لوامع الأنوار العرشية

في شرح الصحيفة السجادية

الحكيم الإلهي السيد محمد باقر الموسوي الحسيني الشيرازي

(م ١٢٤٠ ق)

الجزء الأول

صححه وقدم له وعلق عليه

مجيد هادي زاده

مركز البحوث الكمبيوترية التابع لحوزة أصفهان العلمية

بسم الله الرحمن الرحيم

لوامع الأنوار العرشية

في شرح الصحيفة السجادية

ألفه

الحكيم الإلهي السيد محمد باقر الموسوي الحسيني الشيرازي

(م ١٢٤٠ ق)

الجزء الأول

صححه وقدم له وعلق عليه

مجيد هادي زاده

باهتمام

مركز البحوث الكمبيوترية التابع لحوزة أصفهان العلمية

ملاباشی شیرازی، محمّد باقر بن محمّد، ۱۲٤۰ هـ. ق.
لوامع الأنوار العرشية فی شرح الصحيفة السجادية / محمّد باقر الموسوی الحسينی الشيرازی؛ صححه و قدم له و علق عليه مجيد هادی‌زاده؛ بطلبٍ من، مركز البحوث الكمبيوترية التابع لحوزة اصفهان العلميّه. ـ اصفهان: الزهراء، ۱٤۲٥ هـ. ق. = ۱۳۸۳.
٦ ج. عربی.
شابک دوره: ۱ ـ ۲ ـ ۹۲۹۷٤ ـ ۹٦٤ ISBN : 964 - 92974 - 2 - 1
شابک ج. ۱: x ـ ۳ ـ ۹۲۹۷٤ ـ ۹٦٤ ISBN : 964 - 92974 - 3 - x
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
۱. علی بن حسین علیه‌السلام امام چهارم، ۳۸ ـ ۹٤ ق. صحیفه سجادیه ـ نقد و تفسیر.
الف. علی بن حسین علیه‌السلام، امام چهارم، ۳۸ـ ۹٤ ق. صحیفه سجادیه، شرح.
ب. هادی‌زاده، مجید، ۱۳٤۹، تصحیح. ج. حوزه علمیه اصفهان. مرکز تحقیقات رایانه‌ای.
د. عنوان. هـ. عنوان: صحیفه سجادیه. شرح.
BP ۲٦۷/۱/۳۰۲۱۷۳ص۸ع ۲۹۷/۷۷۲
کتابخانه ملی ایران ۸۳-٥۳۰۹م

مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان

مؤسسه فرهنگی مطالعات الزهراء

■ **لوامع الأنوار العرشية فی شرح الصّحيفة السّجّاديّة**

- التأليف : الحكيم ميرزا محمدباقر الموسويّ الحسينيّ الشيرازيّ
- الاهتمام : مركز البحوث الكمبيوترية التابع لحوزة اصفهان العلميّه
- التحقيق : مجيد هادی‌زاده
- الناشر : مؤسسة الزهراء علیهاالسلام الثقافية الدراسية
- الطبعة : الثانية / ۱۳۸٥
- المطبعة : عترت
- النسخ : ۱۰۰۰
- ثمن الدورة : ۰۰۰۰

مركز البحوث الكمبيوترية التابع لحوزة اصفهان العلميّه
شارع اردیبهشت ـ شارع الشهيد مطهری ـ اصفهان ـ ايران
الهاتف: ۰۳۱۱ E-mail:info@hozeh.org
فكس: ۰۳۱ WWW.hozeh.org

تصدير

بِسْمِ ٱللهِ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلرَّحِيمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ٱلأَوَّلِ بِلاٰ أَوَّلٍ كاٰنَ قَبْلَهُ وَ ٱلآخِرِ بِلاٰ آخِرٍ يَكُونُ بَعْدَهُ، ٱلَّذي قَصُرَتْ عَنْ رُؤْيَتِهِ أَبْصاٰرُ ٱلنّاٰظِرِينَ وَ عَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ اَوْهاٰمُ ٱلْواصِفِينَ.[1] وَ ٱلْحَمْدُ لِلّٰهِ ٱلَّذي مَنَّ عَلَيْنا بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ صَلَّى ٱللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ دُونَ ٱلأُمَمِ ٱلْماٰضِيَةِ وَ ٱلْقُرُونِ ٱلسّاٰلِفَةِ، بِقُدْرَتِهِ ٱلَّتي لاٰ تَعْجِزُ عَنْ شَيْءٍ وَ إِنْ عَظُمَ وَ لاٰ يَفُوتُها شَيْءٌ وَ إِنْ لَطُفَ.[2] ٱللّٰهُمَّ وَ صَلِّ عَلىٰ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ كَأَفْضَلِ ما صَلَّيْتَ عَلىٰ أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ قَبْلَهُ وَ أَنْتَ مُصَلٍّ عَلىٰ أَحَدٍ بَعْدَهُ وَ آتِنا فِي ٱلدُّنْيا حَسَنَةً وَ فِي ٱلآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنِي بِرَحْمَتِكَ عَذاٰبَ ٱلنّاٰرِ.[3]

الدّعاء

لاريب فى أنّ من أبرز ما تضمّنته رسالات الأنبياء الإلهيّة عليهم السلام، فى معرض ارائة طريق الكمال الانسانىّ، الذّى ينزع الانسان بفطرته التى جعلها الله ـ سبحانه ـ فى باطنه الى البحث عنه و السلوك فى طلبه، هو ظاهرة الدّعاء و التعبّدلله ـ تعالى ـ بالمناجاة و الإبتهال و الضّراعة.

أجل، إنّ وقوف العبد بين يدى الله ـ جلّت عظمته ـ فى حالة الدّعاء و التضرع، هو تعبير عن شوق الكائن البشرىّ الى الاتصال بالوجود الحقّ الذى منه صدر و اليه يعود، و هو أشبه شيءٍ بشوق قطرة الماء لتعود الى البحر المحيط الذّى انفصلت عنه.

---

١ ـ مِن الدّعاء الاوّل من الصّحيفة السجّادية.

٢ ـ مِن الدّعاء الثّانى من الصّحيفة السجّادية.

٣ ـ مِن الدعاء العشرين من الصحيفة السجّاديه.

بيان ذلک، أنّ الدعاء ينطلق من شعور الإنسان بالفقر الوجودیّ المطلق بين يدی الغِنی الوجودیّ المطلق و هو إذعان بالعبوديّة العاجزة أمام الرّبوبيّة القادرة، فاذا وَصل حبل الدّعاء بين الفقر و الغنی، و بين العبودّية و الرّبوبيّة، خرج الانسان من الضّعف إلی القوّة، و من النقص إلی الكمال، فعندئذٍ تكون القطرة الصغيرة التائهة، قد اتّصلت بسكينة البحر العظيم.

و من هنا أكّد ـ سبحانه و تعالی ـ فی كتابه المجيد فی الآية المبشّرة البائّة لِلأمل: ﴿وَ إِذٰا سَأَلَکَ عِبٰادِي عَنّي فَإِنّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدّٰاعِ إِذٰا دَعٰانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لي وَلْيُؤْمِنُوا بي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾[1] و نقرأ أيضاً فی الآية الكريمة المنذرة: ﴿قُلْ مٰا يَعْبَأُبِكُمْ رَبّي لَوْلٰا دُعٰاؤُكُمْ﴾[2]

و من هنا أيضاً كان الإعراض عن الدّعاء و الزُهد فيه، بمنزلة العكوف علی أوثان المادّة و سوء المصير، كما قال الامام ابو جعفر الباقر عليه السلام : ﴿إنّ الله عزّوجلّ يقول: "إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبٰادَتي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دٰاخِرِينَ"[3] قال: هو الدّعاء و أفضل العبادة الدّعاء﴾[4]

و من هنا أيضاً، قد نصح لنا نبيّنا الرؤوف الرّحيم صلی الله علیه و آله و سلم و أهل بيته الأوصياء المعصومون عليهم السلام ، أفضل ما نصح أحد لِأُمّته و منّوا علينا بإيقاظنا علی قيمة الدّعاء و دوره فی الظّفر بالكمال الانسانی المُسعِد. و أكثر من ذلک و أهمّ منه أنّهم علّمونا المعانی العظيمة الّتی ندعوبها، و تركوا لنا نصوصاً كثاراً تُرينا أدب العبودّية فی مخاطبة مقام الرّبوبيّة ـ عزّ و جلّ ـ و علّمونا كيف يكلّم العبد الناقص، الرّب الكامل و كيف يسأل المخلوق الضعيف، الخالقَ القویّ و كيف يناجی الدّاعی ربّه الكريم.

أجل، الواقع انّ الدّعوات المباركة الّتی ورثناها عن النّبی صلی الله علیه و آله و سلم و أهل بيته الطاهرين عليهم السلام لَتنطوی علی ذخائر معرفيّةٍ أَصليّةٍ عاليةٍ، نتعلّم منها حقائق التوحيد، و

---

١ ـ البقرة: ١٨٦.
٢ ـ الفرقان: ٧٧.
٣ ـ غافر: ٦٠.
٤ ـ الكافی: ٢/٤٦٦/ ح /١.

تبصّرنا بآفاق من الحياة الغيبيّة الآخرة، و ترشدنا إلى إقامة العدل فى الحياة الاجتماعيّة و السياسية، و تهدينا إلى الخير فى العمل و النيّة و التّفكير. و الملاحظ أنّ كلّ هذه الحقائق المعرفيّة قد جاءَت فى نصوص هذه الدّعوات بأسلوب ممتاز.

و المزّية الكبرىٰ لهذه النصوص الدّعائية المقدّسة أنّها قد صدرت عن رجالٍ هم الأدلّاء على الله، و التّامون فى محبّة الله، و الحافظون لسرّ الله، ممّن اجتباهم ـ سبحانه و تعالى ـ ليكونوا الوسيلة التى أَمرنا الحق بابتغائها اليه: ﴿يٰا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ ٰامَنُوا ٱتَّقُوا ٱللّٰهَ وَ ٱبْتَغُوا إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾.[1]

و من أَبرز هذه النصوص الدّعائية المقدّسة و فى صدرها، هى الصحيفة السجّادية المباركة الّتى ألقاها الامام سيّد الساجدين و زين العابدين على بن الحسين عليهما السلام ، المعبّر عنها بـ: «أُخت القرآن» و «إنجيل اهل البيت عليهم السلام» و «زبور آل محمد عليهم السلام».

الصحيفة و ما أدريٰک ما الصحيفة:

لا يزال، الصحيفة السجادية يحتّل الصدارة الأولى من بين كتب الادعية، عند الشيعة الامامية و هو المصدر الأساسى الذى لا تنضب مناهله و لا يملّ منه طالبه و هو المرجع الذّى لا يستغنى منه العالم و لا المعلّم و لا المتعلّم و لا العارف و لا الحكيم و لا الأديب و لا الخطيب و لا العبد الدّاعى. فقد جمع بين دفّتيه، جميع الفنون و العلوم الالهيّه و احتوى على المعارف الحقّة، و هو اوّل كتاب جمعت فيه الدعاء الصادر عن الامام معصوم عليه السلام بهذه السعة و الترتيب.

الوقع، أنّ فى ظلال هذه الصحيفة المباركة، نلتقي مع النهج العرفاني و الأخلاقي و التربوي للامام السّجاد على بن الحسين عليهما السلام ، المنهج الّذى يركّز على بناءِ الذات من الدّاخل، ليصوغ المجتمع الرّسالى فى الخارج على الصّورة المشرقة الّتى أرادها الله ـ تعالى ـ لعباده. و الامام زين العابدين عليه السلام ، يستعين بالدّعاءِ كأُسلوب عرفاني اخلاقي تربوي يوثق علاقة

---

١ ـ المائده: ٣٥.

الإنسان برّبه الكريم، فيركّز شخصيّته على الأُسس الّتى تكفّل له الحصول على الكمال الانساني فى أخلاقه و عناصر نموّه الرّوحي و على الإستقامة فى أفعاله و علاقاته و مواقفه، ليكون الإنسان الكامل.

و ببيان آخر؛ أن الدّعاء لدى الإمام السجّاد عليه السلام ، ليس مجرّد إبتهالٍ و صرخةٍ إنسانيّة، يستعطف العبد فيها ربّه الكريم، للتّخلّص من آلامٍ ذاتّيه أو مشاكل عمليّة او للنّجاة من العذاب أو الفوز بالثّواب. بَل انّ الدّعاءِ فى نظر الامام عليه السلام ، مع كل ذلک، هو تطلّعات إنسانيّة روحيّة و مشاريع عرفانيّة أخلاقيّة، إنّه انفتاح على الحياة الانساني بكلّ قضاياها و مشاكلها و تعقيداتها.

أجل، ان الصحيفة المباركة السّجاديه فى تنوّع موضوعاتها و تكامل آرائها، هى خطّة شاملة لصياغة صورة الانسان الكامل القرآني و حركته فى الحياة، حياته الشخصيّة و الجمعيّة فى مسيرة التكامل القرآني، مِن أجل بناءِ المجتمع الاسلامي القرآني، الّذى يرتكز على العناصر الثلاثة، أى «المعرفة» و «العبوديّة» و «العدالة»، كما قال ـ سبحانه و تعالى ـ: ﴿ذٰلِکَ ٱلكِتٰابُ لٰارَيْبَ فيهِ هُدىً لِلْمُتَّقينَ، ٱلَّذينَ يُؤْمِنُونَ بالغَيْبِ وَ يقيمُونَ ٱلصَّلٰوةَ وَ مِمّٰا رَزَقْنٰاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[1] و مِن أجلِ هذه الاهميّة، لا يزال للأصحاب، اهتمام برواية هذه الصحيفة المقدّسة و يخصّونها بالذّكر فى اجازاتهم و من هنا، هى من المتواترات عند الأصحاب لإختصاصها بالإجازة و الرّواية فى كلّ طبقة و عصر، ينتهى سند روايتها الى الإمام أبى جعفر الباقر عليه السلام و زيدٌ الشهيد ابن على بن الحسين عليهما السلام ، عن أبيهما عليهما السلام .

و من عناية الشيعة الامامية بهذه الصحيفة و اهتمامهم بها انّهم شرحوها و ترجموها الى غير العربية و درسوا أُمورها و تركوا الحواشي عليها و وضعوا لها الفهارس و طبعوها كثيراً.

---

١ ـ البقرة: ٢ و ٣.

لوامع الأَنوار العرشيّة فى شرح الصَّحيفة السجّاديّة:

و من أحسن الشروح و أتمّها، الشرح الشريف المسمىّ بـ: «لوامع الأَنوار العرشيّة فى شرح الصّحيفة السّجادية» و هو حلقه من حلقات سلسلة شروح الصحيفة السجادية، الذى دوّنها العالم المتألّه و العارف المتضلّع، سماحة السيد الحكيم الحاج ميرزا محمد باقر الموسوى الشيرازى الملقب بالمُلّاباشى قدّس سرّه، الذى لا يتجاوز علمنا بحياته ـ مع الأسف ـ عن نكتٍ قليلة مبثوثة فى بعض المصادر التّراجمية. فانّ السيد الحكيم الموسوى قدّس سرّه، الّذى يتوفّى فى سنة أربعين و مأتين بعد الألف من الهجّرية القمرّية، فقد كان من أُسرة ثقافيّة جمعت بين علوّ النسب و الحسب و شرافة العلم و العمل. و امّا اثره الشريف و هو لوامع الانوار العرشية فى شرح الصحيفة السجّادية، شرح مبسوط جامع بين المحاسن اللّفظيه و المعنوّية و لكنّ السّمة الغالبة على هذا الشرح هى السّمة الحكميّة العرفانيّة، كما صرّح بذلك السيد المؤلّف قدّس سرّه فى مُختتم كتابه فى مقام التعريف بشرحه و هى:

الحمدلله على إعطاء هذه النعمة السنيّه و العطيّة البهيّة و المكرمة الفخيمة و الموهبة العظية، الّتى لا يظفر بمثلها إلّا بعنايةٍ من الحضرة الأحديّة و إعانةٍ من الحضرة المحمّديّة و رعايةٍ من الحضرة الولويّة و أولاده الطيّبة الطاهرة، سيّما صاحب هذه الصحيفة السجّادية ـ عليهم صلوات الله مادام يتلو الصبح العشيّة ـ.

و المرجوّ من الإخوة المخصوصين بالأذهان الوقّادة و العُصبة الموصوفين بالأفهام النقّادة أن لا يغفلوا عن دقائق مبانيه و حقائق معانيه و فنون بدائعه و أنواع صنائعه و ما رشّحت به عباراته و وشّحت به فقراته من المحاسن اللفظيّة و المعنويّة و النكات البيانيّة و البديعيّة، و ما اشتملت عليه من المسائل الكلاميّة و العقائد الإسلاميّة و العلوم الحكميّة و المعارف العرفانيّة، و ما انطوت عليه من الأسرار الجبروتيّة و الرموز الملكوتيّة و الدقائق التنزيليّة و الحقائق التأويليّة المتعلّقة بهذا التنزيل السماوىّ.

و لَعمرى ! انّه نفائس تحقيقاتٍ كأنّهن اللؤلؤ و المرجان، و عرائس تدقيقاتٍ «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ» قبلى «وَ لَا جَانٌّ» ، و مخدّرات أسرارٍ تتهادى فى حلل الأطهار ـ تهادى البيض

الحسان ـ ، و مستورات رموزٍ يستشرف لكشف القناع عن محياها أعناق الأعيان.[1]

فان السيد المؤلف الحكيم قدس سره رتّب كتابه على مقدمة فى شرح سند الصحيفة المباركة و اربعة و خمسين لمعة فى شَرح الأدعية الشريفة المذكورة فى متن الصحيفة و فرغ من تدوين الكتاب فى شهر شعبان المعظّم سنة ثلاث و ثلاثين و مأتين بعد الألف من الهجرة النبويّة «على مهاجرها آلاف السّلام و التّحيه» و أنّ كتابه الشريف قد نال تقريظاتٍ من قبَل بعض العلماء و المؤلّفين، كما أكَّد بعض العلماء المعاصرين بتحقيق الكتاب و نشره.

هذا و قد تصدّى مركز البحوث التابع لحوزة اصفهان العلميّه، إحياءُ هـذا الكـتاب و تحقيقه و نشره.

مركز البحوث التابع لحوزة اصفهان العلميّة:

مركز البحوث التابع لحوزة اصفهان العلميّة، هو أَحد المراكز الّذى أَمر بتأسيسها، المرجع الدينى، زعيم حوزة اصفهان العلميّة، سماحة آية الله العظمى المظاهرى «ادام الله تعالى ظلّه» ـ بعد هجرته من مدينة قم المقدّسة إلى مدينة اصفهان فى سنة ستة عشر و أَربع مأة بـعد الألف من الهجرية القمرّية «١٣٧٤ هـ، ش» ـ بهدف إنتاج البرامج الكمبيوتريّـة، لإشاعة ثقافة اهـل البيت عليهم السلام و معارفهم و أيضاً إحياء تراث علمائنا الماضين رحمهم الله .

يمارس هذا المركز العلمّي الدّراسي الثّقافي، فعّالياته من خلال خمسـة اقسـام و هـى كالتّاليه:

أ: قسم الدراسات و البحوث.

ب: قسم إحياء التراث و تصحيحه و تحقيقه.

ج: قسم إنتاج البرامج الكمبيوترية و أعمال الفنّية.

د: قسم الموقع على شبكة الإتصالات العالَميّة.

هـ: قسم المكتبة الخاصّة.

---

١ - نصّ الكتاب، ج ٥، ص ٥٩١.

و قد تصدىٰ قسم إنتاج البرامج الكمبيوترية، إنتاج البرمجة الخاصّة بالصحيفة السجّادية بشكلٍ جامعٍ بإسم «الموسوعة الجامعة للصحيفة السجّادية» كما تصدّىٰ قبل سنوات إنتاج البرمجة الخاصة بنهج البلاغة بإسم «الموسوعة الجامعة لنهج البلاغة» و ايضاً تصدّى فى جنب هذه الخدمة، قسم إحياء التراث فى هذا المركز بتحقيق وَ إحياءِ بعض شروح الصحيفة، مما لم يحقق و لم يطبع و ايضاً تدوين فهرسٍ جامعٍ لموضوعات الصحيفة و ايضاً تدوين فهرسٍ جامعٍ للغات الصحيفة مع ترجمتها بالفارسيّة و ايضاً احياء و نشر رواية مفقودة من الصحيفة، أعنى رواية إبن إشكيب، التى لم تطبع حتّى الآن.

أجل، بمنّ الله وعونه صدر قبل سنة فهرسٌ جامع للغات الصحيفة مع ترجمتها بالفارسية و اليوم يسّر مركز البحوث، أن يصدر هذا السفر القيّم و التراث الخالد، الذى لم تطبع محقّقاً و بشكلٍ جديد حتى الآن، و أن يقدّمه إلى روّاد العلم و أصحاب الفضيلة وهاهو يوضع الآن ـ بحمد الله و منّه و توفيقه ـ بين أيدى العلماءِ و المحققين و المتعلمين فى الحوزات العلميّة و المجاميع الأخرىٰ الثقافية الدراسية.

هذا و قد كانت مهمّة التحقيق و التصحيح و التعليق و التقديم على الكتاب علىٰ عاتق سماحة الأخ العزيز، المحقّق المدقّق، أحد أساتذة حوزة اصفهان العلميّة و أَحد محقق تراث علمائنا الماضين، الفاضل الحجة، فضيلة الشيخ مجيد هادى زاده، فهو ـ دام إفضاله ـ قد أجاب دعوة مركز البحوث، لإحياء هذا الاثر الخالد، قبل سنتين و شرع فيه و أتبعه ليلاً و نهاراً حتى الأن و نحن نرى قدتمّ ما عمله و حصل ما أَردنا من تحقيق الكتاب و تصحيحه و إحيائه، فقد أجاد فيما أفاد، فللّه دَرُّه و عليه أجره.

كلمة شكر و ثناء:

و فى الختام لا أَملك إلّا أن أَتّجه بشكرى العميق و ثنائى الجزيل الى سماحة الأخ المحقق، فضيلة الحجة الشيخ مجيد هادى زاده ـ دام تأئيده و توفيقه ـ لنهوضه بمهمّة مراجعة الكتاب

و تحقيقه و تصحيحه و ضبط نصّه و تخريج مصادره و إعداد مقدمةٍ مفصّلة جـامعة[1] و تنظيم الفهارس العامّة، و لا يسعنا إلّا و أن نرفع أيدينا بالدّعاءِ، سائلين الله تعالى أن يكتب له الاجر فى ذلک و أن يتقبّله منه بأحسن القبول و أن يجعل هذا الجهد ذخراً له لـ ﴿يَومَ لا يَنْفَعُ فيهِ مالٌ وَ لا بَنُونَ إِلّاَ مَنْ أَتَى اللهَ بِقَلْبٍ سَليم﴾.[2]

و أيضاً نرىٰ مِن الواجب علىّ أن أقدّم جزيل الشكر إلى سماحة الاخ الفاضل السّاعى، حجة الاسلام السّيد احمد سجادى ـ دام تأئيده و توفيقه ـ مدير مركز البحوث التابع لحوزة إصفهان العلميّة و جميع إخوانه و مساعديه فى المركز، ممّن كانت له مساهمة في إصدار هذا الكتاب و أيضاً أقدم شكري و تقديري إلى مسئولى مكتبة الآستانة المـقدّسة الرّضـوية «عليه آلاف الثناء و التحيّة» لِإعطاءِ نسخة هذا الكتاب.

وختاماً أتضرّع إلى الله سبحانه أن يُنعم عليهم بما يليق بفضله و كرمه و أتوسّل إليه أن يهبنا توفيق إصدار بقيّة الكتب و البرامج الّتى شرعنا بتحقيقه و إحيائه و نشره. إنّه عليم قدير. و آخر دعوانا أن الحمدلله رب العالمين.

رَبَّنا عَلَيْکَ تَوَكَّلْنا وَ إِلَيْکَ أَنَبْنا وَ إِلَيْکَ ٱلمَصيرُ[3].

رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنّا إِنَّکَ أَنْتَ ٱلسَّميعُ ٱلعَليمُ[4].

مسئول مكتب المرجع الدّيني

سماحة آية الله العظمىٰ المظاهري «مدّظلّه»

محمّد حسن المظاهري

١٣٨٣/٦/٣١

٥ / شعبان المعظّم / ١٤٢٥

«يوم ولادة الامام على بن الحسين عليهما السلام»

---

١ ـ المقدمة الجامعة الّتى دوّنها المحقق العزيز، تأتي فى صدر المجلّد السادس، أمام فهارس الكتاب.

٢ ـ الشعراءِ: ٨٨ و ٨٩.

٣ ـ الممتحنة: ٤.

٤ ـ البقرة: ١٢٧.

بسم اللّه الرحمن الرحيم

الحمد للّه و كفى، و سلامٌ على رسوله المصطفى و على أهل بيته أهل بيت العزّ و الوفاء.

و بعد؛ فهذا «لوامع الأنوار العرشيّة في شرح الصحيفة السجّاديّة»، للعلّامة الحكيم السيّد محمّد باقر الموسويّ الشيرازيّ المشتهر بـ«ملّاباشي»، المتوفّى سنة ١٢٤٠ هـ. ق. و الّذي فرغ منه في سنة ١٢٣٣ هـ. ق.

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

و لي تقدمةٌ على الكتاب بحثت فيها عن المؤلّف و أسرته و آثاره و مرتبته العلميّة، ثمّ عن الكتاب و منهجيّته و مادّته و غير ذلك ممّا يتعلّق به؛ و قد وضعت التقدمة في مبتدء المجلّد السادس الموضوع لها و لفهارس الكتاب المتنوّعة.

والحمد للّه على ذلك كلّه

مجيد هادي‌زاده

في

١٣٨٣ / ٢ / ٣١

٣٠ من ربيع الأوّل لسنة ١٤٢٢

مقدّمة الشارح

بسم اللّه الرحمن الرحيم

و به نستعين

الحمد للّه الّذي كان مختفياً في غيب الهويّة في مرتبة الأحديّة و بالحبّ طلع شمس الحقيقة من أفق الأسمآء و الصفات في مرتبة الواحديّة، ثمّ من لوامع أنوارها الساطعة ظهر الموجودات الأمريّة و الخلقيّة، سيّما روح الانسان الكامل الّذي جعله صحيفةً كاملةً للأسماء و الصفات الجماليّة و كتاباً مختصراً من أمّ الكتاب الّتي هي الحضرة الجمعيّة الإلهيّة المتفرّد في ذاته المقدّسة و المتوحّد في صفاته المتكثّرة عن المثل و الضدّ و الندّ و المشاركة. هو الأوّل الآخر الظاهر الباطن في مراتبه الأوّليّة و الأبديّة، المتعالي عن الاشارات العقليّة و المتقدّس عن التحديدات الإمكانية. لا خلقه فيه و لا هو فى خلقه، علا و دنى و ظهر و تجلّى و هو بالمنظر الأعلى، غيرمحسوسٍ و لا محبوسٍ، لا تدركه الأبصار و لا تمثّله الأفكار. احتجب بالأنوار قبل خلق الليل و النهار، العزيز الجبّار القويّ القهّار العظيم الغفّار. عصى فغفر و أطيع فشكر، لاتحويه أرضه و لا تقلّه سماواته، الّذي كلّت عن ادراك صفاته ألسن الواصفين و قصرت دون بلوغ ذاته أفكار المتفكّرين. فانظر ـ أيّها الطالب للحقّ و اليقين! ـ في أمر حقائق المهيّات الامكانيّة حيث أثبتها أوّلاً بعلمه الذاتيّ الأزليّ على نفسه المقدّسة الإلهيّة، ثمّ أبدعها ثانياً بقوله و كلامه في عالَم قضائه و قدره الإجماليّة و التفصيليّة، ثمّ حكم برجوع كلّ شيءٍ إليه و عروجه إلى ما لديه في النهاية على عكس ترتيب الصدور منه في البداية،

لأنّه الفاعل و الغاية ؛ فسبحان الّذي منه المبدء و إليه المعاد في قوسي النزول و الصعود من الدائرة المعلوليّة.

و الصلوة و السلام على أشرف بني النوع الإنسانية، الّذي هو البرزخ الجامع بين الوجوب و السلسلة الامكانية و واسطة ايجاد النفوس و الأرواح الفلكية و الحيوانية، و الثمرة الحاصلة من وجود الأجسام و الأجرام الأثيريّة و العنصريّة و السبب في رجوع الكثرة إلى الوحدة الحقيقيّة، الّذي عرج بجسده إلى العالم الأعلى فجاز طبقات السماوات العُلى ﴿ثُمَّ دَنَى فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوسَيْنِ أَو أَدْنَى * فَأَوحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوحَى﴾ [1] فتلقّى من ربّه الأعلى كلماتٍ و حِكَم شتّىٰ، به تمّ كمال مرتبة نبوّته و صار خاتماً للأنبيآء، و له السلطنة الصغرىٰ و الكبرىٰ ؛

و بوصيّه ـ الّذى نصبه يوم الغدير و نصّ عليه بالنصوص الخفيّة و الجليّة ـ كملت دائرة الولاية ؛ و بآله المطهّرين عن الأرجاس الطبيعية ـ بنصّ الآية الشريفة [2] ـ انتهت سلسلة العصمة و الإمامة، و بأمّته ـ الّذين هم خير الأمم السالفة ـ قامت القيامة.

و بعد؛ فيقول العبد المفتقر في سنخ الهويّة إلى المولى الغنيّ من جميع الجهات و الحيثيّة، محمّد *باقر بن السيّد* محمّد من السادات الموسويّة ـ أصلح اللّه حالهما في الدنيا والآخرة ـ

لمّا كانت الصحيفة السجّادية مشتملةً على أنوار حقائق المعرفة الربوبيّة و أسرار دقائق الحكمة الإلهيّة و أثمار حدائق البلاغة و الفصاحة البيانيّة ما لم يبلغ إلى أدنى درجته لا فلسفة الفلاسفة السابقة و لا حكمة الحكماء اللاحقة و لافصاحة الفصحاء السالفة، حتّى تجري مجرى التنزيلات السماويّة و تسري مسرى الصحف اللوحيّة و العرشيّة الّتي يلقّبها العلماء و العظماء «زبورآل محمّدٍ» و «انجيل أهل البيت» [3] ـ عليه و عليهم صنوف الآلآء و التحيّة ـ [4]،

---

١. كريمات ١٠ ـ ٨ النجم.

٢. اشارةٌ إلى كريمة ٣٣ الأحزاب، المشتهرة بآية التطهير.

٣. سيأتي توضيحٌ حول هذين اللقبين في الصفحات التالية، و نذكر هناك مصدرهما.

٤. انظر: «شرح أصول الكافي» ـ لصدر المتألّهين ـ ج ٢ ص ٥١٩.

فلذا لايمسّها إلّا المطّهرون[١] عن الأنجاس الطبيعيّة و الأرجاس البشريّة المتخلّصون من قيود هذه العلوم الرسميّة و المتجرّدون عن هذه الفنون البحثيّة، لأنّ شيئاً منها لايفيد للعقل بصيرةً إلّا غشاوةً على غشاوةٍ و لاللقلب تنويراً إلّا ظلمةً بعد ظلمةٍ؛ مع أنّ في زماننا هذا دفاتر العلوم مطويّةٌ و رسومها مندرسةٌ و ألوية الجهل مرتفعةٌ ـ فصار الجهل مطلوباً و النقص كمالاً و الحمق جمالاً و الكمال وبالاً و الحكمة ضلالاً و الفضل فضولاً و الهزل مقبولاً و البدعة سنّةً و الضلالة حكمةً و الغواية درايةً و السعاية روايةً و المهانة فطانةً و الخيانة أمانةً و السفاهة نباهةً و الاباحة إزاحةً؛ و مع هذا ألهمم قاصرةٌ و الأزمنة غير مساعدةٍ و الدهور مفسدةٌ و الإخوان بلامودّةٍ، بل خائنة و كلّهم مبتلى بالأمراض النفسانيّة و الدواعي الشهوانيّة و العلائق الدنيويّة، غافلين عن المؤاخذات الأخرويّة قاصرين على العلوم الرسميّة ذاهلين عن المعالم الحقيقيّة و المعارف الربّانيّة و الحكم الإلهيّة؛ و لم يكن لهم خوضٌ في الآيات القرآنية و بطونها و أسرارها المطويّة و لا في الأحاديث النبويّة و فيما روي عن أهل بيت العصمة من الأحاديث و الخُطَب و الأدعية. و عادتهم العناد وشدّة العصبية و دأبهم اللداد و الحميّة الجاهليّة، و بالجملة صفاتهم رديّةٌ و أفعالهم دنيّةٌ و شيمتهم غير مرضيّةٍ، فبالحقيقة هم عبدة الهوى النفسانية و خدمة أصنام القوى الغضبيّة و الشهويّة، كالكفّار الّذين يعبدون الأصنام الخارجية ـ؛

و لمّا أحسست منهم هذه الصفات الخبيثة و الملكات الخسيسة اشتعلت نفسي لكثرة الاضطرار اشتعالاً قويّاً و التهبت فؤادي لشدّة الانضجار التهاباً نوريّاً حتّى كادت أن تكون فانيةً بالمرّة ؛ فتوجّهت مضطرّةً إلى الحضرة الأحديّة، فتداركَتْه العنايةُ الأزليّة و نظرتْ إليه العطوفةُ الربّانيّة[٢]؛ فأفاض عليها مفيض الخير و الجود أشياء كثيرةً من أسرار الوجود و أفادها مظهر الأمور الخفيّة و منوّر المهيّات المظلمة بعضاً من الكنوز العرشيّة و الرموز الفرشيّة المودَعة في هذه الصحيفة ؛ فشرعت ـ خيرةً من الحضرة الأحديّة و الحقيقة

---

١. تلميحٌ إلى كريمة ٧٩ الواقعة.

٢. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ١ ص ٨.

المحمّديّة و أهل بيته الطاهرة ؛ سيّما صاحب هذه الأدعية ـ في شرحٍ لها يذلّل منها الألفاظ الصعبة و المعاني الدقيقة، و يكشف منه الأسرار الجبروتيّة و الرموز الملكوتيّة و الدقائق التنزيليّة و الحقائق التأويليّة المتعلّقة بهذا التنزيل السماويّ، مستمدّاً بامداداته العلوية و تأييداته الإلهيّة لاتمام هذه النعمة و متوكّلاً عليه في البدايه و النهاية، لأنّ بضاعتي قليلةٌ و أدواتي كليلةٌ و خواطري عليلةٌ و اختلالي كثيرٌ و ملالي غير محصورٍ؛ و بالجملة الموانع موجودةٌ و الشرائط مفقودةٌ!. و لايمكن التخلّف عن العلّة التامّة ؛ فلولا تداركتني العناية الإلهيّة و التوفيقات الربّانيّة لما يمكنني الاقدام في هذه الورطة الصعبة العظيم .

و سمّيته بـ: «*لوامع الأنوار العرشيّة في شرح الصحيفة السجّاديّة*» ـ عليه و على آبائه و أبنآئه صلواتٌ غير متناهيهٍ ـ. فأسأله حسن التوفيق لاتمامه، كما وفّقني لحسن ابتدآئه و التسديد فيه لصوابه، و الصفح عن الزلل في معانيه و ألفاظه، و التغمّد لرحمته و غفرانه ؛ بحقّ نبيّه محمّدٍ و آله.

شرح سند الصحيفة الشريفة

قال راوي هذه الصحيفة :

حَدَّثَنَا السَّيِّدُ ٱلأَجَلُّ نَجْمُ‌الدِّينِ بَهَاءُ‌الشَّرَفِ أَبُو ٱلْحَسَنِ مُحَمَّدُ بْنُ ٱلْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَرِ بْنِ يَحْيَى ٱلْعَلَوِيُّ ٱلْحُسَيْنِيُّ.

و اختلفوا في المتكلّم بهذا القول ـ و هو: «حدّثنا» ـ. فذهب شيخنا البهائي قدّس سرّه ـ إلى أنّه الشيخ الجليل عليّ بن السكون، و هو من ثقات علمائنا الإماميّة ؛ و أيّده بقول الكفعمي في حواشي مصباحه[1] ؛

و قيل: انّه عميد الرؤساء هبة اللّه بن حامد ؛ و اختاره السيّد السند الداماد و قال: «هو من أئمة علماء الأدب و من أعاظم أصحابنا ـ رضي اللّه تعالى عنهم ـ، فهو الّذي روى الصحيفة الكريمة عن السيّد الأجلّ بهاء الشرف»[2] ؛ و أيّد ما اختاره بقوله: «و هذه صورة خطّ شيخنا المحقّق الشهيد ـ قدّس اللّه تعالى لطيفه ـ على نسخته الّتي عورضت بنسخة ابن السكون، و عليها ـ أعني[3]: على النسخة الّتي بخطّ ابن السكون ـ خطّ عميدالدين عميد الرؤساء ـ رحمه اللّه تعالى[4] ـ: قرأها عليّ السيّد الأجلّ النقيب الأوحد العالم جلال‌الدين

---

١. راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٧.

٢. راجع: «شرح الصحيفة» ص ٤٥.

٣. في المصدر: أي.

٤. في المصدر: ـ تعالى، + قراءةً.

عمادالاسلام أبوجعفر القاسم بن الحسن بن محمّد بن الحسن بن معيّة ـ أدام اللّه تعالى علوّه ـ قرائةً صحيحةً[١] مهذّبةً؛ و رويتها له عن السيّد بهاء الشرف أبي الحسن محمّد بن الحسن بن أحمد، عن رجاله المسمّين في باطن هذه الورقة، و أبحته روايتها عنّي حسب ما وقفته عليه و حدّدته[٢]؛ و كتب هبة اللّه بن حامد بن أحمد بن أيّوب بن عليّ بن أيّوب، في شهر ربيع الآخر من سنة ثلاث و ستّمأة، و الحمد للّه»[٣]؛ انتهى كلامه.

أقول: من قوله: «و عليها» إلى قوله «قرائةً» كلام الشهيد ـ رحمه اللّه ـ، و من قوله: «قرأها عليَّ السيّد الأجلّ» ـ إلى آخره ـ كلام عميد الرؤساء ـ رحمه اللّه ـ، < و حينئذٍ فنسخة ابن السكون الّتي بخطّه طريق الاسناد فيها هكذا: أخبرنا أبوعلي الحسن بن محمّد بن إسمعيل بن أشناس البزّاز قرائةً عليه فأقرأنيه، قال أخبرنا أبوالمفضّل محمّد بن عبداللّه بن المطّلب الشيباني ـ... إلى آخر ما في الكتاب ـ>[٤].

أقول: كلا القولين حسنٌ، لما يظهر من كتب الاجازات من انّهما كليهما يرويان الصحيفة الشريفة عن السيّد الأجلّ[٥].

و «أشْنَاس البزّاز» ـ بفتح الألف و سكون الشين المعجمة و فتح النون و بعد الألف سينٌ مهملة ـ: اسم غلام كان للمتوكّل العبّاسي. قال ابوبكر الخطيب: «كتبت عنه شيئاً يسيراً و كان سماعه صحيحاً، إلّا أنّه كان رافضيّاً خبيث المذهب، و كان له مجلسٌ في داره بالكرخ تحضره الشيعة و يقرأ عليهم مثالب الصحابة و الطعن على السلف»[٦].

<أمّا النسخة الّتي في الهامش المصدّرة بقوله: «حدّثنا الشيخ الأجلّ السيّدالإمام السعيد أبوعلي الحسن بن محمّد بن الحسن الطّوسي ـ رحمه اللّه ـ»، فهي النسخة الّتي نقلها الفاضل السديدي من نسخة ابن ادريس لبيان الاختلاف في السند بينها و بين نسخة ابن

---

١. المصدر: صحيفةً.
٢. المصدر: + له.
٣. راجع: نفس المصدر ص ٤٦.
٤. قارن: نفس المصدر و الصفحة.
٥. هذا قول المحقّق المجلسي الأوّل، قارن: «الفرائد الطريفة» ص ١٨.
٦. راجع: «تاريخ بغداد» ج ٧ ص ٤٢٥ الرقم ٣٩٩٨.

السكون، و قد وجدناها مكتوبةً في الأصل في كثيرٍ من النسخ ؛ و المتكلّم بحدّثنا هو ابن ادريس >[١]-[٢].

و «السيّد» من ساد يسود سيادةً. و الاسم السُؤدد ـ بالضمّ ـ: هو المجد و الشرف، و لذا يُطلق على الملك العظيم الواجب الاطاعة و الكريم. قال الزجّاج: «السيّد: الّذي يفوق في الخير قومه»[٣]؛ و قال بعض أهل اللغة: «السيّد: المالك أو من في حكمه، الّذي تجب طاعته، و لهذا يقال سيّد الغلام ولا يقال سيّد الثوب»[٤].

<و اختلف في وزنه، فالبصريّون على أنّه فَيْعِلْ ـ بسكون الياء و كسر العين ـ؛

و الكوفيّون على أنّه بفتح العين، لأنّه لا يوجد «فَيْعِل» ـ بكسر العين ـ في الصحيح إلّا «صَيْقِل» ـ اسم إمراةٍ ـ. و المعتلّ محمولٌ على الصحيح، فتعيّن الفتح قياساً على «عَيْطَل» و نحوه. و على كلا القولين وقعت الواو عيناً و اجتمعت مع ياءٍ و سكون السابق، فقلبت ياءً و أدغمت في الياء ؛ فقيل: سيّد.

و قيل: أصله سَوِيْد ـ ككريم و شريف ـ، فاستثقلت الكسرة على الواو، فحذفت، فاجتمعت الواو ـ و هي ساكنة ـ و الياء، فقلبت الواو ياءً و أدغمت في الياء >[٥].

و قال العرفاء: العبد إذا خاض في الفناء و اكتسى ثوب البقاء ساد ماسواه. و فيه مراتب شتّى، و ليس يدرك بالتكلّف و المُنى، و في رفض غير مولاه كرمٌ لا يتناهى، مع ما يفضل في كلّ درجةٍ على ما سواه. فالسيادة الكبرىٰ على هذا للأنبياء و الأولياء على مراتبهم الّتي

---

١. قارن: «الفرائد الطريفة» ص ١٨.
٢. من أوّل الشرح إلى هنا قارن: «نور الأنوار» ص ٢.
٣. راجع: «لسان العرب» ج ٣ ص ٢٣٠ القائمة ١.
٤. ما وجدته في ما عندي من مصادر لغة العرب كـ «اللسان» و «الصحاح» و «الأساس» و «المصباح» و «النهاية» و «العين» و غيرها من المصادر، و قريبٌ منه ما في «مفردات» الراغب، راجع: المصدر ص ٤٣٢ القائمة ٢.
٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٥٤، مع تقديمٍ و تأخيرٍ في العبارات.

رتّبهم اللّه ـ تعالى ـ فيها، حتّى ينتهي إلى خاتم الأنبياء ؛ ثمّ الأمثل فالأمثل في سلوك الآخرة و الأولىٰ.

و «الأجلّ»: أفعل تفضيلٍ من «جلّ يجِلّ» ـ بالكسر ـ، أي: عظم، فهو جليلٌ.

قال الفاضل الشارح: «و في الكلام مخالفةٌ لأصلين:

أحدهما: انّ «السيّد الأجلّ» نعتان لنجم الدين و ما ذكره بعده، فقدّما؛ و النعت لا يتقدّم على المنعوت ؛

الثّاني: انّه متى اجتمع الاسم و اللقب وجب ـ على الأفصح ـ تقديم الاسم، لكون اللقب أشهر، لأنّ فيه العلميّة مع شيءٍ من معنى اللقب[١]. فلوأتى به أوّلاً لأغنى عن الاسم، و قد قدّم اللقب هنا على الاسم.

و الجواب عن الاوّل: انّ النعت إذا تقدّم و كان صالحاً لمباشرة العامل فانّه يُعرب بحسب ما يقتضيه العامل، و يجعل المنعوت بدلاً و يصير المتبوع تابعاً و اضمحلّت التبعية، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَى صِراطِ العَزيزِ الحَمِيدِ اللَّهِ﴾[٢] في قرائة الحفص[٣]؛

و الجواب عن الثاني: انّ اللقب هنا مسوقٌ للمدح، فاذا جرى لفظ المدح أوّلاً تشوّقت النفس إلى الممدوح، فاذا ذُكر الممدوح بعد ذلك كان أوقع في النفس. على أنّ ذلك لغةٌ ؛ و قد اجتمع الأمران في قوله:

أنَا ابنُ مزيقَيا عمْرو و جدّي ... أبُوه منذرٌ ماءُ السمآءِ

و أمّا الكنية فلا ترتيب بينها و بين غيرها»[٤]؛ انتهى كلامه.

بيانٌ: «مزيقيا»: لقب عمروبن عامر ملك اليمن، كان يلبس كلّ يومٍ حلّتين و يمزّقهما

---

١. المصدر: النعت. ٢. كريمة ١،٢ ابراهيم.

٣. هذه هي القرائة المشهورة، و قرأ نافع و ابن عامر و ابوجعفر و الحسن و رويس و يعقوب «اللهُ» ـ بالضم ـ، راجع: «اتحاف الفضلاء» ص ٢٧١، «تفسير القرطبي» ج ٩ ص ٣٣٩، «تفسير الطبري» ج ١٣ ص ١٢٠. ٤. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٥٥.

بالعشى، يكره العود فيهما و يأنف أن يلبسهما غيره[١].

<ثمّ اعلم! أنّ السيّد المذكور غير مذكورٍ في كتب الرجال[٢] ـ كحال الخازن و الخطّاب و البلخي ـ؛ و هو غير ضائرٍ، لنسبة هذه الصحيفة الكريمة إلى صاحبها ـ عليه صنوف الآلآء و التحيّة ـ، لأنّها ثابتةٌ بالاستفاضة الّتي كادت تبلغ حدّ التّواتر بين الفريقين؛ فانّ الغزالي و غيره من أهل السنّة سمّوها «انجيل أهل البيت» و «زبور آل محمّدٍ»؛ فجهالة حال بعض رجال أسانيدها لا يقدح في صحّتها. و ذكرهم لهؤلاء المشايخ إنّما هو لأجل التيمّن و التبرّك باتّصال روايتهم بالمعصوم ـ عليه السلام ـ؛ مع أنّهم من أهل الاجازة لامن أهل الرواية>[٣]. مع أنّ أساليبها العجيبة و أطوارها الغريبة الّتي كادت أن تكون معجزةً و ملحقةً بالتنزيلات السماوية شاهدة صدقٍ على أنّ مثلها لا يصدر إلّا عن مثله ـ عليه السلام ـ؛ لأنّ شأن <علماء الرسوم هو أن لا يعرفوا الحقّ إلّا من طريق السمع و نقل الرجال، لا بنور الأحوال؛ و أمّا العارفون باللّه و آياته و ملائكته و كتبه و رسله فمن طريق المكاشفة و البرهان، فهم إذا نظروا إلى كلام أهل اللّه علموا و تيقّنوا أنّ كلامهم لا يشابه كلام الناس؛ و لذا إذا نظروا إلى أحاديث أهل البيت و علومهم المنقولة عنهم ـ عليهم السلام ـ علموا و تيقّنوا أنّهم ينابيع الهدى و العرفان و معادن علم الوحي و القرآن و أبواب الحكمة و البرهان و أمناء حضرة الرحمن؛ سيّما صاحب هذه الصحيفة الكاملة ـ عليه صلواتٌ غير متناهيةٍ ـ.>[٤]

قَالَ: أَخْبَرَنَا الشَّيْخُ السَّعِيدُ أَبُوعَبْدِاللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ شَهْرِيَارَ، اَلْخَازِنُ لِخِزَانَةِ أَمِيرِالْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ـ عَلَيْهِ السَّلَامُ ـ فِي

---

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

شَهْرِ رَبِيعِ ٱلْأَوَّلِ مِنْ سَنَةِ سِتَّ عَشْرَةَ وَ خَمْسَمِأَةٍ، قِرَآئَةً عَلَيهِ وَ أَنَا أَسْمَعُ.

«الشّيخ أبوعبدالله» المذكور، ذكره الشيخ منتجب الدين أبوالحسن بن عليّ بن عبدالله بن الحسن بن الحسين بن بابويه ـ قدّس سرّه ـ في كتاب «فهرست مشايخ الشيعة لذكر من تأخّر عن شيخ الطائفة» ـ، و مدحه بالفقه و الصلاح [١].

و «شهريار»: اسمٌ أعجميٌّ مركّبٌ من «شهر» و «يار»، «الشهر» بمعنى البلد، و «اليار» بمعنى العظيم، أي: عظيم البلد؛ أو بمعنى المعين و الناصر، أي: ناصر أهل البلد و دافع الظلم و التعدّي عنهم. قال بعض الأعلام: «شهريار بفتح آخر الجزء الأوّل بناءً على ما ذهب إليه جلّ أهل العربيّة في هذه المركّبات من بناء آخر الجزء الأوّل على الفتح، تشبيهاً له بخمسة عشر و منع صرف الثاني، و الكسرة حمرة، و قد جوّزه شرذمةٌ قليلةٌ، و بنوه على اضافة الجزء الأوّل إلى الثاني و منع صرف المضاف إليه. و هذا و إن كان من المركّبات الأعجميّة ـ و الإعراب و البناء إنّما يكونان في الأسماء الموضوعة في لغة العرب ـ، لكن لمّا استعمله العرب كثيراً أجروا عليه أحكام كلامهم، و إن لم يتصرّفوا» [٢]؛ انتهى.

و هذا الشيخ المذكور صهر شيخ الطائفة أبي جعفر محمّد بن الحسن الطّوسي ـ رحمه الله ـ [٣].

و «أميرالمؤمنين»: مشتقٌّ من الأمارة؛ و قيل: من «الميرة»، و هو الكيل، لأنّه يكيل العلم للمؤمنين [٤]؛ و منه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ نَمِيرُ أَهلَنَا﴾ [٥]. و قد خصّه اللّه ـ تعالى ـ به، و لذا

---

١. قال: «الشيخ محمّد بن احمد بن شهريار الخازن بمشهد الغري ـ على ساكنه السلام ـ، فقيهٌ صالحٌ»، راجع: «فهرست أسماء علماء الشيعة و مصنّفيهم» ص ١٧٢ الرقم ٤٢٠. و قارن: «شرح الصحيفة» ص ٤٧، «الفرائد الطريفة» ص ٢٠، «رياض السالكين» ج ١ ص ٥٨.

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

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

٤. هذا قول المحقّق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ٢١.

لم يسمّ أحدٌ من أولاده المعصومين ـ عليهم‌السلام ـ به و إن شاركوه في معناه. و قد صنّف السيّد الجليل ابن طاووس ـ رحمه اللّه ـ كتاباً كبير الحجم في هذا الباب سمّاه: «كشف اليقين في تسمية مولانا أميرالمؤمنين ـ عليه‌السلام ـ»[٦]؛ و نقل فيه أحاديث كثيرة في انحصار التسمية به ـ عليه السلام ـ.

و «شهر ربيع الأوّل»: بتنوين ربيع و جعل الأوّل صفةً له ؛ و كذا القول في «شهر ربيع الآخر». و قيل: «لا يكونان صفةً لربيع و إن كان معرفةً، لأنّه ليس هناك ربيعان و انّما هناك ربيعٌ واحدٌ، و شهر الربيع فيهما[٧] صفةٌ لشهر لا غير»[٨]؛ انتهى.

و وجه التسمية في الأوّل هو أنّه صادف نقله أوّل الربيع، و في الثّاني لأنّه صادف نقله آخر الربيع و يثنّى لفظ الشهر فيهما و يُجمع مضافاً إلى الجزء الثاني على قاعدة تثنية المتضايفين و جمعهما ؛ فيقال: شهرا ربيع، و شهور ربيع.

<و «ستّ عشْرة» بسكون الشين، و هى اللغة الفصيحة الحجازيّة، دفعاً[٩] لتوالي أربع فتحات فيما هو كالكلمة الواحدة، و مع امتزاجها بالنيّف الّذي في آخره فتحةٌ، و بفتح الشّين حمرة ؛ و قد جوّزه بعض النحاة بناءً على عروض التركيب. و أمّا بنو تميم فقد فرّوا من ذلك المحذور و التجاؤا إلى كسر الشين، و هو من باب إزالة الثقل بثقلٍ آخر[١٠]

و «قرائةً» تميزٌ يرفع الابهام عن النسبة.

---

٥. كريمة ٦٥ يوسف.

٦. الظاهر انّ الشارح اقتفى في هذه التسمية كلام مولانا المجلسي في «البحار»، و اسم الكتاب على ما صرّح به ابن طاووس في اوّله: «اليقين باختصاص مولانا عليٍّ بامرة المؤمنين»، راجع: «الذريعة» ج ٢٥ ص ٢٧٩، ٢٨٢.

٧. المصدر: فهما.

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

٩. المصدر: فراراً فيها.

١٠. انظر: «شرح الرضي على الكافية» ج ٣ ص ٢٩٤.

و «عليه» متعلّقٌ بقرائة >[١].

و الضمير يرجع إلى الشيخ.

و هذا النوع من تحمّل الحديث يسمّى العرض، لأنّك تُعرضه على الشيخ سواءٌ قرأت أو قرأ غيرك و أنت تسمع. و هل هو في مرتبة السماع أو دونه ؟، خلافٌ ؛ الأشهر انّ السماع أعلى. و قد اصطلح علماء الحديث على أن يقول الراوي فيما سمعه وحده من لفظ الشيخ أو شكّ هل كان معه أحدٌ؟: «حدّثني»، و مع غيره «حدّثنا» ؛ و فيما قرأ عليه: «أخبرني»، و فيما قرأ بحضرته «أخبرنا» مقيّداً بقوله: «قرائةً عليه» ـ كما وقع هنا ـ، لامطلقاً على الأظهر فى حدّثنا لا فى أخبرنا. فقد أجاز اطلاقه المتأخّرون وفاقاً لجمهور المتقدّمين >[٢].

قَالَ: سَمِعْتُهَا عَلَى ٱلشَّيْخِ ٱلصَّدُوقِ /أَبِي مَنْصُورٍ/[٣] مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِٱلْعَزِيزِ ٱلْعُكْبَرِيِّ ٱلْمُعَدَّلِ ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ.

ضمير المفعول المؤنّث في «سمعتها» للصحيفة الكاملة، لدلالة السياق عليها. و <عدّى «السماع» بـ «على»، لتضمينه معنى العرض، أي: سمعتها معروضةً على الشيخ >[٤].

و «العُكْبَري» ـ بضمّ العين المهملة و سكون الكاف و فتح الباء الموحّده و بعدها راءٌ ـ: نسبة إلى عكبرى ـ بفتح الباء ممدودةً، و تقصر ـ: قريةٌ على دجلة فوق بغداد بعشرة فراسخ[٥]. و قيل: قرية بالشام[٦]. و قديقال فى النسبة: «عكبراوي» ـ بالألف بعد الراء ـ، و عكبري[٧].

---

١. قارن: «نور الأنوار» ص ٤.

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

٣. الكلمة لم توجد في النسختين.

٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٦١.

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

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

٧. هذا قول محقّق الداماد، راجع: «شرح الصحيفة» ص ٤٨.

<و «المعدَّل»: اسم مفعولٍ من عدّل الشاهد تعديلاً، إذا نسبه إلى العدالة و وصفه بها.

و العدالة إمّا عبارةٌ عن كون الشخص متظاهراً بالصلاح مستورالحال عند الرجال إذا سُئل عنه خلطائه قالوا: لانعلم منه إلّا خيراً>[١]؛

و إمّا عبارةٌ عن تحرّزه عن الكذب ضابطاً لماينقله.

«فالعكبري المعدّل» أي: الموصوف بالعدالة.

و قيل: هو لقبه[٢]، و المستعمل عند القضاة هو الوصف بالمعدّل لمن عدل و زكّي.

و هو غير مذكورٍ في كتب الرجال، و لكن ذكره ابن السمعاني في كتاب الأنساب[٣].

عَنْ أَبِي ٱلْمُفَضَّلِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِٱللَّهِ بْنِ ٱلْمُطَّلِبِ ٱلشَّيْبَانِيِّ ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَى ـ.

و قد اختلف أصحاب الرجال فيه، فالأكثر يغمزونه و يضعّفونه؛ قال النجاشي: «كان سافر في طلب الحديث عمره. أصله كوفيٌّ، و كان في أوّل أمره ثبتاً ثمّ خلّط؛ و رأيت جلّ أصحابنا يغمزونه و يضعّفونه. له كتبٌ كثيرة، منها: كتاب شرف التربة، كتاب مزار أميرالمؤمنين ـ عليه‌السلام ـ، كتاب مزار الحسين ـ عليه‌السلام ـ، كتاب فضائل العبّاس[٤]، كتاب الدعاء، كتاب من روى حديث غديرخمّ، كتاب رسالةٍ في التقيّة و الاذاعة، كتاب من روى عن زيد بن عليّ بن الحسين ـ عليهم السلام ـ، كتاب فضائل زيد، كتاب الشافي في علوم الزيديّة، كتاب أخبار أبي‌حنيفة، كتاب القلم. رأيت هذا الشيخ و سمعت منه كثيراً، ثمّ توقّفت عن الرواية عنه إلّا بواسطةٍ بيني و بينه»[٥]؛ انتهى.

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٦٢.

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

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

٤. المصدر: + بن عبدالمطّلب.

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

بيانٌ

«رجلٌ ثَبَت» ـ بفتحتين ـ: إذا كان عدلاً ضابطاً، و الجمع أثبات، مثل: سبب و أسباب ـ.

و قد عدّه العلّامة في الخلاصة في قسم الضعفاء[١]، و الشيخ الحسن بن داود في قسمي الممدوحين و المجروحين من كتابه كليهما[٢]؛ و ذلك ليس لظنّه الإثنينيّة، بل لاختلاف الأصحاب فيه. و ذكر الشيخ في الفهرست: انّه «كثير الرواية حسن الحفظ، إلّا[٣] أنّه ضعّفه جماعة من أصحابنا»[٤ـ٥]. و قال ابن الغضايري: «إنّه وضّاعٌ كثير المناكير، رأيت كتبه و فيها الأسانيد من دون المتون، و المتون من دون الأسانيد، و أرى ترك ما يتفرّد به»[٦]؛ و اللّه أعلم!.

قَالَ: حَدَّثَنَا ٱلشَّرِيفُ أَبُوعَبْدِٱللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدِ بنِ جَعْفَرِ بْنِ ٱلْحَسَنِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ ٱلْحَسَنِ بْنِ ٱلْحَسَنِ بْنِ أَمِيرِٱلْمُؤْمِنِينَ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ.

قال النجاشي: «الشريف المذكور وجهٌ في الطالبيّين متقدّمٌ ثقةٌ، سمع فأكثر و روى فأوفر، و عمّر نيّفاً و تسعين سنة و مات في ذي‌القعدة سنة ثمانٍ و ثلاثمائة»[٧].

قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُٱللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ خَطَّابٍ ٱلزَّيَّاتُ سَنَةَ خَمْسٍ وَ سِتِّينَ وَ مِأَتَيْنِ.

---

١. و ذكره في هذا القسم مرّتين، راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٣٩٧ الرقم ١٦٠١، ص ٤٠٣ الرقم ١٦٢٧.

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

٣. المصدر: غير.

٤. راجع: «الفهرست» ص ٤٠١ الرقم ٦١١.

٥. من أوّل هذه القطعة إلى هنا قارن: «شرح الصحيفة» ص ٤٨.

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

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

«الخطّاب» صيغة مبالغةٍ من «خطب الى القوم»: إذا طلب أن يتزوّج منهم. و الاسم الخِطبة ـ بالكسر ـ[١].

لطيفةٌ

<لقى بعض النواصب في مكّة رجلاً أعجميّاً من الشيعة في يده الصحيفة الكاملة، فانتزعها من يده بالقهر و الغلبة، و نظر في أوّلها، فوقع نظره على «عبداللّه بن عمر بن خطّاب» المذكور، فظنّه عبداللّه بن عمر بن الخطّاب، فأعاد عليها و شكره و قال: ما رأيت رجلاً عجميّاً سنّياً غيرك!>[٢].

قَالَ: حَدَّثَنِي خَالِي عَلِيُّ بْنُ ٱلنُّعْمَانِ ٱلْأَعْلَمُ.

«النُعمان» ـ بالضمّ ـ: علمٌ منقولٌ، و هو من أسماء الدمّ.

<و «الأعلم»: مشقوق الشفة العليا، و المرأة: «العلماء»؛ و إذا كان الشقّ في الشفة السفلى، فالرجل: «أفلح» و المرأة: «فلحاء» ـ بالحاء المهملة ـ>[٣]. قال النجاشي: هو «كوفيٌّ، روى عن الرضا ـ عليه‌السلام ـ، و أخوه داود أعلا منه، و إبنه الحسن بن عليّ و ابنه أحمد رويا الحديث. و كان عليٌّ ثقةً وجهاً ثبتاً صحيحاً واضح الطريقة. له كتابٌ يرويه جماعةٌ. أخبرنا عليّ بن أحمد بن محمّد، قال: حدّثنا محمّد بن الحسن، قال: حدّثنا محمّد بن الحسن الصفّار و عبداللّه بن جعفر و سعدٌ، قالوا: حدّثنا ابن أبي‌الخطّاب عن عليّ بن النعمان»[٤]؛ انتهى.

---

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

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٦٧.

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

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

<و ليس في كتب الرجال عليّ بن النعمان سواه>[١].

قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَيْرُ بْنُ مُتَوَكِّلٍ ٱلثَّقَفِيُّ ٱلْبَلْخِيُّ عَنْ أَبِيهِ مُتَوَكِّلِ بْنِ هَارُونَ ٱلثَّقَفِيِّ.

<بفتح الثاء المثلّثة و القاف و الفاء، نسبةً إلى ثقيف ـ كأمير ـ؛ و هي قبيلةٌ مشهورةٌ بالطائف.

و البَلْخِيّ ـ بفتح الباء الموحّدة وسكون اللّام و بعدها خاءٌ معجمة ـ: نسبةً إلى بلخ، و هي مدينةٌ عظيمةٌ من بلاد خراسان فتحها الأحنف بن قيس التميميّ ـ المضروب به المثل في الحلم ـ في خلافة عثمان[٢]>[٣].

و المتوكّل بن هارون، قال السيّد الداماد: «لرئيس الطائفة شيخ شيوخنا أبي جعفر[٤] بن الحسن بن عليّ الطوسيّ ـ نوّر سرّه القدسيّ ـ في رواية[٥] أدعية الصّحيفة الشريفة طريقان، ذكرهما في الفهرست:

أحدهما: جماعةٌ عن التلعكبري ـ و هو أبو محمّد هارون بن موسى بن أحمد بن سعيد بن سعيد من بني‌شيبان، العظيم المنزلة العديم النظير الواسع الرواية، راوي جميع الأصول و المصنّفات ـ، عن المعروف بابن أخي طاهر ـ و هو أبو محمّد الحسن بن محمّد بن يحيي بن الحسن بن جعفر بن عبيداللّه بن الحسن بن عليّ بن[٦] الحسين بن عليّ بن أبي‌طالب عليهم‌السلام ـ، عن محمّد بن مطهّر، عن المتوكّل بن عمير بن المتوكّل، عن أبيه عمير بن المتوكّل[٧]؛

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٦٨.
٢. راجع: «معجم البلدان» ج ١ ص ٤٨٠ القائمة ١.
٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٦٨. ٤. المصدر: + محمّد.
٥. المصدر: إليه في روايته. ٦. المصدر: ـ بن.
٧. المصدر: + عن أبيه المتوكّل.

و ثانيهما: ابن عبدون ـ و هو أبوعبداللّه أحمد بن عبدالواحد بن أحمد البزّاز، شيخ شيوخنا المعروف بابن‌عبدون، و يُعرف بابن‌الحاشر أيضاً ـ، عن أبي بكر الدوريّ، عن ابن أخي طاهر، عن محمّد بن مطهّر، عن المتوكّل بن عمير بن المتوكّل، عن عمير بن المتوكّل، عن المتوكّل[١].

و في بعض نسخ الصحيفة الكريمة طريق الشيخ في روايتها إلى المتوكّل: أبو عبداللّه الحسين بن عبيداللّه بن ابراهيم الغضائري ـ شيخ الشيوخ ـ، عن أبي‌المفضّل محمّد بن عبداللّه بن المطّلب[٢] الشيبانيّ، عن رجاله المسمّين في الكتاب[٣] إلى المتوكّل. و النجاشي طريقه إليه بروايته لها ـ على ما ذكره في كتابه الشيخ الغضائري ـ: عن ابن أخي طاهر، عن محمّد بن مطهّر، عن أبيه، عن عمير بن المتوكّل، عن أبيه المتوكّل.

و أقول: ابن أخي طاهر ـ و اسمه: الحسن، كما ذكره رئيس المحدّثين في جامعه[٤] الكافي[٥] ـ و إن طعن فيه ابن الغضائري، لكن المنساق إلى البيان من كلام النجاشي هو أنّ الأصحاب إنّما[٦] يضعّفونه لروايته عن المجاهيل و الأحاديث المنكَرَة، و لذلك استثنى ابن‌الغضائري أخيراً فقال: «ما تطيب الأنفس من روايته إلّا فيما يرويه من كتب جدّه الّتي رواها عنه[٧] غيره، و عن عليّ بن أحمد بن عليّ العقيقي من كتبه المصنّفة المشهورة»[٨]؛ و بالجملة لايُعتمد على ما يختصّ بروايته دون ما تظافرت به الطّرف، كمقامنا هذا.

ثمّ المتوكّل لانصّ عليه من الأصحاب بالتوثيق، إلّا أنّ الشيخ تقي‌الدين الحسن بن داود ذكره في قسم الموثّقين من كتابه[٩]. و يلوح من ظاهر كلامه أنّ الّذي روى دعاء الصحيفة عن

---

١. راجع: «الفهرست» ص ٤٧٧ الرقم ٧٦٩. ٢. المصدر: ـ بن المطّلب.
٣. المصدر: كتابه. ٤. المصدر: جامعة.
٥. المصدر: + هو. ٦. المصدر: ـ انّما.
٧. المصدر: + و عن.
٨. راجع: «رجال ابن الغضائري» ص ٥٤ الرقم ٤١.
٩. راجع: «رجال ابن داود» ص ٢٨٣.

يحيى بن زيد بن عليّ بن الحسين ـ عليهما السلام ـ هو المتوكّل بن عمير بن المتوكّل؛ و ليس كذلك، بل إنّما يرويه عن أبيه[١] عن يحيى بن زيدٍ ـ على ما عرفت ـ. و في النسخ الواقعة إلينا من الفهرست: «المتوكّل بن عمير بن المتوكّل»، تصغير عمر، و قد ضبط الشيخ ابن داود: «المتوكّل بن عمر بن المتوكّل» مكبّراً، و هو الموجود في كتاب الرجال للنجاشي بخطّ من يوثق[٢] به ؛ و اللّه ـ سبحانه ـ اعلم !.

قال: متوكّل بن عمر بن المتوكّل، روى عن يحيى بن زيد دعاء الصحيفة، أخبرنا الحسين بن عبيداللّه، عن ابن أخي طاهر، عن محمّد بن مطهّر، عن أبيه، عن عمر بن المتوكّل، عن أبيه متوكّل، عن يحيي بن زيد بالدعآء»[٣]؛ انتهى كلامه ـ رحمه اللّه ـ.

ثمّ اعلم ! أنّه لم ينصّ أحدٌ من الأصحاب على توثيق المتوكّل المذكور، غير أنّ الحسن بن داود ذكر سبطه متوكّل بن عمير في قسم الموثّقين، و هو لايجدي.

قَالَ: لَقِيتُ يَحْيَي بْنَ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ وَ هُوَ مُتَوَجِّهٌ إِلَى خُرَاسَانَ، فَسَلَّمتُ عَلَيْهِ؛ فَقَالَ لِي: مِنْ أَيْنَ أَقْبَلْتَ؟

قُلْتُ: مِنَ ٱلْحَجِّ؛

فَسَأَلَنِي عَنْ أَهْلِهِ وَ بَنِي عَمِّهِ بِالْمَدِينَةِ، وَ أَحْفَى ٱلسُّؤَالَ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ ـ عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ ـ.

و «أحفى السؤال» ـ بالحاء المهملة ـ أي: استقصاه و بالغ فيه، من قولهم: «أحفى الرجل شاربه»: إذا بالغ في قصّه. و في كثيرٍ من النسخ بالخاء المعجمة، و لعلّه للتقيّة[٤].

<و «جعفر بن محمّدٍ» ـ عليه السلام ـ هو: الإمام أبو عبداللّه جعفر الصادق ـ عليه السلام ـ بن محمّد الباقر بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب ـ صلوات اللّه عليهم ـ. أمّه

---

١. المصدر: + عن أبيه.
٢. المصدر: نوثّق.
٣. راجع: «شرح الصحيفة» ص ٥٠.
٤. انظر: «نور الأنوار» ص ٥.

«أمّ فروه» بنت القاسم بن محمّد بن أبي‌بكر، و أمّها أسماء بنت عبدالرحمن بن أبي‌بكرٍ، و لهذا كان الصادق ـ عليه‌السلام ـ يقول: «و لّدني أبوبكر مرّتين»[١] <[٢]. <فهو ميزان اللّه الفارق و لسان اللّه الحقّ الناطق و نوره الشارق و وميضه البارق، انفجرت منه ينابيع العلوم و الحِكَم و انتشرت منه أزاهير[٣] المعارف و الأحكام. أحصِي من رجاله المعروفين زهاء أربعة آلاف رجل من الحجاز و العراق و الشام و الخراسان، و دوّن في مجالسه من أجوبته[٤] عن المسائل و أقضيته[٥] في الغوامض أربعمائة مصنَّفٍ لأربعمائة مصنِّفٍ، و[٦] هي المسّماة بأصول أئمّة المذاهب.

و أعلام الطرائق و عظمآء المشايخ يدخلون أنفسهم و يسندون مسالكهم إلى طريقه و يتبهّجون[٧] بالاستناد إلى بابه، و يباهون بالانتساب إلى جنابه. كان مالك إذا سُئل في الدرب عن مسئلةٍ لم يجب السائل، فقيل له في ذلك ـ؟ ؛

فقال: «إني أخذت العلم من جعفربن محمّدٍ الصادق ـ عليه‌السلام ـ، و كنت إذا أتيت إليه لأستفيد منه نهض و لبس أفخر ثيابه و جلس في مسنده ـ رحمه اللّه[٨] ـ و أفادني شيئاً».

و استفادة أبي‌حنيفة منه ـ عليه‌السلام ـ ظاهرةٌ مكشوفةٌ ؛ قال شيخهم الناقد أبوعبداللّه الذهبي في كتاب ميزان الاعتدال في نقد الرّجال: «جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين الهاشمي أبوعبداللّه ـ عليه‌السلام ـ، أحد الأئمّة الأعلام، برٌّ صادقٌ كبير الشّأن». ثمّ قال: «لم يرو مالك عن جعفر حتّى ظهر أمر بني‌العبّاس»[٩].

---

١. ما وجدت الحديث في مصادرنا الروائيّة. ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٧٠.
٣. المصدر: انتثرت أزاهير. ٤. المصدر: أجوبة.
٥. المصدر: أقضية. ٦. المصدر: ـ و.
٧. المصدر: يتبجّجون. ٨. المصدر: و حمد اللّه ـ تعالى ـ.
٩. راجع: «ميزان الإعتدال» ج ١ ص ٤١٤.

و قال في مختصره في رجال الكتب الستّة[١]: «جعفر بن محمّدالصادق أبوعبداللّه ـ عليه السلام ـ قال أبوحنيفة: ما رأيت أفقه منه مشى في الأرض[٢]، و قد دخلني له من الهيبة ما لم يدخلني للمنصور[٣] في موكبه!» >[٤].

<و قال الشيخ كمال الدين بن طلحة الشافعي: «أمّا مناقبه و صفاته فتكاد تفوت عدد الحاصر، و يحار في أنواعها فهم اليقظ[٥] حتّى أنّه من كثرة علومه المفاضة على قلبه من سجال التقوىٰ صارت الأحكام الّتي لاتدرك عللها و العلوم الّتي تقصر الأفهام عن الاحاطة بكنهها[٦] تضاف إليه و تروى عنه»[٧].

و عن عمرو بن أبي‌المقدام قال: «كنت اذا نظرت إلى جعفر بن محمّدٍ علمت أنّه من سلالة النبيّين»[٨]>[٩].

<و قال الإمام الرازي في كتاب الأربعين: «انّ أبا يزيد البسطامي كان يفتخر بأنّه يستقي المآء لدار جعفر الصادق ـ عليه‌السلام ـ»[١٠].

و إنّما ذكرنا هذه الأخبار من كتب الجمهور ليكون حجّةً عليهم>[١١].

فَأَخْبَرْتُهُ بِخَبَرِهِ وَ خَبَرِهِمْ، وَ حُزْنِهِمْ عَلَى أَبِيهِ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ ـ عَلَيْهِ

---

١. في النسختين : و قال في مختصرٍ في كتب رجال أهل السنّة، و التصحيح من المصدر.
٢. المصدر: ـ في الأرض .
٣. المصدر: المنصور.
٤. قارن: «شرح أصول الكافي» ـ لصدر المتألّهين ـ ج ٢ ص ٥٢٠.
٥. المصدر: + الباصر.
٦. المصدر: بحكمها.
٧. راجع: «كشف الغمّة» ج ٢ ص ٣٦٩.
٨. نقله عنه ابن شهرآشوب، راجع: «المناقب» ج ٤ ص ٢٤٩.
٩. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٧١.
١٠. ما وجدت العبارة في الأربعين، و الموجود فيه: «... انّ أفضل المشايخ و أعلاهم درجةً هو أبويزيد البسطامي، و كان نشأ في دار جعفر الصادق»، راجع: «الأربعين» ج ٢ ص ٣١٥.
١١. قارن: «شرح أصول الكافي» ـ لصدر المتألّهين ـ ص ٥٢٠.

ٱلسَّلَامُ ـ.

<هو أبوالحسن زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي‌طالب ـ عليه‌السلام ـ. أمّه أمّ ولدٍ. كان كثيرالفضائل و المناقب، و يقال له: «حليف القرآن». روى أبونصر البخاري عن أبي الجارود، قال: «قدمت المدينة فجعلت كلّما سألت عن زيد بن عليٍ قيل لى: ذاك حليف القرآن، ذاك أسطوانة المسجد» !، من كثرة صلاته[١].

قال البارع[٢]: «سبب خروجه أنّه وفد على هشام بن عبدالملك شاكياً من خالد بن عبدالملك بن الحرث ـ أميرالمدينة ـ، فجعل هشام لايأذن له و زيدٌ يرفع إليه القصص. و لمّا وصل[٣] إليه قصّته كتب هشام تحتها[٤]: ارجع إلى أرضك؛ فيقول زيد: و اللّه لا أرجع إلى ابن الحرث أبداً!.

ثمّ أذّن له بعد حبسٍ طويلٍ؛ فلمّا قعد بين يديه قال هشام: «بلغني انّك تذكر الخلافة و تتمنّاها ؛ و لست هناك، لأنّك ابن أمةٍ،

فقال زيدٌ: إنّ لك جواباً،

قال: تكلّم،

قال: انّه ليس أحدٌ أولى باللّه من نبيٍّ بعثه و هو إسمعيل بن ابراهيم، و هو ابن أمةٍ قد اختاره اللّه لنبوّته و أخرج منه خير البشر !.

فقال هشام: فما يصنع أخوك البقرة؟!،

فغضب زيدٌ حتّى كاد يخرج من إهابه !

ثمّ قال: سمّاه رسول اللّه الباقر، و تسمّيه أنت البقرة لشدّة[٥] ما اختلفتما، و لتخالفنّه في الآخرة كما خالفته في الدنيا، فيرد الجنّة و ترد النار !.

---

١. انظر: «الإرشاد» ج ٢ ص ١٧٢.
٢. المصدر: أهل التاريخ.
٣. المصدر: رفع.
٤. المصدر: في أسفلها.
٥. المصدر: لشدّ.

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

فأُخرج زيدٌ و أُشخص إلى المدينة و معه نفرٌ يسيرٌ حتّى طردوه عن حدود الشام، فلمّا فارقوه عدل إلى العراق و دخل الكوفة فبايعه أكثر أهلها، و العامل عليها و على العراق يوسف بن عمر الثقفيّ، فكان بينهما من الحرب ما هو مذكورٌ في كتب التواريخ.

و خذل أهل الكوفة زيداً و ثبت معه ممّن بايعه نفرٌ يسيرٌ، و أبلى بنفسه بلاءً حسناً. و جاهد جهاداً عظيماً حتّى أتاه سهم غرب، فأصاب جانب جبهته اليُسرى، فثبت في دماغه، فحين نزع عنه مات». قال في القاموس: «أصابه سهم غربٍ: لايدرى راميه»[١-٢].

و كان مقتله يوم الاثنين لليلتين خلتا من صفر سنة إحدى و عشرين و مائة، و له اثنان و أربعون سنة. ثمّ صلب جسده الشريف بكُناسة الكوفة أربعة أعوام، فسدّت العنكبوت على عورته. و بُعث برأسه إلى المدينة و نصب عند قبر النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ يوماً و ليلةً[٣]>[٤]. و «النكاسة»: موضعٌ قريبٌ من كوفة.

و الظاهر من الأخبار الكثيرة إنّه سمع مراراً عديدةً من أخيه و ابن أخيه ـ عليهما السلام ـ: انّ الصحيفة ـ أعني: الجفر الجامعة ـ دلّت على قتله و صلبه[٥]، و علم أنّهما صادقان فيما يقولانه؛ إلّا أنّه لغاية ميله بالخروج و ما رأى من ظلم الأعداء وجورهم كان يرجو من اللّه أن يمحو ذلك من الكتاب بالبداء و النسخ؛ لقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثبِتُ وَ عِندَهُ أُمُّ الكِتَابِ﴾[٦]. و هذا كما يُستفاد من العبارات الآتية.

---

١. راجع: «القاموس المحيط» ص القائمة. ٢. المصدر: ـ و قال ... راميه.

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

٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٧٣.

٥. كما روى سيّدنا و مولانا عليّ بن موسى الرضا عن أبيه موسى بن جعفر انّه سمع أباه جعفربن محمّد بن عليّ ـ عليهم السلام ـ يقول: «رحم اللّه عمي زيداً ... و لقد استشارني في خروجه، فقلت له: يا عمّ! إن رضيت أن تكون المقتول المصلوب بالكناسة فشأنك»، راجع: «عيون أخبار الرضا» ج ١ ص ٢٤٨ الحديث ١. ٦. كريمة ٣٩ الرعد.

و الأخبار في مدحه مستفيضةٌ[١]، و لجماعةٍ من الشيعة مؤلَّفاتٌ كثيرةٌ في ذلك. فلاينافيه نهي الإمام ـ عليه السلام ـ، لأنّه إمّا من باب التقيّة، أو من باب الشفقة ـ كما يُستفاد من بعض الأخبار، و من سياق العبارات الآتيه ـ.

قال الشيخ المفيد ـ رحمه اللّه ـ في كتاب الإرشاد: كان زيد بن عليّ[٢] عين إخوته بعد أبي جعفر الباقر[٣] ـ عليه السلام ـ و أفضلهم. و كان ورعاً عابداً فقيهاً سخيّاً شجاعاً، و ظهر بالسيف يأمر بالمعروف و ينهي عن المنكر، و يطلب[٤] بثارات الحسين ـ عليه السلام ـ، ... و اعتقد كثيرٌ من الشيعة فيه الامامة. و كان سبب اعتقادهم فيه ذلك[٥] خروجَه بالسيف يدعو إلى الرضا من آل محمّدٍ ـ عليهم السلام ـ، و ظنّوه يريد ذلك لنفسه[٦]. و لم يكن يريده لنفسه، لمعرفته باستحقاق أخيه الامامة[٧] من قبله، و وصيّته[٨] إلى أبي‌عبداللّه ـ عليه السلام ـ»[٩]؛ انتهى.

و لبعض الأعلام تحقيقٌ حسنٌ في هذا المقام، و هو قوله: «و أمّا غير زيدٍ من أصحاب الخروج ـ كيحيى و محمّد و ابراهيم ـ، فقد استشكل أصحابنا حالهم لما صدر منهم من الاضرار بالامام ـ عليه السلام ـ و الحقّ أنّ بكائه ـ عليه السلام ـ عليهم بعد قتلهم و تأسّفه عليهم عند أسرهم ممّا يرفع[١٠] الاشكال عن حالهم. و أيّ فردٍ من أفراد الشيعة لم يصدر منه الاضرار بالامام، و لو لم يكن إلّا بارتكابنا للمعاصي؟!، فانّه من أشدّ الضرّ[١١] على طباعهم المباركة، لكن شفقتهم علينا توجب الصفح عن مثله. كيف لا؟! و قد روي أنّ

---

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

اللّه ـ تعالى ـ غضب على الشيعة بافشائهم أسرار الأئمّة و أراد أن يستأصلهم بـالعذاب، فأخبر موسى الكاظم ـ عليه السلام ـ بأنّي مستأصلٌ شيعتك هذه السنة ؛ فقال ـ عـليه السلام ـ: يا ربّ أحبّ أن أفدي شيعتي بنفسي و تبقيهم [١] على الأرض»؛ فأماته اللّه شهيداً تلك السنة فدآءً للشيعة. فاذا كان هذا حالهم مع الأجانب فكيف مع أولادهم و أقاربهم!. مع أنّ خروجهم إنّما كان بعد أن هتكت حرمتهم و نهبت أموالهم و سبيت ذراريهم، و لقّبوهم بالخوارج، و قالوا لهم: «لو كان جدّكم على الحقّ لما فعل بكم ما ترون!. و مثل هذا يوجب إعمال الغيرة من أراذل الناس، فكيف من بني هاشم !، و هم عـذارهـا المحكّك و حـبالها المغدّق [٢]. مع أنّه روي عن الرضا ـ عليه السلام ـ النهي صريحاً عَن تناول عرض العبّاس بن موسى الكاظم ـ عليه السلام ـ مع أنّه صدر منه بالنسبة إلى أخيه الرضا الإمام [٣] ـ عـليه السلام ـ و إلى أمّ أحمد ـ : زوجة أبيه ـ من الأذيّة و الاستخفاف ما لم يصدر من غيره؛ و حينئذٍ فتكلّم بعض علمائنا في أعراضهم جرأةٌ على ذرّية أهل البيت ـ عليهم السلام ـ » [٤]؛ انتهى كلامه.

أقول: بل كلّما ورد على الأنبياء و الأوصياء و الأولياء من لدن آدم الى خاتم الأنبياء و أهل بيته المعصومين ـ عليهم السلام ـ من البلاء و المِحَن و المصائب و النوائب إنّما هو لأجل تحمّلهم ذنوب شيعتهم و محبّيهم على قدر وعاء نحو وجودهم و ظرفيّة هويّتهم ـ كما نصّ عليه الحديث المذكور و سائر الأحاديث الواردة في ذلك ـ. و لكن ختم ذلك في محمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ و أهل بيته، كسائر الكمالات.

و بهذا يظهر سرّ ما قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «البلآء مسلّطٌ على الأنبياء و الأولياء، ثمّ الأمثل فالأمثل» [٥]؛

---

١. المصدر: يبقونهم.
٢. المصدر: ـ و هم ... المغدّق.
٣. المصدر: ـ الامام.
٤. هذا كلام المحدّث الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ٥.
٥. ما وجدت الحديث، لا في طرقنا و لا في طرق العامّة.

و جواب ما قيل: انّه قد ثبت عن الصادق ـ عليه السلام ـ ما معناه: «ماذهب مالٌ في برٍّ أو بحرٍ إلّا و للّه فيه حقٌّ، و لا صيدٌ صيد في برٍّ أو بحرٍ إلّا بترك الذكر ذلك اليوم»[١]؛

فكيف هذا و قد قُتل الائمّة ـ عليهم السلام ـ و نهبت أموالهم و سبيت ذراريهم؟!.

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

فَقَالَ لِي: قَدْ كَانَ عَمِّي مُحَمَّدُ بْنُ عَلِي ٱلْبَاقِرُ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ أَشَارَ عَلَى أَبِي بِتَرْكِ ٱلْخُرُوجِ، وَ عَرَّفَهُ إِنْ هُوَ خَرَجَ وَ فَارَقَ ٱلْمَدِينَةَ مَا يَكُونُ إِلَيهِ مَصِيرُ أَمْرِهِ.

هو أبو جعفر محمّد الباقر بن عليّ ـ زين‌العابدين ـ بن الحسين بن عليّ بن أبي‌طالب ـ عليه السلام ـ. <سمّاه رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ و لقّبه بالباقر، لتبقّره في العلم؛ لحديث جابر المستفيض الطرق المتواتر المعنى و المفادّ لدى الخاصّة و العامّة>[٢]. <و هو أنّه روى جابر بن عبداللّه الأنصاري عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ انّه قال له: «يا جابر! انّك ستعيش حتّى تدرك رجلاً من أولادي اسمه اسمي، يبقر العلم بقراً، فاذا رأيته فأقرأه منّي السلام. فلمّا دخل محمّدٌ الباقر ـ عليه السلام ـ على جابر و سأله عن نسبه، فأخبره، قام إليه فاعتنقه و قال له: جدّك رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ يقرأ عليك السلام»[٣].

و عن أبي جعفر قال: «سمعت جابربن عبداللّه يقول: أنت خير البريّة و جدّك سيّد شباب أهل الجنّة، و جدّتك سيّدة نسآء العالمين». و قال: «أمرني رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ أن أقرئك السلام».

---

١. الظاهر انّه اشارةٌ إلى قوله ـ عليه السلام ـ: «ما ضاع مالٌ في برٍّ و لا بحرٍ إلّا بتضييع الزكاة ... و ليس يصاد من الطير إلّا ما ضيّع تسبيحه»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٩ ص ٣٩٣.

٢. قارن: «شرح أصول الكافي» ـ لصدر المتألّهين ـ ج ٢ ص ٥١٩.

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

و أمّه: فاطمة بنت الحسن بن عليّ بن أبي طالب ـ عليهم السلام ـ. و هو أوّل هاشميٍّ وُلد من هاشميَّين و علويٍّ من علويَّين، و أوّل من اجتمعت له ولادة الحسن و الحسين ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ.

و مناقبه أزيد من أن تُحصى. عن عطاء المكّي قال: «ما رأيت العلماء عند أحدٍ قطّ أصغر منهم عند أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين، و لقد رأيت الحكم بن عتيبة[1] مع جلالته في القوم بين يديه كأنّه صبيٌّ بين يدَيْ معلّمه»[2]. و كان جابر بن يزيد الجعفي مع جلالة قدره إذا روى عن محمّد بن عليٍّ ـ عليهما السلام ـ شيئاً قال: «حدّثني وصيّ الأولياء و وارث علم الأنبياء محمّد بن عليّ بن الحسين ـ عليهم السلام ـ»[3].

و كانت ولادته سنة تسعٍ و خمسين بالمدينة في حياة جدّه الحسين ـ عليه السلام ـ؛ و توفّي شهر ربيع الآخر سنة أربع عشرة و مائة؛ و هو ابن خمسٍ و خمسين سنة؛ و قيل: سبعٍ و خمسين سنة؛ و قيل: غير ذلك >[4].

فَهَلْ لَقِيتَ بْنَ عَمِّي جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ؟
قُلْتُ: نَعَمْ!
قَالَ: فَهَلْ سَمِعْتَهُ يَذْكُرُ مِن أَمْرِي شَيْئاً؟
قُلْتُ: نَعَمْ!
قَالَ: بِمَ ذَكَرَنِي؟
قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ! مَا أُحِبُّ أَنْ أَسْتَقْبِلَكَ بِمَا سَمِعْتُهُ مِنْهُ!

---

١. في النسختين: عيينة ، و التصحيح من المصدر.
٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٦ ص ٢٨٦.
٣. راجع: «الإرشاد» ج ص ص ١٦٠. و انظر: «تنقيح المقال» ج ١ ص ٢٠٢ الرقم ١٦٢١، «حلية الأولياء» ج ٣ ص ١٨٦.
٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٨٠، بتقديمٍ و تأخيرٍ.

فَقَالَ: أَ بِالْمَوتِ تُخَوِّفُنِي؟!، هَاتِ مَا سَمِعْتَهُ!
فَقُلْتُ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِنَّكَ تُقْتَلُ وَ تُصْلَبُ كَمَا قُتِلَ أَبُوكَ وَ صُلِبَ!
فَتَغَيَّرَ وَجْهُهُ وَ قَالَ: ﴿يَمْحُو ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ ٱلْكِتَابِ﴾.

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

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

و مركّبةٌ هي طلب التصديق عن وجود الشيء بصفةٍ ـ كما يقال: هل الجوهر جنسٌ لما تحته أم لا؟ ـ. <و قال ابن سيدة: «لايكون الفعل معها إلّا مستقبلاً ؛ و هو سهوٌ. قال ـ تعالى ـ: ﴿فَهَل وَجَدتُم مَا وَعَدَ رَبُّكُم حَقاً﴾[1] ؛ و مثله قول الإمام في المتن.

و «الملاقاة»: المصادفة.

و «نَعَم» بفتح النون و العين ـ و بكسر العين على لغة كنانة ـ و سكون الميم. و هي هنا للإعلام ، لوقوعها بعد الاستفهام؛ و إن وقعت بعد الخبر فهي حرف تصديقٍ، أو بعد أمرٍ أو نهيٍ فهي حرف وعدٍ.

و «يذكر» ـ على وزن يكتب ـ، أي: يجري على لسانه من أمري شيئاً ؟.

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

و قوله: «بمَ ذكرني»، أي: بأيّ شيءٍ و «ما» استفهاميةٌ >[2]؛ قال الفاضل الشارح: «تحذف ألفها وجوباً إذا جُرَّت و تبقى الفتحة دليلاً عليها، نحو «فيم» و «إلام» و «علام». و ربما تبعت الفتحة الألف في الحذف، و هو مختصٌّ بالشعر ؛ كقوله:

يَا أَبَا الأَسودِ لِمْ خلّفتنِي

---

١. كريمة ١٤٤ الأعراف.
٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٨٢.

و علّة حذف الألف منها[١]: الفرق بين الاستفهام و الخبر، فلهذا حذفت في نحو: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرجِعُ المُرسَلُونَ﴾[٢]، ﴿فِيمَ أَنتَ مِن ذِكرَيهَا﴾[٣]، ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لَاتَفعَلُونَ﴾[٤]؛ و يثبت[٥] في نحو: ﴿لَمَسَّكُم فِي مَا أَفَضتُم فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٦]، ﴿يُؤمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيكَ﴾[٧]، ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسجُدَ لِمَا خَلَقتُ بِيَدِي﴾[٨]. و كما لاتحذف الألف في الخبر لاتثبت في الإستفهام.

و أمّا قرائة عكرمة و عيسى: ﴿عَمَّا يَتَسَآءَلُونَ﴾[٩] فنادرةٌ[١٠]ـ[١١].

و أمّا قول حسّان:

عَلَى مَا قامَ يَشتمُنِي لئِيمٌ[١٢]

فضرورةٌ».[١٣]

<و «فدائك»: بالمدّ لمكان كسر الفاء، و القصر لوفتح، و جوّز القصر مع الكسر أيضاً إمّا مطلقاً أو إذا لاقى لام الجرّ، مثل فداء لك>[١٤]. و قال بعض أهل اللّغة: «الفَداء ـ مقصورةً ـ بفتح الفاء و كسرها: مصدر فداه»[١٥]. قال صاحب القاموس: «فداه يفديه فداءً و فديً ـ و يفتح ـ و افتدى به و فاداه: أعطى شيئاً فأنقذه، و الفداء ككساء و كعلى و إلى و كفتيةٍ: ذلك المعطى؛ و فدّاه تفديةً، قال له: جعلت فداك»؛ انتهى. و قال في مجمل اللّغة: «فديت الرجل

---

١. المصدر: و علّة الحذف للألف منها.
٢. كريمة ٣٥ النمل.
٣. كريمة ٤٣ النازعات.
٤. كريمة ٢ الصفّ.
٥. المصدر: ثبتت.
٦. كريمة ١٤ النور.
٧. كريمة ٤ البقرة.
٨. كريمة ٧٥ صٓ.
٩. كريمة ١ النبأ.
١٠. المصدر: فنادرٌ.
١١. و هذه هي قرائة ابن‌مسعود و أبيّ أيضاً. راجع: «البحر المحيط» ج ٨ ص ٤١٠، «معاني القرآن» ـ للأخفش ـ ج ٢ ص ٣٤٧، «التفسير الكبير» ج ٣١ ص ٢.
١٢. بعده: «كخنزيرٍ تمرَّغ في رَمَاد»، راجع: «ديوان حسّان بن ثابت الأنصاري» ص ٧٩.
١٣. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٨٣.
١٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٥.
١٥. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٨٥.

أفديه، و هو فداؤك. إذا كسرت مددت، و إذا فتحت قصرت، تقول: هو فداك»[١] ـ[٢].

قوله: «استقبلك». أي: أشافهك بالّذى سمعته منه فتكون «ما» موصولةً ؛ أو بشيءٍ سمعته منه، فتكون نكرةً موصوفة.

قوله: «أو بالموت» متعلّقٌ بتخوّفني.

<قوله: «هات» ـ بكسر التاء ـ: اسم فعلٍ بمعنى أعطني >[٣].

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

قوله: «فتغيّر وجهه». الفاء عاطفةٌ سببيّةٌ مثلها في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيهِ﴾[٤].

قوله: «يمحو اللّه ما يشآء ـ إلى آخره ـ»، «المحو»: اذهاب أثر الشّيء. و إنّما تلا الآية لما ذكرنا من أنّه يرجو من اللّه أن يمحو ذلك من الكتاب بالبداء.

<اعلم ! أنّ مسئلة البداء من غوامض المسائل الإلهيّة و عويصات المعارف الربّانيّة، و من جملة العلوم الصعبة الّتي قال فيها الصادق ـ عليه السلام ـ: «علومنا صعبٌ مستصعبٌ»[٥] ـ... الحديث ـ. و لذا ترى الناس حيارى لقصور أفهامهم و ضيق حوصلة أذهانهم عن ادراكه على وجهٍ لايقدح به قاعدةٌ علميّةٌ و لاينثلم أساسٌ حكميّةٌ، و لا خللٌ في تنزيه اللّه و توحيده >[٦]؛ و قد استوفينا الكلام في هذه المسئلة بما لامزيد عليه في كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، من أراد الاطّلاع عليها على وجه التّفضيل فليرجع إليه.

و نقاوة ما ذكرناه في هذا الكتاب هو: <انّ البداء ـ على وزن السّماء ـ اسمٌ لما ينشىء

---

١. راجع: «مجمل اللغة» ج ٤ ص ٨٥.
٢. انظر: «شرح الصحيفة» ص ٥٣.
٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٦.
٤. كريمة ٣٧ البقرة.
٥. ما وجدته، و قريبٌ منه: «انّ علمنا صعبٌ مستصعبٌ»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ٩٥، و أيضاً: «انّ حديثنا صعبٌ مستصعبٌ»، راجع: نفس المصدر ج ٢ ص ٢١٣.
٦. قارن: «شرح أصول الكافي» ـ لصدر المتألّهين، الطبعة الحجريّة ـ ص ٣٧٨ السطر ١٣ بتقديمٍ و تأخيرٍ.

للمرء من الرأي في أمرٍ و يظهر له من الصواب فيه، فلايُستعمل الفعل فيه مفصولاً عن لام الجارّة >[١].

و أصل ذلك من «البدوّ»، بمعنى: الظهور ؛ قال الراغب: «بدا الشيء بدوّاً، أي: ظهر ظهوراً بيّناً ؛ قال اللّه ـ تعالى ـ :﴿وَ بَدَا لَهُم مِنَ اللَّهِ مَا لَم يَكُونُوا يَحتَسِبُونَ﴾[٢]»[٣]. فالبداء في اللّغة بمعنى الظهور و البروز و الكشف، لا تجدّد الراي و الندامة عمّا مضى، لأنّه من مفتريات العامّة. و فى أواخر كتاب المحصّل عن سليمان بن جرير أو الجمهور ـ على اختلاف النسختين ـ الزيدي أنّه قال : «إنّ أئمّة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم لايظفر معها أحدٌ عليهم:

الأولى: القول بالبداء، فاذا قالوا أنّه سيكون لهم أمرٌ و شوكةٌ ثمّ لايكون الأمر على ما أخبروه، قالوا: بدا للّه ـ تعالى ـ فيه ؛

و الثانية: التقيّة، فكلّما أرادوا شيئاً تكلّموا به، فاذا قيل: هذا خطأٌ أو ظهر لهم بطلانه قالوا: انّما قلناه تقيّةً»[٤].

و أجاب المحقّق الطوسي ـ رحمه اللّه ـ في نقد المحصّل:

عن الأولى: «بأنّهم لا يقولون بالبداء، و إنّما القول به ما كان إلّا في روايةٍ رووها عن الصادق ـ عليه السلام ـ انّه جعل إسمعيل القائم مقامه بعده، فظهر من إسمعيل ما لم يرتضه منه، فجعل القائم مقامه موسى ـ عليه السلام ـ. فسُئل عن ذلك ؟،

فقال: بَدا لِلّهِ في إسمعيل.

و هذه روايةٌ، و عندهم إنّ الخبر الواحد لايوجب علماً و لاعملاً ؛

و عن الثانية: بأنّهم لايجوّزون التقيّة إلّا لمن يخاف على نفسه، أو على أصحابه؛ فيظهر ما

---

١. قارن: «شرح أصول الكافي» ـ لصدر المتألّهين، الطبعة الحجرية ـ ص ٣٧٨ السطر ٧.

٢. كريمة ٤٧ الزمر.

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

٤. راجع: المصدر المذكور في التعليقة الآتية.

لا يرجع لفساد أمرٍ عظيمٍ ديني. أمّا إذا كان بغير هذا الشرط فلايجوّزونها»[١]؛ انتهى كلامه.

قال صدر الحكماء و المحقّقين في شرحه لأصول الكافي: «و العجب منه في انكاره البداء مع ماورد فيه من الأخبار المتوافرة و الأحاديث المتظافرة المتكثّرة الطرق المعتبرة الأسانيد، و قد أُفرد له بابٌ في هذا الكتاب و في كتاب الإعتقادات ـ لأبي جعفر محمّد بن عليّ بن بابويه رحمه اللّه ـ. ثمّ الّذي نقل من حديث إسمعيل ليس في شيءٍ من الكتب المعتبرة فى الأحاديث، سيّما أصول الأربعة المشهورة ـ... إلى آخر ما ذكره ـ»[٢].

واعتذر الفاضل المجلسى ـ رحمه اللّه ـ في شرح الكافي و شرح الأربعين بصدور مثل هذا الكلام عنه بعدم احاطته ـ قُدّس سرّه ـ كثيراً من الأخبار[٣].

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

فالأنسب بحاله ـ أعلى اللّه مقامه ـ أن يوجّه كلامه بأنّ مراده من نفيه و تبرّيه من القول به ليس هو المعنى الحقّ للبداء الّذي قام بلزوم القول به الإجماعُ، و دلّت عليه نصوص الكتاب و السنّة بلانزاعٍ. بل غرضه الشريف و نظره المنيف إلى المعنى الّذي أورده المورِد على ظاهر الرواية المنقولة في حكاية إسمعيل، فانّ المنصوص المتواتر عند الاماميّة انّ أئمّتهم ـ عليهم السلام ـ هم المنصوبون من قبل اللّه ـ تعالى ـ؛ و من صريح قول رسول اللّه ـ صلّى

---

١. راجع: «نقد المحصّل» ص ٤٢١.

٢. راجع: «شرح أصول الكافي» ـ الطبعة الحجريّة ـ ص ٣٧٨ السطر ٢٣.

٣. حيث قال : «و أعجب منه انّه أجاب المحقّق الطوسي ـ رحمه اللّه ـ في نقد المحصّل عن ذلك لعدم احاطته ـ قدّس سرّه ـ كثيراً بالأخبار»، راجع: «مرآة العقول» ج ٢ ص ١٢٣.

اللّه عليه و آله و سلّم ـ حيث أخبرنا بأساميهم و أنسابهم واحداً بعد واحدٍ إلى إثنى عشر إماماً. و هذا الخبر يكذّبه، فانّه لو كان ما عند الامامية صحيحاً لوجب أن يعرف جعفر بن محمّد و يعرف خواصّ شيعته لئلّا يغلط هو و شيعته هذا الغلط. فكأنّ المحقّق ـ رحمه اللّه ـ قال: خبر الإثنى عشر متواترٌ يفيد القطع، بخلاف خبر إسمعيل ؛ و المسئلة أصوليّةٌ.

و يوافق قول ذلك المحقّق ما أورده الصدوق في كتاب إكمال الدين عن الزيديّة انّهم قالوا: «و ممّا يكذّب دعوى الإماميّة إنّهم زعموا أنّ جعفر بن محمّدٍ ـ عليه السلام ـ نصّ لهم على إسمعيل و أشار إليه في حال[1] حياته؛ ثمّ إنّ إسمعيل مات في حياته، قال[2]: ما بدا للّه في شيءٍ كما بدا[3] في إسمعيل ابني. فان كان خبر[4] الاثنى عشر صحيحاً كان لأقلّ من أن يعرف جعفر بن محمّد و يعرِّف خواصّ شيعته لئلّا يغلط هو و هم هذا الغلط[5]» ؛

فأجاب الصدوق بقوله: «قلنا لهم: لم[6] قلتم انّ جعفر بن محمّدٍ ـ عليه السلام ـ نصّ على إسمعيل بالامامة؟، و ما ذلك الخبر؟[7]، و من تلقّاه بالقبول؟، فلم يجدوا إلى ذكر[8] ذلك سبيلاً!، فانّما[9] هذه حكايةٌ ولّدها قومٌ قائلون[10] بامامة إسمعيل. و ليس لها أصلٌ، لانّ الخبر بذكر الأئمّة الإثنى عشر قد رواه الخاصّ و العامّ عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ و الأئمّة ـ عليهم السلام ـ»[11]؛ انتهى كلامه.

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

و قال شيخ الطائفة في مبحث النسخ من العدّة: «و أمّا البداء فحقيقةً في اللغة هو الظهور،

---

١. المصدر: ـ حال.
٢. المصدر: فقال.
٣. المصدر: + له.
٤. المصدر: الخبر.
٥. المصدر: + العظيم.
٦. المصدر: بم.
٧. المصدر: + و من رواه؟.
٨. المصدر: ـ ذكر.
٩. المصدر: و انّما.
١٠. المصدر: قالوا.
١١. راجع: «كمال الدين و تمام النعمة» ص ٦٩.

و لذلك يقال: بدا لنا سور المدينة، و بدا لنا وجه الرأي[١]، قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿وَ بَدَا لَهُم سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا﴾[٢]، ﴿وَ بَدَا لَهُم سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا﴾[٣]. و يراد بذلك كلّه: «ظهر». و قد يُستعمل[٤] في العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلاً، و كذلك في الظنّ.

فأمّا إذا أضيفت هذه اللفظة إلى اللّه ـ تعالى ـ، فمنه ما يجوز إطلاقه عليه، و منه ما لايجوز؛

و أمّا[٥] مايجوز من ذلك: فهو ما أفاد النسخ بعينه، و يكون اطلاق ذلك عليه على ضربٍ من التوسّع. و على هذا الوجه يُحمل جميع ما ورد عن الصادقين ـ عليهما السلام ـ من الأخبار المتضمّنة لاضافة البداء إلى اللّه ـ تعالى ـ؛ دون ما لايجوز[٦] من حصول العلم بعد أن لم يكن. و يكون وجه اطلاق ذلك فيه ـ تعالى ـ التشبيه، و[٧] هو أنّه إذا كان ما يدلّ على النسخ يظهر به للمكلّفين ما لم يكن ظاهراً لهم[٨] و يحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلاً لهم، أطلق على ذلك لفظ «البداء»؛

و أمّا ما لايجوز اطلاقه عليه ـ تعالى ـ: فهو أن يأمر ـ تعالى ـ المكلّف بنفس مانهاه على الوجه الّذى نهاه عنه في الوقت الّذى نهاه منه»[٩].

و قال في مجمع البحرين: «قد تكثّرت الأحاديث من الفريقين في البداء، مثل: ما بعث اللّه نبيّاً حتّى يقرّله بالبداء؛ أي: يقرّ له بقضاءٍ مجدّدٍ في كلّ يومٍ بحسب مصالح العباد لم يكن ظاهراً عندهم و كان الاقرار عليهم بذلك للردّ على من زعم أنّه ـ تعالى ـ فرغ من الأمر؛ و هم اليهود، لأنّهم يقولون: انّ اللّه عالمٌ في الأزل بمقتضيات الأشياء فقدّر كلّ شيءٍ على وفق علمه. و في الخبر: الأقرع و الأبرص و الأعمى بدا للّه أن يبتليهم، أي: قضا ذلك. و هو معنى

---

١. المصدر: + و.
٢. كريمة ٣٣ الجاثية.
٣. كريمتان ٤٧، ٤٨ الزمر.
٤. المصدر: + ذلك.
٥. المصدر: فأمّا.
٦. المصدر: + عليه.
٧. المصدر: ـ التشبيه و.
٨. المصدر: ـ لهم.
٩. راجع: «عدّة الأصول» ج ٢ ص ٢٩.

البداء، لأنّ القضاء سابقٌ»[١].

و قال السيّد السند الداماد ـ رحمه اللّه ـ في نبراس الضياء: «البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما هو في الأمر التشريعي و الأحكام التكليفيّة نسخٌ فهو في الأمر التكويني و المكوّنات الزمانيّة بداءٌ؛ فالنسخ كأنّه بداءٌ تشريعيٌّ؛ و البداء كأنّه نسخٌ تكوينيٌّ. و لا بداء في القضاء و لا بالنسبة إلى جناب القدس الحقّ و المفارقات المحضة من ملائكته القدسيّة و في متن الدهر الّذي هو ظرف مطلق الحصول الفارق و الثبات البات و وعاء عالم الوجود كلّه؛ إنّما البداء في القدر و في امتداد الزمان الّذي هو أفق التفصّي و التجدّد، و ظرف التدريج و التعاقب، و بالنسبة إلى الكائنات الزمانيّة و مَن في عالم الزمان و المكان و إقليم المادّة و الطبيعة. و كما أنّ حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي و انقطاع استمراره ـ لارفعه و ارتفاعه عن وعاء الواقع ـ، فكذا حقيقة البداء عند الفحص البالغ انبتات استمرار الأمر التكوينيّ و انتهاء اتّصال الافاضة. و مرجعه تحديد زمان الكون و تخصيص وقت الافاضة، لا أنّه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه في حدّ حصوله. هذا على مذاقّ الحقّ و مشرب التحقيق»[٢]؛ انتهى كلامه.

<و دُفع هذا بأنّه و إن سلّم كون الأمر التكويني قابلاً للانتهاء و الانقطاع ـ كحال الحوادث الزمانيّة في تصرّمها و تجدّدها ـ، لكن البداء يخالف ذلك بوجهين:

أحدهما: انّ البداء كما تحقّق في الأمر التكويني تحقّق في الأمر التشريعي أيضاً؛ كما أمر اللّه ـ تعالى ـ خليله بذبح إسمعيل ـ عليه السلام ـ، كما في قوله ـ تعالى ـ حكايةً عن إسمعيل ـ عليه السلام ـ: ﴿فَافعَل مَا تُؤمَر سَتَجِدُنِيَ إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ﴾؛

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

---

١. راجع: «مجمع البحرين» ـ الطبعة الحجريّة ـ ص ٨ السطر ٢٧.

٢. راجع: «نبراس الضياء» ص ٥٥ بتغييراتٍ يسيرةٍ. و انظر: «مرآة العقول» ج ٢ ص ١٢٩ «شرح أصول الكافي» ـ لصدر المتألّهين، الطبعة الحجريّة ـ ص ٣٧٩ السطر ٨.

وحدة الفعل الوارد عليه النسخ وحدةٌ مبهمةٌ نوعيةٌ يقع فيه التكثّر و التجدّد و الاستمرار، و وحدة الفعل الوارد عليه البداء وحدةٌ عدديّةٌ شخصيّةٌ. كما في قصّة كلا الاسماعيلين، فانّ الذبح فعلٌ واحدٌ و كون الشخص الواحد أمام أمرٍ واحدٍ تعلّق به الأمر و النهي جميعاً ؛ فأين هذا من مشابهة النسخ و إجرائه مجراه؟! >[١].

و الظاهر انّ محل النزاع ليس البداء بمعنى ظهور الرأي و الندم بعد ما لم يكن، و لا بمعنى القضاء ـ كما هو مذهب علماء العامّة حيث اصطلحوا على تفسير البداء بالقضاء، و فسّروا كلّما رأوا في الحديث لفظ البداء بمعنى القضاء، كما فعلوا في شروحهم الأحاديث كشرح الصحيحين[٢] و غيره ؛ و كما فعله ابن الأثير في النهاية[٣]؛ و صاحب مجمع البحرين، كما مرّ آنفاً[٤] ـ ؛

و لا بمعنى الازالة و النسخ في الأوامر التكوينيّة بمنزلة النسخ في الأوامر التشريعيّة؛

بل البداء الّذي هو محلّ النزاع بين الفريقين ـ موافقاً لما يفهم من قوله تعالى: ﴿يَمحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثبِتُ وَ عِندَهُ أُمُّ الكِتَابِ﴾، و لما يظهر بعد التأمّل في الروايات و ملاحظة المناسبة مع المعنى اللغوي ـ عبارةٌ عن زوال أمرٍ أو سنوح أمرٍ ـ على سبيل منع الخلوّ ـ في الألواح و الصحائف المسطورة بالأقلام الإلهيّة من جهة ظهور صلاحٍ و صوابٍ في تلك السنوح و الزوال. و هذا المعنى من لوازم وجود النسخ إن كان بمعنى انتهاء الحكم الشرعي ؛ و بمنزلة الجنس له إن كان بمعنى رفع الحكم الشرعي. فالبداء أعمّ من النسخ صدقاً على التقدير الأوّل و مفهوماً على التقدير الثّاني ؛ فتدبّر!.

---

١. راجع: «شرح أصول الكافي» ـ لصدر المتألّهين، الطبعة الحجريّة ـ ص ٣٧٩ السطر ٢٣، بتغييرٍ يسير.

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

٣. حيث قال في معنى البداء: «أي: قضى بذلك، و هو معنى البداء هاهنا، لأنّ القضاء سابقٌ و البداء استصواب شيء عُلم بعد أن لم يعلم، و ذلك على اللّه ـ عزّ و جلّ ـ غير جايزٍ»، راجع: «النهاية في غريب الأثر و الحديث» ج ١ ص ١٠٩.

٤. أي في الصفحة السابقة.

و قال صدر الحكماء و المحقّقين في شرحه على الكافي: «انّ القوى المنطبعة الفلكيّة لم تحط بتفاصيل ما سيقع من الأمور دفعةً واحدةً ـ لعدم تناهي تلك الأمور ـ، بل إنّما ينتقش فيها الحوادث شيئاً فشيئاً و جملةً فجملةً مع أسبابها و عللها على نهج مستمرٍّ و نظام مستقرٍّ، فانّ ما يحدث في عالم الكون و الفساد فانّما هو من لوازم حركات الأفلاك المسخّرة للّه ـ تعالى ـ، أو نتايج بركاتها. فهي تعلم أنّه كلّما كان كذا فهما حصل لها العلم بأسباب حدوث أمرٍ ما في هذا العالم حكمت بوقوعه فيه، فينتقش فيها ذلك الحكم. و ربّما تأخّر بعض الأسباب الموجد لوقوع الحادث على خلاف ما يوجبه بقيّة الأسباب لو لاذلك السبب، و لم يحصل لها العلم بذلك بعدُ لعدم اطّلاعها على سبب ذلك المسبّب، ثمّ لمّا جاء أوانه و اطّلعت عليه حكمت بخلاف الحكم الأوّل، فيمحي عنها نقش الحكم السابق و ثبت الحكم الآخر. مثلاً لمّا حصل لها العلم بموت زيدٍ بمرض كذا في ليلة كذا لأسبابٍ تقتضي ذلك و لم يحصل لها العلم بتصدّقه الّذي سبقتي به قبل ذلك الوقت ـ لعدم اطّلاعها على أسباب التصدّق بعدُ ـ ثمّ علمت به و كان موته بتلك الأسباب مشروطاً بأن لايتصدّق، فيحكم أوّلاً بالموت و ثانياً بالبرء. و ذلك لأنّ شأن النفوس أن يكون توجّهها إلى بعض المعلومات و اشتغالها به يذهلها عن البعض الآخر. ثمّ اذا كانت الأسباب لوقوع أمرٍ و لا وقوعه متكافئةً و لم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعدُ ـ لعدم مجيء أوان سبب ذلك الرجحان بعدُ ـ كان لها التردد في وقوع ذلك الأمر ولاوقوعه، فينتقش فيها الوقوع تارةً و اللاوقوع أخرى؛ فهذا هو اللبّ في البداء و المحو و الاثبات و التردّد و أمثال ذلك من أمور العالم. فاذا اتّصلت بتلك القوى نفس النبيّ أو الامام و قرأ فيها بعض تلك الأمور فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه أو شاهده بنور بصيرته أو سمع بأُذن قلبه.

و أمّا نسبة ذلك كلّه إلى اللّه ـ تعالى ـ، فلأنّ كلّ ما يجري في العالم الملكوتي إنّما يجري بارادة اللّه ـ تعالى ـ، بل فعلهم بعينه فعل اللّه ـ سبحانه ـ، حيث إنّهم ﴿لَا يَعصُونَ اللَّهَ مَا

أَمَرَهُم وَ يَفعَلُونَ مَا يُؤمَرُونَ﴾[١]، إذ لا داعي لهم إلى الفعل إلّا إرادة اللّه ـ عزّوجلّ ـ؛ لاستهلاك إرادتهم في إرادته. و مَثَلُهُم كمثل الحواسّ للانسان، كلّما همَّ بأمرٍ محسوسٍ امتثلت الحواسّ لماهمَّ به. فكلّ كتابةٍ تكون في هذه الألواح و الصحف فهو أيضاً مكتوبٌ للّه ـ عزّوجلّ ـ بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الأوّل. فيصحّ أن يوصف اللّه ـ عزّوجلّ ـ نفسه بأمثال ذلك بهذا الاعتبار؛ و إن كان مثل هذه الأمور يشعر بالتغيّر و السنوح، و هو ـ سبحانه ـ منزّهٌ عنه، فانّه كلّ ما وجد أو سيوجد فهو غير خارجٍ عن عالم ربوبيّتة»[٢].

و قد اقتفى أثره الفاضل القاساني في الوافي[٣].

و يرد عليه: انّ هذا هوشأن الناقصين عن المرتبة الجمعيّة؛ و أمّا نبيّنا محمّد ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ فلمرتبته الجمعيّة و تماميّته الكاملة لايحجبه الخلق عن الحقّ؛ فهو كلّ الأشياء و الأشياء كلّه، لمظهريّته الألوهيّة ـ كما مرّ غير مرّةٍ ـ.

أمّا تحقيق البداء على طريقتنا، فيحتاج إلى تمهيد مقدّمةٍ؛ هي: إنّ الوجود ذومراتب كثيرةٍ متفاوتةٍ في الكمال و النقص و الضعف و الشدّة، و لكلّ مرتبةٍ معانٍ معقولةٍ و آثارٍ مختصّةٍ. و المراتب الوجوديّة ينطوي بعضها في بعضٍ و يحيط بعضها لبعضٍ، فالآثار المترتّبة على مرتبةٍ من المراتب غير الآثار المترتّبة على مرتبةٍ أخرى. فكلّ واحدٍ من الموجودات مقصورٌ على حدّه المعيّن و آثاره المخصوصة، من لدن العقل الأوّل إلى الهيولى الأولىٰ المظلمة. فيلزم هذا الوجود المطلق بحسب كلّ مرتبةٍ من المراتب و منزلٍ من المنازل مهيّةً مخصوصةً و امكان خاصٍّ مظهرٍ لاسمٍ خاصٍّ، فعالَم الغيب مظهرُ لاسم الباطن، و عالم الشهادة لاسم الظاهر، و المجرّدات لاسم القدّوس، و المادّيات لاسم المذلّ؛ و على هذا القياس. فالكلّ من

---

١. كريمة ٦ التحريم.

٢. ما وجدت العبارات في «شرح أصول الكافي» لصدر المتألّهين. و الظاهر انّ منشأ وهم المصنّف في هذا الاسناد هو قول المحقّق المجلسي حيث قال: «ما ذكره بعض الأفاضل في شرحه على الكافي ...»، ثم نقل هذه العبارات حرفيّاً، راجع: «مرآة العقول» ج ٢ ص ١٢٩.

٣. راجع: «الوافي» ج ١ ص ٥٠٧، من غير اسنادٍ الى أستاذه و أبي زوجته.

الشّؤون الإلهيّة و مراتب نزول الوجود فى تلك المقامات المتكثّرة. و الكلّ موجودٌ بوجودٍ واحدٍ وحيٌّ بحياةٍ واحدةٍ.

و النظر إلى هويّة النفس و مقاماتها الراتبة الشخصيّة من حدّ العقل إلى حدّ الوهم و الفكر و الخيال ـ... و هلمّ إلى مراتب الحسّ حتّى الادراك اللمسيّ الّتي كلّها موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ للنفس حيّةٌ بحياتها إلى الوجه الجزئي الحضوري ـ يؤيّد ما ذكرناه و ينوّر ما قرّرناه ـ على ما لايخفى على الأزكياء ـ.

فاذا تمهّد هذه المقدّمة فنقول: النور الأوّل إذا كان في مرتبة القدر فله أن يتبدّل و يتغيّر، لأنّ لازم هذه المرتبة ترتّب هذا الأثر، فكلٌّ من التردّد و الابتلاء و البداء محمولٌ على حقيقته بلا لزوم مفسدةٍ و التنزيه المحض بحاله ـ كما هو مقرّرٌ في مقامه ـ. و كذا النبيّ إذا كان في مرتبة القدر و لزمه التجدّد و الزوال و التغيّر، و يعبّر عنه بالبداء ؛ فتدبّر تفهم !.

و خلاصة ما ذكره القوم في هذاالمقام من الحكماء و أرباب الحديث من العلماء هو: إنّ المراد من كتاب المحو و الاثبات هو بعض مراتب القدر الّذى يتبدّل و يتغيّر. و به يتعلّق البداء و فيه يتصحّح تبديل الأحكام التكوينيّة، لأنّ لازم هذا البعض ترتّب هذا الأثر من أمّ الكتاب الّذي هو لوح القضاء الّذي لايتطرّق إليه البداء، و هو العقل الأوّل و سائر العقول القادسة المجرّدة.

و أمّا أرباب الحديث حسب ماروى عن أئمّتهم المعصومين ـ عليهم السلام ـ: فهو <إنّه ـ تعالى ـ خلق لوحاً سمّاه: «لوح المحو و الاثبات»، و قد كتب فيه الآجال و الأرزاق على طريق التعليق و الشرط، كأن يكون عمر زيدٍ ثلاث سنين إن قطع رحمه، و ثلاثين إن وصله. فان أتى بالأوّل محا الثاني ؛ و إن أتى بالثاني محا الأوّل ؛ و كذا في جانب الأرزاق و غيرها من التقديرات. و قد رُوي أنّه ـ تعالى ـ ينظر إلى ذلك اللوح في كلّ يومٍ ثلاثمائة نظرةٍ يمحو في كلّ نظرةٍ ما يشاء و يثبت ما يشاء[1] ؛

---

١. ما وجدت حديثاً مطابقاً لهذا في مصادرنا الروائيّة.

و لوحاً محفوظاً عن التغيير و التبديل لايلحقه محوٌ و لااثباتٌ، بل الأمور مثبتةٌ فيه على ما هي عليه في الواقع >[١].

و في الحقيقة لاتنا في بين المرويّ و ما ذكره الحكماء ـ كما لايخفى على الأزكياء ـ.

يَا مُتَوَكِّلُ، إِنَّ ٱللَّهَ أَيَّدَ هَذَا ٱلْأَمْرَ بِنَا وَ جَعَلَ لَنَا ٱلْعِلْمَ وَ ٱلسَّيْفَ، وَ خَصَّ بَنُو عَمِّنَا بِالْعِلْمِ وَحْدَهُ.

«الأيد»: القوّة من آد يئيد أيداً إذا قوى و اشتدّ.

و المراد «بهذا الأمر»: الدين[٢] و الشريعة المحمّديّة؛ و الأمامة و الخروج.

و قيل: طلب ثار الحسين ـ عليه السلام ـ[٣].

و قوله: «بنا»، أي أهل البيت. و هذا لا يدلّ على اعتقاده مذهب الزيديّة، لأنّ الأحاديث في صحّة اعتقاده و برائة ساحته ممّا ترميه الزيديّة به كثيرةٌ[٤]؛ فهذا الكلام منه محمولٌ على ولوعه في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر حتّى يرجع الحقّ إلى صاحب الحقّ من الأئمّة المعصومين ـ عليهم السلام ـ. كما يُحكى عن زيدٍ أنّه لما خفقت الراية على رأسه قال: «الحمد للّه الّذي أكمل ديني؛ و اللّه[٥] إنّي كنت أستحيي من رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ أن أردَ عليه الحوض غداً و لم آمر بين أمّته بمعروفٍ و لم أنه عن منكرٍ»[٦].

---

١. قارن: «نور الأنوار» ص ٦.
٢. كما نصّ عليه في «التعليقات» ص ١٢.
٣. هذا قول محقّق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ٣٤. و انظر: «نور الأنوار» ص ٦، من غير اسنادٍ.
٤. كما روى الصدوق عن عمرو بن خالد انّه قال: قال زيد بن عليٍّ: «... و حجّة زماننا أخي جعفر بن محمّد ـ عليهما السلام ـ، لايضلّ من تبعه و لايهتدي من خالفه»، راجع: «الأمالي» ص ٤٣٦.
٥. المصدر: ـ و اللّه.
٦. راجع: «تنقيح المقال» ج ١ ص ٤٦٩ السطر ٥، «رياض السالكين» ج ١ ص ٩٢.

فَقُلتُ: جُعِلتُ فِدَاكَ! إِنِّي رَأَيْتُ ٱلنَّاسَ إِلَى بْنِ عَمِّكَ جَعْفَرٍ أَمْيَلَ مِـنْهُمْ إِلَيْكَ وَ إِلَى أَبِيكَ؟!،

قَالَ: إِنَّ عَمِّي مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ وَ ٱبْنَهُ جَعْفَراً دَعَوَا ٱلنَّاسَ إِلَى ٱلْحَيَاةِ وَ نَحْنُ دَعَونَاهُمْ إِلَى ٱلْمَوتِ.

<«أميل منهم إليك»، أي: أشدّ حبّاً له، من مال إليـه، أي: أحـبّه ـ كـما نـصّ عـليه الزمخشري في الأساس [١] ـ، لا من «مال يميل ميلاً» أى: عدل. و هو مفعول ثانٍ لرأيت، لأنّها قلبيّةٌ. و صحّ تفضيل الناس على أنفسهم باعتبارين > [٢].

و «الحياة» في المشهور عند الجمهور حقيقةٌ في القوّة الحسّاسة أو ما يقتضيها ؛ و بها سمّى الحيوان حيواناً. و يطلق على القوّة النامية مجازاً، لأنّها من طلايعها و مقدّماتها. و على ما تختصّ بالانسان من الفضائل ـ كالعلم و العمل و الايمان ـ من حيث إنّها غايتها و كمالها.

و «المـوت» بازائها يطلق في كلّ مرتبةٍ ؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿قُل اللَّهُ يُحيِيكُم ثُمَّ يُمِيتُكُم﴾ [٣]، و قال: ﴿إعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحيِي الأَرضَ بَعدَ مَوتِهَا﴾ [٤]، و قال: ﴿أَ وَ مَن كَانَ مَيْتاً فَأَحيَينَاهُ وَ جَعَلنَا لَهُ نُوراً يَمشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾ [٥]. و إذا وصف بها الباري ـ سبحانه ـ أريد بها صـحّة اتّصافة بالعلم و القدرة اللازمين لهذه القوّة فينا، أو معنىً قائمٌ بذاته يـقتضى ذلك ؛ هـذا ما ذكروا.

و الحقّ انّ الحياة ليست ممّا يختصّ حقيقتها بالقوّة الحسّاسة الّتي في هذه الحيوانات، أو مبدأها فقط ـ كما توهّم ـ، بل لكلّ شيءٍ حياةٌ يخصّه بها يسبّح اللّه بحمده ؛ و بازائها موتٌ هو عدم تلك عنه ـ كما قال تعالى : ﴿وَ إِن مِن شَيءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمدِهِ وَ لَكِـن لَاتَـفقَهُونَ تَسبِيحَهُم﴾ [٦] ـ. و ذلك لأنّ لكلّ شيءٍ وجوداً يخصّه به ينفعل عمّا فوقه و يفعل فيما تحته، و

---

١. راجع: «أساس البلاغة» ص ٦١٠ القائمة ٢.

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٩٣. ٣. كريمة ٢٦ الجاثية.

٤. كريمة ١٧ الحديد. ٥. كريمة ١٢٢ الأنعام.

٦. كريمة ٤٤ الإسراء.

هذا الانفعال و الفعل في هذه الحيوانات هما الاحساس و التحريك، و في الانسان هما التعقّل و الرويّة، و في النبات هما التغذّي و التوليد ؛... و هكذا القياس فيما علا و ما سفل حتّى يرجع في إحدى الحاشيتين الفعل إلى الانفعال و في الأخرى بالعكس، لأنّه محض الوجود و الفعلية. و بما كان لكلّ موجودٍ وجهٌ خاصٌّ إلى موجده ـ و هو اللّه ـ، كان سريان نور الحياة فيه ؛ و بما كان له وجهٌ إلى نفسه كان فيه من الظلمة و الكثافة و العدم و الموت.

قال بعض المحقّقين: «ثمّ لا يخفى على المحقّق انّه قد ثبت في مقامه انّ لكلّ نوعٍ جسمانيٍ صورةً مفارقةً منه موجودةً في عالم الملكوت الأعلى الربّاني و في علم اللّه، و هو اسمٌ من أسمائه، و هو مدبّرٌ لهذا النوع ذو عنايةٍ به هو بالحقيقة لسانه عند اللّه بالتسبيح و التقديس، و هو سمعه و بصره، و به حياته، فكلّ جسمٍ حيٌّ بالتحقيق» ؛ انتهى كلامه.

قيل: الحياة حياتان: حياة النفس، و حياة القلب ؛

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

و سُئل عن بعضهم: «ما علامة موت القلب و حياته»؟ قال: «حياة القلب اثنان: وجدان اللذّة من الطاعة، و وجدان الألم من المعصية ؛ و علامة موته فقدانهما ؛ كما انّ من علامة حياة النفس وجدان اللذّة من الراحة و وجدان الألم من الشدّة».

فَقُلتُ: يَابْنَ رَسُولِ ٱللَّهِ! أَ هُمْ أَعْلَمُ أَمْ أَنْتُمْ ؟،
فَأَطْرَقَ إِلَى ٱلْأَرْضِ مَلِيّاً ... ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَ قَالَ: كُلُّنَا لَهُ عِلْمٌ غَيْرَ أَنَّهُم يَعْلَمُونَ كُلَّ مَا نَعْلَمُ وَ لَانَعْلَمُ كُلَّ مَا يَعْلَمُونَ.

«أطرق مليّاً»، أي: سكت و لم يتكلّم.

و «الملي» ـ كما قال صاحب الكشّاف ـ: هو الزمان الطويل[1]، من «الملاوة»

---

١. راجع: «الكشّاف» ج ٢ ص ٥١١.

ـ مثلّثة الميم ـ.

<و قيل في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاهْجُرْنِي مَلِيّاً﴾ [١] أي: دهراً طويلاً؛ عن الحسن و مجاهد و سعيد بن جبير [٢]>[٣].

و أمّا «الملأ» ـ بالهمزة ـ فبمعنى: الغنيّ المتموّل من الملاءة بمعنى الغنىٰ و الثروة. < و قال صاحب الكشّاف أيضاً: «فلانٌ مليٌّ بكذا: إذا كان مطيقاً له قادراً عليه [٤]» [٥]. و عن ابن الأنباري: «انّه من الملاوة و الملوءة، و هما المدّة من الزمان؛ و في أوّلها الحركات الثلاث»>[٦].

<قال بعضهم: «لعلّه إنّما أطرق للتقيّة أو للتفكّر في أنّ مراد المتوكّل بالعلم هل هي العلوم النظريّة أو الحكمة العمليّة ـ المعبّر عنها بالسياسات المدنيّة ـ، أو لأجل ابانة أنّه ليس بينه و بين هؤلاء الّذين هم من أصحاب العصمة نسبةٌ، لعدم المجالسة؛ و حمل كلام يحيي على الحمّية البشريّة بعيدٌ»؛ انتهى>[٧].

و قال الفاضل الشارح: «إطراقه إنّما هو للتفكّر هل استفهام المتوكّل من باب تجاهل العارف ليعلم حقيقة اعتقاد يحيي في جعفرٍ و أبيه ـ عليهما السلام ـ؟، أو هو على صرافته استفهامٌ حقيقيٌّ، أو هو للانكار التوبيخي ـ مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ ءَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾ [٨] ـ» [٩].

أقول: و يحتمل أن يكون إطراقه لأجل أن يكون كيف يتكلّم معه ـ كما قال ـ صلّى اللّه

---

١. كريمة ٤٦ مريم.
٢. راجع: «التبيان في تفسير القرآن» ج ٧ ص ١٣٠.
٣. قارن: «شرح الصحيفة» ص ٥٥.
٤. في الكشّاف : مطيقاً له مضطلعاً به.
٥. راجع: الكشّاف ج ٢ ص ٥١١.
٦. قارن: «شرح الصحيفة» ص ٥٥.
٧. كما حكاه أيضاً المدني، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٩٦.
٨. كريمة ١٤٠ البقرة.
٩. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٩٦.

عليه و آله و سلّم ـ: «كلّم الناس على قدر عقولهم»[١] ـ؛ لأنّه كان من العلماء، كما قال الرضا ـ عليه السلام ـ في شأنه: «انّه من علماء آل محمّدٍ»[٢] ـ.

<قوله: «رأسه» بالهمزة، و بقلبها ألفاً تخفيفاً، لكنّه غير مشهورٍ عند أرباب الاشتقاق>[٣].

ثُمَّ قَالَ لِي: أَكَتَبْتَ مِن ٱبْنِ عَمِّي شَيْئاً؟
قُلْتُ: نَعَمْ،
قَالَ: أَرِنِيهِ!
فَأَخْرَجْتُ إِلَيْهِ وُجُوهاً مِنَ ٱلْعِلْمِ. وَ أَخْرَجْتُ لَهُ دُعَاءً أَمْلَاهُ عَلَيَّ أَبُو عَبْدِ ٱللَّهِ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ، وَ حَدَّثَنِي أَنَّ أَبَاهُ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِي ـ عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ ـ أَمْلَاهُ عَلَيْهِ وَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ مِنْ دُعَاءِ أَبِيهِ عَلِيِّ بنِ ٱلْحُسَيْنِ ـ عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ ـ مِن دُعَاءِ ٱلصَّحِيفَةِ ٱلكَامِلَةِ.
فَنَظَرَ فِيهِ يَحْيَي حَتَّى أَتَى عَلَى آخِرِهِ؛ وَ قَالَ لِي: أَ تَأْذَنُ فِي نَسْخِهِ؟
فَقُلْتُ: يَابْنَ رَسُولِ ٱللَّهِ! أَ تَسْتَأْذِنُ فِيمَا هُوَ عَنْكُم؟!.

«من» في قوله: «من ابن» ابتدائيّةٌ. و المشهور في نونها ـ سواءٌ كانت ابتدائيّةً أو غيرها ـ الفتح إن لاقت لام التعريف، طلباً للخفّة فيما كثر استعماله ـ نحو: ﴿مِنَ النَّاسِ﴾[٤]، و ﴿مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا﴾[٥] ـ. و الكسر في غيره ـ كما هنا و «من ابنك» ـ لعدم كثرة استعماله، فيُرجع

---

١. ما وجدته. و قريبٌ منه: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»، راجع: «بحار الأنوار» ج ١ ص ١٠٦، ج ١٦ ص ٢٨١؛ «كلّم الناس بما يعرفون»، راجع: نفس المصدر ج ٣ ص ٢٢١.
٢. راجع: «عيون أخبار الرضا» ج ١ ص ٤٧٧.
٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٦.
٤. كريمة ١٠٨ النساء.
٥. كريمة ٣٢ الروم.

فيه إلى تحصيل المناسبة المشهورة ـ و هي تحريك الساكن بالكسرة ـ لكمال المناسبة بينهما[١]

<قوله: «وجوهاً» أي: أنواعاً و أبواباً ؛ مأخوذٌ من «الوجه»، و هو ما يتوجّه إليه الانسان من عملٍ و غيره.

قوله: «املاه عليَّ» بالألف من أمليت الكتاب إملاءً، و يقال: أمللته إملالاً ؛ و الأولى لغة تميم و قيسٍ، و الأخرى لغة الحجاز و بني أسد ؛ و جاء الكتاب العزيز بهما، قال ـ تعالى ـ: ﴿فَهِيَ تُملَى عَلَيهِ بُكرَةً وَ أَصِيلاً﴾[٢]، و قال ـ عزّوجلّ ـ: ﴿وَ لْيمْلِلِ الَّذِي عَلَيهِ الحَقُّ﴾[٣]. و قيل: الثانيه أصلٌ للأولى ؛ فالإملاء أصله: إملال، أبدلت اللام ياءً[٤] ـ كما في تمطّي و تظنّي، أي: تمطّط و تظنّن ـ، و كذلك تفعل العرب إذا اجتمع حرفان من جنسٍ واحدٍ جعلوا بدل الثاني من غير ذلك الجنس ؛ و عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ قَد خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾[٥]، أي: دسّسها. و قيل: «بل كلٌّ منهما أصلٌ برأسه، فليس جعل أحدهما أصلاً و الآخر فرعاً أولى من العكس»>[٦].

<و يوجد في بعض النسخ بالهمزة،

و حكم السيّد السند الداماد ـ قدّس سرّه ـ بأنّه تصحيفٌ[٧]؛

و هو كما ترى !، لأنّ مثل هذا القلب شايعٌ ذائعٌ>[٨]

قوله: «من دعاء الصحيفة الكاملة»، بدلٌ من قوله: «من دعاء أبيه». و «الصحيفة» في اللغة قطعةٌ من قرطاسٍ أو جلدٍ كُتِب فيها، و الجمع صحف و صحائف.

---

١. و انظر: «نور الأنوار» ص ٦، «رياض السالكين» ج ١ ص ٩٧.
٢. كريمة ٥ الفرقان. ٣. كريمة ٢٨٢ البقرة.
٤. هذا قول محقّق الداماد، راجع: «شرح الصحيفة» ص ٥٧. و انظر: «التعليقات» للفيض ص ١٢، «الفرائد الطريفة» ص ٣٩. ٥. كريمة ١٠ الشمس.
٦. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٩٧.
٧. ما وجدت هذا الحكم منه في شرحه على الصحيفة الكريمة.
٨. قارن: «نور الأنوار» ص ٦.

و تسمية الدعاء بالصحيفة مجازٌ من قبيل تسمية الظرف باسم المظروف، و هذه الصحيفة هي الملقّبة بانجيل أهل البيت و زبور آل محمّد ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ذكر ذلك محمّد بن شهر آشوب ـ رحمه اللّه ـ في معالم العلماء[1].

قوله: «في نسخه»، يقال: نسخت الكتاب نسخاً ـ من باب نفع ـ: نقلته و انتسخته. و «النسخة»: الكتاب المنقول؛ و الجمع: نُسَخ؛ مثل غُرفَة و غُرَف.

فَقَالَ: أَمَا انِّي لَأُخرِجَنَّ إِلَيْكَ صَحِيفَةً مِنَ ٱلدُّعَاءِ ٱلْكَامِلِ مِمَّا حَفِظَهُ أَبِي عَنْ أَبِيهِ، وَ إِنَّ أَبِي أَوصَانِي بِصَونِهَا وَ مَنْعِهَا مِن غَيْرِ أَهْلِهَا.

«أما» ـ بفتح الهمزة و تخفيف الميم ـ: حرف الاستفتاح.

<و اللام في قوله «لأخرجنّ» لجواب القسم، و القسم يدلّ عليه الجواب. و التقدير: و اللّه لأخرجنّ» >[2].

قوله: «و إنّ أبي أوصاني ـ... إلى آخره ـ»، بكسر الهمزة، و الواو للاستيناف، أو للحال؛ و بفتحها عطفاً على «حفظه»، أي: من جملة ما أوصاني أبي بصونها.

و «الصون»: المنع من الضياع و الابتذال.

قَالَ عُمَيْرٌ: قَالَ أَبِي: فَقُمْتُ إِلَيْهِ فَقَبَّلْتُ رَأْسَهُ وَ قُلتُ لَهُ: وَ ٱللّٰهِ يَابْنَ رَسُولِ ٱللّٰهِ! إِنِّي لَأَدِينُ ٱللّٰهَ بِحُبِّكُمْ وَ طَاعَتِكُمْ، وَ إِنِّي لَأَرْجُو أَنْ يُسْعِدَنِي فِي حَيَاتِي وَ مَمَاتِي بِوَلَايَتِكُمْ.

<«فقمت إليه»، ضمّن «قام» معنى توجّه، أو «بادر»، فعدّاه بـ «الى»؛ أي: فقمت

---

١. راجع: «معالم العلماء» ص ١٢٥ الرقم ٨٤٧ عند ذكر متوكل بن عمير بن المتوكّل؛ و ص ١٣١ الرقم ٨٨٦ في ترجمة يحيى بن عليّ بن محمد بن الحسين الرقّي.

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠١.

متوجّهاً أو مبادراً إليه .

قوله: «فقبّلت رأسه»، من التقبيل، بمعنى اللثم >[١].

<قوله: «لأدين اللّه بحبّكم» أي: أجعل حبّكم و طاعتكم ديناً لي أعبد اللّه ـ عزّوجلّ ـ به >[٢]؛ يقال: دان بالاسلام ديناً: تعبّد به.

<قوله: «و انّي لأرجو» أي: أُؤَمّل، من رجوته أرجوه رجواً ـ على فعول ـ و الاسم الرجاء ؛ و رجيته ـ من باب رمى ـ لغةٌ.

قوله: «يسعدني في حياتي و مماتي»، يقال: سعد فلانٌ في دينٍ أو دنياً يسعد ـ من باب تعب ـ فهو سعيدٌ، و الاسم: السعادة >[٣].

و الحياة و المماة قد مرّ معنا هما.

<و السعادة قسمان: دنيويّةٌ، و أخرويّةٌ؛

و الدنيويّة قسمان: بدنيّةٌ ـ كالصحّة و السلامة و وفور القوّة و الشهامة ـ ؛

و خارجيّةٌ ـ كالأهل و الأولاد و الأموال و ترتّب أسباب المعاش و حصول مايحتاج إليه من المال ـ.

و الأخرويّة أيضاً قسمان:

علميّةٌ ـ كالمعارف و الحقائق ـ ؛

و عمليّةٌ ـ كالطاعات و الخيرات ـ ؛ >[٤] و الأولى جنّة المقرّبين ؛ و الثانية جنّة أصحاب اليمين.

و كما أنّ الحُسن و الجمال من عوارض القسم الأوّل من الدنيويّة فالفضائل و الأخلاق الجميلة من عوارض القسم الأوّل من الأخرويّة؛ و يتعدّد أقسام الشقاوة بازائها. قيل

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠٢.

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

٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠٣.

٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠٣.

لأميرالمؤمنين عليٍّ ـ عليه السلام ـ: صف الجاهل،

قال: قد فعلت[١]. فالسعادة و الشقاوة بحسب العلم و الجهل ذاتيّتان أزلاً و أبداً مخلّدتان دائماً و سرمداً؛ و بحسب الأعمال الحسنة و السيّئة يترتّب عليهما المكافات و المجازات و يتقدّر بحسبهما المثوبات و العقوبات، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكسِبُونَ﴾[٢]، و لايكون هذه الشقاوة مخلّدةً إلّا ماشاء اللّه.

و قد يتركّب بعضها مع بعضٍ و ينفرد، إلّا أنّ أكثر السيّئات و أكبرها يتبع الجهل و أغلب الحسنات و أعظمها يتبع العلم ـ اللّهمّ اجعلنا من السعداء المقبولين و لاتجعلنا من الأشقياء المردودين، بمحمّدٍ و آله المعصومين ـ!.

قوله: «بوَلايتكم»، الباء للسببيّة. و «الوَلاية» <بفتح الواو ـ بمعنى النصرة و المتابعة و المحبّة، و بكسرها بمعنى تولّي الأمور و تدبيرها و مالكيّة التصرّف فيها. فعلى الأوّل يكون من باب اضافة المصدر إلى المفعول، و على الثاني من باب الاضافة إلى الفاعل>[٣].

فَرَمَى صَحِيفَتِيَ ٱلَّتِي دَفَعْتُهَا إِلَيْهِ إِلَى غُلَامٍ كَانَ مَعَهُ، وَ قَالَ: أُكْتُبْ هَذَا ٱلدُّعَاءَ بِخَطٍّ بَيِّنٍ حَسَنٍ وَ أَعْرِضْهُ عَلَيَّ لَعَلِّي أَحْفَظُهُ، فَإِنِّي كُنْتُ أَطْلُبُهُ مِن جَعْفَرٍ ـ حَفِظَهُ ٱللَّهُ ـ فَيَمْنَعُنِيهِ.

«رماها»، أي: ألقاها من يده. <و الظّاهر انّ في هذا الزمان صدور مثله لم يكن من سوء الأدب كما هو الآن، و إلّا فلايجوز صدور مثله عن مثله!>[٤].

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

---

١. هكذا العبارة في النسختين، و صحيحها على ما في النهج: «و قيل له: صف لنا العاقل، فقال ـ عليه السلام ـ: .... ، فقيل: فصف لنا الجاهل، فقال: قد فعلت!»، راجع: «نهج البلاغة» الحكمة ٢٣٥ الصفحة ٥١٠.

٢. كريمتان ٩٥، ٨٢ التوبة.

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

٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٧.

الرجل مجازٌ باسم ما كان عليه.

و «كتب كتباً» من باب قتل، وأصله الجمع، و منه الكتيبة.

و البيّن ـ كسيّد ـ: الواضح، من «بان يبين»: إذا وضح.

و «أعرضه عليّ»، أي: أرنيه.

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

«فيمنعنيه» ـ من منع الشيء ـ: إذا لم يعطه >[1]

قَالَ مُتَوَكِّلٌ: فَنَدِمْتُ عَلَى مَا فَعَلْتُ، وَ لَمْ أَدْرِ مَا أَصْنَعُ!، وَ لَمْ يَكُنْ أَبُو عَبْدِ ٱللَّهِ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ تَقَدَّمَ إِلَيَّ أَلَّا أَدْفَعَهُ إِلَى أَحَدٍ.

ثُمَّ دَعَى بِعَيْبَةٍ، فَاسْتَخْرَجَ مِنْهَا صَحِيفَةً مُقَفَّلَةً مَخْتُومَةً؛ فَنَظَرَ إِلَى ٱلْخَاتَمِ وَ قَبَّلَهُ وَ بَكَى!، ثمَّ فضَّهُ وَ فَتَحَ ٱلْقُفْلَ، ثُمَّ نَشَرَ ٱلصَّحِيفَةَ وَ وَضَعَهَا عَلَى عَيْنِهِ وَ أَمَرَّهَا عَلَى وَجهِهِ.

«ندم ندماً و ندامة»: إذا فعل شيئاً ثمّ كرهه.

و «العيبة» ـ بعين المهملة ـ: وعاءٌ يُجعل فيه الثياب أو لامة الحرب؛ <و من المستعار: هو عيبة فلانٍ، أي: موضع سرّه.

و «مقفّلة»: اسم مفعولٍ من قفّله إذا وضع عليه القفل.

و «الختم»: الطبع، قال الأزهري: «الخاتِمَ بالكسر: الفاعل، و بالفتح ما يوضع على الطّينة، و الختام الّذي يُختم به على الكتاب»[2].

و «فضّ الخاتم» ـ من باب قتل ـ: كسره.

و «نشر الثوب و الكتاب»: خلاف طواه.

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠٤.

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

و «أمرّ»: من المرور، يقال: أمرّ على عينيه يده، و أمرّ الموسى على الرأس. و إنّما فعل ذلك تعظيماً و تبرّكاً>[١].

وَ قَالَ: وَ اللَّهِ يَا مُتَوَكِّلُ! لَولَا مَا ذَكَرْتَ مِن قَولِ ٱبْنِ عَمِّي ـ: إِنَّنِي أُقْتَلُ وَ أُصْلَبُ ـ لَمَا دَفَعْتُهَا إِلَيكَ، وَ لَكُنْتُ بِهَا ضَنِيناً، وَ لَكِنِّي أَعْلَمُ أَنَّ قَولَهُ حَقٌّ أَخَذَهُ عَنْ آبَائِهِ، وَ أَنَّهُ سَيَصِحُّ.

لعصمتهم و صدق قولهم. و لأنّ قولهم ينتهي إلى اللّه ـ تعالى ـ، فكيف يتطرّق إليه الشبهة، لأنّه أخذ قوله عن أبيه و أبوه عن أبيه إلى أن ينتهي إلى رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ و هو عن جبرئيل عن ربّ الجليل.

<قال بعض المحقّقين: اعلم! أنّه ليس المراد من أخذه عن آبائه حتّى ينتهى إلى رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ما يفهمه الظاهريّون من الناس انّ من شأنهم حفظ الأقوال خلفاً عن سلفٍ حتّى يكون فضلهم على سائر الناس بقوّة الحفظ للمسموعات أو بكثرة المحفوظات، بل المراد أنّ نفوسهم القدسيّة قد استكملت بنور العلم و قوّة العرفان بسبب اتّباع الرسول ـ عليه و عليهم السلام ـ بالمجاهدة و الرياضه مع زيادة استعدادٍ أصليٍّ و صفاءٍ و طهارةٍ فى الغريزة، فصارت مرآةً[٢] مجلوّةً يحاذي بها شطر الحقّ بواسطة مرآةٍ أخرى أو بغير واسطةٍ.

ألا ترى أنّ المرائي المتعدّدة المحاذية[٣]، أو المحاذية لمرآةٍ أخرى هي بحذاء الشمس ينعكس ضوء الشمس إلى جميعها؟!؛ فهكذا حال من اتّبع الرسول حقّ المتابعة يصير محبوب الحقّ ـ كما قال تعالى: ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[٤] ـ؛ و من أحبّه ـ تعالى ـ أفاض عليه كما أفاض على حبيبه ـ صلوات اللّه عليه ـ؛ لكن الفرق ثابتٌ بين المتبوع و

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠٥. ٢. المصدر: كمرآة.
٣. المصدر: المتحاذية. ٤. كريمة ٣١ آل عمران.

التابع.

و بالجملة يجب أن يُعلم أنّ علوم[١] الأئمّة ـ عليهم السلام ـ ليست اجتهاديةً و لاسمعيةً من طرق الحواسّ، بل علومهم كشفيّةٌ لدنّيّةٌ تفيض على قلوبهم أنوار العلم و العرفان عن اللّه ـ سبحانه ـ، لابواسطة أمرٍ مباينٍ من سماعٍ أو كتابةٍ محسوسةٍ أو روايةٍ أو شيءٍ من هذا القبيل.

و ممّا يدلّ على ما بيّناه وأوضحناه قول أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: «علّمني رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ألف بابٍ من العلم، فانفتح لي من كلّ بابٍ ألف بابٍ»[٢]؛ و قول الرسول ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «أُعطِيت جوامع الكلم، و أعطَى عليٌّ جوامع العلم»[٣].

و معنى تعليم الرسول له ـ عليه السلام ـ هو إعداد نفسه الشريفة القابلة لأنوار الهداية على طول الصحبة و دوام الملازمة بتعليمه و ارشاده إلى كيفيّة السلوك إلى اللّه ـ تعالى ـ، بتطويع النفس الحيوانيّة و قواها لما أمرها به و استخدمها فيه الروح العقليّ الإلهّيّ، و اشارته ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ إلى أسباب التطويع و الرياضة حتّى استعدّ للانتقاش بالأمور الغيبيّة و الإخبار عن المغيبات.

و ليس التعليم البشري ـ سواءٌ كان المعلّم رسولاً أو غيره ـ هو ايجاد العلم، و إن كان أمراً يلزمه الايجاد و الافاضة من اللّه ـ تعالى ـ. و في قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: و أُعطَى عليٌّ جوامع العلم ـ بصيغة البناء للمفعول ـ، دليلٌ ظاهرٌ على أنّ المعطِي لعليٍّ جوامع العلم ليس هو النبيّ ـ عليه السلام ـ، بل الّذي أعطاه ذلك هوالمعطي للنبيّ جوامع الكلم، و هو الحقّ سبحانه[٤]؛ فافهم هذا المقام فانّه من مزالّ الأقدام!»؛ انتهى >[٥].

---

١. المصدر: علم.
٢. راجع: «الخصال» ج ٢ ص ٦٤٣.
٣. راجع: «الأنوار النعمانيّة» ج ١ ص ٣٢، «أمالي الطوسي» ص ١٠٥، «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٣١٧.
٤. من قوله: «و معنى تعليم الرسول له ...» الى هنا، قارن: «شرح المحقّق البحراني» على نهج البلاغة ج ١ ص ٨٤، عنه: «علم اليقين» ـ للمحقّق الفيض ـ ج ٢ ص ٧٣٠.

قال بعضهم: «هذا و إن كان تحقيقاً حسناً إلّا انّه باطلاقه ـ أعمّ من أن يكون علوماً شرعيةً أو غير شرعيةٍ ـ غير صحيحٍ باجماع الأمّة. و لا ينافي ذلك أنّ علومهم لدنّيّةٌ، لأنّ العلوم غير متناهيةٍ ـ كما لايخفى على ذوى البصيرة ـ».

أقول: كون علومهم شرعيّةً لاينافى أن لا تكون اجتهاديّةً و لا سمعيّةً، كما توهّمه هذا القائل ؛ لأنّ معنى كون علومهم كشفيّةً لدنّيّةً أنّهم ـ صلوات اللّه عليهم ـ يتّصلون بالحقيقة المحمّديّة و يأخذون العلوم منها بلاواسطةٍ. فكأنّ هذا القائل لم ينظر في قول بعض المحقّقين: «انّهم ـ عليهم السلام ـ كالمرايا المتحاذية ينطبع في كلّ واحدٍ منها ما ينطبع في الأخرى» ؛ و هذا بيّنٌ لمن له معرفةٌ بالعلوم الحِكْميّة و العرفانيّة.

فَخِفْتُ أَنْ يَقَعَ مِثْلُ هَذَا ٱلْعِلْمِ إِلَى بَنِي أُمَيَّةَ فَيَكْتُمُوهُ وَ يَدَّخِرُوهُ فِي خَزَائِنِهِمْ لِأَنْفُسِهِمْ.

قيل: «الخوف» هنا بمعنى العلم ـ قال تعالى: ﴿فَمَن خَافَ مِن مُوصٍ جَنَفاً﴾ [1]، و قال: ﴿إِلَّا أَن يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [2] ـ.

و قيل: «الخوف والخشية إنّما يستعملان في مقام العلم، لأنّ الخوف منشأه ظنٌّ مخصوصٌ، و بين العلم و الظنّ مشابهةٌ من وجوهٍ كثيرةٍ، فصحّ اطلاق أحدهما على الآخر استعمالاً شايعاً ؛ من ذلك قولهم: أخاف أن ترسل السماء، يريدون التوقّع و الظنّ الغالب الجاري مجرى العلم.

و الحقّ أنّ «خفت» هنا بمعنى خشيت، و هو متعارفٌ بين الأعراب الآن» [3].

قوله ـ عليه السلام ـ: «مثل هذا العلم»، مثل مقحمة أي: هذا العلم، كقولهم: «مثلك لا يبخل»، أي: أنت لاتبخل.

---

٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٠٨. ١. كريمة ١٨٢ البقرة.

٢. كريمة ٢٢٩ البقرة.

٣. راجع: «التفسير الكبير» ج ٥ ص ٦٦.

قوله: «إلى بني أميّة» متعلّقٌ بيقع.

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

أَلَم تَسأَلِ الرَّبعَ القَواءَ فَينطِقُ[٢]

أي: فهو ينطق >[٣].

و «كتم الشيء يكتمه» ـ من باب قتل ـ: أخفاه. «فيكتموه» بضمّ التاء. و في نسخة ابن ادريس: فيكتمونه، بكسرها. و الأصل فيها الضمّ، إلّا أنّه أوثرالكسر للمزواجة و المشاكلة بينه و بين الفعل الّذي بعده، و هو «و يدّخرونه»؛ كما قالوا: «أخذه ما قدُم و ما حدُث» ـ بضمّ دال حدث ـ لمزاوجة الفعل الأوّل.

و «الادّخار»: اعداد الشيء لوقت الحاجة إليه. فأصل «يدّخروه»: يذتخروه، على يفتعلوه ـ، قُلبت التاء دالاً لموافقتها لها في الجهر، و أدغمت الدال في الدال بعد قلبها إليها، لتقاربهما.

فَأَقْبِضْهَا وَ أَكْفِنِيهَا وَ تَرَبَّصْ بِهَا. فَإِذَا قَضَى ٱللَّهُ مِن أَمْرِي وَ أَمْرِ هَؤلَاءِ ٱلقَومِ مَا هُوَ قَاضٍ، فَهِيَ أَمَانَةٌ لِي عِنْدَكَ حَتَّى تُوصِلَهَا إِلَى ٱبْنَي عَمِّي ـ: مُحَمَّدٍ وَ إِبْرَاهِيمَ، إِبْنَي عَبْدِٱللَّهِ بْنِ ٱلْحَسَنِ بْنِ ٱلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ، عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ ـ؛ فَإِنَّهُمَا ٱلْقَائِمَانِ فِي هَذَا ٱلْأَمْرِ بَعْدِي.

<«قبض الشيء» ـ من باب ضرب ـ: أخذه.

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١١٣.

٢. تمامه: «و هل تخبرنك اليوم بيداء سملق». البيت لجميل بثينه، راجع: «ديوانه» ص ١٤٤.

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

و «أكفنيها»: من قولهم: كفاه الأمر، أي: قام مقامه ؛ فمعناه: أي قُم مقامي في حفظها.

و «التربّص»: المكث و الانتظار.

و «القضاء»: الحكم.

«القوم»: جماعة الرجال ليس فيهم إمرأةٌ، و جمعه: أقوام. سمّوا بذلك لقيامهم بالعظائم و المهمّات. و القوم يُذكّر و يؤنّث، فيقال: قام القوم و قامت القوم، و كذلك كلّ اسمٍ جمعٍ لا واحد له من لفظه ـ نحو رهط و نفر ـ.

و «الأمانة» في الأصل مصدر أمِن الخائف ـ بالكسر ـ أمانةً، ثمّ استعمل المصدر في الأعيان مجازاً، فقيل للوديعة: أمانة.

و «حتّى» يحتمل الغاية، و التعليل ؛ و الفعل بعدها منصوبٌ بأن مضمرةً على الصحيح ـ كما هو مذهب البصريّين ـ، لابحتّى نفسها ـ كما هو مذهب الكوفيّين ـ. و إن المضمرة و الفعل في تأويل المصدر مخفوضٌ بحتّى.

و «محمّد» و «إبراهيم»: هما الخارجان على أبي جعفر المنصور. قال الشهرستاني في الملل و النحل: «كان يحيى بن زيدٍ قد فوّض الأمر إليهما ؛ فخرجا بالمدينة و مضى ابراهيم إلى البصرة و اجتمع الناس عليهما، فقتلا»[1] ؛ انتهى >[2].

قال بعض الأعلام: «روى الكليني حديثاً طويلاً، و فيه أنّ الصادق ـ عليه السلام ـ منعهما عن الخروج أشدّ المنع. و منه استدلّ بعض المتأخّرين[3] على أنّهما ملعونان مطرودان من رحمة اللّه. و حمل التشبيه المذكور فيما سيأتي ـ من قوله: انّي لأعلم انّكما ستخرجان كما خرج زيدٌ ـ، على مطلق الخروج و القتل، لا في الحقّيّة، فانّ زيداً محقٌّ قطعاً».

و هو غير جيّدٍ، لأنّه إن أراد الحقّيّة في الواقع فهما و زيدٌ سواءٌ ـ لورود النهي بالنسبة

---

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

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١١٥.

٣. المصدر: المعاصرين.

إليهم جميعاً ـ؛

و إن أرادها بالنسبة إلى الاعتقاد فكذلك[١]، فانّه لم يخرج أحدٌ من هؤلاء إلّا لطلب ثار الحسين ـ عليه السلام ـ؛ أو لرفع تسلّط الظلمة عن بني هاشم؛ أو ليكون خليفةً و حاكماً، و لا ريب أنّهم أحقّ من بني أميّة بها نظراً إلى الواقع و الاعتقاد و إن كان أصلها لغيرهم ـ و هم المعصومون منهم، عليهم السلام ـ. نعم، يفرّق بينهما و بين زيدٍ بايذائهما للامام ـ عليه السلام ـ و عدم ايذاء زيدٍ له.

و قد عرفت الجواب عنه. مع أنّ في ذلك الحديث الطويل: «انّه لمّا أرسل إليهم الدوانيقيّ فقيّدوهم و حملوهم في محامل لاوطاءلها و أوقفوهم بالمصلّى لكي يشتمهم الناس فكفّ الناس عنهم و رقّوا لحالهم. ثمّ لمّا أتى بهم إلى باب المسجد ـ الباب الّذي يقال له: باب جبرئيل ـ، اطلع عليهم أبوعبداللّه ـ عليه السلام ـ و عامة ردائه مطروحةٌ بالأرض. ثمّ اطلع من باب المسجد فقال: لعنكم اللّه يا معاشر الأنصار ـ ثلاثاً! ـ، ما على هذا عاهدتم رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ و لا بايعتموه، أما و اللّه إن كنت حريصاً و لكنّني غُلبت و ليس للقضاء مدفّعٌ. ثمّ انّه دخل بيته فحمّ عشرين ليلةً لم يزل يبكي فيها الليل و النهار حتّى خيف عليه. و لو لم يكن[٢] إلّا بكاؤه ـ عليه السلام ـ لكان كافياً في عدم جواز تناول أعراضهم باللعن و السبّ»[٣]؛ انتهى.

و هذا تحقيقٌ حسنٌ كما ذكرناه لك فيما سبق.

قوله: «في هذا الأمر»، أي: الخروج بالسيف؛ أو أمر وصيّته.

قَالَ ٱلْمُتَوَكِّلُ: فَقَبَضْتُ ٱلصَّحِيفَةَ. فَلَمَّا قُتِلَ يَحْيَى بْنُ زَيْدٍ صِرْتُ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ، فَلَقِيتُ أَبَاعَبْدِٱللَّهِ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ. فَحَدَّثْتُهُ ٱلْحَدِيثَ عَنْ

---

١. المصدر: أيضاً.

٢. المصدر: + له.

٣. راجع: «نور الأنوار» ص ٧.

يَحْيَى؛ فَبَكَى وَ ٱشْتَدَّ وَجْدُهُ بِهِ، وَ قَالَ: رَحِمَ ٱللَّهُ ٱبْنَ عَمِّي وَ أَلْحَقَهُ بِآبَآئِهِ وَ أَجْدَادِهِ.

قوله «و اشتدّ وجده به»: الوجد بالفتح: الحزن، يقال وجد في الحزن وجداً.

<قوله: «و أجداده» عطفٌ على الآباء، و العطف مع دخولهم فيهم لفائدة التأكيد المعتبرة في الإطناب؛ كعطف الشيء على مرادفه >[1].

وَ ٱللَّهِ ـ يَا مُتَوَكِّلُ! ـ مَا مَنَعَنِي مِن دَفعِ ٱلدُّعَاءِ إِلَيهِ إِلَّا ٱلَّذِي خَافَهُ عَلَى صَحِيفَةِ أَبِيهِ. وَ أَينَ ٱلصَّحِيفَةُ؟،

فَقُلتُ: هَا هِيَ،

فَفَتَحَهَا وَ قَالَ: هَذَا ـ وَ ٱللَّهِ! ـ خَطُّ عَمِّي زَيدٍ وَ دُعَاءُ جَدِّي عَلِيِّ بْنِ ٱلحُسَينِ ـ عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ ـ.

«الواو» في «و أين» للاستيناف.

<و «أين» اسم استفهامٍ عن المكان مبنيٌّ على الفتح، خبرٌ للصحيفة؛ قُدّم عليها لتضمّنه معنى الاستفهام >[2].

و «ها» في قوله: <«ها هي» حرف تنبيهٍ ؛ و المشهور بين النحاة أنّها لا تدخل من المفردات إلّا على أسماء الاشارة. و جوّزوا الفصل بينها و بين اسم الاشارة إمّا بقسمٍ أو بضميرٍ ؛ وحينئذٍ فإمّا أن يقال بتقدير اسم الاشارة ـ و التقدير: «هذه هي» ـ، فهى خبرٌ للمحذوف المقدّر، و إنّما حذف لدلالة الخبر عليه ـ كقوله تعالى ـ: ﴿لَم يَلبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِن نَهَارٍ بَلَاغٌ﴾[3]، أي: هذا بلاغٌ ـ؛

أو بتقدير خبر «هي» ليكون مدخولها جملةً >[4]، <فتكون «هي» مبتدأً، و التقدير: ها

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٢١. ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٢٤.
٣. كريمة ٣٥ الأحقاف. ٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٧ بزيادةٍ ما.

هي ذي. و ترجيح أحد الوجهين على الآخر مبنيٌّ[١] على خلافهم في أنّه إذا دار الأمر بين كون المحذوف مبتدأً و كونه خبراً، فأيّهما أولى؟؛

فقيل: كونه المبتدأ، لأنّ الخبر محطّ الفائدة ؛ و لأنّ حذفه أكثر، فالحمل عليه أولى ؛

و قيل: الأولى كونه الخبر، لانّ التجوّز في أواخر الجمل أسهل >[٢].

ثُمَّ قَالَ لِابْنِهِ: قُمْ يَا إِسْمَعِيلُ، فَأْتِنِي بِالدُّعَاءِ ٱلَّذِي أَمَرْتُكَ بِحِفْظِهِ وَ صَونِهِ.

فَقَامَ إِسْمَعِيلُ، فَأَخْرَجَ صَحِيفَةً كَأَنَّهَا ٱلصَّحِيفَةُ ٱلَّتِي دَفَعَهَا إِلَيَّ يَحْيَي بْنُ زَيْدٍ. فَقَبَّلَهَا أَبُوعَبْدِٱللَّهِ وَ وَضَعَهَا عَلَى عَيْنِهِ وَ قَالَ: هَذَا خَطُّ أَبِي وَ إِمْلَآءُ جَدِّي ـ عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ ـ بِمَشْهَدٍ مِنِّي.

«اسمعيل» هو أكبر ولد جعفر الصادق ـ عليه السلام ـ <الّذي ذهبت فرقةٌ من الشيعة إلى القول بامامته ؛ و يُعرفون بالاسماعيليّة. يكنّى أبامحمّدٍ، و يُعرف بالأعرج. و أمّه فاطمة بنت الحسين الأثرم بن الحسن بن عليّ بن أبيطالب ـ عليهما السلام ـ. و مات في حياة أبيه ـ عليه السلام ـ و دُفن بالبقيع. روى أنّ أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ جزع عليه جزعاً شديداً و وجد به وجداً عظيماً و تقدّم سريره بغير حذاءٍ ولارداءٍ. و أمر بوضع سريره على الأرض قبل دفنه مراراً كثيرةً، و كان يكشف عن وجهه و ينظر إليه، يريد بذلك تحقيق أمر وفاته عندالظانّين خلافته له من بعده، و ازالة الشبهة عنهم في حياته[٣]. و كانت وفاته سنة ثلاثٍ و ثلاثين و مائة قبل وفات الصادق ـ عليه السلام ـ بعشرين سنة >[٤].

قال بعض الأعلام: «هو إسمعيل الّذي ورد فيه حديث البداء بمعنى النسخ من إمامته إلى إمامة موسى بن جعفر. و العجب من صاحب نقد المحصّل حيث أنكر البداء مع شيوع هذا

---

١. في المصدر: يبتنى.
٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٢٤.
٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٧ ص ٢٤٢.
٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٢٦.

الحديث و استفاضته» ؛ انتهى.

<أقول: أمّا الحديث المذكور هو ما روى عن الصادق ـ عليه السلام ـ انّه قال: «مابدا للّه أمرٌ كما بدا له في إسمعيل»، و قدمرّ.

و أمّا جعله «البداء» هنا بمعنى النسخ، فغير جيّدٍ ؛ فانّ النسخ ازالة ما ثبت بدليلٍ شرعيٍّ، و ليس الثابت في الألواح السماويّة و الألواح الأرضيّة كلوح فاطمة عليها السلام ، المكتوب فيه أسماء الأئمّة ـ عليهم السلام ـ، إلّا موسى ـ عليه السلام ـ >[1]. و الروايات في ذلك أكثر من أن تُحصى. و فيها : «انّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ قد أنبأ بأئمّة أمّته و أوصيائه من عترته، و انّه سمّاهم بأعيانهم ـ عليهم السلام ـ» ، و «إنّ جبرئيل ـ عليه السلام ـ نزل بصحيفةٍ من السماء فيها أسماؤهم و كناهم»[2]؛ و شحنت بهذه الروايات كتب الحديث سيّما كتاب الحجّة من الكافي[3]. <بل البداء هنا بمعنى ظهور شيءٍ لعامّة الناس لم يكن ظاهراً قبل. فانّ عامّة الشيعة كانوا يزعمون أنّ إسمعيل هو الامام بعد أبيه، لانّه أكبر أولاده ـ عليه السلام ـ؛ فأظهر اللّه لهم بموته أنّ الامام هو موسى ـ عليه السلام ـ. و إن اطلقت النسخ على هذا مجازاً فلا مشاحة >[4].

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

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

---

١. قارن: «نور الأنوار» ص ٨.

٢. قال الشيخ المفيد: «و روت الشيعة في خبر اللوح الّذي هبط به جبرائيل ـ عليه السلام ـ على رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ من الجنّة فأعطاه فاطمة ـ عليها السلام ـ، و فيها أسماء الأئمّة من بعده»، راجع: «الإرشاد» ج ٢ ص ١٥٩.

٣. فانظر مثلاً: «الكافي» ج ٢ ص ١٦٤.

٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٨.

بل يدلّ على استحباب تقبيل جميع ما يُنسب إليهم ـ عليهم السلام ـ من الآثار»[١]؛

و هو كما ترى!.

<قوله: «بمشهدٍ منّي» متعلّقٌ بقوله: «و املاء جدّي». و «المشهد» يجوز أن يكون مصدراً ميميّاً من «شهد يشهد» بمعنى حضر. و «الباء» للمصاحبة؛ أي: بحضورٍ منّي؛ و أن يكون اسم زمانٍ أو مكانٍ، و «الباء» ظرفيّةٌ، أي: في زمان حضوري، أو مكانه>[٢].

فَقُلْتُ: يَابْنَ رَسُولِ ٱللَّهِ!، إِنْ رَأَيْتَ أَنْ أَعْرِضَهَا مَعَ صَحِيفَةِ زَيْدٍ وَ يَحْيَي؟ فَأَذِنَ لِي فِي ذَلِكَ، وَ قَالَ: قَد رَأَيْتُكَ لِذَلِكَ أَهْلاً.
فَنَظَرْتُ وَ إِذَا هُمَا أَمْرٌ وَاحِدٌ، وَ لَمأَجِدْ حَرْفاً مِنْهَا يُخَالِفُ مَا فِي ٱلصَّحِيفَةِ ٱلأُخْرَىٰ.

«إن رايت»: من الرأي، يقال: رأى في الأمر رأياً، أي: اعتقد. قال بعض الأعلام: «هو من أفعال القلوب. و قد حذف منها ثاني مفعوليه مع جزاء الشرط؛ و التقدير: إن رأيت العرض حَسَناً فاذن لي فيه»[٣]؛

و هو كما ترى!، لأنّ الأصل عدم التقدير؛ و جملة «أن أعرضها» هي المفعول و جزاء الشرط فقط محذوفٌ. و المعنى: إن اقتضى رأيك أن أعرضها<فاذن لي؛ بدليل «فاذن لي». و كثيراً ما يحذف جواب الشرط في السعة إذا كان فعل الشرط ماضياً ـ كقوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱستَطَعتَ أَن تَبتَغِيَ نَفَقاً فِي الأَرضِ﴾[٤] أي: فافعل ـ >[٥]. و المراد من «عرضها»: القرائة؛ يقال: عرضت الكتاب عرضاً، أي: قرأته. و المقصود مقابلتها مع صحيفة زيدٍ.

قوله: «و قدرأيتك لذلك أهلاً». الرؤية هنا بمعنى العلم و الظنّ، أي: علمتك، لا بمعنى

---

١. راجع: «نور الأنوار» ص ٨.
٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٢٨.
٣. راجع: «نور الأنوار» ص ٨.
٤. كريمة ٣٥ الأنعام.
٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٢٨.

الإبصار الّذي هو رؤية العين، لأنّها إنّما يتعدّي إلى مفعولٍ واحدٍ، فانّ أفعال الحواسّ لايتعدّي إلّا إلى واحدٍ. و أمّا نحو «رأيته قائماً»، فقائماً منصوبٌ على الحال، لا مفعول ثانٍ؛ أي: أبصرته حال كونه قائماً. و قال الفاضل الشارح: «قوله: و إذا هما شيءٌ واحدٌ، بالواو في[1] جميع النسخ، و الصواب[2] الفاء، لأنّ «إذا» للمفاجاة هنا، و «الفاء» لازمةٌ لها[3] ـ نحو خرجت فاذا الأسد بالباب ـ، نصّ على ذلك جميع النحويّين.

و هل هي زائدةٌ؟، أو جزائيّةٌ؟، أو عاطفةٌ؟؛ خلافٌ.

ثمّ وقفت عليه في بعض النسخ القديمة بالفاء[4]»[5]؛ انتهى.

أقول: كلام المعصوم حجّةٌ و إن كان مخالفاً لجماعة النحويّة، لأنّ النحو تدوينه منهم ـ عليهم السلام ـ؛ و نحن نصحّح كلام النحويين من كلامهم، لا بالعكس. و إن وقف على نسخةٍ فالعهدة عليه!.

ثُمَّ ٱسْتَأْذَنْتُ أَبَاعَبْدِٱللَّهِ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ فِي دَفْعِ ٱلصَّحِيفَةِ إِلَى ٱبْنَي عَبْدِٱللَّهِ بْنِ ٱلْحَسَنِ.

بدل «ابني» في بعض النسخ «أبي»، و هو تصحيفٌ.

<و عبدالله هو ابن الحسن بن الحسن بن عليّ بن أبيطالب ـ عليه السلام ـ يكنّى أبا محمّدٍ و يدعى بالمحض، لأنّ أباه الحسن بن الحسن و أمّه فاطمة بنت الحسين، و هو أوّل من جمع ولادة الحسنين من آل الحسن؛ و أوّل من جمعها من آل الحسين الباقر ـ عليه السلام ـ>[6]. <و كان أبوجعفر المنصور الدوانيقي يسمّى عبدالله بن الحسن: «أباقحافة» تهكّماً به، لأنّه لم يدّع الخلافة مَن أبوه حيٌّ سواه، و سوى أبي بكر بن أبي قحافة، و سوى

---

١. المصدر: هكذا وقع في.
٢. المصدر: + فاذا هما شيءٌ واحد.
٣. المصدر: + داخلة عليها.
٤. المصدر: بالفاء في نسخةٍ قديمةٍ كما هو الصواب، و للّه الحمد.
٥. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٣٠.٦. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٣١.

عبدالكريم الطّائع للّه ؛ فانّه تولّى الخلافة و أبوه ـ : المطيع ـ خلع نفسه منها.

و روى أهل السير أنّ أبا قحافة كتب إلى ابنه أبي بكر زمن خلافته كتاباً فيه: «انّك ـ يا بُنيَّ ! ـ لِمَ ولّيت خلافة المسلمين ؟، فان كان لكبر سنّك فأنا أبوك أكبر منك سنّاً، فأنا أحقّ بها ! ؛ وإن كان لقدمك، ففيهم من هو أقدم منك!» >[1]

فَقَالَ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا ٱلْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾؛ نَعَمْ، فَأَدْفَعْهَا إِلَيْهِمَا.

<ذكر المفسّرون: «انّ هذه الآية نزلت يوم الفتح في شأن عثمان بن طلحة بن عبدالدار، سادن الكعبة المعظّمة. و ذلك أنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ حين دخل مكّة يوم الفتح أغلق عثمان بن طلحة الكعبة ؛ فطلب رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ المفتاح، فقيل: انّه مع عثمان ؛

فقيل لعثمان: إنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ طلب المفتاح ؛

فأبى، و قال: لو علمت أنّه رسول اللّه مامنعته. فلوى عليّ بن أبيطالب ـ عليه السلام ـ يده و أخذ منه المفتاح و فتح الباب. فدخل رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه و آله ـ البيت و صلّى ركعتين، فلمّا خرج سأله العبّاس أن يعطيه المفتاح و يجمع له بين السقاية و السدانة ؛ فانزل اللّه ـ تعالى ـ : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأمُرُكُم أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهلِهَا﴾[2]. فأمر رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سّلم ـ عليّاً أن يردّ المفتاح على عثمان و يعتذر إليه، ففعل ذلك عليٌّ ـ عليه السلام ـ :

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

فقال: لقد أنزل اللّه في شأنك قرآناً، فقرأ عليه هذه الآية، فقال عثمان: أشهد أن لا إله إلّا اللّه و أشهد أنّ محمّداً رسول اللّه.

---

١. قارن: «نور الأنوار» ص ٧.

٢. كريمة ٥٨ النساء.

فهبط جبرئيل و قال للنبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: مادام هذا البيت كان المفتاح و السدانة في أولاد عثمان؛ فقال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: خذوها يا بني طلحة بأمانة اللّه، لاينزعها منكم إلّا ظالمٌ. ثمّ إنّ عثمان هاجر و دفع المفتاح إلى أخيه شيبة»[١] >[٢]؛ هذا في الظاهر.

و أمّا في الباطن فالمراد بالأمانة المأمور بردّها: الخلافة، أو الصلوة، أو الإمامة الّتي أمر كلّ امامٍ أن يؤدّيها إلى مَن بعده ـ على اختلاف الأخبار ـ. <و على كلّ تقديرٍ فالعبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب، فالخطاب عامٌّ لكلّ أحدٍ في كلّ أمانةٍ.

و قد عظّم اللّه ـ سبحانه ـ أمر الأمانة في مواضع عديدة من القرآن:

منها: الآية المذكورة، لتصديرها بكلمة التأكيد، و اظهار الاسم الجليل، و ايراد الأمر على صورة الإخبار؛ >[٣]

و منها: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ الَّذِينَ هُم لِأَمَانَاتِهِم وَ عَهدِهِم رَاعُونَ﴾[٤]؛

و منها: قوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّا عَرَضنَا الأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الأَرضِ وَ الجِبَالِ فَأَبينَ أَنْ يَحمِلنَهَا وَ أَشفَقنَ مِنهَا وَ حَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾[٥].

قال صدر الحكماء و المحقّقين: «قد تشعّبت أقوال العلماء و أئمّة التفسير و اختلفت آراؤهم في أنّ المراد من هذه الأمانة المخصوص بحملها الانسان ماذا ؟،

فقائل: إنّ المراد منها هو العقل، فينتقض بالملك ؛

و قائل: انّه التكليف، فهو منقوضٌ بالجنّ ؛ لأنّه مساوٍ للانسان في كونه مكلّفاً ؛

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

و قائل: انّها الهيئة الاجتماعيّة الحاصلة من اجتماع القوى الفاعلة و المنفعلة و النفسانيّة و

---

١. هذا أحد الوجوه في تفسير الآية، راجع: «تفسير القرطبي» ج ٥ ص ٢٥٦، «التبيان» ج ٣ ص ٢٣٤. و التفصيل الموجود في المتن يوجد في «التفسير الكبير» ج ١٠ ص ١٣٨.

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٣٢. ٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٣٣.

٤. كريمة ٨ المؤمنون. ٥. كريمة ٧٢ الأحزاب.

الوهميّة و العقليّة المتحرّكة بأنواع الحركات الفكريّة و الإرادية و الطبيعيّة و الكمّيّة و الكيفيّة والأينيّة و الوضعيّة، و بالجملة كون الذات الواحدة بحيث يوجد فيها أنموذج سائر الأشياء ؛

و هو ـ أيضاً ـ كما ترى!، لانتقاضه بصورة العالم الكبير، لأنّه أيضاً شخصٌ واحدٌ له وحدةٌ طبيعيّةٌ، و لأنّ شبه الجمعيّة المذكورة يوجد في بعض الحيوانات التامة الحواسّ، سيّما عند من يرى أنّ لها نفساً مدركةً للكلّيات ؛

على أنّه قد أهمل في كلٍّ من هذه الاحتمالات رعاية معنى الأمانة و مؤدّاها من كونها عاريةً مدّةً من الزمان، ثمّ مردودةً إلى أهلها و صاحبها.

و تحقيق هذا المقام يستدعي تمهيد قاعدةٍ ؛ و هي: انّ جميع الموجودات سوى الانسان له حدٌّ خاصٌّ من قسط الوجود لايتعدّاه، و كلٌّ له مقامٌ معلومٌ لايتجاوزه، و هو له ثابتٌ بالفعل ليس فيه قوّة الانتقال من طورٍ إلى طورٍ و من كونٍ إلى كونٍ ؛ فالفلك في فلكيّته و الملك في ملكيته و الشيطان في شيطنته و الجماد في جماديّته و النباة في نشؤه و نمائه و الحيوان في شهوته و غضبه كلٌّ منها في غاية ماله من الكمال و الفعليّة و التمامّ. و أمّا الانسان الكامل فانّه في كلّ ماله من الكمالات بلغ إليه ما بين صرافة القوّة و محوضة الفعل ـ كما هو شأن المتحرّك بما هو متحرّكٌ ـ ألا ترى أنّه ضعيف الجسميّة ليس كالجبال و المعادن، و أنّه ضعيف النباتيّة ليس كالأشجار في قوّة التغذية و التنمية و التوليد، و انّه ناقص الحيوانية ليس كالأسد و الفيل و الحيّة و الطيور و غيرها من الحيوانات التامّة في قوّة الحسّ و الحركة؛ و لهذا يحتاج في بقائه الدنيويّ إلى معاوناتٍ و معوناتٍ خارجيّةٍ تعاونه و تعينه و تحفظه و تصونه عن الآفات و الأضداد ؛ كما قال: ﴿وَ هُوَ القَاهِرُ فَوقَ عِبَادِهِ وَ يُرسِلُ عَلَيكُمْ حَفَظَةً﴾ [1]، و قوله: ﴿لَهُ مُعَقِّبَات مِن بَينَ يَدَيهِ وَ مِن خَلفِهِ يَحْفظُونَهُ مِن أَمرِ اللَّهِ﴾ [2]، و إليه الاشارة بقوله: ﴿خُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفاً﴾ [3] و بقوله: ﴿إِن يَسلُبهُمُ الذُّبَابُ شَيئاً لَايَستَنقِذُوهُ

---

١. كريمة ٦١ الأنعام.
٢. كريمة ١١ الرعد.
٣. كريمة ٢٨ النساء.

مِنهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَ المَطلُوبُ﴾ [١] ؛ و بالجملة ليس له مادام الحياة الدنيويّة مقامٌ خاصٌّ في الوجود لا يتعدّاه ـ ﴿يَا أَهلَ يَثرِبَ لَامُقَامَ لَكُم﴾ [٢].

و لأجل هذه الخاصيّة يمكنه التطوّر في الأطوار و الخروج من كلّ ماله من الكون المستعار، و الانتقال من هذه الدار إلى عالم الآخرة و دار الأبرار و المهاجرة من بيته ـ الّذي فيه ـ مهاجراً إلى اللّه الواحد القهّار ـ كما في قوله تعالى: ﴿وَ مَن يَخرُج مِن بَيتِهِ مُهَاجِراً إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدرِكهُ المَوتُ فَقَد وَقَعَ أَجرُهُ عَلَى اللَّهِ﴾ [٣] ـ.

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

و إذ ليس له صورةٌ معيّنةٌ فله التصوّر بكلّ صورةٍ و التجلّي بكلّ حليةٍ، قال الشاعر:

لَقَد صَارَ قَلبِي قَابلاً كُلَّ صُورةٍ فَمَرعىً لِغزلَانٍ وَ دَيراً لِرُهبَانِ [٤]

إذا تقرّر ما ذكرناه فنقول: انّ حقيقة الأمانة ـ و هي المعبّر عنها تارةً بفضل اللّه: ﴿وَ ذَلِكَ فَضلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُوالفَضلِ العَظِيمِ﴾ [٥] ـ هي الفيض الإلهي الأتمّ بلاواسطةٍ، و المراد منه الغنىٰ من كلّ شيءٍ و البقاء باللّه؛

و الانسان من بين الممكنات مخصوصٌ بذلك.

و إنّما سمّيت «أمانةً»، لأنّ الفيض بلاواسطةٍ هو من صفات الحقّ ـ تعالى ـ. و قد حمله الانسان لا غير، لما ذكرنا من أنّ ما سواه غير مستعدٍّ لقبوله، لتعبّد كلٍّ منها بوجوده الخاصّ، فالفلكيّة غير منسلخةٍ من الفلك حتّى يبقى فارغاً عنها قابلاً لغيرها، و هكذا الأرضيّة من الأرض و الجبليّة من الجبال و كذا كلّ من في السماوات و الأرض و الجبال ؛ إذ المراد من الآية عرض الأمانة على كلّ الممكنات لا على بعضها؛ و التقدير: «انّا عرضنا الأمانة على أهل السماوات و الأرض و الجبال».

---

١. كريمة ٧٣ الحجّ.
٢. كريمة ١٣ الأحزاب.
٣. كريمة ١٠٠ النساء.
٤. من منظومة «تناوحت الأرواح» لابن عربي، راجع: «ترجمان الأشواق» ص ٤٣.
٥. كريمة ٢١ الحديد.

و معنى «عرض الأمانة»: عرض تحمّل الفيض الوجودي على وجه العارية المأخوذة أوّلاً المردودة إلى أهلها أخيراً. و قبول الفيض الوجوديّ الفائض من اللّه بلاواسطةٍ على الوجه المذكور مختصٌّ بالانسان الكامل، دون غيره ـ كما علمت ـ. فكان العرض عامّاً على الممكنات مارّاً على المخلوقات كلّها. فلم يقبلها أحدٌ للعلّة المذكورة إلّا الانسان الكامل، لفقره و عجزه و ضعف قوّته و برائة ذمّته عن جميع شواغل الوجوديّة و قطع التفاته عن ماسوى الحبيب المطلق ـ كما حكى اللّه عن خليله بقوله: ﴿فَإِنَّهُم عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ العَالَمِينَ﴾ [١]، و بقوله: ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي سَيَهدِين﴾ [٢]».

ثمّ قال: «و أمّا قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ [٣] ـ على صيغة المبالغة ـ، ففيه الإشارة إلى أنّ الظالم مَن يظلم غيره، و الظلوم مَن يظلم نفسه ـ و كذا الجاهل من يجهل غيره و الجهول من يجهل نفسه ـ. أمّا ظلم الانسان على نفسه فافنائه ذاته و إماتته نفسه بالارادة؛

و أمّا جهله بنفسه فلأنّه ما عرف نفسه و لم يعلم أنّ هذه البهيمة الحيوانيّة هي قشر ذاته، و لها لبٌّ هو روحها، و روحها أيضاً قشرٌ و له لبٌ هو روح روحها، و هو محبوب الحقّ ـ كما قال: ﴿يُحِبُّهُم وَ يُحِبُّونَهُ﴾ [٤] ـ. و معلومٌ عند أهل البصيرة انّ محبوب الحقّ ماذا يمكن أن يكون، و إنّ محبّ الحقّ ماذا يمكن أن يكون؛ فانّ الشّيء لا يحبّ إلّا ذاته و لا يحبّه ايضاً إلّا ذاته؛ فمن أحبّ غير اللّه فقد رغب عن ملّة ابراهيم ـ عليه السلام ـ حيث قال ـ تعالى ـ حكايةً عن حاله: ﴿فَإِنَّهُم عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ العَالَمِينَ﴾ [٥]؛

و ايضاً لاجهل أعظم من جهل الانسان نفسه، لاستلزام ذلك جهله بربّه ـ قال تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُم أَنفُسَهُم﴾ [٦] ـ. و هو بمنزلة عكس النقيض لقوله ـ صلّى اللّه عليه و آله

---

١. كريمة ٧٧ الشعراء.
٢. كريمة ٩٩ الصافات.
٣. كريمة ٧٢ الأحزاب.
٤. كريمة ٥٤ المائدة.
٥. كريمة ٧٧ الشعراء.
٦. كريمة ١٩ الحشر.

و سلّم ـ: من عرف نفسه فقد عرف ربّه[١]. و في الحكمة العتيقة: من عـرف ذاته تألّه. فمن جهل نفسه فقد ظلم على نفسه غاية الظلم، اولئك ﴿الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم﴾[٢]، و﴿ ذَلِكَ هُوَ الخُسرَانُ المُبِينُ﴾[٣].

أقول هذا توجيه الصدر المذكور. و هو كما ترى؛ لانتقاضه بالعقل المجرّد و الملك ـ كما ذكر أوّلاً في انتقاض القائل بأنّ المراد منها العقل ـ؛ و أيضاً قال: «قبول الفيض بلاواسطـةٍ مختصٌّ بالانسان الكامل دون غيره»؛ و قال في توجيه جهله بنفسه: «فلأنّه ما عرف نفسه و لم يعلم أنّ هذه البهيمة الحيوانيّة هي قشر ذاته ـ... إلى آخر قوله ـ: و هذا مختصٌّ بغير الكامل» ؛ و هل هذا إلّا تناقضٌ في الكلام؟!.

مع أنّه قال في الأسفار: «وجود النفس الغير الكاملة الشديدة التعلّق إلى البدن و مشتهاه وجودٌ في غاية الضعف و القصور، فادراكها لذاتها أيضاً حيث يكون عين ذاتها يكون في غاية الخفاء و الفتور، فيغفل عنها و يجهل لوازمها و خواصّها و آثـارها. و أمّـا النـفوس النوريّة القويّة الكاملة المستعلية القاهرة على قواها و جنودها فلايعزب عن علمها ذاتها و صفاتها و لا قواها و جنودها، بل كما شهدت لذاتها شهدت لتوابع ذاتها في مشهد ذاتهـا، فذاتها على كلّ شيءٍ منسوبٍ إليها شهيدٌ»[٤]؛ فتأمّل !.

و اعلم! أنّ علم النفس بذاتها حيث لايكون إلّا بحضور ذاتها لها فتحصيل هذه المعرفة لايمكن و لايتصوّر إلّا بتبديل الوجود الظلمانيّ النفسانيّ إلى الوجود النورانيّ الروحانيّ. و في قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «انّ اللّه خلق الخلق في ظلمةٍ ثمّ رشّ عليهم من نوره، فمَن أصابه ذلك النور فقد اهتدى»[٥] إشارةٌ إلى هذا المطلب، فانّ «الظلمة» إشارةٌ إلى

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢ ص ٣٢، «الدّرر المنتثرة» ص ١٥٢. و لتفصيل المقال حول سند هذا القول راجع: «لطائف الإعلام» ـ بتحقيقنا ـ ص ٣٠٢ التلعيق ٢.

٢. كريمة ٩ الأعراف.

٣. كريمة ١٥ الزمر.

٤. راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٢ ص ٢٢٩.

٥. ما وجدت الحـديث فـي مـصادرنا الروائـية. و راجـع: «مسـند أحـمد» ج ٢ ص ١٧٦ ،

ذوات الأشخاص النفسانيّة الظلمانيّة قبل خروجها من القوّة إلى الفعل، و من الظلمة إلى النور. و مخرج الأشياء من الظلمات إلى النور هو اللّه ـ تعالى ـ؛ و النور هو اللّه ـ تعالى ـ. و النور هو الفيض الوارد على النفوس القابلة الخارجة به من الظلمات إلى النور؛ كما تخرج القوّة البصريّة باشراق النور الشمسيّ عليها من القوّة إلى الفعل، فيصيربه مبصرةً بالفعل بعد ما كانت مبصرةً بالقوّة.

إذا تقرّر هذا فنقول: لمّا عرض اللّه الأمانة على المخلوقات فكلّ مخلوقٍ لم يكن منوّراً برشاش نور اللّه ما عرف شرف الأمانة و ما قصدها؛

أمّا الأجسام فلبعد مناسبتها؛

و أمّا أرواح الملائكة و غيرهم فلأنّهم لم يكن لهم داخلةٌ تحملها بقوّة الظلوميّة و الجهوليّة، فما قصدوها و ما عرفوها حقّ المعرفة ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَ أَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ لخطر حملها ﴿وَ حَمَلَهَا الإِنسَانُ﴾[1] لأجل استعداد الجسدية و قوّة الظلومية و الجهوليّة. فصارت «الظلومية» و «الجهوليّة» في حقّ حامل الأمانة و مؤدّي حقّها مدحاً و في حقّ الخائنين فيها ذمّاً.

ثمّ قال: «اعلم! أنّ لهذه الآية الكريمة تأويلاً آخر غير مامرّ يشعر بذمّ الانسان، كما أنّ الأوّل كان مشعراً بمدحه. و هو أيضاً يستدعي بيان مقدّمتين:

إحداهما: إنّ كلّ ما عدا الإنسان ـ من الأفلاك و العناصر و المركّبات و غيرها ـ فلها ضربٌ من الوصول و الشهود له ـ سبحانه ـ، و الفناء عن ذواتها لانخراط وجود كلٍّ منها في وجود علّته و فاعله، فانّ فاعل كلّ شيءٍ هو بعينه غايتها و تمامها ـ كما بُيّن في موضعه ـ. فوجود كلّ معلولٍ لُمعةٌ من وجود علّته و وجود كلّ علّةٍ تمامٌ لوجود معلولها؛ و كذا الكلام في وجود علّة العلّة بالقياس إلى تلك العلّة و معلول المعلول بالقياس إلى ذلك المعلول. فثبت أنّ

«المستدرك على الصحيحين» ج ١ ص ٣٠، «اتحاف السادة المتقين» ج ١١ ص ٤٩١، «تفسير ابن كثير» ج ٦ ص ٦٤.

١. كريمة ٧٢ الأحزاب.

جميع الممكنات المجعولة وجوداتها مضمحلّةٌ منطمسةٌ في وجود القيّوم ـ تعالى ـ، و جميع أنوارها مستهلكةٌ في سطوع النور الإلهيّ. إلّا أفراد الانسان، فانّهم بواسطة داعية سلطان الوهم و استيلائه عليهم و جهلهم بكيفيّة الصنع و الايجاد يزعمون أنّ لهم وجوداً وأنانيةً و قدرةً مستقلّةً؛

و ثانيتهما: انّه مامن موجودٍ جسمانيٍّ أوروحانيٍّ في هذا العالم إلّاوله سلوكٌ وجوديٌ و استحالةٌ ذاتيةٌ و حركةٌ معنويةٌ إلى جانب الحقّ صائراً إيّاه ـ كما في قوله سبحانه: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُور﴾[1] ـ. فوجود كلّ موجودٍ إمكانيٍّ بمنزلة أمانةٍ عاريةٍ يردّ إلى صاحبها آخر الأمر. و ما سوى الانسان لايعوق له شيءٌ عن سلوكه سبيل الحقّ و خروجه عن تحمّل هذه الأمانة.

فعلى هذا نقول: المراد من «الأمانة»: الوجود الفائض على كلّ موجودٍ، لأنّ وجودات الممكنات هي بمنزلة أشعّةٍ و نوامع لوجود الحقّ ـ تعالى ـ، فهي ليست قائمةً بالممكنات، بل قائمةٌ بذاته ـ تعالى ـ. فلمّا وقع عرض الأمانة ـ يعني بسط ضوء الوجود ـ على هياكل أهل السماوات و الأرض و الجبال، فأبوا أن يحملوها بزعمهم أنّ لهم وجوداً مبايناً لوجود الحقّ ـ كالانسان الغير الكامل، حيث يزعم أنّ له وجوداً ـ، بل خرجوا عنها و انفكّوا عن وجودهم الّذي كانوا عليه، و اشفقوا عن تحمّله ـ لأنّ التقييد بقيد هذا الوجود الخاصّيّ الإمكانيّ مناط الظلمة و البُعد عن منبع الفيض و الجود و معدن الكرامة و الرحمة ـ ﴿وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ﴾ لظلمه على نفسه بعدم الخروج عن ظلمة البُعد إلى نور القرب، و جهله بأنّ السلامة و السعادة في الخروج عن هذا الوجود الظلماني و الذهاب إلى عالم الحقّ ـ تعالى ـ

فقوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ على هذا التأويل مذمّةٌ للانسان؛ و على التأويل الأوّل مدحٌ له.

و لامنافاة بين التأويلين، بل الكلّ محتملٌ؛ فافهم»[2]؛ انتهى كلامه.

---

١. كريمة ٥٣ الشورىٰ.

٢. لم أعثر عليه بين مصنّفاته.

و قال بعض العرفاء: «الأمانة هي ايداع حقيقة الهويّة عندها و احتجابها بالتعيّنات فيها ﴿فَأَبَينَ أَن يَحمِلنَها﴾ بأن تظهر عليهنّ مع عظم أجرامها، لعدم استعدادها لقبولها، ﴿وَ أَشفَقنَ مِنهَا﴾ لعظمها عن اقدارها و ضعفها عن حملها و قبولها، ﴿وَ حَمَلَهَا الإِنسَانُ﴾ لقوّة استعداده و اقتداره على حملها، فانتحلها لنفسه باضافتها إليه، ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً﴾ لمنعه حقّ اللّه حين ظهر بنفسه و انتحلها، ﴿جَهُولاً﴾ لا يعرفها، لاحتجابه بأنانيّته عنها».

و قال في تفسير الصافي: «المراد بالأمانة التكليف بالعبوديّة للّه على وجهها و التقرّب بها إلى اللّه ـ سبحانه ـ كما ينبغي لكلّ عبدٍ بحسب استعداده لها. و أعظمها الخلافة الإلهيّة لأهلها؛ ثمّ تسليم مَن لم يكن من أهلها لأهلها و عدم ادّعاء منزلتها بنفسه ؛ ثمّ سائر التكاليف.

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

و بابائهنّ: الإباء الطبيعيّ الّذي هو عبارةٌ عن عدم اللياقة لها ؛

و بحمل الإنسان إيّاها: تحمّله لها من غير استحقاقها[1]، تكبّراً على أهلها، أو[2] مع تقصيره بحسب وسعه في أدائها ؛

و بكونه ظلوماً جهلولاً: غلب عليه حبّ القوّة[3] الغضبيّة و الشهويّة. و هو وصفٌ للجنس باعتبار الأغلب، فهذه حقائق معانيها الكلّية، و كلّما ورد في تأويلها في مقام التخصيص يرجع إلى هذه الحقائق ـ كما يظهر عند التدبّر ـ ؛ و التّوفيق من اللّه»[4]؛ انتهى كلامه ـ رحمه اللّه ـ.

أقول: قد ظهر لي من فيضه السنيّ تفسيرٌ لهذه الآية غير ما ذكره القوم، و هو موقوفٌ على تمهيد مقدّمةٍ ؛ و هي ـ كما قاله أهل المعرفة ـ: انّه لمّا كانت الهوية الواحدة بالوحدة الحقيقيّة أحكام الوحدة فيها غالبةٌ على أحكام الكثرة ـ بل كانت أحكام الكثرة منمحيةً

---

١. المصدر: استحقاقٍ.
٢. المصدر: و.
٣. المصدر: ما غلب عليه من القوّة.
٤. راجع: «تفسير الصافي» ج ٤ ص ٢٠٨.

بمقتضى القهر الأحديّ في مقام الجمع المعنويّ ـ، ثمّ ظهرت في مظاهر متفرّقةٍ غير جامعةٍ من مظاهر هذه العوالم العينيّة على سبيل التفصيل العينيّ، أراد الحقّ أن يظهر ذاته في مظهرٍ كاملٍ تتضمّن سائر المظاهر النوريّة و المجالي الظلّية، و يشتمل على جميع الحقائق السرّيّة و الجهريّة، و يحتوي على جملة الدقائق البطنيّة و الظهريّة؛ فانّ تلك الهوية الواجبة لذاتها إنّما تدرك ذاتها في ذاتها لذاتها ادراكاً غير زائدٍ على ذاتها و لا متميّزٍ عنها ـ لا في التعقّل و لا في الواقع ـ. و هكذا تدرك صفاتها و أسمائها نسباً ذاتيّةً غيبيّةً غير ظاهرة الآثار و لامتميّزة الأعيان بعضها عن بعضٍ. ثمّ إنّها لمّا ظهرت بحسب الارادة المخصّصة و الاستعدادات المختلفة و الوسائط المتعدّدة منفصلةً في المظاهر المتفرّقة من مظاهر هذا العوالم لم تدرك ذاتها و حقيقتها من حيث هي جامعةٌ لجميع الكمالات العينيّة و سائر الصفات و الأسماء الإلهيّة، فانّ ظهورها في كلّ مظهرٍ و مجلىً معيّنٍ إنّما يكون بحسب ذلك المظهر، لا غير. ألا ترى انّ ظهور الحقّ ـ سبحانه ـ في العالم الروحاني ليس كظهوره في العالم الجسماني؟!، فانّه في الأوّل بسيطٌ فعليٌّ نورانيٌّ، و في الثاني تركيبيٌّ انفعاليٌّ ظلمانيٌّ. فانبعثت انبعاثاً إراديّاً إلى المظهر الكلّي و الكون الجامع الحاصل للأمر الإلهيّ المشتمل على معنى الأحديّة الجمعيّة الحقيقية الكاملة الّتي لا يتصوّر الزيادة عليها من جهة التمام و الكمال، ليظهر فيه بحسبه و يدرك ذاتها من حيث الجهة الجامعة. و هو الانسان الكامل، فانّه الجامع بين مظهريّة الذات المطلقة و بين مظهريّة الأسماء و الصفات و الأفعال بما في نشأته الكلّيّة من الجمعيّة و الاعتدال، و بما في مظهريّته من السعة و الكمال. و هو الجامع أيضاً بين الحقائق الوجوديّة و نسب الأسماء الإلهيّة و بين الحقائق الامكانيّة و الصفات الخلقيّة؛ فهو جامعٌ بين مرتبتي الجمع و التفصيل محيطٌ بجميع ما في سلسلتي الوجود من المراتب. فلهذه الجمعيّة له الخلافة العظمىٰ على حقائق العوالم و أعيانها؛ فهم رعايا له، و على الخليفة رعاية رعاياه؛ فهو بمنزلة روح العالم و العالم جسده.

و كما أنّ الروح إنّما يدبّر الجسد و يتصرّف فيه بما يكون له من القوى الروحانيّة و الجسمانيّة، فكذلك الانسان الكامل يدبّر العالم و يتصرّف فيه بواسطة الأسماء الإلهيّة الّتي

أودعها فيه و علّمها إيّاه و ركّبها في فطرته، فانّها بمنزلة القوىٰ من الروح.

ثمّ اعلم! أنّه و إن كان لكلٍّ من أفراد الانسان نصيبٌ من هذه الخلافة ـ كاملاً كان أو ناقصاً ـ بقدر حصّة انسانيّته ـ كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُم خَلَائِفَ الأَرضِ﴾ [١] مخاطباً للكلّ ـ، لكن الفرق انّ الكمّل مظاهر جلال ذاته و جمال صفاته في مرايا أخلاقهم الربّانيه حيث تجلّى بها في قلوبهم الزكيّة، و غير الكمّل مظاهر جمال صنائعه و كمال بدائعه في مرايا حرفهم و صنائعهم حيث استخلفهم في كثيرٍ من الأشياء و أبرزه في أيديهم ـ كالخبازة و الخياطة و البناء و نحوها ـ بعد أن خلقه بالاستقلال؛

پادشاهان مظهر شاهيِّ حق ... عالمان مرآت آگاهيِّ حق

خوبرويان آينهىْ خوبيِّ او ... عشق ايشان عكس مطلوبيِّ او [٢]

و قد ورد: «كلّكم راع و كلّكم مسئولٌ عن رعيّته». [٣]

اذا تمهّد هذه المقدّمة فنقول: المراد من الأمانة المودعة هي الأسماء و الصفات الإلهيّة و المرتبة التماميّة الجمعيّة و الحقائق الفعليّة الوجوبيّة و الدقائق السرّيّة الربوبيّة المودعة في الهياكل البشرية الّتي تتصرّف النفس الناطقة الانسانيّة في عالمها الصغير ـ و هو أعضائها و جوارحها البدنيّة ـ، أو في عالمها الكبير ـ و هو العوالم الامكانيّة ـ إذا كان لها مرتبة التماميّة الجمعيّة؛ لما قلنا لك انّ الكامل يدبّر العالم و يتصرّف فيه بواسطة الأسماء الإلهيّة الّتي أودعها فيه و علّمها إيّاه و ركّبها في فطرته ؛ فانّها بمنزلة القوىٰ من الروح، إذ العالم بمنزلة الأعضاء و الجوارح له، فهو كلّ العالم؛ فلذلك اتّسع لما يسعه العالم.

و انّما امتاز عن العالم بقبوله جميع أسرار العالم، روى عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ:

---

١. كريمة ١٦٥ الأنعام.

٢. راجع: «مثنوي معنوي» ـ طبعة نيكلسون ـ ج ٣ ص ٤٥٣، البيتان ٣١٧٤، ٣١٨١.

٣. ما وجدت الحديث في طرقنا إلّا ما رواه المحقّق المجلسي في «بحار الأنوار» ج ٧٥ ص ٣٨ من غير اسنادٍ. و انظر: «مسند أحمد» ج ٣ ص ١١١، «إتحاف السادة المتّقين» ج ٥ ص ٣١٨، «مجمع الزوائد» ج ٥ ص ٢٠٧.

«نحن أسرار اللّه المودعة في الهيا كل البشريّة»[١]؛ و عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «انّ الصورة الإنسانيّة أكبر حجّة اللّه على خلقه، و هي الكتاب الّذي كتبه بيده، و هي الهيكل الّذي بناه بحكمته، و هي مجموع صورالعالمين، و هي المختصر من العلوم في اللوح المحفوظ، و هي الشاهد على كلّ غائبٍ، و هي الحجّة على كلّ جاحدٍ، و هي الطريق المستقيم إلى كلّ خيرٍ، و هي الصراط الممدود بين الجنّة و النار»[٢]؛ و عنه ـ عليه‌السلام ـ: «نحن صنائع اللّه و الناس بعدُ صنائع لنا»[٣].

قال بعض العارفين: «لمّا رأيتَ الحديدة الحامية تتشبّه بالنار و تفعل فعلها، فلاتتعجّب من نفسٍ استشرقت و استضاءت و استنارت بنوراللّه، فأطاعها الأكوان!»، و عن عليٍّ ـ عليه السلام ـ انّه قال: «نزّلونا عن الربوبيّة ثمّ قولوا في فضلنا ما استطعتم، فانّ البحر لاينزف و سرّ الغيب لايعرف و كلمة اللّه لاتوصف»[٤]؛ و عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «اجعلوا لنا ربّاً نؤب إليه ثمّ قولوا في فضلنا ماشئتم»[٥]؛ فالانسان ممتازٌ من بين سائر الأكوان بحمل هذه الأمانة. ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً﴾، لانّ هذه المرتبة لاتحصل له إلّا باندكاك جبل الأنّيّة ﴿جَهُولاً﴾ لجهله عمّا سوى الحضرة الأحديّة؛ أو لأنّ العلم باللّه عين الجهل به ـ كما قيل: «العجز عن درك الادراك إدراك»[٦] ـ.

و قد رُوي عن أئمّتنا المعصومين ـ صلوات اللّه عليهم أجمعين ـ في تفسيرها وجوهٌ، و هي المقطوع بها ـ لعصمتهم و طهارتهم ـ. <في العيون و المعاني عن الرضا ـ عليه السلام ـ في

---

١. قال ـ عليه السلام ـ في وصف الأئمّة: «... و الأسرار الإلّهيّة المودعة في الهيا كل البشرية»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ١٧٤. ٢. ما وجدت الحديث في مصادرنا الروائيّة.
٣. المروي من الحديث: «فانّا صنائع ربّنا ...»، راجع: «نهج البلاغة» الكتاب ٢٨ ص ٣٨٦.
٤. ما وجدت الرواية، و قريب منها يوجد في «بحار الأنوار» ج ٢٦ صص ٢، ٦.
٥. ما وجدته، و قريب منه يوجد في «بحار الأنوار» ج ١٠ ص ٩٢.
٦. انظر: «الفتوحات‌المكّية» ج ٢ ص ١٠١ ـ طبعة عثمان‌يحيى ـ، «كشف‌المحجوب» ص ٢١. و لتفصيل المقال راجع: «شرح» العارف‌الكاشاني على فصوص‌الحكم ـ بتحقيقنا ـ ص ٤١٧.

هذه الآية قال: «الامانة: الولاية، من ادّعاها بغير حقٍّ كفر»[١]؛

و في البصائر عن الباقر ـ عليه السلام ـ: «هي الولاية أبين أن يحملنها كفراً و حملها الانسان، و الانسان أبوفلان»[٢]؛

و في المعاني عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «الأمانة: الولاية، و الانسان ابوالشرور المنافق»[٣]؛

و عنه ـ عليه السلام ـ ما ملخّصه: «انّ اللّه عرض أرواح الأئمّة ـ عليهم السلام ـ على السماوات و الأرض و الجبال، فغشيها نورهم، و قال في فضلهم ما قال؛ ثم قال: فولايتهم أمانةٌ عند خلقي، فأيّكم يحملها بأثقالها و يدّعيها لنفسه؟،

فأبت من ادّعاء منزلتها و تمنّي محلّها من عظمة ربّهم. فلمّا أسكن اللّه آدم و زوجته الجنّة و قال لهما ما قال، حملهما الشيطان على تمنّي منزلتهم، فنظر إليهم بعين الحسد فخذلا حتّى أكلا من شجرة الحنطة ـ... و ساق الحديث إلى أن قال ـ: لم يزل أنبياء اللّه بعد ذلك يحفظون هذه الأمانة و يخبرون بها أوصيائهم و المخلصين من أمّتهم، فيأبون حملها و يشفقون من ادّعائها، و حملها الانسان الّذي قد عرف بأصل كلّ ظلم منه إلى يوم القيامة؛ و ذلك قول اللّه ـ عزّوجلّ ـ: ﴿إِنَّا عَرَضنَا الأَمَانَةَ﴾[٤] ـ[٥] ـ... الآية ـ».

و القمّي: «الأمانة: هي الامامة و الأمر و النهي. و الدليل على أنّ الامانة هي الامامة قوله ـ عزّوجلّ ـ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأمُرُكُم أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهلِهَا﴾[٦] يعني: الإمامة؛ فالامانة هي الامامة. عرضت ﴿عَلَى السَّمَوَاتِ وَ الأَرضِ وَ الجِبَالِ فَأَبَينَ أَن يَحمِلنَهَا﴾: أن يدّعوها أو يغصبوها أهلها ﴿وَ أَشفَقنَ مِنهَا وَ حَمَلَهَا الإِنسَانُ﴾ يعني: الأوّل، ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً

---

١. راجع: «معاني الأخبار» ص ١١٠ الحديث ٣.

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

٣. راجع: «معاني الأخبار» ص ١٠٩ الحديث ٢.

٤. كريمة ٧٢ الأحزاب.

٥. راجع: «معاني الأخبار» ص ١٠٧ الحديث ١.

٦. كريمة ٥٨ النساء.

جَهُولاً﴾»[١]؛

و في التهذيب عن الصادق ـ عليه السلام ـ انّه سُئل عن الرجل يبعث إلى الرجل يقول له ابتع لي ثوباً، فيطلب له في السوق، فيكون عنده مثل ما يجد له في السوق، فيعطيه من عنده؟

قال: لايقربنّ هذا و لا يدنّس نفسه !، إنّ اللّه ـ عزّوجلّ ـ يقول: ﴿إِنَّا عَرَضنَا الأَمَانَةَ﴾ ـ... الآية ـ؛ قال: و إن كان عنده خيرٌ ممّا يجد له في السوق فلايعطيه من عنده»[٢]؛

و في الكافي[٣] ما يقرب منه.

أقول: لامنافاة بين هذه الأخبار حيث خصّصت الأمانة تارةً بالولاية و أخرى بما يعمّ كلّ أمانةٍ، لما عرفت من أنّ العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب >[٤]. كما روى عن يونس بن عبدالرحمن قال: «سألت موسى بن جعفر ـ عليهما السلام ـ عن قول اللّه ـ عزّوجلّ ـ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأمُرُكُم أَن تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهلِهَا﴾؟

فقال: هذه مخاطبةٌ لنا خاصّةً، أمر اللّه كلّ إمامٍ منّا أن يؤدّي إلى الإمام الّذي بعده و يوصي إليه، ثمّ هي جاريةٌ في سائر الأمانات. و لقد حدّثني أبي عن أبيه انّ عليّ بن الحسين ـ عليهما السلام ـ قال لأصحابه: عليكم بأداء الأمانات، فلو أنّ قاتل أبي الحسين بن عليٍّ ـ عليهما السلام ـ ائتمنني على السيف الّذي قتله به، لأدّيته إليه»[٥].

و الروايات في هذا الباب كثيرةٌ.

و لايخفى على أولي الألباب انّ المراد من الولاية هو الّذي ذكرناه، لأنّ الانسان الكامل إمّا نبيٌّ أو وليٌّ؛ و لكلٍّ من النبوّة و الولاية اعتباران: اعتبار الإطلاق؛ و اعتبار التقييد؛

فالنبوّة المطلقة هي النبوّة الحقيقيّة الحاصلة في الأزل الباقية إلى الأبد، و هو اطّلاع النبيّ

---

١. راجع: «تفسير عليّ بن ابراهيم» ص ٥٣٥، «بحار الأنوار» ج ٦٠ ص ٢٨٠.
٢. راجع: «تهذيب الأخبار» ج ٦ ص ٣٥٢. ٣. راجع: الكافي ج ٣ ص ٤١٣.
٤. قارن: «تفسير الصافي» ج ٤ ص ٢٠٦.
٥. راجع: «معاني الأخبار» ص ١٠٦، «بحار الأنوار» ج ٢٣ ص ٢٧٨.

المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها و ماهيّاتها و اعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه الّذي يطلب بلسان استعداده من حيث انّه الإنباء الذاتيّ و التعليم الحقيقيّ الأزليّ المسمّى بالربوبيّة العظمى و السلطنة الكبرى. و صاحب هذا المقام هو الموسوم بالخليفة الأعظم و قطب الأقطاب و الانسان الكبير و آدم الحقيقيّ المعبّر عنه بالفيض الانبساطي و القلم الأعلى و العقل الأوّل و الروح الأعظم ؛ و إليه الاشارة بقوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[١] ؛ و: «أوّل ما خلق اللّه العقل»[٢] ؛ و نحو ذلك. و إليه استند كلّ العلوم و الأعمال، و إليه ينتهي جميع المراتب و المقامات، نبيّاً كان أووليّاً، رسولاً كان أووصيّاً.

و باطن هذه النبوّة هي الولاية المطلقة، و هي عبارةٌ عن حصول مجموع هذه الكمالات بحسب الباطن في الأزل و بقائها إلى الأبد، و يرجع إلى فناء العبد في الحقّ و بقائه به ؛ و إليه الاشارة بقوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «أنا و عليٌّ من نورٍ واحدٍ»[٣] ؛ و: «خلق اللّه روحي و روح عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ قبل أن يخلق الخلق بألفي عامٍ»[٤] ؛ و «بعث عليّاً مع كلّ نبيٍّ سرّاً و معي جهراً»[٥] ؛ و بقول أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: «كنت وليّاً و آدم بين الماء و الطين»[٦] كما قال النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين»[٧] ... إلى غير ذلك.

---

١. راجع: «عوالي اللئالي» ج ٤ ص ٩٩ الحديث ١٤٠.
٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١ ص ٩٧.
٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٣٣ ص ٤٨٠، ج ٣٨ ص ١٥٠.
٤. ما وجدته، و قريبٌ منه ماروي عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «قال اللّه ـ تبارك و تعالى ـ: يا محمّد انّي خلقتك و عليّاً نوراً قبل أن أخلق سماواتي و أرضي و عرشي و بحري ...»، راجع: «الكافي» ج ١ ص ٤٤٠ الحديث ٣.
٥. الحديث مع اشتهاره و ذيوعه ما وجدته في طرقنا.
٦. ما وجدت الحديث في طرقنا.
٧. راجع: «المناقب» ـ لابن شهرآشوب ـ ج ١ ص ٢١٤، «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٤٠٢.

و النبوّة المقيّدة هي الإخبار عن الحقائق الإلهيّة ـ أي: معرفة ذات الحقّ و أسمائه و صفاته و أحكامه. فان ضُمّ معه تبليغ الأحكام و التأديب بالأخلاق و التعليم و القيام بالسياسة فهي النبوّة التشريعيّة، و يختصّ بالرسالة.

و قس عليها الولاية المقيّدة، فكلٌّ من النبوّة و الولاية من حيث هي صفةٌ مطلقةٌ، و من حيث استنادها إلى الأنبياء و الأولياء مقيّدةٌ. و المقيّد مقوّمٌ بالمطلق، و المطلق ظاهرٌ في المقيّد. فنبوّة الأنبياء كلّهم جزئيّات النبوّة المطلقة. و كذلك ولاية الأولياء جزئيّات الولاية المطلقة.

و لكلٍّ من الأقسام الأربعة ختمٌ، أي مرتبةٌ ليست فوقها مرتبةٌ أخرى و مقامٌ لانبيّ على ذلك المقام و لاوليّ سوى الشخص المخصوص به، بل الكلّ يكون راجعاً إليه. و إن تأخّر وجود طينة صاحبه فانّه بحقيقته موجودٌ قبله.

و خاتم النبوّة المطلقة نبيّنا محمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، و خاتم الولاية المطلقة أميرالمؤمنين عليّ بن أبيطالب ـ عليه السلام ـ[1]. و النبوة المطلقة المقيّدة إنّما كملت و بلغت غايتها بالتدريج، فأصلها تمهّد بآدم ـ عليه السلام ـ و لم تزل تنمو و تكمل حتّى بلغ كمالها إلى نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، و لهذا كان خاتم النبيّين. و إليه الاشارة بما رُوي عنه ـ عليه السلام ـ: «مثل النبوّة مثل دارٍ معمورةٍ لم يبق فيها إلّا موضع لبنةٍ، و كنت أنا تلك اللبنة»[2] ـ أو لفظٌ هذا معناه ـ.

و كذلك الولاية المطلقة المقيّدة إنّما تدرّجت إلى الكمال حتّى بلغت غايتها إلى المهديّ

---

١. راجع: «تعليقات» القمشهاي على شرح القيصري فصوص الحكم ـ المطبوعة في رسائل القيصري ـ ص ٦٣.

٢. ما وجدته، و قريب منه: «انّ مثلي و مثل الأنبياء قبلي كمثل رجلٍ بنى بيتاً، فأحسنه و أجمله إلّا موضع لبنة من زاويةٍ، فجعل الناس يطوفون به و يعجبون له و يقولون: هلّا وضعت هذه اللبنة؟!، قال: فأنا اللبنة و أنا خاتم النبيّين»، راجع: «صحيح البخاري» ج ٤ ص ٢٢٦، «صحيح مسلم» ج ٤ ص ١٧٩٠، «كنز العمّال» ج ٢٢ ص ٤٥٣ الرقم ٣٢١٢٧.

الموعود ظهوره الّذي هو صاحب الأمر في هذا العصر و بقيّة اللّه اليوم في بلاده و عباده ـ صلوات اللّه و سلامه عليه و على آبائه المعصومين ـ.

فَلَمَّا نَهَضْتُ لِلِقَائِهِمَا قَالَ لِي: مَكَانَكَ. ثُمَّ وَجَّهَ إِلَى مُحَمَّدٍ وَ إِبْـرَاهِـيمَ، فَجَآءَا؛

فَقَالَ: هَذَا مِيرَاثُ ٱبْنِ عَمِّكُمَا يَحْيَى مِن أَبِيهِ، قَدْ خَصَّكُمَا بِهِ دُونَ إِخْوَتِهِ.

«النهوض»: القيام.

<قوله: «مكانك»، أي: اجلس مكانك.>[1]

<قوله: «ثمّ وجّه» أي: أرسل إليهما رسولاً؛ يقال: وجّهه إليه توجيهاً، أي: أرسله.

قوله: «هذا ميراث ابن عمّكما». «الميراث»: اسمٌ من الارث، أصله موراث ـ على وزن مفعال ـ، . انقلبت الواو ياءً لانكسار ما قبلها.>[2] و «الارث» في اللّغة: بمعنى البقاء، و منه قوله ـ عليه السلام ـ: «انّكم على إرثٍ من أبيكم ابراهيم ـ عليه السلام ـ»[3]، أي: على بقيّةٍ من بقايا شريعته. و في الاصطلاح: استحقاق انسانٍ بموتٍ آخر بـنسبٍ أو سـببٍ شـيئاً بالأصالة. و هو بدلالة الأخبار عن الأئمّة الأطهار: ظاهريٌّ جسمانيٌّ ـ و هو المال ـ،

و حقيقيٌّ روحانيٌّ ـ و هو العلم، الّذي هو ميراث الأنبياء في الحقيقة ـ. و المراد هنا هو هذه الصحيفة المشتملة للأمرين ؛ فتبصّر !.

قوله ـ عليه السلام ـ: «قد خصّكما به»؛ خاصّة الشيء: ما يوجد فيه و لا يتجاوز غيره.

قوله ـ عليه السلام ـ: «دون اخوته»: الدون في الأصل بمعنى انحطاط المكان ـ يقال: هذا دون ذاك، <أي: أحطّ منه في المكان ـ، ثمّ استعير للتفاوت في الأحوال و الرتب، ثمّ اتّسع

---

١. قارن: «نور الأنوار» ص ٨. ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٣٥.

٣. ما وجدته في طرقنا. و روى الحميدي: «انّكم على ارثٍ من ارث ابراهيم»، راجع: «مسند» الحميدي ج ١ ص ٢٦٢ الرقم ٥٧٧، «سنن» الترمذي ج ٢ ص ٩٩.

فيه فاستعمل في كلّ تجاوز حدٍّ إلى حدٍّ و تخطّى حكمٍ إلى حكمٍ من غير ملاحظة انحطاط أحدهما من الآخر، فجرى مجرى أداة الاستثناء؛ و هو ظرف لغو لتعلّقه بخصّكما. و المعنى: خصّكما به متجاوزاً إخوته.

و «الإخوة»: جمع أخ، و لامه محذوفةٌ، و هي واوٌ. و تردّ في التثنية على الأشهر، فيقال: «اخوان»، و يجمع على «إخوان» أيضاً.

و قيل: الأخوّة في النسب، و الاخوان في الصداقة ؛ و هو غلطٌ، بل يقال في الأنساب و الأصدقاء أخوّةٌ و إخوانٌ ؛ قال ـ تعالى ـ : ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنونَ إِخوَةٌ ﴾[1]، لم يعن النسب ؛ و قال: ﴿ وَ لَايُبدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبعُولَتِهِنَّ ـ... إلى قوله ـ: أَو إِخوَانِهِنَّ﴾[2] و هذا في النسب. قال الزجّاج: «أصل الأخ في اللغة من التوخّي، و هو القصد و الطلب، فالأخ نسبيّاً كان أو صدّيقاً مقصده مقصد أخيه». >[3]

وَ نَحْنُ مُشْتَرِطُونَ عَلَيْكُمَا فِيهِ شَرْطاً!،
فَقَالَا: رَحِمَكَ ٱللَّهُ، قُلْ! فَقَولُكَ ٱلْمَقْبُولُ.
فَقَالَ: لَاتَخْرُجَا بِهَذِهِ ٱلصَّحِيفَةِ مِنَ ٱلمَدِينَةِ.

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

أقول: هذا لادخل له في هذا المقام.

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

<و قوله: «لاتخرجا بهذه الصحيفة»، و في نسخة ابن ادريس: «لاتخرجا هذه الصحيفة» بدون الباء، و الفرق بينهما ـ كما هو المصرّح به في كلام أهل العربيّة ـ هو الفرق بين

---

١. كريمة ١٠ الحجرات. ٢. كريمة ٣١ النور.
٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٣٦.

قولهم: أذهب عمروٌ زيداً، و: ذهب عمروٌ بزيدٍ، من أنّ مؤدّى الأولى إذهاب عمروٍ لزيدٍ ـ سواءٌ ذهب معه أم لا ـ، و مؤدّى الثانية مصاحبتهما في الذهاب. قال بعض الأعلام: «و على هذا يكون قوله ـ عليه السلام ـ على الرواية المشهورة أدلّ و أنصّ و أصرح في عدم خروجها من المدينة مع «الصحيفة منه» على رواية ابن ادريس، بل على هذه الرواية إنّما يدلّ على عدم اخراج الصحيفة منها لا على عدم خروجهما منها. و المقام يقتضي المنع منهما ـ كما لايخفى ـ».

و ظنّي انّ القرائن إنّما تدلّ على معنى المستفادّ من عبارة ابن ادريس، لأنّ قوله ـ عليه السلام ـ: «هذا ميراث ابن عمّكما ـ إلى آخره ـ» ظاهرٌ في[1] أنّ المراد نهيهما عن اخراجها؛ و أمّا نهيه لهما عن الخروج فقد استفيد من دليلٍ خارجٍ، و يتضمّنه هذا الكلام ضمناً >[2].

قَالَا: وَ لِمَ ذَاكَ؟

قَالَ: إِنَّ ٱبْنَ عَمِّكُمَا خَافَ عَلَيْهَا أَمْراً أَخَافُهُ أَنَا عَلَيْكُمَا؛

قَالَا: إِنَّمَا خَافَ عَلَيْهَا حِينَ عَلِمَ أَنَّهُ يُقْتَلُ!،

فَقَالَ أَبُوعَبْدِٱللَّهِ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ: وَ أَنْتُمَا فَلَاتَأْمَنَّا، فَوَاللَّهِ إِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّكُمَا سَتَخْرُجَانِ كَمَا خَرَجَ وَ سَتُقْتَلَانِ كَمَا قُتِلَ!.

فَقَامَا وَ هُمَا يَقُولَانِ: لَاحَولَ وَ لَاقُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ٱلعَلِيِّ ٱلْعَظِيمِ.

قال الفاضل الشارح: «حين علم، أي: وقت علمه ؛ فالجملة مضافٌ إليها، و هي في تأويل المفرد، و محلّها الجرّ. قال أبوحاتم: و غلّط كثيرٌ من العلماء، فجعلوا حين بمعنى حيث. و الصواب أن يقال: حيث ـ بالمثلّثة ـ ظرف مكانٍ، و حين ـ بالنّون ـ ظرف زمانٍ ؛ فيقال: قمتُ حيث قمتَ، أي: في الموضع الّذي قمت فيه ؛ و اذهب حيث شئت، أي: إلى أيّ

---

١. المصدر: ـ في.

٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٨.

موضعٍ شئت. و أمّا حين ـ بالنون ـ، فيقال: قمتُ حين قمتَ، أي: في ذلك الوقت، و لا يقال: حيث خرج الحاجّ ـ بالمثلّثة ـ. و ضابطه انّ كلّ موضعٍ حسن فيه أين و أيّ، اختصّ به حيث ـ بالمثلّثه ـ؛ و كلّ موضع حسن فيه إذا و لمّا و يوم و وقت، اختصّ به حين ـ بالنون ـ»[١]؛ انتهى.

أقول: لايخفى على المتتبّع انّ كلّ واحدٍ من «الحين» و «حيث» يُستعمل في معنى الآخر، فلاغلط يلزم على العلماء.

قوله ـ عليه السلام ـ: «فلا تأمنّا». «الفاء» إمّا زائدةٌ مطلقاً ـ كما قاله الأخفش ـ، أو مقيّدٌ بكون الخبر أمراً أو نهياً ـ كما قاله جماعةٌ ـ؛ و إمّا عاطفةٌ لا زائدة، إمّا بتقدير أمّا فيكون التّقدير: «أمّا هو فقتل، و أمّا أنتما فلاتأمنّا»؛ هذا على القول بلزوم التفضيل فيها ـ كما هو مذهب بعضهم ـ. و كان تكرارها متروكاً استغناءً عنه بذكر القسم الآخر؛

و أمّا على قول من أنكر لزوم التّفضيل لم يحتج إلى هذا التقدير؛ و إمّا بتقدير خبرٍ للمبتدأ، أي: «و أنتما مثله، فلاتأمنّا».

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

قوله: «و هما يقولان لاحول و لاقوّة إلّا باللّه العليّ العظيم». الجملة في محلّ النصب على الحال، أي: فقاما قائلين. <المشهور انّ «الحول» بمعنى القوّة، فالجملة الثانية تأكيدٌ للأولى. و روي في تفسيرها عن عليٍّ ـ عليه السلام ـ: «انّ الحول بمعنى الحائل و المانع»[٣]، أي: لاحائل عن المعاصي و لا قوّة على الطاعات إلّا باستعانةٍ منه ـ تعالى ـ>[٤]

قال الفاضل الشارح: «ولك في الاسمين من لاحول و لا قوّة خمسة أوجه من الاعراب:

---

١. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٤١.

٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.

٣. ما وجدته في مصادرنا الروائيّة.

٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.

فتحهما، و رفعهما، و فتح الأوّل و نصب الثاني، و فتح الأوّل و رفع الثاني، و رفع الأوّل و فتح الثاني. و استشكل الاستثناء على الوجه الأوّل من جهة أنّه راجعٌ في المعنى إلى الجملتين و لايصحّ لفظاً، لأنّ «إلّا» الواحدة لايستثنى بها من شيئين. قال ابن الحاجب: و الأشبه أن يقال: انّ الحول و القوّة لمّا كانا بمعنىً، صحّ رجوع الاستثناء إليهما، لتنزّلهما منزلة شيءٍ واحدٍ. و قال غيره: هو من باب الحذف، مثل: ما قام وقعد إلّا زيدٌ. أي: لاحول إلّا باللّه و لا قوّة إلّا باللّه. و ما قاله ابن الحاجب هو تفسير بعض اللغويّين: إنّ الحول هو القوّة، و القوّة هي الحول، و[1] كلاهما مترادفان»[2]؛ انتهى.

أقول: و المعنى أنّ كلّ حولٍ حوله و كلّ قوّةٍ قوّته، كما انّ كلّ شأنٍ شأنه و كلّ فعلٍ فعله مع علوّه و غاية عظمته. فهو مع غاية تجرّده و نهاية تقدّسه عن جميع الأكوان لا يخلو منه شيءٌ من الأكوان؛ كما قال إمام الانس و الجان عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ: «مع كلّ شيءٍ لا بمقارنةٍ و غير كلّ شيءٍ لابمزايلة»[3]؛ كما قال المحقّق الطوسي ـ رحمه اللّه تعالى ـ، و سيجيء تحقيق ذلك مستوفاً ـ إن شاء اللّه تعالى ـ.

فَلَمَّا خَرَجَا قَالَ لِي أَبُوعَبْدِاَللَّهِ ـ عَلَيْهِ اَلسَّلَامُ ـ: يَا مُتَوَكِّلُ، كَيْفَ قَالَ لَكَ يَحْيَى: إِنَّ عَمِّي مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ وَ اَبْنَهُ جَعْفَراً دَعَوَا اَلنَّاسَ إِلَى اَلْحَيَاةِ وَ نَحْنُ دَعَوْنَاهُمْ إِلَى اَلْمَوتِ!

قُلْتُ: نَعَمْ ـ أَصْلَحَكَ اَللَّهُ ـ!، قَدْ قَالَ لِي إِبْنُ عَمِّكَ يَحْيَى ذَلِكَ.

«كيف» في محل النصب على الحاليّة، لأنّ الواقع بعد القول يستغنى به. و صاحب الحال «يحيى»، و العامل فيها «قال»؛ أي: على أيّ حالةٍ قال لك يحيى ذلك؟، معبّراً بهذه العبارة أم بغيرها؟؛ فكان الجواب: «نعم!، قال ذلك»، أي: بهذه العبارة.

---

١. المصدر: ـ و.
٢. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص: ١٤٤.
٣. راجع: نهج البلاغة، الخطبة الأولى ص ٤٠.

فَقَالَ: يَرحَمُ ٱللَّهُ يَحْيَى!، إِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عَنْ عَلِيٍّ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ: أَنَّ رَسُولَ ٱللَّهِ ـ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ـ أَخَذَتْهُ نَعْسَةٌ وَ هُوَ عَلَى مَنْبَرِهِ، فَرَءَا فِي مَنَامِهِ رِجَالاً يَنْزُونَ عَلَى مَنْبَرِهِ نَزْوَ ٱلْقِرَدَةِ يَرُدُّونَ ٱلنَّاسَ عَلَى أَعْقَابِهِمُ ٱلقَهْقَرَى. فَاسْتَوَى رَسُولُ ٱللَّهِ ـ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيهِ وَ آلِهِ ـ جَالِساً وَ ٱلحُزْنُ يُعْرَفُ فِي وَجْهِهِ.

قال الفاضل الشارح: «قوله: «يرحم اللّه يحيى» تعريضٌ بخطائه و جنايته في هذا القول ؛ و الأصل: أخطأ و بئس ما قال، لكنّه عدل إلى الترحّم عليه تحفّياً به و تحنّناً عليه ـ... إلى آخر قوله ـ»[1].

أقول: صرف اللفظ عن معناه بغير دليلٍ قطعيٍّ غير مجوّزٍ عند أرباب العقول ؛ و قول يحيى: «انّ عمّي محمّد بن علي و ابنه جعفراً دعواالناس إلى الحياة، و دعوناهم إلى الموت» لايدلّ على خطائه ـ كما فهمه الشارح الفاضل ـ، لأنّ التوجيه مقدّمٌ على الجرح ـ كما هودأب القوم ـ، و المرويّ في الأحاديث. فالدعاء ـ و هو: «يرحم اللّه» ـ في مكانه؛ فتأمّل تفهم !.

قوله: «أخذته نعسةٌ»: تائه للوحدة.

و «النعاس»: فتورٌ يتقدّم النوم. قال في الصحاح: «الوسن النعاس و السنة مثله»[2]. و النعاس هو فتورٌ يتقدّم النوم. و قد فرّقوا بينهما و قالوا: النعاس أوّل النوم، ثمّ الوسن و هو ثقل النعاس، ثمّ الترنيق ـ و هو مخالطة النعاس العين ـ، ثمّ الكرى و الغمض ـ و هو أن يكون الانسان بين النائم و اليقظان ـ، ثمّ التغفيق ـ بالغين المعجمة و بعدها فاء، و هو النوم ـ، ثمّ الهجوع، و الهجود ـ و هو النوم الغرِق ـ، ثمّ النشيج ـ و هو أشدّ النوم ـ.

---

١. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٤٧.

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

و «المنبر» ـ بكسر الميم ـ: المرقاة، مأخوذٌ من نبر الشيء: إذا رفعه. سمّي بذلك لارتفاعه.

قوله: «ينزون» أي: يَثِبُون، من نزا الفحل نزواً ـ من باب قتل ـ. و نَزَوَاناً ـ بالتحريك ـ: إذا وثب. «نزو القردة» أي: مثل نزو القردة، فحذف المضاف و أقيم المضاف إليه مقامه.

<و «القردة» ـ كعنبة ـ: جمع قِرْد ـ بالكسر و السكون ـ، و هو حيوانٌ خبيثٌ معروفٌ >[1].

قوله ـ عليه السلام ـ: «يردّون الناس على أعقابهم القهقرى»، أي: يجعلونهم مرتدّين في دينهم القهقرى، و هو المشي إلى خلفٍ من غير أن يعيد وجهه إلى جهة مشيه ؛ و هو مفعولٌ مطلقٌ. و الأصل يردّونهم ردّ القهقرى، فحذف المصدر و أنيب عنه لفظٌ دالٌّ على نوع منه. لأنّهم في زمن الجاهليّة كانوا كفرةً و قد شرّفهم الاسلام الظاهريّ في زمن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ <و بعد موته ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ رجعوا إلى كفرهم الأصليّ بحكم قوله ـ عليه السلام ـ: «ارتدّ الناس كلّهم بعد النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ إلّا ثلاثةٌ»[2] >[3].

قوله: «فاستوى جالساً»، أي: استقرّ. و «جالساً» حالٌ مبيّنةٌ لهيئة الفاعل. و «الجلوس» قيل: هو خلاف القعود[4]؛ و قيل: خلاف القيام، فهوأعمّ من القعود، و قد يستعملان بمعنىً واحدٍ و هو الكون و الحصول ؛ و منه يقال: جلس متربّعاً و قعد متربّعاً، أي: حصل و تمكّن.

قوله ـ عليه السلام ـ: «و الحزن يُعرف في وجهه»: «الحزن» ـ بضمّ الحاء المهمله و سكون الزاء المعجمة و محرّكة ـ: الهمّ؛ و الجمع: أحزان. يقال: حزن ـ كفرح ـ و تحزّن و احتزن ؛ و حزنه و أحزنه: جعله حزيناً ؛ و حزنه: جعل فيه حزناً، فهو محزونٌ و حزينٌ.

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

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٤٩.

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

٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.

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

الإنفعال كيفيّةٌ تتبعها حركة الروح إلى الداخل قليلاً قليلاً هرباً ممّا ذكر». و فرّقوا بينه و بين الهمّ، فقالوا: «الهمّ ما تتبعه حركة الروح إلى الداخل و الخارج لحدوث أمرٍ يتصوّر فيه خيرٌ متوقّعٌ و شرٌّ منتظر، فهو مركّبٌ من رجاءٍ و خوفٍ، فأيّهما غلب على الفكر تركن الروح إلى جهته، فللخير المتوقّع إلى الخارج و للشرّ المنتظر إلى الداخل ؛ فلذلك قيل: إنّه جهادٌ فكريٌّ».

و قيل: «الحزن أسفك على مافات، و يرادفه الهمّ ؛ و الهمّ على مالم يأت، و يرادفه الحزن»[١] <[٢].

و قيل: «انّه سقم القلب عن استيلاء ألم الهموم».

و قال مرتاضٌ: «هو ألم الباطن عن مصادفة ما لايلائم».

و قيل: «هو انكسار القلب بصدمات الشدائد».

و قيل: «انّه أثر ضربانٍ يتولّد منه البكاء الدائم و التأوّه اللازم».

و قيل: «هو ما إذا سكن في بيت قلبٍ لم يرض أن يسكنه غيره!»[٣].

و قال عارفٌ: «الحزن حمى الروح إن كان لأجل الخلق، و نور القلب إن كان لأجل الحقّ».

و قيل لمحمّد بن خفيف: «ما علامة الحزن ؟

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

و قيل: «بكاء الحزن يعمي و بكاء الشوق يجلى البصر ؛ قال ـ سبحانه ـ: ﴿ وَ ابيَضَّت عَينَاهُ مِن الحُزنِ فَهُو كَظِيمٌ﴾[٤]»[٥].

و الحقّ انّه ألمٌ نفسانيٌّ يعرض من فوت مطلوبٍ أو فقد محبوبٍ أو الخوف من مكروهٍ.

---

١. المصدر: الخوف.
٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٥١.
٣. راجع: «الرسالة القشيريّة» ص ٢٣١.
٤. كريمة ٨٤ يوسف.
٥. هذا قول أبي سعيد القرشي، راجع: «الرسالة القشيريّة» ص ٢٣١.

و عدّه بعض المحقّقين من رذائل الشهوة من طرف التفريط ؛

و فيه نظرٌ!، فانّ الباعث عليه إن كان شدّة الشوق إلى المشتهيات ـ فيحزن لفقدها أو فوتها ـ كان من رذائل الشهوة، لكن كونه من جانب التفريط ممنوعٌ، بل هو من نتايج الشره؛

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

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

فمن حيث حصول تشويش الخاطر أو الاضطراب بذلك يسمّى خوفاً؛

و من حيث حصول الهمّ و الغمّ و التضجّر و السأم يسمّى حزناً؛ و إن كان هذا متفرّعاً على ذلك. على أنّ الخوف إنّما يُستعمل فيما يحتمل العدم و الحزن أعمّ، إذ يشمل ما يتيقّن ـ كالّذي يأكل ولده السمّ المهلك ـ.

و من جملة هذا القسم من الحزن كلّ حزنٍ يترتّب على الخوف الممدوح ، إذ لايمكن حصول الخوف بدون الحزن. و لو لم يعمّم بما ذكرناه شمله أيضاً، فانّ محبوب أهل الدنيا و مطلوبهم شهواتها، و محبوب أهل الآخرة و مطلوبهم لذّاتها من لقاء اللّه و الاستغراق فيه و الإعراض عن الدنيا بالكلّيّة و عدم الهمّ بفواتها. و في أخبار داود: «يا داود! مالأوليائي ـ ... ـ أن يكونوا روحانيّين لايغتمّون»[1] ،كما قال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَا إِنَّ أَولِيَآءَ اللَّهِ لَاخَوفٌ عَلَيهِمْ وَ لَا هُم يَحزَنُونَ﴾[2]. مع أنّ الحزن ـ كما قال بعضٌ ـ ليس أمراً طبيعيّاً للنفس، بل ملكةٌ

---

١. قال العلّامة المجلسي: «و في أخبار داود ـ عليه السلام ـ: ما لأوليائي و الهمّ بالدنيا!، إنّ الهمّ يذهب حلاوة مناجاتي من قلوبهم؛ يا داود! انّ محبتي من أوليائي أن يكونوا روحانيين لايغتمّون»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٨٢ ص ١٤٣.

٢. كريمة ٦٢ يونس.

حادثةٌ عن سوء اختيارها، لأنّ كلّ محزونٍ على فقد شيءٍ يزول حزنه بيسيرٍ من الأوقات و يتبدّل بالسرور، و لو كان طبيعيّاً لكان حاصلاً لكلّ أحدٍ، إذ لا بدّ من فقد محبوبٍ له.

ثمّ انّ ما أشبه حاله بمن دعا في جماعةٍ إلى دعوةٍ في مجلسٍ مشتملٍ على صنوف النفائس و الشمائم الطيّبة ليتفرّج الأصناف المدعوّون برؤيتها و ينتفعوا من روائحها خاصّةً، فكان يأخذها كلٌّ منهم ساعةً للتفرّج و الاستشمام و يودعها إلى آخر، فلوأخذها أحدهم و طمع في تملّكه و اغتمّ من أخذ آخر منه، نُسب إلى الجنون و خفّة العقل!. فالعاقل لايصرف عمره في تحصيل ما يحزن على فقده بعد علمه بأنّه يصير مفقوداً، و لايعلّق قلبه به مع حصوله له، بل يهتمّ في تحصيل الباقيات الّتي لاتفني و اللذّات الّتي ليس لها انتهاءٌ؛ و لنعم ما قيل:

وَ مَن سَرَّهُ أَن لايَرَى مَا يَسوءهُ فَلايتَّخذ شَيئاً يخَافُ لَه فَقدُ

تبصرةٌ

اعلم! انّ للانسان حالتين: حالة تسمّى النوم؛ و حالة تسمّى اليقظة.و في كلا الحالين جعل اللّه له ادراكاً يدرك به الأشياء يسمّى تلك الادراكات في اليقظة حسّاً و يسمّى في النوم حسّاً مشتركاً. فكلّ شيءٍ يبصره في اليقظة تسمّى رؤيةً و كلّ ما يبصره في النوم يسمّى رؤيا ـ مقصوراً ـ.

و جميع ما يدركه الانسان في النوم فهو ممّا ضبطه في حال اليقظة من الحواسّ الظاهرة؛ و هو على ضربين:

إمّا ماأدرك صورته في الحسّ ؛

و إمّاما أدرك اجزاء صورته الّتي أدركها في النوم بالحسّ. لابدّ من ذلك، فان نقصه شيء من ادراك الحواسّ في أصل خلقته، فلم يدرك في اليقظة ذلك الأمر الّذى فقد المعنى الحسّي الّذي يدرك به في أصل خلقته ؛ فلايدركه في النوم أبداً. فأصل الحسّ و الادراك به في اليقظة و الخيال يقع في ذلك.

و تحقيق ذلك على قواعد الحكماء و الأطبّاء: أنّ الروح الحيواني ـ و هو الجوهر

البخاري الحاصل من لطيف الأخلاط الأربعة، الّذي بسببه يحصل للأعضاء قوّة الحسّ و الحركة ـ إذا انتشر في جميع أجزاء البدن ـ باطنه و ظاهره ـ حصل بسببه الحسّ و الحركة ؛ و هذا هو اليقظه ؛

و إن بقي في الباطن و لم يتّصل إلى الظاهر تعطّلت الحواسّ الظاهرة ؛ و هذا هو النوم.

فالموت و النوم أخوان مشتركان في تعطيل الحواسّ الظاهرة، إلّا أنّهما يختلفان في أنّ الموت هو تعطيل الحواسّ الظاهرة و الباطنة جميعاً، بخلاف النوم، فانّه مختصٌّ بتعطيل الحواسّ الظاهرة.

<و بقاؤه في الباطن يكون لأسبابٍ:

منها: طلب الاستراحة عن كثرة الحركة ؛

و منها: تحلّله بسبب الأفعال الكثيرة الصادرة من الحواسّ، فتشتغل الطبيعة بنضج الغذاء ليستمدّ الروح من لطيفه ؛

و منها: انسداد المجاري، فانّ الانسان إذا شرب الشراب مثلاً تصاعدت أبخرته من المعدة إلى الدماغ و نزلت إلى الأعصاب، فأمتلأت المجاري و انسدّت، فلايقدر الروح على النفوذ ـ كما ينبغي ـ. و ربما كان أكل الطعام موجباً للنوم لهذا السبب. فاذا بقي الروح في الباطن و ركدت الحواسّ بقيت النفس فارغةً من شغل الحواسّ، لأنّها لاتزال مشغولةً بالتفكّر فيما تورده الحواسّ عليها. فاذا وجدت فرصة الفراغ و ارتفعت عنها الموانع اتّصلت بالجواهر الروحانيّة الشريفة من عالم الملكوت الّتي فيها نقوش جميع الموجودات ـ كلّيةً و جزئيّةً ـ ممّا[1] كان و ما يكون و ما هو كائنٌ، و هي المسمّاة بالكتاب المبين و أمّ الكتاب و اللوح المحفوظ. فانتقشت بحسب استعدادها بما فيها من صور الأشياء لاسيّما ماناسب أغراضها و كان مهمّاً لها، فانّ النفس بمنزلة مرآةٍ ينطبع فيها كلّ ما قابلها من مرآةٍ أخرى عند حصول الأسباب و ارتفاع الحجاب بينهما. و الحجاب هنا اشتغال النفس بماتورده الحواسّ، فاذا

---

١. المصدر: ما.

ارتفع ظهر فيها من تلك المرائي ما يناسبها و يحاذيها.

فهذا هو سبب الرؤيا الصادقة.

و هي إمّا صريحةٌ، فتستغني عن التأويل ـ و هي الّتي لم تتصرّف فيها المتخيّلة الحاكية للأشياء بتمثيلها ـ؛

و إمّا خفيّةٌ ـ و هي ما حكته المتخيّلة بصورةٍ مناسبةٍ له، فانّ النفس إذا انقش فيها معنىً ركّبت المتخيّلة صورةً لذلك المعنى تناسبه، فترسلها إلى الحسّ المشترك، فتصير مشاهدةً. و هذه الرؤيا هي المفتقرة إلى التأويل، و نظر المعبّر في الاستدلال بتلك الصورة على ذلك المعنى.

و كثيراً ما تحكي المتخيّلة عن تلك الصورة حكايةً أخرى و تنقلها إلى صورٍ كثيرةٍ حتّى يعجز المعبّر عن ادراك تلك الانتقالات. و سببه استيلاء قوّة التخيّل و تعوّدها للتركيبات الّتي لا أصل لها. و لهذا لايُعتمد على رؤيا الكذوب و الشاعر، لأنّ مخيّلتهما اعتادت تخيّل الصور الّتي لاوجود لها و اختراعَها.

و قد تكون للرؤيا أسباب أخر:

أحدها: إنّ الصور المحفوظة في خزانة الخيال تظهر وقت النوم في لوح الحسّ المشترك، لفراغه حينئذٍ؛ لانّه وقت اليقظة مشغولٌ بالصور الّتي تؤدّيها إليها[1] الحواسّ.

الثاني: إنّ القوّة المفكّرة ربما ركّبت صوراً حال اليقظة، إمّا بسبب اشتياقها إلى شيءٍ، أو لغمّها لفوات شيءٍ و توقّع مكروهٍ، فتظهر تلك الصور في حالة النوم في الحسّ المشترك.

الثالث: إنّ مزاج روح القوّة المتخيّلة إذا تغيّر تخيّل أفعالاً بحسب ذلك التغيّر، مثلاً إذا استولت عليه الحرارة فانّه يرى النيران، و إذا استولت البرودة رأى الثلج، و إذا استولت الرطوبة رأى الأمطار و نحوها، و إذا استولت اليبوسة رأى كأنّه يطير في الهواء، و إذا استولى عليه البخار السوداوي رأى الظلمة.

---

١. المصدر: اليه.

و كلّ رؤيا يكون سببها أحد هذه الأشياء فهي أضغاث الأحلام الّتي لا يلتفت إليها >[١].

ثمّ اعلم ! أنّ النوم و الموت مشتركان أيضاً في بقاء المدارك الباطنية للنفس الناطقة الانسانيّة ـ كالعقل و الوهم و الخيال ـ. و تحقيق ذلك: انّ العوالم على تكثّرها ثلاثةٌ؛ و المدارك الانسانيّة على شجونها ثلاثةٌ ؛ و الانسان بحسب غلبة كلّ واحدةٍ منها يقع في عالمٍ من هذه العوالم و النشآت ؛

فبالحسّ يقع في عالم الدنيا، و به ينال الصور الحسّيّة الكائنة الفاسدة الملذّة و المولمة بحسب الملائمة و المنافرة ؛

و بالقوّة الباطنة الجزئيّة يقع في النشأة الثانية الّتي هي عالم الصور الأخرويّة المنقسمة إلى الجنّة و الجحيم ؛

و بالقوّة الباطنة العقليّة يقع في النشأة الثالثة الّتي هي عالم الصور العقليّة الإلهيّة الأفلاطونيّة.

فالناس أصنافٌ ثلاثة:

أهل الدنيا، و هم أهل الحسّ، كالانعام و البهائم أو أضلّ سبيلاً ـ كما في قوله: ﴿أُولَئِكَ كَالأَنعَامِ﴾[٢]، ﴿بَل هُم أَضَلُّ سَبِيلاً﴾[٣] ـ ؛

و أهل الآخرة، و هم الصلحاء أهل الإعتقادات التقليديّة الظنّيّة الخياليّة ؛

و أهل اللّه، و هم العرفاء باللّه و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر ؛ كما وقع في الحديث: «الدنيا حرامٌ على أهل الآخرة، و الآخرة حرامٌ على أهل الدنيا، و هما حرامان على أهل اللّه»[٤].

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٥٢. و انظر: «المباحث المشرقية» ج ٢ ص ٤٢٠.
٢. كريمة ١٧٩ الأعراف. ٣. كريمة ٤٤ الفرقان.
٤. ما وجدته في طرقنا. و انظر: «كنز العمّال» الرقم ٦٠٧١، «كشف الخفاء» ج ١ ص ٤٩٣.

تكملةٌ

للرؤيا مكانٌ، و محلٌّ، و حالٌ. فحالها النوم، و هو الغيبة عن المحسوسات الظاهرة الموجبة للراحة ـ كما ذكرناه لك ـ.

و هو على قسمين:

قسم انتقالٍ، و فيه بعض راحةٍ أو نيل غرضٍ أو زيادة تعبٍ؛

و القسم الآخر قسم راحةٍ خاصّةٍ، و هو النوم الخالص الصحيح الّذي ذكر اللّه أنّه جعل راحةً لما تتعب فيه هذه الآلآت و الجوارح و الأعضاء البدنيّة في حال اليقظة، و جعل زمانه الليل.

و أمّا قسم الانتقال فهو النوم الّذي معه الرؤيا، فتنتقل هذه الآلآت من ظاهر الحسّ إلى باطنه ليرى ما تقرّر في خزانة الخيال الّذي رفعت إليه الحواسّ ما أخذته من المحسوسات. فبحسب تماميّة الحواسّ و نقصانها تماميّة ما في الخزانة و نقصانه. و للّه تجلّيً في هذه الخزانة في صورةٍ طبيعيّةٍ بصفاتٍ طبيعيّةٍ، مثل قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «رأيت ربّي في صورة شابٍّ»[1]

و هو ما يراه النائم في نومه من المعاني في صورة المحسوسات، لأنّ الخيال هذه حقيقته أن يجسّد ما ليس من شأنه أن يتجسّد. و ذلك لأنّ حضرته يعطي ذلك.

و ما ثمّ في طبقات العالم من يعطى الأمر على ما هو عليه سوى هذه الحضرة الخيالية، فانّها تجمع بين النقيضين و فيها تظهر الحقائق على ما هي عليه.

و إنّما سمّينا هذه الحالة بالانتقال، لأنّ المعاني تنتقل من تجريدها عن الموادّ إلى لباس الموادّ كظهور الحقّ في صورة الأجسام و العلم في صورة اللبن و ما أشبه ذلك.

و الأوّل في حال اليقظة، و الثاني في حال النوم؛ و لهذا لا تعبير في الأوّل بخلاف الثاني.

---

١. ما وجدته في طرقنا. و انظر: «كنز العمّال» الرقم ١١٥٢، «تذكرة الموضوعات» ص ١٢، «الأسرار المرفوعة» ص ٢٠٤.

و إن ارتقى الانسان في درج المعرفة علم أنّه نائمٌ في حال اليقظه أيضاً، و لذلك ذكر اللّه أموراً واقعةً في الحسّ و قال: ﴿فَاعتَبِرُوا﴾ [١] ؛ و قال ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبرَةً﴾ [٢] ؛ أي: جوّزوا و اعبروا ممّا ظهرلكم من ذلك إلى علم ما بطن. و قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : «الناس نيامٌ، فاذا ماتوا انتبهوا و لكن لايشعرون» [٣]. و هذا العالم كلّه نومٌ و يقظةٌ.

و التحقيق انّ صور العالم للحقّ من الاسم الباطن صور الرؤيا للنائم، و التعبير فيها كون تلك الصورة أحواله، فليس غيره ؛ كما أنّ صور الرؤياء أحوال الرائي لاغيره؛ فما رأى إلّا نفسه، فهذا قوله: «انّه ما خلق السّموات و الأرض و ما بينهما إلّا بالحقّ» [٤]؛ و هو عينه، و هو قوله في حقّ العارفين: ﴿وَ يَعلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الحَقُّ المُبِينُ﴾ [٥]، أي: الظاهر، فهو الواحد الكثير، فهذا معنى قولنا في التقسيم: انّ قسم الانتقال. قيل لأبي سعيد الخرّاز: «بم عرفت اللّه ؟

قال: بجمعه بين الضدّين» [٦]. فكلّ عينٍ متّصفةٍ بالوجود فهي لا هي، فالعالم كلّه هو لا هو و الحقّ الظاهر بالصورة هو لا هو، فهو المحدود الّذي لايحدّ و المرئيّ الّذي لايرى.

و ما ظهر هذا الأمر إلّا في هذه الحضره الخيالية ـ كما لايخفى على ذوى البصيرة ـ.

و أمّا القسم الآخر من النوم فهو قسم الراحة، و هو الّذي لايرى فيه رؤيا، فهو لمجرّد الراحة البدنيّة لاغير. و هذا هو حال الرؤيا.

و بقي معرفة المكان و المحلّ ؛

---

١. كريمة ٢ الحشر.

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

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

٤. تلميحٌ إلى ما ورد في الآيات ٨٥ الحجر، ٨ الروم، ٣ الأحقاف.

٥. كريمة ٢٥ النور.

٦. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ١١ ص ١٧٨، «مشارق الدراري» ص ٣٩٥، «شرح فصوص الحكم» ـ للعارف الكاشاني، بتحقيقنا ـ ص ٨٤.

فأمّا المحلّ فهو هذه النشأة العنصريّة الحيوانيّة خاصّةً لايكون للرؤيا محلٌّ غيرها، فليس للملك رؤيا ؛ و محلّها في العالم الإلهيّ الاستحالات في صور التجلّي.

أمّا المكان فهو ما تحت مقعّر فلك القمر خاصّةً أو ما تحت مقعّر فلك الكواكب الثابتة أو الأطلس .

هذا هو النوم الكائن المعروف في العرف.

و أمّا على طريقة العرفاء: فهو عالم المثال ـ كما عرفت هذا ـ.

<و قد روى رئيس المحدّثين عن زرارة عن أحدهما ـ عليهما السلام ـ قال: «أصبح رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ يوماً كئيباً حزيناً، فقال له عليٌّ ـ عليه السلام ـ: ما لي أراك يا رسول اللّه كئيباً حزيناً؟

فقال: و كيف لا أكون كذلك و قد رأيت في ليلتي هذه أنّ بني تميم و بني عديّ و بني أميّة يصعدون منبري هذا يردّون الناس عن الاسلام القهقرى ! ؛ فقلت: يا ربّ في حياتي أو بعد موتي؟

فقال: بعد موتك!».

و لاتنافي بين الروايتين، لجواز وقوع الرؤيتين >[1].

فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ بِهَذِهِ ٱلْآيَةِ: ﴿وَ مَا جَعَلْنَا ٱلرُّؤْيَا ٱلَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَ ٱلشَّجَرَةَ ٱلْمَلْعُونَةَ فِي ٱلْقُرْآنِ وَ نُخَوِّفُهُم فَمَا يَزِيدُهُم إِلَّا طُغْيَاناً كَبِيراً﴾ ؛ يَعْنِي: بَنِي أُمَيَّةَ.

<«جبرئيل»، فيه لغاتٌ: جبرئيل ـ بوزن قنشليل[2] ـ ؛ و جبرئل ـ بحذف الياء ـ ؛ و جبريل ـ بحذف الهمزة ـ ؛ و جَبريل ـ بوزن قنديل ـ ؛ و جبرالّ ـ بلامٍ مشدّدةٍ ـ ؛ و جبرائيل

---

١. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.

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

ـ بوزن جبراعيل ـ ؛ و جبرائل ـ ؛ بوزن جبراعل ـ . و ما أحسن قول صاحب الكشاف: «عجميٌّ فالعبوا به ماشئتم !» >[١].

قيل: هو مركّبٌ من «جبر» ـ و هو العبد ـ ، و «إيل» ـ و هو اللّه بالسريانيّة ـ ، فمعناه على هذا: عبداللّه أو صفوته. و هو المسمّى بروح القدس و المؤيّد بالقاء الوحي إلى الأنبياء.

و أمّا كيفية انزال الوحي على النبيّين ـ سلام اللّه عليهم أجمعين ـ على ما هو الدائر على ألسنة المفسّرين و غيرهم من المتكلّمين ؛ فهو انّ المراد من انزال الوحي انّ جبرئيل ـ عليه السلام ـ سمع في السماء كلام اللّه ـ تعالى ـ فنزل به على الرسول ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ؛ و هذا كما يقال: «نزلت رسالة الأمير من القصر»، و الرسالة لا تنزل، و لكن المستمع سمع الرسالة في علوٍّ فنزل بها و يؤدّيها في سفلٍ؛ و قول الأمير لا يفارق ذاته، و لكن السامع يسمعه و يؤدّى بلفظ نفسه.

و ربما استشكل بعضهم هذا ـ أي: سماع جبرئيل كلام اللّه، سيّما القائل بأنّ كلامه ليس من جنس الأصوات و الحروف ـ ؛

فأجابوا عنه:

أمّا المعتزلة فبأنّه يخلق اللّه أصواتاً و حروفاً على لسان جبرئيل، و هذا معنى الكلام عندهم ؛

و أمّا الأشاعره فتارةً بانّه يحتمل أن يخلق اللّه له سماعاً لكلامه، ثمّ أقدره على عبارةٍ يعبّر بها عن ذلك الكلام ؛

و تارة بأنّه يجوز أن يخلق اللّه في اللوح المحفوظ كتابةً بهذا النظم المخصوص يقرأ جبرئيل ـ عليه السلام ـ فحفظه ؛

و تارةً بتجويز أن يخلق أصواتاً مقطّعةً بهذا النظم المخصوص في جسمٍ مخصوصٍ، فتلقّفه جبرئيل و يخلق له علماً ضروريّاً بأنّه هو العبارة المؤدّية لمعنى ذلك الكلام القديم. هذا

---

١. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.

خلاصة ما ذكروه في هذا المقام.

و طائفةٌ استدلّوا على كون الملائكة أجساماً متحيّزةً بأنّ وصف القرآن بالنزول ـ الّذي لايتّصف به إلّا المتحيّز بالذات دون الأعراض و سيّما غيرالقارّ منها، كالأصوات ـ إنّما هو بتبعيّة محلّه، سواءٌ أخذ حروفاً ملفوظةً أو معاني محفوظةً. و هو الملك الّذي يتلقّف الكلام من جانب الملك العلّام تلقّفاً سماعيّاً؛ أو يتلقّي القرآن تلقّياً قلبيّاً؛ أو يتحفّظه من اللوح المحفوظ ثمّ ينزل به على الرسول ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ.

و لا يتمشّى ذلك إلّا على القول بتجسّم الملائكة، و هذا هو مسلك أرباب الجدل و التخيّل دون أصحاب البصيرة و التحصيل.

و أمّا على مسلك هؤلاء و ممشاهم من القول بما هو صريح الحقّ و ما هو عليه كافّة الحكماء الإلٰهيّين و الربّانيّون من الإسلامية، فهو ـ كما سيجيء في دعائه عليه‌السلام على حملة العرش ـ: انّها على قبائل: علويّاتٌ و سفليّاتٌ؛ سماويّاتٌ و أرضيّاتٌ؛ مجرّدات و مادّيات؛ و المجرّدات على أنواعٍ. و كلٌّ منها على أنواعٍ شتّى لايعلم أعدادها و لا أنواعها إلّا اللّه ـ تعالى ـ؛ كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَا يَعلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾[1].

و قد تقرّر في محلّه إنّ كلام اللّه ليس مقصوراً على ما هو من قبيل الأصوات و الحروف، و لا على ما هو من قبيل الأعراض مطلقاً ـ ألفاظاً كانت أو معاني ـ، بل كلامه و متكلّميّته يرجع إلى ضربٍ من قدرته و قادريّته، و له في كلّ عالمٍ من العوالم العلويّة و السفليّة صورةٌ مخصوصةٌ.

و طائفةٌ أخرى اقتصروا على القول بالتلاقي الروحاني و الظهور العقلاني في ظهوره بين النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ و الملك الحامل للوحي، فسمّوا ظهوره العقلاني لنفوس الأنبياء ـ عليهم السلام ـ «نزولاً»، تشبيهاً للهبوط العقليّ بالنزول الحسّي و الاعتقال الروحانيّ بالإتّصال المكاني، فيكون قولنا: «نزل الملک» استعارةً تبعيّةً.

---

١. كريمة ٣١ المدّثر.

و الحقّ انّ كلا القولين زيغٌ عن طريق الصواب وحيدٌ عمّا فيه هدى لأولي البصائر و الألباب، و شقّاً لعصا الأمّة المرحومة يفرّقها المفرّقة و أحاديثها النبويّة المتواترة. فالأمّة مطبقةٌ على أنّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ كان يرى جبرئيل ـ عليه السلام ـ ببصره الجسمانيّ و يسمع كلام اللّه على لسانه القدسي بسمعه الجسدانيّ.

و البرهان العقليّ قائمٌ على أنّ مناط الرؤية و السماع الحسّيين في الانسان وجود الصورة البصريّة ـ كالألوان و الأشكال و غيرها ـ، و الصورة المسموعة ـ كالأصوات و الحروف و الكلمات ـ عند النفس بقوّتها الباطنيّة المدركة للجزئيّات الصوريّة؛ و أمّا وجود هذه الصور بهويّتها الخارجيّة و مادّتها الوضعيّة فهو مدرَكٌ بالعرض و بالقصد الثاني. و هذا مادام كون النفس في هذه النشأة الداثرة و شديدة التعلّق بها.

و لها طريقٌ آخر كما في النوم حيث لايكون وجود الصورة في مادّتها المخصوصة شرطاً لانكشافها و حضورها.

و للنفس في ذاتها سمعاً و بصراً و شمّاً و ذوقاً و لمساً غير هذه الآلآت العنصريّة الداثرة البائدة في عالمها المثاليّة، و هكذا إلى أن ينتهي إلى مبدئها ـ و هو العالم الإلّهية ـ. فبحسب كلّ عالمٍ تمثّل لها الملك الحامل للوحي، فمادام كونها في هذا العالم الدنياويّة الداثرة الفانية تمثّل لها الملك بصورةٍ شخصيّةٍ بشريّةٍ ناطقةٍ بكلماتٍ إلّهيّةٍ منظومةٍ مسموعةٍ؛ كما قال ـ تعالى ـ: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾ [1]، يعنى بذلك ارتسام الصورة عنده، لا في لوح بنطاسيا ـ كما زعمه الظاهريّون من الحكماء ممّن لا تحقيق له في علم النبوّات ـ، و لا من سبيل الظاهر و الأخذ عن مادّةٍ خارجيّةٍ، بل بالانحدار إليه من العالم الأعلى و النزول إليه من جانب اليمين و صقع الإفاضة. فانّ الشّأن في الإسماع و الإبصار المشهوريّين انّه يرتفع صورة المسموع و المبصر من الموادّ الخارجيّة إلى لوح الانطباع، ثمّ منه إلى عالم الخيال و المتخيّلة، ثمّ يصعد الأمر الى النفس الناطقة ـ كما هو المعروف عند الجمهور و المثبت منهم في الكتب ـ.

---

١. كريمة ١٧ مريم.

و عندنا النفس يرتفع من المحسوس إلى المتخيّل و منه إلى المعقول و الصور ثابتةٌ في أحيازها و عوالمها.

و في إبصار الملك و سماع الوحي ـ و هما الابصار و السماع الصريحان ـ ينعكس الشأن، فينزل الفيض من عالم الأمر إلى النفس فهي يطالع شيئاً من الملكوت مجردّةً غير مستصحبةٍ لقوّةٍ حسّيّةٍ أو خياليّةٍ أو وهميّةٍ، ثمّ يفيض من النفس إلى القوّة الخياليّة متخيّلةً، فيتمثّل لها الصورة بما انضمّ إليها من الكلام في الخيال من معدن الافاضة و صقع الرحمة، ثمّ ينحدر الصورة المتمثّلة و العبارة المنظومة من الخيال و المتخيّلة إلى الحسّ المشاهد ؛ بل النفس ينزل من العالم الأعلى إلى الأوسط ثمّ إلى الأدنى، فيشاهد في كلّ عالمٍ ما يتعارف لها و يناسبها ؛ على عكس الحالة الأولى، لأنّ تلك الحركة عروجيّةٌ و هذه نزوليّةٌ، فيسمع الكلام و يبصر الصورة في كلّ عالمٍ من العوالم الثلاثة. و هذا أفضل ضروب الوحي و الإيحاء.

و له أنحاء مختلفةٌ و مراتب متفاضلة بحسب درجات النفس ؛ فتبصّر فيما قلناه لك في هذا المقام، فانّه عزيز المرام!.

لمعةٌ عرشيّةٌ

اعلم! أنّ تحقيق المقام في الوحي و الالهام موقوفٌ على الكشف عن حقيقة الكشف لغةً و اصطلاحاً، و بيان أقسامه مفصّلاً و مستوفاً ؛ لانّ الوحي من الكشف الصوري المتضمّن للكشف المعنويّ؛ و الإلهام من المعنويّ فقط.

<فنقول: «الكشف» لغةً رفع الحجاب يقال: كشفت عن وجهها، أي: رفعت نقابها و ما هو حائلٌ دون مشاهدته ؛ و اصطلاحاً: هو الاطلاع على ماوراء الحجاب من المعاني الغيبيّة و الأمور الحقيقيّة وجوداً و شهوداً.

و هو إمّا صوريٌّ ؛ أو معنويٌّ

و عنوا بالصوري ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواسّ الخمس الظاهرة.

و ذلك إمّا بالمشاهدة ـ كرؤية المكاشف صور الأرواح المتجسّدة و الأنوار الروحانيّة ـ ؛

و إمّا على طريق السماع، كسماع النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ الوحي النازل عليه كلاماً منظوماً، أو مثل صلصلة الجرس و دويّ النحل ـ كما جاء في الرواية [١] ـ، فانّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ كان يسمع ذلك و يفهم المراد منه ؛

أو على سبيل الاستنشاق، و هو التنسّم بالنفحات الإلهيّة و التنشّق بالروائح الربوبيّة، حيث روي أنّه قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : «انّ للّه في أيّام دهركم نفحات، ألا فتعرّضوا لها» [٢] ؛ و قال: «إنّي لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن» [٣] ؛

أو على سبيل الملامسة، و هي بالاتّصال بين النورين أو بين الجسدين المثاليّين، كما روى عن ابن عبّاس انّه قال: «قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : رأيت ربّي في أحسن صورةٍ !، فقال: فيم يختصم الملأ الأعلى يا محمّد !؟

قلت: أنت أعلم أي ربّي ـ مرّتين ـ !،

قال: فوضع اللّه كفّه بين كتفي، فوجدت بردها بين ثدييَّ فعلمت ما في السماوات و ما في الأرض» [٤]، ثمّ تلا هذه الآية: ﴿وَ كَذَٰلِكَ نُرِيٓ اِبرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الأَرضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ﴾ [٥] ؛

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

---

١. أما سماعه الوحي مثل صلصلة الجرس، فكما قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ حين سئل: كيف يأتيك الوحي؟ «أحياناً يأتي مثل صلصلة الجرس»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٥٩ ص ٢١٤، ج ١٨ ص ٢٦٠؛

و أمّا سماعه كدويّ النحل، فقال المحقّق المجلسي: «و روي انّه إذا كان نزل عليه الوحي يسمع عند وجهه دويّ كدويّ النحل»، راجع: نفس المصدر ج ١٨ ص ٢٦١.

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

٣. ما وجدته في طرقنا. و انظر: «اتحاف السادة المتّقين» ج ٨ ص ١٢٤، «المغني عن حمل الأسفار» ج ٣ ص ٢١٧.

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

٥. كريمة ٧٥ الأنعام.

معانٍ غيبيّةٍ ؛ قال النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : «رأيت انّي أشرب اللّبن حتّى خرج الريّ من بين اظفاري ... ، فأوّلت ذلك بالعلم»[١] ؛ و قوله ـ عليه السلام ـ : «إنّي لست كأحدكم، اظلّ عند ربّي يطعمني و يسقيني»[٢] ؛ و كلّها تجلّياتٌ أسمائيّة.

و أنواع الكشف الصوري:

إمّا يتعلّق بالحوادث الدنيويّة ؛

أم لا؛

فان كانت متعلّقةً بها تسمّى رهبانيّةً، و أهل السلوك لعدم وقوف همهم العالية في الأمور الدنياويّة لايلتفتون إلى هذا القسم من الكشف، لصرفها في الأمور الأخرويّة و أحوالها. و يعدّونه من قبيل الاستدراج و المكر بالعبد، بل كثيرٌ منهم لايلتفتون إلى القسم الأخرويّ أيضاً، و هم الّذين جعلوا غاية مقصدهم الفناء في اللّه و البقاء به ؛

و إن لم يكن متعلّقةً بها فهي مطلوبةٌ معتبرةٌ.

و هذه المكاشفات قلّما تقع مجرّدةً عن الاطّلاع بالمعاني الغيبيّة، بل أكثرها يتضمّن المكاشفات المعنويّة. و تكون أعلى مرتبةً و أكثر يقيناً، لجمعها بين الصورة و المعنى.

و منبع هذه المكاشفات هو القلب الانسانيّ بذاته، و عقله للنور العمليّ المستعمل لحواسّه الروحانيّة، فانّ للقلب عيناً و سمعاً و غيرذلك من الحواسّ. و في الأحاديث المشهورة ما يؤيّد ذلك كثيرةٌ.

و تلك الحواسّ الروحانيّة أصل هذه الحواسّ الجسمانيّة، فاذا ارتفع الحجاب بينها و بين الخارجيّة يتّحد الأصل مع الفرع و يشاهد بهذا الحواسّ ما يشاهد بها. و الروح في مرتبته هذا يشاهد جميع ذلك بذاته، لأنّ هذه الحقائق تتّحد في مرتبته ـ كما بيّن في محلّه ـ .

---

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

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

و أمّا الكشف المعنوي فهو كشف صور الحقائق المجرّدة للمفارقات العلويّة بحكم تجلّيات اسمَي «العليم» و «الحكيم»، فهو ظهور المعاني العقليّة و الحقائق الغيبيّة. فله أيضاً مراتب:

أوّلها: ظهور المعاني في القوّة المفكّرة من غير استعمال المقدّمات و تركيب القياسات، بل بأن ينتقل الذهن من المطالب إلى المبادي ؛ و يسمّى بالحدس ؛

ثمّ في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة، و هي قوّةٌ روحانيّةٌ غير حالّةٍ في الجسم، و هو المعبّر عنه بروح القدس. و الحدس من توابعه، لأنّ المفكّرة جسمانيّةٌ، فيصير حجاباً للنور الكاشف عن المعاني الغيبيّة، فهي أدنى مراتب الكشف ؛ و لذلك قيل: «الفتح فتحٌ للنفس و هو يعطي العلم النافع، و فتحٌ في الرّوح و هو يعطي المعرفة وجوداً» ؛

ثمّ في مرتبة القلب، و تسمّى بالالهام إن كان الظاهر معنىً من المعاني الغيبيّة لاحقيقةً من الحقائق و روحاً من الأرواح ؛ و إن كان روحاً أو غيباً فيسمّى مشاهدةً قلبيّةً ؛

ثمّ في مرتبة الروح، فيسمّى بالشهود الروحيّ. و هي بمثابة الشمس المنوّرة بسماوات مراتب الروح و أراضي مراتب الجسد. فهو بذاته أخذ من اللّه العليم المعاني الغيبيّة من غير واسطةٍ على قدر استعداده الأصلي، و مفيضٌ على ما تحته من القلب و قواه الروحانيّة و الجسمانيّة ؛

ثمّ في مرتبة السرّ؛

ثمّ في مرتبة الخفيّ بحسب مقاميهما. و لايمكن إليه الاشارة و لاتقدر على إعرابها العبارة؛ كما قال عليٌّ ـ عليه السلام ـ: «الحقيقة كشف سبحات الجلال من غير اشارةٍ»[١].

و إذا صار هذا المعنى مقاماً و ملكةً للسالك اتّصل علمه بعلم الحقّ اتّصال الفرع

---

١. جزءٌ من حديث طويل، و هو مشهور بين العلماء و إن لم يورد في الجوامع الروائية. و قد اشار الفيلسوف العارف ملّاعبداللّه الزنوزي في شرحه عليه المسمّى بـ «أنوار جليّة» إلى بعض من روىٰ الحديث، فذكر منهم المحقّق المجلسي الاوّل و الشيخ احمد الاحسائي في شرحيهما على الزيارة الجامعة الكبيرة، و المحقّق الكاشاني في «الحقائق»، و القاضي نوراللّه الشهيد في «مجالس المؤمنين»، و غيرهم. و انظر: «الذريعة» ج ١٣ ص ١٩٦.

بالأصل، فحصل على أعلى المقامات من الكشف.

و لمّا كان كلٌّ من الكشفين على حسب استعداد السالك و مناسبات روحه و توجّه سرّه و كانت الاستعدادات متفاوتةً، صارت مقامات الكشف متفاوتةً. و أصحّها و أتمّها إنّما يحصل لمن يكون مزاجه الروحانيّ أقرب إلى اعتدال التامّ ـ كأرواح الأنبياء و الكمّل الأقطاب ـ، ثمّ ما هو أقرب إليهم نسبةً. و كيفيّة الوصول إلى مقامات الكشف يتعلّق بعلم السلوك.

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

إمّا بواسطة روحٍ من الأرواح الملكوتيّة ؛

أو بغيرها، بل بخاصيّة الاسم الحاكم >[1] ـ «كالقادر» على صاحب القدرة، و «العليم» على صاحب العلم، و «المريد» على صاحب الارادة ـ.

و إذا عرفت ذلك فاعلم! أنّ الشريعة و الطريقة و الحقيقة من اقتضاء الرسالة و النبوّة و الولاية ؛ و الوحي و الإلهام و الكشف من اقتضاء أسماء الذات و الصفات و الأفعال الّتي هي من اقتضاء العلم و القدرة و الارادة، لأنّ العالم الامكاني واقعٌ بحسب الأسماء الإلهيّة؛

فالوحي من اقتضاء الأسماء الذاتيّة ؛

و الإلهام من الأسماء الوصفيّة ؛

و الكشف من الفعليّة.

و الأسماء الكلّية منحصرةٌ فيها، و العالم واقعٌ على ترتيبها ؛

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

---

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

و الحديث القدسيّ من اقتضاء الإلهام، و هو من النبوّة و الأسماء الصفاتيّة؛

و الحديث النبويّ من اقتضاء الكشف، و هو من الرسالة و الأسماء الفعليّة.

فاذا أراد اللّه ـ تعالى ـ انزال شيءٍ معيّنٍ أو فعلٍ أمر بانزاله إلى الحضرة العقل الأوّل ـ الّذي هو المظهر الأوّل و الموجود الأوّل في العالم الامكان ـ، ثمّ إلى حضرة النفس الكلّيّة المظهر الثّاني الصادر منه بواسطة العقل الأوّل، و هي البرزخ الجامع المخصوصة باسم الرحمن.

و يعبّر عن الأوّل بأمّ الكتاب، و عن الثاني بالكتاب المبين، و بالقلم و اللوح ؛

ثمّ إلى عالم الأرواح و النفوس، المعبّر عنه بالملكوت بتشخّصٍ روحانيٍّ و تعيّنٍ ملكوتيٍّ ؛

ثمّ إلى عالم الأجسام و الأجساد، المعبّر عنه بالملك بتشخّصٍ جسمانيٍّ و تعيّنٍ حسّي، ـ اللّذَين هما مظهر اسمي «الظاهر» و «الباطن»، و «الأوّل» و «الآخر» ـ ؛

ثمّ إلى عالم المركّبات و المشخّصات الصوريّة الشخصيّة من المواليد الثلاثة، و كلّها مظهر الأسماء.

فالأمر النازل من حضرته إلى هذه العوالم إن كان نزوله موكولاً إلى حركة لسان الانسان الكبير ـ الّذي هو الخليفة الأعظم و المعلّم الأوّل و آدم الحقيقي، و بنَفَسِه المشارإليه بالنفس الرحماني ـ كسّاه اللّه ـ تعالى ـ على يد سلطان الطبيعة الكلّية حالاً مناسبةً بحاله من العلويات الصرفة و المجرّدات البسيطة ـ كالعقول المقدّسة و النفوس الكلّية ـ ؛

و يعبّر عنها بالكلمات المعنويّة إن كانت معنويّةً ؛

و بالكلمات الصورية إن كانت صوريّةً. و الآيات الإلهيّة التامّة الكاملة إشارةٌ إليها.

و هذا اللسان عبارةٌ عن العقل الأوّل و القلم الأعلى، لأنّه لسانه و ترجمانه في كتب الوجود.

و إذا كان نزوله موكولاً إلى حركة يده أو أعضائه ـ الّتي هي عبارةٌ عن السماوات و الأرض و ما بينهما من الموجودات ـ كسّاه اللّه ـ تعالى ـ أيضاً على يد سطان الطبيعة الكلّية كسوةً مناسبةً بحاله ـ من جوهر النار و جوهر الهواء و جوهر الماء و جوهر الأرض ـ ؛ و يعبّر عنه بالكلمات الصوريّة تارةً، و بمثال الكلمات المعنويّة أخرى. و الملك و الجنّ و

الحيوان و الانسان و كلّ مركبٍّ من المواليد إشارةٌ و مثالٌ.

و مثله الكلام الصادر من الانسان الصغير، فانّ كلامه موكولٌ إلى حركة لسانه و نفسه و مخارجه و صوته كسّاه اللّه ـ تعالى ـ من الطبيعة المادّية حالاً مناسبةً لحاله ـ من الصمغ و الزاج و العفص و الدخان ـ و يعطى له الوجود الخارجيّ على اللوح و القرطاس. و يعبّر عنه بالخطوط و السطور و الكتب و الصحف. فلسان الانسان الصغير معروفٌ ظاهرٌ ؛ و أمّا لسان الانسان الكبير فقد عرفت.

و أمّا يداه فتلك عبارةٌ عن عالمي الجبروت و الملكوت، أو السماوات و الأرض، أو الأمر و الخلق، أو الأسماء الجلاليّة و الجماليّة. و الكلّ راجعٌ إليها، لأنّ جميع الجبروت و الملكوت و السماوات و غيرها من العوالم مظاهر لهذين الاسمين ؛

فيدا الانسان الكبير ـ اللّذان هما عبارتان عن يدي اللّه ـ يكونان عبارتين عن هذين الاسمين و مظهرهما؛ و ﴿خَلَقتُ بِيَدَيَّ﴾ [1] اشارةٌ إليهما، أي: خمّرته و سوّيته قوّةً و فعلاً بحكم هذين الاسمين و آثارهما؛ و كذلك قوله: ﴿بَل يَدَاهُ مَبسُوطَتَانِ﴾ [2]، و ما أراد «بالبسط» إلّا ظهورهما بصورة الغيب و الشهادة، و السماوات و الأرض. فكلّ ما يصدر في العالم من الأمور الكلّيّة و الجزئيّة و ما يصدر من المعاني و المعارف لايكون إلّا من حضرة الذات بالأسماء الذاتيّة؛

أو من حضرة الصفات بالأسماء الصفاتيّة؛

أو من حضرة الأفعال بالأسماء الفعليّة. فالذّات و أسمائها بمثابة الشخص، و الصفات و أسمائها بمثابة اللسان منه، و الأفعال و أسمائها بمثابة اليدين.

فالوحي مخصوصٌ بحضرة الذات :

و الإلهام بحضرة الصفات ؛

و الكشف بحضرة الأفعال.

---

١. كريمة ٧٥ ص.

٢. كريمة ٦٤ المائدة.

فجميع الكتب السماويّة يكون من حضرة الذات؛

و الحديث القدسي من حضرة الصفات ؛

و النبويّ من حضرة الأفعال.

و ليس للأنبياء غير هذه الثلاث، دون كلامهم البشري المشاركين به مع الكلّ. و بعبارةٍ أخرى الكتب السماويّة من اقتضاء الحضرة الأحديّة؛

و الحديث القدسيّ من اقتضاء الحضرة الواحدية ؛

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

ثمّ نقول: الكتاب النازل من الحضرة الإلّهيّة على ملكٍ من الملائكة أو نبيٍّ من الأنبياء أو غير ذلك من الكتب السماويّة ينزل أوّلاً إلى العقل الأوّل ـ المعبّر عنه بأمّ الكتاب ـ مجملاً ؛

ثمّ إلى النفس الكلّيّة ـ المعبّر عنها بالكتاب المبين ـ مفصّلاً ؛

ثمّ إلى عالم الأرواح و النفوس المجرّدة ؛

ثمّ إلى عالم الأجسام و المركّبات.

و يسمّى الأوّل: إفاضة الحضرة الإلّهيّة على العقل الكلّي، و هو الوحي في مقام الولاية ؛

و يسمّى الثاني: إفاضة العقل الكلّي على النفس الكلّيّة، و هو الإلهام في مقام النبوّة ؛

و يسمّى الثالث: إفاضه النفس الكلّيّة على الأرواح و النفوس المجرّدة، و هو الكشف في مقام الرسالة.

فالأوّل مخصوصٌ بالرسالة؛

و الثاني بالنبوّة ؛

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

و الحاصل: إنّ الانسان إذا كان في مقام الوحدة الصرفة و شاهد الحضرة الأحديّة الذاتيّة فما يصدر عنه في ذلك الوقت يسمّى كلاماً إلّهيّاً موسوماً عرفاً بالوحي الخفيّ، لأنّه في

مقام البقاء بعد الفناء و ليس بينه و بين حبيبه حجابٌ و لا واسطةٌ؛ و إذا كان في مقام النبوّة و حالة الدعوة و الإخبار عن اللّه بواسطة ملكٍ من الملائكة فما يصدر عنه في ذلك الوقت يسمّى حديثاً قد سيّاً حاصلاً له من الوحي الجلي. لأنّه لا يكون إلّا بواسطة ملكٍ، لأنّ الجليّ لا يكون إلّا بها، لأنّه هنا في مقام الخلافة و الوسيلة بينه و بين خلقه. و هو يقتضي الواسطة، لأنّ الملك من حيث تجرّده الذاتي و تقدّسه الوصفيّ أقرب إلى الحضرة الأحديّة من جهة النبيّ المتعلّق بدعوة الخلق و ارشادهم؛

و إذا كان في مقام الرسالة و تأسيس الحكم و السياسة و الحرب و المعارضة فما يصدر عنه في هذا المقام يسمّى حديثاً نبويّاً حاصلاً من الوحي الجليّ. و الإلهام و الحدس و الفراسة و الكشف ـ و غيرذلك ـ يكون تحت مرتبته و مقامه، لأنّ كلّ رسولٍ نبيٌّ و كل نبيٍّ وليٌّ، فالولاية من حيث هي أقرب و أعظم من النبوّة، و النبوّة من الرسالة، لا الوليّ و النبيّ و الرسول.

و إذا كان في مقام البشريّة و عالم الطبيعة فما يصدر عنه فيه يسمّى كلاماً بشريّاً و حديثاً انسانيّاً؛ ﴿ذَلِكَ فَضلُ اللَّهِ يُؤتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾[1]. فاعلم ذلك فانّه عزيزٌ!.

و قال صدر الحكماء و المحقّقين في معنى مشاهدة الرسول لجبرئيل كلامه بسمعه الحسّي: <«إنّ المعرفة العقليّة إذا قويت و اشتدّت تصوّرت بصورةٍ مطابقةٍ لها. و ربّما تعدّت من معدن الخيال إلى مظهرٍ خارجيٍّ ـ كالهواء الصافي ـ، فيكون الهواء كالمرآة لها ـ فيراها النبيّ تكلّمه معاينةً و مشاهدةً و يسمع كلامها بجارحته السامعة >[2].

و كيفيّة تلقّي الوحي ـ على ما ورد في بعض الأخبار ـ: انّه قال جبرئيل لرسول اللّه في وصف اسرافيل: «انّ هذا حاجب الربّ و أقرب خلق اللّه منه، و اللوح بين عينيه من ياقوتةٍ حمراء، فاذا تكلّم الربّ ـ تبارك و تعالى ـ بالوحي ضرب اللوح جبينه، فنظر فيه؛ ثمّ

---

١. كريمة ٥٤ المائدة.

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

ألقى إلينا نسعى به في السماوات و الأرض»[١]. و في بعضها: «انّه قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ لجبرئيل: من أين تأخذ الوحي؟

قال: آخذه من اسرافيل،

قال: من أين يأخذه اسرافيل ؟

قال: يأخذه من ملكٍ فوقه من الروحانيّين!

قال: قال: فمن أين يأخذه ذلك الملك ؟

قال: يقذف في قلبه قذفاً»[٢]. و في بعض الأسانيد: «انّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ يأخذه عن جبرئيل، عن ميكائيل، عن اسرافيل، عن اللوح، عن القلم، عن اللّه ـ تبارك و تعالى ـ: انّ ولاية عليّ بن أبي‌طالب ـ عليه السلام ـ حصنٌ من حصوني، من دخله أمن من عذابي»[٣].

و اختلاف هذه الأخبار منزّلٌ على تعدّد مراتب الوحي.

قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَا جَعَلنَا الرُّؤيَا﴾.

فيه تقديمٌ و تأخيرٌ، أي: و ما جعلنا الّذي أريناك في المنام ـ من نزو القردة على منبرك و ما خلقنا الشجرة الّتي لعنّاها في القرآن ـ هي شجرة بنى أميّة ـ ﴿إِلَّا فِتنَةً لِلنَّاسِ﴾ لنعلم من يطيعهم ممّن يعصيهم.

و الضمير في «نخوّفهم» راجعٌ إلى الناس.

و «اللعن»: الطرد و الابعاد.

و «الطغيان»: مجاوزة الحدّ و الغلوّ و الارتفاع في الكفر و المعاصي.

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

---

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

٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٢٠٣.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٣٩ ص ٢٤٦.

قوله: «يعنى بني أميّة» تفسيرٌ للشجرة الملعونة ؛ و على هذا ففي قوله ـ تعالى ـ :﴿فَمَا يَزِيدُهُم إِلَّا طُغيَاناً كَبِيراً﴾ [١] لطافةٌ لاتخفى.

اعلم! أنّ هذا الحديث ثابت الصحّة بين الخاصّة و العامّة، بل تظافرت الروايات و تكاثرت بحيث بلغت حدّ التواتر بين الفريقين ؛ فمن طريق أهل البيت ـ عليهم السلام ـ ، <العيّاشي عن الباقر ـ عليه السلام ـ : «انّه سُئل عن قوله ـ تعالى ـ : ﴿وَ مَا جَعَلنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَينَاكَ﴾ ، فقال: انّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ اُري أنّ رجالاً من بني تيم و عدي على المنابر يردّون الناس عن الصراط القهقرىٰ ؛

قيل: و ما الشجرة الملعونة ؟

قال: هم بنوأميّة» [٢].

و عن الصادق ـ عليه السلام ـ مثله؛ إلّا أنّه قال: «رأى أنّ رجالاً على المنابر يردّون الناس ضلالاً و زيغاً و زفراً» [٣].

أقول: و هما كنايتان عن الأَوَّلَيْن، و تيم وعدى جدّاهما.

قال: و في روايةٍ أخرى عنه: «انّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ قد رأى رجالاً من نارٍ على منابر من نارٍ يردّون الناس على أعقابهم القهقرى ؛ قال: و لسنا نسمّي أحداً» [٤]؛

و في أخرى: «انّا لانسمّى الرجال، و لكن رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ رأى قوماً على منبره يضلّون الناس بعده عن الصراط القهقرى» [٥]؛

و فى روايةٍ أخرى قال: «رأيت الليلة صبيان بني أميّة يرقون على منبري هذا!، فقلت:

---

١. كريمة ٦٠ الاسراء.

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

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

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

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

يا ربّ معي؟

فقال: لا و لكن بعدك»[١] > [٢]؛ الى غير ذلك ممّا لاتحصى[٣].

أقول: و إنّما أرى ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ردّ الناس عن الإسلام القهقرىٰ، لأنّ النّاس كانوا يظهرون الاسلام و كانوا يصلّون إلى القبلة، و مع هذا كانوا يخرجون من الاسلام شيئاً فشيئاً، كالّذي يرتدّ عن الصراط السويّ القهقرى و يكون وجهة الحقّ حتّى إذا بلغ غاية سعيه رأى نفسه في الجحيم.

و من طرق العامّة ؛ فقال الفخر الرازي: «قال سعيد بن المسيّب: رأى رسول اللّه بني أميّة ينزون على منبره نزو القردة، فساءه ذلك». و قال: «هذا قول ابن عبّاس في روايةٍ[٤]. و الإشكال[٥] فيه: إنّ هذه الآية مكّيةٌ، و ما كان لرسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ بمكّة منبرٌ؟!

قال: و يمكن أن يجاب عنه بأنّه لايبعد أن يرى بمكّة أنّ له بالمدينة منبراً يتداوله بني أميّة[٦]».

<و قال البيضاوي في تفسير الرؤياء: «قيل: رأى قوماً من بني أميّة يرقون منبره و ينزون عليه نزو القردة، فقال: هذا[٧] حظّهم من الدنيا يعطونه باسلامهم. و على هذا كان المراد بقوله: ﴿إِلَّا فِتنَةً لِلنَّاسِ﴾: ما حدث في أيّامهم»[٨]؛ انتهى.

و روى الحاكم في المستدرك عن مسلم الربعي عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة، قال:

---

١. راجع: نفس المصدر و المجلد والصفحة، الحديث ٩٨.

٢. قارن: «تفسير الصافي» ج ٣ ص ١٦٩.

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

٤. المصدر: + عطاء.

٥. المصدر: + المذكور عائد.

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

٧. البيضاوي: هو.

٨. راجع: «أنوار التنزيل» ٣٧٩.

«انّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ قال[١]: أريت في منامي كأنَّ بني الحكم بن أبي العاص ينزون على منبري كما تنزو القردة[٢]؛ فما رُؤى النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ مستجمعاً ضاحكاً حتّى مات[٣]؛ ثمّ قال: صحيح الاسناد على شرط مسلم»[٤]. ذكر تلك[٥] الدميري في حياة الحيوان[٦].

و قال الرازي في تفسير الشجرة الملعونة: «قال ابن عبّاس: الشّجرة الملعونة في القرآن المراد بها[٧] بنوأميّة الحكم بن أبي العاص و وُلْده[٨]. قال: رأى رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ في المنام أنّ ولد مروان يتداولون منبره، فقصّ رؤياه على أبي بكر و عمر و قد خلا في بيته معهما. فلمّا تفرّقوا سمع رسول اللّه الحَكَم يخبر برؤيا رسول اللّه، فاشتدّ عليه ذلك[٩]؛ فاتّهم[١٠] عمر في افشاء سرّه، ثمّ ظهر أنّ الحكم كان يتسمّع إليهم، فنفاء رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ.

قال: و ممّا يؤكّد هذا التأويل قول عايشة لمروان: لعن اللّه أباك و أنت في صلبه، فأنت بعض من لعن اللّه»[١١].

و قال النيشابوري: «عن ابن عبّاس: الشّجرة الملعونة: بني أميّة»[١٢].

و في الكتاب الّذي كتبه المعتضد باللّه العبّاسي حين عزم على لعن معاوية بن أبي سفيان على المنابر في سنة أربعٍ و ثمانين و مأتين، و ذكر فيه بني أميّة فقال: «ثمّ أنزل اللّه كتاباً فيما

---

١. المستدرك: + انّي.
٢. المستدرك: + قال.
٣. المستدرك: توفّي.
٤. المستدرك: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه.
٥. المصدر: ذلك.
٦. راجع: «حياة الحيوان» ج ٢ ص ٢٠٣.
٧. التفسير: ـ الملعونة.
٨. التفسير: ـ و ولده.
٩. التفسير: ذلك عليه.
١٠. التفسير: و اتّهم.
١١. راجع: «التفسير الكبير» ج ٢٠ ص ٢٣٧.
١٢. راجع: «غرائب القرآن» ج ٢ ص ٤٥٩.

أنزله على رسوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ يذكر فيه شأنهم، و هو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ الشَّجَرَةُ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرآنِ﴾[١]، و لا خلاف بين أحدٍ انّه ـ تبارك و تعالى ـ أراد بها بني أميّة»[٢]؛ انتهى >[٣].

و بالجملة الأخبار من طرق العامّة و الخاصّة متكاثرةٌ في <أنّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ بعد هذه الرؤيا أسرّ إلى أبي بكرٍ و عمر أمر بني أميّة و استكتمهما عليه ذلك، فأفشى عمر عليه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ سرّه و حكاه للحكم بن أبي العاص. و أسرّ إلى حفصة أمر أبي بكرٍ و عمر، و قال لها: «انّ أباك و أبابكر يملكان أمر أمّتي، فاكتمي عليَّ هذا»، فأفشت عليه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ سرّه[٤] و نبّأت به عايشه، فجاءه بذلك الوحي و نزلت فيه سورة التحريم[٥]>[٦].

و لذلك المقام بسطٌ من الكلام ذكرناه في مبحث الإمامة من كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق؛ فليرجع إليه.

قَالَ: يَا جِبْرِيلُ! أَعَلَى عَهْدِي يَكُونُونَ وَ فِي زَمَنِي؟
قَالَ: لَا، وَ لَكِنْ تَدُورُ رَحَى ٱلْإِسْلَامِ مِن مُهَاجَرِكَ فَتَلْبَثُ بِذَلِكَ عَشْراً، ثُمَّ تَدُورُ رَحَى ٱلْإِسْلَامِ عَلَى رَأْسِ خَمْسٍ وَ ثَلَاثِينَ مِن مُهَاجَرِكَ، فَتَلْبَثُ بِذَلِكَ خَمْساً، ثُمَّ لَابُدَّ مِنْ رَحَى ضَلَالَةٍ هِيَ قَائِمَةٌ عَلَى قُطْبِهَا، ثُمَّ مُلْكُ ٱلْفَرَاعِنَةِ.

<«العهد»: الوقت و الزمان.

---

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

و «على» بمعنى «في»، و هي ظرفيّةٌ ـ كقوله تعالى ـ: ﴿وَ دَخَلَ المَدِينَةَ عَلَى حِين غَفلَةٍ﴾[١]؛ أي: في حين غفلةٍ.

و «في زمني» من باب عطف الشيء على مرادفه تأكيداً؛ و هو شايعٌ في كلامهم >[٢].

<و «رحىً» بألف الحمرة في المواضع الثلاثة، و هو لبيان ضبط رسم الكتابة لا لبيان اختلاف المعنى >[٣]. <و هي مقصورةٌ مؤنّثةٌ: الطاحونة. و الألف منقلبةٌ عن ياءٍ؛ تقول: هما رحيان، و كلّ من مدّ قال: رحاء، و رحاءان، و أرحية ـ مثل عطاء، و عطاءان، و أعطية ـ. قال الجوهري: «و لاأدري ما حجّته و ما صحّته»[٤]. يقال: دارت رحى الحرب إذا قامت على ساقها، و هو كنايةٌ عن الإلحام و الاشتداد. و المراد: قوام أمر الاسلام و ثباته على سنن الاستقامة و البُعد عن احداثات الظلمة، و هو من باب الاستعارة التحقيقيّة المرشّحة. شبّه أمر الاسلام القائم بصاحبه بالرحى القائمة على قطبها بجامع الاستقامة، فاستعارله الرحى و قرّنها بما يلائم المستعار منه ـ و هو الدَوَران ـ، و هذا هو الترشيح.

و «مهاجرك» ـ بفتح الجيم؛ على صيغة اسم المفعول ـ: اسم زمانٍ.

و «من»: ابتدائيّة، أي: من ابتداء وقت هجرتك >[٥]، و يرد بمعنى اسم المكان أيضاً.

<قوله ـ عليه السلام ـ: «ثمّ تدور رحى الإسلام»، المعطوف عليه محذوفٌ، و التقدير: فتقف ثمّ تدور. و حذف المعطوف عليه ليس بعزيزٍ، فقد قيل في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَاضْرِب بِعَصَاكَ الحَجَرَ فَانفَجَرَت﴾ إنّ التقدير: فضرب فانفجرت >[٦]

<و حاصله: انّ رحى الاسلام تدور على قطبها من حين هجرتك إلى المدينة إلى عشر سنين، هي مدّة مكثه ـ صلوات اللّه عليه ـ في المدينة.

قال ابن عبدالبرّ في الاستيعاب: «أذن اللّه له في الهجرة إلى المدينة يوم الاثنين. و كانت

---

١. كريمة ١٥ القصص.
٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٦٦.
٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٩.
٤. راجع: «صحاح اللغة» ج ٦ ص ٢٣٥٣ القائمة ٢.
٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٦٧. ٦. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٦٨.

هجرته في ربيع الأوّل و هو ابن ثلاثٍ و خمسين سنة. و قدم المدينة يوم الاثنين قريباً من نصف النهار في الضحى الأعلى لاثنتي عشرة خلت من ربيع الأوّل»[١]. و قيل غير ذلك.

ثمّ ينقطع الرحى عن دورانها الحقيقي و تدور معوجّةً خمسةً و عشرين سنة ـ: مدّة خلافة الثلاثة ـ؛ ثمّ تستأنف دَوَرانها الحقيقيّ إلى مدّة خمس سنين ـ: زمان خلافة أميرالمؤمنين عليّ بن أبيطالب و الحسن عليهما السلام ـ.

و حينئذٍ فـ«ثمّ» في قوله: «ثمّ لابدّ من رحى ضلالةٍ»: للتراخي في الرتبة، لاللتراخي في الزمان.

و «رحى الضلالة» عبارةٌ عن خلافة التيميّ و العدويّ و الأمويّ.

«ثمّ ملك الفراعنة»، يعني: بني عبّاس. و يجوز أن يكون للتراخي فيه، فيكون «رحى الضلالة» اشارةٌ إلى ملك معاوية و من بعده من سلاطين بني‌أميّة >[٢].

<و «لابدّ»، أي: لا محيد و لامحالة؛ و لايُعرف استعماله إلّا مقروناً بالنفي. قال الزمخشري: «هو فعلٌ من التبديد، و هو التفريق»[٣]>[٤].

قَالَ: وَ أَنْزَلَ ٱللَّهُ ـ تَعَالَى ـ فِي ذَلِكَ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ ٱلْقَدرِ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ﴾. تَمْلِكُهَا بَنُو أُمَيَّةَ لَيْسَ فِيهَا لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ.

قَالَ: فَأَطْلَعَ ٱللَّهُ نَبِيَّهُ أَنَّ بَنِي أُمَيَّةَ تَمْلِكُ سُلْطَانَ هَذِهِ ٱلْأُمَّةِ؛ وَ مُلْكُهَا هَذِهِ ٱلْمُدَّةِ فِي ذَلِكَ.

---

١. راجع: «الاستيعاب» ج ١ ص ٤١.

٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٩ بزيادة قوله: «قال عبد البرّ ... غير ذلك» في اواسط القطعة ، و الزيادة من «رياض السالكين» ج ١ ص ١٦٧.

٣. مادّة «بدد» توجد في «أساس البلاغة» ص ٣٢ القائمة ١، و لكن ما وجدت فيه ما نقله المصنّف عنه.

٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٠.

أي: في ملك بني أميّة و بيان مدّته.

<و الضمير في «أنزلناه» للقرآن، و اضماره من غير ذكرٍ لتعيّنه الغنيّ عن التصريح به، حتّى كأنّه حاضرٌ في جميع الأذهان، و ذلك شهادةٌ له بعظمته ؛ كما عظّمه باسناد انزاله إلى نون العظمة المنبيء عن كمال العناية به >[١]؛

و «ليلة القدر» <فقد أجمع أصحابنا ـ رضوان اللّه عليهم ـ على أنّها إحدى الليالي الثلاث المشهورة. و أكثر الأخبار دالّةٌ على انحصارها في أخيرتيها، بل ادّعى شيخ الطائفة في التبيان عليه الإجماع[٢].

و يستفاد من بعض الأخبار طريق الجمع بين الأخبار ؛ و هو: أنّ لكلّ ليلةٍ من الليالي الثلاثة المشهورة مدخلاً في التقدير، ففي الاولى تقدير الأمور ؛ و في الثانية يحصل ابرامها و إحكامها ؛ و في الثالثة يكون إمضاؤها >[٣].

روى الكليني باسناده إلى زرارة، قال: قال أبوعبداللّه ـ عليه السلام ـ: «التقدير في ليلة تسعة عشر، و الإبرام في ليلة إحدى و عشرين، و الإمضاء في ليلة ثلاث و عشرين»[٤].

و أمّا العامّة فقد اختلفوا في تعيينها أيّ ليلةٍ هي؟؛ فقيل: هي في مجموع السنة لاتختصّ برمضان و لا غيره ـ و هو مختار أبي حنيفة ـ؛

و عن عكرمة: انّها ليلةالنصف من شعبان ؛

و الجمهور على أنّها في شهر رمضان[٥]؛ و عليه اجماع الاماميّة، و من لياليها الليالى الثلاث المشهورة ـ كما ذكرناه لك ـ.

<و قالوا: إنّ الحكمة في اخفاء ليلة القدر كالحكمة فى اخفاء اسم اللّه الأعظم في الأسماء

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٢.

٢. قال الشيخ: «و قال أصحابنا: هي احدى الليلتين إمّا ليلة احدى و عشرين أو ثلاث و عشرين»، راجع: «التبيان» ج ١٠ ص ٣٨٥.

٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٠.

٤. راجع: «الكافي» ج ٤ ص ١٥٩ الحديث ٩.

٥. انظر: «تفسير القرطبي» ج ٢٠ ص ١٣٥.

الحسنى، و ساعة الاجابة في ساعات الجمعة حتّى يجتهد المكلّف في الطاعة و يحييها بالعبادة و أن لايتّكل الناس عند اظهارها على اصابة الفضل فيها، فيفرّطوا في غيرها ؛ و اللّه أعلم! >[١].

و قال بعض العرفاء: «ليلة القدر هي البيّنة المحمّدية حال احتجابه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ بمقام القلب بعد الشهود الذاتي، لأنّ الانزال لايمكن إلّا في هذه البيّنة في هذه الحالة. و «القدر» هو خطره ـ عليه السلام ـ و شرفه، إذ لايظهر قدره و لايعرفه هو إلّا فيها.

و أمّا تسمية هذه الليلة بهذا الاسم فإمّا باعتبار أنّ القدر بمعنى التقدير، كما قاله أكثر العلماء، لانّه ـ تعالى ـ يقدّر فيها جميع أمور السنة بحكم قوله ـ تعالى ـ: ﴿فِيهَا يُفرَقُ كُلُّ أَمرٍ حَكِيمٍ﴾[٢]. في المعاني عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ قال: قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: يا علي! أ تدري ما معنى ليلة القدر ؟

فقلت: لا يا رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ!

فقال: انّ اللّه قدّر فيها ما هو كائنٌ إلى يوم القيامة، فكان فيما قدّر ولايتك و ولاية الأئمّة من ولدك إلى يوم القيامة[٣].

<قال عليّ بن ابرهيم: «معنى ليلة القدر انّ اللّه يقدّر فيها الآجال و الأرزاق و كلّ أمرٍ يحدث من موتٍ أو حياةٍ أو خصبٍ أو جدبٍ أو خيرٍ أو شرٍّ، كما قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿فِيهَا يُفرَقُ كُلُّ أَمرٍ حَكِيمٍ﴾ إلى سنةٍ»[٤]. و هذا المعنى هو المرويّ عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ انّه قال: يقدّر في ليلة القدر كلّ شيءٍ يكون في تلك السنة إلى مثلها من قابل خيرٍ و شرٍّ و طاعةٍ و معصيةٍ و مولودٍ و أجلٍ و رزقٍ. فما قدّر في تلك السنة و قضى فهو المحتوم، و للّه ـ عزّوجلّ ـ فيه المشية ـ ... الحديث ـ»[٥].

---

١. نقل المصنّف هذه القطعة عن «رياض السالكين» ج ٦ ص ٣٨. و انظر: «تفسير القرطبي» ج ٢٠ ص ١٣٧.
٢. كريمة ٤ الدخان.
٣. راجع: «معاني الأخبار»، باب معنى ليلة القدر، ص ٣٠٠ الحديث ١.
٤. راجع: «تفسير القمّي» ج ٢ ص ٤٣١.
٥. راجع: «الكافي» ج ٤ ص ١٥٧ الحديث ٦.

و المراد اظهار تلك المقادير للملائكة و النبيّ و الأئمّة ـ عليهم السلام ـ في تلك الليلة، و إلّا فالمقادير من الأزل إلى الأبد ثابتةٌ في اللوح المحفوظ >[١].

و إمّا باعتبار <أنّ القدر بمعنى الشرف و الخطر، لأنّ لها قدراً و شرفاً عند اللّه ـ تعالى ـ، و لصاحبها إذا أطاع اللّه فيها؛ أو للطاعات و العبادات فيها لتضاعفها و عظمها؛ أو لانّه أنزل فيها كتابٌ ذوقدرٍ إلى رسولٍ ذي قدر لأجل أمّةٍ ذات قدرٍ على يدي ملكٍ ذي قدرٍ.

و قيل: مأخوذةٌ من القدر بمعنى الضيق ـ من قوله: ﴿وَ مَن قُدِرَ عَلَيهِ رِزقُهُ﴾[٢] ـ، لأنّ الأرض تضيق بالملائكة >[٣]؛ و هذا القول يعزى إلى الخليل بن أحمد[٤].

ثمّ اعلم! انّه أجمع أصحابنا أيضاً على استمرار وجود ليلة القدر في كلّ عامٍ إلى آخر الدّهر؛ و في الفقيه[٥] و الكافي[٦] باسنادهما عن يعقوب، قال: «سمعت رجلاً يسئل أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ عن ليلة القدر، فقال: أخبرني عن ليلة القدر كانت أو تكون في كلّ عامٍ؟

فقال أبوعبداللّه ـ عليه السلام ـ: لورفعت ليلة القدر لرفع القرآن!».

أقول: و ذلك لأنّ في ليلة القدر تنزل في كلّ سنةٍ من تبيين القرآن و تفسيره ما يتعلّق بأمور تلك السنة إلى صاحب الأمر، فلو لم يكن ليلة القدر لم ينزل من أحكام القرآن ما لابدّ منه في القضايا المتجدّدة. و إنّما ينزل ذلك إذا لم يكن من ينزل عليه، و اذا لم يكن من ينزل عليه لم يكن قرآنٌ، لانّهما متصاحبان لن يفترقا حتّى يردا على رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ الحوض ـ كماورد في الحديث المتّفق عليه ـ. و أمّا العامّة فقال المارزي و

---

١. نقل المصنّف هذه القطعة عن «رياض السالكين» ج ٦ ص ٣٠.
٢. كريمة ٧ الطلاق.
٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٠.
٤. حكاه القرطبي و نسبه إليه، راجع: «تفسير القرطبي» ج ٢٠ ص ١٣١.
٥. راجع: «من لايحضره الفقيه» ج ٢ ص ١٥٨.
٦. راجع: «الكافي» ج ٤ ص ١٨٥.

النووي منهم: أجمع من يُعتدّ به على وجودها و دوامها إلى آخر الدهر، و يحقّقها من شاء اللّه من بني آدم كلّ سنةٍ ؛

و قال بعضهم: انّها رفعت؛

و قد روى عبدالرزاق الصنعاني من طريق داود بن أبي‌عاص[١] عن عبداللّه بن محصن[٢]، قال: «قلت لأبي هريرة: زعموا أنّ ليلة القدر[٣] رفعت ؟

قال: كذب من قال ذلك[٤]!»[٥].

و انزاله في ليلة القدر <لاينافيه ما استفاض من نزوله في مدّة ثلاثةٍ و عشرين سنة منجمّاً، لأنّ المراد ابتداء نزوله كان في ليلة القدر ـ كما قيل ـ ؛

أو المراد: انزاله جملةً فيها إلى السفرة، أو إلى السمأء الدنيا ؛ ثمّ نزل منجمّاً في مدّة ثلاثٍ و عشرين سنة.

و قال الصدوق ـ رحمه اللّه ـ: تكامل نزول القرآن في ليلة القدر ثمّ نزل بعد البعثة مفصّلاً على حسب المصالح[٦].

و يؤيّده ما روي أنّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ كان يسبق جبرئيل بتلاوته، حتّى نزل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ لَا تَعجَلْ بِالقُرآنِ مِن قَبلِ أَن يُقضَى إِلَيكَ وَحيُهُ﴾[٧]ـ[٨]>[٩]. و في

---

١. المصنَّف: أبي‌عاصم.
٢. المصنَّف: يحنس ـ ... ـ
٣. المصنَّف: + قد.
٤. المصنَّف: كذلك.
٥. راجع: المصنَّف ج ٣ ص ٢٦٦ الرقم ٥٥٨٦.
٦. القطعة الأولى من كلامه هذا ـ أي قوله :«تكامل نزول القرآن في ليلة القدر» ـ توجد في «من لايحضره الفقيه» ج ٢ ص ٩٩، و ما وجدت في آثاره مصدراً لهذا الكلام بتمامه.
٧. كريمة ١١٤ طه.
٨. قال الشيخ في تفسير الآية: « ... و قيل: لاتعجل بتلاوته قبل أن يفرغ جبرائيل من أدائه اليك»، راجع: «التبيان» ج ٧ ص ٢١٣. و حكاه القرطبي عن ابن عباس أيضاً، راجع: «تفسير القرطبي» ج ١١ ص ٢٥٠، و انظر: «تفسير الطبري» ج ١٦ ص ٢١٩.
٩. قارن: «نور الأنوار» ص ١٠.

كتاب الحجّة من الكافي: انّ القران نزل كلّه جملةً واحدةً في ليلة ثلاثٍ و عشرين من شهر رمضان إلى بيت المعمور»[١]؛ و كأنّه أريد به نزول معناه على قلب النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، كما قال اللّه: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلبِكَ﴾[٢]، ثمّ نزّل في طول عشرين سنةً نجوماً من باطن قلبه إلى ظاهر لسانه، كلّما أتاه جبرئيل ـ عليه السلام ـ بالوحي و قرأه عليه بألفاظه.

و إنّ معنى انزال القرآن في ليلة القدر في كلّ سنةٍ إلى صاحب الوقت: انزال بيانه بتفصيل مجمله و تأويل متشابهه و تقييد مطلقه و تفريق محكمه من متشابهه. و بالجمله تتميم انزاله بحيث يكون هدىً للناس و بيّناتٍ من الهدى و الفرقان؛ كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿شَهرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ القُرآنُ﴾، يعني: في ليلة القدر منه ﴿هُدىً لِلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِن الهُدَى وَ الفُرقَانِ﴾[٣]، تثنية لقوله ـ عزّوجلّ ـ: ﴿إِنَّا أَنزَلنَاهُ فِي لَيلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفرَقُ كُلُّ أَمرٍ حَكِيمٍ﴾[٤]، أي: محكمٍ ﴿أَمراً مِن عِندِنَا إِنَّا كُنَّا مُرسِلِينَ﴾[٥]. فقوله: ﴿فِيهَا يُفرَقُ﴾ و قوله: ﴿وَ الفُرقَانِ﴾ معناهما واحدٌ، فانّ الفرقان هو المحكم الواجب العمل به بالنّص؛ و قد قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ عَلَينَا جَمعَهُ وَ قُرآنَه﴾[٦] أي: حين أنزلناه نجوماً ﴿فَإِذَا قَرَءنَاهُ﴾ عليك حينئذٍ ﴿فَاتَّبِعْ قُرآنَه﴾[٧] أي: جملةً؛ ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَينَا بَيَانَه﴾[٨] في ليلة القدر بانزال الملائكة و الروح فيها عليك و على أهل بيتك من بعدك بتفريق المحكم من المتشابه، و بتقدير الأشياء و تبيين أحكام خصوص الوقائع الّتي تصيب الخلق في تلك السنة إلى ليلة القدر الآتية.

قوله: ﴿وَ مَا أَدرَاكَ مَا لَيلَةُ القَدرِ﴾[٩].

---

١. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٦٢٩.
٢. كريمتان ١٩٤، ١٩٣ الشعراء.
٣. كريمة ١٨٥ البقرة.
٤. كريمتان ٤، ٣ الدخان.
٥. كريمة ٥ الدخان.
٦. كريمة ١٧ القيامة.
٧. كريمة ١٨ القيامة.
٨. كريمة ١٩ القيامة.
٩. كريمة ٢ القدر.

قال الفاضل الشارح: «ما» الأولى مبتدءٌ، و «أدريک» خبره ؛ و الثانية خبرٌ قدّم للزومه الصدر بتضمّنه الاستفهام. و ﴿لَيلَةُ القَدرِ﴾ مبتدءٌ؛ لابالعكس ـ كما هو رأي سيبويه ـ، لأنّ مناط الافادة بيان أنّ ليلة القدر أمرٌ بديعٌ ـ كما يفيده كون «ما» خبراً ـ، لا أنّ أمراً بديعاً ليلة القدر ـ كما يفيده كونها مبتدءً، و كون ليلة القدر خبراً. و الأصل : «ما هي»، فوضع الظاهر موضع الضمير لكونه أدخل في التفخيم [١] ؛ و المعنى: أيّ شيءٍ أعلمك ما ليلة القدر؟!، تعجيباً للسامع من شأنها في الفخامة و الشرف ببيان خروجها عن دائرة علوم المخلوقين على معنى انّ عظم شأنها و مدى شرفها لاتكاد تبلغه دراية أحدٍ و لا وهمه. و الجملة في محلّ النصب بنزع الخافض، لأنّ «أدرى» يتعدّي إلى المفعول الثاني بالباء ـ كقوله تعالى ـ: ﴿وَ لَا أَدرَاكُم بِهِ﴾ [٢] ـ، فلمّا وقعت جملة الاستفهام معلّقةً له كانت في موضع المفعول الثاني، و اللّه أعلم» [٣] ؛ انتهى كلامه ـ رحمه اللّه ـ.

أقول: و الحقّ مع سيبويه، لأنّ المعنى: لم تبلغ درايتك غاية فضل ليلة القدر و منتهى علوّ قدرها، فأمر البديع هنا ليلة القدر ؛ فتدبّر!.

قوله: ﴿لَيلَةُ القَدرِ خَيرٌ مِن أَلفِ شَهرٍ﴾ [٤] وضع الظاهر موضع الضمير هنا أيضاً تأكيداً للتفخيم و التعظيم؛ و الجملة استينافٌ مسوقٌ لبيان فضلها و شرفها وقع جواباً عن استفهامٍ نشأ عمّا قبله، كأنّه قيل: ما هي؛ أي: أيّ شيءٍ هي ؟، فقيل: ليلة القدر خيرٌ من ألف شهرٍ.

قوله: «تملكها بنوأميّة». جملةٌ نعتيّةٌ لألف شهر. و المعنى: انّ سلطنة الامام ـ عليه السلام ـ في تلك الليلة بتنزّل الملائكة خيرٌ من مدّة سلطنة بني‌أميّة ـ و هي ألف شهرٍ ـ.

و قيل: «المراد انّ عبادة تلك الليلة الواحدة خيرٌ من العبادة في مدّة ملك بني‌أميّة، لأنّهم سلبوا فضلها».

و قوله: «ليس فيها ليلة القدر»، جملةٌ حاليّةٌ، أي: خيرٌ من ألف شهرٍ حالكونها خاليةً من

---

١. الاصل: التفهيم. ٢. كريمة ١٦ يونس.

٣. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٣. ٤. كريمة ٣ القدر.

ليلة القدر؛ أي: انّه ـ تعالى ـ رفعها من شهور ملكهم.

أو المعنى: إنّها خيرٌ منها ماعدا ليلة القدر. و الأوّل أوفق باللفظ، و الثاني بالروايات الدالّة على وجودها في زمان كلّ امامٍ.

<و قيل: «معناه: ليس لبني أميّة فيها ليلة القدر، لاختصاصها برسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ و بأهل بيته من بعده بنزول الأمر لهم فيها و بشيعتهم بتضاعف حسناتهم فيها» ؛ انتهى.

و يؤيّده ما روى عن أبي جعفر الباقر ـ عليه السلام ـ انّه قال: «و أيم اللّه من صدّق بليلة القدر ليعلم أنّها لنا خاصّةً»[١] >[٢].

<و في اضافة المالكيّة إلى الشهور مبالغةٌ لايخفى.

قوله: «تملك سلطان هذه الأمّة و ملكها». «تملك» في الأصل بوزن تقتل، و في نسخة ابن ادريس بوزن تكرم. و كلاهما غير موجودٍ في كتب اللغة، بل الموجود فيها بوزن تضرب ـ كما هو موجودٌ في بعض النسخ القديمة ـ >[٣].

<و «السلطان» هنا بمعنى الولاية و السلطنة.

و «الأمّة»: أتباع النبيّ؛ و الجمع: أمَمْ ـ مثل: غُرفَة و غُرَف ـ.

و «الملك» بالضمّ اسمٌ مِن ملك على الناس أمرهم: إذا تولّى السلطنة عليهم ؛ فهو مَلِكٌ ـ بكسر اللّام ـ. و يخفّف بالسكون.

و «المدّة» ـ بالضمّ ـ: البرهة من الزمان، تقع على القليل و الكثير >[٤].

فَلَو طَاوَلَتْهُمُ ٱلْجِبَالُ لَطَالُوا عَلَيْهَا حَتَّى يَأْذَنَ ٱللَّـهُ ـ تَـعَالَى ـ بِـزَوَالِ

---

١. راجع: «تفسير البرهان» ج ٤ ص ٤٨٥، «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ٨٣.
٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٤. ٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٢.
٤. «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٥.

مُلْكِهِمْ.

«الفاء»: سببيّةٌ.

و «طاوله» أي: قابل طوله بطوله. و طال عليه أي: غلبه في الطول، و هو الامتداد.

و ذكر «الجبال»، لأنّه يضرب بها المثل في الطول ـ كما قال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَن تَخرِقَ الأَرضَ وَ لَن تَبلُغَ الجِبَالَ طُولاً﴾ [١]، و قال أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ في وصفها: «و الجبال ذات الطول المنصوبة ـ... إلى آخره ـ» [٢].

و عدّى طالوا بـ «على» ـ مع أنّ المعروف طاولني فطلته ـ، لتضمّنه معنى القدرة والغلبة.

«لطالوا عليها»، أي: قادرين أو غالبين عليها، و هو كنايةٌ عن كمال اقتدارهم و شدّة تسلّطهم و غلبتهم على من يغالبهم في تلك المدّة.

<و قال بعضهم: «انّ طاول مشتقٌّ من الطول ـ بفتح الطاء ـ بمعنى السعة و الغناء و الثروة. يعني: انّ ثروة بني‌أميّة و غناهم بحسب الدنيا كان أكثر من ثروة أصحاب المعادن النفيسة الواقعة في الجبال » ؛ انتهى.

و لا يخفى بُعده و خروجه عن سياق كلام العرب ! > [٣].

وَ هُمْ فِي ذَلِكَ يَسْتَشْعِرُونَ عَدَاوَتَنَا أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَ بُغْضَنَا.
أَخْبَرَ ٱللَّهُ نَبِيَّهُ بِمَا يَلْقَى أَهْلُ بَيْتِ مُحَمَّدٍ وَ أَهْلُ مَوَدَّتِهِمْ وَ شِيعَتُهُمْ مِنْهُمْ فِي أَيَّامِهِمْ وَ مُلْكِهِمْ.

«في ذلك» أي: في مدّة ملكهم.

<«يستشعرون عداوتنا» أي: يجعلونها شعاراً لهم، و هو كنايةٌ عن نهاية تمكّن العداوة في قلوبهم كأنّها لاصقةٌ لازمةٌ لها؛ لأنّ الشعار هو ما يلي الجسد و يلاصقه من الثياب، كما أنّ

---

١. كريمة ٣٧ الإسراء.
٢. راجع: «نهج البلاغة» ص ٣١٧ الخطبة ١٩٩.
٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٢، بحذف جزء من الكلام.

الدثار هو الثوب الّذي يكون فوقه >[١].

<و يحتمل أن يكون من «الشعار» بمعنى العلامة، أي: يجعلونها علامةً لهم ؛

أو من قولهم: استشعر فلانٌ خوفاً، أي: أضمره ؛ أي: يضمرون عداوتنا.

قوله: «أهل البيت» نصبه على الاختصاص، و هو مفعولٌ به. و ناصبه لفظٌ أخصّ حذف وجوباً حملاً له على المنادىٰ، لشبهه له في الجملة >[٢]. <و جرّه ـ كما في نسخة ابن ادريس ـ على جواز ابدال الظاهر من ضمير المتكلّم على حدّ «بي المسكين» ـ كما ذهب إليه الأخفش ـ. و المشهور جوازه، لكن في غير بدل الكلّ >[٣].

<قوله: «و شيعتهم». «شيعة الرجل» ـ بالكسر ـ: اتباعه و أنصاره ؛ و كلّ قومٍ اجتمعوا على أمرٍ فهم شيعةٌ؛ و تطلق على الواحد و الاثنين والجمع و المذكّر و المؤنّث.

و قد غلب هذا الاسم على من تابع عليّاً و أهل بيته ـ عليهم السلام ـ حتّى صار اسماً لهم خاصّةً، فالشيعة مقابلٌ لأهل السنّة >[٤]. و عن ابى حمزة الثمالي عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ من كتاب الوحدة قال: «اللّه ـ سبحانه ـ تفرّد في وحدانيّته تكلّم بكلمةٍ فصارت نوراً، ثمّ خلق من ذلك النور محمّداً و عليّاً و عترته، ثمّ تكلّم بكلمةٍ فصارت روحاً أسكنه في أبداننا ؛ فنحن روح اللّه و كلمة اللّه احتجب بنا عن خلقه. فما زلنا في ظلّةٍ خضراء مسبّحين نسبّحه و نقدّسه حيث لاشمس و لاقمر و لاعين تطرف. ثمّ خلق شيعتنا، و انّما سمّوا شيعةً لأنّهم خلقوا من شعاع نوره»[٥]. و عن الصادق ـ عليه السلام ـ قال: «خلق اللّه محمّداً و عليّاً من نور عظمته، و خلق أجسادهم من طينةٍ ذكيّةٍ، و خلق أرواح شيعتهم و طينتهم من طينتهم مطهّرةً من الأدناس و الذنوب ؛ فلذلك أرواح شيعتهم مطهّرةٌ من الكفر و الشرك و النفاق»[٦].

---

١. قارن: «نور الأنوار» ص ١٢.
٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٦.
٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٢.
٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٧.
٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٥ ص ١٠ بتغيير يسير.
٦. ما وجدت الحديث بالفاظه في مصادرنا الروائية.

أقول: قد ظهر من هذا الحديث سبب المحبّة و المتابعة للشيعة، بخلاف أهل السنّة ؛ فتبصّر!.

قَالَ: وَ أَنْزَلَ ٱللَّهُ ـ تَعَالَى ـ فِيهِمْ: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا نِعمَةَ ٱللَّهِ كُفْراً وَ أَحَلُّوا قَومَهُمْ دَارَ ٱلبَوَارِ جَهَنَّمَ يَصْلَونَهَا وَ بِئسَ ٱلْقَرَارُ﴾.

«ألم تر» همزته للتقرير، و هو عبارةٌ عن حمل المخاطب على الاقرار و الاعتراف بأمرٍ قد استقرّ عنده ثبوته أو نفيه. و هو هنا كذلك، لأنّه قد ثبت عندهم و تحقّق قصّتهم من أخبار أهل الكتاب و الكهنة و سائر الموثّقين بقولهم بحيث يصير سماعهم لها بمنزلة المشاهدة العيانيّة، فحقيقٌ بأن يُعجب من حالهم و شأنهم !.

قوله ـ عليه السلام ـ: «بدّلوا نعمة اللّه كفراً»، أي: شكر نعمته بأن وضعوا موضعه كفراً عظيماً، لأنّ التنكير للتعظيم ؛ أو: بدّلوا نفس النعمة كفراً، فانّهم لمّا كفروا بها سلبوها، فصاروا مستبدلين بها كفراً <[1].

<و ما ذكره ـ عليه السلام ـ من أنّ الآية المذكورة نزلت في بني‌أميّة وردت به رواياتٌ كثيرةٌ من طرق العامّة و الخاصّة؛

أمّا من طرق العامّة: فأخرج البخاري في تاريخه، و ابن جرير و ابن المنذر و ابن‌مردويه عن عمر بن الخطّاب في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَ لَم تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعمَةَ اللَّهِ كُفراً﴾[2]، قال: «هما الأفجران من قريش: بنوالمغيرة و بنوأميّة؛ فأمّا بنوالمغيرة فقد كفيتموهم في يوم بدر ؛ و أمّا بنوأميّة فمتّعوا حتّى حين»[3].

و أخرج ابن جرير و ابن المنذر و ابن ابي حاتم و الطبراني في الأوسط والحاكم ـ و صحّحه ـ و ابن مردويه من طريق عليّ بن أبي‌طالب ـ عليه السلام ـ في قوله ـ تعالى ـ:

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٧٩. ٢. كريمة ٢٨ ابراهيم.

٣. راجع: «الدرّ المنثور» ج ٤ ص ٨٤، «تفسير القرطبي» ج ٩ ص ٣٦٤.

﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعمَةَ اللَّهِ كُفراً﴾ قال: «هما الأفجران من قريشٍ: بنوأميّة و بنوالمغيرة ؛ فأمّا بنوالمغيرة فقطع اللّه دابرهم يوم بدر، و أمّا بنوأميّة فمتّعوا إلى حينٍ»[١].

و أمّا من طرق الخاصّة: فروى عن عليّ بن ابرهيم عن أبيه عن محمّد بن أبي عمير عن عثمان بن عيسى عن أبي‌عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: سألته عن قول اللّه ـ عزّوجلّ ـ: ﴿أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعمَةَ اللَّهِ كُفراً﴾، قال: «نزلت في الأفجرين: بني‌أميّة و بني‌المغيرة؛ فأمّا بنو المغيرة فقطع اللّه دابرهم يوم بدر ؛ و أمّا بنوأميّة فمتّعوا إلى حينٍ». ثمّ قال: «و نحن ـ و اللّه ! ـ نعمة اللّه الّتي أنعم بها على عباده، و بنا يفوز من فاز»[٢] >[٣].

<و عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «نحن ـ و اللّه ! ـ نعمة اللّه الّتي أنعم بها على عباده، و بنا يفوز من فاز ؛ و قد بدّلوها بولاية الجبت و الطاغوت»[٤] >[٥].

<و «احلّوا»، أي: انزلوا.

و «البوار»: الهلاك الّذي لاهلاك وراءه.

و «جهنّم»: بدلٌ منها، أو عطف بيانٍ.

و «يصلونها»: حالٌ من جهنّم ؛ أو من قومهم ؛ أو منهما، يقال: «صلى النار صلياً»، أي: وجد حرّها، أو هي استيناف لبيان كيفيّة الحلول، أو مفسّرةٌ لفعلٍ يقدّر ناصباً لجهنّم.

و «بئس القرار»: على حذف المخصوص بالذمّ، أي: و بئس المقرّ جهنّم ؛ أو بئس القرار من يكون قراره النار.

وَ نِعْمَةُ ٱللَّهِ مُحَمَّدٌ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ، حُبُّهُمْ إِيمَانٌ يُدْخِلُ ٱلْجَنَّةَ وَ بُغْضُهُمْ كُفْرٌ وَ نِفَاقٌ يُدْخِلُ ٱلنَّارَ.

---

١. راجع: «الدرّ المنثور» ج ٤ ص ٨٤. ٢. راجع: «تفسير القمي» ج ١ ص ٣٧١.
٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٨٥.
٤. راجع: «تفسير القمي» ج ١ ص ٣٧١، «كنز الدقائق» ج ٧ ص ٦٤.
٥. قارن: «نور الأنوار» ص ١٢.

هذا تفسيرٌ للنعمة المذكورة في الآية. <و قد روى مستفيضاً عن الصادق ـ عليه السلام ـ انّه لمّا بلغه تفسير أهل العراق للنعيم في قوله ـ تعالى ـ : ﴿ثُمَّ لَتُسئَلُنَّ يَومَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ﴾[١] بالتمرّ و الماء البارد و النوم الطيّب، غضب و قال: «انّ الامتنان بالأنعام مستقبحٌ من المخلوقين، فكيف يضاف إلى الخالق ـ عزّوجلّ ـ ما لا يرضى المخلوقون به !؟.

و لكن النعيم حبّنا أهل البيت و موالاتنا، يسأل اللّه عنه بعد التوحيد و النبوّة ؛ لأنّ العبد إذا وفى بذلك أدّاه إلى نعيم الجنّة الّذي لا يزول»[٢]>[٣].

قوله ـ عليه السلام ـ : «حبّهم ايمانٌ». «الحبّ»: ميل النفس إلى الشيء لكمالٍ أدرك فيه بحيث يحملها إلى ما يقربه إليه، فكلّما كان الكمال أكثر كان الميل أشدّ حتّى ينتهي إلى موجودٍ هو عين الكمال، و هو اللّه ـ تعالى ـ ؛ و سيجيء الكلام في الحبّ بما لامزيد عليه في اللمعة الأولى عند قوله ـ عليه السلام ـ : «إلى سبيل محبّته»، و في «الإيمان» هكذا في اللمعة الرابعة عند قوله ـ عليه السلام ـ : «بحقائق الإيمان».

و بالجملة الايمان الكامل الخالص هو التسليم للّه ـ تعالى ـ و التصديق بجميع ما جاء به النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ لساناً و قلباً على بصيرةٍ مع امتثال جميع الأوامر و النواهي كما هي؛ و من جمله ما جاء به النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ خلافة الأئمّة من أهل بيته ـ عليهم السلام ـ ، للحديث المتّفق عليه: «انّي تاركٌ فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي: كتاب اللّه و عترتي أهل بيتي، و انّهما لن يفترقا حتّى يردا عليَّ الحوض»[٤].

و معنى «عدم افتراقهما»: انّ علم الكتاب إنّما هو عند العترة، فمن تمسّك بهم فقد تمسّك بهما ؛ بل هم الكتاب النّاطق، كما قال عليٌّ ـ عليه السلام ـ : «أنا كلام اللّه الناطق و هذا

---

١. كريمة ٨ التكاثر.
٢. راجع: «كنز الدقائق» ج ١٤ ص ٤٢٢.
٣. قارن: «نور الأنوار» ص ١٢.
٤. تكفّلت موسوعاتنا الكلاميّة الواسعة ذكر هذا الحديث و طرقه المتعدّدة المتكثّرة البالغة حدّ التواتر، و هذا أغنانا من الإشارة إلى سنده.

الصامت»[١]. و إنّما أوجب اللّه ـ سبحانه ـ مودّة ذوي القربى على الأمّة و جعلها أجراً على تبليغ الرسالة ليتولّاهم الأمّة فيتّبعوهم بطيب نفوسهم، فيحصل بذلك نجاتهم في الآخرة ؛ فحبّهم موجبٌ لدخول الجنّة.

قوله: «و بغضهم كفرٌ و نفاقٌ»؛ «البغض» ـ بالضمّ ـ: ضدّ الحبّ.

و «الكفر» في اللغة: الستر، يقال: كفر الشيء، أي: غطّى و ستر ؛ و في الاصطلاح عدم الاعتقاد بجميع ما جاء به النبيّ؛ و المناسبة بين المعنيين ظاهرٌ.

<و «النفاق»: اظهار الاسلام و اضمار خلافه. و هو اسمٌ اسلاميٌّ لم تكن العرب تعرفه بهذ المعنى قبل الاسلام. و اشتقاقه إمّا من «نفقت الدابّة نفوقاً» ـ من باب قعد ـ إذا ماتت، لأنّ المنافق بنفاقه بمنزلة الميّت الهالك ؛ أو من «نفقت السلعة»: إذا راجت و كثر طلّابها، لأنّ المنافق يروّج اسلامه ظاهراً و يخفي كفره باطناً ؛ أو من النَفَق ـ بفتحتين ـ، و هو: سربٌ في الأرض يكون له مخرجٌ من موضعٍ آخر، لأنّ المنافق يستر كفره كما يستر السائر في السرب نفسه ؛ أو من النافقاء، وهي إحدى هجرتي اليربوع، يكتمها و يظهر غيرها، و ذلك انّ له حجرتين يقال لأحدهما: النافقاء، و للأخرى القاصعاء، فاذا أتى من قبل القاصعاء ضرب النافقاء برأسه و خرج منها، و «نافق اليربوع»: أخذ في نافقائه. و فيه تشبيهٌ للمنافق باليربوع، لأنّه يخرج من الاسلام من غير الوجه الّذي دخل فيه.

و إنّما حكم بأنّ بغضهم كفرٌ و نفاقٌ، لأنّه إن أظهره و أعلن به كان كفراً، و إن أضمره كان نفاقاً>[٢]

قوله: «دخل النار»، لأنّ مبغضهم لا ايمان له، و مَن لا ايمان له فمأواه النار. أمّا الصغرى فلأنّ بغضهم مستلزمٌ لانكار النبوّة، و المنكر للنبوّة كافرٌ بالاتّفاق، و الكافر مأواه النار.

و ممّا يدلّ على ما ذكرناه مارواه الصدوق ـ رحمه اللّه ـ في العلل باسناده عن المفضّل بن

---

١. روى المحقّق المجلسي نقلاً عن السيد الداماد: «ذلك الكتاب الصامت و أنا الكتاب الناطق»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٣٩ ص ٢٧٢. ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٨٣.

عمر، قال: «قلت لأبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ: بماذا صار عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ قسيم الجنّة و النار ؟

قال: لأنّ حبّه ايمانٌ و بغضه كفرٌ، و إنّما خلقت الجنّة لأهل الايمان و خلقت النار لأهل الكفر. فهو ـ عليه السلام ـ قسيم الجنّة و النار لهذه العلّة. و الجنّة لايدخلها إلّا أهل محبّته و النار لايدخلها إلّا أهل بغضه.

قال المفضّل: يابن رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ!، فالأنبياء و الأوصياء هل كانوا يحبّونه و أعداؤهم يبغضونه ؟

فقال: نعم !

قلت: و كيف ذلك ؟!

قال: أما علمت أنّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ قال يوم خيبر: لأعطينّ الراية غداً رجلاً يحبّ اللّه و رسوله و يحبّه اللّه و رسوله، ما يرجع حتّى يفتح اللّه على يده ؟

قلت: بلى !

قال: أما علمت أنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ لمّا أوتي بالطائر المشوي قال: اللّهم ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي هذا الطائر، و عنى به عليّاً ـ عليه السلام ـ؟

قلت: بلى !

قال: يجوز أن لايحبّ أنبياء اللّه و رسله و أوصيائهم ـ عليهم السلام ـ رجلاً يحبّه اللّه و رسوله و يحبّ اللّه و رسوله ؟

فقلت: لا،

قال: فهل يجوز أن يكون المؤمنون من أممهم لايحبّون حبيب اللّه و حبيب رسوله و أنبيائه ـ عليهم السلام ـ؟

قلت: لا !

قال: فقد ثبت أنّ جميع أنبياء اللّه و رسله و جميع المؤمنين كانوا لعليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ محبّين، و ثبت أنّ المخالفين لهم كانوا لهم و لجميع أهل محبّتهم مبغضين !

قلت: نعم!

قال: فلايدخل الجنّة إلّا من أحبّه من الأوّلين و الآخرين، فهو إذن قسيم الجنّة و النار ـ ... الحديث»[١]

لمعةٌ عرشيّةٌ

و اعلم! أنّ المراد بمحبّة النبيّ أو الوصيّ إنّما هو محبّة مقامه و حقيقته دون شخصه الجزئيّ الموجود في الدنيا مدّة المحسوس بالحواسّ الجزئيّة.

و ممّا يدلّ على ذلك انّ من أحبّ أحداً لاعتقاده الخير فيه أو أبغض أحداً لاعتقاده الشرّ فيه يؤجر على حبّه و بغضه و إن أخطأ في اعتقاده؛ يدلّ على ذلك من النقل مارواه في الكافي باسناده عن أبي جعفرٍ ـ عليه السلام ـ قال: «لو أنّ رجلاً أحبّ رجلاً للّه لأثابه اللّه على حبّه إيّاه و إن كان المحبوب في علم اللّه من أهل النار، و لو أنّ رجلاً باغض رجلاً للّه لأثابه اللّه على بغضه إيّاه و إن كان المبغض فى علم اللّه من أهل الجنّة»[٢].

و باسناده عنه ـ عليه السلام ـ: «إذا أردت أن تعلم أنّ فيك خيراً فانظر إلى قلبك، فإن كان يحبّ أهل طاعة اللّه و يبغض أهل معصيته ففيك خيرٌ، و اللّه يحبّك؛ و إذا كان يبغض أهل طاعة اللّه و يحبّ أهل معصيته فليس فيك خيرٌ، واللّه مبغضك، و المرء مع من أحبّ»[٣].

و باسناده عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: «انّ الرجل ليحبّكم و ما يعرف ما أنتم عليه، فيدخله اللّه الجنّة بحبّكم، و إنّ الرجل ليبغضكم و ما يعرف ما أنتم عليه، فيدخله اللّه

---

١. راجع: «علل الشرائع» الباب ١٣٠ ص ١٦١ الحديث ١، عنه: «بحار الأنوار» ج ٣٩ ص ١٩٤.

٢. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ١٢٧ مع تغييرٍ يسير.

٣. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ١٢٧، عنه: «بحار الأنوار» ج ٦٩ ص ٢٤٧.

ببغضكم النار»[١].

و لايخفى انّ الحبّ و البغض من جهة الطاعة و المعصية يرجع إلى محبّة المقام و الحقيقة و بغضهما، دون الشخص الجزئي ـ كما ذكرناه لك ـ؛ خصوصاً إذا لم ير المحبّ و المبغض محبوبه و مبغوضه و إنّما سمع بصفاته و أخلاقه.

فَأَسَرَّ رَسُولُ ٱللَّهِ ـ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ـ ذَلِكَ إِلَى عَلِيٍّ وَ آلِ بَيْتِهِ.
قَالَ: ثُمَّ قَالَ أَبُوعَبْدِٱللَّهِ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ: مَا خَرَجَ وَ لَايَخْرُجُ مِنَّا أَهْلَ ٱلْبَيْتِ إِلَى قِيَامِ قَائِمِنَا أَحَدٌ لِيَدْفَعَ ظُلْماً أَو يَنْعَشَ حَقّاً إِلَّا ٱصْطَلَمَتْهُ ٱلْبَلِيَّةُ، وَ كَانَ قِيَامُهُ زِيَادَةً فِي مَكْرُوهِنَا وَ شِيعَتِنَا.

«الاسرار»: الاخفاف، يقال: أسرّ إليه أي: أخبره سرّاً.

و المراد بالخروج هنا: القيام بالسيف. و سمّي خروجاً لأنّ صاحبه يخرج عن مكانه للحرب.

<و «أهل البيت» نصبه على الاختصاص ـ كما مرّ ـ.

«أو ينعش حقّاً» أي: يقيمه.

و المراد بدفع الظلم و اقامة الحقّ: العدل و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

و «اصطلمته البليّة»، «الاصطلام»: إفعالٌ من الصلم، و هو القطع المستأصل.

و «البليّة»: المحنة.

و «شيعتنا» ـ بالخفض ـ عطفٌ على ضمير المتكلّم مع الغير في «مكروهنا»، و هو يدلّ على جواز العطف على الضمير المخفوض من دون اعادة الخافض ـ كما هو مذهب الكوفيّين و جماعةٍ من البصريّين و فرقةٍ من المحقّقين[٢] ـ >[٣].

---

١. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ١٢٦.
٢. منهم المحقّق الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ١٣.

قَالَ ٱلْمُتَوَكِّلُ بْنُ هَارُونَ: ثُمَّ أَمْلَى عَلَيَّ أَبُوعَبْدِٱللَّهِ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ أَلْأَدْعِيَةَ، وَ هِيَ خَمْسَةٌ وَ سَبْعُونَ بَاباً، سَقَطَ عَنِّي مِنْهَا أَحَدَ عَشَرَ بَاباً، وَ حَفِظْتُ مِنْهَا نَيِّفاً وَ سِتِّينَ بَاباً.

«النيّف» ـ بفتح النون و تشديد الياء المسكورة، كالهيّن و الليّن و نظائرهما ـ، و هو: < ما بين عقدين من عقود العشرات في مراتب العدد فوق العقد الأوّل إلى البلوغ إلى العقد الثاني >[٤]. <و قال ابوالعبّاس المبرّد: الّذي حصّلناه من أقاويل حذّاق البصريّين و الكوفيّين: إنّ النيّف من واحدٍ إلى ثلاث، و البضع من أربعٍ إلى تسع، و لايقال نيّف إلّا بعد عقد نحو عشرة و نيّف، و مأة و نيّف، و ألف و نيّف.

ثمّ المذكور في نسخ الصحيفة إنّما هو أربعةٌ و خمسون باباً، و لعلّ الباقي سقط عن غيره من الرواة >[٥].

<و الشهيد ـ رحمه اللّه ـ قد ألحق بعض الأبواب بأبواب الصحيفة ظنّاً منه أنّه هو الّذي سقط. و الظّاهر انّه رآه في بعض النسخ القديمة، إلّا أنّ بين الملحق و الملحق به بونٌ بعيدٌ في مراتب الفصاحة و البلاغة ـ كما ستعرف انشاء اللّه تعالى ـ >[٦].

***

وَ حَدَّثَنَا أَبُو ٱلْمُفَضَّلِ، قَالَ: وَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ ٱلْحَسَنِ بْنِ رُوزْبِهْ أَبُوبَكْرٍ أَلْمَدَائِنِيُّ أَلْكَاتِبُ نَزِيلُ ٱلرَّحَبَةِ فِي دَارِهِ.

هذا تحويلٌ من أسنادٍ إلى إسنادٍ آخر ـ كما هو مصطلح المحدّثين ـ. فقائل «و حدّثنا» هو

---

٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٨٨ مع تلخيص العبارات.

٤. قارن: «شرح الصحيفة» ص ٦٩. و انظر: «التعليقات» للفيض ص ١٣.

٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٩٨. ٦. قارن: «نور الأنوار» ص ١٣.

أبومنصور محمّد العكبريّ المعدّل ـ المذكور في الاسناد الأوّل ـ راوياً عن أبي المفضّل، و هو محمّد بن عبداللّه بن المطّلب الشيباني السابق الذكر >[١].

و قيل: «هذا كلام الصدوق، و فائدته بيان فهرست الأبواب، كان في رواية المطهّري و لم يكن في رواية الحسني، فلذا أورد هذا السند فيما بين أجزاء الرواية الأولى، و ذكر الفهرست ثمّ رجع إلى تلك الرواية. و الحاصل: أنّ الصدوق ـ رحمه اللّه ـ رواه سابقاً إلى المتوكّل بطريقٍ، و هنا بطريقٍ آخر لتلك الفائدة»[٢]؛ انتهى.

<و «رُوزْبِهْ» ـ بضمّ الراء المهمله و سكون الواو و الزاء و كسرالباء الموحّدة و بعدها هاءٌ ساكنة ـ: كلمةٌ فارسيّةٌ مركّبةٌ من «روز» بمعنى اليوم، و من «به» بمعنى حَسَن، أي: «حَسَنُ اليوم» على قاعدتهم في تقديم المضاف إليه على المضاف. و هو اسم سلمان الفارسي ـ رحمه اللّه ـ قبل الاسلام[٣]>[٤].

و «المدائني» نسبةٌ إلى مدائن كسرى قرب بغداد.

و «الرَحَبة» ـ بفتح الراء و الحاء المهملتين ـ: هي محلّةٌ بالكوفة، و قريةٌ بدمشق، و موضع ببغداد؛ و الأوّل هو الأشهر[٥]. قال في القاموس: «الرحبة ـ بالفتح ـ قريةٌ بدمشق، و محلّةٌ بالكوفة، و موضعٌ ببغداد، و موضعٌ بالبادية، و قريةٌ باليمامة، و صحراءٌ بها أيضاً. فيها مياهٌ و قرى. و النسبة إلى الرحبة: رَحَبي ـ بالفتح محرّكةً ـ»[٦]. <و جزم ابن السمعاني بأنّ المنسوب إلى المواضع ساكن الحاء، و المنسوب إلى رحبة بن زُرعة ـ و هي قبيلةٌ من حمير ـ

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٩٨.

٢. هذا قول المحدّث الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ١٣.

٣. كما قال الصدوق: «كان اسم سلمان روزبه بن خشبوذان»، راجع: «اكمال الدين» ج ١ ص ١٦٥.

٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٩٨.

٥. لتوضيح حول الرحبات راجع: «معجم البلدان» ج ٣ ص ٣٣.

٦. راجع: «القاموس المحيط» ص ٢١٣ القائمة ٢، و انظر: «شرح الصحيفة» ص ٧١.

محرّكٌ[١] >[٢].

و قوله: «في داره» متعلّقٌ بحدّثني، و هو قيدٌ يشعر بتحقيق الضبط. و الراوي المذكور لا ذكر له في كتب الرجال ؛ فهو مجهولٌ.

قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنَ مُسْلِمٍ ٱلْمُطَهَّرِيُ.

<و هو أيضاً غير مذكورٍ في كتب الرجال. نعم ! في رجال الطوسى ـ رحمه اللّه ـ محمّد بن أحمد بن مطهّر، بغداديٌ يونسي[٣] ؛

و في الخلاصة بهذا العنوان أيضاً من غير مدحٍ و ذمٍّ[٤] ؛

قال بعضهم: «و لعلّه هو»؛

و ليس ببعيدٍ، لما يدلّ عليه ثاني طريق رواية الطوسي ـ رحمه اللّه ـ للصحيفة ؛ و قد ذكرناهما في أوّل الشرح >[٥].

قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَن عُمَيْرِ بْنِ مُتَوَكِّلٍ ٱلْبَلْخِي، عَنْ أَبِيهِ ٱلْمُتَوَكِّلِ بْنِ هَارُونَ، قَالَ: لَقِيتُ يَحْيَى بْنَ زَيْدِ بْنِ عَلِيٍّ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ، فَذَكَرَ ٱلْحَدِيثَ بِتَمَامِهِ إِلَى رُؤْيَا ٱلنَّبِيِّ ـ صَلَّى ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ـ ٱلَّتِي ذَكَرَهَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَن آبَائِهِ ـ صَلَوَاتُ ٱللَّهِ عَلَيْهِمْ ـ.

قوله: «الى رؤيا النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ»، و لمّا كان ما بعد «إلى» داخلاً في حكم ما قبلها ـ على ما هو التحقيق ـ، فتكون الرويا داخلةً في الحديث المذكور، بقرنية

---

١. راجع: «الأنساب» ص ٢٤٩.
٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ١٩٩.
٣. ذكره الشيخ في «الرجال» مرّتين، مرّةً من دون قوله: «بغداديٌ يونسي» ـ راجع: «الرجال» ص ٣٩١ الرقم ٥٧٦١ ـ، و مرّةً أخرى معها ـ راجع: نفس المصدر ص ٤٠١ الرقم ٥٨٨٣ ـ.
٤. راجع: «خلاصة الأقوال» ص ٢٧٢ الرقم ٩٨٧.
٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٠.

قوله: فذكرالحديث بتمامه».

وَ فِي رِوَايَةِ ٱلْمُطَهَّرِي ذِكْرُ ٱلْأَبوَابِ، وَ هِيَ:
أَلتَّحْمِيدُ لِلَّهِ ـ عَزَّ وَ جَلَّ ـ.

<و هي مبتدءٌ و ما بعدها خبرها. و «التحميد»: حمداللّه مرّةً بعد مرّةٍ. و قد يرادبه قول: الحمدللّه. كما يراد بالتسبيح قول: سبحان اللّه، و بالتهليل قول: لا إله إلّا اللّه، و بالتكبير قول: اللّه اكبر؛ >[1]

أَلصَّلَوةُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ؛
أَلصَّلَوةُ عَلَى حَمَلَةِ ٱلْعَرشِ؛
أَلصَّلَوةُ عَلَى مُصَدِّقِي أَلرُّسُلِ

<لم يقحم لفظ الدعاء في هذه الأربعة للاشعار بأنّه ـ عليه السلام ـ كان يجمع بينها في القرائة، فكأنّها دعاءٌ واحد >[2].

دُعَاؤُهُ لِنَفْسِهِ وَ خَاصَّتِه؛

و هو من يخصّه من أصحابه.

دُعَاؤُهُ عِندَ ٱلصَّبَاحِ وَ ٱلْمَسَاءِ؛
دُعَاؤُهُ فِي ٱلْمُهِمَّاتِ؛

ـ جمع مهمّة ـ: هي الحالة الشديدة، مِن أهمّه الأمر إذا أقلقه و حزنه و أوقعه في الهمّ.

دُعَاؤُهُ فِي ٱلْإِسْتِعَاذَةِ؛

و هي: الاعتصام بالحضرة الأحديّة من المكاره.

دُعَاؤُهُ فِي ٱلْإِشْتِيَاقِ؛

و هو: اهتياج القلب إلى لقاء المحبوب.

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠١. ٢. قارن: «نور الأنوار» ص ١٣.

دُعَاؤُهُ فِي ٱللَّجَأِ إِلَى ٱللَّهِ؛

و هو ـ مهموزاً ـ: الاعتصام.

دُعَاؤُهُ بِخَوَاتِمِ ٱلْخَيْرِ؛

< ـ جمع خاتمة ـ: بمعنى العاقبة، و «الباء» للملابسة >[1].

دُعَاؤُهُ فِي ٱلْإِعْتِرَافِ وَ طَلَبِ ٱلتَّوبَةِ؛

أي: الاقرار بالذنوب و طلب التوبة عنها.

دُعَاؤُهُ فِي طَلَبِ ٱلْحَوَائِجِ؛

دُعَاؤُهُ فِي ٱلظُّلُمَاتِ؛

ـ جمع: ظلامة، بالضمّ، كتمامة ـ و هي: ما يطلبه المظلوم عند الظالم.

دُعَاؤُهُ عِنْدَ ٱلْمَرَضِ؛

دُعَاؤُهُ فِي ٱلْإِسْتِقَالَةِ؛

<هي: طلب فسخ البيع. و المراد هنا طلب فسخ الذنوب، يعني: التجاوز عنها ؛ و الجامع الاستعانة على نحو ما ندم عليه؛ >[2]

دُعَاؤُهُ عَلَى ٱلشَّيطَانِ؛

أي: الاستعاذة منه.

دُعَاؤُهُ فِي ٱلْمَحْذُورَاتِ

أي: المخوّفات إذا رفعت عنه.

دُعَاؤُهُ فِي ٱلْإِسْتِسْقَاءِ؛

أي: طلب السقيا عند انقطاع المطر.

دُعَاؤُهُ فِي مَكَارِمِ ٱلْأَخْلَاقِ

أي: في طلبها.

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٢. ٢. قارن: «التعليقات» للفيض ص ١٤.

دُعَاؤُهُ إِذَا أَحْزَنَهُ أَمْرٌ؛

بالنون، من الحزن ؛ و في نسخةٍ بالباء[١]، من الشدّة.

دُعَاؤُهُ عِنْدَ ٱلشِّدَّةِ؛

دُعَاؤُهُ بِالعَافِيَةِ؛

دُعَاؤُهُ لِأَبَوَيْهِ؛

دُعَاؤُهُ لِوُلْدِهِ؛

دُعَاؤُهُ لِجِيرَانِهِ وَ أَوْلِيَائِهِ؛

جمع جار، و هو المجاور في المسكن. و «الأولياء» جمع وليّ، فعيلٌ بمعنى فاعل. و يطلق على معانٍ كثيرة، و الّذي يقتضيه المقام منها هو المحبّ و الناصر و المعين.

دُعَاؤُهُ لِأَهْلِ ٱلثُّغُورِ؛

جمع ثغر، و هو: <ما يلي دار الحرب، و موضع المخافة من فروج البلدان>[٢]. و قيل: الموضع الّذي يُخاف منه هجوم العدوّ. و المراد «بأهلها»: هم المسلمون الملازمون لحفظها.

دُعَاؤُهُ فِي ٱلتَّفَزُّعِ؛

إلى اللّه ـ تعالى ، بالزاء العجمة و العين المهلمة ـ، بمعنى: اللجأ و الاستغاثة ؛

دُعَاؤُهُ إِذَا قُتِّرَ عَلَيهِ ٱلرِّزْقُ؛

قُتِّرَ ـ بالبناء للمفعول ـ بمعنى: ضيّق.

دُعَاؤُهُ في ٱلْمَعُونَةِ عَلَى قَضَاءِ ٱلدَّيْنِ؛

أي: في طلب المعونة، و هي اسمٌ من الاستعانة ؛

دُعَاؤُهُ بِالتَّوبَةِ؛

أي: الرجوع من الذنوب إلى اللّه ـ تعالى ـ.

---

١. و هي نسخة ابن‌ادريس، انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٤.

٢. قارن: «التعليقات» للفيض ص ١٤، و انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٥.

دُعَاؤُهُ فِي صَلَوةِ ٱللَّيْلِ؛

أي: بعدها.

دُعَاؤُهُ فِي ٱلْإِسْتِخَارَةِ؛

و هي: سؤال الخِيَرَة في الأمور المردّدة.

دُعَاؤُهُ إِذَا ٱبْتَلَى أَو رَأَى مُبْتَلَىً بِذَنْبٍ؛

ابتلى ـ بالبناء للمفعول ـ أي: امتحن.

دُعَاؤُهُ فِي ٱلرِّضَا بِالْقَضَاءِ؛

<«الرّضا» لغةً: خلاف السخط، و عرفاً: رفع الاختيار؛ و قيل: سكون النفس تحت مجاري القدر[١]. و «القضا» لغةً: الحكم، و عرفاً: الحكم الإلهيّ في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل إلى الأبد>[٢].

دُعَاؤُهُ إِذَا نَظَرَ إِلَى ٱلسَّحَابِ؛

دُعَاؤُهُ فِي ٱلشُّكْرِ؛

دُعَاؤُهُ فِي ٱلْإِعْتِذَارِ؛

دُعَاؤُهُ فِي طَلَبِ ٱلْعَفْوِ وَ ٱلرَّحْمَةِ؛

دُعَاؤُهُ عِنْدَ ذِكْرِ ٱلْمَوتِ؛

دُعَاؤُهُ فِي طَلَبِ ٱلسَّتْرِ وَ ٱلْوِقَايَةِ؛

مِمَّا لايحبّ كشفه و نشره.

دُعَاؤُهُ عِنْدَ خَتْمِهِ ٱلْقُرْآنَ؛

أي: إذا أتمّه.

دُعَاؤُهُ إِذَا نَظَرَ إِلَى ٱلْهِلَالِ؛

---

١. الأوّل قول الجنيد، و الثاني قول المحاسبي، راجع: «الرسالة القشيريّة» ص ٣٠٠.

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٦.

هو غرّة القمر، أو إلى ليلتين، أو إلى ثلاثٍ.

دُعَاؤُهُ لِدُخُولِ شَهْرِ رَمَضَانَ؛

«اللام» إمّا للتعليل، أو بمعنى عند.

دُعَاؤُهُ لِوَدَاعِ شَهْرِ رَمَضَانَ؛

«الوداع»: من التوديع ـ كالسلام من التسليم ـ.

دُعَاؤُهُ لِلْعِيدَيْنِ وَ ٱلْجُمُعَةِ؛

بعد الانصراف من الصلوة.

دُعَاؤُهُ فِي يَومِ عَرَفَةَ؛

و هو التاسع من ذي الحجّة.

دُعَاؤُهُ فِي يَومِ ٱلْأَضْحَى وَ ٱلْجُمُعَةِ.

دُعَاؤُهُ فِي دَفْعِ كَيْدِ ٱلْأَعْدَاءِ؛

دُعَاؤُهُ فِي ٱلرَّهْبَةِ؛

أي: الخوف من الحضرة الأحديّة.

دُعَاؤُهُ فِي ٱلتَّضَرُّعِ وَ ٱلْإِسْتِكَانَةِ؛

أي: الخضوع و الخشوع للّه ـ تعالى ـ.

دُعَاؤُهُ فِي ٱلْإِلْحَاحِ؛

أي: المبالغة في الدعاء و الرغبة إليه ـ سبحانه ـ.

دُعَاؤُهُ فِي ٱلتَّذَلُّلِ؛

للّه ـ عزّوجلّ ـ، هو من الذلّ ـ بالضمّ ـ خلاف العزّ.

دُعَاؤُهُ فِي ٱسْتِكْشَافِ ٱلْهُمُومِ؛

أي: طلب ازالتها.

دُعَاؤُهُ لِلضَّرُورَةِ؛

<هي اسمٌ من الاضطرار، بمعنى الاحتياج؛ و هذا الدعاء و الّذي بعده لم يوجدا في النسخ

الّتي رأيناها، فهما من جملة ما سقط عن الراوي >[١]؛

دُعَاؤُهُ عِنْدَ ٱلْيَقَظَةِ؛

بفتحتين، خلاف النوم.

وَ بَاقِي ٱلْأَبْوَابِ بِلَفْظِ أَبِي عَبْدِ ٱللَّهِ ٱلْحَسَنِيِّ.

قال الفاضل الجزائري: «باقي الأبواب هي[٢] أصل الصحيفة ـ دون الفهرست ـ بلفظ الحسني، لا المطهّري، و إن كانا سواءً في المعنى.

و قيل: المراد بباقي الأبواب: باقي ترجمة كلّ بابٍ من قوله: و كان من دعائه ـ عليه السلام ـ ممّا ليس فيما تقدّم؛ و المعنى: إنّه سمع هذه العبارات من لفظه حال روايتها عنه مع الأدعية المذكورة»؛

و هو بعيدٌ!. و أبعد منه ما قيل :انّ معناه هذا المذكور مع باقي الأبواب.

و قوله: «بلفظ أبي‌عبداللّه» كلامٌ مستأنفٌ، معناه: انّ الّذي سمعه من لفظة قوله حدّثنا أبوعبداللّه ـ ... الى آخره ـ»[٣]؛ انتهى كلامه.

أقول: هذا أبعد ممّا حكم ببعده !. و الأحسن إنّ المراد بباقي الأبواب هو ما ذكر في كلّ دعاءٍ غير ما ذكر في الفهرست فهو بلفظ أبي عبداللّه، أي: مرويٌّ عنه. بدليل قوله:

حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ ٱللَّهِ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ٱلْحَسَنِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ ٱللَّهِ بْنُ عُمَرَ بْنِ خَطَّابٍ ٱلزَّيَّاتُ، قَالَ: حَدَّثَنِي خَالِي عَلِيُّ بْنُ ٱلنُّعْمَانِ ٱلْأَعْلَمُ، قَالَ: حَدَّثَنِي عُمَيْرُ بْنُ ٱلْمُتَوَكِّلُ ٱلثَّقَفِيُّ ٱلْبَلْخِيُّ عَنْ أَبِيهِ مُتَوَكِّلِ بْنِ هَارُونَ؛ قَالَ: أَمْلَى عَلَيَّ سَيِّدِي ٱلصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ ـ عَلَيْهِمَا ٱلسَّلَامُ ـ.

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٨. ٢. المصدر: أي.

٣. راجع: «نور الأنوار» ص ١٠.

و هو الامام السادس، اسمه جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب ـ عليهم السلام ـ.

<و كنيته أبوعبداللّه ؛ و لقبه الصادق، لصدقة في مقاله و فعاله. و كان سفيان الثوري إذا حدّث عنه يقول: «سمعت أبا عبداللّه جعفر بن محمّدالصادق، و كان ـ و اللّه ! ـ صادقاً» >[١].

و الوجه عندنا في تسميته بالصادق ما رواه ابن بابويه عن أبي حمزة الثمالي عن عليّ بن الحسين عن أبيه عن جدّه ـ عليهم السلام ـ، قال: «قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: إذا ولد ابني جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب فسمّوه الصادق، فانّه سيكون في ولده سميّاً له يدّعى الامامة بغير حقّها، و يسمّى كذّاباً[٢].

و مارواه أبوخالد الكابلي، قال: «قلت لعليّ بن الحسين ـ عليهما السلام ـ: مَن الامام بعدك ؟

قال: محمّدٌ ابني، يبقر العلم بقراً، و من بعد محمّدٍ جعفر، اسمه عند أهل السماء الصادق ؛

قال: قلت: كيف اسمه الصادق و كلّكم الصادقون ؟ !

قال: حدّثني أبي عن رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ قال: إذا ولد ابني جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب فسمّوه الصادق، فانّ الخامس من ولده الّذي اسمه جعفر يدّعي الامامة اجتراءً منه على اللّه و كذباً عليه، فهو عند اللّه جعفر الكذّاب المفتري على اللّه. ثمّ بكى زين العابدين ـ عليه السلام ـ فقال: كأنّي بجعفر الكذّاب و قد حمل طاغية زمانه على تفتيش أمروليّ اللّه و الحبيب في حفظ اللّه، فكان كما ذكر»[٣]: انتهى.

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٠٩. ٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٧ ص ٨.
٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩ ص ٤، و انظر أيضاً: نفس المصدر و المجلّد ص ٨، «علل الشرائع» ص ٢٣٤، «معاني الأخبار» ص ٦٥.

و جعفر الكذّاب هو أخو الامام أبي محمّدٍ العسكرى ـ عليه السلام ـ.

ولد الصادق ـ عليه السلام ـ بالمدينة يوم الجمعة عند طلوع الفجر. و يقال: يوم الاثنين لثلاث عشرة ليلةٍ بقيت من شهر ربيع الأوّل سنة ثمانين من الهجرة. و كانت أمّه امّ فروه بنت القاسم بن محمّد بن أبي‌بكر ـ كما مرّ ـ. و عاش خمساً و ستّين سنة، منها مع جدّه زين العابدين ـ عليه السلام ـ اثنى عشرة سنة، و مع أبيه الباقر ـ عليه السلام ـ إحدى و ثلاثين سنة. و كانت مدّة امامته أربعاً و ثلاثين سنة.

و قد نقل عنه الناس على اختلاف مذاهبهم و دياناتهم من العلوم ماسارت به الركبان و انتشر ذكره في البلدان، و قد جمع أسماء الروات عنه و كانوا أربعة آلاف رجل ـ كما سبق ذكره ـ.

و كان في أيّام امامته بقيّة ملك هشام بن عبدالملك، و ملك الوليد بن يزيد، و يزيد بن الوليد بن عبدالملك، و ملك ابراهيم بن الوليد، و ملك مروان بن محمّد الحمار. ثمّ صارت المسودّة من أهل خراسان مع أبي‌مسلم سنة اثنين و ثلاثين و مأة؛ فملك أبي‌العبّاس عبداللّه بن محمّد بن عليّ بن عبداللّه بن عبّاس ـ المعروف بالسفّاح ـ أربع سنين و ثمانية أشهر و أيّاماً؛ ثمّ ملك أخيه عبداللّه ـ المعروف بأبي جعفرٍ المنصور ـ إحدى و عشرين سنة و أحد عشر شهراً و أيّاماً ؛ و بعد عشرين سنة من ملكه استشهد وليّ اللّه الصادق جعفربن محمّدٍ ـ عليهما السلام ـ. و كان وفاته ـ عليه السلام ـ يوم الاثنين النصف من رجب في المدينة الطيّبة ـ و يقال: توفّى في شوّال سنة ثمانٍ و أربعين و مأة من الهجرة ـ. و دفن في البقيع مع أبيه و جدّه عليّ بن الحسين بن عليٍّ، و عمّه الحسن بن عليٍّ ـ عليه و عليهم السلام ـ.

قَالَ: أَمْلَى جَدِّي عَلِيُّ بْنُ ٱلْحُسَيْنِ ـ عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ ـ.

هو الإمام الرابع ـ عليه السلام ـ عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي‌طالب ـ عليهم السلام ـ. اسمه عليٌّ، و كنيته أبومحمّدٍ ـ و يقال أيضاً: أبوالحسن ـ. و لقبه زين‌العابدين ؛ و يقال أيضاً: سيّد العابدين، و السجّاد، و ذوالثفنات ـ جمع ثِفنة، بكسر الفاء، و هي الركبة. و انّما لقّب به

لأنّ مساجده قد صارت كثفِنة البعير، من كثرة صلاته عليه السلام ـ. <أمّه «شاه زنان» بنت يزدجرد بن شهريار بن كسرى، ملك فارس. و قيل: إنّ اسمها «شهربانويه»؛ و فيه يقول أبوالأسود الدئلي:

وَ إنِّ غُلاماً بَين كِسرَى و هاشمٍ لأكرمَ مَن نيطَتْ علَيهِ التَّمَائمُ>[١]

و كان أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ في أيّام خلافته ولّى حريث بن الجابر الحنفي جانباً من المشرق، فبعث إليه بنتي يزدجرد بن شهريار بن كسرى ـ و في روايةٍ: كان الارسال في زمن عمر بن الخطّاب ـ و أراد بيعهما، فقال عليٌّ ـ عليه السلام ـ: «ليس البيع على أبناء الملوك»[٢]، فاختارت الحسين ـ عليه السلام ـ.

روى الصدوق عن الرضا ـ عليه السلام ـ: «انّها ماتت في أيّام نفاسها به، فسلّمه الحسين ـ عليه السلام ـ إلى أمّ ولدٍ له، و كان يدعوها بالأمّ»[٣]؛

و قيل: انّها ألقت نفسها في الفرات في واقعة الطفوف لانقطاع صبرها[٤]؛ أو خوفاً من الاسر، فانّها كانت من بنات سلاطين العجم، فتوهّمت من يزيد لما بين سلاطين العجم و العرب من الشحناء.

و قيل: انّ سيّد الساجدين ـ عليه السلام ـ لمّا شاهد ما حلّ بهم في تلك العرصات خاف عليها ما خافته على نفسها، فأركبها جملاً أو فرساً و ساربها حتّى لايعلم أين ذهبت.

و قيل: انّه ذهب بها إلى جبلٍ قرب فرسخ من الري، و هو الآن معروفٌ بين أهل طهران، يزورونه و يتبرّكون به.

و لهذه الأقوال شواهد من الأخبار تركناها خوفاً للاطالة.

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢١٠.

٢. ما وجدته. و المضبوط منه قوله ـ عليه السلام ـ: «لايجوز بيع بنات الملوك»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٦ ص ١٠.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٦ ص ١١.

٤. «و جاؤا بالحرم أسارى إلّا شهربانويه، فانّها أتلف نفسها في الفرات»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٥ ص ٦٢.

فما روى من أنّه ـ عليه السلام ـ لمّا رجع من الشام زوّج أمّه لمولىً له المراد بها تلك الأمّ المربّية له، لا أمّه الحقيقيّة ـ كما توهّمه كثيرٌ من الأفاضل ـ. و المولى هنا بمعنى الموالي ـ و هو أحد الشيعة ـ، لا المولى بمعنى العبد ـ كما توهّمه بعضٌ ـ.

و قس على ما ذكر ماروى عن الزهري، قال: «كان عليّ بن الحسين ـ عليه السلام ـ لا يأكل مع أمّه، و كان أبرّ الناس بأمّه ؛ فقيل له في ذلك ؟

فقال: أخاف أن آكل معها فتسبق عينها إلى شيءٍ من الطعام و أنا لا أعلم، فآكله، فأكون قد عققتها». فانّ المراد من الأمّ هي مربّيته الّتي كان يدعوها ـ عليه السلام ـ بالأمّ و تزوّجها

و ولد عليّ بن الحسين ـ عليه السلام ـ بالمدينة يوم الجمعة ـ و يقال: يوم الخميس ـ في النصف من جمادى الآخر سنة ثمانٍ و ثلاثين من الهجرة قبل وفاة جدّه أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ بسنتين، فبقي مع جدّه سنتين، و مع عمّه الحسن ـ عليه السلام ـ اثنتى عشرة سنة. و مع أبيه الحسين ـ عليه السلام ـ ثلاثاً و عشرين سنة، و بعد أبيه أربعاً و ثلاثين سنة. و توفّي بالمدينة سنة خمسٍ و تسعين للهجرة من عشر محرّم الحرام، و له يومئذٍ سبعٌ و خمسون سنة، و دفع بالبقيع في القبر الّذي فيه عمّه الحسن ـ عليه السلام ـ.

<و مناقبه و فضائله أكثر من أن تُحصى، قال الجاحظ في رسالةٍ صنّفها في فضائل بني هاشم: «و أمّا عليّ بن الحسين فلم أر الخارجيّ في أمره إلّا كالشيعيّ، و لم أر الشيعيّ إلّا كالمعتزليّ، و لم أر المعتزليّ إلّا كالعامّيّ، و لم أر العامّيّ إلّا كالخاصّيّ، و لم أر أحداً يتماري في تفضيله و يشكّ في تقديمه» ؛ انتهى >[1].

و قال الزهري: «ما رأيت هاشميّاً أفضل من عليّ بن الحسين ـ عليه السلام ـ»[2].

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢١٣.

٢. حكى المفيد عن ابن شهاب الزُهْري انّه قال: «حدّثنا علي بن الحسين ـ عليهما السلام ـ و كان أفضل هاشمي ادركناه»، ثمّ حكى بعد سطرٍ عن عبدالعزيز بن أبي حازم انّ أباه كان يقول: «ما رأيت هاشمياً أفضل من عليّ بن الحسين ـ عليهما السلام ـ»، راجع: «الإرشاد» ج ٢ ص ١٤١.

عَلَى أَبِي مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ ـ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ أَلسَّلَامُ ـ.

الجارّ و المجرور متعلّقٌ بأملى.

و «أجمعين» تأكيدٌ للضمير المجرور، و هو يدلّ على جواز التأكيد «بأجمع» دون «كلّ» اختياراً، خلافاً لمن منع ذلك.

و «السلام» من السلامة ؛ و منه «دار السلام» للجنّة، لأنّها دار السلامة من الآفات.

***

و قد وفّقني اللّه لاتمام شرح سند الصحيفة الشريفة السجّاديّة ـ عليه و على آبائه و أبنائه صلوات اللّه و سلامه غير متناهية ـ.

اللمعة الأولى

في شرح
الدعاء الأوّل

[illegible]

[illegible]

[illegible]

بسم اللّه الرحمن الرحيم

و به نستعين

الحمد للّه الّذي حمد نفسه المقدّسة أوّلاً في مرتبة الإلهيّة باظهار الأسماء و الصفات الجماليّة و الجلاليّة، ثمّ في مرايا المهيّات الامكانيّة الأمريّة و الخلقيّة ؛ و الصلوة و السلام على أجلّ مراتب الحمد و أعظمها في الموجودات المعلوليّة ـ و هو الحقيقة التماميّة المحمّدية ـ، و على آله الّذين بهم تنقسم الدائرة الحمديّة .

و بعد؛ فهذا شرح الدعاء الأوّل من الأدعية الصحيفة السجّاديّة من الشرح المسمّى بـ: *لوامع الأنوار العرشيّة*، إملاء الفاني في قدرة ربّه القادر القويّ محمّد *باقر بن السيّد محمّد الموسوي* ـ غفر اللّه ذنوبهما، و وفّقه لاتمامه و جعله ذخيرة ليوم قيامه ـ.

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا ابْتَدَأَ بِالدُّعَاءِ بَدَأَ بِالتَّحْمِيدِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ الثَّنَاءِ عَلَيْهِ

<«الواو» للاستيناف، أي: الابتداء .

و «كان» من الأفعال الناقصة، و اسمه مقدّرٌ . و هو إمّا المصدر المدلول عليه بقوله: «إذ ابتدء بالدعاء بدء بالتحميد» ؛ أو الشأن المفهوم من سياق الكلام، أي: كان من كيفيّة دعائه بدؤه بالتحميد، أو كان الشأن من دعائه . و مجموع الجملتين ـ من قوله: «إذ ابتدء بالدعاء

بدءَ بالتحميد» ـ مفسّرٌ لذلك المقدّر.

و «إذا» هنا للاستمرار، أي: كان هذا شأنه دائماً ـ كقوله تعالى: ﴿وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلَوا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ﴾[١]، أي: هذا شأنهم أبداً ـ. و يحتمل أن يكون اسم كان جملة الدعاء المذكور بعده ـ أعني: الحمد للّه الأوّل بلا أوّلٍ ... إلى آخره ـ، أي: كان هذا الدعاء من دعائه إذ ابتدء >[٢].

و «بدء» جزاءٌ للشرط.

و <«الدعاء» ـ بالضمّ و المدّ ـ: لغةً: النداء، و عرفاً: الرغبة إلى اللّه ـ تعالى ـ و طلب الرحمة منه على وجه الاستكانة و الخضوع. و قد يطلق على التمجيد و التقديس، لما فيه من التعرّض للطلب.

و إنّما بدء ـ عليه السلام ـ بالتحميد اقتداءً بالكتاب و امتثالاً بالحديث في هذا الباب[٣]؛ و لقول عليٍّ ـ عليه السلام ـ: «انّ المدحة قبل المسئلة»[٤] >[٥].

اعلم! أنّ الدعاء من أعظم العبادات و أفخم الطاعات لجلب الخيرات و دفع البليّات، عقلاً و نقلاً من الكتاب و السنّة، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿ادْعُونِي أَستَجِبْ لَكُم﴾؛ قال الورّاق: «ادعوني على الاضطرار و الالتجاء حيث لايكون لكم مرجعٌ إلى سواي أستجب لكم». قال: و قوله ـ سبحانه ـ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَستَكبِرُونَ عَن عِبَادَتِي سَيدْخلُونَ جَهنَّمَ دَاخِرِينَ﴾[٦]، أي: صاغرين؛ فأخبر أنّ المتأخّر عن عبادته مستكبرٌ عن عبادته مستحقٌّ لعقوبته؛ و بيّن أنّ دعائه عبادته، لأنّه خلق الجنّ و الإنس ليعبدون»؛ كما قال النبيّ ـ صلّى

---

١. كريمة ١٤ البقرة. ٢. قارن: رياض السالكين ج ١ ص ٢٢١.

٣. اشارةٌ إلى قوله ـ صلى اللّه عليه و آله و سلم ـ: «كلّ أمرٍ ذي بالٍ لم يبدء فيه بالحمد فهو أقطع»، راجع: «سنن ابي داود» ج ٤ ص ٢٦١ الحديث ٤٨٤٠.

٤. «... في كتاب عليّ ـ عليه السلام ـ: انّ المدحة ...»، راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٤٨٤ الحديث ٢.

٥. راجع: رياض السالكين ج ١ ص ٢٢٤، ٢٢٥.

٦. كريمة ٦٠ الغافر.

اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «الدعاء مخّ العبادة»[١]؛

و في الكافي عن الباقر ـ عليه السلام ـ في هذه الآية قال: «هو الدعاء، و أفضل العبادة الدعاء»[٢]؛

و عنه ـ عليه السلام ـ: «انّه سُئل أيّ العبادة أفضل ؟

فقال: مامن شيءٍ أفضل عنداللّه ـ عزّوجلّ ـ من أن يُسأل و يُطلب ما عنده، و ما من أحدٍ أبغض إلى اللّه ـ عزّوجلّ ـ ممّن يستكبر عن عبادته و لا يسأل ما عنده»[٣]؛

و عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «أدع و لاتقل قد فرغ من الأمر، فانّ الدعاء هو العبادة، و انّ اللّه ـ تعالى ـ يقول: ... » ـ و تلاهذه الآية ـ[٤].

و إذا ثبت انّ الدعاء هو العبادة فتنوّعت العبادة بتنوّع الأكوان الانساني ـ الّذي هو العابد ـ بين قولٍ و عملٍ و نيّةٍ ؛ قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: لايقبل اللّه قولاً بلاعملٍ و لاعملاً بلانيّةٍ»[٥]. فالنيّة من شأن لطيفته، و القول و العمل من شأن جثّته.

و لابدّ في القول و العمل من النيّة، و النيّة عمل القلب و باقي الأعمال عمله مع توابعه من الأعضاء و الجوارح، لأنّ الحياة تسري منه إلى سائر الأعضاء.

و لكلّ نوعٍ من هذه الأنواع الثلاثة ـ الّتي هي النيّة و القول و العمل ـ أدبٌ مخصوصٌ قد جاء به الشرع ؛ وقد دوّنه العلماء في الكتب، من أراد الاطّلاع عليها فليطلبها منها.

ثمّ اعلم ! أنّ الدعاء ليس منافياً للقضاء و لا مدافعاً للرضا، كما توهّمه <بعض الظاهريّين من المتكلّمين من أنّه لافائدة في الدعاء، لأنّ المطلوب إن كان معلوم الوقوع عنداللّه ـ تعالى ـ كان واجب الوقوع، و إلّا فلايقع ـ لأنّ الأقدار سابقةٌ و الأقضية واقعةٌ و

---

١. راجع: «بحار ألانوار» ج ٩٣ صص ٣٠٠، ٣٠٢.
٢. راجع: الكافي ج ٢ ص ٤٦٦ الحديث ١. ٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٢٩٤.
٤. راجع: الكافي ج ٢ ص ٤٦٧ الحديث ٥.
٥. ماوجدته. و قريب منه: «لايقبل اللّه قولاً إلّا بعمل و لاقولاً و لاعملاً إلّا بنيةٍ». راجع: «اتحاف السادة المتّقين» ج ١٠ ص ٣٤.

قد جفّ القلم بما هو كائن ـ، فالدعاء لايزيد و لاينقص فيها شيئاً؛

و لأنّ المقصود إن كان من مصالح العباد، فالجواد المطلق لايبخل به ؛ و إن لم يكن من مصالحهم لم يجز طلبه ؛

و لأنّ أجلّ مقامات الصدّيقين الرضا و إهمال حظوظ النّفس، و الاشتغال بالدعاء ينافي ذلك >[١]؛

و ذلك لأنّ الطلب و الدعاء أيضاً ممّا جرى به قلم القضاء و انسطر به لوحه السابق على لوح هذا القدر من حيث إنّ كلّ ما بعدهما ـ سواءٌ كان من الأمور السفليّة، كالدعاء و التضرّع و شرب الدواء و فعل الطبيب و الرقية و غير ذلك؛ أو من الأمور العلويّة، كالصور القدريّة و التدابير الملكيّة و ما يتبعهما ـ إنّما هو من العلل و الأسباب و الشروط و المقدّمات لحصول المطلوب المقضى المقدرّ في الأزل . و بالجملة فكلّما قضى و قدر حصول أمر من الأمور فقد قضى و قدر حصول أسبابه و شرائطه، و إلّا فلا ـ «إذا أراد اللّه شيئاً هيّأ أسبابه»[٢] ـ، و من جملة الأسباب لحصول الشيء المدعوّ له دعاء الداعي و تضرّعه و استكانته .

و نسبة الأدعية و التضرّعات إلى حصول المقاصد في الأعيان كنسبة الأفكار و التأمّلات إلى حصول النتائج و العلوم في الأذهان، فثبت أنّ الأدعية و الأفكار جدولٌ من جداول بحر القضاء، و ساقية من سواقي لوحه المحفوظ .

و تحقيق ذلك: انّه قد لمع في محلّه بنيّر البيان و اتّضح بنور البرهان: انّ واجب الوجود و إن كان علّةً لجميع الأشياء و الوجودات بأسرها فائضةٌ من وجوده إلّا أنّ حدوث الحوادث لمّا كان مفتقراً إلى تصرّف الطبايع و تحريك الموادّ و ذلك ممّا لايليق بكبريائه ـ تعالى ـ،

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٢٦.

٢. العبارة وردت في بعض مصادر الحديث أيضاً، و لكن الظاهر أنّها ليست بحديثٍ، فانظر مثلاً: «بحار الأنوار» ج ٦١ ص ١٥٤.

نسبت إلى الوسائط . و لا يلزم منه نفي الفاعل المختار على المختار ـ على ما توهّم ـ، لما حُقّق في محلّه. فيكون المعلول الأوّل على هذا واسطةً لفيضان الوجود على سائر الموجودات الّتي بعده، فكان وجوده مشتملاً على وجوداتها اشتمالاً إجماليّاً، فيكون القضاء عبارةً عمّا ذكرناه من وجودها إجمالاً في العالم العقلي ـ أي: المعلول الأوّل ـ على الوجه الكلّي ؛ كما قال ـ تعالى ـ : ﴿وَ إِن مِن شَيءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾؛ و القدر عبارةٌ عن وجوداتها الخارجية المترتّبة على وسائطها في الخارج في العالم النفسيّ الفلكيّ على الوجه الجزئي مطابقةً لما في القضاء ؛ كما قال ـ عزّوجلّ ـ : ﴿ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدرٍ مَعلُومٍ﴾ [1] .

و لمّا كان وجود المعلول الأوّل ـ بما يشتمل عليه من الوجودات على الوجه الكلّي ـ مفاضاً من وجود الواجبي الّذي هو عين ذاته، و ثبت أيضاً علمه بذاته بما هو عين ذاته ؛ فلاجرم كان علمه محيطاً بالكلّ على ما هو عليه إحاطةً تامّةً، فنسبة القضاء إليه كنسبة القدر إلى القضاء . و يسمّى العلم المزبور بـ «العناية الأولى» ـ كما سيجيء تفصيله في محلّه إنشاء اللّه تعالى ـ .

فالعناية لا محلّ لها، بل هو علمٌ بسيطٌ قائمٌ بذاته ـ تعالى ـ مقدّسٌ عن شائبة كثرةٍ و تفصيلٍ ؛ بخلاف العلوم التفصيلية الّتي بعده، فانّ لكلٍّ من القضاء و القدر محلٌّ ـ كما عرفت ـ .

و إذا ثبت جريان عادته ـ تعالى ـ بترتيب المسبّبات على الأسباب ـ و كان ذلك هو النظام الأصلح بحالها ـ، فمن جملتها الصدقة و الدعاء و أمثالها ؛ و كما أنّ شرب الماء سبباً لازالة العطش مثلاً فلاتحصل إلّا به، فكذلك الدعاء سببٌ رتّبه اللّه ـ تعالى ـ لدفع البلاء، و لو لم يدع نزل به، كما لو لم يعالج المريض بالدواء و الغذاء فانّه لا يصحّ، بل يموت ؛ و هو واضحٌ!.

و قد وضح ممّا ذكر انّ كلّ ما وقع أو سيقع في هذا العالم مقدّرٌ بهيئته و زمانه مكتوبٌ بوصفه و خصوصيّته في عالمٍ آخر قبل وجوده .

---

١. كريمة ٢١ الحجر.

<فان اشتبه عليك الحال في الأفعال المنسوبة إلى الاختيار و تخيّلت انّها على هذا التقدير يلزم أن يكون بالاضطرار، فما بالنا نجد الفرق بين المضطرّ و المختار ؟، و لماذا نتصرّف فيها بالتدبير و التغيير و بالتقديم و التأخير؟؛ ثمّ إذا كان الكلّ بالقضاء و القدر فلماذا يؤاخذ بها و يعاقب عليها؟، أو يؤجر و يثاب بقصدها؟، و ما الفرق بين سهوها و عمدها؟، و كيف يتّجه المدح و الذمّ لنا؟، و أيّ فائدةٍ للتكليف بالطاعات و العبادات و دعوة الأنبياء بالآيات و المعجزات؟، و أيّ تاثيرٍ للسعي و الجهد؟، و أيّ توجيهٍ للوعيد و الوعد ؟، و ما معنى الابتلاء في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِيَبلُوَكُم أَيّكُمْ أَحسَنُ عَمَلاً﴾ [1] و ما لايحصى من الآيات الدالّة على أنّ مدار التكليف هو الاختيار و بناء الأمر في الاختيار على الاختيار؟!؛

فتأمّل في جريان الأمر و النهي في مجارى القضاء و القدر، و تفكّر في سلسلة الأسباب والعلل ـ كما ذكرناه لك ـ، و تدبّر في مباني الأمور حقّ التدبّر و معاني الآيات بقوّة التفكّر > [2] إن كنت من أهله و خلقت لأجله، عسى اللّه أن يأتي بالفتح أو أمرٍ من عنده ﴿لِيَقضى اللَّهُ أَمراً كَانَ مَفعُولاً﴾ [3]، و ينكشف لأهل الحقّ و الراسخين في العلم و تتخلّص عن الشرك الخفيّ، فتبادر عند التفطّن بما يتفطّن به العرفاء الكاملون إلى الاعتذار و التوبة و الاستغفار.

و اعلم ! أنّ القضاء و القدر إنّما توجبان ما توجبان بتوسّط أسبابٍ و عللٍ مترتّبةٍ منتظمةٍ:

بعضها فاعلاتٌ مقتضيات ـ كالمبادي العالية من الجواهر العقليّة ـ؛

و بعضها مدبّراتٌ و معدّاتٌ ـ كالنفوس السماوية و الحركات و الأوضاع الفلكيّة و الصور و اللواحق المادّية و الأمور الجارية مجرى الأشياء الاتّفاقيّة الّتي هي لزوميّةٌ من

---

١. كريمتان ٧ هود، ٢ الملك.

٢. قارن: رسالة عبدالرزاق الكاشاني «في القضاء و القدر» ـ المطبوعة في «مجموعة رسائل و مصنّفات» كاشانى ـ ص ٥٧٧، بتصرّف. ٣. كريمة ٤٢ الأنفال.

وجهٍ، و غيرها من الادراكات و الارادات الانسانيّة و الحركات و السكنات الحيوانيّة؛

و بعضها قوابل و استعدادات ذاتيّةٌ و عارضيّةٌ يختصّ بسببها بحالٍ دون حالٍ و صورةٍ دون صورةٍ ترتيباً و انتظاماً متقناً معلوماً في القضاء السابق، فاجتماع تلك الأمور من الأسباب و الشرائط مع ارتفاع الموانع علّةٌ تامّةٌ يجب عند وجودها ذلك الأمر المدبّر المقضيّ المقدّر؛

و عند تخلّف واحدٍ منها أو حصول مانعٍ بقي وجوده في حيّز الامتناع ؛

و مع قطع النظر عن وجود جميع الأسباب و عدمه بقي في حيّز الامكان ؛

فاذا كان من جملة الأسباب ـ و خصوصاً القريبة منها ـ وجود هذا الشخص المكلّف الانساني و ادراكه و علمه و ارادته و قبوله التكليف بتفكّره و تخيّله ـ اللّذين يختار بهما أحد طرفي الفعل و الترك ـ، كان ذلك الفعل اختياريّاً واجباً وقوعه بجميع تلك الأمور ـ المسمّاة علّةً تامّةً ـ ممكناً بالنسبة إلى بعضٍ منها ؛ فوجوبه لاينافي امكانه، و مجبوريّته لاينافي كونه بالاختيار .

كيف! و انّه ما وجب إلّا بعد كونه ممكناً و ما جبر عليه إلّا بعد كونه مختاراً، فهو مجبورٌ على الاختيار .

قال بعض الأحبار: «المجرّدات كلّها مستندةٌ إلى القدرة الأزليّة . و لكن بعضها يرتّب على البعض في الحدوث ترتّب المشروط على الشرط، فلا تصدر من القدرة الأزليّة و القضاء الإلٰهي ارادةٌ حادثةٌ إلّا بعد علمٍ و لا علم إلّا بعد حياةٍ و لاحياة إلّا بعد محلّها . و لكن بعض الشروط ممّا ظهر للعامّة، و بعضها ممّا لم يظهر إلّا للخواصّ المكاشفين بنور الحقّ، فكلّ ما في عالم الامكان حادثٌ على ترتيبٍ واجبٍ و حقٍّ لازمٍ لايتصوّر أن لايكون كما يكون و على الوجه الّذي يكون؛ فلايسبق سابقٌ إلّا بحقٍّ و لايلحق لاحقٌ إلّا بحقٍّ ـ كما أشير بقوله سبحانه: ﴿مَا خَلَقنَاهُمَا إِلَّا بِالحَقِّ﴾ [1] ـ. فما تأخّر متأخّرٌ إلّا لانتظار شرطٍ ـ إذ وقوع

---

١. كريمة ٣٩ الدخان.

المشروط قبل وقوع الشرط ممتنعٌ، و المحال لا يوصف بكونه مقدوراً ـ. فلا يتخلّف العلم عن النظر إلّا لفقد شرطه ـ و هو الحياة ـ، و لا الارادة عن العلم إلّا لفقد شرطها ـ و هو القدرة ـ، و لا الفعل عن القدرة إلّا لفقد شرطه ـ و هو الارادة ـ. و كلّ ذلك على المنهاج الواجب و الترتيب اللازم، ليس شيءٌ منها ببختٍ و اتّفاق، بل كلّه بحكمةٍ و تدبيرٍ.

و إذا كان هذا هكذا <فمن نظر إلى بعض الأسباب قاصراً نظره إلى القريبة منها و رءآها مؤثّرةً بالاستقلال قال بالقَدَر و التفويض، ـ أي: بكونها واقعةً بقدرتنا الاستقلاليّة مفوّضةً إلينا بالكلّية ـ، و لهذا قال ـ عليه السلام ـ: «القدريّة مجوس هذه الأمّة»[1]، لأنّها تثبت مبدئين قادرين مستقلّين ـ كالمجوس القائلين بالهين اثنين ـ: «يزدان» و «أهرمن» ـ، أحدهما فاعل الخير، و الآخر فاعل الشرّ بالاستقلال ـ؛

و من نظر إلى السبب الأوّل و كون تلك الأسباب و الوسائط مستندةً بأسرها على الترتيب المعلوم في سلسلة العلل و المعلولات إلى اللّه استناداً واجباً و ترتيباً معلوماً على وفق القضاء و القدر و مع قطع النظر عن الأسباب، قال بالجبر؛

و كلاهما أعورٌ دجّالٌ يبصر الأشياء باحدى العينين. أمّا الجبري فبالعين اليمنى ـ أي: النظر الأقوى الّذي به يدرك الحقائق ـ؛

و أمّا القدري فباليسرى ـ أي: الأضعف الّذي به يدرك الظواهر ـ؛

و أمّا من نظر حقّ النظر فأصاب فقلبه[2] ذوعينين، يبصر الحقّ باليمنى، فيضيف الأفعال إليه ـ تعالى ـ، خيرها بالذات و شرّها بالعرض؛

و يبصر الخلق باليسرى، فيثبت تأثيرهم في الأفعال به ـ سبحانه ـ، لا بالاستقلال، بل بالاعداد لا بالايجاد. و يتحقّق بمعنى قول الصادق ـ عليه السلام ـ: «لا جبر و لا تفويض

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥ ص ٦، «التوحيد» ص ٣٨٢.

٢. النسختين: بقلبه، و التصحيح من المصدر.

بل أمرٌ بين الأمرين»[١]، فيذهب به؛ و ﴿ذَلِكَ هُو الفَضلُ الكَبِيرُ﴾[٢].

و أمّا من أضاف الأفعال إلى اللّه ـ تعالى ـ بنظر التوحيد و اسقاط الاضافات و محو الأسباب و المسبّبات ـ لابمعنى خلق الأفعال فينا أو خلق قدرةٍ و ارادةٍ جديدتين مباينتين لقدرته و ارادته عند صدور الفعل عنّا ـ، فهو الّذي طوى بساط الكون و خلص عن مضيق البون و خرج من البين و الأين و فنى في العين. لكنّه بقي في المحو و لم يجيء إلى الصحو؛ مازاغ بصره عن مشاهدة جماله، و سبحات وجهه و جلاله فاضمحلّت الكثرة في شهوده و احتجب التفصيل عن وجوده؛ و ﴿ذَلِكَ هُوَ الفَوزُ العَظِيمُ﴾[٣].

فاذا رجع إلى الصحو بعد المحو و نظر إلى التفصيل في عين الجمع غير محتجبٍ برؤية الحقّ عن الخلق و لا بالخلق عن الحقّ و لا مشتغلٍ بوجود الصفات عن الذات و لا بالذات عن الصفات، فهو الوليّ الحقّ الصدّيق، صاحب التمكين و التحقيق؛ ينسب الأفعال إلى اللّه ـ المتعال ـ بالايجاد و لايسلب عن العباد بالإعداد ـ كما في قوله تعالى: ﴿وَ مَا رَمَيتَ إِذ رَمَيتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[٤] >[٥].

هذا الجواب على طريقة الحكماء و العرفاء.

و أمّا الجواب على طريقة المتكلّمين و المتشرّعين عن هذه الشبهة الّتي تورد على نفي الاختيار؛ هو: انّ علمه ـ تعالى ـ ليس علّةً لفعل العبد و إن طابقه، فالعبد لمّا كان يفعل باختياره علم اللّه كذلك، لا أنّه لمّا علم كذلك فعل العبد؛ هذا.

و بالجملة فالدعاء مباشرةً سببٌ رتّبه مسبّب الأسباب، و التمسّك بالأسباب ـ جرياً على سنّة اللّه، تعالى ـ لاينافي القضاء و لا الرضاء، كما أنّ شرب الماء و أكل الخبز و معالجة

---

١. الحديث يوجد فى مصادر كثيرة، فانظر مثلاً: «الكافي» ج ١ ص ١٦٠ الحديث ١٣.

٢. كريمتان ٣٢ فاطر، ٢٢ الشورى. ٣. كريمة ٧٢ التوبة.

٤. كريمة ١٧ الأنفال.

٥. قارن: رسالة عبدالرزاق الكاشاني «في القضاء و القدر» ـ المطبوعة في «مجموعة رسائل و مصنّفات» كاشاني ـ ص ٥٨١، بتصرّف.

المريض بالدواء و الغذاء لاتنافيهما .

و قال بعض الفضلاء: «لمّا كانت الحكمة الإلهيّة تقتضي أن يكون العبد معلّقاً بين الرجاء و الخوف ـ اللّذين بهما يتمّ العبوديّة ـ، جعل اللّه كيفيّة علمه و قضائه و قدره و سائر الأسباب غائبةً عن العقول، و جعل الدعوات و الطاعات و ما يجري مجرى ذلك مناط التكليف و ملاك العبوديّة ليتمّ المقصود . و هذا أحد الطرق في تصحيح القول بالتكاليف مطلقاً مع الاعتراف باحاطة علم اللّه و كون الاقدار جاريةً و الأقضية سابقةً في الكلّ».

و بما ذكرناه لك في هذا المقام ظهر فساد ما ذكره الفاضل الشارح عن بعض المحقّقين في دفع وهم منافاة الدعاء للقضاء، من :

«أنّ الدعاء له حيثيّتان:

حيثيّة أنّه فعل العبد ؛

و حيثيّة أنّه مامورٌ به بقوله ـ تعالى ـ : ﴿ادْعُونِي أَستَجِبْ لَكُمْ﴾ [١]، و قوله: ﴿ ادْعُوا رَبَّكُم﴾ [٢].

فمن الحيثيّة الأولى يتحكّم عليه القضاء، لأنّه لو لم يقض عليه أن يدعو لم يكن يدعو؛ بخلاف الحيثيّة الثانية، فانّه ينبعث من حيث ينبعث القضاء، فلاتسلّط للقضاء عليه، فانّ كلاًّ منهما من اللّه ـ تعالى ـ» [٣]؛

لانّه على ما ذكرناه لايخرج شيءٌ عن القضاء و القدر .

روى في التوحيد باسناده عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ أنّه سُئل عند انحرافه عن جدارٍ يريد أن ينقضّ: «أتفرّ من قضاء اللّه ؟

قال: أفرّ من قضائه إلى قدره!» [٤] .

---

١. كريمة ٦٠ غافر. ٢. كريمة ٥٥ الأعراف.

٣. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٢٧. و ليست العبارة منقولةً عن بعض المحقّقين ـ كما ذكره المصنّف ـ، بل هي كلام المدني نفسه.

٤. راجع: «التوحيد» ص ٣٦٩.

و روي عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ انّه سُئل: «و هل يغني الدواء و الرقية من قدر اللّه ؟

قال: و الدواء و الرقية من قدر اللّه»[١].

و مثله عن مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ رواه في التوحيد[٢].

و روى أنّه جـآء سراقة بن مالك إلى النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ فقال: «يا رسول اللّه !، بيّن لنا ديننا كأنّنا خُلقنا الآن، ففيم العمل اليوم؟، فيما جفّت به الأقلام و جرت به المقادير؟، أم فيما يستقبل ؟

قال: بل فيما جفّت به الأقلام و جرت به المقادير!،

قال: ففيم العمل؟

قال: اعملوا!، فكلٌّ ميسّرٌ لما خُلق له، و كلّ عاملٍ بعمله»[٣]. فعلّقنا بين الأمرين و رهّبنا بسابق القدر، ثمّ رغّبنا في العمل و لم يترك أحد الأمرين للآخر؛ فقال: «كلٌّ ميسّرٌ لما خلق له». يريد انّه ميسّرٌ في أيّام حياته للعمل الّذي سبق اللّه القدر قبل وجوده، و لم يقل: «مسخّرٌ» لكيلا نغرق في لجّة القضاء و القدر.

و سُئل ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «أنحن في أمرٍ فرغ منه أو أمرٍ مستأنفٍ؟

قال: في أمرٍ فرغ منه و في أمرٍ مستأنف»[٤]؛ إلى غير ذلك من الأحاديث.

و قال محيي‌الدين الأعرابي في فصّ الأيّوبي: «و علم أيّوب بأنّ[٥] في حبس النفس عن

---

١. ماوجدته. و قريبٌ منه يوجد في «مجمع الزوائد» ج ٥ ص ٨٥، «كنز العمّال» ٢٨٠٨١، ٢٨٠٨٢، «الأحكام النبويّة في الصناعة الطبّيّة» ج ١ ص ١٧.

٢. ماوجدته في «التوحيد»، و لا مايشبهه في اللفظ.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥ ص ١٥٧، ج ٦٧ ص ١١٩.و انظر أيضاً: «رسالة تشريقات» ـ في «مجموعة رسائل و مصنّفات» كاشاني ص ٣٨٤ التعليق ١٠.

٤. ماوجدت الحديث بعد بليغ الفحص في مصادر الفريقين الروائيّة.

٥. المصدر: انّ.

الشكوى إلى اللّه في رفع الضرّ مقاومة القهر الإلّهي، و هو جهلٌ بالشخص إذ ابتلاه اللّه بما تتألّم منه نفسه، فلايدعو اللّه في ازالة ذلك عنه[١]، فانّ ذلك إزالةٌ عن جناب اللّه عند العارف صاحب الكشف ؛ فانّ اللّه قد وصف نفسه بأنّه يؤذي، فقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّـهَ وَ رَسُولَهُ﴾[٢]، فأيّ أذىً أعظم من أن يبتليك ببلاءٍ عند غفلتك عنه، أو عن مقامٍ إلّهي لاتعلمه لترجع إليه بالشكوى، فيرفعه عنك، فيصحّ الافتقار الّذي هو حقيقتك فيرتفع عن الحقّ الأذى بسؤالك إيّاه في رفعه عنك، إذ أنت صورته الظاهرة. كما جاع بعض العارفين، فبكى ؛ فقال له في ذلك الأمر[٣] من لاذوق له في هذا الفنّ معاتباً له!، فقال العارف: إنّما جوّعني لأبكي[٤]!؛ يقول: انّما ابتلاني بالضرّ لأساله في رفعه عنّي ؛ و ذلك لايقدح في كونه صابراً»[٥]؛

قال القيصري: «عدم الدعاء لكشف الضرّ مذمومٌ عند أهل الطريقة، لأنّه كالمقاومة مع اللّه و دعوى التحمّل لمشاقّه؛ كما قال الشيخ المحقّق ابن الفارض ـ قدسّ سرّه ـ:

وَ يَحسُنُ اِظهَارُ التَجَلُّدِ لِلعِدَى ... وَ يَقبُحُ غَيرُ العَجزِ عِندَ الأَحِبَّةِ[٦]

»؛[٧] انتهى.

فقد ظهر ممّا ذكرنا انّ الدعاء و عدم الدعاء و الرضا و عدم الرضا كلاهما من القضاء. و لايعرف هذا إلّا الأدباء من عباد اللّه الأمناء ؛ فتأمّل في هذا المقام، فانّه من مزالّ الأقدام.

---

١. حذف المصنّف هيهنا سطراً كاملاً من عبارات الفصوص.

٢. كريمة ٥٧ الأحزاب. ٣. المصدر: ـ الأمر.

٤. انظر في ذلك: «الفتوحات المكّية» ج ٢ ص ٢٠٨، «الرسالة القشيريّة» ص ٢٣٤. و انظر أيضاً: تعليقاتنا على «شرح فصوص الحكم» ـ للعارف الكاشاني ـ ص ٤٧٤ الرقم ٢٨٠.

٥. راجع: «فصوص الحكم»، فصّ حكمةٍ غيبيّةٍ في كلمةٍ أيّوبيّةٍ ص ١٧٤. و انظر أيضاً: «الفتوحات المكّيّة» ج ٢ ص ٢٠٦.

٦. هذا هو البيت ٤٣ من «التائيّة» الكبرى الفارضيّة، راجع: «جلاء الغامض في شرح ديوان ابن الفارض» ص ٦٨ السطر ٦.

٧. راجع: «شرح فصوص الحكم» ـ للقيصري ـ ص ١٠٠٤.

و فساد ما ذكره بقوله: «و أمّا القول بأنّ الاشتغال بالدعاء ينافي الرضا بالقضاء ـ الّذي هو أجلّ مقامات الصدّيقين ـ ؛ لأنّه[١] إنّما ينافيه لو كان الباعث عليه حظّ النفس، و أمّا إذا كان الداعي عارفاً باللّه عالماً بانّه لايفعل إلّا ماوافق مشيّته و دعاه امتثالاً لأمره في قوله: ﴿ادْعُونِي أَستَجِبْ لَكُم﴾[٢] و نحوه، من غير أن يكون في دعائه حظٌّ من حظوظ نفسه، فلامنافاة بينهما ؛ و اللّه أعلم»[٣]؛

لأنّه غفل عن سؤال السائل، فأجاب بأنّه إنّما ينافيه لوكان الباعث عليه حظّ النفس، أنّى بين مقام الرضا و حظّ النفس؟!؛

فسؤال السائل في «أنّ من وصل مقام الرضاء كيف صدر عنه الدعاء »، لأنّ الطلب و عدم اهمال حظوظ النفس مأخوذٌ في الدعاء، بخلاف الرضاء؛ فتبصّر.

لمعةٌ عرشيّةٌ

اعلم! أنّ هذه المذكورات في صورة المنيّة و الأنّيّة، و أمّا من اندكّ جبل أنّيّته و لم يبق له أثرٌ و لاخبرٌ فلايتصوّر في شأنه الدعاء و الطّلب ؛ كماقال المولوي بلسان الفارسي :

قوم ديگـر مـى‌شناسم ز اوليـا كه زبانشان بسته باشد از دعا[٤]

و قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : «لي مع اللّه حالاتٌ لايسعني ملك مقرّبٌ و لانبيٌّ مرسل»[٥] مؤيّدٌ لما قلناه، فانّ في وقت الاتّصال يقبح ظهور أثر الانفصال.

و بهذا يندفع التنافي بين الآيات و الروايات الكثيرة الواردة في الحثّ على الدعاء، و بين ماورد عن الخليل انّه قال له جبرئيل ـ حين رمي بالمنجنيق، فكان في الهـوى مـائلاً إلى النار ـ : «ألك حاجةٌ؟

---

١. المصدر: فجوابه انّه. ٢. كريمة ٦٠ غافر.

٣. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٣٠.

٤. راجع: «مثنوى معنوى» ـ طبعة نيكلسون ـ ج ٢ ص ١٠٨ البيت ٢.

٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٨ ص ٣٦٠، ج ٨٢ ص ٢٤٣، «كشف الخفاء» ج ٢ ص ٢٤٤.

قال: أمّا إليك فلا!

قال: فليسأل عنه!

قال ـ عليه السلام ـ: علمه بحالي حسبي عن سؤالي»[١].

تبصرةٌ

قال صدر الحكماء و المتألّهين في الإلهيّ من الأسفار في تلو شُبه الّتي يورد على الارادة: «و منها: انّه لو كان الكلّ بارادة اللّه و قضائه لوجب الرضا بالقضاء عقلاً و شرعاً، و لذلك قد ورد في الحديث الإلهيّ: من لم يرض بقضائي و لم يصبر على بلائي و لم يشكر على نعمائي فليخرج من أرضي و سمائي و ليطلب ربّاً سواي[٢]؛

على أنّ الرضا بالكفر و الفسق كفرٌ و فسقٌ، و قد ورد و صحّ عن الأئمّة ـ عليهم السلام ـ: «إنّ الرضا بالكفر كفرٌ»[٣]، و قال اللّه[٤] ـ تعالى ـ: ﴿وَ لَا يَرضَى لِعِبَادِهِ الكُفرَ﴾[٥].

و أجاب عنه الشيخ الغزّالي و غيره ـ كالامام الرازي ـ بأنّ الكفر مقضيٌّ لاقضاء، لأنّه متعلّق القضاء، فلايكون نفس القضاء؛ فنحن نرضى بالقضاء لابالمقضيّ. و استصوبه جماعةٌ من الصوفيّة ـ كصاحب العوارف و مولى الروميّ ـ.

و زيّف هذا الجواب جماعةٌ من البارعين في العلم، منهم المحقّق الطوسي في نقد المحصّل، حيث قال: و جوابه بأنّ الكفر ليس نفس القضاء[٦] ـ إنّما هو المقضيّ ـ ليس بشيءٍ، فانّ[٧] القائل: «رضيت بقضاء اللّه» لايعنى به رضاه بصفةٍ من صفات اللّه، إنّما يريد به رضاه بما

---

١. ما وجدت مصدراً لهذه القولة المشهورة في مصادرنا الروائيّة.

٢. ماوجدته في القدسيّات، نعم! في «التوحيد»: «قال أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ لرجلٍ: ... و إن كنت غير قانعٍ بقضائه و قدره فاطلب ربّاً سواه»، راجع: «التوحيد» ص ٣٧٢.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥ ص ١٢٧ نقلاً عن «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد».

٤. المصدر: ـ اللّه.

٥. كريمة ٧ الزمر.

٦. المصدر: + و.

٧. المصدر: + قول.

يقتضي تلك الصفة، و هو المقضيّ. و الجواب الصحيح: إنّ الرضا بالكفر من حيث هو قضاء اللّه طاعةٌ، و لا من هذه الحيثيّة كفرٌ.

و قال أستاذنا السيّد الأكرم ـ دام عمره و مجده ـ: الفرق بين القضاء و المقضي هناك لايرجع إلى طائلٍ، أ ليس اعتبار المقضى بما هو مقضيٌّ راجعاً إلى اعتبار القضاء، و لا من هذه الحيثيّة ليس هو اعتباراً للمقضيّ؟!.

فاذن إنّما الجواب الصحيح على ما تحقّقته[1]: إنّ الرضا بالقضاء بما هو قضاءٌ بالذات أو بالمقضيّ بما هو مقضيٌّ بالذات واجبٌ. و الكفر ليس هو بمقضي بالذات و لم يتعلّق به القضاء بالذات، بل إنّما يتعلّق به القضاء بالعرض، فكان مقضيّاً من حيث هو لازمٌ للخيرات الكثيرة، لا من حيث هو كفرٌ. فاذن إنّما يجب الرضا به من تلك الحيثيّة لامن حيث هو كفرٌ، و إنّما الكفر الرضا بالكفر بما هو كفرٌ، لا بما هو لازم خيراتٍ كثيرةٍ لنظام الوجود»؛ انتهى كلامه، زيد إكرامه.

أقول: القضاء كالحكم قد يراد بها[2] نفس النسبة الحكميّة الايجابيّة أو السلبيّة، و لا شبهة أنّها من باب الاضافات؛

و قد يراد بها[3] صورةٌ علميّةٌ يلزمها تلك النسبة، و هكذا العلم و القدرة و الارادة و أشباهها. فعلى الأوّل كون القضاء مرضيّاً بها يوجب كون المقضي مرضيّا به من غير فرقٍ، لأنّ معاني النسبيّة تابعةٌ لمتعلّقاتها. فاذا قيل: هذا القاضي أو الحاكم[4] قضى أو حكم قضاءً شرّاً و حكماً باطلاً، فالمراد منه المقضي؛ و لا معنى لكون القضاء بهذا المعنى خيراً و المقضي شرّاً.

و أمّا على المعنى الثاني فقضاء اللّه ـ تعالى ـ عبارةٌ عن وجود صور الأشياء الموجودة

---

١. المصدر: هو تحقيقه. ٢. المصدر: به.

٣. المصدر: به.

٤. في النسختين: الحكيم، و التصحيح من المصدر.

في هذا العالم الأدنى جميعاً في عالم علم اللّه على وجهٍ مقدّسٍ عقليٍّ شريفٍ إلهيٍّ خالٍ عن النقائص و الشرور و الأعدام و الإمكانات . و لا شبهة في أنّ لكلّ موجودٍ في هذا العالم الكونيّ ما بازائه في ذلك العالم[١] من جهةٍ وجوديّةٍ هي علّة صدوره و مبدأ تكوّنه، و هي لكونها في عالم الإلهيّة خيرٌ محضٌ لاشوبة شرّيةٍ فيه[٢]، لأنّ عالم الأمر كلّه خيرٌ و الشرّ لايوجد إلّا في عالم الخلق ـ لمخالطة الوجود بالأعدام و الظلمات ـ، و لذلك قال ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الفَلَقِ * مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾[٣]، حيث جعل الشرّ في ناحية الخلق .

فاذا تقرّر هذا فصحّ الفرق بين القضاء و المقضى، و استقام قول من قال: «إنّ الرضا بالقضاء واجبٌ لابالمقضي».

و أمّا ما ذكرنا من نقد المحصّل[٤]: إنّ قول القائل: رضيت بقضاء اللّه، لايعني به رضاه بصفةٍ من الصفات؛

ففيه: إنّ القضاء الإلهيّ ليس من قبيل النعوت و الأعراض، بل هي أصول الذوات و الجواهر؛ و لانسلّم انّ معنى قول القائل: رضيت بقضاء اللّه، ليس بمعنى رضاه بماسبق في علمه .

و أيضاً قوله: الرضا بالكفر من حيث هو قضاءٌ[٥] طاعةٌ، و لا من هذه الحيثيّة كفرٌ ؛

ففيه: إنّ علمه ـ تعالى ـ لمّا كان فعليّاً فكلّ جهةٍ وجوديّةٍ في شيءٍ من هذا العالم فهي بعينها هي حيثيّة معلوميّته له ـ تعالى ـ. فكما انّ ذاته ـ تعالى ـ و علمه بالأشياء شيءٌ واحد بلاتغايرٍ في الذات و لا في الاعتبار، فكذا حيثيّة كون الأشياء موجودةً في نفسها[٦] و حيثيّة كونها معلومةً له مرتبطةً به شيءٌ واحدٌ من غير تغايرٍ؛ هذا.

و ممّا يؤكّد ما ذكرناه و ينوّر ما قرّرناه: انّك إذا حكمت بكفر أحدٍ أو بسواد وجهه

---

١. المصدر: + الإلهي.
٢. المصدر: لايشوبه شرّية.
٣. كريمتان ٢، ١ الفلق.
٤. المصدر: ماذكره ناقد المحصّل.
٥. المصدر: + اللّه.
٦. المصدر: أنفسها.

فحصل في نفسك صورة الكفر و صورة السواد ، فلا تكفّر به و لا تسوّد قلبك[١]، لأنّ صورة الكفر في الذهن ليس بكفرٍ مذمومٍ و لا صورة السواد فيه[٢] كسواد الخارج، فكذلك الأمر في هذا المقام . فاتقن و لا تقع في مزالّ الأقدام»[٣]؛ انتهى كلامه .

أقول: التّحقيق في ذلك: أنّه قد تقرّر في محلّه أنّ الوجود كلّه خيرٌ محضٌ و حسنٌ ليس بشرٍّ و لا قبيحٍ، و هو المجعول . و لكن من حيث نقصه عن التمام شرٌّ و من حيث منافاته لخيرٍ آخر قبيحٌ . و كلٌّ من ذلك راجعٌ إلى نحو عدمٍ، و العدم غير مجعولٍ إلّا بالعرض و التبعيّة: لأنّ المهيّات غير مجعولةٍ إلّا بالتبع للوجودات، فالخيرات داخلةٌ في قدرة اللّه و قضائه بالأصالة و الشرور اللازمة للخيرات داخلةٌ فيها بالتبع. فمراد من قال: «انّ اللّه ـ تعالى ـ يريد الكفر و المعاصي الصادرة عن العباد، لكن لا يرضى به»، هو هذا. على قياس من لسعت الحيّة إصبعه يختار قطعها بارادته، لكن بتبعيّة ارادة سلامة الشخص، و لولاها لم يرد القطع أبداً ؛ فيقال: هو يريد السلامة و يرضى بها، و يريد القطع و لا يرضى به؛ إشارةً إلى هذا الفرق الدقيق.

إذا علمت هذا فاتّضح لك الفرق بين القضاء و المقضي، و صحّة قول من قال بأنّ الرضاء بالقضاء واجبٌ لابالمقضي ؛ و صحّة قول السيّد السند الداماد ـ رحمه اللّه ـ ، إذ قال بأصالة الوجود .

و قال بعضهم: «إنّما يجب الرضا بالقضاء لا بالمقضى، لأنّ القضاء حكم اللّه في الأشياء على حدّ علمه بها و ما يقع في الوجود المقضى به الّذي تطلبه عين العبد باستعداده من الحضرة الإلٰهيّة . و لا شكّ أنّ الحكم غير المحكوم به و المحكوم عليه، لكونه نسبةً قائمةً بهما، فلايلزم من الرضا بالحكم ـ الّذي هو من طرف الحقّ ـ الرضا بالمحكوم به، و من عدم الرضا بالمحكوم به لايلزم عدم الرضا بالحكم؛ و إنّما لزم الرضا بالقضاء لأنّ العبد لابدّ أن يرضى

---

١. المصدر: و لايسوّد به وجه قلبك. ٢. المصدر: + سواد.

٣. راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٦ ص ٣٨٠.

بحكم سيّده . و أمّا المقضى به فهو مقتضى عين العبد، سواءٌ رضى بذلك أو لم يرض»؛ انتهى كلامه .

و لايخفى ما فيه!؛ فتدبّر.

ثمّ اعلم ! أنّ أسلم الدعوات الذكر و ترك الاختيار في السؤال و الدعاء، لأنّ في الذكر الكفاية . و ربّما يدعو الانسان و يسأل ما فيه هلاكه و هو لا يشعر!، ألَا ترى اللّه ـ تعالى ـ يقول: ﴿وَ يَدْعُ الإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالخَيرِ﴾ [١].

و الذاكر على الدوام التارك للاختيار في الدعاء و السؤال، مبذولٌ له أفضل الرغائب و ساقطٌ عنه آفات السؤال و الاختيار، قال النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «يقول اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى السائلين» [٢]؛

شعر:

كار خود گر به خدا بازگذارى حافظ ... اى بسا عيش كه از بخت خداداده كنى [٣]

و في الحديث القدسي: «إنّ من عبادي المؤمنين من سألني الباب من العبادة، و لو أعطيته إيّاه لداخله العجب، فافسده ذلك!؛ و إنّ من عبادى من لايصلحه إلّا الغناء و لو أفقرته لأفسده ذلك!؛ و إنّ من عبادي المؤمنين من لا يصلحه إلّا الفقر و لو أغنيته لأفسده ذلك!؛ و إنّ من عبادي المؤمنين من لا يضلحه إلّا الصحّة و لو أسقمته لأفسده ذلك!؛ و إنّي أدبّر عبادي بعلمي بقلوبهم، إنّي عليمٌ خبيرٌ» [٤].

---

١. كريمة ١١ الاسراء.

٢. ماوجدته. و قريبٌ منه: «من شعل بذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطى من سالني» ، راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٥٠١ الحديث ١.

٣. راجع: «ديوان حافظ» ـ طبعة بجاهد ـ ص ٦٢٥ البيت ٨.

٤. ما وجدته، لا في مصادرنا و لا في مصادر العامّة. و قريبٌ منه يوجد في «علل الشرايع» ص ١٢، «بحار الأنوار» ج ٥ ص ٢٨٤، ج ٧٠ ص ١٦.

و إلى ما ذكرنا ينظر قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ يَدْعُ الإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالخَيرِ﴾[١]؛

و لهذا قال بعض السلف: «لا تتمنّوا رتب الأكابر فانّكم لا تقدرون على مثل أعمالهم و تبتلوا ـ يعني بالبلاء ـ ما يكون طريقاً إلى حصول المطلوب. و لعلّكم لا تطيقون ذلك كما لا يحتمل الولوج في سمّ الخياط».

و قال محيي الدين الأعرابي: «ينبغي أن يكون الداعي عالماً بالحقائق قبل الدعاء، يعرف على أيّ بابٍ ينزل حاجته و من أيّ معارجٍ يصعد دعائه، لمعرفته بحقائق الأسماء فيسلم من أن يطلب حصول شيءٍ متوقّفٍ على زوال شيءٍ يضرّ بالداعي.

و قال أيضاً: «الدعاء قد يكون بلسان الظاهر، و قد يكون بلسان الروح، و بلسان الحال، و بلسان المقام، و لسان الاستعداد الكلّي الذاتي الغيبيّ الساري الحكم من حيث الاستعدادت الجزئيّة الوجوديّة الّتي هي تفاصيله. و كلّ دعاءٍ و سؤالٍ يصدر من الداعي بلسانٍ من الألسنة المذكورة في مقابلته من أصل المرتبة الّتي يستند إليها ذلك اللسان حسب علم الداعي به أو اعتقاده فيه اجابةٌ يستدعيها الداعي من حيث ذلك اللسان و يتعيّن بالوصف و الحال الغايبين عليه وقت الدعاء»[٢]؛ انتهى كلامه.

و سنستوفي الكلام في هذا المقام في أسماء اللّه الحسنى ـ إنشاء اللّه تعالى ـ.

تذييلٌ

ممّا يناسب ذكرها هنا آداب الدعاء و آداب الداعي، فلنذكر نبذاً منها؛ و قد بسطنا الكلام فيها في كتابنا المسمّى بمقاصد الصالحين في الدعاء. فمنها أقسامٌ:

<الأوّل: ما يتقدّم الدعاء؛ و هو: الطهارة، و شمّ الطيب، و الرواح إلى المسجد، و

---

١. كريمة ١١ الاسراء.

٢. لم أعثر على العبارات، لا في «فصوص الحكم» و لا في «الفتوحات المكّية»، و لعلّ المصنّف نقلها من غيرهما من آثار الشيخ ابن عربي.

الصدقة، و استقبال القبلة، و حسن الظنّ باللّه في تعجيل اجابته، و إقباله بقلبه، و أن لا يسأل محرّماً، و تنظيف البطن من الحرام بالصوم، و تجديد التوبه ؛

الثاني: ما يقارنه؛ و هو: ترك العجلة فيه، و الاسرار به ـ في الصحيح عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «دعوة العبد سرّاً دعوةً واحدةً تعدل سبعين دعوةً علانيةً»[١] ـ، و التعمّم ،و تسمية الحاجة، و الخشوع، و البكاء، و التباكي ـ قال أميرالمؤمنين عليه السلام : «خير الدعاء ما صدر عن صدر نقيٍّ و قلب تقيٍّ»[٢] ـ، و الاعتراف بالذنوب، و تقديم الإخوان؛ و رفع اليدين، و الدعاء بما كان متضمّناً للاسم الأعظم، و الثناء، و المدحة على اللّه ـ تعالى ـ؛ و أيسر ذلك قراءة سورة التوحيد و تلاوة الأسماء[٣] الحسنى و القول: بـ«يا من هو أقرب إليَّ من حبل الوريد، يا فاعلاً[٤] لما يريد، يا من يحول بين المرء و قلبه، يا من هو بالمنظر الأعلى، يا من[٥] ليس كمثله شيءٌ»[٦].

عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ: «من أطاع اللّه ـ عزّ و جلّ ـ فيما أمره ثمّ دعاه من جهة الدعاء أجابه.

قلت: و ما جهة الدعاء؟

قال: تبدء فتحمد اللّه و ذكر نعمه عندك، ثمّ تشكره، ثمّ تصلّي على النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، ثمّ تذكر ذنوبك فتقرّ بها، ثمّ تستغفر منها، فهذا جهة الدعاء»[٧].

الثالث: ما يتأخّر عن الدعاء؛ و هو: معاودة الدعاء مع الاجابة وعدمها، و أن يختم دعاءه بالصلوة على محمّدٍ و آله، و قول: «ما شاء اللّه لا حول و لا قوّة إلّا باللّه »، و قول:

---

١. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٤٧٦ الحديث ١.
٢. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٤٦٨ الحديث ٢.
٣. في النسختين: أسماء، و التصحيح من المصدر.
٤. في «الكافي»: فعّالاً.
٥. في «الكافي»: + هو.
٦. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٤٨٤.
٧. راجع: نفس المصدر المذكور في التعليقة السالفة.

«يا اللّه! المانع بقدرته خلقه و المالك بها سلطانه و المتسلّط بما في يديه من كلّ مرجّوٍ دونك، يخيب أرجاء راجيه و راجيك مسرورٌ لايخيب، أسألك بكلّ رضىً لك من كلّ شيءٍ أنت فيه و بكل شيءٍ تحبّ أن تذكر به و بك، يا اللّه!، فليس يعدلك شيءٌ أن تصلّي على محمّدٍ و آله، و أن تحوطني و والديَّ و وُلْدِي و إخواني و مالي، و تحفظني بحفظك و أن تقضي حاجتي كذا و كذا»، و أن يمسح بيده وجهه و صدره >[1].

<الرابع: في سبب الاجابة؛ و قد يرجع إلى الوقت كيوم الجمعة و ليلته، و إذا غاب نصف القرص من يوم الجمعة، و شهر رمضان، و آكده ليالي القدر و أيّامها، و ليالى عرفة، و المبعث، و العرس، و الغدير، و الفطر، و الأضحى و أيّامها، و ليالي الأحياء الأربعة ـ و هي: غرّة رجب، و ليلة النصف من شعبان، و ليلتي العيدين ـ، و يوم المولد، و النصف من الرجب، و الأشهر الحرم الأربع، و عند زوال الشمس من كلّ يومٍ، و عند هبوب الرياح و نزول المطر، و عند طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، و عند قراءة سورة ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الكَافِرُونَ﴾[2] عشراً مع طلوع الشمس يوم الجمعة، و عند قراءة «القَدْر» خمس عشر مرّةً في الثلث الأخير من ليلة الجمعه، و عند الأذان و قراءة القرآن؛

و قد يرجع إلى المكان؛ كالمسجد، و الحرم، و الكعبة و عرفة، و المزدلفة، و الحائر ؛

و قد يرجع إلى الفعل؛ كأعقاب الصلوة و سجوده بعد الغروب، و دعوة الحاجّ لمتعلّقيه[3]، و السائل لمعطيه، و المريض لعائده .

و الخامس: حالات الداعي؛ فدعاء الصائم لا يردّ، و كذا المريض، و الغازي، و الحاجّ و المعتمر، و من صلّى صلوةً لايخطر على قلبه فيها شيءٌ من أمور الدنيا، فانّه لايسأل اللّه شيئاً إلّا أعطاه اللّه ـ تعالى ـ، و من اقشعرّ جلده و دمعت عيناه، و من تطهّر و جلس ينتظر

---

١. قارن: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٣٠٦، نقلاً عن «الجنّة الواقية» للكفعمي ـ رحمه اللّه ـ.
٢. كريمة ١ الكافرون.
٣. في النسختين: لمتلقّيه، و التصحيح من المصدر.

الصلوة، و من في يده خاتم فيروزجٍ أو عقيقٍ ـ فصّه أو كلّه ـ. و ما اجتمع أربع نفرٍ إلّا تفرّقوا عن اجابةٍ >[١].

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بِلَا أَوَّلٍ كَانَ قَبْلَهُ، وَ الْآخِرِ بِلَا آخِرٍ يَكُونُ بَعْدَهُ.

«الحمد» هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمةٍ و غيرها.

و المراد من «الثناء» هو الذكر بالخير، كما ذكر السيّد في حاشيته على الكشّاف[٢]، و كذا غيره من أهل العربيّة. قال في المغرب: «الثناء خاصٌ بالمدح»[٣]، و قال في الصحاح ـ في لغة النثا، بتقديم النون على الثاء المثلّثة ـ: «النثا يعمّ المدح و الذمّ، بخلاف الثناء ـ بتقديم الثاء على النون ـ، فانّه خاصٌ بالمدح ـ»[٤]، و كفاهم شاهداً قوله ـ عليه السلام ـ: «لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»[٥]؛ و قول الشاعر:

إِذَا أَثنَى عَليكَ المَرءُ يَوماً ... كَفاهُ مِن تَعرُّضِه الثَناءُ[٦]

فعلى هذا فما ذكره بعض أهل اللغة و تبعه الفاضل الشارح من: «أنّ الثناء وصفٌ بمدحٍ أو ذمٍّ»[٧]، غلطٌ نشأ من الاشتباه بين تقديم النون و تأخيرها على «ثاء المثلّثة»؛ أو من

---

١. قارن: نفس المصدر و المجلد ص ٣٥٣، نقلاً عن الكفعمي أيضاً. و أظنّ انّ المصنّف اقتبس القطعة عن «الجنّة الواقية» مباشرةً. و القطعة نقلها القهبائي أيضاً في شرحه على الصحيفة، راجع: «رياض العابدين» ص ٧١.

٢. راجع: «حاشية» السيّد على «الكشّاف» ـ المطبوعة في ذيل «الكشّاف» ـ ج ١ ص ٤٦.

٣. لم أعثر على هذا الكتاب.

٤. قال: «النثا مقصورٌ مثل الثناء، إلّا انّه في الخير و الشرّ جميعاً و الثناء في الخير خاصّةً»، راجع: «صحاح اللغة» ج ٦ ص ٢٥٠١ القائمة ١.

٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٠ ص ٢٦٧، ج ٩١ ص ٨٧.

٦. البيت لأميّة بن الصلت في ابن جذعان، انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٢٥، «بحار الأنوار» ج ٩١ ص ٥٢، «الكشكول» ج ١ ص ٢٩٨.

٧. حيث قال: «الثناء الّذي هو ذكر الأوصاف كمالات كانت أو نقائص، إذ هو وصفٌ بمدحٍ أو ذمٍّ،

الاستعمال على سبيل المشاكلة و الاستعارة التهكّمية. و من النعمة: الإنعام بالنعمة . و المدح هو الثناء على الجميل مطلقاً، كما قلت: «حمدت زيداً على علمه»، و لاتقول: «حمدت زيداً على حسنه»؛ و في كلّها تقول: «مدحتُه».

و قيل: «هما مترادفان »، و يؤيّده ما في الفائق من: «أنّ الحمد هو[١] المدح و الوصف بالجميل»[٢]، و كذا قول صاحب الكشّاف: «نقيض الحمد الذمّ»[٣].

و قيل: «الحمد هو الثناء على الجميل مطلقاً، و دليله من القرآن هو لفظ ﴿مَقَاماً مَحمُوداً﴾[٤]. و يؤيّده القول بأنّ الصبر يُحمد في المواطن كلّها».

و قيل: «المدح و الحمد و الشكر ألفاظ متقاربة المعنى، كما أنّ مقابلاتها ـ و هي الذمّ و الهجاء و الكفران ـ كذلك»[٥].

و قيل: «الأخيران مترادفان، فيقال: الحمد للّه شكراً، فنصبه على المصدريّة يقتضي وضع أحدهما موضع الثاني، فاذا كان الحمد يقع موقع الشكر فالشكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضربٍ من التعظيم»[٦].

و الحقّ أنّ الحمد و المدح في اللفظ و المعنى متقاربان[٧]، و حقيقتهما هو الثناء بالجميل على جهة التعظيم و التبجيل على الاحسان و غيره من الفضائل الذاتيّة و المحاسن الصفاتيّة ؛ و نقيضهما الذمّ، و لكن قد يفرّق بينهما بأنّ الحمد على الأفعال الحسنة الاختياريّة بخلاف

و لذلك يُقيّد بالجميل إذا أريد المدح»، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٣٠.

١. المصدر: و أمّا الحمد فهو. ٢. راجع: «الفائق» ج ١ ص ٣١٤.

٣. في «الكشّاف»: «و الحمد نقيضه الذمّ»، راجع: «الكشّاف» ج ١ ص ٤٧. و انظر أيضاً: «أساس البلاغة» مادّة حمد ص ١٤٠ القائمة ٢، مادّة ذمم ص ٢٠٧ القائمة ٢. و نفس العبارة توجد في «لسان العرب» ج ٣ ص ١٥٥ القائمة ٢. ٤. كريمة ٧٩ الاسراء.

٥. هذا قول الطبرسي، راجع: «مجمع البيان» ج ١ ص ٥٥.

٦. هذا قول الشيخ، راجع: «التبيان» ج ١ ص ٣١.

٧. كما عن الزمخشري، راجع: «الكشّاف» ج ١ ص ٤٦.

المدح، فانّه يعمّها و غيرها؛

و بأنّ الحمد لايكون إلّا بعد الاحسان، و المدح يكون بعده و قبله؛

و بأنّ المدح منهيٌّ عنه ـ لرواية مقداد: «احثو التراب في وجوه المدّاحين»[١] ـ، و الحمد مأمورٌبه ـ لنصّ الكتاب و السنّة، كما قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «من لم يحمد الناس لم يحمد اللّه»[٢] ـ؛

و انّ بين الحمد و الشكر تعاكساً في العموم و الخصوص بحسب المورد و المتعلّق، فانّ مورد الحمد هو اللسان فقط ـ سواءٌ كان بازاء النعمة الواصلة أم لا ـ، و أمّا الشكر فهو على النعمة خاصّةً، و مورده يعمّ الجنان و اللسان و الأركان ـ كما قال:

أَفَادَتكُمُ النَعماءُ مِنّي ثَلاثَةً يَدِي وَ لِسانِي وَ الضَمِير المُحَجَّبا[٣]

فالحمد إحدى شعب الشكر باعتبار المورد و إن كان الشكر إحدى شعبه باعتبار المتعلّق.

و إنّما جُعل رأس الشكر و العمدة فيه ـ كما في قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «الحمد رأس الشكر، ما شَكَرَ اللّهَ عبدٌ لم يحمده»[٤] ـ لكونه أشيع للنعمة و أدلّ على مكانها، لخفاء الاعتقاد؛ و لما في اتعاب الجوارح من الاحتمال بخلاف ما قصد به إذ لم يتعيّن له، بخلاف النطق، فانّه ظاهرٌ في نفسه و متعيّنٌ لما أريد به وضعاً؛ فهو الّذي يفصح عن كلّ خفيٍّ فلاخفاء فيه، و يجلي عن كلّ مشتبهٍ فلا احتمال له.

و اختاره على «المدح» ليشعر بالاختيار؛ و على الشكر ليتناول الفضائل ـ و هي المزايا

---

١. المضبوط منه: «احثوا في وجوه المدّاحين التراب»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٣ ص ٢٩٤، ج ٧٦ ص ٣٣١.

٢. ما وجدته. و قريبٌ منه: «من لم يشكر الناس لم يشكر اللّه»، راجع: «مسند أحمد» ج ٢ ص ٢٥٨، «اتحاف السادة المتّقين» ج ٤ ص ١٨٠.

٣. راجع: «الكشّاف» ج ١ ص ٤٧، «الفائق» ج ١ ص ٣١٤.

٤. راجع: «كنزالعمّال» الحديث ٦٤١٩.

الّتي لايتعدّي، كالعلم و الحياه ـ و الفواضل ـ و هي المزايا المتعدّية، كالمواهب و العطايا ـ.

فـان قلت: إذا خصّ الحمـد بالأفعال الاختياريّة لزم أن لايحمد اللّه ـ سبحانه ـ على صفاته الذاتيّة ـ كالعلم و القدرة و الارادة ـ!؛

قلت: تلك الصفات لكـون ذاتـه كـافيةً فـيها فـبمنزلة الأفـعال الاخـتياريّة الّـتي يستقلّ بها فاعلها.

و لمّا كان الحمد من المصادر الّتي ينصب بأفعالٍ مضمرة، لايكاد يستعمل معها. فأصله النصب، و الجملة فعليّةٌ. و إنّما عدل به إلى الرفع بالابتدائيّة، و الظرف خبره، والجملة اسميّةٌ لدلالتها على ثبات الحمد و دوامه، و إنّ ثبوت الحمد له ـ تعالى ـ لذاته لا لإثبات مثبتٍ؛ و منه قوله ـ تعالى ـ: ﴿قَالُوا سَلَاماً قَالَ سَلَامٌ﴾ [١] لدلالته على أنّ ابراهيم ـ عليه السلام ـ حيّاهم بتحيّةٍ أحسن من تحيّتهم، لكون الاسميّة دالّةً على معنى الثبات، دون الفعليّة.

أمّا اشتقاقه، فجمهور أئمّة اللغة على أنّه في الأصل من «حمدة» [٢]، و هو صوتٌ يخرج من زبانية النار، فكأنّ نار المحبّة الإلٰهيّة في قلب المؤمن إذا التهب و زينت ظهر صورتها في اللسان بالثناء؛ و يسمّونه «حمداً» تشبيهاً له بالحمدة.

و في عين المعاني: «إنّ الحمد يشتقّ من الحمادى الّذي بمعنى الغاية و النهاية» [٣]، كما جاء في الحديث: «حماديات النساء غضّ الطرف» [٤]، أي: غاياتهنّ. فالحمد عبارةٌ عن غاية بذل الجهد في أداء ثناء الحقّ؛ فقيل: الحمد غاية مراد الحامد، لأنّ الحمد بعد معرفة المنعم.

---

١. كريمتان ٢٥ الذاريات، ٦٩ هود.

٢. هذا اشتقاق غريب نسبه المصنّف إلى جمهور أئمّة اللغة، و ما وجدت منهم نصّاً فيه.

٣. ما وجدته في «العين». نعم، ذكر الخليل ـ على ما هو المشهور في مصنّف هذا الكتاب ـ في مادّة «الحمد» لفظة حُماداك، ثمّ جاء بتوضيحٍ حولها، و لكن لاتشابه بين ما فيه و بين ما نقله المصنّف عنه، راجع: «ترتيب العين» ج ١ ص ٤٢٢ القائمة ٢. أمّا الحديث المستشهد بـه فـيوجد في «اللسان» و إن لم يوجد فيه هذا الاشتقاق، راجع: «لسان العرب» ج ٣ ص ١٥٧ القائمة ١.

٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ٣٢ ص ١٥٩، و فيه: «... غضّ الأطراف».

و اعلم ! أنّ ما مرّ من تخصيص الحمد باللسان و كون الثناء باللسان عمدة أفراد الشكر إنّما هو في نظر الحسّ و بحسب مَن ينظر في الألفاظ، و ليس بحقيقة الحمد و مهيّته . و أمّا في عرف أهل التحقيق و مَن ليس نظره في الألفاظ ـ بل في الأغراض و المقاصد ـ ، فحقيقة الحمد هي اظهار الكمالات الإلهيّة و الصفات الجماليّة و الجلاليّة و الدلالة عليها؛

و ذلك قد يكون بالقول ـ كما هو المشهور عند الجمهور ـ ؛

و قد يكون بالفعل، و هو كحمد اللّه على ذاته و حمد جميع الأشياء له. و هذا القسم أقوى، لأنّ دلالة اللفظ من حيث هو لفظٌ دلالةٌ وضعيّةٌ قد يتخلّف عنها مدلولها، و دلالة الفعل ـ كدلالة آثار الشجاعة على الشجاعة و أثر السخاوة على السخاوة ـ عقليّةٌ قطعيّةٌ لا يتصوّر فيها تخلّفٌ ! .

فان قيل: دلالة الأفعال قد يتخلّف، كدلالة الاعطاء لغرضٍ على السخاوة إذا لم يعلم أنّه لغرض أنّ السخاوة منتفيةٌ؛

قلت: كما أنّ دلالة القول على الصفة مشروطةٌ بالعلم بوضعه له، كذلك دلالة الفعل عليها مشروطةٌ بالعلم بأنّها أثرٌ لها، و بعد ذينك العلمين قد يتخلّف المدلول في القول و لا يتخلّف في الفعل. فحمد اللّه على ذاته هو أجلّ مراتب الحمد.

فأوّل الحمد على ذاته هو مرتبة ظهور الأسماء و الصفات الجماليّة و الجلاليّة ـ المعبّرة عنه بالمرتبة الواحديّة و الإلهيّة ـ عن كون مرتبة الغيب و الأحديّة . و علّة هذا الظهور الحبُّ ـ كما قال تعالى في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفيّاً، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»[١] ؛

ثمّ ايجاده الموجودات الخارجيّة الأمريّة و الخلقيّة على مراتبها المتفاوتة في الشرافة و الخساسة؛ فاللّه ـ سبحانه ـ حين بسط بساط الوجود على موجودات لا تُحصى و وضع

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٨٧ صص ١٩٩، ٣٤٤، «الدرر المنتثرة» ص ١٢٦، «الأسرار المرفوعة» ص ٢٧٣.

عليه موائد كرمه الّتي لايتناهى فقد كشف عن صفات جماله ونعوت جلاله، و أظهرها بدلالاتٍ قطعيّةٍ تفصيليّةٍ غير متناهيةٍ، فانّ كلّ ذرّةٍ من ذرّات الوجود يدلّ عليها . و لايتصوّر في العبارات مثل هذه الدلالات!، كما وقع التنبيه عليه في قول النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «لاأحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك!». لأنّ ثناء الرسول ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ بالقول، و ثناء اللّه ـ تعالى ـ على نفسه بالفعل ؛ و قد قلنا أنّ الفعل أقوى من القول.

فقد تبيّن ممّا ذكر أنّ الحمد في عرف أهل العرفان غير مختصّ الوقوع باللسان.

فايجاده ـ تعالى ـ كلّ موجودٍ هو الحمد بالمعنى المصدري بمنزلة التكلّم بالكلام الدالّ على الجميل، و نفس ذلك الموجود، و هو الحمد بالمعنى الحاصل بالمصدر، فاطلاق الحمد على كلّ موجودٍ صحيحٌ بهذا المعنى .

و كما أنّ كلّ موجودٍ حمدٌ فهو حامدٌ أيضاً، لاشتماله على مقوّمٍ عقليٍّ و جوهرٍ نطقيٍّ كأرباب الأنواع و ملائكة الطباع و غيرهم ـ كما تقرّر في موضعه ـ. بل نحو وجوده حمدٌ و حامدٌ باعتبارين ـ كما لايخفى على من صفت مرآت ذهنه عن الكدورة و الرين ـ.

و لأجل ذلك عبّر في القرآن عن تلك الدلالة العقليّة منه بالنطق في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيءٍ﴾ [1] ؛

و كذا ما روي عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: انّه قال ذات ليلةٍ حين سمع صوت ناقوس النصارىٰ: «هذا الناقوس يقول التسبيح الفلاني و كذا و كذا ـ... الحديث ـ» [2] ؛

---

١. كريمة ٢١ فصّلت.

٢. قال ـ عليه السلام ـ في تفسير صوت الناقوس: «يقول:

سبحان اللّه حقّاً حقّاً ... انّ المولى صمدٌ يبقىٰ

يحلم عنّا رفقاً رفقاً ... لولا حلمه كنّا نشقىٰ ...

راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٠ ص ١٧٢.

و كذا ما روى عنه ـ عليه السلام ـ انّه قال: «انا كلام اللّه النّاطق»[١]؛ إلى غيرذلك من الأحاديث الكثيرة الصحيحة الدالّة على نطق الأحجار والأشجار للرسول المختار و الأئمّة الأطهار ـ عليهم صلوات الملك القهّار ـ.

و كذلك جميع الموجودات من حيث نظامه الجملي حمدٌ واحدٌ و حامدٌ واحدٌ، لما قد ثبت أنّ الجميع بمنزلة انسانٍ واحدٍ كبيرٍ له حقيقةٌ واحدةٌ و صورةٌ واحدةٌ و عقلٌ واحدٌ، و هو الصادر الأوّل الّذي هو الحقيقة التاميّة المحمديّة ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ

فأجلّ مراتب الحمد و أعظمها هي مرتبة الختميّة المحمّديّة ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ القائمة من حيث وصوله إلى المقام المحمود الموعود في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿عَسَى أَن يَبعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحمُوداً﴾[٢]. فذاته أقصى مراتب الحمد الّتي حمد اللّه بها ذاته. و لذلك خصّ بلواء الحمد، و سمّى بالحمّاد و الأحمد و المحمود ـ من مشتقّات الحمد ـ. فعلى هذا قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «لاأحصى ثناءً عليك»، أي: بنحو وجودي، فيكون ثناؤه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ثناء الوجوديّ لا القوليّ. فكان لسان المحمّدي يقول: انّي مع كوني في مرتبه الجمع الجمعي و اشتمالي على جميع أنحاء الثناء الإمكاني لايمكنني ثناءً عليك؛ «أنت كما أثنيت على نفسك»، لانّ وجودي محدودٌ و وجودك صرفٌ قَراحٌ غير محدودٍ؛ فلذا كرّر ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ لفظ «أنت»؛ فتبصّر!.

أو لأنّ ثناء اللّه ـ تعالى ـ على نفسه هو الوجود المحمّدي و لايمكن المحمّد ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ايجاد موجودٍ كنفسه حتّى يكون ثناؤه مثل ثناء اللّه، مع أنّ الحمد و الحامد و المحمود في هذه المرتبة واحدٌ؛ فتبصّر أيضاً!.

و اللّام إمّا للجنس، أو للاستغراق. و هما عند التحقيق متلازمان في إفادة الانحصار، لأنّ جميع مراتب الموجودات الامكانيّة بجميع الألسنة القوليّة و الفعليّة و الحاليّة يحمدونه ـ

---

١. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ١٢٧ التعليق ١.
٢. كريمة ٧٩ الإسراء.

تعالى ـ و يسبّحونه و يمجّدونه في الدنيا و الآخرة بحسب الفطرة الأصليّة و مقتضى الداعية الذاتيّة. و لاشكّ أنّ لكلّ فعلٍ غريزيٍّ غايةً ذاتيّةً و باعثاً أصليّاً، و أنّ ذاته ـ تعالى ـ غاية الغايات و نهاية الرغبات، لأنّه ـ سبحانه ـ غنيٌّ بالذات من جميع الجهات ليس شيء أولى به إلّا و هو حاصلٌ له بذاته في مرتبة ذاته ـ كما قال عزّ من قائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ العَالَمِينَ﴾ [1]، و ليس لفعله لمّيّةٌ غير ذاته، و لهذا مصير فعله كلّه إلى ذاته، و من هنا قال ـ سبحانه ـ: ﴿لَا يُسئَلُ عَمَّا يَفعَلُ﴾ [2]. و كيف يُسئل مَن هو في نفسه الجواب ؟، و سقط السؤال إذا انتهى إليه الأفعال إذ لاغرض و لاغاية بالاخرة إلّا ذاته ـ سبحانه ـ، الّذي هو غرض الأغراض و غاية الغايات على الإطلاق. و إن كانت لأفاعليه ـ عزّ و جلّ ـ أغراضٌ و غاياتٌ مترتّبةٌ قريبةٌ و متوسّطةٌ منتهيةٌ كلّها إليه ـ عزّ سبحانه ـ، كما قال: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الأُمُور﴾ [3]. و لو كانت لفعله غايةٌ أزليّةٌ غير ذاته لعاد الكلام إلى الغاية الداعية لصدور تلك الغاية حتّى ينتهي إلى غايةٍ تكون عين ذاته المقدّسة، لامتناع التسلسل في الأمور المرتّبة ؛

و أيضاً لوكان لفعله ـ سبحانه ـ غايةٌ غير ذاته لكان تلك الغاية من تمام فاعليّته، فيكون من حيث ذاته ناقصاً في فاعليّته مستكملاً فيها بتلك الغاية ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً! ـ. بل هو تامٌّ بذاته من جميع الوجوه واحدٌ لاكثرة فيه.

و لا شيء قبله و لامعه و لا في مرتبة ذاته، و ذاته مع وحدته متمٌّ فاعليّته، فذاته بذاته فاعلٌ و غايةٌ للوجود كلّه ـ كما قرّرنا كلّ ذلك في كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق ـ.

فاذا علمت ذلك فنقول: «الحمدللّه» يمكن أن يكون إشارةً إلى مبدء الوجود و غايته ـ سواء كان «اللام» في اللّه للغاية أو للاختصاص ـ، فمعناه على الأوّل: انّ حقيقة الوجود و جنسه ـ إذا كان التعريف في «الحمد» للجنس ـ أو الوجود كلّه ـ إذا كان للاستغراق ـ لأجل

---

١. كريمة ٦ العنكبوت.
٢. كريمة ٢٣ الأنبياء.
٣. كريمة ٥٣ الشورى.

استكمالها بمعرفته ـ تعالى ـ و وصولها إليه؛

و معناه على الثاني: انّ حقيقة الوجود أو جميع أفراده للّه ـ تعالى ـ، و إذا كانت هي له ـ تعالى ـ كان اللّه لها أيضاً ـ لقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «من كان للّه كان اللّه له»[١] ـ؛ فذاته ـ تعالى ـ علّة تماميّة كلّ شيءٍ و غاية كمال كلّ موجودٍ. فهو الحامد المحمود، و الحمد منه بدأً و إليه يعود. و لذا قال صاحب تفسير العرايس: «الحمدللّه، أي: لاحامد للّه إلّا اللّه»[٢]. و إلى ما ذكرناه من رجوع المحامد كلّها إليه ـ سبحانه ـ أشار أبوعبداللّه ـ عليه السلام ـ في الحديث الّذي رواه الكليني باسناده عن حمّاد بن عثمان، قال: «خرج أبوعبداللّه ـ عليه السلام ـ من المسجد و قد ضاعت دابّته، فقال: لئن ردّها اللّه ـ تعالى ـ لأحمدنّه بمحامد يرضاها. فما لبث أن أتى بها بسرجها و لجامها، استوى عليهاو ضمّ إليه ثيابه رفع رأسه إلى السماء فقال: الحمدللّه، و لم يزد. ثمّ قال: ما تركت و ما بقيت شيئاً، جعلت كلّ أنواع المحامد للّه ـ عزّ و جلّ ـ، فما من حمدٍ إلّا هو داخلٌ فيما قلت»[٣]؛ انتهى.

و روى أيضاً عنه ـ عليه السلام ـ انّه قال: «من حمده بصفاته كما وصف نفسه فقد حمده، لأنّ الحمد ثلاثة أحرفٍ: «ح» و «م» و «د»، «الحاء» يدلّ على الوحدانيّة، و «الميم» على الملك، و «الدال» على الديموميّة، فمن عرفه بالوحدانيّة و الملك و الدّيموميّة فقد عرفه»[٤].

و قال في الإرشاد ـ لأبي الحكم ـ: «انّ الحمد جامعٌ لجميع المدائح، و لهذا أضافه إلى اسم اللّه دون غيره من الأسماء لدلالته بحسب المفهوم على جامعيّة الأوصاف الجماليّة و الجلاليّة

---

١. من المشهورات، و لم أعثر عليه في مصادر الحديث. و لم يذكره السيوطي في «الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة».

٢. الظاهر انّه اشارةٌ إلى «عرائس البيان في حقائق القرآن» للشيخ أبي محمّد روزبهان بن أبي‌النصر [هكذا في المصادر، و الصحيح ابي‌نصر، فرقاً بينه و بين أبي‌النضر] البقلي الشيرازي، من أكابر عرفاء المأة السابعة الهجريّة. و التفسير لم أعثر عليه، و اظنّه لم يطبع بعد.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٦ ص ٢٩٠.

٤. ما وجدت الحديث في مصادرنا الروائيّة.

كلّها، و ربوبيّته لأنواع الأشياء كلّها، و كلّ اسمٍ غيره إنّما يدلّ على صفةٍ و ربوبيّة نوع واحدٍ».

و في الفتوحات: «ينظر العارف في موضع اللام من قوله [: اللّه] [١]؛ فيرى أنّ الحامد عين المحمود و ينفي الحمد عن الكون، فالكون لاحامد و لامحمود. فأمّا كونه غيرحامدٍ فقد بيّناه، لأنّ الفعل للّه؛ و أمّا كونه غيرمحمودٍ فانّما يحمد المحمود بما هو له، لابما هو لغيره، كلابس ثوب زور» [٢]؛

و في الفصوص: «فالكلّ بألسنة الحقّ ناطقٌ بالثناء علىٰ الحقّ، و لذلك قال: الحمد للّه [٣]؛ أي: إليه يرجع عواقب الثناء، فهو المُثني و المُثنىٰ عليه» [٤].

به گوش جمله جهان ذكر خويشتن شنوى

به صد هزار زبان مدح خويشتن خوانى

و لهذا قيل: «معنى الحمدللّه: عواقب الثناء ترجع إلى اللّه» [٥].

قال في الفتوحات: «و نعني بعواقب الثناء: انّ كلّ ثناءٍ يثنى به على كونٍ من الأكوان دون اللّه فعاقبته إلى اللّه، بطريقين:

الأوّل: إنّ الثناء على الكون إنّما يكون بما هي عليه ذلك الكون من الصفات المحمودة، أو بما يكون منه من الأفعال الحميده؛ و على أيّ وجهٍ كان فانّ ذلك راجعٌ إلى اللّه، إذ كان اللّه هو الموجد لتلك الصفة و لذلك الفعل لا الكون، فعاقبة الثناء عادت إلى اللّه؛

---

١. الزيادة من المصدر، و هي زيادةٌ لازمةٌ لابدّ منها.

٢. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ١ ص ٤٢٣. و المصنّف نقل العبارة من غير تقييدٍ بعبارة الفتوحات، فبينهما اختلافاتٌ كثيرة. ٣. في المصدر: + ربّ العالمين.

٤. راجع: «فصوص الحكم»، فصّ حكمةٍ سبوحيةٍ في كلمةٍ نوحيةٍ ص ٦٩. و انظر أيضاً: «شرح فصوص الحكم» ـ للقيصري ـ ص ٥١٠.

٥. «فيقول العارف: الحمد للّه، أي: عواقب الثناء ترجع إلى اللّه»، راجع: «الفتوحات المكّية» ج ١ ص ٤٢٣.

و الثاني: أن ينظر العارف فيرى أنّ وجود الممكنات المستفادّ إنّما هو عين ظهور الحقّ فيها، فهو متعلّق الثناء لا الأكوان»[١].

و اعلم! أنّ الحمد أجلّ العبادات و أعظمها، بل هو جارٍ منها مجرى الروح للجسد، لأنّه مستلزمٌ لملاحظة توحيده ـ تعالى ـ و ملاحظة انّه منزّهٌ عن نقائص الامكان و مثالب الحدثان، و ملاحظة أنّه المتفرّد بالانعام و الاحسان؛ أمّا الأوّل فلما علمت من أنّ كلّ كمالٍ و جمالٍ في العالم إنّما هو رشحٌ و تبعٌ لكماله و جماله؛

و أمّا الثاني: فلأنّ البرائة عن النقائص و العيوب في الحقيقة ممّا يختصّ به ـ سبحانه ـ فحسب، لأنّه موجودٌ محضٌ لايخالطه عدمٌ، و نورٌ صرفٌ لا يشوبه ظلمةٌ ؛ فهو المستحقّ للثناء و التعظيم ؛

و أمّا الثالث: فلأنّ كلّ منعمٍ دونه ـ سبحانه ـ فانّما ينعم لشيءٍ ممّا أنعم اللّه عليه، و مع ذلك فانّما ينعم لأجل غرضٍ من جلب منفعةٍ و دفع مضرّةٍ أو طلب محمدةٍ أو تحصيل مثوبةٍ في الآخرة، فهذا الجود و الإنعام في الحقيقة معاملةٌ و تجارةٌ و إن عُدَّ في العرف جوداً و انعاماً؛ و أمّا الحقّ ـ تعالى ـ فلمّا لم يكن انعامه لغرضٍ و لاجوده لعوضٍ ـ كما علمت أنّه ليس لفعله المطلق غايةٌ إلّا ذاته ـ، فلايستحقّ لأقسام الحمد و الشكر بالحقيقة إلّا هو .

و لأجل أنّ الحمد و الشكر متضمّنٌ لهذه الملاحظات الثلاثة الّتي كانت باباً عظيماً من المعرفة و علماً غامضاً شريفاً من العلوم الإلهيّة، قلّ ما يوجد من بني النوع الانسانيّة من يتحقّق به، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ قَلِيلٌ مِن عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾[٢]. لأنّ شكر المنعم على نوعين :

شكر رؤية نعمة التوفيق من المنعِم لعبوديّة المنعَم ؛

و شكر وجود المنعم ببذل وجوده لوجدان وجود المنعَم و فنائه في شهوده و بقائه بجود وجوده .

---

١. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ١ ص ٤٢٣. و هذه العبارات أيضاً منقولةٌ من غير تقييدٍ بألفاظ المتن.

٢. كريمة ١٣ سبأ.

ثمّ إنّ الحمد لاستلزامه لمعرفة اللّه و محبّته و الالتفات إلى حضرته و ملاحظة الجهة الّتي بها كان مستحقّاً للشكر ـ و هي افاضة النعم الّتي لاتعدّ و لاتحصى على العبد الّذي كان في ذاته لاشيئاً محضاً ـ مطلوبٌ للّه، لأنّ عبادته ـ سبحانه ـ هي المطلوبة له ـ تعالى ـ من خلقه؛ لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَا خَلَقتُ الجِنَّ وَ الإِنسَ إِلَّا لِيَعبُدُونَ﴾[1]؛ و قد علمت أنّ الحمد أكمل العبادات، فيكون مطلوباً للّه ـ تعالى ـ و من أكمل المطالب له.

و كون الشيء مطلوباً له ـ تعالى ـ ليس معناه أنّه يعود إليه منفعةٌ ـ لأنّه غنيٌّ عمّا سواه ـ، بل معناه انّ الإتيان به يوجب التقرّب إليه و إلى رضوانه، و الوقوع في دار كرامته و ما يستلزمه من الخيرات الدائمة و النعم الباقية.

قال الواسطي: «الناس في الحمد على ثلاثة درجات:

قالت العامّة: الحمدللّه، على العادة؛

و قالت الخاصّة: الحمدللّه، شكراً على اللذّة؛

و قالت الأئمّة: الحمدللّه الّذي لم ينزّلنا منزلةً أسقطنا النعم عن شواهد ما أشهدنا الحقّ من حقّه».

شعرٌ:

چيست شكر انعام دائم ديدنت ... پس دران انعام منعِم ديدنت

قال العطّار:

زهى نعمت كه ما را گشت قائم ... كه تا شكرش تو دانى گفت دائم

قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ إِن تَعُدُّوا نِعمَةَ اللَّهِ لَا تُحصُوهَا﴾؛

رباعيٌّ:

هر نقطه كه بر دايرهٔ قسمت اوست ... بر حاشيهٔ مائدهٔ نعمت اوست

هر سينهٔ قطرداى اگر بشكافند ... دريا دريا جهان جهان رحمت اوست

---

١. كريمة ٥٦ الذاريات.

روي عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ انّه قال: «أوّل ما يدعى إلى الجنّة الحمّادون، الّذين يحمدون اللّه في السرّآء و الضرّآء»[١]؛

و قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «من عطس أو تجشّأ فقال: الحمدللّه على كلّ حالٍ، رفع اللّه بها عنه سبعين داءً أهونها الجذام»[٢]؛

و قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «ما من عبدٍ يُنعم عليه نعمةً فحمد اللّه إلّا كان الحمد أفضل منها»[٣]، أي: من النعمة الّتي حمد عليها.

و «اللّه»: لفظٌ دالٌّ على المعبود بالحقّ. قال السيّد في حاشيته على الكشّاف: «كما تاهت العقول في ذاته و صفاته ـ لاحتجابها بأنوار العظمة ـ تحيّروا أيضاً في لفظ اللّه، كأنّه انعكس إليه من تلك الأنوار أشعّةٌ بهرت أعين المستبصرين. فاختلفوا هل هو عبريٌّ؟، أو سريانيٌّ؟، أو عربيٌّ؟؛ اسمٌ؟ أو صفةٌ مشتقٌّ؟ و ممّ اشتقاقه؟، و ما أصله؟؛ أو غير مشتقٍّ علم؟، أو غير علم»[٤]؛ انتهى.

أقول: و على الأوّلين أصله «لاها»، فعرّب بحذف الألف الثانية و إدخال الألف و اللام عليه. و هذا الوجه يُبتنى على أنّه علمٌ معربٌ ـ لبطلان اشتقاق اللفظ العربي من لغةٍ أخرى ـ.

و قيل: بل هو عربيٌّ، و هو المختار؛ و أصله «الإله» بالألف و اللام، أمّا ثبوت الهمزة في أصله فلوجودها في تصاريفه، و أمّا كونه على صيغة الإله فلاستعمالها في معناه ـ كما في قوله:

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٢١٥.

٢. ما وجدته. و قريب منه ـ بتغييرٍ يسير ـ يوجد في «كنز العمّال» الرقم ٢٥٥٤٢، و في مصادرنا عن عليٍّ ـ عليه السلام ـ: «من قال إذا عطس الحمد للّه ربّ العالمين على كلّ حالٍ لم يجد وجع الأذنين و الأضراس»، راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٦٥٥ الحديث ١٥.

٣. ما وجدته أيضاً. و قريب منه يوجد في «كنز العمّال» الرقم ٦٤٧٠، «الدرّ المنثور» ج ١ ص ١٢.

٤. راجع: «حاشية الشريف على الكشّاف» ـ المطبوعة بذيل «الكشّاف» ـ ج ١ ص ٣٦.

مَعَاذَ الإِلَـه أنْ تَكُـونَ كَـظبيَةٍ وَ لَادميَةٍ وَ لَاعَقيلَة رَبرَبِ[١] ـ

فحذفت همزته على غير قياسٍ، كما ينبىء به وجوب الادغام و جـعل الألف و اللام عوضاً عنها، إذ المحذوف قياساً في حكم المثبت، فلاتعويض و لا ادغام، فهما قرينتا الحذف. و من ثَمَّ لم يجز اسقاطهما حال النداء، و لا وصلت الهمزة تحاشياً عن حذف العوض أو جزئه؛ فقيل في النداء: «يا اللّه» ـ بالقطع ـ كما يقال: يا إله، بناءً على كون حرف التعريف هو الألف و اللام معاً ـ كما هو مذهب الخليل ـ. و حينئذٍ يظهر قطع الهمزة، لأنّها جزء العوض من الحرف الأصلي، أو هو اللام الساكنة وحدها، إلّا أنّ الوصل لمّا اجتلبت للنطق بها جرت منها مجرى الحركة، فلمّا عوّضت اللام من حـرفٍ مـتحرّكٍ كـان للـهمزة مـدخلٌ في ذلك التعويض أيضاً. و إنّما خصّ القطع به تمحيضاً لهما في العوضيّة و عدم بقاء شائبة التعريف للاحتراز عن اجتماع أداتي التعريف. و أمّا في غير النداء فالتمحّض غير حاصلٍ.

و قد يعلّل بأنّ ألف «يا» ممّا يُحافظ عليه، لأنّ مدّ الصوت المطلوب في النداء يحصل به، و هو يحذف مع حرف التعريف الساكن، فاستكرهوا التوسّل في ندائه ـ سبحانه ـ بـالاسم المبهم، و جعل اسمه ـ تعالى ـ تابعاً؛ فجعلوا همزته قطعيّةً حفظاً للألف.

و عـلّل الجـوهري قـطع الهـمزة في النـداء بـالوقف عـلى حـرف النـداء تـفخيماً للاسم الأقدس[٢]؛

و قيل: على قياس تخفيف الهمزة، فيكون الادغام و التعويض من خواصّ هذا الاسم الشريف ليمتاز بذلك عمّا عداه، امتياز مسمّاه عمّا سواه بما لايوجد من نعوت الكمال إلّا فيه.

اعلم! أنّه إذا كان حذف الهمزة على غيرالقياس ـ أي: من غير نقل حركتها إلى ما قبلها، فحينئذٍ وجوب الادغام قياسيٌّ حيث يوجد شرطه ـ و هو سكون الأوّل و حركة الثاني ـ

---

١. الشطر الأوّل يوجد في «الكشّاف»، و الثاني في «حاشية الشريف» عليه، راجع: «الكشّاف» ج ١ ص ٣٥.

٢. قال: «و قطعت الهمزة في النداء ـ للزومها ـ تفخيماً لهذا الاسم»، راجع: «صحاح اللغة» ج ٦ ص ٢٢٢٣ القائمة ٢.

مع تجانسهما. و إن كان حذف الهمزة على قياس تخفيفها فالادغام على غير القياس، حيث لم يكن الحرف الأوّل ساكناً فأدغم على غير القياس، إذ القياس في التزام الإدغام سكون أوّل المثلين.

<و «الإلّه» في الأصل من أسماء الاجناس ـ كالرجل و الفرس ـ، فيقع على كلّ معبودٍ بحقٍّ أو باطلٍ؛ ثمّ غلب على المعبود بحقٍّ؛ كما أنّ النجم اسمٌ لكلّ كوكبٍ ثمّ غلب على الثريّا، و البيت على الكعبة.

و أمّا «اللّه» ـ بحذف الهمزة ـ فعلمٌ مختصٌّ بالمعبود بالحقّ لم يطلق على غيره>[1] أصلاً، «فالإلّه» قبل حذف الهمزة و بعده علمٌ لتلك الذات المعيّنة، إلّا أنّه قبل الحذف قد يطلق على غيره، بخلاف ما بعد الحذف.

ذكر الجوهريّ: «انّ سيبويه جوّز أن يكون أصل «اللّه»: لاهاً[2] من «لاه يليه» إذا تستّر، ثمّ أدخلت عليه الألف و اللام فجرى مجرى العلم ـ كالعبّاس و الحسن ـ، إلّا أنّه يخالف الأعلام من حيث أنّه كان صفةً»؛

و يضعّفه استعمال «الإلّه» بمعنى المعبود، و اطلاق الإلّه على اللّه ـ سبحانه ـ و نظيره ـ أي: في ثبوت الهمزة في أصله بدليل وجودها في تصاريفه ـ.

فاختلفوا فيه هل هو اسمٌ أو صفةٌ؟؛

فالمختار عند جماعةٍ من النحاة ـ كالخليل و اتباعه ـ و أكثر الأصوليّين و الفقهاء: انّ لفظ الجلالة اسم علمٍ ليس بمشتقٍّ في أصل وضعه، و اختاره أيضاً الامام الرازي و نسبه إلى سيبويه[3]. و استدلّوا بوجوهٍ ضعيفةٍ:

<الأوّل: انّه لوكان مشتقّاً لكان معناه معنىً كلّياً لايمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة

---

١. قارن: «الكشّاف» ج ١ ص ٣٦.

٢. قال الجوهري: «و جوّز سيبويه أن يكون أصله لاهاً»، راجع: «صحاح اللغة» ج ٦ ص ٢٢٢٤ القائمة ١.

٣. راجع: «التفسير الكبير» ج ١ ص ١٥٦.

فيه، و حينئذ لايكون قولنا: «لا إله إلّا اللّه» موجباً للتوحيد المحض؛ لأنّ معناه حينئذٍ: «لا إله إلّاهذا المفهوم الكلّي»، و الاجماع منعقدٌ على أنّها تفيد التوحيد، و لا الكافريدخل به في الاسلام كما لوقال: «أشهد أن لا إله إلّا الرّحيم، أو الملك» بالاتّفاق . فلابدّ من القول بأنّه جزئيٌّ حقيقيٌّ؛

و يرد عليه: انّه يجوز أن يكون أصله الوصفيّة، إلّا أنّه نقل إلى العلميّة .

و الثاني: انّ الترتيب العقلي يقتضي ذكر الذات ثمّ تعقيبه بذكر الصفات، نحو: زيدٌ الفقيه الأصولي النحوي ـ، ثمّ إنّا نقول: «اللّه الرّحمن الرّحيم» و لانقول بالعكس، فنصفه و لانصف به، فدلّ ذلك على أنّ اللّه اسم عَلَم؛

و يرد عليه: انّ هذا لايستلزم العلميّة، لجواز كونه اسم جنسٍ أو صفةً غالبةً تقوم مقام العَلَم في كثيرٍ من الأحكام؛

و يخدشه أيضاً قوله ـ تعالى ـ: ﴿صِرَاطِ العَزِيزِ الحَمِيدِ * اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ﴾[1] في قرائة الخفض[2] في الثاني؛

و أجيب: بأنّ قراءة الخفض[3] عند من قرأ به ليست لأجل أنّه جعله وصفاً، و انّما هو للبيان ـ كما في قولك: «مررت بالعالم الفاضل زيدٍ» ـ؛

و الثالث: قوله ـ تعالى ـ: ﴿هَل تَعلَمُ لَهُ سَمِيّاً﴾[4]، و ليس المراد الصفة و إلّا لزم خلاف الواقع، فوجب أن يكون المراد اسم العلم، و ليس ذلك إلّا اللّه؛

و لأحدٍ[5] أن يمنع تالي الشقّ الأوّل مسنداً بأنّ المراد من الصفة كمالها المعرّى عن شوب النقص.

و الرابع: انّه ـ سبحانه ـ يوصف بصفاتٍ مخصوصةٍ، فلابدّ له من اسمٍ خاصٍّ يجري عليه

---

١. كريمتان ١، ٢ ابراهيم.

٢. المصدر: الحفص. و أشرنا فيما سبق من الكتاب انّ الحفص قرء بالخفض قوله ـ تعالى ـ: ﴿اللَّهِ﴾.

٣. المصدر: الحفص، و هو غلطٌ بلاريبٍ.

٤. كريمة ٦٥ مريم.

٥. المصدر: لقائل.

تلك الصفات، إذ الموصوف إمّا أخصّ أو مساوٍ للصفة؛

و فيه: أوّلاً إنّ هذه مغالطةٌ من باب الاشتباه بين أحكام اللفظ و احكام المعنى، فـانّ الاختصاص بالنعوت و الأوصاف يوجب مساواة ذات الموصوف أو أخصيّتها بالقياس إلى الصفة، لاوقوع لفظٍ مخصوصٍ بازاء الذات، و الأوّل لايستلزم الثاني؛

و ثانياً: إنّه على تقدير التسليم لانسلّم لزوم العلميّة، لأنّ الصفات مفهوماتٌ كلّيةٌ و إن تخصّصت بعضها ببعضٍ لاينتهي إلى التعيّن الشخصي؛ غاية ما في الباب أن يـصير كـلّياً منحصراً في فردٍ؛ فيكفي لموصوفها عنوانٌ هو أمرٌ كلّيٌ منحصرٌ في فردٍ؛

و ثالثاً: انّه يرد عليه ما ورد أوّلاً على الثاني >[1]؛

و الخامس: انّه ليس يجب في كلّ لفظٍ الاشتقاق، و إلّا لتسلسل؛

و فيه ما لايخفى!.

<و أمّا القائلون بالاشتقاق فحججهم أمورٌ:

منها: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الأَرضِ﴾[2]، إذ لوكان عَلَماً لم يكن ظاهر هذه الآية مفيداً معنىً صحيحاً. لا لما وجّهه بعضهم من أنّه يشعر بالمكانيّة ـ لأنّ ذلك حديثٌ آخر يتعلّق بعلمٍ أرفع من مباحث الألفاظ، و في القرآن الألفاظ الموهومة للتجسّم كثيرةٌ ـ، بل لأنّ المعنى الجامد لايصلح للتقييد بالظروف و نحوها ـ أي: متعلّق الظروف و الجارّ و المجرور لابدّ أن يكون مشتقّاً، فلايصحّ أن يقال: زيدٌ انسـانٌ في الأرض و الطـير حيوانٌ في الهواء و الكوكب جسمٌ في السماء ـ، بخلاف المعنى الوصفي؛

و الجواب: إنّ الاسم قد يلاحظ معه معنىً وصفي اشتهر مسمّاه به، فيتعلّق الظروف به، كما في «أسدٌ عليٌّ» لتضمّنه معنى الصائل أو المقدّم؛ فكذلك يلاحظ معنى المعبود بالحقّ، لكونه

---

١. قارن: «تفسير آية الكرسي» ـ لصدرالمتألّهين، المطبوع في المجلد ٤ من تـفسيره ـ ص ٢٤. و القطعة بتمامها هي تحرير ما ذكره الرازي في الباب التاسع من مقدّمات «تـفسيره»، راجـع: «التفسير الكبير» ج ١ ص ١٥٦.

٢. كريمة ٣ الأنعام.

لازماً لمسمّاه مشتهراً في فحواه.

و منها: إنّه لمّا كانت الاشارة ممتنعةً في حقّه ـ تعالى ـ كان العَلَم له ممتنعاً؛

و منها: إنّ العلم للتميّز، و لامشاركة بينه و بين غيره بوجهٍ، فلا حاجة إلى العلم ؛

و الجواب عن الوجهين: إنّ وضع العَلَم لتعيّن الذات المعيّنة، و لاحاجة فيه إلى الاشارة الحسّيّة، و لايتوقّف على حصول الشركة >[1].

و منها: إنّه يقال: «اللّه واحدٌ»، فلوكان علماً لم يكن فائدةٌ في هذا الحمل ؛

و الجواب: إنّ الفائـدة هي الاذعان بوحدته تصريحاً . و انّ ذات اللّه ـ تعالى ـ لايعلم إلّا بوجهٍ كلّي، فاذا قلنا: «اللّه واحدٌ» فقد اعترفنا و صدّقنا بأنّ مسمّى اللّه ـ تعالى ، و هو المعلوم عندنا بوجهٍ كلّي، مثل أنّه واجب الوجود لذاته، و ربّ العالمين، و خالق السماوات و الأرضين ـ واحدٌ لا شريك له في الألوهيّة، فيكون مفيداً لمثل هذا التصديق و الاعتراف .

و قيل: «يمكن أن يكون إشارةً إلى نفي قول عبدة الأصنام القائلين بأنّه موضوعٌ لمفهومٍ كلّي، لأنّه دالٌّ على نفي الاشتراك من مسمّياتٍ متعدّدةٍ».

ثمّ القائلون بالاشتقاق اختلفوا ؛ فقيل: اشتقاقه من «أله ـ بالفتح ـ الهـةً »، أي: عـبد عبادةً. و انّه اسم جنسٍ يُقال على كلّ معبودٍ ثمّ غلب على المعبود بالحقّ. و أمّا «للّه» ـ بحذف الهمزة ـ فمختصٌّ بالمعبود بالحقّ، و لم يطلق على غيره ـ كما عرفت ـ . ولأجل ذلك ذهب من ذهب إلى علميّته .

<و قيل: اشتقاقه من «ألهت إلى فلانٍ»[2]، أي: سكنت، فانّ النفوس لاتسكن إلّا إليه و العقول لا تقف إلّا لديه، لأنّه غاية الحركات و منتهى الأشواق و الطلبات ـ كما برهن عليه في الحـكمة الإلهـيّة ـ . و لأنّ الكمـال محـبوبٌ لذاتـه ﴿أَلَا بِـذِكرِ اللَّـهِ

---

١. قارن: نفس المصدر و المجلّد ص ٢٨.

٢. هذا قول المبرّد، راجع: «مجمع البيان» ج ١ ص ٥٢.

تَطمَئِنُّ القُلُوبُ﴾[١].

و قيل: من «أله [في][٢] الشّيء» ـ بكسر اللام، كعلم ـ إذا تحيّر فيه، لأنّ العقل وقف بين الاقدام على اثبات ذاته ـ نظراً إلى وجود مصنوعاته ـ و التكذيب لنفسه ـ لتعالي ذاته من ضبط وهمه و دركه ـ؛ و لذلك قال المحقّقون: «إنّ السالك الواصل إلى درك الواجب لذاته هو نحو البرهان المأخوذ عن معنى الموجود، و إنّ له مبدءً قيّوماً لذاته، فهو الشاهد على ذاته و على كلّ شيءٍ؛ لا العقل، إذ ليس له إلّا أن يقرّ بالوجود و الكمال بالنظر إلى معنى الوجود مع الاعتراف بالعجز عن ادراك الجمال و الجلال؛ فعَجْزُ العقل هيهنا عن درك الادراك ادراك!»[٣]

قَد تَحيَّرتُ فِيكَ خُذ بِيَدِي ... يَا دَلِيلاً لِمَن تَحيَّرَ فِيكَا

فكلّما ازداد عقلاً زاد حيرةً ـ كما قال صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «اللهمّ زدني فيك تحيّراً»[٤]، و قوله: «اللهمّ زدني فيك معرفةً»[٥] ـ.

و قيل: من «وله» ـ بكسر اللام ـ، و هو ذهاب العقل[٦]. و هو بالحقيقة ثابتٌ للذوات بالنسبة إلى قيّوم الهويّات و جاعل الأنّيّات. و قياس فعال منه «ولاه»، فقلبوا الواو همزةً، كأجوه، فانّ أصله وجوه. نقل في الصحاح عن إبن السكّيت: «انّهم يفعلون ذلك كثيراً في الواو إذا انضمّت»[٧]؛

---

١. كريمة ٢٨ الرعد. ٢. النسختان: ـ في، و الزيادة من المصدر.

٣. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدرالمتألّهين ـ ج ٤ ص ٢٩.

٤. ما وجدت مصدراً لهذا الكلام المنسوب هنا إلى سيّدنا رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ في مصادرنا الروائية. و هو يوجد في بعض صحف الصوفية، و بعضم أطلق و لم ينسبه إليه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، كالعارف الكاشاني في «شرحه» على الفصوص ص ٤٥، و بعضهم نسبه إليه، فانظر: «مرصاد العباد» ص ٣٢٦.

٥. هذا أيضاً كسابقه لم يوجد في مصادر الفريقين الروائيّة.

٦. هذا قول أبي عمرو، راجع: «مجمع البيان» ج ١ ص ٥٢.

٧. راجع: التعليقة الآتية.

و يردّه الجمع ـ أي يردّ كون اشتقاق «اله» من «وله» ليكون أصله «ولاه» الجمع ـ أي: جمع «اله» على «آلهةً» دون اولة، فانّ جمع التكسير ـ كالتصغير ـ يردّ الأشياء إلى أصولها ـ كما مرّ ـ.

و قد دفع هذا الردّ: بأنّه لمّا أبدلت الواو همزةً في جميع تصاريف «اله» عوملت معاملة الأصليّة. قال في الصحاح: «أله يأله إلهاً، و أصله: وله يوله ولهاً»؛ انتهى[١].

<و قيل: من «لاه يليه» ـ بالياء ـ بمعنى ارتفع، لأنّه ـ تعالى ـ مرتفعٌ عن شوب مشابهة الممكنات متعالٍ عن وصمة مناسبة المحدَثات >[٢]، فالعلوّ الذاتيّ له ـ سبحانه ـ، و هو العليّ العظيم.

شعر:

اى برتر از آن همه كه گفتند ... آنها كه پديد يا نهفتند
هيچ دل را به كنه او ره نيست ... عقل و جان از كمالش آگه نيست
عقلِ عقل است و جانِ جان است او ... آن كِز او برتر است آنست او

<و قيل: من «لاه يلوه» ـ بالواو ـ بمعنى احتجب[٣]، لأنّه ـ تعالى ـ بكنه صمديّته محتجبٌ عن العقول، فانّه إنّما يستدلّ على كون الشعاع مستفاداً من الشمس بدورانه معها وجوداً و عدماً و طلوعاً و أفولاً و شروقاً و غروباً، و لو كانت الشمس ثابتةً في كبد السماء لما حصل اطمينانٌ بكون الشعاع مستفاداً منها. و لمّا كان ذاته ـ تعالى ـ باقياً على حاله و الممكنات على نظامها تابعةٌ له باقيةٌ ببقائه، فربّما يخطر ببال ضعفاء العقول: انّ هذه الأشياء موجودةٌ بذواتها، و كثيرٌ منهم لايمكنهم تصوّر دوام المجعول مع الجاعل التامّ مع أنّ البقاء

---

١. ما وجدت ما نقله المصنّف عن الجوهري هيهنا و فيما مضى قريباً في الصحاح، فراجع: «صحاح اللغة» المادّة أله ج ٦ ص ٢٢٢٣ القائمة ١، المادّة ليه نفس المجلد ص ٢٢٤٨ القائمة ١، المادّة وله نفس المجلّد أيضاً ص ٢٢٥٦ القائمة ٢.

٢. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدرالمتألّهين ـ ج ٤ ص ٢٩.

٣. راجع: «مجمع البيان» ج ١ ص ٥٢.

لأحدهما بالأصالة و الحقيقة و للآخر بالمجاز و التبعيّة، إذ المهيّات لازمة الفقدان و العدم بأنفسها، و الأعيان مظلمة الذوات و البطلان بذواتها >[١]، فلاوجود لها أصلاً ـ لاعيناً و لاذهناً، كما في قوله تعالى: ﴿إِن هِيَ إِلَّا أَسمَاء سَمَّيتُمُوهَا أَنتُم وَ آبَاؤُكُم مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلطَانٍ﴾[٢]، كما مرّ ـ. فلاسبب لاحتجاب نوره إلّا كمال ظهوره، فصار ظهوره سبباً لخفائه ؛ فسبحان من ليس لذاته خفاءٌ إلّا الظهور و لا لوجهه حجابٌ إلّا النور!.

اى ز نور خويش رويت در نقاب وى نقابت نيز از ما در حجاب

و قيل: من «أله الفصيل» ـ بكسر اللام ـ: إذا ولع بأمّه، و «الفصيل» ولد الناقه . لأنّ العباد يتضرّعون إليه في البليّات ﴿وَ إِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعُوا رَبَّهُم مُنِيبِينَ إِلَيهِ﴾[٣].

و قيل: من «أله يأله» ـ بكسر اللام ـ إذا فزع من أمرٍ نزل به، «فألهه»، أي: أجره . و المجير لكلّ الخلائق من كلّ المضارّ هو اللّه ، و لايجار عليه .

و الظاهر من تفسير الإمام الحسن العسكري[٤] و صريح حسنة هشام عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ[٥] اشتقاقه من «أله» بالفتح ـ ، أي: عبد عبادةً ؛ الّذي هو الوجه الأوّل من الوجوه المذكورة للقائلين بالاشتقاق.

فهذا تحرير المذاهب و تقرير الوجوه المذكورة في كلّ طرفٍ .

<و الحقّ إنّ وضع الاسم المخصوص للذات الأحديّة من حيث هي مع قطع النظر عن النسب و الاضافات لايتصوّر أصلاً >[٦]؛ كما قال الشيخ صدرالدين القونوي في تفسير

---

١. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدرالمتألّهين ـ ج ٤ ص ٣٠.

٢. كريمة ٢٣ النجم. ٣. كريمة ٣٣ الروم.

٤. راجع: «التفسير» المنسوب إلى مولانا العسكري ـ صلوات اللّه و سلامه عليه ـ ص ١٥.

٥. اشارةٌ إلى ما رواه الصدوق باسناده عن هشام بن الحكم انّه سأل أباعبداللّه ـ عليه السلام ـ عن أسماء اللّه ـ عزّ و جلّ ـ و اشتقاقها، فقال: «اللّه هو مشتقٌّ من أله»، راجع: «التوحيد» ص ١٢٢ الحديث ١٣.

٦. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدرالمتألّهين ـ ج ٤ ص ٣١.

الفاتحه: «لايصحّ أن يكون للحقّ اسم عَلَمٍ يدلّ عليه دلالة مطابقةٍ بحيث لايفهم منه معنىً آخر ؛ و سأوضح لك ذلك بلسان الذوق و النظر و الاصطلاح اللغويّ الّذي به نزل القرآن العزيز ـ و هو ظرف المعاني و الأوامر و الإخبارات الشرعية ـ.

فأمّا ذوقاً: فانّ الحقّ من حيث ذاته و تجريده عين سائر التعلّقات لايـقتضي أمـراً و لايناسبه شيءٌ و لايتقيّد بحكمٍ و لااعتبار، و لا يتعلّق به معرفةٌ و لاينضبط بوجهٍ ؛ و كلّ ما سمّي أو تعقّل بواسطة اعتبارٍ أو اسمٍ أو غيرهما فقد تقيّد من وجهٍ و انحصر باعتبارٍ و انضبط بحكمٍ. و الحقّ من حيث اطلاقه و[1] تجردّه و غناه الذاتي لايجوز عليه شيءٌ ممّا ذكرناه[2]، و لايصحّ عليه حكمٌ سلبيٌّ، أو ايجابيٌ، أو جمعٌ بينهما أو تنزّه عنهما ؛ بل لالسان لهذا المقام و لا حكم عليه ـ ... ـ[3]. و ادراك حقائق الأشياء من حيث بساطتها و وحدتها مـتعذّرٌ، لأنّ الواحد و البسيط لايدركه[4] إلّا واحدٌ أو[5] بسـيطٌ، و يـتعذّر ادراكـنا شـيئاً مـن حـيث أحديّتنا[6]. و لا خلاف في أحديّة الحقّ و تجرّده من حيث ذاته و عدم تعلّقه بشيءٍ، تجرّداً يعلوعن كلّ تجرّدٍ و بساطةٍ . فاذا عجزنا عن ادراك حقائق الأشياء في مقام تجـرّدها ـ و المناسبة ثابتةٌ بيننا من عدّة وجوهٍ مع عدم خلوّها عن التعلّق و القيود ـ، فلَإن نعجز عن ادراك حقيقة الحقّ و ضبطها أولى . و إذا ثبت عجزنا عن التحقّق بمعرفتها و إن شهدناها، فتسميتنا لها باسمٍ يدلّ عليها بالمطابقة دون استلزامه معنىً زائداً على كنه الحقيقة متعذّرٌ ضرورةً.

فان قيل: هب!، انّه يستحيل أن نضع لذات الحقّ اسماً علماً مطابقاً ـ كما ذكرت ـ، و لكن لم لايجوز أن يسمّي الحقّ نفسه باسمٍ يدلّ على ذاته بالمطابقة، ثمّ يعرّفنا بذلك فنعرف ذلك[7] و حكمه بتعريفه، و يكون هو المسمّى نفسه على ما يعلمها، لانحن؟!؛

---

١. المصدر: ـ و.
٢. المصدر: ذكرنا.
٣. هيهنا حذف المصنّف قطعةً من المصدر.
٤. المصدر: لايدرك.
٥. المصدر: و.
٦. المصدر: + لما سلف.
٧. المصدر: + الاسم.

فنقول: الجواب عن هذا من وجهين:

أحدهما: الاستقراء، فانّ هذا النوع لم نجده في الأسماء و لا نقل إلينا عن الرسل ـ الّذين هم أعلم الخلق باللّه ـ، و سيّما نبيّنا محمّدٍ الّذي نعتقد أنّه أكمل الرسل و أعلمهم ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ؛ و لو كان لنقل إلينا. و كيف لا؟!، و مثل هذا من أهمّ ما يخبر به و أعزّه و أنفعه، سيّما فيما يرجع إلى الالتجاء إلى اللّه و التضرّع في المهمّات إليه؛ و خصوصاً[١] النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ يقول في دعائه: «اللهمّ إنّي أسئلك بكلّ اسمٍ سمّيت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علّمته أحداً من عبادك أو استأثرت به في علم غيبك»، فهذا ممّا يلوح[٢] منه أنّ السؤال من الحقّ بأعزّ أسمائه و أحبّها[٣] نسبةً إليه أنفع للسائل و آكد في أسباب الاجابة و نيل المراد؛ و أحقّ الأسماء نسبةً إليه ـ سبحانه ـ ماكملت دلالته عليه و يوجد معناه دون مشاركةٍ في المفهوم منه. و حيث لم نجد ذلك ـ مع مسّ الحاجة إليه و الاسترواح الحاصل من مفهوم الدعاء النبويّ ـ دلّ على عدم ظهور هذا الاسم من الحقّ، فهو إمّا أمرٌ [متعذرٌ][٤] في نفسه أو[٥] ممّا استأثر به الحقّ في علم غيبه ـ كما اخبر صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ؛ و لو أمكن حصوله لأحدٍ من الخلق لحصل لنبيّنا ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، فانّه أكرم الخلق على اللّه و أتمّهم استعداداً في قبول فيضه و التلقّي عنه. و لهذا منح علم الأوّلين و الآخرين.

فلوحصل له هذا الاسم ـ مع ماتقرّر انّ مثل هذا يكون أجلّ الأسماء و أشرفها و أكملها، لكمال مطابقته[٦] الذات و اختصاصه بكمال الدلالة عليها دون تضمّنه معنىً آخر يوهم اشتراكاً أو يفهم تعدّداً أو كثرةً، أو غير ذلك ـ لم يحتج أن يقول ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ في دعائه: «أو علّمته أحداً من عبادك أو استأثرت به في علم غيبك». فانّ من ظفر

---

١. المصدر: + و.
٢. المصدر: يستروح.
٣. المصدر: أحقّها.
٤. الزيادة من المصدر، و هذه زيادةٌ لابدّ منها.
٥. المصدر: + هو.
٦. المصدر: مطابقة.

بأجلّ ما يتوسّل به إلى الحقّ و يرغب به إليه، استغنى عن التوسّل بغيره، سيّما على سبيل الاجمال و الابهام؛ لعلوّ هذا الاسم على ما سواه من الأسماء. فلما استعمل ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ في[١] دعائه التقاسيم المذكورة عملاً بالأحوط و أخذاً بالأولى و الأخلق[٢]، عُلم أنّه لم يكن متعيّناً عنده.

فان قيل: قد رأينا من عباد اللّه و سمعنا أيضاً عن جماعةٍ أنّهم عرفوا اسماً أو أسماء للحقّ فتصرّفوا بها في كثيرٍ من الأمور، و كانوا يدعون الحقّ بذلك فيما يعنّ لهم فلم يتأخّر اجابته إيّاهم فيما سألوا، و هذا مستفيضٌ و صحيحٌ عند المحقّقين من أهل اللّه. و من هذا القبيل مسألة بلعام في دعوته على موسى ـ عليه السلام ـ و قومه بالاسم حتّى ماتوا في التيه بعد أن بقوا فيه حيارى ماشاء اللّه من السنين. و قد ذكر ذلك جماعةٌ من المفسّرين[٣] في معنى قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ اتْلُ عَلَيهِم نَبَأَ الَّذِي آتَينَاهُ آيَاتِنَا﴾[٤]. هذا مع أنّ بلعام من الغاوين ـ كما أخبراللّه[٥] ـ، و مع ذلك نفذت دعوته في موسى ـ عليه السلام ـ و قومه لخاصيّة الاسم؛

فنقول في جواب ذلك: نحن لم نمنع أن يكون للحقّ اسمٌ أو أسماءٌ يتصرّف بها في الوجود مَن مكّنه الحقّ منها و عرّفه بشيءٍ منها، بل نتحقّق ذلك و نتيقّنه؛ و إنّما منعنا عموم [نفوذ][٦] حكم الاسم و أن [يكون][٧] دلالته على ذات الحقّ بالمطابقة التامّة دون تضمّنه معنىً آخر غير الذات ـ كالصفات و الأفعال و نحوهما ـ؛ و ما ذكرتم لاينافي ما قرّرناه؛

---

١. في النسختين: في، و التغيير من المصدر. ٢. المصدر: الأحقّ.

٣. كما قال الشيخ: «و القول هو ما تقدّم من أكثر المفسّرين: انّ المُعنىٰ به بلعم بن باعورا. و من قال أميّة بن ابى صلت قال: كان أوتي علم الكتاب فلم يعمل به»، راجع: «التبيان» ج ٥ ص ٣١، و انظر أيضاً: «مجمع البيان» ج ٢ ص ٤٩٩.

٤. كريمة ١٧٥ الأعراف.

٥. اشارة إلى قوله ـ تعالى ـ في مختتم الآية: ﴿فَاتبعَهُ الشَّيطَان فكَانَ مِن الغَاوِينَ﴾.

٦. النسختان: ـ نفوذ، و هذه اللفظة زيادةٌ من المصدر.

٧. زيادة من المصدر أيضاً.

فاعلم ذلك.

و الجواب الآخر: انّ التعريف الواصل إلينا من الحقّ بهذا الاسم لايمكن أن يكون بدون واسطةٍ أصلاً، و نحن نبيّن ذلك و نقرّره باللسان الشرعيّ و الذوقيّ؛

أمّا الشرعي: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحياً أَو مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[١] ـ... الآية ـ؛

و أمّا الذّوقي: فانّ أقلّ ما يتوقّف عليه الخطاب حجابٌ واحدٌ، و هو نسبة المخاطبة الحاصلة بين المخاطَب و المخاطِب و الخطاب من أحكام التجلّي و لوازمه. و التجلّي لايكون إلّا في مظهرٍ، و أحكام التجلّي تابعةٌ للمظاهر و أحوالها، فانّ[٢] تجليّ الحقّ و خطابه و إن كان واحداً فانّه ينصبغ بحكم ما يصل إليه و يمرّ عليه، و المخاطب مقيّدٌ باستعدادٍ خاصٍّ و مرتبةٍ و روحانيّةٍ و حالٍ و صورةٍ و موطنٍ ـ و غيرذلك ـ. و لكلّ ما ذكرناه[٣] أثرٌ فيما يرد من الحقّ؛ فاذا ما يرد علينا و يصل إلينا لم يبق على ما كان عليه، و لم يصحّ ادراكنا له بحسبه، بل بحسبنا. ثمّ لو فرضنا انّه لم يلحق ذلك الخطاب تغييرٌ من حيث القابل و نسبته[٤] ـ كما صحّ و ثبت ـ لكان مجرّد تقييده بالصفة الخطابيّة و[٥] اختصاصها بمخاطبٍ واحدٍ أو مخاطبين مخرجاً له عمّا كان عليه من الاطلاق و التجريد التامّ الّذي يقتضيه الحقّ لذاته؛ فكيف و الأمر لاينفكّ عن أحكام القيود المنبّه عليها؟!.

و إذا كان الأمر على ذلك فلامطابقة، لأنّ المقيّد بعدّة اعتباراتٍ و قيودٍ لايطابق المطلق التامّ الاطلاقَ و التجريدَ العاري عن كلّ نعتٍ و صفةٍ و حكمٍ و قيدٍ و اعتبارٍ ـ و غير ذلك ـ.

فان ادّعى أحدٌ معرفة هذا الاسم بطريق الشهود من حيث أحديّة التجلّي و الخطاب، فنقول: الذوق الصحيح التامّ أفاد أنّ مشاهدة الحقّ تقتضي الفناء الّذي لايبقى معه للمشاهِد

---

١. كريمة ٥١ الشورى.

٢. المصدر: فانّه قد بيّنا انّ.

٣. المصدر: ذكرنا.

٤. في النسختين: بسببه، و التصحيح من المصدر.

٥. المصدر: ـ و.

فضلةٌ فيضبط[١] بها ما أدرك .

و في التحقيق الأتمّ أنّه متى شهد أحدٌ الحقّ فانّما يشهده[٢] بما فيه من الحقّ، و ما فيه من الحقّ عبارةٌ عن تجلّيه الغيبيّ الّذي قبله المتجلّى له بأحديّة عينه الثابتة المتعيّنة في العلم الّذي يمتاز بها من غيره من الوجه الخاصّ دون واسطةٍ، فاستعدّ به لقبول ما يبدو له من التجلّيات الظاهرة فيما بعد بواسطة المظاهر الصفاتيّة و الأسمائيّة . و بهذا حصل الجمع بين قولهم: «ما يعرف اللّه إلّا اللّه »، و قولنا: «لايمكن ادراك شيءٍ بما ينافيه» ؛ و بين دعوى العارف «انّه قد عرف اللّه معرفة ذوقٍ و شهودٍ» .

و من عرف سرّ قرب الفرائض و النوافل و ما بيّنا في ذلك تنبّه لما أومأنا إليه .

و على كلّ حالٍ فنحن مقيّدون من حيث استعدادنا و مراتبنا و أحوالنا و غير ذلك، فلانقبل إلّا مقيّداً مثلنا و بحسبنا ـ كما مرّ ـ .

و التجلّيات الواردة علينا ـ ذاتيّةً كانت أو اسمائيّةً أو[٣] صفاتيّةً ـ فلاتخلوا عن أحكام القيود المذكورة[٤] .

ثمّ نقول: و أمّا التقرير العقلي فهو أن يقال: المراد من وضع الاسم الاشارة التذكرة[٥] إلى المسمّى، فلوكان للّه بحسب ذاته اسمٌ لكان المراد من ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمّى، فاذا ثبت بالاتّفاق أنّ أحداً لايعرف ذات الحقّ ألبتّة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدةٌ، فثبت انّ هذا النوع من الاسم مفقودٌ.

أيضاً: فالاسم الموضوع إنّما يحتاج إليه في الشيء الّذي يدرك بالحسّ و يتصوّر في الوهم و ينضبط في الخيال حتّى يمتاز بذلك الاسم[٦] إلى ذاته المخصوصة، و الحقّ ـ سبحانه ـ يمتنع ادراكه بالحواسّ، و كذا تصوّره في الأوهام و انضباطه بمدارك العقول ؛ فيمتنع وضع الاسم

---

١. المصدر: يضبط.
٢. المصدر: يشهد.
٣. المصدر: و.
٤. هيهنا حذف المصنّف قطعةً من كلام القونوي.
٥. المصدر: بذكره.
٦. المصدر: + الموضوع.

العَلَم له؛ إنّما الممكن في حقّه ـ سبحانه ـ أن يذكر بالألفاظ الدالّة على صفاته ـ كقولنا: خالقٌ و باريءٌ و محسنٌ، و نحو ذلك ـ.

ثمّ[١] المقصود من وضع الاسم العَلَم[٢] هو أن يتميّز ذلك المسمّى عمّا يشاركه في نوعه أو جنسه أو ما كان، و الحقّ منزّهٌ عن أن يكون تحت جنسٍ أو نوعٍ، أو يشاركه أحدٌ ؛ فيمتنع وضع اسم علمٍ له.

ثمّ إنّ الاسم العَلَم لا يوضع إلّا لما كان معلوماً، و الخلق لا يعلمون الحقّ من حيث ذاته، فكان وضع الاسم العَلَم له محالاً.

و أيضاً: فالألفاظ انّما تدلّ على ما تشخّص في الأذهان، لا على ما في الأعيان ـ و لهذا قيل: «الألفاظ تدلّ على المعاني و المعاني هي الّتي عناها العاني» ـ ؛ و هي أمورٌ ذهنيّةٌ . و الدليل عليه: انّه إذا رُئِي جسمٌ من بعيدٍ و ظُنَّ أنّه صخرةٌ قيل: انّه صخرةٌ، فاذا قرب و شوهدت حركته قيل: طيرٌ، فاذا قرب جدّاً قيل: انسانٌ ؛ فاختلاف الأسماء لاختلاف التصوّرات الذهنيّة يدلّ على أنّ مدلول الألفاظ هو الصور الذهنيّة، لا الأعيان الخارجيّة . و ممّا يؤيّد ما ذكرنا انّ اللفظ لودلّ على الوجود الخارجي لكان إذا قال انسانٌ: «العالم قديمٌ»، و قال غيره: «انّه[٣] حادثٌ»، لزم كون العالَم قديماً حادثاً معا؛ أمّا إذا قلنا: الألفاظ دالّةٌ على المعاني الذهنيّة كان هذان القولان دالّين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين بحسب تصوّرهما الذهني؛ و لاتناقض في ذلك.

و إذا صحّ أنّ مدلول الألفاظ هو ما في الأذهان لا ما في الأعيان ـ و الّذي في الاذهان أمورٌ متشخّصةٌ مقيّدةٌ متميّزةٌ عن باقي المتشخّصات الذهنيّة ـ ، و الحقّ من حيث ذاته متعالٍ[٤] عن سائر التشخّصات و التصوّرات الخارجيّة و الذهنيّة و العقليّة؛ فكيف تكون

---

١. المصدر: + انّ.
٢. المصدر: + له.
٣. المصدر: العالم.
٤. المصدر: معتل.

تلك[١] الألفاظ اليسيرة المركّبة ـ تركيباً جزئيّاً ـ دالّةً على ذاته المطلقة دلالةً تامّةً على سبيل المطابقة دون اشتراكٍ بحكمٍ وضعيٍّ أو مفهومٍ مقيّدٍ بقيدٍ وضعيٍّ أو اصطلاحيٍّ؟!. هذا تعذّره بيّنٌ جدّاً[٢]!.

قال بعض أهل العربيّة في اسم «اللّه»: انّه قد خصّ بستّ[٣] خواصٍّ لاتوجد في غيره[٤]:

أوّلها: إنّ جميع أسماء الحقّ تنسب إلى هذا الاسم، و لاينسب هو إلى شيءٍ منها. و استدلّ بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ الأَسمَآءِ الحُسنَىٰ فَادعُوهُ بِهَا﴾[٥]، فنسب جميع أسمائه إليه، و لم يفعل ذلك في غيره[٦]، تنبيهاً على جلالته؛

و ثانيتها[٧]: كونه لم يسمّ به أحدٌ من الخلق[٨]، و استدلّوا بقوله ـ تعالى ـ: ﴿هَل تَعلَمُ لَهُ سَمِيّاً﴾[٩]، أي: هل تعلم شيئاً يسمّى باللّه غيره؟؛

و ثالثتها[١٠]: انّهم حذفوا الياء من أوّله و زادوا ميماً مشدّداً في آخره، فقالوا: «اللهمّ»، و لم يفعل ذلك بغيره؛

و رابعتها[١١]: انّهم ألزموا الألف و اللام عوضاً من همزته، و لم يفعل ذلك بغيره؛

و خامستها[١٢]: انّهم قالوا: يا اللّه، فقطعوا همزته و لم يفعل ذلك بغيره؛ و جمعوا بين ياء الّتي[١٣] للنداء و الألف و اللام، و لم يفعل ذلك بغيره إلّا في ضرورة الشعريّة؛ كقوله:

مِن أَجلِكِ ـ يَا الَّتِي! ـ تَيَّمَتْ قَلبِي ... وَ أَنتِ بَخِيلَةٌ بِالوَصلِ عَنِّي[١٤]

---

١. المصدر: ـ تلك.
٢. هيهنا أيضاً حذف المصنّف قطعةً من كلام القونوي.
٣. المصدر: بسبع.
٤. المصدر: + من الاسماء.
٥. كريمة ١٨٠ الأعراف.
٦. المصدر: ذلك.
٧. المصدر: و منها.
٨. المصدر: + بخلاف باقي الاسماء.
٩. كريمة ٦٥ مريم.
١٠. المصدر: و منها.
١١. المصدر: و منها.
١٢. المصدر: و منها.
١٣. المصدر: + هي.
١٤. هيهنا حذف المصنّف بيتين آخرين أوردهما القونوي استشهاداً بهما.

و سادستها[١]: تخصيصهم إيّاه بحالةٍ لايكون لغيره، و هو ادخالهم التاء عليه في قولهم: تاللّه لاأفعل، و: أيمن اللّه لأفعلنّ»[٢]؛ انتهى كلامه.

فقد ظهر ممّا ذكرناه انّ حقيقته المقدّسة باعتبار الأحديّة الغيبيّة لاوضع للألفاظ بازائها، إذ لايمكن له اشارةٌ عقليّةٌ كما لايمكن له اشارةٌ حسّيّةٌ؛ و هذا سرّ قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «انّ اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، و إنّ الملأ الأعلى يطلبونه كما أنتم تطلبونه»[٣].

فلذا اختلفوا في أنّ موضوع لفظة الجلالة ماذا؟؛

فقيل: <الأقسام الواقعه على المسمّيات تسعةٌ:

أوّلها: الاسم الّذي بحسب ذاته ـ كزيدٍ ـ؛

و ثانيها: اسمه بحسب جزءٍ من أجزائه ـ كالحيوان على الانسان ـ؛

و ثالثها: اسمه بحسب صفةٍ حقيقيّةٍ قائمةٍ بذاته ـ كالاسود و الحارّ ـ؛

و رابعها: اسمه بصفةٍ اضافيّةٍ ـ كالمالك و المملوك[٤] ـ؛

و خامسها: اسمه بصفةٍ سلبيّةٍ ـ كالجاهل و الأعمى ـ؛

و سادسها: اسمه بصفةٍ حقيقيّةٍ مع إضافةٍ لها إلى الشّيء ـ كالعالم و القادر ـ؛

و سابعها: اسمه بصفةٍ حقيقيّةٍ مع صفةٍ سلبيّةٍ ـ كاطلاق «الجوهر» بمعنى الوجود بالفعل لا في موضوعٍ على ما له وجودٌ زائدٌ على مهيّةٍ ـ؛

و ثامنها: اسمه بصفةٍ اضافيّةٍ مع صفةٍ سلبيّةٍ ـ كالأوّل، فانّ معناه سابقٌ غير مسبوقٍ ـ؛

---

١. المصدر: و منها.

٢. راجع: «اعجاز البيان» ص ١٦٩. و لتحرير الكلام على نحوٍ أوضح و أكمل راجع: «مصباح الأنس» ص ٢٩٧.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٩ ص ٢٩٢، «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدرالمتألّهين ـ ج ٤. ص ٣٤.

٤. المصدر: + و المتيامن و المتياسر.

و تاسعها: اسمه بصفةٍ[١] حقيقيّةٍ مع اضافةٍ و سلبٍ.

فهذه أقسام الأسماء المقولة على الشيء، و لاتكاد تجد اسماً خارجاً عنها ـ سواءٌ كان للّه أو لمخلوقاته ـ.

فاذا تقرّر هذا فلقائلٍ أن يقول لمّا تبيّن و تحقّق: انّ حقيقته ـ تعالى ـ المقدّسة عن لوث الأفهام و الأوهام بحسب الهويّة[٢] الغيبيّة غير قابلةٍ لاسمٍ و لا رسمٍ و لاحدٍّ و لا اشارةٍ، و إنّما ألفاظ[٣] الأسماء و الصفات جاريةٌ على ذاته باعتبار مفهوماتٍ هي نعوتٌ كماليّةٌ أو اضافيّةٌ ـ سواءٌ كانت سلبيّةً أم لا[٤] ـ.

لكن لقائلٍ أن يعارض ذلك و يقول: انّ اسم اللّه لو لم يكن موضوعاً للذات لكان إمّا موضوعاً لصفةٍ كماليّةٍ بخصوصها ـ كالعالم مثلاً، أو القادر، أو غيرهما ـ، فكان المفهوم من كلمة «اللّه» هو بعينه المفهوم من «العالم» مثلاً؛ و لو لم يكن لقولنا: «اللّه عالمٌ» معنىً زائداً على معنى أحد جزئيه ـ بل مثل قولنا: «اللّهُ اللّه»، أو: «العالمُ عالمٌ»، حيث لم يفد المجموع معنىً غير ما أفاده أحد جزئيه ـ؛ و التالي باطلٌ، فالمقدّم مثله؛

و إمّا أن يكون موضوعاً لصفةٍ إضافيّةٍ[٥] ـ كالأوّليّة و السببيّة و الآخريّة و الغائية ـ، و هو أيضاً باطلٌ بمثل البيان المذكور؛

و إما أن يكون موضوعاً للسلوب المحضة ـ كالقدّوسيّة و الفرديّة و الجلالة ـ؛ و هو ظاهر الاستحالة، لأنّا لانفهم من هذا اللفظ إلّا تحصّل أمرٍ حقيقيٍّ أو اضافيٍّ، لارفع أمرٍ؛

و إمّا أن يكون موضوعاً لجزءٍ من الذات؛ و هو أيضاً مستحيلٌ، لاستلزامه تركّب الواجب ـ تعالى عنه علوّاً كبيراً ـ. و حالكونه[٦] موضوعاً للمركّب عن بعض المعاني

---

١. المصدر: تاسعها صفة. ٢. المصدر: هويّته.

٣. النسختان: + و.

٤. هيهنا قطعةٌ من كلام صدرالمتألّهين حذف في النقل، و كان من الواجب على المصنّف أن ينقلها، لمكان احتياج المعنى إليها. ٥. المصدر: + محضة.

٦. المصدر: و الحال في كونه.

المذكورة مع بعضٍ يعرف بما ذكرناه من الاستحالة.

فلم يبق من الاحتمالات التسعة المذكورة[١] إلّا واحدٌ ؛ و هو كون الاسم اللّه واقعاً على الذات دالاً عليها مطابقةً، لاستحالة غيره. لما علمت من استحالة التوالي بأسرها عند فرض المقدّمات الثمانية المحتملة في بادي الرأي[٢]، و إنّ فساد التوالي بأسرها[٣] يستلزم فساد المقدّمات . و كذا استحالة المفهوم المردّد بين التوالي يستلزم استحالة المفهوم المردّد بين شقوق المقدّم، و استحالته يوجب ثبوت نقيضه؛ و هو الّذي ادّعيناه من كون لفظ الجلالة بازاء الذات الأحديّة المعرّاة عن الاعتبارات ـ حقيقيّةً كانت أو اضافيّةً أو سلبيّةً ـ ، و إلّا يلزم كون هذا الاسم مع جلالته مهملاً غير موضوعٍ لمعنىً؛ و هو ظاهر البطلان.

أقول في الجواب: انّ هذا الاسم في التحقيق[٤] من الأعلام الجنسيّة للذات المستجمعة للصفات الكماليّة[٥]، فهو علمٌ لهذا المفهوم الجامع[٦]. و ليس من أسماء الأجناس؛ إذ ليس اسم جنسٍ لذاته، لعدم كونه ـ تعالى ـ كلّيا طبيعيّاً ـ كما زعمته طائفةٌ من المتصوّفه، تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً ـ ؛ و لا أيضاً اسم جنسٍ لصفةٍ من الصفات بخصوصها ـ كما مرّ ذكره ـ ، فلم يبق من الاحتمالات إلّا ما ادّعيناه، إذ لا يرد عليه شيءٌ من[٧] الايرادات المذكورة؛ و هو خارجٌ عن الشقوق التسعة المذكورة المشهورة.

و دعوى انحصار أقسام الأسامي فيما ذكر ممنوعٌ، لأنّه غير مستندٍ إلى أمرٍ عقلّي، بل مجرّد استقراءٍ غير تامٍّ يكاد يوجد اسمٌ خارجٌ عن الجميع ـ سواءٌ كان للّه أو لغيره، و سواءٌ كان

---

١. المصدر: + الحاصلة من وقوع الاسماء على المسمّيات.

٢. المصدر: النظر.

٣. المصدر: ـ باسرها.

٤. المصدر: + الّذي لا مجمجة فيه.

٥. المصدر: + بأسرها، المنزّهة عن النقائص الامكانية برمّتها.

٦. المصدر: + المقدّس المنحصر في ذات الواجب القيّوم بذاته.

٧. المصدر: + النقوض و.

الواضع هو اللّه أو غيره ـ>[١]

قال بعض العرفاء: «رتب الأسماء ثلاثةٌ، ذاتيّةٌ و وصفيّةٌ و فعليّةٌ، لأنّ الاسم إنّما يطلق على الذات باعتبار نسبةٍ و تعيّنٍ، و ذلك الاعتبار إمّا أمرٌ عدميٌّ نسبيٌ محض ـ كالغنيّ و الأوّل و الآخر ـ؛

أو غير نسبيٍّ ـ كالقدّوس و السلام ـ؛ و يسمّى هذا القسم: «أسماء الذات»؛

أو معنىً موجودٌ يعتبره العقل من غير أن يكون زائداً على الذات خارج العقل، فانّه محالٌ؛ و هو إمّا أن لايتوقّف على تعقّل الغير ـ كالحقّ و الواجب ـ؛

و إمّا أن يتوقّف على تعقّل الغير دون وجوده ـ كالعالم و القادر ـ، و يسمّى هذه: «أسماء الصفات»؛

و إمّا أن يتوقّف على وجود الغير ـ كالخالق و الرازق ـ، و يسمّى: «أسماء الأفعال»، لأنّها مصادر الأفعال».

و قال الشيخ داود القيصري: «إنّ للحقّ ـ سبحانه و تعالى ـ بحسب ﴿كُلَّ يَومٍ هُو فِي شَأنٍ﴾[٢] أوْ شؤوناتٍ أو تجلّياتٍ في مراتبه الإلٰهيّة، و إنّ له بحسب شؤونه و مراتبه صفاتٌ و أسماء. و الصفات إمّا ايجابيّةٌ؛ أو سلبيّةٌ؛ و الأوّل إمّا حقيقيّةٌ لااضافة فيها ـ كالحياة و الوجوب ـ، أو اضافيّةٌ محضة ـ كالأوّليّة و الآخريّة ـ؛ أو ذواضافةٍ ـ كالربوبيّة و العلم و الارادة ـ؛ و الثاني كالغنى و القدّوسيّة و السبّوحية. و لكلٍّ منها نوعٌ من الوجود سواءٌ كانت ايجابيّةً أو سلبيّةً، لأنّ الوجود يعرض العدم و المعدوم أيضاً من وجهٍ، و ليست إلّا تجلّيات ذاته ـ تعالى ـ بحسب مراتبه الّتي تجمعها مرتبة الألوهيّة المنعوتة بلسان الشرع بالعماء»[٣]؛ انتهى كلامه.

---

١. قارن: تفسير القرآن الكريم ـ لصدرالمتألّهين ـ ج ٤ ص ٣٤.

٢. كريمة ٢٩ الرحمن.

٣. راجع: «شرح فصوص الحكم» للقيصري، المقدّمات، الفصل الثاني ص ٤٣.

فالأسماء مع كثرتها منحصرةٌ في هذه الثلاثة و إن كان كلّها في الحقيقة أسماء الذات؛ و لذا قيل: «أحدٌ بالذات كلٌّ بالأسماء». و قد يجمع بعض الأسماء المراتب الثلاث ـ كالربّ مثلا، فانّه من حيث دلالته على الذات يسمّى باسم الذات، و من هذا الباب ما ورد: «كان ربّاً إذ لامربوب»[1]؛ و بمعنى المالك يدلّ على الصفة؛ و بمعنى المصلح يدلّ على الفعل ـ.

و لا يخفى إنّ ما ذكر في هذه التقاسيم من الاسماء الذاتيّة لاينافي ما ذكرنا من عدم وضع الاسم المخصوص للذات الأحديّة الصرفة مع قطع النظر عن النسب و الإضافات.

و يدلّ على ما ذكر ما ذكره في الكافي في الحديث الثاني من باب حدوث الأسماء، عن ابن سنان قال: «سألت أباالحسن الرضا ـ عليه السلام ـ: هل كان اللّه عزّ و جلّ ـ عارفاً بنفسه ؟ ـ... إلى أن قال ـ: فليس يحتاج أن يسمّى لنفسه، و لكنّه اختار لنفسه اسماء لغيره يدعوه بها، لأنّه إذا لم يدع باسمه لم يعرف ـ... الحديث ـ»[2]؛ أي: فليس اللّه ـ تعالى ـ بمحتاجٍ إلى أن يسمّى ذاته باسمٍ لكونه متميّزاً بذاته عن سواه، و لكنّه ـ تعالى ـ اختار لنفسه اسماء لائقةً بذاته لأجل غيره لأن يدعوه بها و يسأل مآربه و مقاصده عنه ـ تعالى ـ، و لأن يعرف اللّه بتلك الأسماء إذ ليس لكلّ أحدٍ أن يعرف المعاني الإلهيّة و المعارف الربّانيّة إلّا بوسيلة الأسماء المسموعة.

ثمّ اعلم! أنّ اسم اللّه عند أكابر العرفاء عبارةٌ عن مرتبة الألوهيّة الجامعة لجميع الشؤون و الاعتبارات و النعوت و الكمالات المندرجة تحتها جميع الأسماء و الصفات الّتي ليست إلّا لمعات نوره و شؤون ذاته، فهذا الاسم يجمع الأسماء كلّها، و مسمّى اللّه يشمل مسمّى الأسماء كلّها؛ كما أنّ الوجود الأحديّ منبع الوجودات كلّها.

و ليس للذات الأحديّة اسمٌ و لا رسمٌ و لاحدٌّ و لابرهانٌ ـ كما هو مقرّرٌ في محلّه ـ. فهذه المعاني الأسمائيّة و الصفاتيّة ـ الّتي يعبّر عنها بالمرتبة الإلهيّة ـ هي أوّل كثرةٍ وقعت في

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥٧ ص ١٦٥، «التوحيد» ص ٣٠٩.

٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٣٣ الحديث ٢، و انظر: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٨٨.

الوجود برزخٌ بين الحضرة الأحديّة الغيبيّة و بين المظاهر الأمريّة و الخلقيّة ؛ فهو أوّل ظهور الحقّ في مظاهر الأسماء و الصفات؛ و علّة هذا الظهور الحبّ الذّاتي ـ كما قال في الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفيّاً ... إلى آخره»[١] ـ . و هذا الاسم بعينه جامعٌ بين كلّ صفتين متقابلتين ـ كالرحمة و الغضب، و اللطف و القهر، و الرضا و السخط، و غيرها من النعوت الجماليّة و الجلاليّة ـ . و في كلٍّ من المتقابلين شوبٌ من الآخر، فلكلّ جمالٍ جلالٌ ـ كالدهشة و الهيمان الحاصل من الجمال الإلهي، فانّها عبارةٌ عن انقهار العقل منه و تحيّره فيه ـ ، و لكلّ جلالٍ أيضاً جمالٌ ـ و هو اللطف المستور في القهر الإلهي ـ ، كما أشير في قوله ـ تعالى ـ : ﴿وَ لَكُم فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الأَلبَابِ﴾[٢]؛ و في قوله: «من قتلته فأنا ديته»[٣].

و قد لاحظ هذا من ذهب من الأصحاب انّه لايسوغ للذاكر إفراد شيءٍ من الأسماء المتقابلة من مقابله، بل الحقيق بحسن الأدب القِران بين كلّ متقابلين من الأسماء المقدّسة. و ذلك لأنّ مسمّى اللّه يشملها كلّها.

و لاشتراك الذات بين الأسماء و الصفات الّتي هي من وجهٍ عين الذات ـ كما علمت ـ قال أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ : «سبحان من اتّسعت رحمته لأوليائه في شدّة نقمته، و اشتدّت نقمته لأعدائه في سعة رحمته»[٤]؛ و من هيهنا يُعلم سرّ قوله: «حفّت الجنّة بالمكارد و حفّت النار بالشهوات»[٥]. و القِران بين كلّ اسمين لأنّ الذات مع كلّ صفةٍ اسمٌ، و هذه الأسماء الملفوظة أسماء الأسماء؛ و التكثّر فيها بحسب تكثّر النعوت و الصفات . و ذلك إنّما يكون باعتبار مراتبه الغيبيّة و شؤونه الإلهيّة الّتي هي مفاتيح الغيب . فانّ للّه ـ تعالى ـ أسماء هي

---

١. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ١٧٢ التعليق ١.

٢. كريمة ١٧٩ البقرة.

٣. هذه القولة من المشهورات بين المتصوّفة و العرفاء، فانظر مثلاً: «شرح العارف الكاشاني على فصوص الحكم» ص ٧٤، و لم أجد لها مأخذاً في مصادرنا الروائية.

٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٣١٠، ج ٧٧ ص ٣٠٧.

٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٠ ص ٧٨.

مفاتيح الغيب و لها لوازم تسمّى بالأعيان الثابتة، كلّها في غيب الحقّ ـ تعالى ـ و حضرته العلميّة ليست إلّا شؤونه و أسمائه الداخلة في الاسم الباطن ؛ فلمّا أراد الحقّ ـ تعالى ـ ايجادهم ليتّصفوا بالوجود في الظاهر ـ كما اتّصفوا بالثبوت في الباطن ـ أوجدهم بأسمائه الحسنى؛

فأوّل مراتب ايجادهم اجمالاً في الحضرة العلميّة ـ الّتي هي الروح الأوّل ـ، ليدخلوا تحت حكم الاسم «الظاهر»؛

ثمّ في المظاهر الأمريّة و الخلقية .

فالوجود يتجلّى أوّلاً بصفةٍ من الصفات، فيتعيّن و يمتازعن الوجود المتجلّى بصفةٍ أخرى، فيصير حقيقةً مّا من الحقائق الأسمائيّة . فالفرق بين ذاته ـ سبحانه ـ و بين أسمائه <و صفاته كالفرق بين الوجود و المهيّة في ذوات المهيّات، إلّا أنّه ـ سبحانه ـ[1] لامهّية له، لأنّه صرف أنيّةٍ انبجست منه الانيّات كلّها. فكما أنّ الوجود موجودٌ في نفسه و المهيّة ليست موجودةً في نفسها من حيث نفسها ـ بل من حيث الوجود ـ، فكذلك صفات الحقّ و أسماؤه موجوداتٌ لا في أنفسها من حيث أنفسها، بل من حيث الحقيقة الإلّهيّة >[2]. و هذا الوجود من حيث الإلّهيّة الّذي هو من حيث الاطلاق حقيقة اسم اللّه المتضمّن لسائر الأسماء. و أمّا الذات من حيث هي فلا اسم لها، إذ ليست هي محلّ أثرٍ و لا معلومةٍ لأحدٍ، و إنّما الأسماء للتعريف و التمييز؛ و هو بابٌ ممنوعٌ لكلّ ما سوى اللّه بالقياس إليه!؛ فلايعلم اللّه إلّا هو ـ كما عرفت ـ. فموجودات العالم بأسرها مظاهر لأسمائه الحسنى .

فهو ـ سبحانه ـ يخلق و يدبّر كلّ نوعٍ من الأنواع باسمٍ من الأسماء، و ذلك الاسم هو ربّ ذلك النوع، و اللّه ـ سبحانه ـ ربّ الأرباب . و إلى هذا أشير في كلام أهل البيت ـ عليهم السلام ـ في أدعيتهم بقولهم«بالاسم الّذي خلقت به العرش، و بالاسم الّذي خلقت به

---

١. المصدر: إلّا انّ الواجب.

٢. قارن: «الشواهد الربوبيّة» ص ٣٨.

الكرسي، و بالاسم الّذي خلقت به الأرواح»[١]؛ إلى غير ذلك من هذا النمط.

و الاسم الأعظم هو ربّ الانسان الكامل، لأنّه غاية الوجود، فكما أنّ كلّ نوعٍ تحته أفرادٌ لاتحصى، فكذلك كلّ اسمٍ من الأسماء الكلّيّة تحته أسامي جزئيّةٍ لاتتناهى هي كلمات اللّه الّتي لاتنفد، بها يدبّر تلك الأفراد. فاللّه يدبّر كلّ أمرٍ باسمٍ من أسمائه، فادعوه عند الافتقار إلى ذلك الاسم به؛ إمّا بلسان الحال ـ كما أنّ الجاهل إذا طلب العلم يدعوه باسمه العليم، و المريض إذا طلب الشفاء يدعوه باسمه الشافي، و الفقير إذا طلب الغنىٰ يدعوه باسمه الغنيّ، كلٌّ بتحصيل الاستعداد الّذي يستلزم قبوله لتأثير ذلك الاسم و أثر تلك الصفة ـ؛

و إمّا بلسان القال ـ كما قال الأوّل يا ربّ، يريد به يا عليم، لاختصاص ربوبيّته بذلك الاسم؛ و الثاني يريد بيا ربّ: يا شافي؛ و الثالث: يا مغني ـ؛

و إمّا بلسان الفعل ـ كما يدعوه الطالب السالك باتّصافه بتلك الصفة، فاذا غنى عن علمه بعلمه دعاه باسمه العليم، و إذا وجد شفاء دائه منه و حصل له أن يشفي غيره باتّصافه بصفة الشفاء دعاه باسمه الشافي، و إذا استغنى عن فقره به دعاه باسمه المغني ـ. و هذه هي الدعوة المأمور بها الموحّدين من المؤمنين، فليمتثلوا!.

فحظّ العبد من الجلالة ـ كما قيل ـ التألّه بأن يكون مستغرق القلب و الهمّة باللّه، و لايرى غيره و لايلتفت إلى ما سواه؛ و يصير في الأسماء مستغرقاً في الفناء.

قال بعض أهل التحقيق: «اللّه هو الاسم الجامع المطلق الّذي لا يتقيّد بقيدٍ و لا يتعيّن بحكمٍ أصلاً، و جامعيّته باعتبار أنّه للذّات في المرتبة الأحديّة من جهة أخذه من حيث هو اسمٌ للذات، و للذات في مرتبة الواحديّة أيضاً من جهة احاطته بجملة الأسماء و الصفات الجماليّة و الجلاليّة»؛ انتهى.

و هو كما ترى!.

---

١. ما وجدته. و قريب منه: «... بالاسم الّذي خلقت به العرش و الكرسي و بالاسم الّذي خلقت به الروحانيّين» راجع: «بحار الأنوار» ج ٩١ ص ١٨٢.

و قال صاحب الفتوحات المكّيّة: «جمعيّته باعتبار استغنائه عن الغير و احتياج الغير إليه. و الأوّل يفيد الجلال، و الثاني الجمال؛ و الكمال عبارةٌ عن مجموع الصفتين»[١].

قيل: اللّه اسمٌ للذات لجريان النعوت عليه؛

و قيل: هو اسمٌ للذات مع جملة الصفات الإلٰهيّة، فاذا قيل: اللّه، فمعناه الذات الموصوفة بالصفات الخاصّة ـ و هي صفات الكمال و نعوت الجلال ـ؛

و قيل: انّه اسمٌ للمعبود الحقّ الجامع لصفات الإلٰهيّة المنعوت بنعوت الربوبيّة المتفرّد بالوجود الحقيقي، فانّ كلّ موجودٍ سواه غير مستحقٍّ للوجود بذاته، و إنّما استعار الوجود منه ـ تعالى ـ؛ فهو من حيث ذاته هالكٌ و من حيث موجده موجودٌ، فكلّ موجودٍ هالكٌ إلّا وجهه.

و في الكافي[٢] و التوحيد[٣] عن أبي الحسن موسى ـ عليه السلام ـ انّه سئل عن معنى «اللّه» ؟ فقال: «استولى على ما دقّ و جلّ».

قال صاحب الوافي: «لمّا كان اللّه اسماً للذّات الأحديّة القيّوميّة فسّر بما يختصّ به الذات، و هو استيلاؤها على الدقيق و الجليل»[٤].

و اعلم! أنّ في الخبر أسقاطاً، فانّه متناً و سنداً مذكورٌ في الإحتجاج، و فيه: «و سُئل عن معنى قول اللّه: ﴿عَلَى ٱلعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٥]؟

فقال: استوى[٦] على ما دقّ و جلّ»[٧]؛

فعلى ذلك لادخل له فيما نحن فيه؛ فتدبّر!.

---

١. لم أعثر على العبارة في «الفتوحات المكّية».
٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١١٤ الحديث ٣.
٣. راجع: «التوحيد» ص ٢٣٠ الحديث ٤.
٤. راجع: «الوافي» ج ١ ص ٤٧٠ في التذييل على الحديث ٣٨٠.
٥. كريمة ٥ طه.
٦. المصدر: استولى.
٧. راجع: «الاحتجاج» ج ٢ ص ٣٢٧ الرقم ٢٦٥.

و لأجل جامعيّته المذكوة قيل: هو الاسم الأعظم؛

و قيل: أعظميّته لأجل تكرّره في سبعٍ و ثمان مأةٍ و الفين موضعاً في القرآن؛

و قيل: كون اللّه اسماً أعظم أقرب من التحقيق، لاختصاصه بالذات الأحديّة.

و قال حجّة الاسلام: «لمّا كان هذا الاسم دالّاً على الذات الجامع لجميع الصفات الكماليّة بخلاف سائر الأسماء، كان باطلاق اسم الأعظم أحقّ و أحرىٰ».

و قال الشيخ النجم الكبرىٰ في طوالع التنوير من مطالع التفسير: «دليل أعظميّة هذ الاسم انّه بكلّ لسانٍ مذكورٌ و في كلّ طائفةٍ مشهورٌ، يعلمه المؤمن والكافرو يعرفه الموحّد و الملحد، كما قال ـ عزّ من قائل ـ: ﴿وَ لَئِنْ سَئَلتَهُم مَن خَلَقَهُم لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [١]، و المشركون مقرّون بأنّ الشفاعة عند اللّه ـ كما قال سبحانه: ﴿هَؤُلَآءِ شُفَعَاؤُنَا عِندَ اللَّهِ﴾ [٢] ـ.

قال المولوي:

رفتم به كليسياى ترسا و يهود ترسا و يهود را همه رو به تو بود

از ياد وصال تو به بت خانه شدم تسبيح صنم زمزمهٔ ذكر تو بود

سُئل عن سلطان العارفين عن اسم الأعظم؟

قال: «أسماء اللّه كلّها عظيمةٌ!» [٣].

روى الصدوق في كتاب التوحيد انّ رجلاً قام إلى أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ، فقال: «يا أميرالمؤمنين!، أخبرني عن بسم اللّه الرّحمن الرّحيم [٤]!

فقال ـ عليه السّلام ـ: إنّ قولك «اللّه» أعظم اسمٍ من أسماء اللّه ـ عزّ و جلّ ـ، و هو الاسم الّذي لاينبغي أن يسمّى به غير اللّه و لم يتسمّ به مخلوقٌ ـ... الحديث ـ» [٥]

---

١. كريمة ٨٧ الزخرف. ٢. كريمة ١٨ يونس.

٣. لم أعثر عليه. و حكي عنه انّه حين سئل عن الاسم الأعظم قال: «و أيّ اسمٍ من أسمائه ـ تعالى ـ ليس بأعظم؟»، انظر: «لطائف الاعلام» ص ٩٢، «كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجلّيات» ص ٩٠. ٤. المصدر: + ما معناه؟.

٥. راجع: «التوحيد» ص ٢٣١.

فان قلت: فعلى ما ذكرت لابدّ أن يكون هذا الاسم مسمّاه الذات الأحديّة، لأنّ شرف الاسم بشرف المسمّى، كما أنّ شرف العلم بشرف المعلوم!؛

قلنا: قد مرّ أنّ الذات الأحديّة باعتبار الهويّة الغيبيّة لاوضع للألفاظ بازائها، إذ لايمكن له اشارةٌ عقليّةٌ كما لايمكن الاشارة الحسّيّة؛ بل انّه ـ سبحانه ـ من هذه الحيثيّة مجهولٌ مطلقٌ لماسوى ذاته، و المجهول المطلق من حيث هو مجهولٌ مطلقٌ لايخبر عنه و لايذكر و لايشار إليه بوجهٍ من الوجوه. و هذا لايقدح في كون هذا الاسم أعظم من أسماء اللّه ـ عزّ و جلّ ـ و أشرف الأذكار، فانّ المذكور هو المسمّى في كلّ ذكرٍ و اسمٍ من الأذكار و الأسماء الحسنى معنى من المعاني العقليّة الاعتقاديّة الصادقة في حقّه ـ تعالى ـ اللائقة بجناب إلهيّته و قيّوميّته. وليس شيءٌ منها نفس ذاته المقدّسة، لتعاليه عن أن يحوم حول ادراكه فكرٌ أو قياسٌ أو تنال ذاته حسٌّ أو وهمٌ أو عقلٌ، إلّا أنّ ما يدلّ عليه هذا الاسم باعتبار الاستجماع ـ الّذي ذكرناه ـ لم يبعد أن يقال: انّه أشرف المذكورات الدالّة عليها سائر الأسماء.

<ثمّ القائلون بأنّ الاسم الأعظم الّذي هو المعلوم[١]، اختلفوا فيه[٢]؛

فمنهم[٣] من قال: انّه هو «اللّه» ـ كما عرفت[٤] ـ. و يؤيّده ما روي عن أسماء بنت زيدٍ انّها روت عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ انّه قال: «اسم اللّه الأعظم في هاتين الآيتين: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾[٥]، و فاتحة سورة آل عمران: ﴿الَّمٓ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[٦]»[٧].

و عن بريدة: إنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ سمع رجلاً يقول: «اللهمّ إنّي

---

١. المصدر: الاسم الاعظم معلومٌ. ٢. المصدر: على وجوه.

٣. لقد غيّر المصنّف هيهنا تسلسل عبارات المصدر، ففي المصدر يذكر هذا القول ـ القائل بانّ الاسم الأعظم هو اللّه ـ في نهاية الأقوال و الحال انّ المصنّف ذكره في بدايتها.

٤. حذف المصنّف هيهنا قطعةً من كلام المصدر، و جعل بدلاً منها قوله: «كما عرفت».

٥. كريمة ١٦٣ البقرة. ٦. كريمة ٢ آل عمران.

٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٢٢٧، «سنن ابن ماجة» ج ٢ ص ١٢٦٧ الحديث ٣٨٥٥.

أسألك بأنّي أشهد أنّك أنت اللّه لا إله إلّا أنت، الأحد الصمد الّذي لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد ؛

فقال: و الّذي بيده نفسي لقد سأل اللّه بالاسم الأعظم الّذي إذا دعي به آجاب، و إذا سئل به أعطاه»[١]. و لا شكّ انّ الاسم في الآيتين و الحديثين أصلٌ و الصفات مترتّبةٌ عليه.

و منهم من قال: هو «ذوالجلال و الاكرام»، متمسّكاً بقوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : «ألظّوا بيا ذا الجلال و الإكرام»[٢]؛

و رُدّ بأنّ الجلال من الصفات السلبيّة و الاكرام من الاضافيّة؛ و من البيّن انّ الذات المأخوذة مع الصفات الحقيقيّة أو الذات المطلقة المأخوذة بلا قيدٍ أشرف من السلوب و الاضافات.

و منهم من قال: انّه «الحيّ القيّوم»[٣]، لأنّه كالمحيط بجميع مباحث العلم الإلهي، لأنّ كونه قيّوماً يقتضي أن يكون قائماً بذاته و أن يكون مقوّماً لغيره، و كونه قائماً بذاته يقتضي اتّصافه بالوحدة الحقيقيّة الموجبة لنفي الكثرة و التحيّز و الحلول و الجهة و الاشارة الحسّيّة؛ و كونه مقوّماً لغيره يقتضي حدوث كلّ ما سواه و اسناد الكلّ إليه . و لورود الخبر: بأنّ الاسم الأعظم في آية الكرسي[٤]؛ و لقوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ لأبيّ بن كعب: «ما أعظم آيةً في كتاب اللّه ؟

فقال: اللّه لا اله إلّا هو الحيّ القيّوم ؛

---

١. ما وجدته.و قريب منه يوجد في «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٢٢٣.

٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ٢٣٥.

٣. كما حكى الفنّاري عن القونوي انّه قال: «انّ الحيّ القيّوم في التحقيق اسمٌ مركّبٌ من اسمين و انّه من بعض اجزاء الاسم الأعظم»، راجع: «مصباح الأنس» ص ٢٩٠.

٤. المصدر: ـ لأنّه كالمحيط ... الكرسي.

فقال: ليهنّئك العلم يا أبا المنذر!»[١].

بيانٌ: «ليهنّئك» مأخوذٌ من هنأ الطعام يهنّأه هنأةً، أي: صار هنيئاً و سائغاً. و هذا دعاءٌ له بتيسير العلم و رسوخه له[٢].

و عورض بأنّ الحيّ هو الدرّاك الفعّال، و هذا ليس فيه عظمةٌ. و لأنّه صفةٌ؛ و أمّا القيّوم فمعناه كونه قائماً بنفسه مقوّماً لغيره، و الأوّل مفهومٌ سلبيٌّ ـ و هو استغناؤه عن غيره ـ، و الثاني إضافيٌّ.

و منهم من قال: أسماء اللّه كلّها عظيمةٌ لاينبغي أن يتفاوت بينها ـ كما مرّ ـ؛

و ردّ بما مرّ من أنّ اسم الذات أشرف من اسم الصفة؛

و فيه: إن الذات الصرف[٣] لم يوضع له اسمٌ ـ كما عرفت ـ.

فالأولى[٤] أن يقال: انّ المفهوم من بعض الأسماء أشرف من بعضٍ بكثيرٍ؛ إلّا أنّ القول بأنّ الاسم الأعظم غير منحصرٍ في واحدٍ أو اثنين غير بعيدٍ عن الصواب ـ كما سنشير إليه ـ.

و به يندفع التدافع بين النصوص الواردة في أعظميّة اسمٍ و الواردة في أعظميّة اسمٍ آخر>[٥].

تذنيبٌ

<اعلم! أنّه قد اختلف كلمة أهل الكلام في أنّ الاسم مطلقاً هل هو عين المسمّى، أو غيره؟

---

١. راجع: «تفسير القرطبي» ج ٣ ص ٢٦٨، «تفسير ابن‌كثير» ج ١ ص ٤٥٠، «الدرّ المنثور» ج ١ ص ٣٢٢.

٢. البيان اضافةٌ من المصنّف في المتن، فلم يوجد في المصدر.

٣. المصدر: البحتة.

٤. المصدر: و الأولى.

٥. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدرالمتألّهين ـ ج ٤ ص ٣٧. و هو تحريرٌ لما ذكره الرازي، راجع: «التفسير الكبير» ج ١ ص ١١٥ ذيل المسئلة الثانية عشرة.

فالأوّل منسوبٌ إلى الأشاعرة؛

و الثاني: إلى المعتزله .

و المتأخّرون عن آخرهم ـ حتّى الفضلاء و النحارير ! ـ تحيّروا في تحرير محلّ النزاع بحيث يصير قابلاً للمتقابلين، و ما قام من الدليل[1] غير قطعيّ الاستحالة من الجانبين.

و كذا[2] جزم بعضهم بأنّ البحث فيه لفظيٌ، أو عبثٌ؛ و هو كذلك بحسب الظاهر ـ على ما هو مصطلح أهل الكلام ـ >[3]. و هو انّهم إذا أرادوا حمل الإنسان في قولنا: «زيدٌ انسانٌ» مثلاً علـى زيـدٍ، أرادوا مجرّد حمل لفظ «الانسان» على علم «زيدٍ»، و إذا أرادوا التنبيه على اسمه فيقال: «هذا زيدٌ» فيتوهّم انّه عين اسمه؛ و لم يتفطّنوا بأنّ الثاني مأوّلٌ بأنّ «هذا مسمّى بلفظ زيد» ؛ فلا حمل فيه إلّا في المعنى. قال الامام في التفسير الكبير: «انّ هذا البحث يجري مجرى العبث، لأنّه إن أراد به اللفظ فلاريب انّه غير المسمّى؛ أو المعنى فلا شك أنّه عينه؛ أو الصفة فهو مثلها في العينيّة و الغيريّة؛ فالنزاع عبثٌ لاطائل تحته»[4].

و أوّل بعض المتأخّرين كلامهم، لسخافته، و إن كانت كلماتهم صريحةً فيما نُسب إليهم ـ كما صرّح به الامام ـ.

قال شارح المقاصد: «الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعمّ أنواع الكلمة و قد يقيّد بالاستقلال و التجرّد عن الزمان، فيقابل الفعل و الحرف ـ على ما هو مصطلح النحاة ـ؛

و المسمّى هو المعنى الّذي وضع الاسم بازائه ؛

و التسمية هو وضع الاسم للمعنى .

و قد يراد بها ذكر الشيء باسمه ـ كما يقال: يسمّى[5] زيداً و لم يسمّ عمرواً ـ، فلا خفاء في

---

١. المصدر: للمتقابلين . ٢. المصدر: ـ كذا.

٣. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدر المتألّهين ـ ج ٤ ص ٤١.

٤. و انظر: «التفسير الكبير» ج ١ ص ١١٨. ٥. المصدر: سمّي.

تغاير الأمور الثلاثة. و إنّما الخفاء في ماذهب إليه بعض أصحابنا من أنّ الاسم نفس المسمّى؛ و فيما ذكره الشيخ الأشعري من أنّ اسماء اللّه ـ تعالى ـ ثلاثة أقسام:

ما هو نفس المسمّى ـ مثل اللّه الدالّ على الوجود، أي الذات ـ؛

و ما هو غيره ـ كالخالق و الرازق، و نحو ذلك ممّا يدلّ على فعلٍ ـ؛

و ما لا يقال انّه هو و لا غيره ـ كالعالم و القادر، و كلّ ما يدلّ على الصفة[1] ـ.

و أمّا التسمية فغير الاسم و المسمّى. و توضيحه إنّهم يريدون بالتسمية اللفظ، و بالاسم مدلوله؛ كما يريدون بالوصف قول الواصف، و بالصفة مدلوله؛ و كما يقولون: انّ القراءة حادثةٌ و المقروء قديمٌ. إلّا أنّ الأصحاب اعتبروا المدلول المطابقي، فاطلقوا القول بأنّ الاسم نفس المسمّى للقطع بأنّ مدلول الخالق شيءٌ مّا له الخلق، لانفس الخلق؛ و مدلول العالم شيءٌ مّا له العلم لانفس العلم. و الشيخ أخذ المدلول أعمّ، و اعتبر في أسماء الصفات المعاني المقصودة، فزعم أنّ مدلول الخالق الخلق و هو غير الذات، و مدلول العالم العلم و هو لا عين و لا غير»[2]؛ انتهى.

هذا على عرف القوم.

و أمّا على عرف المحقّقين من الحكماء و العرفاء فالخَطْب فيه عظيمٌ و البحث عنه مهمٌّ فخيمٌ ـ كما سيلوح لك منه شيءٌ إن شاء اللّه الكريم! ـ. كيف و لا يشكّ عاقلٌ قطّ في أنّ مفهومات الأسماء غير ما هي بازائها من المسمّيات، و كذا كلّ مهيّةٍ و كلّ كلّيٍّ طبيعيٍّ و مفهومٍ عقليٍّ غير ما هو موجودٌ في الخارج من أفراده، فانّ مفهوم المأكول اسمٌ لما يصدق عليه ـ كالخبز ـ، و مفهوم المشروب يصدق على الماء، و مفهوم الملبوس يصدق على الثوب، و المحرق على النار، و كذا الرائحة على المسك، و اللون القابض للبصر على السواد، و الجوهر القابل للأبعاد و التناهي و الحسّاس و الحيّ و الناطق على زيدٍ. ثمّ إذا نظرت إلى كلٍّ من هذه المفهومات و المعاني في أنفسها وجدتها غير محكومٍ عليها بأحكامها، فانّ معنى المأكول غير

---

١. المصدر: الصفات القديمة.

٢. راجع: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ٣٣٨.

مأكولٍ، إنّما المأكول شيءٌ آخر ـ كالخبز ـ، كذا مفهوم المشروب غير مشروبٍ، و مفهوم المحرق غير محرقٍ، و كذا البواقي.

و على ما ذكرنا وقع الاشارة في الحديث الثاني من باب المعبود، الّذي ذكره محمّد بن يعقوب الكليني في الكافي عن هشام بن الحكم، انّه سأل أباعبداللّه ـ عليه السلام ـ عن أسماء اللّه و اشتقاقها؛ اللّه ممّا هو مشتقٌ؟، قال: «فقال: يا هشام! اللّه مشتقٌّ من إلّه، و اللاّله يقتضي مألوهاً و الاسم غير المسمّى. فمن عبدالاسم دون المعنى فقد كفر و لم يعبد شيئاً، و من عبدالاسم و المعنى فقد أشرك[1] و عبد اثنين، و من عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد. أ فهمت يا هشام؟!

قال: فقلت: زدني!

قال: انّ للّه تسعةً و تسعين اسماً، فلو كان الاسم هو المسمّى لكان كلّ اسم منها إلّهاً، و لكن اللّه معنىً يدلّ عليه بهذه الأسماء، و كلّها غيره. يا هشام، الخبز اسمٌ للمأكول و الماء اسمٌ للمشروب و الثوب اسم للملبوس و النار اسمٌ للمحرق ـ... الحديث ـ»[2]. فانّ المراد من الاسم هيهنا ما يفهم من اللفظ لا اللفظ، فانّ اللفظ لايعبد، و بالمعنى ما يصدق عليه اللفظ، فالاسم معنىً ذهنيٌّ و المعنى موجودٌ عينيٌّ و هو المسمّى. و الاسم غير المسمّى، لأنّ الانسان مثلاً في الذهن ليس بانسانٍ و لا له جسميّةٌ و لاحياةٌ و لاحسٌّ و لاحركةٌ و لانطقٌ و لاشيء من خواصّ الإنسانيّة، فالمراد من المسمّى هو الموجود الخارجي ـ كما صرّح به عليه السلام في هذا الحديث ـ. و كذا لفظ الأسد ليس بحيوانٍ مفترسٍ، و لالفظ الأسود بقابضٍ للبصر، و لالفظ النار بمحرقٍ و لا التلفّظ بالعسل و السكّر بموجبٍ للحلاوة، و كذا كتابة هذه الألفاظ ليست بمدلولاتها؛ كما وقع الإشارة إليه في الحديث السادس من باب اطلاق القول بأنّه شيءٌ في كتاب التوحيد من الكافي في حديث الزنديق الّذي سأل أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ حيث قال ـ عليه السلام ـ: «و هو اللّه و ليس قولي اللّه اثبات هذه

---

١. المصدر: كفر.

٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ٨٧ الحديث ٢.

الحروف ـ: ألف و لام و هاء، و لا راء و لا باء[١] ـ و لكن أرجع إلى معنىً و شيءٍ خـالق الأشياء و[٢] صانعها»؛ إلى غير ذلك من الأحاديث الّتي تدلّ على هذا المعنى.

<و ربّما استدلّ بعضهم على هذا الأمر الفطريّ ـ الّذي هو انّ الاسم غير المسمّى ـ: بأنّ الاسم حاصلٌ من أصواتٍ غيرقارّةٍ و مختلفٌ باختلاف الأمم، و متعدّدٌ تارةً ـ كالمترادف ـ، و متّحدٌ أخرى ـ كالمشترك ـ؛ و المسمّى بخلافه في الأوّلين و بعكسه في الأخيرين؛ و بأنّهما متضايفان متغايران؛

و فيه تأمّلٌ!.

و بأنّ اللفظ عرضٌ ممكنٌ و المسمّى قد يكون جوهراً، بل واجباً.

و استدلّت المعتزله بقوله ـ تبارك و تعالى ـ: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾[٣]؛

و بوقوع النكاح و الطلاق شرعاً بالحمل على الأسماء.

و أجيب عن الأوّل: بانّه كما يجب علينا تنزيه ذاته ـ تعالى ـ عن النقائص يجب تنزيه اسمه عن الرفث و سوء الأدب؛

و بأنّه قد يراد لفظ «الاسم» مجازاً ـ كما في قول لبيد:

إِلَى الحَولِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيكُمَا[٤]

و عن الثاني: بأنّ المراد الذات الّتي يعبّر عنها بهذا اللفظ.

هذا ما قيل في هذا المقام>[٥].

و التحقيق إنّ المراد من الاسم ليس ما فهمه الجمهور من أنّه لفظٌ موضوعٌ في اللغة بازاء

---

١. اشارة إلى قوله ـ عليه السلام ـ في صدر الحديث الّذي لم يحكه المصنّف: «هو الربّ».

٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ٨٤ الحديث ٦. ٣. كريمة ٧٨ الرحمن.

٤. و بعده:

وَ مَن يَبكِ حَولاً كَاملاً فَقَد اعْتذَر

انظر: التعليقة الآتية.

٥. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدر المتألّهين ـ ج ٤ ص ٤١.

معنىً من المعاني، بل الاسم في عرف المحقّقين من الحكماء و العرفاء هو المعنى العقليّ و النعت الكلّي الدالّ على ذات الشيء و حقيقته. و نسبته إلى الذات نسبة المهيّة إلى الوجود، و الاسم الموضوع إنّما وضعت أوّلاً و بالذات لهذا المعنى الكلّيّ المعقول، لا للهويّة الوجودية الخارجيّة الّتي ليس للفهم سبيلٌ إلى ادراكها إلّابالمشاهدة الحضوريّة. فكان الاسم عندهم أعمّ أو أشمل من أن يكون لفظاً مسموعاً أو صورةً معقولةً أو عيناً موجوداً خارجيّةً.

يدلّ على ذلك أمورٌ:

الأوّل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلِلَّهِ الأَسمَاءُ الحُسنَىٰ﴾ [1]، و لاشكّ أنّ المراد بها ليست الحروف و الصوت و ما يلتئم منهما؛ لأنّهما من عوارض الأجسام و ما هو كذلك يكون أخسّ الأشياء.

الثاني: ما عرفت من الأحاديث، و ما روى في الكافي في نوادر كتاب التوحيد عن الحسين بن محمّد بن الأشعرى و محمّد بن يحيى جميعاً عن أحمد به اسحق عن سعد بن مسلم عن معاوية بن عمّار عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ في قول اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: ﴿وَلِلَّهِ الأَسمَاءُ الحُسنَىٰ فَادعُوهُ بِهَا﴾، قال: «نحن و اللّه الأسماء الحسنى الّتي لايقبل اللّه من العباد عملاً إلّا بمعرفتنا» [2]. و ذلك لأنّ الدلالة بالذوات أعظم بكثيرٍ من دلالة الألفاظ و النعوت، فمن أجل ذلك يتوقّف قبول العبادة ـ المتوقّفة على معرفته تعالى ـ على معرفة النبيّ و الأئمّة ـ عليهم السلام ـ فهم كلمات اللّه التامّات و وسائل معرفة ذاته و وسائط ظهور صفاته و أرباب أنواع مخلوقاته. و هم أعظم قدراً و أجلّ ذكراً من كلّ اسمٍ من أسماء اللّه؛ كما أشار إليه أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: «أنا كلام اللّه الناطق، و هذا الصامت» [3]؛

و إلى مثله أشار عليه السلام في خطبة البيان أيضاً [4].

---

١. كريمة ١٨٠ الاعراف. ٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٤٣ الحديث ٤.

٣. مضى منا تخريج الحديث، راجع: ص ١٢٧ التعليق ١.

٤. الظاهر انّه اشارةٌ إلى ما نسب إليه ـ عليه السلام ـ من قوله: «أنا ترجمان وحي اللّه»، راجع: «شرح خطبة البيان» ـ للعلّامة دهدار الشيرازي ـ ص ٧٢.

و في العيّاشي عن الرضا ـ عليه السلام ـ قال: «اذا نزلت بكم شدّةٌ فاستعينوا بنا على اللّه، و هو قول اللّه ﴿وَ لِلَّهِ الأَسمَاءُ الحُسنَى﴾ ـ... إلى آخر الحديث ـ»[١].

و عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ انّه قال: «انّ اللّه خلقنا فأحسن خلقنا و صوّرنا فأحسن صورتنا[٢]، و جعلنا عينه في[٣] عباده و لسانه الناطق في خلقه و يده المبسوطة على عباده[٤] بالرأفة والرحمة، و وجهه الّذي يؤتى منه و بابه الّذي يدلّ عليه [و خزّانه في أرضه و سمائه][٥]، بنا أثمرت الأشجار و أينعت الثمار و جرت الأنهار، و بنا نزل غيث[٦] السماء و نبت عشب الأرض، و بعبادتنا عُبِد اللّه، لولا نحن ما عُبِد اللّه[٧]».[٨]

و روى ثقة الاسلام في نوادر التوحيد مثله أيضاً[٩].

و توضيح المدّعى على الوجه المستوفى يطلب من الزيارة الجامعة، المرويّة عن الحضرة الهادي ـ عليه السلام ـ.

الثالث: قوله ـ تعالى ـ: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعلَى﴾[١٠] و قوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الجَلَالِ وَ الإِكرَامِ﴾[١١]، إذ معلومٌ أنّ الاسم ممّا يسبّح به، لا ممّا يسبّح له.

الرابع: ان الّذي صار سبباً لمزيّة منزلة آدم ـ عليه السلام ـ على الملائكة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ الأَسمَاءَ كُلَّهَا﴾[١٢] لم يكن مجرّد حفظ الألفاظ و تعليمها و الدلالة على معانيها فحسب، كيف و هو يرجع إلى تعليم اللغة و ليس هو علماً يصلح لأن يتفاخر به على الملائكة و يتفضّل به عليهم؛ بل المراد «بالأسماء» حقائق المخلوقات الكائنة في عالم

---

١. راجع: «تفسير العيّاشي» ج ٢ ص ٤٢.
٢. المصدر: صورنا.
٣. المصدر: على.
٤. المصدر: عليهم.
٥. في المصدر بدل هذه العبارة عبارة أخرى طويلة.
٦. المصدر: + من.
٧. المصدر: و لولانا ما عُرف اللّه.
٨. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ٤.
٩. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٤٤ الحديث ٥.
١٠. كريمة ١ الأعلى.
١١. كريمة ٧٨ الرحمن.
١٢. كريمة ٣١ البقرة.

الجبروت ـ المسمّاة عند طائفةٍ بـ: الكلمات، و عند قومٍ بـ: الأسماء، و عند آخرين بـ: العقول ـ و بالجملة أسباب وجود الخلائق و أرباب أنواعها الّتي بها خلقت و بها قامت و بها رزقت، فانّها أسماء اللّه ـ تعالى ـ، لأنّها تدلّ على اللّه بظهورها في المظاهر دلالة الاسم على المسمّى. فانّ الدلالة كما تكون بالألفاظ كذلك تكون بالذوات من غير فرقٍ بينهما فيما يؤول إلى المعنى، لأنّ الألفاظ توضع للمفاهيم الكلّيّة ـ كما هو مذهب محقّقي الأصوليّة ـ. فلكلّ اسمٍ من الأسماء الإلهّيّة مظهرٌ من الموجودات الخارجيّة باعتبار غلبة ظهور الصفة الّتي اشتملٍ عليها ذلك الاسم فيه، و هو اسم اللّه باعتبار دلالته على اللّه من جهة اتّصافه بتلك الصفة. فالاسم وضع لمفهومٍ كلّيٍ يصدق على اللفظ، و على ما يفهم منه ـ أي: المعنى الذهني ـ؛ و عليه ورد قول الصادق ـ عليه السلام ـ: «من عبد الاسم دون المعنى فقد كفر»[1]؛ و على المظهر و الموجود الخارجي ـ كما عرفت ـ. سُئل مولانا الرضا ـ عليه السلام ـ عن الاسم: ما هو؟

قال ـ عليه السلام ـ: «صفة لموصوفٍ». و هذا اللفظ يحتمل المعنيين: اللفظ، و المظهر.

<ثمّ اعلم! أنّ الفرق بين الاسم و الصفة بوجهٍ كالفرق بين المركّب و البسيط، إذ الذّات معتبرةٌ في مفهوم الاسم دون مفهوم الصفة، لأنّها مجرّد العارض>[2]؛

و بوجهٍ كالفرق بين العرضي و الغرض، و بين الفصل و الصورة؛ فالأبيض مثلاً إن أخذ لابشرطٍ ـ أي: لا بشرط شيءٍ ـ هو الموضوع، و لا بشرط لا شيءٍ هو عدم الموضوع، فهو عرضيٌّ محمولٌ؛ و إن أخذ بشرط لا شيء ـ أي: عدم الموضوع ـ كان عرضاً غيرمحمولٍ، و كذا الناطق بمثل هذين الاعتبارين فصلٌ و صورةٌ. فكذلك الأسماء الإلهّيّة أسماءٌ باعتبارٍ و صفاتٌ باعتبارٍ، فالأسماء كالحيّ و العالم و القادر و المريد و السميع و البصير؛ و الصفات كالحياة و العلم و القدرة و الارادة و السمع و البصر. فالمسمّى قد يكون واحداً و الأسماء

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ١٥٧.

٢. قارن: «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدرالمتألّهين ـ ج ٤ ص ٤٢، مع فروقٍ يسيرة.

كثيرةً، و هي محمولاتٌ عقليّةٌ. و ليس المراد بها الألفاظ، لأنّها غير محمولةٍ حملاً اتّحاديّاً، و هذه الألفاظ الّتي هي بازائها هي أسماء الأسماء عندهم. و أمّا تلك المحمولات فهي في الحقيقة علاماتٌ و معرّفاتٌ للذات الموسومة بها.

قال صدر الحكماء و المحقّقين: «الفرق بين الذات و الصفة و الاسم: إنّ الذات عبارةٌ عن هويّة شيءٍ و نحو وجوده الخاصّ به، و هو حقيقته المخصوصة. ثمّ لكلّ هويّةٍ وجوديّةٍ نعوتٌ كلّيةٌ ذاتيّةٌ أو عرضيّةٌ تصدق مفهوماتها على تلك الهويّة اشتقاقاً، فالمشتقّات هي الأسماء، و مباديها هي الصفات . و الفرق بين الاسم و الصفة في اعتبار العقل كالفرق بين المركّب و البسيط في الخارج، إذ مفهوم الذات معتبرٌ في مفهوم الاسم و ليس بداخلٍ في الصفة، لأنّها مجرّد الأمر العارض؛ أو كالفرق بين اللا بشرط شيءٍ و بشرط لاشيءٍ، إذ قد يراد من الصفة معنىً لايحمل على الذات، و يقال له العرض ؛ و يراد من الاسم معنىً يصحّ أن يحمل على الذات، و يقال له العرضيّ. فيكونان متّحدين بالذات متغايرين بالاعتبار ـ كما في العرض و العرضيّ على مذهب بعض محقّقي أهل النظر ـ. و بالجملة فالذات الأحديّة مع صفةٍ معيّنةٍ من صفاته أو باعتبار تجلّي خاصٍّ من تجلّياته الذاتيّة أو الأفعاليّة تسمّى باسمٍ خاصٍّ من الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء . و من هيهنا يعلم أنّ المراد بكون الاسم هو عين المسمّى ما هو؛ و ليس كما توهّم بعضهم: أنّ النزاع في قولهم: انّ الاسم عين المسمّى أو غيره، راجعٌ إلى اللفظ، ضرورة أنّ المراد من زيدٌ إن كان حروفه الملفوظة فظاهرٌ انّها غير زيدٍ ؛ و إن كان ذاته الشخصيّة فهي عينه.

و اعلم! أنّ معنى الاسم في عرف العرفاء هو بعينه ما يرام من معنى المشتقّ ـ كالناطق و الضاحك في اصطلاح الفلاسفة. فعلى هذا فالحقّ ان مفهوم المشتقّ إذا كان ذاتيّاً للموضوع ـ كالناطق و الحسّاس في الانسان ـ فهو عينه بالذات، لأنّه محمولٌ عليه حملاً بالذات ؛ و إن كان عرضيّاً ـ كالضاحك و الماشي ـ فهو عينه بالعرض غيره بالذات، إذ الحمل بهو هو مطلقاً عبارةٌ عن الاتّحاد في الوجود، و هو منقسمٌ إلى الحمل بالذات و الحمل بالعرض . فقد صحّ قول من قال: «انّ الاسم عين المسمّى» إذا أريد مفهوم المشتقّ الذاتيّ العرضيّ، لكن

أراد بالعينيّة الاتّحاد بالعرض ؛ و صحّ أيضاً قول من قال: إنّه غير المسمّى، إذا أريد مفهوم العرضي أو المغايرة بحسب المفهوم دون الوجود. و قد حقّقنا في العلوم النظريّة إنّ المعاني كلّها ـ سواءٌ كانت ذاتيّاتٍ أو عرضيّاتٍ ـ هي غير الوجود بالحقيقة جعلاً و وجوداً، لأنّها معقولاتٌ تتعقّل بتبعيّة الوجود، و ليست هي موجوداتٌ عينيّةٌ و لا داخلةٌ في الوجود و لا مجعولةٌ و لا معلولةٌ و لا معلومةٌ بالذات و لا متقدّمةٌ و لا متأخّرةٌ.

و ليس الوجود صفةً لها حقيقيّةً و لا انتزاعيّةً ـ كما يقوله الظالمون ـ؛ بل العكس أولى ـ كما حقّقه العارفون ـ، لأنّها معدومة العين مطويّة الحكم و الأثر ـ كالأظلال و الأظلّة ـ. و هذا شيءٌ غفل عنه العلماء النظّار فضلاً عن غيرهم من أولى وساوس الأفكار»[1]؛ انتهى كلامه.

و توضيحه: إنّه قد وقع الخلاف في أنّ المشتقّات هل هي عين ما صدقت عليه جعلاً و ذاتاً، أم لا؟. فانّك إذا قلت: «زيدٌ كاتبٌ» فقد حكمت بالاتّحاد بينهما ـ إذ الحمل بهو هو عبارةٌ عن الاتّحاد بين ذات الموضوع و مفهوم المحمول ـ، مع أنّ الحكماء اتّفقوا على أنّ العرضيّات موجودةٌ بوجودٍ آخر غير وجود موضوعاتها؛ فوقع الاشكال في حملها على الموضوعات.

و التحقيق: إنّ الحمل بهو هو مطلق الاتّحاد، و إنّ اتّحاد الذات مع الذات اتّحادٌ بالذات و بالحقيقة، و اتّحاد العرضيّات معها اتّحادٌ بالعرض و بالمجاز. فانّ الموضوع ـ كزيدٍ مثلاً ـ إذا وُجد في العين فوجوده بعينه وجود ذاتيّاته ـ كالانسانيّة والناطقيّة و الحيوانيّة و الحسّاسيّة و غيرها ـ، لأنّ جميعها داخلةٌ في ماهيّته و ذاته، فيكون كلّها محمولةً عليه بهو هو بالذات، لانّ وجوده بعينه وجودها. و أمّا عرضيّاتها ـ كالضاحكيّة و الكاتبيّة و الأبيضيّة و غيرها ـ فليس وجوده وجود هذه الأشياء، لأنّ معانيها خارجةٌ عن معنى ماهيّته و ذاته، فليست تحمل عليه حملاً بالذات. لكنّه لمّا كانت عارضةً له و وجوداتها قائمةً به متّحدةً مع وجوده في

---

١. لم اهتد الى موضع كلامه هذا.

الاشارة الحسّيّة فتحمل المشتقّات المأخوذة منها على موضوعاتها حملاً بالعرض لا بالذات. و لمّا كان الحقّ الأوّل ـ تعالى ـ ذاته نفس الوجود الصرف بلا مهيّةٍ أخرى فجميع مفهومات الأسماء و الصفات خارجةٌ عنه، فصدقها و حملها عليه ليس كصدق الذاتيّات على المهية ـ إذ لامهيّه له كلّيةً، و لا كصدق العرضيّات، إذ لاقيام لافرادها بذاته تعالى ـ. و لكن ذاته ـ تعالى ـ بذاته الأحديّة البسيطة ممّاينتزع منه هذه المفهومات و يحمل عليها، فالمفهومات كثيرةٌ و الجميع غيره، و الذات وجودٌ واحدٌ بسيطٌ بنفسه موجودٌ. فالكلّ بحسب المفهوم غيره و خارج عنهُ، و بحسب المصداق عينه. و من هذه الجهة يشبه حملها عليه حمل الذاتيات، و ليس بذاك، إذ لامهيّة له؛ فتبصّر!.

<و «الأوّل» ـ على وزن أفعل ـ تأسيس بنائه من «همزة و واو و لام» على مذهب جمهور البصريّين. لكنّهم اختلفوا، فأكثرهم على أنّه من «وَوَل» ـ على وزن فعل ـ. فأصله على هذا «أَوْوَل »، أدغمت الفاء في العين. قالوا: و لم يستعملوا هذا التركيب إلّا في أوّل و متصرّفاته.

و بعضهم على انّه من «آل يؤول أولاً»، أي: رجع، لأنّ كلّ شيءٍ يرجع إلى أوّله، فهو بمعنى المفعول ـ كأشهر و أحمد ـ.

و بعض أخر على أنّه من «وَأَلَ يَئِل وَأْلاً» ـ مهموز الأوسط ـ، أي: نجا، لأنّ النجاة في السبق.

و الكوفيّون و طائفةٌ من البصريّين على أنّه «فوعل» من واوين بعد هما لامٌ، قلبت الواو الأولى همزةً ثمّ زيدت واوٌ ثانيةً، فصار «أَوْوَل»، و أدغمت الواو الّتي هي واو «فوعل» في الواو الّتي هي عينٌ، فصار أوّل. و انّما ذهبوا إلى ذلك لأنّ الواو تزاد ثانيةً كثيراً ـ كجوهر و كوثر ـ.

و الصحيح مذهب البصريّين، لتصريفه تصريف أفعل التفضيل، و استعماله بمن، و المفضّل عليه؛ و ذلك يبطل كونه فوعلاً؛ و لمجيء الأولى في مؤنّثه، و الأُوَل في جمعه ؛ و لا يجيء من «فوعل» مثل ذلك، لانّ مؤنثه «فوعلة»، و جمعه «فواعل»، نحو جوهر و جواهر.

ثمّ اعلم! أنّ للفظ الأوّل أربع حالات:

الأولى: انّه اسمٌ مجرّد عن الوصفيّة بمعنى الابتداء، فحينئذٍ معربٌ منصرفٌ ؛ فتقول في حالة الرفع: ليس له أوّلٌ و آخرٌ ـ بالتنوين ـ، أي: ليس لوجوده ابتداءٌ و انتهاءٌ ؛ و في النصب: أثبت له أوّلاً و آخراً، أي: ابتداءً و انتهاءً و مبدءً و منتهىً؛ و في الجرّ: الدائرة خطٌّ مستديرٌ من غير أوّلٍ و آخرٍ، أي: من غير بدايةٍ و لا نهايةٍ و مبدءٍ و منتهىً. قال ابوحيّان في الارتشاف: «و في محفوظي انّ هذا يؤنّث بالتاء و يصرّف، فيقال: أوّلةٌ و آخرةٌ ـ بالتنوين ـ». و يؤيّده ماورد عن أهل بيت العصمة من لفظ «الاوّلتين»[1] و «الأوّلة»[2]؛ و هم فصحاء ـ كما قالوا: «أعربوا أحاديثنا، فانّا قومٌ فصحاء»[3]؛ فعلى هذا بطل قول من قال: إنّ أوّلة غير فصيحةٍ و حقّها أولى.

الثانية: أن يكون أفعل التفضيل بمعنى الأقدم و الأسبق، فحينئذٍ غير منصرفٍ، إذ لايتصورّ أن ينسلخ عن كونه وصفاً لموصوفٍ بوجهٍ من الوجوه. و لايجوز استعماله إلّا بأحدٍ من الطّرق الثلاثة مع اعتبار المفضّل عليه، إمّا صريحاً أو مقدّراً.

الثالثه: أن يكون أفعل الصفة المشبهة مع اعتبار الوصفيّة فيه بأن جرى على موصوفٍ قبله، فحينئذٍ غير منصرف أيضاً ـ للعلّتين: الوصف و وزن الفعل ـ. تقول: حججت في عامٍّ أوّلَ أو عامّاً أوّلَ ـ بالفتح فيهما ـ، و هذا عامٌّ أوّلُ ـ بالضمّ ـ، فيعطى حكم أفعل التفضيل من منع الصرف و عدم تأنيثه بالتاء. و ذكر «من» التفضيليّة بعده ظاهرةٌ، نحو: هذا أولّ من هذين.

الرابعة: أفعل الصفة مع اعتبار انسلاخ الوصفيّة عنه بأن لايجري على موصوفٍ، و تقول: إن أتيتني أوّل فلك كذا؛ فحينئذٍ يكون ظرفاً مثل سائر الظروف المقطوعة عن الاضافة >[4].

---

١. راجع كنموذجٍ إلى: «بحار الأنوار» ج ١٧ ص ٣٦١.

٢. راجع كنموذجٍ إلى «بحار الأنوار» ج ٤ ص ١٣٣.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢ ص ١٥٠، و فيه: «أعربوا كلامنا ...».

٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٣٤، مع تصرّفٍ.

قوله:

بِلَاأَوَّلٍ كَانَ قَبلَهُ.

متعلّقٌ بمحذوفٍ حالاً عن الأوّل. و «الباء» للملابسة، أي: متلبّساً بلا أوّلٍ . و «لا» عند الكوفيّة اسمٌ بمعنى غير؛

فقيل: نقل إعرابها إلى ما بعدها ـ لكونها على صورة الحرف ـ؛

و قيل: انّ الجارّ دخل عليها نفسها، و إنّ ما بعدها خُفض بالاضافة؛

و عند غيرالكوفيّين حرفٌ زائدٌ بين الجارّ و المجرور و إن كانت مفيدةً لمعنىً، و هم قد يريدون بالزائد: المعترض بين شيئين متطالبين و إن لم يصحّ أصل المعنى باسقاطه.

و في النسخ المشهورة جرّ «أوّل» بالكسر و التنوين مصروفاً على أنّه اسمٌ؛ و في نسخة ابن ادريس بالفتح ممنوعاً، على أنّه صفةٌ، أي: بلاذى أوّليّةٍ كان قبله >[1]. قوله:

وَ الآخِرُ بِلَاآخرٍ يَكُونُ بَعدَهُ.

الآخر الأوّل بكسر الخاء على وزن فاعل، و هو خلاف الأوّل؛ و الآخر الثاني ـ على ما في النسخ المشهورة ـ بالكسر و التنوين على قياس أوّل؛ <و في نسخة ابن‌ادريس بكسر الخاء و فتحها معاً مع فتح الراء؛ و هو مع كسر الخاء شاذٌّ، لأنّ «لاء» التبرئة لاتعمل إلّا بشرط عدم دخول الجارّ عليها، لكنّه سُمع شاذّاً: «جئت بلا شيء» ـ بالفتح ـ على الإعمال و التركيب. قال ابن جنّي: «و وجهه انّ الجارّ دخل بعد التركيب، نحو لا خمسة عشر. و ليس حرف الجرّ معلّقاً، بل «لا» و «ما» ركّب معها في موضع جرٍّ، لأنّهما جريا مجرى الاسم الواحد».

و امّا مع فتح الخاء فهو بمعنى غير، و هو ممنوع الصرف للوصف، فالفتحة فيه نائبةٌ عن

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٣٨.

الكسرة. و المعنى على هذا: «بلا آخر آخر»، أي: غيره يكون بعده؛ هذا >[١]

و أمّا معنى أوّليّته و آخريّته ـ تعالى ـ، فقيل: الأزليّة و الأبديّة، و عليه أكثرالمحقّقين ؛ و قد ثبت: «انّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه»[٢].

و يؤيّده ما روى عن ابن عبّاس: «الأوّل قبل كلّ شيءٍ بلا ابتداءٍ، و الآخر بعد فناء كلّ شيءٍ بلا انتهاء، فهو الكائن لم يزل و الباقي لا يزال»[٣].

و عن الضحاك: «هو الّذي أوّل الأوائل و آخر الأواخر»[٤]؛

و قال البلخي: «هو كقول القائل: فلانٌ أوّل هذا الأمر و آخره و ظاهره و باطنه، أي: عليه يدور الأمر و به يتمّ الأمر»[٥]؛

و قيل: «هو مستمرّ الوجود في جميع الأزمنة الماضية و الآتية»؛

و قيل: «انّ الأوّل و الآخر صفةٌ للزمان بالذات، و الحقّ ـ تعالى ـ منزّهٌ عن الافتقار إلى الزّمان، فانّه ـ تعالى ـ كان و لا زمان»؛

و قيل: «المراد الأوّليّة بحسب الزمان التقديري، أي: لو فرض قبل حدوث الزمان زمانٌ لكان الواجب ـ تعالى ـ أقدم و أسبق .

و قال النيشابوري في تفسير المعنى الأوّل و الآخر: «انّه أوّلٌ في ترتيب الوجود و آخرٌ إذا عكس الترتيب، فانّه ينطبق على السلسلة المترتّبة من العلل و المعلولات و من الأشرف

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٤٢.

٢. العبارة من القواعد المنصوص بها بين الحكماء و بعض المتكلمين ولتفصيله راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٨ ص ٣٨٨، «شوارق الإلهام» ص ١٤٤، و لنعم ما قيل بالفارسية:

آنچه آغاز ندارد نپذيرد انجام.

٣. ما وجدته. و المرويّ منه في «مجمع البيان» ـ ج ٩ ص ٣٨٣ ـ يخالف هذا، و لم يوجد في «تنوير المقباس» و لا في «التبيان» و لا في «التفسير الكبير» و لا في «تفسير القرطبي» و لا في «الدرّ المنثور»، و لا في غيرها ممّا راجعت إليه للعثور عليه.

٤. نقل الطبرسي عنه انّه قال: « هو الّذي أوّلَ الأوّل و أخَّرَ الآخر»، راجع: «مجمع البيان» ج ٩ ص ٣٨٣.

٥. راجع: «التبيان» ج ٩ ص ٥١٨.

إلى الأخسّ، و على الأخذ من الوحدة إلى الكثرة ممّا يلى الأزل إلى ما يلي الأبد، و ممّا يلي المحيط إلى ما يقرب من المركز. فهو ـ تعالى ـ أوّلٌ بالترتيب الطبيعيّ و آخرٌ بالترتيب المنعكس»[١]. قال: «و بهذا البيان يتّضح صحّة اطلاق التقدّمات الخمسة و مقابلاتها عليه ـ سبحانه ـ. و هذا من غوامض الأسرار، و قد وفّقني اللّه ـ تعالى ـ لحلّها و بيانها»[٢].

أقول: فيه ظاهراً: إنّ كلامه لا يدلّ على أنّ الأوّليّة عين الآخريّة إلّا على القول بالتوحيد التامّ ـ كما يدلّ عليه قوله: «و هذا من غوامض الأسرار» ـ. و هو أن يعتقد أن ليس ذرّةً من ذرّات الأكوان إلّا و الحقّ ـ تعالى ـ بهويّته القدسيّة معه معيّةً غير مكانيّةٍ و لا زمانيّةٍ و محيطٌ به إحاطةً قيوميّةً غير وضعيّةٍ، فهو ـ تعالى ـ في جميع الأماكن و الأزمان و مع كلّ موجودات عالم الإمكان من غير تقدّرٍ و لاتجوّزٍ و لاتقيّدٍ و لاانحصارٍ.

و هذا الضرب من التوحيد ممّا عجزت عن ادراكه عقول جماهير الحكماء و مشاهير القدماء، لأنّه مبنيٌّ على تحقيق مسئلة الوجود و وحدته الذاتية الّتي لاتنا في كثرة شؤونه و تجلّياته و أطواره، و لا يعرفه إلّا العلماء الراسخون في العلم.

و مقصوده من «صحّة اطلاق التقدّمات الخمسة و مقابلاتها عليه ـ سبحانه ـ»: الردّ على الامام الرازي، فانّه قال: «تقدّم الواجب ـ تعالى ـ على ما عداه خارجٌ عن الأقسام الخمسة، و كيفيّتها لا يعلمها إلّا هو»[٣].

و الحقّ انّ أوّليّته ـ تعالى ـ عين آخريّته، و آخريّته عين أوّليّته من غير اختلافٍ في ذاته

---

١. راجع: «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» ج ٩ الجزء ٢٧ ص ٩٢.

٢. راجع: نفس المصدر السابق ذكره.

٣. قال بعد أن فصّل الكلام في أقسام التقدّم: «فثبت أنّ تقدّم الصانع ... فاذن الّذي عند العقل انّه متقدّمٌ على كلّ ما عداه، و انّه ليس ذلك التقدّم على أحد هذه الوجوه الخمسة، فبقي نوعٌ آخر من التقدّم يغاير هذه الأقسام الخمسة. فامّا كيفيّة هذا التقدّم فليس عند العقل منها خبرٌ، ... فاذن كونه ـ تعالى ـ أوّلاً معلوم على سبيل الإجمال، فامّا على سبيل التفصيل و الإحاطة بحقيقة تلك الاوّلية، فليس عند عقول الخلق منه أثر»، راجع: «التفسير الكبير» ج ٢٩ ص ٢١٠.

و صفاته؛ بخلاف أوّليّتنا، لأنّ من كان منّا أوّلاً لايكون آخراً، و كذا بالعكس.

بيان ذلك: إنّ الأوّليّة و الآخريّة قد يكونان بمعنى كون الشيء فاعلاً و غايةً، و قد تقرّر في موضعه انّ ذاته ـ تعالى ـ غاية الغايات و نهاية الرغبات، و ليس لفعله ـ سبحانه ـ لمّية غير ذاته، و انّه ـ تعالى ـ تامٌّ بذاته من جميع الجهات و الحيثيّات واحدٌ لاكثرة فيه بوجهٍ من الوجوه. و لا شيء قبله و لا معه و لا في مرتبة ذاته، و ذاته ـ تعالى ـ مع وحدته متمّ فاعليّته؛ فذاته بذاته فاعلٌ و غايةٌ للوجود كلّه ؛ و إنّ جهة فاعليّته بعينه هي جهة غائيّته . فأوّليّته عين آخريّته، لأنّه ـ سبحانه ـ من حيث انّه يفيد الأشياء فاعلٌ لها، و من حيث إفادته لوجودها ـ لأجل علمه بنظام الخير فيها، الّذي هو عين ذاته المحبوبة لذاته ـ غايةٌ، و هو من هذه الحيثيّة الداعية إلى الفعل متقدّمٌ على الأشياء و أوّلٌ؛ و من حيث كونه خيراً و فائدةً يقصده الأشياء و يتشوّق إليه طبعاً و ارادةً، متأخّرٌ عنها و آخرٌ، كما هو شأن الغايات من تقدّمها على الأفعال و تأخّرها عنها باعتبارين.

و أمّا قصد الأشياء له وشوقها إليه ـ سبحانه ـ فلأجل أنّه خيرٌ محضٌ يطلبه كلّ شيءٍ طبعاً و ارادةً، و هذا مركوزٌ في جبّلة العالم جزئيّاته و كلّياته، محسوساته و معقولاته، إذ ما من شيءٍ إلّا و له عشقٌ و شوقٌ غريزيٌّ إلى مافوقه و إلى ما هو أشرف منه. و هو في بعض الأشياء مشاهدٌ معلومٌ بالضرورة، و في بعضها يُعلم بالاستقراء، و في الكلّ يعلم بالحدس الصائب و بضربٍ من البرهان . و هو إنّ الوجود لذيذٌ، و كمال الوجود الذو أثر، فكلّ موجودٍ سافلٍ إذا تصوّر الموجود العالي فلامحالة يشتاقه و يطلبه طبعاً و اختياراً، إذ كلّ شيءٍ إذا أشعر بنقصه و تحقّق له أنّ شيئاً من الأشياء يفيد الخير و الكمال و يوجب الاقتراب إليه زيادةً في الفضيلة و الشرف فانّه لامحالة يعشقه و يطلبه بطبعه أوّلاً و بالذّات؛ و لكلّ ما يتوسّط بينه و بين ذلك الوجود بما هو أعلى منه و أقرب إلى ذلك من الخيرات ثانياً و بالعرض؛ لأنّ الوصول إليه لايمكن له إلّا بالوصول إليها و مروره عليها إلى أن يصل إلى المطلوب الّذي لا أكمل منه، و هو اللّه ـ سبحانه ـ. فعند ذلك يطمئنّ قلبه و يسكن شوقه و يشتدّ عشقه و ابتهاجه. و ذلك لأنّ الشوق هو الحركة إلى تتميم الابتهاج، و العشق يزداد

بازدياد الخيريّة و اشتداد الوجود و الخروج من القوّة إلى الفعل. فممّا ذكرناه انكشف للعاقل اللبيب انّ غاية جميع المحرّكات و المتشوّقات ـ من القوى العالية و السافلة ـ في تحريكاتها و أفاعيلها هو ذات الباري، أو التقرّب إليه و الوصول لديه. و بهذا ظهر سرّ كلام من قال: «لولا عشق العالي لانطمس السافل»[١].

فان قلت: إذا كانت الغاية متقدّمةً على الفعل بحسب التصوّر متأخّرةً عنه بحسب الوجود، فلوكان الأوّل ـ تعالى ـ غايةً يلزم أن يكون متأخّراً عن الممكنات؛

قلنا: قد تقرّر في محلّه انّ تأخّر الغاية عن الفعل إنّما يكون إذاكانت من الأشياء الواقعة في عالم الكون و الحركة؛ و أمّا إذاكانت أرفع من هذا العالم فلايلزم، بل الغاية في الفعل الابداعي تقدّمة عليه علماً و وجوداً، في الكائنات متقدّمةٌ عليها علماً متأخّرةٌ عنها وجوداً. فثبت أنّ الباري ـ جلّ اسمه ـ أوّل الأوائل من جهة كونه فاعلاً للأشياء و علّةً غائيةً و غرضاً لها؛ و هو بعينه آخر الأواخر من جهة كونه غايةً و كمالاً يقصده الأشياء و ينحو نحوه و يتشوّق إليه طبعاً و ارادةً. فهو ـ تعالى ـ أوّلٌ بما هو آخرٌ، و آخرٌ بما هو أوّلٌ.

بل نقول: جميع صفاته ـ سبحانه ـ ثابتةٌ له في مرتبة ذاته ـ سواءٌ كانت حقيقيّةً أو اضافيةً أو لازمة الافاضة ـ؛ لأنّ جميع صفاته و حيثيّاته راجعةٌ إلى نفس ذاته، و كلّها موصوفةٌ بصفات ذاته ـ من الوجوب الذاتي و الأحديّة و الفردانيّة و التقدّم و السببيّة لماعداه ـ؛ و لهذا قالت الحكماء الإلهيّون: «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات»[٢].

و قال بعض المحقّقين: «كلّ صفةٍ من صفاته ـ تعالى ـ إذا حقّقت كان بعينه الصفة الأخرىٰ»[٣].

---

١. لتوضيح هذه القاعدة الحِكْمية راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٧ ص ١٦٠.

٢. عقد صدرالمتألّهين فصلاً «في أنّ الواجب لذاته واجبٌ من جميع جهاته»، راجع: «الحكمة المتعالية» ج ١ ص ١٢٢.

٣. حكىٰ صدرالمتألّهين عن الشيخ انّه قال في «التعليقات»: «انّ الاوّل ـ تعالى ـ لايتكثّر لأجل

و يؤيّد ما ذكرناه ما ذكره محمّد بن يعقوب الكليني ـ رحمه اللّه ـ في اصول الكافي باسناده عن ميمون اللبّان، قال: سمعت أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ و قد سُئل عن «الأوّل و الآخر» ؟، فقال ـ عليه السلام ـ: «الأوّل لا عن أوّلٍ قبله و لا عن بدءٍ سبقه؛ و الآخر لا عن نهايةٍ كما يعقل عن صفة المخلوقين، و لكن قديمٌ أوّلٌ آخرٌ لم يزل و لا يزول بلا بدءٍ و لا نهايةٍ، لا يقع عليه الحدوث و لا يحول من حالٍ إلى حالٍ، خالق كلّ شيءٍ»[1].

وجه التائيد: انّه ـ عليه السلام ـ أتى بغير «الواو» العاطفة بين القديم و الأوّل و الآخر، و هو إشارةٌ إلى أنّ اوّليّته ـ تعالى ـ عين آخريّته، و هما عين قدمه ؛ فهو ـ تعالى ـ أوّلٌ بما هو آخرٌ و آخرٌ بما هو أوّلٌ، و أزليٌّ بما هو أبديٌّ و أبديٌّ بما هو أزليٌّ ؛ و هو ـ تعالى ـ و إن كان مع الأزل و الأبد، لكن ليس في الأزل و الأبد حتّى يتغيّر ذاته، و بينهما فرقٌ ظاهر. و إليه أشار بقوله: «لا يقع عليه الحدوث»، إذ كلّ زمانٍ و زمانيٍّ و إن لم يكن ذا بدايةٍ فهو حادثٌ.

<و قوله: «لا يحول من حالٍ إلى حالٍ» امّا تفسيرٌ للحدوث، و إمّا اشارةٌ إلى أن لا تغيّر في صفاته، كما لا تغيّر في ذاته، فليست ذاته و لا صفاته الحقيقيّة واقعةً في الزمان و التغيّر.

و قوله: «خالق كلّ شيءٍ» كالبرهان لما ذكر، فانّه ـ تعالى ـ لمّا كان خالق كلّ شيءٍ سواه، كان خالقاً للزمان و الدهر؛ فيكون وجوده قبل الزمان . قبليّةً بالذات لا بالزمان، و إلّا لزم تقدّم الزمان على نفسه، و هو محالٌ؛ فاذا كان هو ـ تعالى ـ موجوداً و لا زمان[2] و لا حركة و لا تغيّر أصلاً فهو أوّلٌ بما هو آخرٌ و آخرٌ بما هو أوّلٌ؛ و نسبته إلى الآزال و الآباد نسبةٌ واحدةٌ و معيّةٌ قيّوميّةٌ غير زمانيّةٍ >[3].

<قال بعض حكماء الاسلام: «و هو ـ تعالى ـ أوّلٌ من جهة أنّه مبدءٌ يصدر منه كلّ

تكثّر صفاته، لأنّ كلّ واحدةٍ من صفاته إذا حقّقت تكون الصفة الأخرىٰ بالقياس إليه»، راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٦ ص ١٢٠.

١. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١١٦ الحديث ٦.

٢. المصدر: فاذن حيث هو ـ تعالى ـ لازمان.

٣. قارن: «شرح أصول الكافي» ـ لصدر المتألّهين ـ ج ٣ ص ٢٦٧.

وجودٍ لغيره، و هو أوّلٌ من جهة انّه أولى بالوجود ـ يعني: انّه أكمل وجوداً و أشرف من غيره ـ. و هو أوّلٌ من جهة أنّ كلّ زمانيٍّ ينسب إليه يكون معه، فقد وجد زمانٌ لم يوجد معه ذلك الشيء الزمانيّ، و وجد ـ تعالى ـ مع ذلك الزمان لا فيه. و هو أوّلٌ، لأنّه إذا اعتبر كلّ شيءٍ كان الّذي فيه أوّلاً أثر قبوله»؛ أراد به: أنّ الممكن ما لم يجب[1] أوّلاً لم يوجد، فذلك[2] وجهه المنسوب إليه ـ تعالى ـ، فهو ـ تعالى ـ بهذا المعنى أوّل كلّ شيءٍ لا بالزمان.

قال: و هو آخرٌ، لأنّ الأشياء إذا نسبت إليها أسبابها وقف عنده. أراد به: انّك إذا نظرت إلى وجود شيءٍ و فتّشت عن سببه ثمّ عن سبب سببه ـ... و هكذا ـ فينتهي بالأخرة إليه ـ تعالى ـ، لأنّه آخر ما ينحلّ إليه اجتماع أسباب الشيء.

«هو آخرٌ»: لأنّه الغاية الحقيقيّة في كلّ طالبٍ، فالغاية ـ مثل السعادة و الخير في قولك: لم شربت الماء؟؛ فتقول: لتغيير[3] المزاج؛ فيقال: لم أردت أن يتغيّر المزاج؟؛ فتقول: للصحّة؛ فيقال: لم طلبت الصحّة؟؛ فتقول: للسعادة و الخير. ثمّ لا يورد عليه سؤالٌ يجب أن يجاب عنه، لأنّ السعادة و الخير مطلوبٌ لذاته لا لغيره.

فالحقّ الأوّل يقبل إليه كلّ شيءٍ و يطلبه و يتشوّقه و يقصده طبعاً و ارادةً بحسب طاقته ـ على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة ـ.

و بكلامٍ طويل[4]: هو المحبوب الأوّل، فلذلك هو آخر كلّ غايةٍ. أوّلٌ في الفكر، آخرٌ في الحصول؛ هو آخرٌ من جهة أنّ كلّ زمانيٍّ يوجد زمانٌ يتأخّر عنه و لا يوجد زمانٌ يتأخّر عن الحقّ»؛ انتهى كلامه.

ففيه أربعة وجوهٍ لكونه ـ تعالى ـ أوّل كلّ شيءٍ، و ثلاثة وجوهٍ لكونه آخر كلّ شيءٍ.

و يرد على الوجه الثاني من وجوه التأخّر ـ و هو كونه تعالى غاية الأشياء ـ: بأنّ الواجب الحقّ متقدّمٌ بالذات على جميع الأشياء، فليس معلولاً لشيءٍ منها، فلا يجوز أن

---

١. المصدر: + به تعالى.
٢. المصدر: و ذلك.
٣. المصدر: لتغيّر.
٤. المصدر: فهو.

يكون غايةً لشيءٍ منها، لأنّ كونه غايةً يقتضي التأخّر و المعلوليّة، و هو ليس بآخرٍ و لا معلولٍ.

و أجيب عنه: بأن كونه غايةً و آخر في الحصول ليس باعتبار وجوده في نفسه ليلزم[1] استحالته، بل باعتبار وجود نسبةٍ بينه و بين الطالب ـ كالقرب منه و الوصول إليه ـ.

هذا ما قيل في هذا المقام >[2]. و الوجه في كونه غايةً هو ما ذكرناه سابقاً؛ فتذكّر!.

قال محيي الدين الأعرابي: «قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ﴾[3]، فسمّى لنا نفسه «أوّلاً». و أوّليّة الحقّ نسبةٌ، لأنّ مرجع الموجودات في وجودها إلى الحقّ، فلابدّ أن يكون نسبة الأوّليّة له. و نسبة الأوّليّة له لا يكون إلّا في المظاهر، فظهوره في العقل الأوّل الّذي هو القلم الأعلى ـ و هو أوّل ما خلق اللّه تعالى ـ. فهو الأوّل من حيث ذلك المظهر، لأنّه أوّل الموجودات عنه. فالذات الأزليّة لا توصف بالأزليّة، و إنّما توصف بها المرتبة الألوهيّة»[4].

و قال: «الأوّل من العالم بالنسبة إلى ما يخلق بعده، و الآخر من العالم بالنسبة إلى ما يخلق قبله. و ليس كذلك معقوليّة اسم اللّه بالأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن؛ فانّ العالم يتعدّد و الحقّ واحدٌ لا يتعدّد. و لا يصحّ أن يكون أوّلاً لنا، فانّ رتبته لا تناسب رتبتنا، و لا تقبل رتبتنا أوّليّته، و لو قبلت رتبتنا أوّليّته لاستحال علينا اسم الأوّليّة، بل كان يطلق علينا اسم الثاني لأوليّته و لسنا بثانٍ له ـ تعالى عن ذلك ـ؛ فليس هو بأوّلٍ لنا. فلهذا كان عين أوّليّته عين آخريّته. و هذا المدرك عزيز المثال يتعذّر تصوّره على من لا أنس له بالعلوم الإلهيّة الّتي تعطيها التجلّي و النظر الصحيح. و إليه كان يشير أبوسعيد الخرّاز بقوله: «عرفت اللّه بجمعه بين الضدّين»، ثمّ يتلو: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ﴾، أي: هو أوّلٌ من عين هو

---

١. المصدر: و يلزم.

٢. قارن: «شرح أصول الكافي» ـ لصدر المتألّهين ـ ج ٣ ص ٢٦٦.

٣. كريمة ٣ الحديد.

٤. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٢ ص ٩٥، و العبارات منقولةٌ بضربٍ من التصرّف.

آخرٌ، و ظاهرٌ من حيث هو باطنٌ؛ لأنّ الحيثيّة في حقّه واحدةٌ. أو هو الّذي يبتدىء منه الوجود الإضافيّ باعتبار اظهاره، و الآخر الّذي ينتهي إليه باعتبار امكانه و انتهاء احتياجه إليه . فكلّ شيءٍ به يوجد و فيه يفني، فهو أوّله و أخره في حالةٍ واحدةٍ باعتبارين، و الظاهر في مظاهر الأكوان بصفاته و أفعاله، و الباطن باحتجابه بماهيّاتها بذا»[1]؛ انتهى.

قال الواسطي: «لم يدع الخلق نفساً بعد ما أخبر عن نفسه انّه ﴿ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ ﴾».

و قال النوريّ: «الأوّليّة هي الآخريّة، و الآخريّة هي الأوّليّة، و الظاهريّة هي الباطنيّة، و الباطنيّة هي الظاهريّة؛ كما أنّ الأزليّة هي الأبديّة، و الأبديّة هي الأوّليّة. ليس بينهما حاجزٌ إلّا انّه يفقدك و يشهدك وقتاً لتجديد اللذّة و رؤية العبوديّة».

و قال عبداللّه البلياني: «هو الأوّل بلا أوّليّةٍ، هو الآخر بلا آخريّةٍ، هو الظاهر بلاظاهريّةٍ، هو الباطن بلا باطنيّةٍ؛ أعني: انّه هو وجود حروف الأوّل، و هو وجود حروف الآخر، و هو وجود حروف الظاهر، و هو وجود حروف الباطن . فلا أوّل و لا آخر و لا ظاهر و لا باطن إلّاهو بلاصيران هذه الأحرف وجوده و صيران وجوده هذه الأحرف، لئلّا يقع في غلط الحلوليّة».

الَّذِي قَصُرَتْ عَنْ رُؤْيَتِهِ أَبْصَارُ النَّاظِرِينَ.

في بعض النسخ: «قصر» ـ بدون التاء ـ، لكن في النسخ المشهورة: «قصرت» ـ معها، بالضمّ ـ. و هو من قِصَر ـ كعنب ـ خلاف الطول، فيكون من باب الاستعارة التبعيّة . و أمّا القصور بمعنى العجز ففعله «قصر» ـ بالفتح، كقعد ـ، و هو منافٍ لجميع النسخ .

اعلم! أنّ الاستعارة طلب الشيء بالعارية . و يرادبها في عرف أهل البيان: الكلام المأخوذ من موضعٍ عاريةً، كما يقال للرجل البليد: الحمار، فانّ اطلاق لفظ الحمار على البليد

---

١. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ١ ص ١٨٩، مع تصرّفات واسعةٍ.

استعارةٌ، لأنّ لفظ الحمار لم يوضع للآدمي، بل وضع للحيوان المخصوص، و لكن أطلق على الرجل البليد لمشابهةٍ بينه و بين الحمار في عدم الفهم و الادراك. و كلّ شيئين بينهما مشابهةٌ في شيءٍ جاز لك أن تطلق اسم أحدهما على الآخر. و يسمّى مجازاً و استعارةً، و الاستعارة نوعٌ من المجاز؛ و هي على انواعٍ شتّى [١]. قال السيد الشريف: «الاستعارة ادّعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبّه، كقولك: لقيت اسداً، و أنت تعني به الرجل الشجاع. ثمّ إذا ذكر المشبّه به مع ذكر القرينة تسمّى استعارةً تصريحيّةً و تحقيقيّةً، نحو: لقيت أسداً في الحمّام. و بهذا التقييد يتميّز عن التخييليّة و المكنيّ عنها» [٢]؛ انتهى.

و إنّما تسمّى تحقيقيّةً لتحقّق معناه الّذي عُني بها و استعملت هي فيه حسّاً أو عقلاً. فالحسّيّ كالمثال المذكور، فانّ الأسد هناك مستعارٌ للرجل الشجاع، و هو أمرٌ متحقّق حسّاً؛ و العقلي نحو: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ المُستَقِيمِ﴾ [٣]، أي: الدين الحقّ ـ و هو ملّة الاسلام ـ؛ و هذا أمرٌ متحقّقٌ معلومٌ عقلاً، لا حسّاً.

ثمّ إنّ لفظ المستعار إن كان اسم جنسٍ ـ و هو مادلّ على نفس الذات الصالحة لأن يصدق على كثيرين من غير اعتبار وصفٍ من الأوصاف ـ فالاستعارة أصليّةٌ: كـ «أسد» إذا استعير للرجل الشجاع، و «قتل» إذا استعير للضرب الشديد، و الأوّل اسم عينٍ و الثاني اسم معنى. و كذا ما يكون متأوّلاً باسم جنسٍ، كالعَلَم المشتهر بمعنىً، نحو: رأيت اليوم حاتماً؛

و إن لم يكن اللفظ المستعار اسم جنسٍ، فالاستعارة تبعيّةٌ ـ كالفعل و ما يشتقّ منه، و الحرف ـ. و المراد بما يشتقّ: اسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و أفعل التفضيل و اسم

---

١. لتفصيل المقال حول الاستعارة و بيان الآراء فيها و أقسامها راجع: «الطراز» ج ١ ص ١٩٧.

٢. ما اهتديت إلى موضع كلامه هذا في آثاره الأدبية، و له كلامٌ حول الاستعارة و أنواعها لم يوافق مع ما في المتن، راجع: «حاشيته» على المطوّل ـ المطبوعة على هامش المتن ـ ص ٣٦٠، ٣٨٤ و له «المصباح» شرح فيه «مفتاح العلوم» للسكاكي و فرغ منه سنة ٨٠٤هـ.ق بسمرقند، و هذا الكتاب لم يطبع بعد، و يمكن أن يكون المنقول في المتن مأخوذاً منه أو من نظائره الكثيرة.

٣. كريمة ٦ الفاتحة.

الزمان و المكان و الآلة. و إنّما كانت تبعيّةً لأنّ الاستعارة يعتمد التشبيه و التشبيه يقتضي كون المشبّه موصوفاً بوجه الشبه أو بكونه مشاركاً للمشبّه به في وجه الشبه . و إنّما يصلح للموصوفيّة الحقائق، أي: الأمور المتقرّرة الثابتة ـ كقولك: جسمٌ أبيض، و بياضٌ صاف ـ دون معاني الأفعال و الصفات المشتقّة منها، لكونها متجدّدةً غير متقرّرةٍ بواسطة دخول الزمان في مفهومها ـ كما في الأفعال ـ، أو عروضه لها ـ كما في الصفات، دون الحروف ـ؛ و هو ظاهرٌ لعدم صلاحيّتها للموصوفيّة.

ثمّ إنّ التشبيه في الفعل، و ما يشتقّ منه لمعنى المصدر، و في الحرف لمتعلّق معناه، و المراد ما يتعلّق به معنى الحرف.

قال صاحب المفتاح: «المراد بمتعلّقات معاني الحروف ما يعبّر بها عنها عند تفسير معانيها، مثل قولنا: «من» معناها الابتداء، و «في» معناها الظرفيّة، و «كي» معناها الغرض ؛ فهذه ليست معاني الحروف و إلّا لما كانت حروفاً، بل أسماء. لأنّ الإسميّة و الحرفيّة إنّما هي باعتبار المعنى، و انّما هي متعلّقات لمعانيها ـ أي: إذا أفادت هذه الحروف معاني رجع تلك المعاني إلى هذه بنوع استلزامٍ ـ»[1] : انتهى.

فيقدّر التشبيه في نطقت الحال و الحال ناطقةٌ بكذا للدلالة، فالنطق بأن يقدّر تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق في إيضاح المعنى و إيصاله إلى الذهن . ثمّ يدخل الدلالة في جنس النطق بناءً على جعل النطق بطريق التأويل قسمين: متعارفاً ـ كالتكلّم باللسان ـ ، و غير متعارفٍ ـ كالدلالة المفيدة فائدته ـ، فيستعار له لفظ النطق. ثمّ يشتقّ منه الفعل و الصفة . و تكون الاستعارة في المصدر أصليّةً و في الفعل و الصفة تبعيّةً . و مثال الاستعارة التبعيّة في الحرف «لام» التعليل في قوله ـ سبحانه ـ : ﴿فَالتَقَطَهُ آلُ فِرعَونَ لِيَكُونَ لَهُم عَدُوّاً وَ حَزَناً﴾[2]، فانّه شبّه ترتّب العداوة و الحزن على الالتقاط بترتّب العلّة الغائية عليه، ثمّ

---

١ الظاهر من قوله: «قال صاحب المفتاح»، أنّ هذه العبارة هي عبارةٌ للسكاكي في «المفتاح»، و لكنّني لم أعثر عليها فيه.

٢ كريمة ٨ القصص.

استعمل في المشبّه «اللام» الموضوعة للدلالة على ترتّب العلّة الغائية ـ الّذي هو المشبّه به ـ. فجرت الاستعارة أوّلاً في العلّيّة و الغرضيّة و بتبعيّتها في «اللام» ـ كما مرّ في نطقت الحال ـ. فصار حكم الأسد المستعار لمن يشبه الحيوان المفترس في الشجاعة حيث استعيرت لما تشبه العلّية في الترتّب.

و «الأبصار» ـ بالفتح ـ: جمع بصر ـ كسبب و أسباب ـ، لا جمع بصيرة ـ كما قيل ـ. و إنّما جمعه مع صحّة معنى المصدر لقصد الأنواع المختلفة. و «البصر» لغةً: حاسّة الرؤية ـ كما قال صاحب الصحاح[1] و غيره من أهل اللغة[2] ـ؛ و اصطلاحاً قوّةٌ مودعةٌ في محلّ ملتقى العصبتين المجوّفتين مدركةٌ لما يقابل العين[3].

و تحقيقه ـ على ما <تقرّر في علم التشريح ـ: انّه ينبت من الدماغ ازواجٌ سبعة من العصب، و انّ الزوج الأوّل مبدئه من غور البطنين المقدّمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدى، و هو صغيرٌ مجوّفٌ يتيامن النابت منهما يساراً و يتياسر النابت منهما يميناً. ثمّ يلتقيان على تقاطعٍ صليبيٍّ و يصير تجويفهما واحداً[4]، ثمّ ينفذ النابت فيهما يميناً إلى الحدقة اليمنى و النابت يساراً إلى الحدقة اليسرىٰ. و قوّة الإبصار مودعةٌ في الروح المصبوب في تجويف هذا العصب سيّما عند الملتقى >[5] المسمّى بمجمع النورين مدركةً لما يقابل العينين. و هذه القوّة مدركةٌ بتوسّط جرمٍ شفّافٍ بين الرائي و المرئي، الّذي هو الشرط العمدة مع سائرالشرائط المعتبرة في الرؤية.

قيل: الشرائط المعتبرة في الرؤية تسعةٌ، و هي: المقابلة بين الرائي و المرئي، و عدم القرب و البُعد المفرطين، و عدم الصغر المفرط، و عدم الحجاب، و كون المرئي كثيفاً مانعاً من نفوذ الشعاع فيه، و كونه مضيئاً أو مستضيئاً، و سلامة الحاسّة، و القصد إلى الإحساس، و توسّط

---

١. راجع: «صحاح اللغة» ج ٢ ص ٥٩١ القائمة ١.
٢. فانظر مثلاً: «مفردات ألفاظ القرآن» ص ١٢٧ القائمة ١.
٣. راجع: «شرح حكمة العين» ص ٦٦٤.
٤. المصدر: ـ و يصير تجويفهما واحداً.
٥. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٨ ص ١٧٨.

الشفّاف ـ و هو غير عدم الحجاب ـ.

و هذا الاشتراط إنّما هو مذهب الفلاسفة و المعتزلة ؛ دون الأشاعرة، فانّهم يجوّزون الإبصار بدون هذه الشرائط [١].

فان قلت: لا نسلّم توسّط الجرم الشفّاف بين الرائي و المرئي من جهة توقّف الرؤية عليه و إن اشترط من جهة أمرٍ آخر ـ كضرورة الخلأ ـ، بل الشرط عدم توسّط حجابٍ غليظٍ، فانّا نرى كلّما لطف و رقّ الحجاب كانت الرؤية أصحّ و المرئي أوضح؛ فلوفرض تحقّق الخلأ لكانت الرؤية بالبديهة أشدّ و أقوى ! ؛

قلت: منشأ هذا عدم الامعان في أحوال العلل و المعلولات، فانّه قد تقرّر في موضعه انّ مالا وصلة بينه و بين الآخر بوجهٍ من الوجوه لايؤثّر فيه و لايتأثّر، فالنفس بواسطة تعلّقها بلطيف هذا البدن ـ كالقوى الادراكيّة و التحريكيّة ـ تتصرّف في كثيفه كالروح النفساني، و بتوسّطه فيما هو أكثف منه كالروح الحيواني، ثمّ الاعصاب ... و هكذا إلى أن ينتهي إلى الجلد. كلّ ذلك من جهة اتّصال بعضها إلى بعضٍ، إذ الاتّصال في عالم الأجرام بمنزلة الاتّحاد في عالم المعاني و المعقولات، فوجود الهواء مثلاً بين الرائي و المرئي يجعل الجسمين و المتوسّط بمنزلة بدنٍ واحدٍ، فيتأثّر النفس بوسيلة آلة حسّها من المحسوس من جهة ذلك الاتّصال، كما يطلع بواسطة آلة حسّها الكائنة في عضوٍ آخر. و لولا هذا الاتّصال الطبيعيّ بين أعضاء البدن الانساني من كونها في رباطٍ واحدٍ لبطل التدبير و فسد البدن، فكذلك لولا الاتصال بين الرائي و المرئي بالشفاف الواقع بينهما لما حصل الاطّلاع و الاحساس من النفس. و إلى هذا أشار الامام أبوالحسن الثالث ـ عليه السلام ـ بقوله: «لأنّ الأسباب لابدّ من اتّصالها بالمسبّبات» ـ في الحديث الّذي رواه محمّد بن يعقوب الكليني في كتاب التوحيد من الكافي [٢] ـ.

---

١. كما انّ التفتازاني ذهب إلى جواز رؤية اللّه ـ تعالى ـ مع تنزّهه عن الجهة و المقابلة، راجع: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٧٩.

٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ٩٧ الحديث ٤.

و إن شئت الحجّة على ذلك فنقول: إنّ تأثير القوى المتعلّقة بالأجسام في شيءٍ و تأثّرها عنه لايكونان إلّا بمشاركةٍ، و منشأ ذلك إنّ التأثير و التأثّر لا يكونان إلّا بين شيئين بينهما علاقة علّيّةٍ و معلوليّةٍ، و هذه العلاقة متحقّقةٌ بالذات بين القوّة و ما يتعلّق به ـ من مادّةٍ أو موضعٍ أو بدنٍ، لانّها إمّا علّة ذاته أو علّة تشخّصه و كماله ـ؛ أو متحقّقةٌ بالعرض بينها و بين ما له نسبةٌ وضعيّةٌ إلى ذلك المتعلّق به، فانّ العلاقة الوصفيّة في الأجسام بمنزلة العلاقة العلّيّة في العقليّات ـ إذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم و تشخّصه ـ. فاذا كان الجسمان بحيث يتجاوزان بأن يتّصل طرفاهما فكأنّهما كانا جسماً واحداً، فاذا وقع تأثيرٌ خارجيٌّ على أحدهما فيسرى ذلك التأثير إلى الآخر؛ كما تسخن بعض جسم النار فانّه يتسخّن بعضه الآخر أيضاً بذلك التسخين؛ و كما استضاء سطحٌ بضوء النيّر يستضيء سطح آخر وضعه إلى الاوّل كوضعه إلى ذلك النيّر.

و إنّما قيّدنا «التأثير»: بـ «الخارجي »، لأنّ التأثير الباطني الّذي لايكون بحسب الوضع لايسري فيما يجاور.

فاذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الاحساس ـ كالابصار و غيره ـ هو عبارةٌ عن تأثير القوى الحاسّة من المؤثّر الجسماني ـ و هو الأمرالمحسوس الخارجي ـ، فلابدّ هيهنا من علاقةٍ وضعيّةٍ بين مادّة القوّة الحاسّة و ذلك الأمر المحسوس . و تلك العلاقة لا يتحقّق إلّا بمجرّد المحاذات من غير توسّط جسمٍ مادّي بينهما، إذ لاعلاقة بين أمرين لا اتّصال بينهما وضعاً و لا نسبة بينهما طبعاً، بل العلاقة إمّا ربطٌ عقليٌّ أو اتّصالٌ حسّيٌّ، فلابدّ من وجود جسمٍ واصلٍ بينهما . و ذلك الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الثخن فليس هو في نفسه قابلاً للأثر النوريّ، فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر؟، أو ارتباط المنير بالمستنير؟؛ فانّ الرابطة بين الشيئين لابدّ أن يكون من قبيلهما. إلّا أن يكون منافياً لفعلهما، فاذن لابدّ أن يكون بينهما جسمٌ مشفٌّ غير حاجزٍ و لا مانعٍ لوقوع أحد الأثرين ـ أعني: النور ـ من المنير إلى المستنير، أو من البصر إلى المبصر، أو تأدية الشبح من المبصر إلى البصر. فاذا حصل شرائط الرؤية فالابصار يتحقّق بانشاء صورةٍ مماثلةٍ له بقدرة اللّه من عالم الملكوت النفسانيّ مجرّدةً عن المادّة الخارجيّة

حاضرةً عند النفس المدركة قائمةً بها، قيام الفعل بفاعله، لا قيام المقبول بقابله. فانّ الاحساس مطلقاً ليس كما هو المشهور من عامّة الحكماء: «انّ الحسّ يجرّد صورة المحسوس بعينه من مادّته و تصادفها مع عوارضها المكتنفة، و كذا الخيال يجرّدها تجريداً أكثر»، لما تقرّر من امتناع انتقال المنطبعات؛ بل الادراك مطلقاً <إنّما يحصل بأن يفيض من الواهب صورةٌ أخرى[١] نوريّةٌ ادراكيّةٌ يحصل بها الادراك و الشعور؛ فهي الحاسّة بالفعل و المحسوسة بالفعل.

و أمّا وجود صورةٍ في مادّةٍ فلاحسّ و لا محسوس، إلّا أنّها من المعدّات لفيضان تلك الصورة مع تحقّق الشرائط. و قد نصّ على هذا الفيلسوف الأعظم في أثولوجيا حيث قال: «ينبغي أن يعلم أنّ البصر إنّما ينال الأشياء الخارجة منه، و لا ينالها حتّى يكون بحيث ما يكون هو هو، فيحسّ حينئذٍ و يعرفها معرفةً صحيحةً على نحو قوّته، كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقليّة لم ينلها حتّى يكون هو و هي شيئاً واحداً؛ إلّا أنّ البصر يقع على خارج الأشياء و العقل على باطن الأشياء. فلذلك يكون توحّده معها بوجوهٍ، فيكون مع بعضها أشدّ و أقوى من توحّد الحسّ بالمحسوسات. و البصر الحسّيّ[٢] كلّما أطال النظر إلى الشيء المحسوس أضرّ به المحسوس[٣] حتّى يصيّره خارجاً عن الحسّ لا يحسّ شيئاً. فأمّا البصر العقليّ فيكون على خلاف ذلك»؛ انتهى كلامه >[٤].

و بالجملة الكلام في كون هذه الصورة المحسوسة حسّاً و حاسّاً و محسوساً، بعينه كالكلام في كون الصورة العقليّة عقلاً و عاقلاً و معقولاً. و البرهان عليه يستفادّ من البرهان على اتّحاد العقل بالمعقول، فانّه بعينه جارٍ في جميع الادراكات الحسّيّة و الخياليّة و الوهميّة. و قد برهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول من كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، تركنا ذكره هنا على سبيل التفصيل خوفاً للتطويل.

---

١. المصدر: ـ أخرى.
٢. المصدر: ـ الحسّي.
٣. المصدر: ـ المحسوس.
٤. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٣ ص ٣١٢.

و خلاصة ما ذكرناه هناك ـ مطابقاً لما ذكره صدر الحكماء و المحقّقين ـ: <«انّ صور الأشياء على قسمين:

أحدهما: صورةٌ مادّيةٌ قوام وجودها بالمادّة و الوضع و المكان و غيرها. و مثل تلك الصورة لايمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادّي معقولةً بالفعل، و لا محسوسةً أيضاً كذلك إلّا بالعرض؛

و الأخرى صورةٌ مجرّدةٌ عن المادّة و الوضع و المكان؛ تجريداً:

إمّا تامّاً، فهي صورةٌ معقولةٌ بالفعل؛

أو ناقصاً، فهي متخيّلةٌ أو محسوسةٌ بالفعل. و قد صحّ عند جميع الحكماء انّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيءٌ واحدٌ من جهةٍ واحدةٍ بلا اختلاف، و كذا المحسوس بما هو محسوسٌ وجوده في نفسه و وجوده للجوهر الحاسّ شيءٌ واحد، بلااختلاف جهةٍ. فاذا كان الأمر هكذا فلوفرض أنّ المعقول بالفعل أمرٌ وجوده غير وجود العاقل ـ حتّى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكلٍّ منهما هويّةٌ مغايرةٌ للأخرى، و يكون الارتباط بينهما بمجرّد الحاليّة و المحلّيّة، كالسواد و الجسم الّذي هو محلّ السواد ـ، لكان يلزم حينئذٍ أن يمكن اعتبار وجود كلٍّ منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه، لأن أقلّ مراتب الاثنينيّة شيئين إثنين أن يكون لكلٍّ منهما وجودٌ في نفسه و إن قطع النظر عن قرينه. لكن الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال، إذ المعقول بالفعل ليس له وجودٌ آخر إلّا هذا الوجود الّذي هو بذاته معقولٌ لا بشيءٍ آخر، و كون الشيء معقولاً لا يتصوّر إلّابكون شيءٍ عاقلاً له. فلوكان العاقل أمراً مغايراً له لكان هو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقولٍ، فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي ـ و هو وجود الصورة العقليّة ـ، فانّ الصورة المعقولة من الشيء المجرّد عن المادّة ـ سواءٌ كان تجريدها بتجريد مجرّدٍ إيّاها عن المادّة، أم بحسب الفطرة ـ فهي معقولةٌ بالفعل أبداً، سواءٌ عقلها عاقلٌ من خارجٍ أم لا. و ليس حكم هذه المعقوليّة كحكم متحرّكيّة الجسم الّذي إذا قطع النظر عن محرّكه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحرّكاً، بل جسماً فقط. و ذلك لأنّ وجود الجسم بما هو

جسمٌ ليس بعينه وجوده بما هو متحرّكٌ، و لا كحكم متسخّنيّة الجسم إذا قطع النظر عن تسخين متسخّنه، فانّه لم يكن متسخّناً عند ذلك، لأنّ وجوده بعينه ليس وجود السخونة. و لا كذلك حكم المعقول بالفعل، فانّه لايمكن أن يكون إلّا معقولاً بالفعل، لأنّ ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليّته، سواء عقله غيره أو لم يعقله، فهو معقول الهويّة بالفعل من غير حاجةٍ إلى عاقلٍ آخر عقله، فاذن هو عاقلٌ بالفعل كما أنّه معقول بالفعل. و الّا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل. و قد تقرّر في محلّه انّ المتضايفين متكافئان في الوجود، و في درجة الوجود أيضاً؛ إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل، و إن كان بالقوّة كان الآخر بالقوّه، و إن كان أحدهما في مرتبةٍ من المراتب كان الآخر أيضاً ثابتاً فيها.

و إذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا ـ و هو أنّ المعقول منها بعينه هو العاقل ـ فاعلم أنّ الحال في الصورة المحسوسة أيضاً على هذا القياس >[1].

فالابصار يتحقّق بما قلناه؛

لا بخروج الشعاع من البصر على هيئة مخروطٍ رأسه في العين و قاعدته على المرئيّ إمّا مصمتٌ أو مؤتلفٌ من خطوطٍ مجتمعةٍ أو خطٍّ واحدٍ إذا انتهى إلى المبصر انبسط على سطحه بسرعةٍ، فيتخيّل هيئة مخروطٍ ـ كما هو مذهب الرياضيّين ـ؛

و لا بالانطباع، أي: بأن ينطبع صورة المرئي في العين ـ كما هو مذهب أرسطو و تابعيه، و هو المعروف بمذهب الطبيعيّين[2] ـ؛

و لا بأنّ الشفّاف ـ الّذي بين البصر و المرئيّ ـ يتكيّف بكيفيّة الشعاع البصريّ و يصير بذلك آلةً للابصار من دون أن يخرج الشعاع أو ينطبع الصورة ـ كما هو مذهب شيخ الاشراق[3] ـ؛

---

١. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٣ ص ٣١٣.

٢. لتوضيح هذا المذهب راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٨ ص ١٧٨.

٣. لتوضيحٍ حول جميع المذاهب في الإبصار انظر: «الحكمة التعالية» ج ٩ ص ١٩١.

لبطلان ذلك كلّه!؛ فنحن نذكر أوّلاً ما تمسّك به كلّ فريقٍ، و ما يرد عليه و ما يمكن أن يقال في توجيهه.

أمّا ما قاله اصحاب الشعاع فوجوهٌ؛ و قبل شروعنا في بيان الوجوه نقول: اعلم ! أنّ علم المناظر و المرايا فنٌّ عليحدة اعتنى به كثيرٌ من المحقّقين، و بنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئيّ ـ كما يقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النيّرة ـ على ما يقابلها على هيئة شكلٍ مخروطٍ رأسه عند النيّر و قاعدته عند ما يقابله، فهذا ممّا يستدعي الظنّ بأنّ الرؤية بخروج الشعاع من البصر، و يكون المرئيّ هو ما يقع عليه الشعاع. و لكنّا قد أقمنا البرهان على أنّ المحسوس بكلّ حاسّةٍ هو الصورة الادراكيّة المفارقة عن المادّة، لا الّتي هي في مادّةٍ جسمانيّةٍ . و مع ذلك لابدّ في الإبصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوّة المدركة و البصر كالنقطة؛ و مقابلة النقطة مع الجسم يوجب أن يتوهّم بينهما شكلٌ مخروطٌ.

و إذا عرفت هذا فنقول:

الأوّل من الوجوه: انّ من قلّ شعاع بصره كان ادراكه للقريب أصحّ من ادراكه للبعيد ـ لتفرّق الشعاع في البعيد ـ، و من كثر شعاع بصره مع غلظٍ كان ادراكه للبعيد أصحّ ـ لأنّ الحركة في المسافة يفيده رقّةً و صفاءً ـ؛ و لو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال ؛

و الثاني: انّ الأجهر يبصر بالليل دون النهار، لأنّ شعاع بصره ـ لقلّته ـ يتحلّل نهاراً بشعاع الشمس، فلايبصر، و يجتمع ليلاً فيقوي على الإبصار ؛ و الأعشى بالعكس، لأنّ شعاع بصره ـ لغلظه ـ لايقوى على الابصار إلّا إذا أفادته الشمس رقّةً و صفاءً ؛

و ثالثها: انّ من نظر إلى صفحةٍ و رءآها كلّها لم يظهر له منها إلّا السطر الّذي يحدق نحوه البصر، و ما ذلك إلّا بسبب أنّ مسقط سهم مخروط الشعاع أصحّ إدراكاً إذا كان من جوانبه ؛

و رابعها: إنّ الانسان يرى في الظلمة كأنّ نوراً انفصل من عينه و اشرق على أنفه، و إذا أغمض عينيه على السراج يرى كأنّ خطوطاً شعاعيّةً اتّصلت بين عينيه و السراج؛

الخامس: إنّ المتوسّط بين البصر و ما يقابله إذا كان جسماً لطيفاً لايحجبه عن رؤيته، و

إذا كان كثيفاً حجبه؛ و ما ذلك إلّا لأنّ الشعاع ينفذ في المتوسّط على الأوّل و لا ينفذ على الثاني؛

السادس: انّ الانسان إذا رأى وجهه في المرآت فذلك إمّا لأن ينطبع من الوجه صورةٌ في المرآت ثمّ ينطبع من تلك الصورة صورةٌ أخرى في العين ـ كما يزعمه أصحاب الانطباع ـ؛ و إمّا لأنّ الشعاع الخارج من البصر ينعكس من المرآت ـ لصقالتها ـ إلى الوجه، فيصير الوجه مرئيّاً؛

و الأوّل باطلٌ، لأنّ صورة الوجه لوانطبعت في المرآت أو الماء مثلاً لانطبعت في موضعٍ معيّنٍ و لم يتغيّر عن موضعها بزوال شيءٍ آخر ـ ألَا ترى الحائط إذا اخضرّ لانعكاس الضوء عن الخضرة إليه لزم ذلك اللون موضعاً معيّناً من الجدار و لم يختلف بانتقال الرائي من مكانٍ إلى آخر، لكنّك ترى صورة الشجرة يختلف مكانها في الماء أو المرآت بحسب انتقالك! ـ، فتعيّن الثاني.

و ممّا يدلّ على صحّة ذلك: انّ الناظر الّذي للانسان قد ينطبع فيه شبحٌ مرئيٌّ ينعكس عنه إلى بصرناظرٍ آخر حتّى يراه هذا الناظر الثاني و لا يراه صاحب الحدقة الّتي تمثّل فيها الشبح، و لو كان ذلك حقيقة الانطباع في ناظره لوجب أن يتساوي كلٌّ منهما في ادراكه ـ إذ عندهم حقيقة الادراك تمثّل شبحٍ في الناظر ـ، فيكون كلّ من تمثّل في ناظره شبحٌ رآه.

و ممّا يدلّ أيضاً على أن ليس ذلك منطبعاً في المرآت: أنّه يرى المرئيّ في المرآت بحيث لا يشكّ أنّه ليس في سطح المرآت، و إنّما هو كالغائر فيه و البعيد عنه؛ و هذا البُعد لا يخلو: إمّا أن يكون بعداً في غور المرآت ـ و ليس للمرآت ذلك الغور، و لا أيضاً إن كان لها ذلك الغور كانت المرآت ممّا يرى ما يشبح في باطنها ـ، فبقي أن يكون ذلك البُعد بُعداً في خلاف جهة غوره. و هذا الوجه هو الّذي قال في الشفا: «انّ هذه حجّةٌ في حلّها أدنى صعوبة»[1].

---

۱. قال الشيخ: «لكن لأصحاب الشعاعات حجّةٌ في حلّها أدنى صعوبة، و هو قولهم: انّ المرايا تشهد بوجود هذه الشعاعات و انعكاسها»، راجع: «الشفا» الطبيعيات ج ۲، النفس ص ۱۰٤.

و الجواب عن الكلّ: إنّه لايدلّ على المطلوب ـ و هو كون الابصار بخروج الشعاع ـ؛ أمّا هذا الأخير فلما قيل: انّه على تقدير بطلان الانطباع به لايدلّ على أنّ الابصار إنّما هو بخروج الشّعاع، لأنّ الانطباع و خروج الشعاع ليسا طرفي نقيضٍ ليمتنع فسادهما معاً، و ليس يجب أيضاً أن يكون السبب في كلّ شيءٍ معلوماً لنا على التفضيل، فلم لايجوز أن يكون كون الصيقل بحيث يكون نسبته إلى المرئيّ كنسبة الغير إلى الصقيل مقتضياً لحصول الاحساس بذلك المرئيّ و إن لم يعرف لذلك علّةٌ مفصّلةٌ ؟ ؛ و هذا هو ما قاله الشيخ في دفع هذه الشبهة[1]

و أمّا الوجه الّذي قبل هذا الأخير ـ أعني: الوجه الخامس ـ، فلأنّ اشتراط كون المتوسّط لطيفاً لايلزم أن يكون لنفوذ الشعاع فيه، بل لتمكّن تأدية شبح المبصر إلى العين ـ على ما يراه أصحاب الانطباع ـ؛

و أمّا الأربعة الأول فلما في شرح المقاصد من: «انّها لاتدلّ الّا على أنّ في العين نوراً، و نحن لا ننكر أنّ في الآت الابصار أجساماً شعاعيّةً مضيئةً يسمّى بالروح الباصرة يرسم منها بين العين و المرئيّ مخروطٌ، و هي تدرك من جهة زاويته الّتي عند الجليديّة تشدّ حركتها عند رؤية البعيد فيتحلّل لطيفاً، و يفتقر إلى تلطيفٍ إذا غلظ و تكثّفٍ إذا ضعف و رقّ فوق ما ينبغي. و يحدث منهما في المقابل القابل أشعّةٌ و اضواء يكون قوّتها فيما يجاور مركز العين الّذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي، و شدّة استنارته بكون الصورة المنطبعة فيه أظهر و ادراكه أقوى»[2].

و يشبه أن يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوّزاً منهم ـ كما يقال: الضوء يخرج من الشمس ـ، و إلّا فهو باطلٌ قطعاً؛

أمّا إذا أريد حقيقة الشعاع ـ الّذي هو من قبيل الأعراض ـ فظاهرٌ ؛

و إن اريد به جسمٌ شعاعيٌّ يتحرّك من العين إلى المرئيّ، فلأنّا قاطعون بأنّه يمتنع أن يخرج

---

١. راجع: نفس المصدر السابق ذكره.

٢. ما اهتديت إلى مأخذ هذه العبارات في «شرح المقاصد».

من العين جسمٌ منبسطٌ في لحظةٍ على نصف كرة العالم ثمّ إذا أطبق الجفن عاد إليها أو انعدم، ثمّ إذا فتحه خرج مثله ... و هكذا؛

و أن يتحرّك الجسم الشعاعيّ من غير قاسرٍ و لا ارادةٍ إلى جميع الجهات ؛

و أن ينفذ في الأفلاك و يحرّقها ليرى الكواكب، و أن لا يشوّش لهبوب الرياح و لا يتّصل بغير المقابل ـ كما في الأصوات حيث يميلها الرياح إلى الجهات ـ ؛

و لأنّه يلزم أن يرى القمر قبل الثوابت بزمانٍ يناسب تفاوت المسافة بينهما؛ و ليس كذلك، بل نرى الأفلاك بما فيها من الكواكب دفعةً.

و أيضاً يلزم أن يرى ما في الخزف لكثرة المسامّ فيه ـ بدليل الرشح ـ دون ما في الزجاج من الماء، و لو كان رؤية ما فيمها من جهة المسامّ لوجب أن يكون بقدرها من غير أن يرى الشيء بمجموعه.

و قد يأوّل أيضاً قول أصحاب الشعاع بأنّهم أرادوا بخروج الشعاع حدوثه من المبدأ الفيّاض على هيئة المخروط المذكور عند مقابلة المرئيّ للبصر، و سمّوه خروجاً تجوّزاً ؛

و لا يخفى بُعده!؛ مع شناعته، و إن كانت أقلّ من شناعة المأوَّل.

و أمّا أصحاب الانطباع فقالوا: كما أنّ سائر المحسوسات ليس يكون ادراكها بأن يرد عليها شيءٌ من الحواسّ بارزاً إليها متّصلاً بها أو مرسلاً رسولاً إليها، كذلك الابصار ليس يكون بأن يخرج شعاعٌ عليه فيلقي المبصر، بل بأن ينتهي صورة المبصر إلى البصر بتأدية الشفّاف . و ليس المراد من تأدية الشفّاف أنّ الهواء يقبل صورة المبصر فيحمله إلى البصر، بل المراد انّ من شأن الجسم المستنير أن يتأدّي شبحه إلى المقابل له إذا كان قابلاً للشبح إن لم يكن بينهما عائقٌ هو المتلوّن، بل كانت الواسطة مشفّةٌ ـ كالهواء ـ . و لو كانت الواسطة قابلةً أوّلاً ثمّ مؤدّيةً لأدّت إلى الابصار كلّها ـ كيف كان وضعها ـ ؛ كما يؤدّى الحرارة إلى الملامس كلّها كيف كان وضعها؛ كذا في الشفاء[1].

---

١. راجع: «الشفا»، الطبيعيات ج ٢ النفس ص ١٢٧.

و المشهور: انّ المراد من كون الشيء قابلاً للشبح هو كـونه صـقيلاً؛ قـالوا: الرطـوبة الجليديّة الّتي يشبه البرد و الجمد هي مثل مرآتٍ مجلوّةٍ، فاذا قابلها متلوّنٌ مضيءٌ انطبع مثل صورته فيها ـ كما ينطبع صورة الانسان في المرآت ـ، لابأن ينفصل عن المتلوّن شيءٌ أو تميل إلى العين، بل بأن يحدث مثل صورته في العين و يكون اسـتعداد حـدوثه بـالمقابلة المخصوصة مع توسّط الهواء المشفّ.

و أنت بما مرّ في كلام الشيخ من عدم انطباع صورة المرآت في المرآت و صورة الماء في الماء خبيرٌ بأنّ الصقالة غير كافيةٍ في قبول الشبح؛ بل لعلّه لابدّ مع ذلك من كون الصقيل عضواً حاملاً لروحٍ مخصوصةٍ ـ كما في آلة الإبصار ـ؛ هذا.

<و لمّا توجّه الايراد عليهم بوجهين:

أحدهما: انّ المرئيّ حينئذٍ يكون صورة الشيء و شبحه لا نفسه، و نحن قاطعون بأنّـا نرى[1] هذا الملوّن؛

و ثانيهما: إنّ شبح الشيء مساوٍ له في المقدار، و إلّا لم يكن صورةً له و مثالاً، و حينئذٍ يلزم أن لايرى ما هو أعظم من الجليديّة ـ لأنّ امتناع انطباع العظيم في الصـغير مـعلومٌ بالضرورة ـ؛

أجابوا عن الأوّل: بأنّه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئيّ هو الّذي انطبع شبحه، لا نفس الشبح ـ كما في العلم بالأشياء الخارجيّة ـ؛

و من الثاني: بأنّ شبح الشيء لايلزم أن يساويه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآت الصغيرة، إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل و اللون دون المقدار. غاية الأمر إنّا لانعلم[2] لميّة إبصار الشيء العظيم و ادراك البُعد بينه و بين الرائي بمجرّد انطباع صـورةٍ صـغيرةٍ مـنه في الجـليديّة و تأديـتها بـواسـطة الروح المـصبوب في العـصبتين إلى

---

١. المصدر: + نفس.

٢. المصدر: لانعرف.

الباصرة >[١].

و أمّا الدليل الّذي نقله في شرح المقاصد و جعله عمدة الأدلّة ـ: انّ العين جسمٌ صقيلٌ نورانيٌّ و كلّ جسمٍ كذلك إذا قابله كثيفٌ ملوّنٌ انطبع فيه شبحه كـالمرآت؛ أمّـا الكـبرى فظاهرٌ؛ و أمّا الصغرى فلما نشاهد من النور في الظلمة إذا حكّ المتنبّه من النوم عينه، و كذا عند امرار اليد على ظهر الهرّة السوداء، و من نظر نحو أنفه قديرى عليه دائرةً من الضياء، ... إلى غير ذلك من الأمثلة ـ؛

ففيه: إنّ الكبرى في غاية الخفاء !، كيف و هي غير مسلّمةٍ عند طرفي النزاع؟!؛ أمّا عند ارباب الشعاع فظاهرٌ؛ و أمّا عند أصحاب الانطباع فلما مرّ من عدم انطباع صورة المرآت في المرآت، و كذا صورة الماء ـ... إلى غير ذلك ـ؛ على أنّ هذا بعد تمامه إنّما يدلّ على انطباع الشبح فيه، لا كون الابصار به.

و أمّا ما أورده هو عليه من أنّه يفيد انطباع الشبح، لا كون الابصار به؛

فجوابه: انّ المقصود من أدلّة هذا المطلب إنّما هو افادة الانطباع، و أمّا كون الابصار به فحاصلٌ بعد ذلك. و امتناع الشعاع و الاستحالة من حكم الحدس الصائب لا محالة دليلٌ آخر، و هو: انّ الشّيء إذا قرب من الرائي يرى أكبر ممّا بَعُدَ عنه، و ما ذلك الّا لأنّ الانطباع في العين إنّما هو على مخروطٍ من الهواء المشفّ رأسه متّصلٌ بالحدقة و قاعدته سطح المرئيّ حتّى أنّه وترٌ لزاوية المخروط، و معلومٌ انّ وتراً بعينه كلّما قرب من الزاوية كان الساق أقصر و الزاوية أعظم، و كلّما بعد فبالعكس، و الشبح الّذي في الزاوية الكبرى أعظم من الّذي في الصغرى؛ و هذا إنّما يستقيم إذا جعلنا موضع الابصار ـ و هو الزاويـة ـ عـلى مـاهو رأي الانطباع ـ لا القاعدة ـ على ما هو رأى خروج الشعاع ـ، فانّها لا يتفاوت.

و فيه بحثٌ!؛ لأنّ الابصار ليس حاصلاً بمجرّد القاعدة، بل لرأس المخروط فيه مدخلٌ أيضاً، فجاز أن يتفاوت حالي المرئيّ صغراً و كبراً بتفاوت رأسه رقّةً و غلظةً. كيف و المرئيّ

---

١. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٨ ص ١٧٨.

إذا بَعُدَ يستدقّ المخروط، فيتضيّق زاويته الّتي عند الباصرة و تضيّق لذلك الدائرة الّتي عند المبصر و يرى أصغر، و إذا قرب كان بالعكس من ذلك.

و الحاصل: إنّا نمنع عدم تفاوت القاعدة بحسب القرب و البعد. هذا دليلٌ آخر، و هو انّه لولا الابصار لأجل انطباع الاشباح في الجليديّة لكانت خلقة العين على طبقاتها و رطوباتها و شكل كلّ واحدٍ منها معطّلةً، فانّ الفائدة في كون الجليديّة صافيةً أن يستحيل من الألوان، و الفائدة في تفرطحها انّه لو كانت خالصة الاستدارة لكانت لايلقي من المحسوس إلّا على اليسير، فلمّا عرضت قليلاً صارت أخذه منه اجزاءً كثيرةً. و العنبيّة إنّما ثقبت وسطها لئلّا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة الجليديّة، و القرنية إنّما ثقبت لأنّها رقيقٌ أبيضٌ صاف، فلاجرم لاتمنع الضوء و لا الشبح الّذي يؤدّيه الهواء من النفوذ داخل العين.

و أجيب: بأنّ هذه الحجّة غير برهانيّةٍ، إذ من الجائز أن يكون لخلقة العين على طبقاتها و أشكالها و رطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع ـ... إلى غير ذلك ممّا ذكروه من الوجوه ـ.

قال شيخنا البهائي في الكشكول: «لكاتب الأحرف دليلٌ على أنّه بالانطباع، لا بالانعكاس ؛ و هو: انّ التجربة شاهدةٌ بانّه يرى المستوي في المرآة معكوساً و المعكوس مستوياً، مثلاً الكتابة يرى في المعكوس منكوساً و نقش الخاتم يرى مستوياً ؛ و هذا يعطي الانطباع. كما يرسم الكتابة من ورقةٍ على أخرى، فيرى معكوسة، و يختم بالخاتم فترى الختم مستوياً. و لو كان بالانعكاس لرئي على ما هي عليه، إذ المرئي ـ على القول بالانعكاس ـ هو ذلك الشيء بعينه، إلّا أنّ الرائي يتوهّم أنّه يراه مقابلاً ـ كما هو المعتاد ـ»؛ انتهى.

أقول: هذا أيضاً ليس ببرهانٍ.

ثمّ اعلم! أنّ جميع ما ذكره أصحاب الشعاع و اصحاب الانطباع غير منافٍ لما ذهبنا إليه في الابصار، لأنّ كلّاً من القائلين بأنّ الرؤية بالانعكاس و الانطباع لايريدون الانعكاس و الانطباع الحقيقيّ؛ كما قال المعلّم الثاني في رسالة الجمع بين رأيي أفلاطون و أرسطاطاليس: «انّ غرض كلٍّ منهما التنبيه على هذه الحالة الادراكيّة و ضبطها بضربٍ من التشبيه،

لاحقيقة خروج الشعاع و لاحقيقة الانطباع. و إنّما اضطرّوا إلى اطلاق ذينك اللفظين لضيق العبارة»[١].

و أمّا المذهب الثالث ـ و هو أنّ المشفّ الّذي بين البصر و المرئيّ يتكيّف بكيفيّة الشعاع البصريّ و يصير بذلك آلةً للابصار من دون أن يخرج الشعاع أو ينطبع الصورة ـ؛ فيمكن ابطاله بمثل ما ذكره في ابطال الشعاع.

و قالوا أيضاً: إنّا نعلم بالضرورة أنّ الشعاع الّذي في عين عصفورٍ ـ بل بقّةٍ ـ يستحيل أن يقوى على احالة نصف كرة العالم إلى كيفيّته؛

و أيضاً: لو توقّف الابصار على استحالة المشفّ المتوسّط لكان كلّما كانت العيون أكثر كان الابصار أقوى، لأنّ ذلك ليس ممّا لايقبل الاشتداد، لأنّه من باب القوى و الحالات، فيجب أن يكون ضعفاء البصر إذا اجتمعوا رأوا أقوى و إذا تفرّقوا رأوا أضعف!؛ كذا في الشفا.

على أنّا نقول: تلك الكيفيّة إن قبلت الاشتداد فذاك، و إلّا فعند اجتماع العيون لو لم يحصل تلك الحالة لشيءٍ من العيون لزم أن لايقع الابصار لأحدٍ؛ و هو باطلٌ؛ و لوحصلت لبعض العيون فقط ـ مع كونه ترجيحاً من غير مرجّحٍ! ـ يلزم أن لا يراه إلّا ذلك البعض؛ و لو حصلت لكلٍّ من تلك العيون لزم اجتماع العلل المستقلّة على معلولٍ واحدٍ شخصيٍّ.

لايقال: لايلزم ذلك، لأنّه إذا كان أمورٌ يصلح أن يكون كلٌّ منها علّةً مستقلّةً لأمرٍ فأيّها سبق كان هو العلّة ـ كما هو مقرّرٌ في محلّه ـ؛

لأنّا نقول: فيلزم أن لايرى غير ذلك السابق من العيون، إذ لا معنى لرؤية أحدٍ بكيفيّة شعاع بصر غيره؛ هذا.

---

١. الظاهر انّ العبارة منقولةٌ بالمعنى، حيث لم توجد بنفسها في هذه الرسالة، و فيها: «... و انّما اضطرّهم إلى اطلاق لفظ الخروج ضرورة العبارة و ضيق اللغة»، راجع: «الجمع بين رائي الحكيمين»، مسألة الإبصار ص ٩٤.

و أمّا ما ذهب إليه صاحب حكمة الاشراق من أنّ الابصار ليس من شرطه انطباع شبح أو خروج شيءٍ، بل يكفي عدم الحجاب بين الباصر و المبصر فحصل للنفس علمٌ إشراقيٌّ حضوريٌّ على ذلك المبصر المقابل لها، فتدركه النفس مشاهدةً؛

<فيرد عيه أيضاً أمورٌ:

منها: إنّ البرهان قائمٌ على أنّ الجسم المادّي و ما يعرضه من الصفات لايمكن أن يتعلّق به الادراك إلّا بالعرض ـ كما مرّ[1] ذكره سابقاً ـ؛

و منها: إنّ الأحول يدرك صورتين، فلو كان المدرَك هو بعينه الأمر الخارجي لزم أن يدرك ما لاوجود له في الخارج. و القول بأنّ أحدهما في الخارج و الأخرى في الخيال، أو في عالم المثال، باطلٌ[2].

و منها: انّ الصورة الواحدة الخارجيّة إذا نظر إليها جماعةٌ كثيرةٌ لزم على هذا الرأى أن تكون مدركةً لتلك النفوس كلّها. و الادراك ليس إلّا حصول صورة الشيء للمدرِك، و حصول الشيء لأمرٍ لابدّ فيه من خصوصيّةٍ و علّيةٍ، و العلّة بالذات إنّما هي فاعلٌ و غايةٌ و مادّةٌ و صورةٌ، و الشيء لايكون حاصلاً بالذات إلّا بشيءٍ من علله و أسبابه الذاتيّة، فلوحصلت و وجدت تلك الصورة للنفس لكانت[3] النفس إحدى العلل الذاتيّة لوجوده لها؛ لكنّها ليست مادّةً و لا صورةً لها ـ و هو ظاهرٌ ـ؛ ولا فاعلة إيّاها ـ و إلّا لزم تكثّر العلل الفاعلة لشخصٍ واحدٍ ـ؛ و لا غاية أيضاً ـ إذ الشيء الواحد لايكون له غاياتٌ كثيرةٌ ـ.

و منها: إن تسمية هذه الافاضة من النفس ـ الّتي بواسطة البدن ـ إلى أمرٍ جسماني ذي وضعٍ بالاضافة النوريّة ممّا لاوجه له، إذ الاتصافات الّتي تكون[4] بين الأجسام أو بواسطة

---

١. الاضافة من المصدر، و أضفناها لمكان قوله: «ذكره»، و إن كانت العبارة مختلفةً مع هذه الاضافة أو بدونها.

٢. المصدر: ممّا لا وجه له.

٣. المصدر: لكان.

٤. المصدر: يكون.

الأجسام و ما فيها ليست إلّا اضافةٌ وضعيّةٌ لا غير ـ كالمحاذات و المجاورة و التماسّ و التداخل و التباين وغير ذلك ـ. و جميع هذه النسب و الأوضاع إضافاتٌ مادّيةٌ ظلمانيّةٌ، لما تقرّر انّ النسبة الوضعيّة من موانع الادراك، لأنّها من لوازم المادّية ـ و مدار الإدراك على تجرّد الصورة عن الوضع و المقدار المادّيين[١] ـ. و أمّا العلاقة و النسبة النوريّة فهي ما يكون بين الشيء و علّة وجوده، فانّ الوجود عين الظهور و الفاعل و الغاية هما مبدء وجود الشيء، و المادّة و الموضوع هما مبدء قوّة الشيء و إمكانه، و قد يكونان مبدء عدمه و خفائه ـ لقبولها ضدّ ذلك الشيء ـ. فثبت أنّ الحريّ باسم الاضافة الاشراقيّة هي النسبة الّتي بين فاعل الصورة و ذاتها[٢]؛ و كأنّ ما اخترناه هو[٣] مذهب الاوائل. و الاسم واقعٌ عليه، فوقع في النقل تحريفٌ لغموض المذهب و قصور فهم الناقل >[٤].

و إذا بطل ما ذكروه في الابصار ثبت ما ادّعينا.

و لكن يجب أن يعلم على طريقتنا في الابصار أنّ النفس مادام كونها متّصفةً بحاسّةٍ من الحواسّ لايتّصف بحاسّةٍ أخرى، مثلاً مادام كونه سامعاً لايمكن أن يكون باصراً ـ و هكذا في سائر القوى الظاهرة ـ، إلّا إذا كانت قويّةً لايشغله شأنٌ عن شأنٍ.

و عليها فقس الحال في الخيال و العقل، فانّها أنواعٌ متضادّةٌ ليس نسبة أحدها إلى الآخر نسبة النقص إلى الكمال و الضعف إلى الشدّة، بل لكلٍّ منها في حدود نوعه مراتب في الكمال و النقص لايمكن لشيءٍ من أفراد هذه الأنواع المتضادّة أن ينتهي في مراتب استكمالاته و اشتداداته إلى شيءٍ من أفراد النوع الآخر. فالابصار إذا اشتدّ لايصير تخيّلاً، و لا التخيّل إذا اشتدّ يصير تعقّلاً، و لا بالعكس؛ إذا الصورة المادّية لاتصير بالاستكمال مادّيةً، و لا المادّية بالاشتداد تصير مفارقةً إلّا على وجه الاستبدال و التوارد ـ كما في قوله تعالى ـ: ﴿إِنَّا

---

١. المصدر: المادّي.

٢. هيهنا حذف الشارح عبارةً كاملة على قدر سطرٍ واحد.

٣. المصدر: كان.

٤. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٨ ص ١٨٢.

لَقَادِرُونَ﴾ [١] ﴿عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُم وَ نُنشِأَكُم فِيما لَاتَعلَمُونَ﴾ [٢] ـ. و تحقيق ذلك ممّا يطول شرحه ؛ و عليه يبتنى اثبات المعاد الجسماني .

فكلّ واحدٍ منها مقصورٌ على حدّه و مرتبته لايتجاوز عنه . فالحسّ حسٌّ و الخيال خيالٌ و العقل عقلٌ لايمكن تبدّل كلٍّ منها إلى آخر لغاية التخالف و التضادّ بينها . فما كان وراء الحسّ و الخيال و العقل يتناهى و في الشرافة و شدّة الوجود في أعلى الدرجة و في اللطافة و التجرّد في منتهى المرتبة ـ بل فوق ما لايتناهى بما لايتناهى ـ لا يدركه القوى الحسّيّة الّتي تتعلّق ادراكاتها على الأجسام المادّية الكثيفة المظلمة؟!، سيّما الرؤية البصريّة الّتي تستلزم المكان و الجهة و كون المرئيّ جسماً أو جسمانيّاً إلّا بقدر و عاء نحو وجودها الحسّية.

لكن هذه هي الرؤية الفطريّة الّتي لكلٍّ من الموجودات الامكانيّة . و كلامنا ليس فيه، بل في رؤية الرؤية. كما في العلم الفطريّ و علم العلم، لأنّ العلم و المشاهدة فطريٌّ للأشياء الامكانيّة . فكانت كلّها مشاهدةً بوجود ربّها عارفةً بتحقّق موجدها ـ كما قال تعالى: ﴿ وَ إِنْ مِن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمدِهِ وَ لَكِن لَاتَفقَهُونَ تَسبِيحَهُمْ﴾ [٣] . و قد ورد في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فِطرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيهَا﴾ [٤]: «انّها التوحيد» [٥].

و قال اللّه تعالى ـ: ﴿وَ لَئِن سَئَلتَهُم مَن خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الأَرضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهَ﴾ [٦]، لانّ التسبيح و الجواب لا يتصوّران بدون المعرفة. و إلى هذا أشار سيّدالشهداء ـ عليه السلام ـ في دعاء عرفة: «أنت الّذي لا إله غيرك تعرّفت لكلّ شيءٍ فما جهلك شيءٌ» [٧]؛

---

١. كريمة ٤٠ المعارج، و بعدها: ﴿عَلَى أن نُبَدِّلَ خَيراً مِنهُم﴾. و أظنّ أن شباهة هذه مع صدر الآية القادمة جعلتهما في نظر المصنّف آيةً واحدةً.

٢. كريمة ٦١ الواقعة.

٣. كريمة ٤٤ الإسراء.

٤. كريمة ٣٠ الروم.

٥. راجع: «نور الثقلين» ج ٤ ص ١٨١.

٦. كريمتان ٢٥ لقمان، ٣٨ الزمر.

٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٨ ص ٢٢٧.

، قول عليٍّ ـ عليه السلام ـ: «انّ اللّه أجلّ من أن يحتجب عنه شيءٌ»[١]؛

و في حديث ذعلب عنه ـ عليه السلام ـ: «حجب بعضها عن بعضٍ ليعلم أن لاحجاب بينه و بينهم»؛

و قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٢]؛ و قوله: ﴿فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوعاً أَو كَرْهاً قَالَتَا أَتَينَا طَائِعِينَ﴾[٣]؛

لأنّ امتثال الأمر مرتّبٌ على السماع و الفهم بالمراد، و إنّما ضلّ عنهم المعرفة بالمعرفة و البصيرة بالرؤية لقد كان كلّ الخلق شاهد نوره بعلمٍ بسيطٍ عند أوّل فطرةٍ، و ذلك عهد في ﴿أَلَستُ بِرَبِّكُمْ﴾، و قول: ﴿بَلَى﴾[٤] تصديقهم بالدراية. فاشهادهم ايجاده بظهوره صفاتاً و فعلاً في مرايا الخليقة؛ فكان ظهوراً ما لكلّ حقيقةٍ تشاهد من غير اكتسابٍ و فكرةٍ. و قد كان هذا فطرةً موهبيّةً إلهيّةً في قلب كلّ البريّة، و ادراك هذا الدرك معنىً هدايةٌ و دينٌ و ايمانٌ لكلّ الخليقة.

قال صدر الحكماء و المحقّقين: «اعلم يا أخا الحقيقة ـ أيّدك اللّه بروحٍ منه ! ـ، انّ العلم ـ كالجهل ـ قد يكون بسيطاً، و هو عبارةٌ عن ادراك شيءٍ مع الذهول عن ذلك الادراك، و عن التصديق[٥] بأنّ المدرك هو ذلك الشيء؛

و قد يكون مركّباً، و هو عبارةٌ عن ادراك شيءٍ مع الشعور بهذا الادراك، و بأنّ المدرك هو ذلك الشيء.

إذا تمهّد ذلك فنقول: انّ ادراك الحقّ ـ تعالى ـ على الوجه البسيط حاصلٌ لكلّ أحدٍ في أصل فطرته، لأنّ المدرك بالذات من كلّ شيءٍ عند الحكماء بعد تحقيق معنى الادراك و تلخيصه عن الزوائد ـ على ما يستفادّ من تحقيقات المحصّلين[٦] من المشائين، كما سيقرع

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٣ ص ٣١٠.
٢. كريمة ٨٢ يس.
٣. كريمة ١١ فصّلت.
٤. كريمة ١٧٢ الأعراف.
٥. المصدر: + بانّ المدرک ماذا و.
٦. المصدر: المحقّقين.

سمعك ـ ليس إلّا نحو وجود ذلك الشيء، سواءٌ كان الادراك حسّياً أو خياليّاً أو عقليّاً، و سواءٌ كان حضوريّاً أو حصوليّاً. و قد تحقّق و تبيّن عند المحقّقين من العرفاء و المتألّهين من الحكماء انّ وجود كلّ شيءٍ ليس إلّا حقيقة هويّته المرتبطة بالوجود الحقّ القيّوم، و مصداق الحكم بالموجوديّة على الأشياء و مطابق القول فيها هو نحو هويّاتها العينيّة متعلّقةً مرتبطةً بالوجود الإلٰهيّ، و سنقيم البرهان على أنّ الهويّات الوجوديّة من مراتب تجلّيات ذاته و لمعات جماله و جلاله، فانّ[1] ادراك كلّ شيءٍ ليس إلّا ملاحظة ذلك الشيء على الوجه الّذي يرتبط بالواجب عن[2] ذلك الوجه الّذي هو وجوده و موجوديّته. و هذا لايمكن إلّا بادراك ذات الحقّ ـ تعالى ـ، لأنّ صريح ذاته بذاته منتهى سلسلة الممكنات و غاية جميع التعلّقات، لا بجهةٍ أخرى من جهاته. كيف و جميع جهاته و حيثيّاته يرجع إلى نفس ذاته[3]؟!؛ فكلّ من أدرك شيئاً من الأشياء ـ بأيّ ادراكٍ كان ـ فقد أدرك الباري، و إن غفل عن هذا الادراك إلّا الخواصّ من أولياء اللّه ـ كما نقل عن أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب[4] عليه السلام قال: «ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت اللّه قبله»[5]؛ و روي: «معه و فيه»[6]، و الكلّ صحيحٌ ـ. فظهر و تبيّن إنّ هذا الادراك البسيط للحقّ ـ تعالى ـ حصل[7] لكلّ أحدٍ من عباده، و لكلّ شيءٍ من الأشياء[8]. و لايلزم من ذلك ادراكه ـ تعالى ـ بكنه ذاته[9]، لامتناع ذلك بالبرهان ـ كما مرّ ـ.

و أمّا الادراك المركّب سواءً كان على وجه الكشف و الشهود ـ كما يختصّ بخلّص

---

١. المصدر: فاذن.
٢. المصدر: من.
٣. المصدر: + كما سنبيّن في مقامه اللائق به ـ إن شاء اللّه تعالى ـ.
٤. المصدر: ـ عليّ بن أبي طالب.
٥. ما وجدته منسوباً إلى سيّدنا و مولانا أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ، و يوجد في بعض صحف الصوفية منسوباً إلى غيره، كما نسبه الهجويري إلى محمّد بن الواسع، راجع: «كشف المحجوب» صص ١١١، ٤٢٨.
٦. انظر: التعليقة السالفة.
٧. المصدر: حاصلٌ.
٨. المصدر: ـ و لكلّ شيءٍ من الأشياء.
٩. المصدر: + لشيءٍ.

الأولياء و العرفاء ـ، أو بالعلم الاستدلالي ـ كما يحصل للعقلاء المتفكّرين في صفاته و آثاره ـ فهو ليس ممّا حاصلٌ للجميع. و هو مناط التكليف و الرسالة و فيه يتطرّق الخطأ و الصواب، و إليه يرجع حكم الكفر و الايمان والتفاضل بين العرفاء و المراتب بين الناس؛ بخلاف النحو الأوّل، فانّه لايتطرّق إليه الخطأ و الجهالة[١]؛

كما قيل:

دانش حق ذوات را فطريست　　دانش دانش است كان فكريست

انتهى كلامه[٢].

و قال محيي‌الدين الأعرابي: «فاعلم! أنّه ما منّا أحدٌ إلّا يرى ربّه و يكلّمه كفاحاً بالصورة الّتي يتجلّى لنا فيها، و هي الصورة الّتي خلقنا عليها، فالرؤية ثابتةٌ بلا شكٍّ و ريبةٍ ذوقاً و كشفاً، حسّاً و عقلاً»[٣].

قال القيصري: «إذا تجلّى الحقّ في صورةٍ مثاليّةٍ أو حسّيةٍ لم يره العقول المحجوبة بواسطة أنّها دائماً منزّهةٌ للحقّ ببراهين عقليّةٍ تواظب عليها، والعقل و إن كان ينزّه الحقّ عن التشبيه يشبّهه في عين التنزيه بالمحدّدات، و هو لايشعر و الحقّ ـ تعالى ـ منزّهٌ عن التنزيه و التشبيه بحسب ذاته و موصوفٌ بهما في مراتب أسمائه و صفاته، فالنواظر الصحيحة تشاهد تلك المجالي التشبيهيّة و التنزيهيّة كلّها من غير حصرٍ و تقييدٍ»[٤]؛ انتهى كلامه.

فاذاً قد ظهر ممّا ذكرنا معنى قوله ـ عليه السلام ـ: «الّذي قصرت ـ... إلى آخره ـ».

و نزيده بياناً، فنقول: اعلم! أنّ الأمّة المحمّديّة ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ اختلفوا في رؤية اللّه ـ تعالى ـ على أقوالٍ مختلفةٍ. فذهبت الإماميّة بأجمعه و أكثر العقلاء إلى امتناع رؤيته ـ سبحانه ـ بجارحه العين مطلقاً؛ و منهم قاطبة المعتزلة. و هذا القول لازمٌ في الحقيقة

---

١. المصدر: + أصلاً.　　٢. راجع: «الحكمة المتعالية» ج ١ ص ١١٦.

٣. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٣ ص ١١٦ نقلاً بالتصرّف.

٤. راجع: «شرح فصوص الحكم» ص ٦٢٨، نقلاً بالتصرّف أيضاً.

على كلّ من قال بتجرّده ـ تعالى ـ عن الحيّز و الجهة.

و ذهبت المشبّهة و الكراميّة إلى جواز رؤيته ـ تعالى ـ بقولهم بالمكان و الجهة.

و الأشاعرة خالفوا الكلّ، فانّهم مع وفاقهم للأكثر في نفي المكان و الجهة و القول بالتجرّد، قالوا بجواز رؤيته ـ سبحانه ـ بهذا العين الناظرة الغاسقة الجسمانيّة في الدنيا عقلاً محضاً، و إن لم يقع أو واقعاً ليلة الأسرىٰ. فقالوا: انّه ـ سبحانه ـ اختصّه بالرؤية، و موسى ـ عليه السلام ـ بالكلام ؛ و نسب ذلك القول إلى ابن عبّاس[1].

هذا حال رؤيته ـ تعالى ـ في الدنيا.

و أمّا في الآخرة فقد أجمعوا على جوازها عقلاً و وقوعها.

و توقّف بعضهم في ذلك، <قال الآبيّ في إكمال الإكمال نقلاً عن بعض علمائهم: «انّ رؤية اللّه ـ تعالى ـ جائزةٌ في الدنيا عقلاً؛ و اختلف في وقوعها، و في أنّه هل رآه النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ليلة الأسرى أم لا ؟، فانكرته عائشة و جماعةٌ من الصحابة و التابعين و المتكلّمين، و أثبت ذلك ابن عبّاس و قال: إنّ اللّه اختصّه بالرؤية و موسى بالكلام و ابراهيم بالخلّة»[2]. و أخذ به جماعةٌ من السلف، و الأشعريّ في جماعةٍ من أصحابه، و ابن حنبل، و كان الحسن يقسم باللّه لقد رآه!. و توقّف فيه جماعةٌ.

هذا حال رؤيته ـ تعالى ـ في الدنيا : و أمّا في الآخرة فجائزةٌ عقلاً، و أجمع على وقوعها أهل السنّة؛ و أحالها المعتزلة و المرجئة و الخوارج. و الفرق بين الدنيا و الآخرة: إنّ القوى و الادراكات ضعيفةٌ في الدنيا حتّى إذا كانوا في الآخرة و خلقهم للبقاء قوى إدراكهم، فأطاقوا رؤيته»؛ انتهى كلام الآبيّ>[3].

و الشارح الجديد للتجريد نفى الخلاف و النزاع للنافين في جواز الانكشاف التامّ العلميّ

---

١. راجع: التعليقة الآتية، حيث يذكر المصنّف روايةً من مرويّاته فيها أثبت انّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ اختصّ برؤية اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ.

٢. راجع: «الدرّ المنثور» ج ٢ ص ٢٣٠.

٣. قارن: «مرآة العقول» ج ١ ص ٣٢٨.

و للمثبتين في امتناع ارتسام صورةٍ من المرئي في العين أو اتّصال الشعاع الخارج بالمرئي. و إنّما النزاع في أنّ الرؤية الّتي هي نوعٌ كاملٌ من الادراك ـ و لا يتعلّق في الدنيا بما هو في جهةٍ و مكانٍ ـ هل يصحّ بدون المقابلة و الجهة أن يتعلّق بذات اللّه ـ تعالى ـ منزّهاً من الجهة، أم لا؟[1].

و استدلّ الأوّلون على امتناع الرؤية بلزومها للحيّز و الجهة، فانّ كلّ مرئيٍّ بالعين لا يكون إلّا في حيّزٍ وجهةٍ قابلٍ للاشارة الحسّية بأنّه هنا أو هناك، و ليس ثمّ و لا هناك؛ و هو ـ تعالى ـ منزّهٌ عنهما، و إلّا وجب كونه ـ تعالى ـ جسماً أو جسمانيّاً. و هو محالٌ، لقيام البرهان بوجوب وجوده و تجرّده.

<و اعترضه الغزّالي بأنّ أحد الأصلين من هذا القياس مسلّمٌ ـ و هو إنّ كونه في جهةٍ يوجب المحال ـ، و لكنّ الأصل الآخر ـ و هو ادّعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ـ ممنوعٌ، فنقول: لم قلتم إنّه إن كان مرئيّاً فهو في جهةٍ من الرائي، أ علمتم ذلك ضرورةً أم بنظرٍ؟؛

لا سبيل إلى دعوى الضرورة؛ و أمّا النظر فلابدّ من بيانه، و منتهاهم انّهم لم يروا إلى الآن شيئاً إلّا و كان في جهةٍ من الرائي مخصوصةٍ. و لوجاز هذا الاستدلال لجاز للجسم أن يقول: إنّ الباري ـ تعالى ـ جسمٌ، لانّه فاعلٌ، فانّا لم نرإلى الآن فاعلاً إلّا جسماً.

و حاصله يرجع إلى الحكم بأنّ ما شوهد و علم ينبغي أن يوافقه ما لم يشاهد و لم يعلم».

و أجاب عنه صدر الحكماء و المحقّقين: «بأنّ دعوى كون المرئيّ بهذه العين مطلقاً يجب أن يكون في جهةٍ ليس مبناها على أنّ المرئيّات في هذا العالم لا تكون إلّا في جهةٍ ـ حتّى يكون من باب قياس الغائب على الشاهد ـ، بل النظر و البرهان يؤدّيان إليه. و هو: إنّ القوّة الباصرة الّتي في عيوننا قوّةٌ جسمانيّةٌ وجودها و قوامها بالمادّة الوضعيّة، و كلّ ما وجوده و قوامه بشيءٍ فقوام فعله و انفعاله بذلك الشيء، إذ الفعل و الإنفعال بعد الوجود و فرعه، إذ الشيء يوجد أوّلاً ـ إمّا بذاته أو بغيره ـ ثمّ يؤثّر في شيءٍ أو يتأثّر عنه. فكلّ ما كان وجود

---

١. راجع: «شرح القوشجي على التجريد» ص ٣٢٧ السطر ٢٦.

القوّة بنفسها متعلّقاً فيه بمادّةٍ جسمانيّةٍ بما لها من الوضع كان تأثيرها أو تأثّرها أيضاً بمشاركة المادّة و وضعها بالقياس إلى ما يؤثّر فيه أو يتأثّر عنه؛ فلأجل ذلك نحكم بأنّ البصر لا يرى إلّا ما له نسبةٌ وضعيّةٌ إلى محلٍّ. فالباصرة و السامعة لاتبصر و لاتسمع إلّا ما وقع منهما في جهةٍ أو أكثر. فهذا هو البرهان[1] >[2].

و استدلّوا أيضاً بانّه لابدّ لتلك الرؤية من المقابلة الواقعة بين الرائي و المرئي مع سائر الشرائط، فحيث انتفى اللازم انتفى الملزوم؛

و من الكتاب بقوله ـ سبحانه ـ في سورة النساء: ﴿يَسئَلُكَ أَهلُ الكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَآءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهرَةً فَأَخَذَتْهُم الصَّاعِقَةُ بِظُلمِهِمْ﴾[3]؛

و بقوله ـ تعالى ـ في الأنعام: ﴿لَا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ وَ هُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ﴾[4].

قال بعض العرفاء: ﴿لَا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾، أي: لا يحيط به، لأنّه اللّطيف الجليل عن إدراكها، و كيف يدركه و هي لاتدرك أنفسها الّتي هى نورٌ منه ﴿وَ هُوَ يُدرِكُ الأَبصَارَ﴾ لاحاطته بكلّ شيءٍ، و لطف ادراكه ﴿وَ هُوَ اللَّطِيفُ﴾ أي: عن ادراك البصائر و الأبصار؛ ﴿الخَبِيرُ﴾ على الضمائر و الأسرار.

و قال الشيخ علاءالدولة السمناني ما معناه: «اعلم! أنّه لاتناقض بين قوله ـ تعالى ـ: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[5] و قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾؛ لأنّ

---

١. راجع: «شرح أصول الكافي» ـ لصدر المتألّهين ـ ج ٣ ص ١٤٨. و سيرى القارىء الكريم في التعليقة الآتية انّ هذه القطعة منقولةٌ من «رياض السالكين»، و أنبّه على أنّ المدني أيضاً أخذ العبارات عن هذا المصدر حيث ذكر صدرالمتألّهين أوّلاً كلام الغزالي عن «الإقتصاد في الإعتقاد» ثمّ أجاب عنه بما يوجد في المتن.

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٤٥. ٣. كريمة ١٥٣ النساء.

٤. كريمة ١٠٣ الأنعام. ٥. كريمتان ٢٢، ٢٣ القيامة.

﴿لَا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾ نفي الاحاطة، لأنّ الادراك يقتضي الاحاطة، بخلاف الرؤية ؛ و الحقّ محيطٌ بجميع الأشياء و منزّهٌ عن أن يكون محاطاً لمخلوقٍ»[١] ؛ انتهى.

أقول: قد عرفت سابقاً انّ الادراك مطلقاً يستلزم الاحاطة، بل الاتّحاد ؛ فلا فرق بين الادراك و الابصار؛ فتبصّر!.

و بقوله ـ عزّ و جلّ ـ: ﴿لَن تَرَانِي﴾ بعد سؤال موسى ـ عليه السلام ـ الرؤية، حيث أتى بكلمة «لن» الدالّة على تأبيد النفي في المستقبل، فيشمل نفيها في الآخرة، كما دلّ على نفيها في الدنيا، خصوصاً بعد حذف المتعلّقات ؛ فانّه مفيد العموم في هذا المقام بالاتّفاق . و حيث دلّ على نفيها له ـ عليه السلام ـ، دلّ على نفيها للجمع، لعدم القائل بالفصل؛ و لسياق الآية .

واستعمال كلمة «لن» لغير التأبيد في بعض الأحيان للعلاقة المجازيّة، فلايتضايق بأمثالها.

قال بعض العرفاء: «انّ موسى لمّا كلّمه ربّه أدركه الطمع، فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيكَ﴾، و لمّا لم يرع الأدب في ساحة قدسه ـ لكونه سألها عن غير أمرٍ إلهي أوحى به إليه، فانّهم أدباء لايتّبعون إلّا ما يوحى به إليهم، و لا سيّما في الجناب الإلهيّ ـ عوتب بقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾.

و قال بعضٌ آخر: ﴿وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ﴾، يعني: و لمّا حصل على بساط القرب و تتابع عليه كأسات الشرب من صفو الصّفات و دارت أقداح المكالمات أثّر فيه لذّة سماع الكلمات، و طرب و اضطرب إذ سكر من شراب الواردات و سماع الملاطفات، فطال لسان انبساطه . و عند استيلاء سلطان الشوق و غلبات دواعي المحبّة في الذوق قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرُ إِلَيكَ﴾، قال: هيهات! أنت بعدُ في الإثنينيّة منكوبٌ و بحجب جبل الأنانيّة محجوبٌ، فانّك إذا نظرت بك إليَّ لن تراني ـ لأنّه لا يراني إلّا من كنت له بصراً، فبي

---

١. الظاهر انّ المنقول هنا عن السمناني هو إشارةٌ إلى قوله بعد أن ذكر آياتٍ و رواياتٍ دالّةٍ على اثبات الرؤية و نفيها: «ثمّ اعلم موقناً بأن ليس بين الآيتين و الحديثين المرويتين في اثبات الرؤية و نفيها تناقضٌ، لأنّ الادراك يقرع باب الاحاطة بمن هو بكلّ شيء محيط، و هي منفيةٌ ...»، راجع: «العروة لأهل الخلوة و الجلوة» ـ النص العربي ـ ص ٤١٩.

يبصر ـ؛ ﴿وَ لَكِن أُنظُر إِلَى الجَبَلِ﴾: جبل الأنّيّة، ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ﴾ عند التجلّي ﴿فَسَوفَ تَرَانِي﴾ ببصر أنانيّتك. ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلجَبَلِ﴾ : جبل أنا نيّته ﴿جَعَلَهُ دَكّاً﴾ : فانياً كأن لم يكن، ﴿وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقاً﴾ : بلاأنانيّةٍ، فكان ما كان بعد ما بان؛ و لو لم يكن تعلّق الروح بالجسد لما استسعد بالتجلّي و لا بالتحلّي. ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ﴾ من غشية الأنانيّة بسطوة الرّبوبيّة ﴿قَالَ﴾ موسى بلاهوّيةٍ ﴿سُبحَانَكَ﴾ : تنزيهاً لك من خلقك و ايصال الخلق بك، ﴿وَ أَنَا أَوَّلُ المُؤمِنِينَ﴾ [1] بأنّك لا ترى بالأنانيّة و لا ترى إلّا بنور هويّتك بك» : انتهى.

أقول: ليس مراد هذا البعض الرؤية البصريّة ـ كما هو ظاهرٌ لأهل البصيرة ـ.

و أمّا ما ورد من طرق أهل العصمة و الطهارة في هذا الباب، فكثيرةٌ؛

منها: ما رواه ثقةالإسلام في باب إبطال الرؤية عن أحمد ابن ادريس عن محمّد ابن عبدالجبّار عن صفوان بن يحيى، قال: «سألني أبو قرّة المحدّث أن أدخله على أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ، فاستأذنته في ذلك ؛ فأذن لي. فدخل عليه فسأله عن الحلال و الحرام و الأحكام؛ حتّى بلغ سؤاله إلى التوحيد. فقال أبوقرّة: انّا روينا انّ اللّه قسم الرؤية و الكلام بين نبيّين، فقسّم الكلام لموسى ـ عليه السلام ـ و لمحمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ الرؤية؟

فقال أبوالحسن ـ عليه السلام ـ : فمن المبلّغ عن اللّه إلى الثقلين من الجنّ و الإنس: ﴿لَاتُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾ [2] و ﴿لَايُحِيطُونَ بِهِ عِلماً﴾ [3]، و ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيْءٌ﴾ [4]؟، أ ليس محمّداً ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ؟

قال: بلى!

قال: كيف يجيء رجلٌ إلى الخلق جميعاً فيخبرهم انّه جاء من عند اللّه و انّه يدعوهم إلى

---

١. كريمة ١٤٣ الأعراف.
٢. كريمة ١٠٣ الأنعام.
٣. كريمة ١١٠ طه.
٤. كريمة ١١ الشورىٰ.

اللّه بأمر اللّه فيقول: ﴿لَاتُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾ و ﴿لَايُحِيطُونَ بِهِ عِلماً﴾، و ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيْءٌ﴾ ، ثمّ يقول: أنا رأيته بعيني و أحطّت به علماً و هو على صورة البشر؟؛ أمَا تستحيون؟!، ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي من عنداللّه بشيءٍ ثمّ يأتي بخلافه من وجهٍ آخر؟

قال ابوقرّة: فانّه يقول: ﴿وَ لَقَد رَءَاهُ نَزلَةً أُخرَى﴾ [١]؟

فقال أبوالحسن ـ عليه السلام ـ: إنّ بعد هذه الآية ما يدلّ على ما رأى، حيث قال: ﴿مَا كَذَّبَ الفُؤَادُ مَا رَأَىَ﴾ [٢]، يقول: ما كذّب فؤاد محمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ما رأت عيناه، ثمّ أخبربما رأى، فقال:﴿لَقَد رَءَاى مِن آيَاتِ رَبِّهِ الكُبرَى﴾ [٣]، فآيات اللّه ـ عزّ و جلّ ـ غير اللّه ؛ و قد قال اللّه: ﴿وَ لَايُحِيطُونَ بِهِ عِلماً﴾ [٤]، فاذا رأته الأبصار فقد أحاط به العلم و وقعت المعرفة.

فقال أبو قرّة: فتكذّب بالروايات؟!

فقال أبوالحسن ـ عليه السلام ـ: إذا كانت الروايات مخالفةً للقرآن كذبتها، و ما أجمع المسلمون عليه انّه لايحاط به علماً و ﴿لَاتُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾، و﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيْءٌ﴾» [٥].

قال صدر الحكماء و المحقّقين: «استدلّ أبوقرّة في مجلس الرضا ـ عليه السلام ـ على صحّة الرؤية [٦] بما روى أنّ اللّه ـ تعالى ـ قسّم كرامتين عظيمَتين ـ يعني: الرؤية و الكلام ـ بين نبيَّين كريمَين، فقسّم الكلام لموسى ـ عليه‌السلام ـ و الرؤية لمحمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ. فدلّت الرواية على صحّة رؤية اللّه، و أنّ محمّداً ـ صلّى اللّه عليه و آله ـ رآه في الدنيا، فاذا جاز أن يراه في الدنيا [٧] جاز أن يراه المؤمنون في دار الآخرة.

---

١. كريمة ١٣ النجم.
٢. كريمة ١١ النجم.
٣. كريمة ١٨ النجم.
٤. كريمة ١١٠ طه.
٥. راجع: «الكافي» ج ١ ص ٩٥ الحديث ٢.
٦. المصدر: رؤية اللّه.
٧. المصدر: أن يراه نبيّ اللّه في دار الدنيا.

فأجاب ـ عليه السلام ـ بقوله: «فمن المبلّغ ـ ... إلى آخره[١] ـ بثلاث[٢] آياتٍ دلّت كلّ واحدةٍ منها على نفي الرؤية له[٣]؛

أمّا دلالة الأولى: فظاهرةٌ؛

و أمّا الثانية: فلأنّ كلّ من أبصر شيئاً فقد أحاط به علماً، بلاخلافٍ لأحدٍ فيه ـ كما سننبّه[٤] عليه ـ؛

و أمّا الثالثة: فلأنّ الإبصار عبارةٌ عن حصول صورة الشيء في حسّ البصر. فما لامثل له لايمكن حصول صورته في الحسّ، و حيث إنّه ـ تعالى ـ ليس كمثله شيءٌ فاستحال تعلّق الإبصار به.

ثمّ قال على وجه الاستفهام تأكيداً و[٥] تصريحاً: «أليس محمّدٌ[٦] المبلِّغ ...». و لمّا اعترف أبوقرّة بأنّ المبلّغ عن اللّه بهذه الآيات هو محمّدٌ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم[٧] ـ قال ـ عليه السلام ـ: «فكيف يجيء رجلٌ إلى الخلق ـ ... إلى قوله: أما تستحيون؟!» ـ، أفصح ـ عليه السلام ـ عن ظهور كذبهم و فساد رأيهم في باب الرؤية بوجوهٍ من البيان من إتيانه الكلام على وجه الاستفهام الإنكاري،

و الدلالة على أنّ ما زعموه مستلزمٌ لنسبة الكذب إلى خير البريّة ـ على أقبح وجود الكذب! ـ؛

منها: كونه كذباً على اللّه ـ و هو أقبح الكذبات! ـ؛

و منها: أنّه متضمّنٌ لماقضته[٨] نفسه، لأنّ السالبة الكلّيّة تناقضها الموجبة الجزئيّة و الشخصيّة، و ربّ كاذبٍ لايكون كذبه مناقضاً، فهذا أقبح و أشنع!؛

---

١. لخّص المصنّف بهذه القولة كلام صدرالمتألّهين.

٢. المصدر: فهذه ثلاث.

٣. المصدر: + عنه.

٤. المصدر: سينبّه.

٥. في النسختين: أو، و التصحيح من المصدر.

٦. المصدر: + أي ليس محمّداً.

٧. المصدر: + بقوله بلى.

٨. المصدر: لمناقضة.

و منها: انّه جاء إلى الخلق من عند اللّه للاخبار بما هو المناقض لما أخبر عن نفسه ؛

و منها: انّه دعاهم بأمر اللّه إلى ذلك المناقض، فالّذي أخبر عن اللّه هو قوله: ﴿لَاتُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾ [١]، و ﴿لَايُحِيطُونَ بِهِ عِلماً﴾ [٢]، و ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيْءٌ﴾ [٣]؛

و الّذي أخبر عن نفسه ـ بزعم هؤلآء، مناقضاً لما أخبر عن اللّه ـ هو: إنّي أقول [٤]: أنا رأيته بعيني، و هو موجبٌ شخصيٌّ يناقض سالباً كلّياً هو ﴿لَاتُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾، و يقول «أحطّت به علماً» يناقض ﴿لَايُحِيطُونَ بِهِ عِلماً﴾؛

و قوله: «على صورة البشر» يناقض ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيْءٌ﴾، لأنّ المراد به إمّا كون الرائي بمعنى النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ على صورة البشر حتّى [٥] كان رآه بهذا البصر الحسّي، فقد علمت أنّ كلّما أدرك بآلة الحسّ فهو ذو مثلٍ؛

و إمّا كون المرئي ـ و هو اللّه ـ على صورة البشر ـ بناءً على ماروته العامّة: أنّ محمّداً صلّى اللّه عليه و آله و سلّم رأى ربّه على صورة الشابّ الموفّق [٦] المرهق [٧] ـ؛ فهو صريحٌ في اثبات المثل له ـ تعالى ـ.

و لمّا أبان غاية كذبهم و افترائهم على الرسول و نهاية وقاحتهم و سوء أدبهم له، قال: «أما تستحيون، ما قدرت الزنادقة أن يرميه »، أي: ما قدروا في أنفسهم أن يرموا رسول اللّه بهذا.

و قوله: «أن يكون» مع ما بعده بدل «هذا» .

و لمّا أبطل [٨] استدلاله على صحّة الرؤية من هذا المأخذ ـ و هو مأخذ الرواية ـ شرع في الاستدلال عليها من مأخذٍ آخر، و هو مأخذ القرآن؛ فقال: «انّه [٩] ـ تعالى ـ يقول: ﴿وَ لَقَد

---

١. كريمة ١٠٣ الأنعام.
٢. كريمة ١١٠ طه.
٣. كريمة ١١ الشورىٰ.
٤. المصدر: أن يقول.
٥. المصدر: حين.
٦. المصدر: ـ موفّق.
٧. سبقت منّا الإشارة إلى مأخذه، راجع: ص التعليق
٨. المصدر: بطل.
٩. المصدر: فانّه.

رَءَاهُ نَـزلَةً أُخـرَىٰ﴾؛ فأجـاب ـ عـليه السـلام ـ عـنه بـوجهين: أحـدهما: الحـل ؛ و الآخر: النقض ؛

أمّا الوجه الأوّل فقوله ـ عليه السلام ـ: «إنّ بعد هذه الآية ما يدلّ على ما رأى، أي: ما يدلّ على أنّ الّذي رآه محمّدٌ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ماذا، حيث قال ـ تعالى ـ: ﴿مَا كَذَّبَ الفُؤَادُ مَا رَءَاىٰ﴾، إذ المراد: ما كذّب محمّدٌ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ما رأت عيناه، [و الّذي رأت عيناه][1] هو آيات اللّه، لا ذاته، لما أخبر عنه ـ تعالى ـ بقوله: ﴿لَقَد رَءَاى مِن آيَاتِ رَبِّهِ الكُبرَى﴾. و رؤية الآيات لاتستلزم رؤية اللّه، لأنّ آيات اللّه غير اللّه ؛ انتهى وجهه الحلّي[2]»[3].

أقول: فان قال قائلٌ: إنّه ـ عليه السلام ـ في مرتبة ﴿قَابَ قَوسَينِ أَو أَدْنَىٰ﴾، و في هذه المرتبة ليس آياتٌ بالمعنى الّذي ذكره، فكيف رآها ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ؟!

قلنا: رأى نفسه المقدّسة الّتي ليس آيةً أعظم منها، فتبصّر!.

ثمّ قال: «و أما الوجه الآخـر في الجـواب بـالنقض، فـهو قـوله[4]: «وقـد قـال اللّـه: ﴿وَ لَايُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً﴾، و هو مناقضٌ للرؤية، لأنّ الّذي رأته الأبصار فقد أحاطت بـه القوى الادراكيّة بالعلم[5]، و وقعت المعرفة، لأنّ المشاهدة أتمّ مراتب العلم و المعرفة.

و لمّا وقع الزام أبي قرّة و تبكيته بهذا الطريق رجع إلى التمسّك بالمشهور و التشبّث بما استحسنه الجمهور ـ كما هو عادة المحجوج المبهوت ـ؛ فقال: فتكذّب بالروايات؟!

فأجـاب أبوالحسن الرضا ـ عليه السلام ـ بقوله: إذا كانت الروايات مخـالفةً للـقرآن كذّبتها، سيّما و قد طابقه البرهان. و قوله: و ما أجمع المسلمون عليه ـ... إلى آخره ـ. بيانٌ

---

١. الزيادة من المصدر، و هي لابدّ منها. ٢. المصدر: فهذا هو الوجه الحلّي.

٣. راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٣٩.

٤. المصدر: و هو.

٥. في النسختين: و العلم، و التصحيح من المصدر.

لوقوع القرآن مخالفاً لما ادّعاه من الروايات»[١].

و منها: ما رواه في الباب المذكور عنه عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن عليّ بن سيف عن محمّد بن عبيد، قال: «كتبت إلى أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ أسأله عن الرؤية و ما ترويه العامّة و الخاصّة، و سألته أن يشرح لي ذلك.

فكتب بخطّه: اتّفق الجميع ـ لاتمانع بينهم ـ انّ المعرفة من جهة الرؤية ضرورةٌ، فاذا جاز أن يرى اللّه بالعين وقعت المعرفة ضرورةً. ثمّ لاتخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً، أو ليست بايمانٍ . فان كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً فالمعرفة الّتي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بايمانٍ، لأنّها ضدّه، فلايكون في الدنيا مؤمنٌ، لانّهم لم يروا اللّه ـ عزّ ذكره ـ ؛ و إن لم تكن المعرفة الّتي من جهة الرؤية ايماناً لم تخل هذه المعرفة الّتي من جهة الاكتساب أن تزول و لاتزول في المعاد، فهذا دليلٌ على أنّ اللّه ـ عزّ و جلّ ـ لا يرى بالعين، إذ العين تؤدّى إلى ما وصفناه».

و لمّا كان هذا الخبر من المعضلات و قد تصدّى لحلّه أحبار العلماء الثقات، فلا بأس بأن نذكر ما ذكروه و ما ورد عليهم؛ ثمّ ما هدانا اللّه ـ تعالى ـ في حلّه من انعامه و فضله .

منها: ما ذكره السيّد الجليل و الحبر النبيل الداماد؛ و حاصله: إنّ المعرفة من جهة الرؤية غير متوقّفةٍ على الكسب و النظر، و المعرفة في دار الدنيا متوقّفةٌ عليه ضعيفةً بالنسبة إلى الاولى، فتخالفتا . فان كانت المعرفة من جهة الرؤية إيماناً لم تكن المعرفة من جهة الكسب إيماناً كاملاً، لأنّ المعرفة من جهة الرؤية أكمل منها؛ و إن لم يكن إيماناً يلزم سلب الايمان عن الرائين، لامتناع المعرفتين في زمانٍ واحدٍ في قلبٍ واحدٍ؛ يعني: قيام تصديقين ـ أحدهما أقوى من الآخر ـ بذهنٍ واحدٍ، أحدهما حاصلٌ من جهة الرؤية و الآخر من جهة الدليل، كما يمتنع قيام حرارتين بماءٍ واحدٍ في زمانٍ واحدٍ»؛ انتهى كلامه.

أقول: يرد عليه أوّلاً انّ ما ذكره مخالفٌ لما صرّح به الحكماء، فانّهم صرّحوا بأنّ ما

---

١. انظر: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٤١.

حصل من جهة الاكتساب بالبرهان أقوى ممّا حصل من جهة الرؤية البصريّة الحسّيّة، فانّ الحسّ يمكن أن يغلط ـ كما في الشعلة الجوّالة و القطرة النازلة ـ؛ على أنّه قد صرّح علماء الميزان أيضاً بأنّ الاحساس بشيءٍ لايكون كاسباً و لا مكتسباً؛

و ثانياً: النقض بكثيرٍ من المعارف الّتي تعرف في الدنيا بالدليل و يصير في الآخرة بالمعاينة ضروريّةً.

و منها: ما ذكره صدر الحكماء و المحقّقين في شرح الأصول بعد تمهيد مقدّمةٍ، حاصلها: إنّ نور العلم و الايمان يشتدّ حتّى ينتهي إلى المشاهدة و العيان؛ و لكن لم يصر حينئذٍ محسوساً، لانّ الحسّ و المحسوس نوعٌ متضادٌّ للعقل و المعقول، و لكلٍّ منها في حدود نوعه مراتب في الكمال و النقص، فتأكّد كلٍّ منها حجابٌ مانعٌ من الوصول إلى الآخر[١].

ثمّ قال: «فنقول: اتّفق الجميع ـ لاتمانع بينهم ـ إنّ المعرفة من جهة الرؤية ضرورةٌ[٢]»، معناه: إنّه لاخلاف لأحدٍ في أنّ حصول المعرفة من جهة الرؤية أمرٌ ضروريٌّ، و انّ رؤية الشيء متضمّنةٌ لمعرفته بالضرورة، بل الرؤية بالحسّ نوعٌ من المعرفة، فانّ من رأى شيئاً فقد عرفه بالضرورة، ـ ... ـ[٣]. فان كان الايمان بعينه هو هذه المعرفة الّتي مرجعها الادراك البصريّ و الرؤية الحسّيّة، فلم تكن المعرفة العلميّة[٤] من جهة الاكتساب[٥] إيماناً ـ لما[٦] قد علمت من أنّ الاحساس ضدّ التخيّل و أنّ الصورة الحسّية ضدّ الصورة العقليّة ـ ... [٧] ـ؛

---

١. و هذه هي المقدّمة الثانية من المقدّمتين مهّدهما لبيان معنى الحديث ـ و العلم عند اللّه ـ حيث قال: «انّ هذا العلم الّذي هو الإيمان ممّا يضعف و يشتدّ و ينقص و يكمل ... ، لكن يجب أن يعلم انّ العلم إذا صار عيناً لم يصر عيناً محسوساً و انّ المعرفة إذا انقلبت مشاهدةً لم تنقلب مشاهدةً بصريةً حسّيةً»، راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٤٣.

٢. المصدر: امر ضروريّ.

٣. حذف المصنّف هيهنا قطعةً من كلام صدرالمتألّهين.

٤. المصدر: + التّي حصلت للانسان.

٥. المصدر: + بطريق الفكر و النظر.

٦. المصدر: لأنّها ضدّه لأنّك.

٧. حذف المصنّف هيهنا قسطاً من كلام صدرالمتألّهين.

فثبت أنّ المعرفة القلبيّة المكتسبة في دار الدنيا ضدّ الرؤية البصريّة . فاذاً لم يكن الإيمان بالحقيقة مشتركاً بينهما و لا أمراً جامعاً لهما ـ لثبوت التضادّ و غاية الخلاف بينهما ـ و لا جنساً مبهماً غير تامّ الحقيقة المتحصّلة [١] ـ كالمتضادّين، مثل اللونيّة بين نوعي السوادّ و البياض، لأنّ الإيمان أمرٌ محصّلٌ و حقيقةٌ معيّنةٌ، فهو إمّا هذا و إمّا ذاك، و إذا [٢] كان ذاك فلم يكن هذا و إذا كان هذا لم يكن ذاك ـ. فاذا فرض أنّ الرؤية بالبصر هو الإيمان لم تكن المعرفة المكتسبة إيماناً، فلم يتحقّق مؤمنٌ في الدنيا إذ لم يروا اللّه جهرةً، بل من اقترحها أخذته الصاعقة ؛ لكن التالي باطلٌ بالضرورة عقلاً و نقلاً ـ لقوله تعالى في كثيرٍ من مواضع القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [٣] و قوله: ﴿آمِنُوا بِاللَّهِ﴾ [٤]، و ﴿آمِنُوا بِرَبِّكُمْ﴾ [٥]، ﴿أُولَـئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقّاً﴾ [٦]، ﴿وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ﴾ [٧]؛ و غير ذلك من الآيات ـ، فالمقدّم مثله» [٨].

أقول: دعوى كون الإيمان حقيقةً معيّنةً محصّلةً، ممنوعةٌ لابدّ لها من البرهان!.

ثمّ قال الصدر المذكور: «قوله: «و إن لم تكن المعرفة الّتي من جهة الرؤية إيماناً ـ... إلى آخره ـ»، يعني: و إذا ثبت أن ليست المعرفة الّتي تضمّنتها الرؤية البصريّة إيماناً فثبت و تحقّق أنّ هذه المعرفة الحاصلة في العقل من طريق الاكتساب إيمانٌ، و هو الإيمان بالغيب مادام المؤمن في الدنيا ـ كما في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيبِ﴾ [٩]. فنقول: هذا الايمان الّذي هو المعرفة العقليّة الحاصلة من طريق الاكتساب بالدليل و البرهان لايخلو: إمّا أن يكون زائلاً عن قلب المؤمن فاسداً بفساد بدنه و موت قالبه؛ أو غير زائلٍ عنه، بل باقٍ معه في

---

١. المصدر: + كجنس.
٢. المصدر: + فاذا.
٣. تكرّرت هذه العبارة الكريمة في القرآن ٨٩ مورداً، فانظر كنموذجٍ: ١٧٢ البقرة.
٤. كريمتان ١٣٦ النساء، ٧ الحديد.
٥. كريمة ١٩٣ آل عمران.
٦. كريمتان ٤، ٧٤ الأنفال.
٧. كريمة ٢٨٥ البقرة.
٨. راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٤٤.
٩. كريمة ٢٨٥ البقرة.

البعث و الحشر؛ لكن الأوّل باطلٌ، و هو المراد بقوله: «و لا يزول في المعاد»، أي: و الحال انّه لايزول في المعاد بلاخلافٍ لأحدٍ من أهل الاسلام. أللهمّ إلّا أن يكون ضعيفاً متزلزلاً غير متيقّنٍ!. كيف و قد علمت أنّه المقصود الأصلي من وضع الشرائع و بعثة الرسل.

و أيضاً: المعرفة ليست أمراً متعلّقا بموادّ هذا العالم حتّى يقبل الفساد بفساد حامله، لأنّها قائمةٌ بجوهرٍ روحانيٍّ عقليٍّ ـ و[1] في الحديث: «التراب لايأكل محلّ الإيمان»[2] ـ؛ بل هو منشأ بقاء الآخرة. و هو نور الحياة في دار الحيوان، و به المشي في أرض الآخرة و الانسراح في رياض الرضوان، كما أنّ نور الحسّ و الحركة منشأ الحياة الطبيعيّة في هذا العالم، دار البهائم و عالم الديدان.

فاذاً ثبت أنّ هذه المعرفة الايمانيّة ثابتةٌ مع المؤمن في المعاد و به يستضيء قبره و برازخ منازله إلى يوم البعث، و بقدر نور الايمان و شدّته يكون سعيه في الآخرة و سرعة مشيه على الصراط.

قوله ـ عليه السلام ـ: «و هذا دليلٌ على أنّ اللّه لايرى بالعين، إذ العين تؤدّي إلى ما وصفناه»؛ و ذلك لأنّك قد علمت أنّ المعرفة في الدنيا بذر المشاهدة في الآخرة، و نسبة الدنيا إلى الآخرة نسبة الزرع إلى الثمرة، بل نسبتها إلى القبر نسبة النطفة إلى الجنين، أو الجنين إلى الطفل؛ و نسبة القبر إلى البعث نسبة الجنين إلى الطفل، أو الطفل إلى الصبيّ، أو البالغ؛ و بالجمله نسبة النقص إلى الكمال، و الضعف إلى الشدّة. فانظر! انّ المعرفة العقليّة الّتي هي عبارةٌ عن الايمان إذا كملت و قويت و اشتدّت حتّى يصير علم اليقين عين اليقين[3]، هل يؤدّي إلى الادراك الحسّيّ بهذه العين الجسدانيّة الدّاثرة؟!. لا أظنّك شاكّاً في بطلان هذا القول، فانّ الحسّ كيف يكون كمالاً للعقل؟، و المحسوس أنّى يكون غايةً و تماماً للمعقول؟

---

١. المصدر: ـ و.

٢. قال العلّامة المجلسي: «و التراب لايأكل محلّ المعرفة و الايمان أصلاً، و قد نطقت به [illegible] شهدت له شواهد الاستبصار»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٦١ ص ٩٠، و لكن ما وجد[illegible] الحديث في مظانّه.

٣. المصدر: ـ عين اليقين.

هو منه في غاية التخالف و التضادّ؟!.

فقد وضح[١] أنّ الإيمان الحقيقيّ ـ الّذي هو نور معرفة اللّه ـ إذا اشتدّ و كمل[٢] لا يؤدّى إلى الاحساس بهذه الآلة الجسمانيّة.

فاذاً بطل كون هذا الاحساس إيماناً، و لا كون الإيمان مؤدّياً إليه، و لا لشيءٍ من الإيمان و ما يتعلّق به من الأعمال الصالحة مناسبةٌ ذاتيّةٌ إليه و لا جهةٌ ارتباطيّةٌ به حتّى يقال: انّ الرؤيه أجر ذلك العمل[٣].

و قوله: «إذ العين يؤدّى إلى ما وصفناه»، المراد: إنّ الرؤية بالعين تؤدّي إلى ما وصفناه من لزوم أحد المحالين:

إمّا عدم تحقّق مؤمنٍ في الدار الدّنيا المستلزم لعدم تحقّقه في الدار الأخرى، لأنّ ﴿مَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلاً﴾[٤]؛

و إمّا عدم دوام الايمان و بقائه في المعاد. كلّ ذلك للتضادّ الواقع بين المعرفة الاكتسابيّة و الرؤية البصريّة»[٥]؛ انتهى كلامه.

و منها: ما ذكره بعض المحقّقين بعد تمهيد مقدّماتٍ كثيرةٍ لاطائل تحته من قوله: «فنقول: كلّ محسوسٍ باحدى الحواسّ فكنه حقيقته معلومٌ للنفس في نشأة الحواسّ الظاهرة، ثمّ في نشأة الحواسّ الباطنة، ثمّ في نشأة النفس في مرتبة تجرّدها الذاتي. و لوجاز احاطة النفوس في الآخرة بأنيّته ـ سبحانه ـ على وجهٍ يصير المعلوم بمنزلة المشاهد المحسوس بالبصر ـ كما هو معنى الايمان بالغيب، على بعض الاحتمالات ـ و الحال أنّ الايمان في الدنيا بوجوده ـ سبحانه ـ إنّما باعتبار ملاحظة أفعاله الّتي هي وجهٌ من وجوهه ـ لامتناع فرض مرتبةٍ عقليّةٍ له، تعالى، معرّاةً من الوجود، لكونه أحداً صمداً ـ، يلزم أحد الأمرين:

---

١. المصدر: + الأمر و انكشف.

٢. هيهنا حذف المصنّف قطعةً من كلام صدرالمتألّهين.

٣. هيهنا أيضاً حذفت قطعةٌ من كلام صدرالمتألّهين.

٤. كريمة ٧٢ الإسراء.

٥. راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٤٥.

إمّا زوال الإيمان في الآخرة؛

أو عدم كون الإيمان في الدنيا إيماناً.

و كلاهما باطلٌ، فالقول بأنّ كلّاً من العلمين إيمانٌ مع ظهور التنافي بينهما ممّا لايتوجّه حينئذٍ أصلاً.

و كذا لايتوجّه النقض بتفاوت درجات اليقين بوجود اللّه ـ سبحانه ـ في الدنيا بالنظر إلى الحالات و الأشخاص، و كذا تفاوت يقين الآخرة بالنسبة إلى يقين الدنيا، لأنّ العلم بوجه الشيء يختلف جلاءً و خفاءً في كونه علماً بذلك الشيء بوجهٍ . و لامباينة بين المدركين، لكون المدرِك أمراً واحداً؛ غاية الأمر حصول التفاوت بين الادراكين شدّةً و ضعفاً.

و كذا لايرد النقض بحصول اليقين و الإيمان لنا بأكثر مقدّمات البرزخ و الآخرة مع انقلاب اليقين في الآخرة مشاهدةً بصريّةً، لعدم التفاوت في حصول مهيّاتها لأذهاننا في النشأتين، و إنّما التفاوت في العلم بوجه وجودها .

و كذا لايرد أنّ المحقّقين من الأشاعرة القائلين بالرؤية يأوّلونها بالمشاهدة الحضوريّة القلبيّة الّتي هي في العلم بوجوده الخاصّ منزّلٌ منزلة الرؤية البصريّة؛ و وجه عدم الورود: دلالة هذا التحقيق على عدم امكان تحقّق هذا النحو من العلم و المعرفة بذاته ـ تعالى ـ لشيءٍ من المخلوقات في أيّة نشأةٍ كانت من نشآت الوجود؛ و لهذا لمّا قال مولانا أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: لم أعبد ربّاً لم أره،

سُئل: كيف رأيته؟

فقال: لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، بل رأته القلوب بحقائق الإيمان»[1] ؛انتهى كلامه .

أقول: لزوم الأمر الثاني في صورة جواز احاطة النفوس في الآخرة بأنيّته ـ سبحانه ـ إلى آخر ما ذكره ممنوعٌ، و أمّا الأوّل فلا؛ فتدبّر!.

---

١. «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٧٢.

و قيل: <اتّفق الجميع ـ أي: جميع العقلاء من مجوّزي الرؤية و محيلها، لاتمانع و تنازع بينهم ـ على أنّ المعرفة من جهة الرؤية ضرورةٌ ـ أي: كلّ ما يرى يعرف بأنّه على ما يرى ـ، و انّه متّصفٌ بالصفات الّتي يرى عليها ضرورةً، فحصول معرفة المرئي بالصفات الّتي يرى عليها ضروريٌّ.

و هذا الكلام يحتمل وجهين:

أحدهما: كون قوله: «من جهة الرؤية» خبراً ـ أي: إنّ المعرفة بالمرئيّ[1] يحصل من جهة الرؤية ضرورةً ـ؛

و ثانيهما: تعلّق الظرف بالمعرفة، و كون قوله: «ضرورةً» خبراً، ـ أي: المعرفة الناشئه من جهة الرؤية ضرورة، أي: ضروريّة ـ. و الضرورة على الاحتمالين يحتمل الوجوب و البداهة.

و تقرير الدليل: إنّ حصول المعرفة من جهة الرؤية ضروريٌّ، فلو جاز أن يُرى اللّه ـ سبحانه ـ بالعين وقعت المعرفة من جهة الرؤية عند الرؤية ضرورةً، فتلك المعرفة لاتخلو من أن تكون إيماناً، أو لاتكون إيماناً؛ و هما باطلان. لأنّه إن كانت إيماناً لم تكن المعرفة الحاصلة في الدنيا من جهة الاكتساب إيماناً، لأنّهما متضادّان، فانّ المعرفة الحاصلة بالاكتساب أنّه ليس بجسمٍ و ليس في مكانٍ و ليس بمتكمّمٍ و لا متكيّفٍ و الرؤية بالعين لاتكون إلّا بادراك صورةٍ متحيّزةٍ من شأنها الانطباع في مادّةٍ جسمانيّةٍ، و المعرفة الحاصلة من جهتها معرفةٌ بالمرئيّ بأنّه متّصفٌ بالصفات المدركة في الصورة، فهما متضادّتان لاتجتمعان في المطابقة للواقع. فان كانت هذه إيماناً لم تكن تلك إيماناً، فلايكون في الدنيا مؤمنٌ؛

و إن لم تكن تلك المعرفة الّتي من جهة الرؤية إيماناً ـ أي: اعتقاداً مطابقاً للواقع ـ و كانت المعرفة الاكتسابيّة إيماناً، لم تخل هذه المعرفة الّتي من جهة الاكتساب من أن تزول عند

---

١. المصدر: بالمراد.

المعرفة من جهة الرؤية ـ لتضادّهما ـ؛ و لاتزول، لامتناع زوال الإيمان في الآخرة.

و هذه العبارة تحتمل ثلاثة أوجه:

أحدها: لم تخل هذه المعرفة من الزوال عند الرؤية و المعرفة من جهتها ـ لتضادّها ـ، و الزوال مستحيلٌ لايقع، لامتناع زوال الإيمان في الآخرة؛

و ثانيها: لم تخل هذه المعرفة من الزوال و عدم الزوال، و يكون متّصفاً بكليهما في المعاد، و المستلزم لاجتماع النقيضين مستحيلٌ؛

و ثالثها: لم تخل هذه المعرفة من الزوال و عدم الزوال، و لابدّ من أحدهما، و كلٌّ منهما محالٌ.

و أمّا بيان أنّ الايمان لا يزول في المعاد ـ بعد الاتّفاق و الإجماع[1] عليه ـ: إنّ الاعتقاد الثابت المطابق للواقع الحاصل بالبرهان مع معارضة الوساوس الحاصلة في الدنيا يمتنع زوالها عند ارتفاع الوساوس و الموانع؛ على أنّ الرؤية عند مجوّزيها إنّما تقع للخواصّ من المؤمنين و الكمّل منهم في الجنّة، فلو زال إيمانهم لزم كون غير المؤمن أعلى درجةً من المؤمن، و كون الأحطّ مرتبةً أكمل من الأعلى درجةً؛ و فساده ظاهرٌ!»؛ انتهى كلامه.

أقول: يرد عليه: انّ[2] من لم يسلّم امتناع الرؤية كيف يسلّم كون الإيمان المكتسب منافياً لها؟!، و إنّ ادّعاء[3] الضرورة في كون الرؤية مستلزمةً لما اتّفقوا على امتناعه[4] كافٍ في اثبات المطلوب.

و إنّ[5] الاحتمالات الثلاثة إنّما هي على ما في هذه النسخة من «الواو»؛ و أمّا على ما في التوحيد من كلمة «أو»[6]، فالأخير متعيّنٌ >[7]؛ فتدبّر!.

و قد سلكنا في سالف الزمان مسلك القوم في حلّ هذا الحديث الجليل، و هو أنّ قوله

---

١. المصدر: الاجتماع.
٢. المصدر: ثمّ اعلم انّه يرد على هذا الحلّ انّ.
٣. المصدر: ادّعى.
٤. المصدر: + فهو.
٥. المصدر: أقول.
٦. راجع: «التوحيد» ص ١٠٩.
٧. قارن: «مرآة العقول» ج ١ ص ٢٣١.

ـ عليه السلام ـ: «انّ المعرفة ـ... إلى آخره ـ» يعني: لاشكّ في أنّ معرفة الشيء يحصل من جهة الرؤية البصريّة، و هو بديهيٌّ ؛ و لكن تلك المعرفة لم تكن إيماناً ـ أي: اعتقاداً جازماً ثابتاً مطابقاً للواقع لا يزول بتشكيك المشكّك، فانّ الحسّ يمكن أن يغلط، كما في الشعلة الجوّالة و القطرة النازلة، كما مرّ ـ ؛ بل الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ـ المسمّى بالايمان ـ يحصل من جهة الاكتساب بالبرهان، و هو لايمكن زواله. فمفادّ الأوّل الظنّ، و الثاني اليقين، و هما متضادّان لايجتمعان. فلاتخلو تلك المعرفة البصريّة الأخرويّة المفيدة للظنّ أن يكون إيماناً، أو ليست بايمانٍ؛ فان كانت إيماناً لم تكن المعرفة المكتسبة بالبرهان المفيدة لليقين إيماناً، فلم يتحقّق مؤمنٌ في الدنيا، لأنّهم لم يروا اللّه ـ عزّ ذكره ـ جهرةً؛

و ذلك باطلٌ، عقلاً و نقلاً!؛

و إن لم تكن تلك المعرفة الّتي من جهة الرؤية إيماناً، فلتكن المعرفة الحاصلة في العقل من طريق الاكتساب المفيدة لليقين إيماناً، و هو الإيمان بالغيب مادام كون المؤمن في الدنيا ـ كما في قوله تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالغَيبِ﴾[1] ـ. و هو إمّا أن يكون زائلاً، أو غير زائلٍ، و الأوّل باطلٌ، لأنّه لايزول أبداً ؛ و هو المراد بقوله ـ عليه السلام ـ: «و الحال انّه لايزول في المعاد».

و كنّا بهذا الاعتقاد في برهةٍ من الزمان، حتّى ألهمني اللّه حلّه بطريق البرهان، و هو موقوفٌ على تمهيد مقدّمةٍ، هي:

انّ الوجود ـ كما تقرّر في محلّه ـ أمرٌ واحدٌ شخصيٌّ بسيطٌ لاتركيب فيه بوجهٍ من الوجوه[2]، عارٍ عن جميع الاعتبارات و القيود حتّى من قيد الاطلاق، و يلزمه هذه القيود بحسب مراتبه و مقاماته و تعيّناته، فيصير مطلقاً و مقيّداً و كلّياً و جزئيّاً و عامّاً و خاصّاً و واحداً و كثيراً من غير حصول تكثّرٍ في ذاته و تغيّرٍ في صفاته؛ و كلٌّ مقصورٌ على حدّه و أثره لايتعدّاه. فكذلك النفس في حدّ ذاتها أمرٌ واحدٌ بسيطٌ خالٍ عن جميع التعيّنات و الآثار

---

١. كريمة ٣ البقرة.

٢. انظر: «الحكمة المتعالية» ج ١ ص ٧٣، ثمّ ص ٢٥١.

القوائيّة و الأعضائيّة، و يلزمها هذه الأشياء بحسب مراتبها و مقاماتها و تعيّناتها؛ بل القوى و الأعضاء هي النفس بعينها، و إنّما وقعت عليها هذه الأسماء المختلفة من أجل اختلاف أفعالها و آثارها ـ كما قلناه لك فيما سلف ـ. و هذه الإختلافات و الكثرات لايقدح في وحدتها و بساطتها، و لذا جُعل معرفتها مرقاةً لمعرفة بارئها في قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[1]. فالنفس في كلّ مرتبةٍ من المراتب لها تعيّنٌ خاصٌّ و أثرٌ مخصوصٌ لايتجاوز عنه و لايمكن انقلاب كلٍّ منها إلى الآخر.

فاذا تمهّد هذا فنقول: الإبصار مثلاً أثر تعيّن النفس بتعيّن البصر، و الإيمان أثر تعيّن النفس بتعيّن القلب ـ كما هو المصرّح به في كلام الحكماء ـ؛ بل قال بعض العرفاء: «الإيمان ذاتيٌّ للقلب». فان كان أثر تعيّن البصر إيماناً على فرضك يلزم أحد الأمرين:

إمّا أن يكون البصر مع كونه بصراً قلباً أيضاً؛

أو لم يكن القلب قلباً.

أمّا الأوّل فلأنّ الإيمان الّذي هو أثر النفس المتعيّنة بتعيّن القلب مختصٌّ به، لانّه مقوّمٌ له لايمكن انسلاخه عنه، فاذا فرض كون البصر مع التعيّن البصريّ قلباً لاينسلخ عن هويّته و ذاته، فيكون حينئذٍ مع كونه قلباً بحسب الفرض بصراً بحسب الحقيقة ـ لأنّه من تمام فرضه ـ؛ فلو لم يكن بصراً لم يكن المفروض هو هو، بل غيره، و هو باطلٌ ـ لانّه يستلزم أن يكون الشيء الواحد متعيّناً بتعيّنين، و هو محالٌ ـ؛ و يلزم أيضاً أن لايتحقّق مؤمنٌ في الدنيا، إذ على هذا الفرض الإيمان مختصٌّ بالرؤية البصريّة في الآخرة، و هو خلاف الضرورة العقليّة و النقليّة؛

و أمّا الثاني فلاستلزامه السلب عن نفس الشيء، و هو باطلٌ أيضاً؛ فثبت أنّ القلب قلبٌ و البصر بصرٌ، و أنّ الإيمان لاينفكّ عن القلب أبداً، فلا يزول في المعاد.

و استدلّ الأشاعرة على امكان الرؤية عقلاً بصحّة رؤية الجواهر و الأعراض و

---

١. قد تكلّمنا حول هذا الحديث و سنده، راجع: ص ٦٩ التعليق ١.

اشتراكهما في ذلك، و المنشأ الوجود لاالحدوث، إذ الحدوث لايكون منشئاً لصحّة الرؤية، لانّه عبارةٌ عن الوجود بعد العدم، و العدم ليس له مدخلٌ في أمرٍ وجوديٍّ، فتبيّن أنّ العلّة هي الوجود فحسب. و الوجود متشركٌ بين الممكن و الواجب، فيجوز أن يرى كما يجوز أن يرى الممكن[١].

و نقلاً بقوله ـ سبحانه ـ حكايةً عن موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيكَ﴾[٢] ـ... الآية ـ. وجه الدلالة: انّ الرؤية لو كانت مستحيلةً لم يسألها، لأنّ العاقل لايطلب المحال؛

فسؤاله عنها إمّا أن يكون من جهلٍ، أو عمدٍ؛ فالأوّل قادحٌ على شأنه ـ عليه السلام ـ، لكونه دالّاً على عدم قابليّته للرسالة الرفيعة حتّى اختص بكونه كليماً له ـ سبحانه ـ؛ و كذا الثاني، لكون السؤال حينئذٍ عبثاً و سفهاً، و هما غير لائقين بالاتّفاق لمن اختاره اللّه ـ تعالى ـ للاصطفاء.

و إنّ اللّه ـ تعالى ـ علّق رؤية موسى ـ عليه السلام ـ على استقرار الجبل، و هو أمرٌ ممكنٌ، و المعلّق على الممكن ممكنٌ[٣].

و استدلّوا على وقوعها باجماع الأمّة قبل ظهور المخالف[٤]؛

و ابقاء ما ورد على الظواهر؛

و من الكتاب بقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٥]. بيان الدلالة من حيث استعمل النظر فيها بـ«إلى»، و هو نصٌّ في المطلوب كما انّه لو كان مستعملاً بغير صلةٍ لكان بمعنى الانتظار، و لواستعمل بـ«في» لكان بمعنى التفكّر، و لو استعمل بـ«اللام» لكان بمعنى الرأفة؛ و حيث لم يستعمل هيهنا إلّا بالأوّل فالمعنى الأوّل هو المتعيّن.

و من السنّة بما رووه عن طرقهم عنه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ إنّه قال: «انّكم

---

١. انظر: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٨٨. ٢. كريمة ١٤٣ الأعراف.
٣. انظر: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٨٢، «الشرح الجديد على التجريد» ص ٣٢٨.
٤. راجع: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٩٢. ٥. كريمتان ٢٢ / ٢٣ القيامة.

سترون ربّكم يوم القيامة كما ترون هذا القمر لاتضامّون في رؤيته»[١]؛

و ماروه عنه: «انّه يرفع الحجاب يوم القيامة فينظرون إلى وجه اللّه ـ عزّ و جلّ ـ، فما أعطوا شيئاً أحبّ إليهم من النظر»[٢]؛

و ما ورد: «انّ أكرم أهل الجنّة إلى اللّه من ينظر إلى وجهه غدوةً و عشيّةً»[٣].

و اعترض على استدلال الأشاعرة بوجوهٍ:

الأوّل: بالمنع من رؤية الجسم، بل المرئيّ هو اللون و الضوء؛

الثاني: اشتراك صحّة الرؤية بين الجوهر و العرض ممنوعٌ، بل رؤية الجوهر مخالفةٌ لرؤية العرض؛

الثالث: المنع من كون الصحّة ثبوتيّةً، بل أمرٌ عدميٌّ، لأنّ جنس صحّة الرؤية الامكان و هو عدميٌّ غير مفتقرٍ إلى العلّة؛

الرابع: المنع من استدعاء المعلول المشترك علّةً مشتركةً، لامكان اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية؛

الخامس: المنع من حصر العلل في الحدوث و الوجود، لاحتمال غيرهما ـ و هو الامكان ـ. و نمنع عدم صلاحيّة الحدوث للعلّية؛ و كذا نمنع كون الحدوث عدميّاً، فانّه

---

١. راجع: «مسند أبي‌عوانه» ج ١ ص ٣٧٦، «سنن الترمذي» ج ٤ ص ٥٩٤ الحديث ٢٥٥٤، «صحيح مسلم» كتاب المساجد الحديث ٢١١. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٩٤ ص ٢٥١، «شرح القيصري على الفصوص» ص ٤٣٤. و لتفصيل مصادره راجع: «لطائف الاعلام» ص ٣٠٠.

٢. ما وجدت الحديث في مصادر العامّة، لا في صحاحهم و لا في غيرها، و قريبٌ منه ما رواه التفتازاني في «شرح المقاصد»، راجع: المصدر ج ٤ ص ١٩٣.

٣. روى أحمد: «انّ أدنى أهل الجنّة منزلةً الّذي ينظر إلى جنابه و نعيمه و خدمه و سرره من مسيرة ألف سنة، و انّ أكرمهم على اللّه من ينظر إلى وجهه غدوةً و عشيةً»، راجع: «مسند أحمد» ج ٢ ص ٦٤، و انظر أيضاً: «اتحاف السادة المتّقين» ج ١٠ ص ٥٥٢، «كنز العمّال» الحديث ٣٩٢٩٢، «حلية الأولياء» ج ٥ ص ٨٧.

عبارةٌ عن الوجود المسبوق بالغير، لا الوجود المسبوق بالعدم. و يحتمل أن يكون العلّة هي الوجود بشرط الامكان، أو بشرط الحدوث، و الشروط يجوز كونها عدميّةً.

و قد منع أيضاً اشتراك الوجود معلّلاً بأنّ وجود كلّ شيءٍ نفس حقيقته. و لو سلّم اشتراك وجود الممكنات لكن وجوده ـ تعالى ـ مخالفٌ لغيره، لكونه نفس حقيقته ؛

و منع أيضاً من وجود الحكم عند وجود المقتضي، لجواز وجود مانعٍ عنه في حقّه ـ سبحانه ـ ؛

أو يقال: يتوقّف الحكم بالمقابلة و يمتنع في حقّه ـ سبحانه ـ، لعلوّ ذاته و سموّ خواصّه و نعاته. كيف و كثيرٌ من الموجودات من الجواهر و الأعراض ـ كالنفوس و الطعوم و الروائح و الأصوات و الاعتقادات و الارادات و القدرة و العلم، و كذا بسائط المادّيات و غيرها ـ ممّا لايصحّ رؤيتها، فضلاً عمّن علا عن المثال و عن نيل الوهم و الخيال !. و كم من أمورٍ مشتركةٍ بين المادّيات ـ كالملموسة و غيرها ـ و لاتحقّق لها في غيرها!.

و أجيب عن حكاية قول موسى: <بالمعارضة؛ و الحلّ؛

أمّا المعارضة: فلأنّ رؤيته ـ تعالى ـ لو كانت جائزةً لما عدّ طلبها أمراً عظيماً ؛

و لما سمّاه ظلماً ؛

و لما أرسل عليهم صاعقةً ؛

و لما قال: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلمِهِمْ﴾[1].

و لمّا وردت عليهم هذه المعارضة تحيّروا، فقالوا تارةً: إنّ الاستعظام إنّما كان لطلبهم الرؤية تعنّتاً و عناداً ؛

و تارةً: موسى ـ عليه السلام ـ علم[2] أنّ رؤيته جائزةٌ في الدنيا لاعلى طريق المقابلة و الجهة ـ كما هو المعروف في رؤية الممكنات ـ، فانّها ممتنعةٌ على هذه الطريقة، فاستعظامها و

---

١. كريمة ١٥٣ النساء.

٢. المصدر: ـ موسى ـ عليه السلام ـ علم.

انكارها بناءً على أنّ طلبها وقع من هذه الطريقة الممتنعة.

و لاخفاء في ما في هذا الجواب من السخافة !، لأنّ طلبه للرؤية من هذه الطريقة كيف يصلح أن يكون دليلاً على جواز الرؤية من هذه الطريقة!؛ على أنّه يلزم أن يكون النبيّ العظيم العزيز[١] بالتكليم جاهلاً بما يجوز عيه ـ سبحانه ـ و يمتنع !.

و أمّا الحلّ: فلأنّ سؤال موسى ـ عليه السلام ـ لم يكن محمولاً على طلب الرؤية، لعلمه باستحالتها؛ بل على اظهاره شأنه ـ تعالى ـ على الجماعة الحاضرين معه و الطالبين رؤيته، القائلين له: ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهرَةً﴾[٢]؛ فقال ذلك القول ليسمعوا الجواب: بـ ﴿لَـنْ تَـرَانِي﴾[٣] فيعلموا أنّ رؤيته غير ممكنةٍ و يرجعوا عن اعتقادهم[٤]. و الّذي يدلّ على ذلك قوله حين أخذتهم الصاعقة: ﴿أَ تُهلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا﴾[٥]؟ >[٦].

و احتمال زيادة الطمأنينة لموسى ـ عليه السلام، كما كان في سؤال الخليل في قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحْيِي ٱلمَوتَىٰ﴾[٧] ـ أيضاً قائمٌ[٨].

قال صدر الحكماء و المحقّقين: «إنّ الّذي يصحّ عندنا أن يُحْمل طلب موسى ـ عليه السلام ـ رؤية اللّه: هو انّه أراد[٩] أن يحصل له من الانكشاف التامّ و الرؤية القلبيّة[١٠] في الدنيا ما حصل لمحمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ليلة المعراج»[١١]؛ انتهى كلامه.

قيل: سياق الآية ـ حيث وقع طلب الرؤية منه عليه السلام بعد سؤاله القوم و تعذيبهم

---

١. المصدر: النبيّ المكرّم.
٢. كريمة ١٥٣ النساء.
٣. كريمة ١٤٣ الأعراف.
٤. نسب التفتازاني هذا القول إلى الجاحظ و اتباعه، راجع: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٨٣، و نسبه السيوريّ إلى الجبائيّين، راجع: «اللوامع الإلهية» ص ١٩٢.
٥. كريمة ١٥٥ الأعراف.
٦. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٤٨.
٧. كريمة ٢٦٠ البقرة.
٨. انظر: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٨٤.
٩. في المخطوطتين: عليه السلام ارادة، و التصحيح و الاضافة من المصدر.
١٠. المصدر: العقلية و التمثّل الباطني.
١١. راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٥٨.

بأخذ الصاعقة إيّاهم و تعليق الرؤية بالنظر إلى الجبل ـ يأبي عن هذا الحمل، فانّ استدعاء مزيد الانكشاف و الابتهال في حصوله بل ثبوته قد استفيض في الأدعية المأثورة للداعين المبتهلين، فكيف يكون موجباً للمؤاخذة للمختارين لمثل الكليم و تسفّيهم و جارياً مجرى المستحيل لمن بلغ أعلى درجات التسليم حتّى صلح للتكليم؟!. بل الظاهر إنّ القوم لنجس خطّهم في القوى العقلانيّة و قلّة قسطهم و نصيبهم عن درك ما يليق و ما لايليق من باب مراتب النعوت اللّاهوتيّة لم ينجع فيهم البرهان و لم يتسلّموا بالاذعان حتّى استحقّوا بسوء مقالهم للخذلان، و أرى كليمه بعد ذلك استحالة اجابة السؤال بما يحتمل في حقّه في بادىء النظر حقيقة المآل حتّى يحصل له مزيد الاطمينان بالطريقة الأولويّة، و الاذعان و الايقان باستحالة رؤية من جلّ عن المثال ـ و المفزع إلى اللّه المتعال ـ».

أقول: لايخفى ما فيه؛ فتدبّر!.

و أمّا تعلّقهم في جواز الرؤية بتعليقها باستقرار الجبل و انّه أمرٌ يمكن في نفسه، فيكون المعلّق عليه أيضاً ممكناً[1]؛

فمدفوعٌ بأنّه لم يعلّق على استقراره مطلقاً، فانّه كان مستقرّاً مشاهداً حال التعليق، بل استقراره حال التجلّي؛ و امكانه حينئذٍ ممنوعٌ، و دون اثباته خرط القتاد.

و ممّا يؤكّد ما ذُكِر أنّ مقتضى تمسّكهم جواز وقوع الرؤية في الدنيا، إذ النظر إلى الجبل إنّما وقع فيها مع قول الأشاعرة باستحالتها فيها. و ما تفرّد هو به من لزوم تجهيل موسى أن لم يعلم استحالة الرؤية أو تسفيهه إن كان عالماً بها، واردٌ عليهم في سؤاله الرؤية في الدنيا، فانّها غير جائزةٍ على مذهبهم أيضاً ـ كما تقدّم ـ.

و للغزّالي في رسالة الاقتصاد في هذا المقام كلامٌ طويلٌ نقله عنه صدر الحكماء و المحقّقين في شرح الأصول خلاصته: «تجويز حصول الرؤية الحقّة و هو تحقّق الانكشاف التامّ و غاية الايقان في هذه الحاسّة البصرّية، لا الرؤية الشايعة من تحديق النظر و طمح البصر حتّى

---

١ راجع: «الشرح الجديد على التجريد» ص ٣٢٨.

يكون استحالته ضروريّاً، لاستلزامه الجهة و شروطاً جمّة ».

و ردّه الصدر المذكور بما حاصله: انّ تحمل القوى الجسمانيّة البائدة الفانية لدرك ما لايسعه الأرض و السماء ـ بل العرش العلى ! ـ محالٌ، فانّ الآلة الجسمانيّة الظلمانيّة لاتكون قطّ آلةً لدرك المجرّدات عن المادّة فضلاً عن المجرّد المحض عن كلّ شائبةٍ[١]؛ و نعم ما قيل:

رو مجـرّد شـو مجـرّد را بـبين ديدن هر چيز را شرطست اين[٢]

بل غاية ما يتمنّى من احتمال المعرفة إنّما يكون للقلب، لا البصر.

و عن الإجماع: بعدم تسليمه في محلّ النزاع، و عدم ثبوت تحقّقه قبل ظهوره؛ بل الأمر بالعكس من ذلك، لثبوت اجماع أهل بيت النبوّة و الشيعة على نفيه مطلقاً؛ و هم أعلم بما فيه.

و أمّا التمسّك بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَومَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٣]، فيجوز تأويلها بحصول العلم اليقيني لهم برؤية ما يرون من أحوال القيامة[٤]. و احتمال حذف المضاف أيضاً في ﴿إِلَى رَبِّهَا﴾ قائمٌ ـ كـ: ثوابٍ و نحوه ـ؛ و لذا أوّله الرضا ـ عليه السلام ـ فيما رواه عنه الصدوق في أماليه، حيث قال في تفسير الآية: «يعني مشرقةٌ تنظر[٥] ثواب ربّها»[٦]. و يحتمل تأويلها بتقدير «أولياء »؛ أي: «إلى أولياء ربّها ناظرةٌ». و بالجملة متشابه القرآن ينبغي عرضها إلى محكمها و يردّ علم ما لم يحكم فيه إلى من نزل فيهم و في بيتهم الكتاب ، و هم أهل بيت النبوّة، الّذين شهد اللّه ـ سبحانه ـ لهم بالعصمة.

---

١. راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٤٨، حيث يقول: «و اعلم! انّ الغزالي ذلكر في كتابه المسمّى بالاقتصاد في الاعتقاد بعد ما نقل استدلال أهل الحقّ في نفي الرؤية من انّها توجب كونه ـ تعالى ـ في جهةٍ ... وجوهاً من البحث».

٢. انظر: «الحكمة المتعالية» ج ١ ص ٢٤٨.

٣. كريمتان ٢٣ / ٢٢ القيامة.

٤. راجع: «اللوامع الإلهية» ص ١٩٤.

٥. المصدر: تنتظر.

٦. راجع: «أمالي الصدوق» ص ٤٠٩ الحديث ١.

و قد مرّ رفع التناقض بين قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلأَبْصَارُ﴾ [١]، و قوله ـ سبحانه ـ: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ بطريق أهل المعرفة [٢].

والجواب عمّا نقل عن ابن عبّاس: انّه ليس صريحاً في الرؤية العينيّة، لجواز أن يكون المراد بالرؤية الّتي خُصَّ بها محمّدٌ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ الرؤية القلبيّة ـ يعني: الادراك العلمي على الوجه الكامل ـ. و قد نقل عنه أيضاً انّه قال: «رآه بقلبه» [٣]؛

أو الانكشاف التامّ و الرؤية العقليّة، كما هو للعقول المجرّدة؛

أو التمثّل الباطني العقلي لا الخيالي ـ كما هو للمبرسمين والمجانين ـ.

و عمّا نقل عن الحسن: إنّه إن كان قول الحسن من عند نفسه فليس حجّةً؛ و إن كان من ظاهر الآيات و الروايات فكذلك، لأنّ فهمه ليس حجّةً على غيره. و الظاهر قد لايُعمل به.

و الجواب عن تمسّكهم بوقوع <الرؤية في الآخرة للآيات و الروايات: أنّ كثيراً من الآيات و الأخبار مع كونها من الآحاد و معارضتها بغيرها ـ خصوصاً بما ورد من طرق أهل بيت النبوّة المجمع على صدقهم و فضلهم، فضلاً عن عصمتهم، صلوات اللّه عليهم [٤] ـ، مأوّلةٌ عن ظاهرها اتّفاقاً؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَكَرَ اللَّهُ﴾، و ﴿اَللَّهُ يَسْتَهْزِىءُ بِهِمْ﴾ [٥]، و ما وقع في رواياتكم عن أبي هريرة عن رسول اللّه: «إنّ من العبيد يوم القيامة من يدعو اللّه ـ تعالى ـ حتّى يضحك اللّه، فاذا ضحك منه قال: أدخل الجنّة» [٦]؛

---

١. كريمة ١٠٣ الأنعام. ٢. من كلام السمناني، راجع: ص ٢٥٣.

٣. لم أعثر عليه. و عن محمّد بن الفضيل قال: «سألت أباالحسن ـ عليه السلام ـ: هل رأى رسول اللّه ـ صلى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ربّه ـ عزّ و جلّ ـ؟، فقال: نعم، بقلبه رآه ...»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٤٣. ٤. المصدر: ـ مع كونها ... عليهم.

٥. كريمة ١٥ البقرة.

٦. جزءٌ من حديثٍ طويل رواه أحمد في صورةٍ قريبةٍ ممّا في المتن، راجع: «مسند احمد» ج ٢ ص ٢٧٦.

و عن ابن مسعود: «انّ بعض أهل النّار إذا خرج منها و وصل إلى باب الجنّة يقول: أي ربّ! أدخلنيها؛ فيقول: يابن آدم! أيرضيك أن أعطيك الدنيا و مثلها؟، فيقول: يا ربّ! أتستهزىء بي و أنت ربّ العالمين؟!»[١]، و أمثال ذلك كثيرةٌ. و أنتم قد أوّلتم المكر و الضحك و الاستهزاء بالجزاء و الرضا و الخذلان، فاذا جاز التأويل فكيف تتمسّكون بالظواهر في الأمور العقليّة، و تجزمون بها؟.

و قد أنصف بعض علمائهم المتأخّرين حيث قال: «ان صحّ الإجماع المذكور فهو العمدة في اثبات هذا المطلب، و إلّا فهذه الظواهر لا تفيد إلّا ظنّاً لايجوز التعويل عليه في المسائل العلميّة ». مع أنّها معارضةٌ بمثلها، و إن كانت قابلةً للتأويل. و الأحاديث الواردة في هذا الباب آتٍ فيها ذلك مع كونها كلّها آحاداً، و معارضتها بغيرها، خصوصاً بما ورد من طرق أهل بيت النبوّة المجمع على صدقهم و فضلهم، فضلاً عن عصمتهم ـ صلوات اللّه عليهم[٢] ـ.

و الدليل العقلي متعذّرٌ[٣]، قال السيّد في شرح المواقف: «الأولى ما قيل: انّ التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذّرٌ، فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبومنصور الماتريدي من التمسّك بالظواهر النقليّة»[٤]؛ انتهى.

فلا مطمع حينئذٍ في تحصيل اليقين في هذه المسئلة؛ بل و لا الظنّ، لما عرفت من تعارض الأدلّة النقليّة >[٥].

هذا الّذي ذكرناه غاية ما يمكن تقريره في هذا المقام، مع الردّ و الجرح ـ كما عرفت ـ.

و لكن التحقيق الخالي عن الحشو و الزوائد: انّ رؤية اللّه ـ تعالى ـ إمّا أن يراد بها رؤيته بهذه الآلة المخصوصة ؛

---

١. لم أعثر عليه بتمامه، و راجع: «التاج» ـ للشيخ ناصف ـ ج ٥ ص ٤٣٧، «الفتوحات المكّية» ج ٣ ص ٥٨.

٢. المصدر: ـ و معارضتها ... عليهم.

٣. المصدر: + أو متعسرٌ.

٤. راجع: «شرح المواقف» المرصد الخامس ج ٨ ص ١١٩.

٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٤٩.

أو بعين القلب.

و كلٌّ منهما :

إمّا أن يتعلّق بذاته ـ تعالى ـ من حيث ذاته؛ أو بمظهرٍ خاصٍّ من المظاهر ؛

فهذه أربعة أقسامٍ بحسب الاحتمال العقلي. أمّا الأوّل فلاشبهة لذي بضاعةٍ علميّةٍ في أنّه من الأمور الممتنعة، لأنّ الاحساس للشيء حالةٌ وضعيّةٌ للجوهر الحاسّ بالقياس إلى المحسوس الوضعي، ففرض ما لاوضع له و لاجهة له محسوساً كفرض ما لاجهة له في جهةٍ، أو ما لاوضع له ذا وضعٍ. و هذا فرض أمرين متناقضين، فيكون المفروض ـ بل الفرض ـ محالاً ؛

و أمّا الثاني ـ و هو أن يرى بهذا البصر الجسماني مظهراً من مظاهر ذاته و مثالاً له تعالى، سواءٌ علم كونه مظهراً و مثالاً له أو لم يعلم ـ : فهذا أمرٌ جايز، بل واقعٌ، لقوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : «من رآني فقد رأى الحقّ»[1]، و قوله ـ تعالى ـ : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ﴾[2]، و قوله ـ سبحانه ـ : ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾[3].

و أمّا معنى كون الشيء مثالاً و مظهراً له ـ تعالى ـ فيحتاج إلى بيانٍ؛ و هو: إنّ اللّه منزّهٌ عن المثل، إذ لامهيّة له و المماثل للشيء هو المساوي له في المهيّة النوعية؛ و لأنّ كلّ ما سواه ممكن الوجود في ذاته مستفيد الوجود منه ـ سبحانه ـ ؛ و البرهان قائمٌ على أنّ افراد المهيّة الواحدة لايمكن كون بعضها علّةً و بعضها معلولاً. و لكن لاينزّه عن المثال، و هو عبارةٌ عن أمرٍ إذا عُرف عُرف الممثّل له، و اذا شوهد شوهد. و ذلك لأجل رابطةٍ وجوديّةٍ بينهما، فانّ من رأى صورة رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ في النوم فقد رأى حقيقته المقدّسة، فانّ الشيطان لا يتمثّل به ـ كما ورد في الحديث عنه[4]، صلّى اللّه عليه و آله و

---

١. راجع: «مسند احمد» ج ٣ ص ٥٥، «مجمع الزوائد» ج ٧ ص ١٨١، «مشكاة المصابيح» الحديث ٤٦١٠. و انظر: «بحار الأنوار» ج ٦١ ص ٢٣٥ نقلاً عن «النهاية» الأثيرية.

٢. كريمة ١٠ الفتح. ٣. كريمة ٨٠ النساء.

٤. قال ـ صلوات اللّه و سلامه عليه و على آله ـ : «من رآني في اليقظة فقد رآني على الحقيقة، لأنّ

سلّم ـ . و ليس المعنى: «انّ من رآه رأى شخصه الّذي مات و دفن في روضة المدينه الطيّبة»، لاستحالة خروج شخصه الجسماني من القبر و حضوره في مواضع كثيرةٍ في لحظةٍ واحدةٍ، إذ ربّما رآه ألف نائمٍ في أمكنةٍ متعدّدةٍ بصورٍ مختلفةٍ في العظم و الكبر و الشيب و الشباب ـ و غير ذلك ـ في وقتٍ واحدٍ. و وجودٍ جسمٍ واحدٍ في آنٍ واحدٍ في مكانين ـ فضلاً عن الأمكنة الكثيرة ـ محالٌ. فقد علم أنّ المراد من رؤيته في المنام رؤية حقيقته المقدّسة في صورةٍ مثاليّةٍ يصدق عليها أنّها هي هو بعينه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ؛ كما أنّ من رأى زيداً فقد رأى الحقيقة الانسانيّة الّتي هي مهيّةٌ عقليّةٌ يوجد في عالم العقل، و في كلّ شخصٍ انسانيٍّ، فيوجد تلك الحقيقة الواحدة في أماكن متعدّدةٍ و أزمنةٍ متخالفةٍ و تتّحد بأشخاصٍ غير متناهيةٍ، فيكون عين تلك الأشخاص بوجهٍ و غيرها بوجهٍ مع اتّصاف الأشخاص بصفاتٍ متضادّةٍ. و السبب في هذا أنّ نحو وحدة الحقيقة الكلّية نحوٌ آخر من الوحدة، و كذا وجوده ضربٌ آخر من الوجود ، فلها شمولٌ و سعةٌ وجوديّةٌ بها تسع هذه الوجودات الشخصيّة العدد مع عدم حاجتها في ذاتها إلى شيءٍ منها. فعلى هذا القياس الحقيقة النبويّة، لأنّ حقيقته مقدّسةٌ شريفةٌ، و له مقامٌ كلّيٌ مع اللّه لا يسعه أحدٌ ـ لاملكٌ مقرّبٌ و لا نبيٌّ مرسلٌ ـ . و الّذي كان له وقتاً صار له مقاماً، إذ الفرق بين الوقت و المقام في عرف أهل اللّه كالفرق بين الحالّ و الملكة النفسانيّتين في عرف أهل النظر؛ فذات النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ مع اللّه البتّة و لكن يوجد مع ذلك في مظاهر و مجالي بحيث من رأى مثال حقيقته فقد رآه بالحقيقة لا بالمجاز.

و كذلك ذات اللّه ـ تعالى ـ منزّهةٌ عن الشكل و الصورة، و لكن ينتهي تعريفه للعبد بواسطة مثالٍ محسوسٍ إلى حيث يصلح أن يكون مثالاً لجماله الحقيقيّ الّذي لا شكل و لا

الشيطان لايتمثّل بي»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٦١ صص ٢١٦، ٢٣٥. و قريب منه ما رواه العامّة في صور شتّى قريبة، فانظر: «سنن الترمذي» الحديث ٢٢٧٦٥، «شرح السنّة» ج ١٢ ص ٢٢٧، «كنز العمّال» الحديث ٤١٤١٨.

مثال و لا صورة و لا لون له، و يكون ذلك المثال صادقاً حقّاً و واسطةً في المعرفة، فيقول الرائي النائم: رأيت اللّه في المنام ، لا بمعنى أنّه رأى ذاته الأحدّية مجرّدةً عن الأشباح و الأمثلة، بل بمعنى أنّه رأى مثال ذاته، و المثال غير الممثّل ـ كما مرّ ـ.

وهمٌ و ازالةٌ

و لعلّك تقول: إذا أمكنت رؤية اللّه بضرب مثالٍ فلماذا لمّا طلب موسى ـ عليه السلام ـ الرؤية لقومه ﴿أَخَذَتهُمُ الصَّاعِقَةُ﴾؟، و لمّا طلب لنفسه ﴿قَالَ لَن تَرَانِي﴾؛ فهلّا أظهر له أو لهم مثالاً صادقاً يرونه مشاهدين؟!.

فنقول: إنّ الرؤية المثاليّة له ـ تعالى ـ على أنحاءٍ متفاضلةٍ و في عوالم متفاوتةٍ في القرب و البعد منه ـ تعالى ـ. فربّ مثالٍ بالنسبة إلى مثالٍ آخر كالحقيقة بالنسبة إلى المثال. ألا ترى حقيقة جبرئيل ـ عليه السلام ـ حقيقةٌ عقليّةٌ و كان جبرئيل تمثّل أحياناً في هذا العالم بصورة شخصٍ أعرابيٍّ و كثيراً مّا كان متمثّلاً بصورة دحية الكلبي [١] ـ و كان رجلاً حسن الوجه ـ، و قد يتمثّل له ـ عليه السلام ـ في عالمٍ آخر بصورةٍ هي بالحقيقة صورته و قد طبّق الخافقين ـ و ذلك أنّه سأله رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم أن يريه نفسه على صورته الحقيقيّة، فواعده ذلك سحراً، فطلع جبرئيل فسدّ الأفق إلى المغرب [٢] ـ. و المشهور أنّه رآه بصورته الحقيقيّة مرّتين، مرّةً كما ذكرناه، و مرّةً أخرى عند سدرة المنتهى، كما دلّ عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ لَقَدْ رَآهُ نَزلَةً أُخرَىٰ * عِندَ سِدرَةِ المُنتَهَىٰ * عِندَهَا جَنَّةُ المَأْوَىٰ﴾ [٣]. و كان يراه غالباً في الصورة الآدميّة [٤].

---

١. «كما روي انّ جبرئيل ـ عليه السلام ـ كان يأتي نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ في صورة دحية الكلبي»، انظر: «بحار الأنوار» ج ١٤ ص ٣٤٣.

٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٨ ص ٢٤٧، ج ٥٩ ص ٢٤٦.

٣. كريمات ١٣، ١٤، ١٥ النجم.

٤. «قالوا: انّ جبرئيل ـ عليه السلام ـ كان يأتي النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ في صورة

فاذا تقرّر هذا فنقول: أمّا الّذي طلبه موسى من رؤية اللّه فهو رؤيةٌ لايمكن تحقّقها إلّا بالصعق و اندكاك جبل الأنّيّة و الموت. و لذلك وقع النهي و العتاب، لأنّ ذلك لايمكن بهذه العين الجسمانيّة البالية الداثرة.

و أمّا القسم الثالث ـ و هو أن يرى بعين القلب مظهراً مثاليّاً، و لاتنفكّ هذه الرؤية عن العلم بكون المظهر مثالاً له، تعالى ـ: فهذا ممّا يمكن وقوعه من العبد في الدنيا.

و أمّا ما روي عن النبيّ أو عن غيره: «انّه رأى ربّه في صورة كذا»، فذلك لظهور سلطان الآخرة و تجرّد الروح عن الدنيا الدنيّة و ما فيها. فانّ للنفس في ذاتها سمعاً و بصراً ويداً و رِجْلاً، و جميع الحواسّ و الجوارح المستورة عن مشاعر هذا العالم. و هذه الحواسّ و القشور حجبٌ و أغشيةٌ ظلمانيّةٌ عن تلك الحواسّ و القوى و الأعضاء؛ و هي المقبورة المحشورة عند قيام الساعة.

و أمّا القسم الرابع ـ و هو أن يرى بالعين الباطنة ـ: فهذا مختصٌّ بالعلماء الراسخين، سيّما الأنبياء المرسلين ـ عليهم صلوات ربّ العالمين ـ، سواءٌ كانوا في الدنيا أو ارتحلوا إلى الآخرة؛ فانّ هذه رؤيةٌ بحقائق الإيمان لابجوارح الأبدان؛ كما روي عن أهل‌بيت العصمة و الايقان[1]. فالعاقل المؤمن إذا قوي نور عقله و بصيرته بقوّة الإيمان و المعرفة و الايقان و صار عقلاً بالفعل مجرّداً عن التعلّقات الطبيعيّة و الغواشي البدنيّة فيوشك أن يطالع ذات الأحديّة مطالعةً علميّةً و يشاهد حقيقة الإلهيّة مشاهدةً عقليّةً؛ لكن لا على وجه الاكتناه و الاحاطة، بل على قدر القوّة و الطاقة و الظرفيّة ـ كما لايخفى على أهل البصيرة ـ.

ازاحة شكٍّ

إذا تحقّقت ما ذكرناه لك زال عنك اشكال التناقض بين قول النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله

الآدميّين»، انظر: «بحار الأنوار» ج ١٨ ص ٢٤٧.

١. كما عن أميرالمؤمنين في حديث ذعلب، راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٣٠٤.

و سلّم ـ «نورٌ أنّي أراه»[١]، و بين قول أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: «رأيته فعبدته، و لم أعبد ربّاً لم أره»[٢]؛ و كذا التخالف بين ظاهرَيْ كلامَين نُقِلا عنه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ في باب الرؤية، أحدهما قوله لبعض أزواجه: «ما رأيت ربّي على انيّته و حقيقته»[٣]، و الآخر قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ لابن عبّاس: «انّي رأيته على صورة التمثّل»[٤]. و من أبواب المثل قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «اوّل ما خلق اللّه نوري»[٥]، و قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «من رآني فقد رأى الحقّ» ـ الّذي مرّ آنفاً[٦] ـ؛

و ظهر أيضاً صدق قول أساطين الحكماء: «انّ الحاكم بأنّ اللّه موجودٌ هو نحوٌ من البرهان الشبيه باللمّ، لا العقل، و إنّه ـ تعالى ـ ممّا يستحيل الاكتناه و الاحاطة به، فلايرى ذاته إلّا ذاته»؛

و في الأدعية النبويّة: «بك أحيي و بك أموت»[٧]؛ و من هذا قول ذي‌النون المصري: «رأيت ربّي، و لولا ربّي لما قدرت على رؤية ربّي»؛

و قول أبي‌الحسين: «ما رأى أحدٌ ربّي سوى ربّي».

وَ عَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهَامُ الْوَاصِفِينَ.

«الأوهام»: جمع «وهم»، <و هو الاعتقاد المرجوح. و قد يقال: انّه عبارةٌ عن الحكم

---

١. راجع: «سنن الترمذي» ج ٥ ص ٣٦٩ الحديث ٣٢٨٢، «مسند احمد» ج ٥ ص ١٥٧، «فتح الباري» ج ٨ ص ٦٠٨، «حلية الأولياء» ج ٩ ص ٦١. و انظر: «مصباح الأنس» ص ٣٤١.
٢. المنقول من هذا الكلام: «لم أكن أعبد ربّاً لم أره»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ١١٩.
٣. لم أعثر على الحديث في مصادر الرواية، لا في مصادرنا و لا في مصادر العامّة.
٤. الحديث أيضاً لم اعثر عليه.
٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ١ ص ٩٧، ج ٥٧ ص ١٧٠. و لم‌يوجد في طرق أهل السنّة و الجماعة.
٦. راجع: ص ٢٧٨ التعليق ١.
٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٧ ص ٢٣٣، من غير اسناده إلى النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ.

بأمورٍ جزئيّةٍ غير محسوسةٍ.

و قد يطلق على القوّة الّتي تدرك هذا المعنى >[١]. و هي الواهمة من القوى الخمسة الباطنيّة الّتي محلّها كلّ الدماغ، و إن كان لها اختصاصٌ بآخر التجويف الأوسط منه[٢].

و أمّا إنّ محلّها كلّ الدماغ: فلأنّ الوهم سلطان القوى الحسّيّة و مستخدمٌ لسائر القوى الحيوانيّة، من شأنها إدراك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات ـ كالعداوة الجزئيّة الّتي يدركها الشاة من الذئب، فتهرب منه؛ و المحبّة الجزئيّة الّتي يدركها السخلة عن أمّها، فيميل إليها[٣] ـ. فادراك المعاني دليلٌ على وجود قوّةٍ بها أدركها. و كونها ممّا لم يتأدّ من الحواسّ دليلٌ على مغايرتها للحسّ المشترك، و كونها جزئيّةً دليلٌ على مغايرتها للنفس الناطقة. قال الشيخ الرئيس في الشفا: «انّا[٤] نحكم في المحسوسات بمعانٍ لانحسّها، إمّا بأن لاتكون في طبائعها المحسوسة ألبتّة؛ و إمّا أن تكون محسوسةً لكنّنا لانحسّها وقت الحكم. أمّا الّتي لاتكون محسوسةً في طبائعها فمثل العداوة و الرداءة و المنافرة الّتي تدركها الشاة في صورة الذئب ـ و بالجملة المعنى الّذي تنفرّ[٥] عنه ـ، و الموافقة الّتي تدركها من صاحبها ـ و بالجملة المعنى الّذي[٦] يؤنسها به ـ. و هذه أمورٌ تدركها النفس الحيوانيّة و الحسّ لايدلّ[٧] على شيءٍ منها. فاذن القوّة الّتي بها تدركه[٨] قوّةٌ أخرى؛ و لتسمّ «الوهم».

و أمّا الّتي تكون محسوسةً فانّا نرى مثلاً شيئاً أصفر، فنحكم أنّه عسلٌ و حلوٌ، فانّ هذا ليس يؤدّي[٩] إليه الحاسّ في ذلك الوقت، و هو من جنس المحسوس. على أنّ الحكم نفسه ليس بمحسوسٍ البتّة و إن كانت اجزاؤه من جنس المحسوس، و ليس يدركه في الحال، إنّما

---

١. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٣ ص ٥١٧.

٢. تعريض بقول العلّامة المدني حيث قال: «محلّها آخر التجويف الأوسط من الدماغ»، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٥٥.

٣. انظر: «الحكمة المتعالية» ج ٨ ص ٢١٥.

٤. المصدر: + قد.

٥. المصدر: ينفرها.

٦. المصدر: ـ الّذي.

٧. المصدر: لايدلّها.

٨. المصدر: تدرك.

٩. المصدر: يؤدّيه.

هو حكمٌ يحكم به؛ و ربّما غلط فيه، و هو أيضاً لتلك القوّة»[١].

قال: «و في الانسان الموهم[٢] أحكامٌ خاصّةٌ من جملتها حمله النفس على أن تمنع وجود أشياء لايتخيّل و لاترتسم فيه، و تأديتها[٣] التصديق بها، فهذه لقوّةٍ[٤] لامحالة موجودةٍ فينا. و هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان؛ حكماً ليس فصلاً ـ كالحكم العقلي ـ، و لكن حكماً تخيّليّاً مقروناً بالجزئيّة و بالصورة الحسّيّة، و عنها يصدر أكثر الأفعال الحيوانيّة»[٥]؛ انتهى كلامه.

لكن المراد من الوهم هنا مطلق الادراك العقليّ الباطنيّ، سواءٌ كان القوّة الوهميّة المتعلّقة بالمحسوسات أو القوّة العقليّة المتعلّقة بالمعقولات. و هو شائعٌ في الاستعمالات، و دلّ عليه مضامين الروايات.

و يؤيّده ما قيل من: انّ المراد من الأبصار في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا تُدرِكُهُ الأَبصَارُ﴾[٦] احاطة الوهم و اكتناه العقل.

و يمكن أن يكون المراد من الوهم خصوص القوّة الوهميّة الّتي محلّها الدماغ ـ كما مرّ ـ.

فعلى الأوّل الدليل على امتناع الاحاطة هو أنّ ذاته المقدّسة غير متناهية الشدّة و النوريّة في الوجود، فهو محيطٌ بما سواه، فلايحيط به شيءٌ، و إلّا لزم احاطة الشيء بنفسه؛ و هو محالٌ؛

و على الثاني: إنّ ادراك الوهم مقصورٌ على المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالأشخاص الجسمانيّة، وذاته ـ تعالى ـ ذاتٌ عقليّةٌ نوريّةٌ محضةٌ لايمكن تعقّل كنهها غير متعلّقةٍ بشيءٍ أصلاً.

قال صدر الحكماء و المحقّقين في شرحه لأصول الكافي: «و اعلم! أنّ جوهر الوهم بعينه جوهر العقل، و مدركاته بعينها مدركات العقل؛ و الفرق بينهما بالقصور و الكمال. فما دامت

---

١. راجع: «الشفا» الطبيعيات، كتاب النفس ص ١٤٧.
٢. المصدر: للوهم.
٣. المصدر: يأبي.
٤. المصدر: القوّة.
٥. راجع: نفس المصدر السابق ذكره ص ١٤٨.
٦. كريمة ١٠٣ الأنعام.

القوّة العقليّة ناقصةً كانت ذات علاقةٍ بالموادّ الحسيّة منتكسة النظر إليها لا تدرك المعاني إلّا متعلّقةً بالموادّ مضافةً إليها. و ربّما تذعن لأحكام الحسّ[١] لضعفها و غلبة الحواسّ و المحسوسات عليها، فيحكم على غير المحسوس حكمها على المحسوس. فما دامت في هذا المقام أطلق[٢] عليها اسم الوهم، فاذا استقام و قوى صار الوهم عقلاً و خلص عن الزيغ و الضلال و الآفة و الوبال»[٣]؛ انتهى كلامه.

ثمّ اعلم! أنّ الموجود الصرف الّذي لايتعلّق وجوده بغيره و لايتقيّد بقيدٍ حتّى قيد الاطلاق ـ و هو المسمّى عند العرفاء بالهويّة الغيبيّة و الغيب المطلق، الّذي لا اسم له و لا رسم و لا صفة له و لا نعت و لا نسبة له و لا حكم ـ لايصل إليه معرفةٌ و لا عقلٌ و لا وهمٌ، إذ كلّ ما له اسمٌ و رسمٌ هو مفهومٌ من المفهومات الموجودة في العقل أو الوهم، و كلّ ما يتعلّق به معرفةٌ و ادراكٌ فله اشتراكٌ و ارتباطٌ بغيره. و الأوّل ـ تعالى ـ ليس كذلك، لكونه قبل جميع الأشياء و لايقبل الاشتراك، إذ لا مهيّة له و ليس له مهيّةٌ و تشخّصٌ؛ فسبحانه عن حدّه باشارةٍ. فليس له حدٌّ ورسمٌ و لم يكن محاطاً بعقلٍ أو بذهنٍ و فكرةٍ. و كيف و إنّ الفكر و الذهن و النهىٰ تكون به موجودةً بالضرورة؟!؛ فهو الغيب المحض و المجهول المطلق، إلّا من قبل آثاره و لوازمه. فلاإشارة إلى كنه ذاته و لا خبر من كنه صفاته، و لا قدم لعقلٍ و لا وهمٍ و لا حسٍّ عنده.

و في الكافي عن الرضا ـ عليه السلام ـ: «انّ الخالق لايوصف إلّا بما وصف به نفسه، و أنّى يوصف الّذي تعجز الحواسّ أن تدركه و الأوهام أن تناله و الخطرات أن تحدّه و الأبصار عن الاحاطه به!. جلّ عمّا يصفه[٤] الواصفون و تعالى عمّا ينعته الناعتون ـ... الحديث[٥] ـ».

قال أميرالمومنين ـ عليه السلام ـ في خطبة الوسيلة: «الحمدللّه الّذي منع[٦] الأوهام أن

---

١. المصدر: و ربما يذعن أحكام الحسّ. ٢. المصدر: يطلق.
٣. راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ١٧١.
٤. المصدر: وصفه. ٥. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٣٨ الحديث ٣.
٦. المصدر: أعدم.

تنال إلّا وجوده و حجب العقول أن يتخيّل ذاته، لامتناعها من النسبة[١] و التشاكل ـ ... الخطبة[٢] ـ».

و في الحديث: «انّ اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار»[٣]؛

قال أبويزيد: «إنّ اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار»، فان وقع تجلّى فالبصر و الفؤاد واحدٌ. و لا اطّلاع لما سواه عليه إلّا بعد فناء التعيّنات و اضمحلال الانّيّات و اندكاك جبل الهويّات، إذ ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٤]، بسطوة قهره و سلطانه و غلبة نوره و برهانه؛ ﴿لِمَنِ المُلْك اليَومَ لِلَّهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ﴾[٥].

قولنا: «و لا اطّلاع لما سواه عليه إلّا بعد فناء التعيّنات»، لأنّه لايمكن للمعلولات قبل فناء التعيّنات مشاهدة ذاته إلّا من وراء حجابٍ أو حجبٍ حتّى المعلول الأوّل، فانّه أيضاً لا يشاهد ذانه إلّا بواسطة عين وجوده و مشاهدة نفس ذاته، فيكون شهود الحقّ له من جهة شهود ذاته و بحسب وعاء وجوده؛

قال بعضهم: «ما ظهر لشيءٍ من المظاهر إلّا و قد احتجب به و ما احتجب بشيءٍ إلّا و قد ظهر فيه، فما دام في حجاب تعيّنه و انيّته لم يتيسّر له مشاهدة الحقّ»، و لذا قال الحلّاج:

بَيني وَ بَينُك أنّيِّي يُنازِعُني ... فَارفَعْ بِلُطفِكَ أنّيِّي مِن البَينِ[٦]

قال بعض المحقّقين: «اعلم! أنّه قد تبيّن في العلوم أنّ الأمر البسيط الّذي لا مبدأ و لا جزء له[٧] بوجهٍ من الوجوه، فلا حدّ له و لا صورة تساويه، فلا حكاية له[٨]، فلاسبيل إلى اكتساب

---

١. المصدر: الشبه. ٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٧ ص ٢٨٢.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٣٠١، «الفتوحات المكّية» ج ١ ص ٩٥، نقلاً عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ. ٤. كريمة ٨٨ القصص.

٥. كريمة ١٦ غافر.

٦. راجع: «أخبار حلّاج» طبعة الدكتور سعدي ضنّاوي الفقرة ٤٩ ص ١٢٩، طبعة ماسينيون ص ٧٦. و البيت لم يرد في ديوانه. ٧. المصدر: لا مبدأ له و لاجزء.

٨. المصدر: ـ فلا حدّ ... له.

معرفة ذاته ـ لا بالقياس و لا بالحواسّ [١] ـ. بل ذاته إمّا مجهولةٌ محضةٌ، و إمّا معلومةٌ بصريح العرفان الكشفيّ و شهود الذات المنكشفة على عين البصيرة من غير واسطة قياسٍ أو حسٍّ؛ و إمّا معلومةٌ بآثارها و آياتها و أفعالها و علاماتها ـ و هو المسمّى بالبرهان الإنّ، المفيد للعلم بوجود الشيء مطلقاً، لا بحقيقته المخصوصة، بل من آثاره و لوازمه ـ. فالحقّ ـ تعالى ـ و إن لم يكن على حقيقة ذاته برهانٌ و لا حدٌّ ـ كما علمت ـ، و لكن النظر في أجزاء العالَم و وجود الحوادث و الحركات على أتقن وجهٍ و أحكمه يعطي أنّ في الوجود قيّوماً أزليّاً واحداً لاشريك له، عالماً قادراً حيّاً سميعاً بصيراً موصوفاً بالصفات الحسنىٰ و الأمثال العليا و الكبرياء و الآلآء؛ فالبرهان الإنّي حاكمٌ بأنّ في الوجود موجوداً كذا و كذا. ثمّ هذه المعلومات إذا تأكّدت و رسخت في النفس العارفة بها استكملت النفس بها و قويت ذاتها و خرجت من القوّة إلى الفعل و انقلبت من حدّ النفسيّة إلى حدّ العقل، و شاهدت بعينها المكتسب و عقلها المستفادّ جمال الحضرة الإلٰهيّة [٢].

أو نقول: و إن لم يكن لنا سبيلٌ إلى كنه ذاته أو صفاته، لكن البرهان العقليّ يؤدّي بنا إلى أن نعتقد أنّ سلسلة افتقار الممكنات ينتهي إلى مبدءٍ موجودٍ بذاته، و إنّه أحديّ الذات بلاتركيبٍ بوجهٍ من الوجوه، و كونه تامّ الحقيقة بلانقصٍ و قصورٍ، و إنّ له من كلّ ما هو كمالٌ للموجود بما هو موجودٌ غاياتها و نهاياتها، و حيث لامخرج من النقيضين فله من كلّ صفةٍ كماليّةٍ و نعوتٍ وجوديّةٍ أشرفها و أتمّها و أرفعها؛ فله الأسماء الحسنىٰ و الصفات العليا. و بالجملة ليس من شرط الحكم على أمرٍ بمحمولاتٍ عقليّةٍ و أوصافٍ كلّيةٍ أن يوجد ذات الموضوع في العقل و تتصوّر و تتمثّل فيه بالكنه، بل يكفي لذلك تصوّر مفهومٍ عنوانيٍّ يجعل عنواناً لعقدٍ حمليٍّ يجزم العقل بسراية الحكم الموقع عن العنوان إلى ما يطابقه في الواقع و إن لم

---

١. هيهنا حذف المصنّف قطعةً من كلام صدرالمتألّهين.

٢. من قوله : قال بعض أهل التحقيق ... إلى هنا هو كلام صدرالمتألّهين، و أمّا من هنا إلى آخر القطعة ـ أي: إلى قوله: انتهى كلامه ـ فلم يوجد في المصدر، راجع: «شرح أصول الكافي» ـ لصدرالمتألّهين ـ ج ٣ ص ١٦٤.

يدرك العقل كنهه»؛ انتهى كلامه.

أقول: بسبب قرب الفرائض و النوافل أيضاً يحصل لنا المشاهدة للحضرة الإلهيّة بقدر وعائنا الوجوديّة و استعداداتنا الفطريّة. فانّ تجلّيه ـ سبحانه ـ بأيّ صفةٍ كان ليس إلّا بمقدار استعداد المتجلّى له، لا على ما هو عليه في حدّ ذاته؛ ذلك لا يسعه مجلىً و لايضبطه مظهرٌ.

اعلم! أنّ قرب الفرائض و النوافل باصطلاح العرفاء هو أنّ وجود الحقّ هو الأصل الواجب و هو الفرض؛ و وجود العالم ـ و هو العبد ـ نفلٌ و فرعٌ عليه. فاذا ظهر الحقّ بسلطان الاسم الظاهر و يكون التجلّى له خفي فيه العبد؛ فكان العبد سمع الحقّ و بصره و سائر قواه و جوارجه. و هو قرب الفرائض الّذي يعبّر عنه بالفناء في اللّه و البقاء باللّه ـ كما قال: «انّ اللّه قال على لسان عبده: سمع اللّه لمن حمده»[1]؛ و قال ـ سبحانه ـ: ﴿وَ مَا رَمَيتَ إِذ رَمَيتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾[2]، لنفيه الرمي عن محمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ في قوله: ﴿وَ مَا رَمَيتَ﴾ و اثباته لنفسه في قوله: ﴿وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾. و إذا بطن بسلطان الاسم الباطن و تكون التجلّى له ظهر الخلق و خفي فيه الحقّ، فكان الحقّ سمع العبد و بصره و سائر قواه و جوارحه. و هو قرب النوافل المدلول عليه بقوله: «لا يزال العبد يتقرّب إليَّ بالنوافل»[3].

---

۱. هذا كما قال العارف الكاشاني: «كما قال ـ عليه الصلاة و السلام ـ: انّ اللّه قال على لسان عبده: سمع اللّه لمن حمده». و الظاهر انّ هذه قولة صدرت عن أبي‌موسى الأشعري حينما كان يعلّم الناس التشهد، راجع: «صحيح مسلم» ج ۱ ص ۳۰۵، «شرح النووي» عليه ج ٤ ص ۳٦۲. و لتفصيل المقال انظر: «شرح فصوص الحكم» ـ للعارف الكاشاني ـ ص ۹٦، ثمّ تعليقاتنا عليه ص ٤۳۲ الرقم ۸۹.

۲. كريمة ۱۷ الأنفال.

۳. راجع ـ باختلاف يسير ـ: «الكافي» ج ۲ ص ۳۵۲، «بحار الأنوار» ج ۸۷ ص ۳۱، «مسند احمد» ج ٦ ص ۲۵٦، «اتحاف السادة المتّقين» ج ۳ ص ۱٦۵. و انظر أيضاً: «لطائف الاعلام» ص ٦۹.

و بالجملة لا يحصل هذا المقام إلّا بفناء الجهة البشريّة في الجهة الربّانيّة؛ و ذلك لايحصل إلّا بالتوجّه التامّ إلى جناب الحقّ خالق الأنام، إذ به يقوي جهة حقيقته، فتغلب جهة خلقيته إلى أن يقهرها و تفنيها؛ كالقطعة من الفحم المجاورة للنار، فانّها بسبب المجاورة و الاستعداد لقبول الناريّة تشتعل قليلاً قليلاً إلى أن تصير ناراً، فيحصل لها ما يحصل من النار من الاحراق و الانضاج و الاضائة و غيرها، و قبل الاشتعال كانت مظلمةً كدرةً باردةً.

و ذلك التوجّه لايمكن إلّا بالمحبّة الذاتيّة الكامنة في العبد. و ظهورها لايكون إلّا بالاجتناب عمّا يضادّها و يناقضها، و هو التقوى ممّا عداها. فالمحبّة هي المركب، و الزاد التقوى. و هذا الفناء موجبٌ لأن يتعيّن العبد بتعيّناتٍ حقّانيّةٍ و صفاتٍ ربّانيّةٍ، و هو البقاء بالحقّ. فلايرفع التعيّن من العبد مطلقاً.

فليس المراد من الفناء هيهنا فناء ذات العبد ـ لأنّ فناء ذات الشيء ممتنعٌ ـ، بل المراد بالفناء فناء الصفات، ففناء الممكن في الواجب عبارةٌ عن اضمحلال آثاره، لا انعدام حقيقته ـ كما توهّمه بعضٌ ـ، ليلزم المفاسد الشنيعة. وذلك مثل انعدام نور الكواكب و نور السراج في نور الشمس.

چراغ آنجا كه خورشيد منير است ميان بود و نابودى اسير است

قال الجنيد: «المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثرٌ»[1].

شعر:

چون تجلّى كرد اوصاف قديم پس بسوزد وصف حادث را گليم[2]

و حينئذٍ ـ أي: إذا لم ينعدم عين العبد حال الفناء في اللّه و بقي ببقائه، سبحانه ـ يصحّ أن ينضاف إليه الأمور، و يكون الحقّ سمعه و بصره؛ بل يعمّ الحقّ جميع قواه و جوارحه و أعضائه بهويّته السارية في الموجودات كلّها على المعنى الّذي يليق بجنابه ـ سبحانه ـ لئلّا يلزم محدوديّته ـ تعالى ـ. و هذا المعنى هو أن يحيط بالكلّ أو يستغرق الكلّ غير منحصرٍ في

---

١. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ١ ص ٦٣. ٢. راجع: «مثنوي معنوي» ج ٢ ص ٧٨.

الكلّ ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحصَاهَا﴾ [١] بعينه. فكان عينها و لم يتعيّن في عينٍ على التعيّن، فلم يتحدّد بحدٍّ مخصوصٍ، فلم يدركه حدٌّ و لم يبلغه حصرٌ. و إن كان محدّداً بكلّ حدٍّ فانّه غير محصورٍ في ذلك؛ فافهم و لا تغفل!.

و بما ذكرناه لك اندفع ما قيل في هذا المقام من: «انّه استحال حصول حقيقته في شيءٍ من المدارك و العقول، و لم يكن ذاته معلومةً لأحدٍ من الناس إلّا لواحدٍ بعد واحدٍ من أكابر الأولياء»؛

فمن أين يُعْرف اتّصافه بصفاته الّتي وصف بها نفسه في كتبه على ألسنة رسله؟!، و مَن المعبود في العبادات و المقصود في الدعوات و المرغوب إليه في انجاح الطلبات و رفع الحاجات و المرهوب عنه في النقمات و انزال البليّات؟!؛ و بالجملة كلامنا في ادراك الادراك، لا في ادراك الفطريّ، فانّه حاصلٌ لكلٍّ من المدارك الانسانيّة و الموجودات الامكانيّة؛ فتبصّر!.

فاذا علمت ما قرّرناه لك ظهر لك معنى قوله ـ عليه السلام ـ: «و عجزت عن وصفه أوهام الواصفين».

و يحتمل أن يكون المراد بـ«عجز الأوهام عن نعته ـ تعالى ـ»: عجزها عمّا يليق بجنابه و إن بلغوا في التوصيف منتهاها.

و قيل: «المراد: انّها عجزت عن نعته بما نعت به نفسه، أو نعت ذاته بمعرفتها بغير الصفات الّتي وصف بها».

قيل: «انّ العقل لكماله و شرافته لايحوم حول هذا الحمى، لأنّه لايتعرّض إلّا لادراك ما يمكن؛ بخلاف الوهم، فانّه الّذي يدرك ما لايمكن و لا حقيقة له خارجاً، كانسانٍ ذي رأسين أو جناحين».

و لا يخفى ما فيه!، فانّ ما ذكره شأن الخيال، لا الوهم. لأنّا ذكرنا انّ الوهم هو العقل

---

١. كريمة ٤٩ الكهف.

الناقص؛ فتدبّر!.

قال صدر الحكماء و المحقّقين: «و أمّا بيان قصور العقول عن الاطّلاع على كيفيّة وصفه و مدحه ـ سبحانه ـ كما هي، فانّ وصف الشيء و الثناء عليه إنّما يتصوّر إذا كان مطابقاً لما هو عليه في نفس الأمر، و ذلك غير ممكنٍ إلّا بتعقّل ذاته و كنهه. لكن لايمكن للعقول تعقّل حقيقة الأوّل ـ سبحانه ـ و ما له من صفات الكمال و نعوت الجلال؛ لأنّ ذلك التعقّل:

إمّا بحصول صورةٍ مساويةٍ لذاته ـ تعالى ـ و صفاته الحقيقيّة؛

أو بحضور ذاته المقدّسة و شهود حقيقته؛

و الأوّل محالٌ، إذ لا مثل لذاته، و كلّ ما له مثلٌ أو صورةٌ مساويةٌ له، فهوذو مهيّةٍ كليّةٍ، و هو ـ تعالى ـ لا مهيّة له؛

و الثّاني أيضاً؛ إذ كلّ ما سواه من العقول و النفوس و الذوات و الهويّات فوجوده معلولٌ له مقهورٌ تحت جلاله و عظمته ـ كانقهار عين الخفّاش في مشهد نور الشمس ـ، فلايمكن للعقول ـ لقصورها عن درجة الكمال الواجبي ـ ادراك ذاته على وجه الاكتناه و الاحاطة، بل كلّ عقلٍ له مقامٌ معلومٌ لايتعدّاه إلى فوقه من عقلٍ آخر ـ و لهذا قال جبرئيل حين تخلّفه عن رسول اللّه ليلة المعراج: «لودنوت أنملةً لاحترقت»[1] ـ. فأنّى للعقول البشريّة الاطّلاع على النعوت الإلهيّة و الصفات الأحديّة كما هي عليه من كمالها و غايتها الّتي لا غاية لها؟!».

و قال في موضعٍ آخر: «و ما كان حقيقته الوجود الصرف الّذي لا أتمّ منه و كلّ وجودٍ رشحٌ و فيضٌ و تبعٌ عن وجوده، فلايساويه وجودٌ و لايدانيه قوّةٌ، إذ المفاض أو المفاض عليه لايمكن أن يساوي أو يداني المفيض فضلاً عن أن يضبطه أو يحفظه أو يحيط به أو يحدّه؛ بل هو الحافظ المحدّد للأشياء المحيط بما يشاء ذاتاً و علماً. فاذن لاعقل يضبطه و لا وهم

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٨ ص ٣٨٢.

يبلغه و لا بصر يدركه و لا مقدار يحيط به»؛[1] انتهى كلامه.

و يؤيّده ماوقع في الحديث الأوّل من باب جوامع التوحيد من أصول الكافي في جملة قول عليّ ـ عليه السلام ـ: «و حار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير، و انقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير، و[2] تاهت في أدنى أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور؛ فتبارك الّذي لا يبلغه بُعد الهمم و لا يناله غوص الفطن»[3]؛

و في خطبةٍ له ـ عليه السلام ـ: «لم تحط به الأوهام»[4]؛

و في خطبةٍ أخرى: «لم يُطلع العقول على تحديد صفته و لم يحجبها عن واجب معرفته»[5]؛

و في اَوّل خطبة الوسيلة له ـ عليه السلام ـ: «الحمدللّه الّذي منع الأوهام أن تنال وجوده، و حجب العقول أن يتخيّل ذاته، لامتناعه من الشبه و التشاكل»[6].

بعقل نازى حكيم تا كى؟ بفكرت اين ره نمى‌شود طى

بكنه ذاتش خرد برد يى اگر رسد خس بقعر دريا!

وَرقَاءُ فَهمِكَ لاَتَنَالُ جِنابَهُ ... بِجِناحَي الإِحسَاسِ وَ الإِدرَاكِ

هَيهَاتَ أَن تَصلَ العَناكِبُ بِالَّذِي ... نَسجَت أَنامِلهَا ذُرَى الأَفلَاكِ

قال العطّار:

جهان عقل و جان حيران بمانده ... تو در پرده چنين پنهان بمانده

جهان پر نام تو و ز تو نشان نه ... به تو بيننده عقل و تو عيان نه

زو نشان جز بى نشانى كس نيافت ... چاره‌اى جز جان فشانى كس نيافت

---

۱. لم أعثر عليه. و القطعة الأولى موجودةٌ في «رياض السالكين» ج ۱ ص ۲۵٦ من غير اسناد إلى صدرالمتألّين. واظنّ انّ المصنّف اقتبسها من هذا المصدر ثمّ اسندهاإلى المتألّه الشيرازي.

۲. المصدر: + و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب.

۳. راجع: «الكافي» ج ۱ ص ۱۳۵ الحديث ۱.

٤. راجع: «نهج البلاغة» الخطبة ۱۸۵ ص ۲٦۹، «بحار الأنوار» ج ٤ ص ۲٦۱.

۵. راجع: «نهج البلاغة» الخطبة ٤۹ ص ۸۸. ٦. راجع: «بحار الأنوار» ج ۷۷ ص ۲۸۲.

عـــقل در ســـودای او حـــیران بمـــاند جـــان ز عـجز انگشت در دنـدان بمـاند
چیست جـان در کـار او؟ سر گشـتهای دل جگـــر خـــواری بخـــون آغشـتهای
نی مکن چندین قیاس ای حـق شـناس زانکـــه نـــاید کـار بی چـون در قـیاس
در جلالش عـقل و جـان فـرتوت شـد عقل حیران گشت و جـان مـبهوت شـد

ثمّ اعلم! أنّه لايلزم من عدم ادراك العقول كنه كماله و غاية جلاله أنّ ما يدركه المحقّقون من صفاته ـ تعالى ـ بالبراهين و يصفونه به لم يكن ثابتاً في حقّه صادقاً عليه؛ و معنى عينيّة الصفات و عدم زيادتها ليس مجرّد نفي أضدادها عنه ـ تعالى ـ، حتّى يكون علمه عبارةً عن نفي الجهل و قدرته عبارة عن نفي العجز ـ و على هذا القياس في السمع و البصر و غيرهما ـ ليلزم التعطيل؛ و لا أيضاً معنى كونه عالماً قادراً انّه يترتّب على مجرّد ذاته ـ سبحانه ـ ما يترتّب على الذات مع الصفة بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات، ليلزم أن لايكون اطلاق العلم و القدرة و غيرهما عليه ـ تعالى ـ على سبيل الحنيقة، فيكون عالماً قادراً حيّاً سميعاً بصيراً بالمجاز؛ فيصحّ سلبها عنه، لأنّه علامة المجاز و لازمه.

فان قلت: فما معنى قول أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ في بعض خطبه المنقولة في كتاب نهج البلاغة: «و كمال توحيده الاخلاص له و كمال الاخلاص له نفي الصّفات عنه»[1]؟

قلت: معناه نفي الصفة الموجودة بوجودٍ غير وجود الذات، كالسّواد للأسود و البياض في الأبيض، لاكالناطق للانسان و لمّا كان أكثر ما يطلق عليه اسم الصفة هو الّذي يكون أمراً عارضاً للذات و لايقال للمعاني الذاتية للشيء أنّها صفاتٌ له، فلأجل ذلك وقع نفي الصفة عنه ـ تعالى ـ بهذا المعنى. لا أنّه ـ تعالى ـ ليس يوصف بالعلم و القدرة و نظائرهما من المعاني الكمالّيّة، سيّما قد قال ـ عليه السلام ـ بعد ذلك: «فمن وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد قرّنه و من قرّنه فقد ثنّاه»[2]؛ فعُلِم انّه ـ عليه السلام ـ أراد بـ«الصفة» ما قارن الذات ـ كالعوارض

---

۱. راجع: «نهج البلاغة» الخطبة الأولى ص ۳۹.
۲. راجع: نفس المصدر في التعليقة السالفة.

للذوات ـ، و هو الموجب للاثنينيّة ـ على ما عرفت ـ. فالعلم فينا صفةٌ زائدةٌ على ذاتنا، و كذا القدرة فينا كيفيّةٌ نفسانيّةٌ، و كذلك غيرهما من الصفات، و في الأوّل ـ تعالى ـ نفس ذاته. فذاته صفاته وصفاته ذاته، لا أنّ هناك شيئاً هو الذات و شيئاً آخر هوالصفات ليلزم التركيب فيه ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ. فهو علمٌ باعتبارٍ عالمٌ باعتبارٍ، و هو قدرةٌ و قادرٌ باعتبارين، و كذا حياةٌ وحيٌّ و سمعٌ و سميعٌ و بصرٌ و بصيرٌ باعتبارين.

و هذه الاعتبارات العقليّة و أضعافها ممّا لايوجب تكثّراً بوجهٍ من الوجوه في وجود ذاته، و لا تخلّ بوحدانيّته الصرفة، بل يزيده وحدةً؛ كما قال معلّم المشائين في مثل هذا المقام: «و وجه ذلك أنّه لو فرض أنّه لم يكن في ذاته شيءٌ منها لما كان واحداً حقيقيّاً، مثلاً لو فرض أنّه علمٌ و ليس بقدرةٍ أو انّه علمٌ و ليس بعالمٍ لكان فيه جهةٌ غير جهة الوجوب و الوجود ـ و هي جهة الامكان و العدم ـ، فيلزم تركّبه من جهتين، و هو محالٌ»[1].

فان قلت: العالم ما قام به العلم، و القادر ما قام به القدرة، و كذا في سائر المشتقّات ؟

قلنا: ليس كذلك، بل ذلك متعارف أهل اللغة لمّا رأوا أنّ أكثر ما يطلق عليه اسم المشتقّ لابدّ فيه من صفةٍ زائدةٍ على الذات ـ كالأبيض و الكاتب و الضاحك و غيرها ـ فحكموا على الاطلاق أنّ المشتقّ ما قام به المبدء. و التحقيق و الاستقراء يوجبان خلافه، فانّا لو فرضنا وجود بياضٍ قائمٍ بنفسه لقلنا انّه مفرّقٌ لنور البصر، و أنّه أبيض؛ فكذا الحال فيما سواه من العالم و القادر؛ فالعالم ما ثبت له العلم، سواءٌ كان بثبوت عينه أو بثبوت غيره.

فان قلت: ذاته ـ تعالى ـ على ما قلت مجهولةٌ لنا، و مفهوم العلم و القدرة ـ و كذا غيرهما من الصفات ـ معلومٌ لنا؛ فكيف يكون أحدهما عين الآخر؟!؛

قلت: المعلوم لنا من العلم مثلاً مفهومه الكلّي المشترك المقول بالتشكيك على أفراده الموجودة بوجوداتٍ مختلفةٍ، و الّذي هو ذات الباري هو فردٌ خاصٌّ منه، و ذلك الفرد لشدّة

---

١. لم أعثر عليه في مصنّفات الفارابي.

نوريّته و فرط ظهوره مجهولٌ لنا محتجبٌ عن عقولنا، و كذا القياس في سائر الصفات: فمفهوماتها المشتركة معلومةٌ و وجودها القدسيّ الواجبيّ مجهولٌ. و بالحملة الحقّ الحقيق بالتحقيق ـ كما هو مذهب أهل الكشف و الشهود ـ: انّ جميع هذه الصفات موجودةٌ فيه بوجودٍ أصيلٍ متأكّدٍ في غاية التأكّد بنحوٍ أعلى و أشرف، فانّ صفات كلّ موجودٍ على حسب وجوده، فللجسم جسمانيّةٌ و للنفس نفسانيّةٌ و للعقل عقلانيّةٌ و للإلٰه إلٰهيّةٌ، بل صفات الكلّ صفاته ـ تعالى ـ يظهر في كلّ مظهرٍ بقدر وعاء وجوده و ظرفيّته ـ كما بيّنّا كلّ ذلك في كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق؛ فمن أراد تحقيق المقام فليرجع هناك ـ.

و إن شئت البرهان على نفي الصفات الزائدة على ذاته ـ تعالى ـ فنقول: لو وجدت صفةٌ ايجابيّةٌ زائدةٌ على ذاته فتلك الصفة لامحالة ممكنة الوجود تحتاج إلى علّةٍ موجودةٍ يعطي وجودها.

و تلك العلّة:

إمّا ذاته ـ تعالى ـ؛

و إمّا غيرها؛ فلو كانت غيرها ـ تعالى ـ فيلزم أن يكون لغيره فيه تأثيرٌ، و أن يكون ذلك الغير أكمل وجوداً منه و لو بوجهٍ واحدٍ. و ذلك ممتنعٌ، لأنّ ما سواه معلولٌ له على اطلاق و كلّ جهةٍ كماليّةٍ و حيثيّةٍ وجوديّةٍ فانّما نشأت في غيره منه ـ تعالى ـ؛ فكيف يكون لغيره وجهٌ من وجوه الفضيلة و الكمال لم يحصل له من فيض وجوده ـ تعالى ـ و رشح كماله حتّى يستفيد هو ـ تعالى ـ منه ؟!. فيتمنع أن يستفيد المعطي للكمال ما أفاده، و يأخذ ممّن يستفيد منه.

و أيضاً: كلّ شيءٍ حكم به العقل انّه كمالٌ لموجودٍ مّا من حيث هو من غير شرط تخصّصٍ أو اعتبار تجسّمٍ و تركّبٍ أو تغيّرٍ و يمكن بالامكان العامّ على واجب الوجود، فيجب له؛ لأنّه كمالٌ للوجود من حيث هو موجودٌ. و لا يوجب تكثّراً و لا تغيّراً. و ليست في ذاته جهةٌ يخالف جهة وجوب الوجود ـ يعني الامكان الخاصّ ـ؛ فما جاز له وجب له. و الوجود الواجبيّ البحت أولى بكلّ كمالٍ غير مكثّرٍ، و هو المعطي لكلّ خيرٍ و كمالٍ، و يمتنع أن

يعطي الكمال مَن هو قاصرٌ عنه، فيصير المستفيد أشرف من المفيد؛ هذا محالٌ!.

و إذا كان العلم و القدرة و الحياة و نحوها هكذا ـ أي: من أحوال الموجود من حيث هو موجودٌ و كمالاته ـ، فيجب أن يكون له ـ تعالى ـ بذاته، إذ ليست فيه جهةٌ امكانيّةٌ خاصيّةٌ ـ كما علمت ـ. فكلّ ما هو ممكنٌ له بالامكان العامّ فهو واجبٌ له ـ تعالى ـ بذاته، فواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات. فجميع صفاته الايجابيّة عين ذاته من غير لزوم تكثّرٍ ـ كما لايخفى على ذوى البصيرة ـ.

ابْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخَلْقَ ابْتِدَاعاً، وَ اخْتَرَعَهُمْ عَلَى مَشِيَّتِهِ اخْتِرَاعاً.

«الابتداع» في اللغة: الاختراع لا على مثالٍ. قال الجوهري: «أبدعت الشيء: اخترعته لا على مثالٍ»[١]؛ و في الأساس: «اخترع اللّه الأشياء: ابتدعها من غير سببٍ»[٢].

و الاختراع: الشقّ، قال الجوهري: «اخترع كذا، أي: اشتقّه»[٣].

و في الاصطلاح: الايجاد لا عن مادّةٍ؛ و الاختراع: الايجاد لا على مثالٍ[٤].

و في اصطلاح الحكماء: الابتداع هو الايجاد بلا مادّةٍ و مدّةٍ؛ و الاختراع: هو الايجاد بلامادّةٍ دون مدّةٍ[٥].

قال بعض الأفاضل: «الاختراع و الابتداع متقاربان في المعنى و كثر استعمال الاختراع في الايجاد لا بالأخذ من شيءٍ يماثل الموجد و يشابهه؛ و الابتداع في الايجاد لا لمادّةٍ و علّةٍ»[٦].

---

١. راجع: «صحاح اللغة» ج ٣ ص ١١٨٣ القائمة ٢.
٢. راجع: «أساس البلاغة» ص ١٥٩ القائمة ١.
٣. راجع: «صحاح اللغة» ج ٣ ص ١٢٠٣ القائمة ١.
٤. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ١ ص ٤٥.
٥. راجع: «شرح الطوسي على الإشارات و التنبيهات» ج ٣ صص ١٢٠، ٢٥٤.
٦. هذا قول المحقّق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١١٦.

و «القدرة» في اللغة: القوّة على الشيء، أي: التمكين من ايجاد الشيء؛

و قيل: صفةٌ تقتضي التمكين؛

و قيل: صفةٌ تؤثّر على وفق الإرادة[١]، فخرج ما لاتأثير له من الصفات و إن توقّف تأثير القدرة عليها ـ كالعلم في بعض القادرين ـ، و ما يؤثّر لكن لاعلى وفق الإرادة ـ كالطبائع المسخّرة العنصريّة، مثل صورة النار في إحراقها ـ.

و في الاصطلاح :

أمّا عند المتكلّمين: فهي الصفة الّتي يتمكّن معها الحيّ من الفعل و تركه بالارادة ؛

و أمّا عند الحكماء و الفلاسفة: فهي كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل.

و بعض <أفاضل المتأخّرين ذهب إلى أنّ المعنيين متلازمان بحسب المفهوم و التحقق، و إنّ من أثبت المعنى الثاني يلزمه اثبات المعنى الأوّل قطعاً. و ذلك لأنّ الفاعل إذا كان بحسب نفس ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل كان لامحالة من حيث ذاته مع عزل النظر عن المشيّة و اللامشيّة يصحّ منه الفعل و الترك ـ و إن كان يجب منه الفعل إذا وجبت المشيّة و الترك إذا وجبت اللّا مشيّة ـ فلزوم[٢] دوام الفعل و وجوبه من تلقاء دوام المشيّة و وجوبها لاينافي صحّة الترك على تقدير اللامشيّة؛ و كذلك قياس مقابله في الاعتبارين.

أقول: فيما ذكره خلطٌ و خبطٌ!، فانّ الصحّة و الجواز في الفعل و مقابله مرجعهما الامكان الذاتي، و قد استحال عند الحكماء أن يتحقّق في واجب الوجود[٣] جهةٌ امكانيّةٌ، لأنّه واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات ـ كما عرفت[٤] ـ، و إنّما يجوز هذه النقائص عند من يجعل صفاته زائدةً على ذاته ـ كالأشاعرة ـ، أو يجعل الدواعي على صنعه و ايجاده أمراً

---

١. راجع: «التعريفات» ـ للجرجاني ـ ص ٧٤، «أسرارالحكم» ص ٩٧.

٢. المصدر: ـ فلزوم.

٣. المصدر: + و لا منه.

٤. المصدر: «لأنّ هناك وجوداً بلاعدم و وجوباً بلاامكان و فعليةً بلاقوة» ، بدل قول المصنّف: لأنّه واجب ... عرفت.

مبايناً، فيكون ذاته بذاته مع قطع النظر عن هذه الزوائد ـ صفةً كانت أو داعيةً ـ جائز المشيّة و اللامشيّة، صحيح الفاعليّة واللافاعليّة. و أمّا عند من وحّده و قدّسه عن شوائب الكثرة و الامكان فالمشيّة المتعلّقة بالجود و الافاضة عين ذاته بذاته، بلاتغايرٍ بين الذات و المشيّة لا في الواقع و لا في الذهن. فالذّات هي المشيّة و المشيّة هي الذات، بلااختلاف حيثيّةٍ تقييديّةٍ أو تعليليّةٍ. فصدق القضيّة الشرطيّة القائلة: «إن شاء فعل» لاينافي وجوب المقدّم و ضرورة العقد الحملي له ضرورةً أزليّةً دائمةً؛ و كذا الشرطيّة القائلة: «إن لم يشأ لم يفعل» لاتنافي استحالة المقدّم امتناعاً ذاتيّاً و ضرورة نقيضه ضرورةً أزليّةً. فعُلم أنّ التفسير الثاني صادقٌ عند الحكماء دون التفسير الأوّل >[1].

و أمّا عند المحقّقين: فالقدرة فينا كيفيّةٌ نفسانيّةٌ بها نتمكّن من الفعل و الترك. و هي في الحقيقة قوّةٌ امكانيّةٌ نسبتها إلى الطرفين سواءٌ، فيحتاج في اختيار أحد الطرفين إلى انضمام داعية ـ لاستحالة الترجيح بلا مرجّحٍ ـ.

و القدرة بهذا المعنى في حقّ الواجب ـ تعالى ـ محالٌ، لأنّها صفةٌ مزاجيّةٌ صالحةٌ للشقّين و في واجب الوجود هي عين الفعليّة و الوجوب، إذ لاجهة امكانيّة هناك ـ كما عرفت ـ. فليست قدرته ـ تعالى ـ مندرجةً تحت مقولةٍ من المقولات، بل هي كون ذاته ـ تعالى ـ بذاته بحيث يصدر عنه الموجوات لأجل علمه بنظام الخير. فاذا نسب إليه الممكنات من حيث إنّها صادرةٌ عن علمه كان علمه بهذا الاعتبار ارادةً، و الفاعل إذا تعلّق فعله بمشيّةٍ كان قادراً من غير أن يعتبر معه شيءٌ آخر ـ من تجدّد أغراضٍ، أو اختلاف دواعٍ، أو تفنّن اراداتٍ، أو سنوح حالاتٍ، ... إلى غير ذلك ممّا لايليق بجناب القدس ـ.

و الجمهور غافلون عن ذلك، فيظنّون أنّ القدرة لايكون إلّا لما شأنه أن يفعل و أن لايفعل؛ و أمّا ما من شأنه أن يفعل دائماً فلايسمّيه الجمهور قادراً.

و الحقّ أنّ الشيء الّذي يفعل دائماً إن كان فعله يصدر عنه بغير مشيّةٍ فليست له

---

١. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٦ ص ٣٠٧.

قدرة بهذا المعنى، و إن كان يفعل بارادةٍ ـ إلّا أنّ ارادته لا تتغيّر اتّفاقاً، أو يستحيل تغيّرها استحالةً ذاتيّةً ـ فهو يفعل بقدرةٍ. فالقادر من إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل، سواءٌ كان شاء ففعل دائماً أو لم يشأ فلم يفعل دائماً.

و الشرطيّة غير متعلّقة الصحّة بصدق كلٍّ من طرفيها، بل قد يصحّ أن يكون أحد طرفيها أو كلاهما ممّا يكذب ـ كما هو مقرّرٌ في محلّه ـ.

و اشتقاق «القدرة» من «القدر»، لأنّ القادر يوقع الفعل على مقدار قوّته، أو على مقدار ما يقتضيه مشيّته.

و «الخلق» في الأصل مصدرٌ بمعنى المساحة و التقدير، يقال: «خلقت الأديم للسقّاء»: إذا قدّرته له قبل القطع. ثمّ استعمل في ايجاد الشيء و انشائه على غير مثالٍ سبق؛ فقيل: «خلق اللّه الأشياء خلقاً» باعتبار الايجاد على وفق التقدير الّذي أوجبته الحكمة؛ ثمّ اطلق على المخلوق[1] ـ من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول ـ مجازاً؛ أو المراد به مطلق الخلق. و لاينافيه عود ضمير «العقلا» عليه، لأنّه من باب التغليب. و اعادة الضمائر الآتية المعيّنة لارادة الثقلين من باب الاستخدام، و إن كان لارادة الثقلين هنا وجهٌ.

و «المشيّة»: اسمٌ من «شاء» ـ كالمعيشة من عاش ـ. و أصلها مَشْيِئَة ـ على وزن[2] مفعله، بكسر العين ـ، أُستثقلت الكسرة على الياء، فنقلت إلى الساكن الصحيح قبلها ـ و هو الشين ـ، و بقيت الياء على حالها ـ لمجانستها الحركة المنقولة منها ـ؛ فصارت مشيئة.

و اتّفقت النسخ هنا على ترك الهمزة و تشديد الياء، و هو على ابدال الهمزة ياءً و إدغام الياء في الياء؛ و هو مطّردٌ فيما زاد على الأصل ـ كالخطيئة ـ.

و هي فينا توجّه[3] النفس إلى معلومٍ بملاحظة صفاته و أفعاله المرغوب فيها الموجبة لحركة النفس إلى تحصيله. و هذه الحركة النفسانيّة فينا و انبعاثها لتحصيله هي العزم

---

١. انظر: «الحديقة الهلالية» ص ٨١.
٢. المصدر: ـ وزن.
٣. المصدر: و معناها فينا هي توجّه.

و الإرادة >[١].

و نفى في شرح المقاصد الفرق بين المشيّة و الارادة، و نقل عن الكراميّة: «إنّهم جعلوا المشيّة صفةً واحدةً أزليّةً تتناول[٢] ما شاء اللّه بها من إحداث محدثٍ، و جعلوا الإرادة حادثةً متعدّدةً بعدد المرادات»[٣]. و ما ذكره من معنى الارادة موافقٌ لما ورد من طرقٍ كثيرةٍ من آثار أهل بيت النبوّة ـ عليهم السلام ـ.

و قيل: «المشيّة هي مطلق الارادة، سواءٌ بلغت حدّ العزم و الاجماع، أم لا».

و قد ينفكّ المشيّة فينا عن الارادة الجازمة، كما نشتاق أو نشتهي شيئاً و لا نعزم على فعله لمانعٍ عقليٍّ أو شرعيٍّ، فعلى هذا فنسبة المشيّة إلى الارادة كنسبة الضعف إلى القوّة، و نسبة الظنّ إلى الجزم. فظهر أنّ المشيّة ابتداءُ العزم على الفعل، فمتى حصل الارادة صدر الفعل لامحالة.

و قيل: «المشيّة هي العلم بشيءٍ مع ما يترجّح به وجوده و علّته؛ فهي نوعٌ من العلم مغايرةٌ للإرادة».

و المشيّة في الواجب ـ تعالى ـ؛ قيل: «بمعنى ترتّب الغاية، بمعنى إنّ كلّ ما يمكن أن يترتّب على القصد في غيره ـ تعالى ـ فهو مترتّبٌ على ذاته فقط من غير توسّط القصد»؛

كما قيل بمثله في سائر صفاته ؛

و قد عرفت بطلان هذا القول.

و قيل: «مشيّته ـ تعالى ـ عبارةٌ عن تجلّي الذات و العناية السابقة لايجاد المعدوم أو إعدام الموجود. فهي أعمّ من الارادة، إذ الارادة عبارةٌ عن تجلّيه لايجاد المعدوم، فهي لاتتعلّق دائماً إلّا بالمعدوم. فانّها صفةٌ تخصّص أمراً بالحصول و وجوده ».

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٦٣.

٢. اللفظة لم توجد في النسختين، و أضفناها من المصدر.

٣. راجع: «شرح المقاصد» ج ٤ ص ١٣٤.

و من تتبّع مواضع استعمالات المشيّة و الارادة في القرآن يعلم ذلك: و إن كان بحسب اللغة يستعمل كلٌّ منهما مقام الآخر: في حديث عمران الصابي، قال الرضا ـ عليه السلام ـ: «اعلم! أنّ الابداع و المشيّة و الارادة معناها واحدٌ و أسماؤها ثلاثةٌ»[١]؛

و في الكافي، عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ: «المشيّة محدثةٌ»[٢].

و في ذلك أحاديث كثيرةٌ. و في أحاديث أخر: إنّ الارادة و المشيّة قديمةٌ[٣].

وفي التوحيد[٤] و العيون[٥] عن ابن ادريس عن أبيه عن محمّد بن عبدالجبّار عن صفوان بن يحيى، قال:قلت لأبي الحسن ـ عليه السلام ـ: «أخبرني عن الإرادة من اللّه ـ عزّ و جلّ ـ و من الخلق[٦]!؛

فقال[٧]: الارادة من المخلوق الضمير و ما يبدو له بعد ذلك من الفعل، و أمّا من اللّه ـ عزّوجلّ ـ فارادته احداثه لا غير ذلك، لأنّه لايروّي و لايهمّ و لايتفكّر، و هذه الصفات منفيةٌ عنه و هي من صفات الخلق، فارادة اللّه هي الفعل لا غير ذلك، ﴿يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُون﴾[٨] بلا لفظٍ و لا نطقٍ بلسانٍ ولا بهمّةٍ و لا بفكرٍ و لاكيفيّةٍ[٩] لذلك، كما انّه بلا كيفٍ».

التوحيد: ابن الوليد عن الصفّار عن اليقطيني عن الجعفريّ، قال: قال الرضا ـ عليه السلام ـ: «المشيّة[١٠] من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ اللّه لم يزل مريداً شائياً[١١] فليس بموحّدٍ»[١٢].

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٠ ص ٣١٤. ٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١١٠ الحديث ١، ٢.
٣. لم أعثر عليه أو على ما يشبهه معنىً. ٤. راجع: «التوحيد» ص ١٤٧ الحديث ١٧.
٥. راجع: «عيون أخبار الرضا» ج ٢ ص ٢٤٧.
٦. «التوحيد»: المخلوق. ٧. «التوحيد»: + قال.
٨. تكرّرت هذه الكريمة في القرآن ٥ مرّات، فانظر كنموذجٍ: ١١٧ البقرة.
٩. «التوحيد»: و لا كيف. ١٠. المصدر: + و الإرادة.
١١. في النسختين: شايئاً. ١٢. راجع: «التوحيد» ص ٣٣٧ الحديث ٥.

و التحقيق: إنّ للإرادة و المشيّة جهة ثباتٍ هي أزليّةٌ و عين كون ذاته ـ تعالى ـ؛ وجهة تجدّدٍ هي اضافةٌ حادثةٌ مع حدوث المشيء و المراد، كما انّ العلم و القدرة كذلك. إلّا أنّ جهة الثبات في العلم و القدرة ادلّ على الكمال و البهاء حيث توجب تخلّف متعلّقهما عنهما تحقّق العلم و القدرة و إن لم يكن المعلوم و المقدور. و ذلك ممّا يعدّ غايةً في كمال العلم و القدرة جدّاً، فلذلك عدّتا من صفات الذات؛ وجهة التجدّد في المشيّة و الارادة أدلّ على العزّ و الجلال، حيث يوجب عدم تخلّف الشيء و المراد عنهما، و ذلك ممّا يعدّ في غاية العزّ و الجلال، فلذلك عدّتا من صفات الفعل. و خطاب الشرع إنّما هو مع الجماهير، فينبغي أن يذكر في نعته ـ تعالى ـ معهم ما يكون أدلّ عندهم على الكمال و أظهر لديهم في العزّ و الجلال. قال الشيخ داود القيصري: «انّ المشيّة متعلّقةٌ بالفيض الأقدس كما قال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيفَ مَدَّ الظِلَّ وَ لَو شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً﴾[1]، و الإرادة متعلّقةٌ بالفيض المقدّس، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا أَمرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُون﴾[2]. فالإرادة متعلّقةٌ بايجاد الممكنات؛ بخلاف المشيّة، فانّها تتعلّق بافاضة الأعيان؛ لكن بحسب ما يقتضيه حكمته و أسماؤه و صفاته، لا مطلقاً»[3].

ثُمَّ سَلَكَ بِهِمْ طَرِيقَ إِرَادَتِهِ، وَ بَعَثَهُمْ فِي سَبِيلِ مَحَبَّتِهِ.

<«ثمّ» هنا إمّا لتراخي الزمان، أو الرتبة.

و «سلك» ـ من باب قعد ـ يتعدّي بنفسه، و بالباء أيضاً. و على الأوّل ما وجد في بعض النسخ القديمة: « ثمّ سلكهم و بعثهم» >[4].

---

١. كريمة ٤٥ الفرقان. ٢. كريمة ٨٢ يس.

٣. راجع: «شرح القيصري على الفصوص» ص ٤٨٥.

٤. قارن: «نور الأنوار» ص ١٧. و قال المحقّق المجلسي: «رأيت في نسخة قديمة من الصحيفة تاريخ كتابتها قبل زماننا بخمسمائة و ثلاثين سنة هكذا: ثمّ سلكهم في طرق ارادته و بعثهم على سبيل محبّته»، انظر: «الفرائد الطريفة» ص ١٢٢، و قال القهبائي: «و في نسخة الشيخ الكفعمي:

و «الطريق» و «السّبيل» بمعنىً. و كلٌّ منهما يذكّر و يؤنّث.

و «البعث»: الإرسال.

و «الارادة»، فقد اختلف المتكلّمون في تفسيرها؛

فالأشاعرة فسّروها بـ: أنّها صفةٌ مخصّصةٌ لأحد المقدورين[1]؛

<و فسّرها أكثر المعتزله بـ: اعتقاد النفع[2]، لأنّ نسبة القدرة إلى طرفي الفعل و الترك بالسويّة، فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع لأحد الطرفين يرجّح بسببه ذلك الطرف، و صار الفاعل مؤثّراً مختاراً.

و أورد عليه: إنّا كثيراً مّا نعتقد النفع في كثيرٍ من الأفعال و لانفعلها و لانريدها، و لانعتقد النفع في كثيرٍ منها ـ بل نعتقد ضرّها! ـ و نريدها!؛

و لذا ذهب بعضٌ آخر منهم إلى: أنّها ميلٌ يتبع اعتقاد النفع؛ و هو الشوق المفسّر بتوقان النفس إلى تحصيل شيءٍ.

و يرد عليه ما ذكره بعض الفضلاء: إنّ كثيراً مّا يوجد هذا الميل و الشوق بدون الارادة ـ كما في المحرّمات ـ.

و قيل: هي شوق متأكّدٌ إلى حصول المراد؛

و فيه: انّه قد يوجد الفعل بدون الشوق المتأكّد ـ كما في الأفعال العادّية من تحريك الأعضاء و فرقعة الأصابع و كثيرٍ من الأفعال العبثيّة و الجزافيّة، و كما في تناول الأدوية البشعة و غيرها؛ و قد يتحقّق الشوق المتأكّد و لايوجد الفعل، لعدم الارادة ـ كما في المحرّمات و المشتهيات للرجل المتّقي الكثيرالشهوة ـ.

و لأجل ذلك قيل: إنّها مغايرةٌ للشوق، فانّ الارادة هي الإجماع و تصميم العزم، و هو

سلكهم في طريق ارادته»، انظر: «رياض العابدين» ص ٨٤.

١. انظر: «الحكمة المتعالية» ج ٤ ص ١١٣، «مصباح الأنس» ص ٥٤٣.

٢. هيهنا حذف المصنّف جزءً من كلام صدرالمتألّهين لعدم مساسه بما نحن فيه.

ميل اختياريٌّ و الشوق ميلٌ طبيعيٌّ، و لهذا يعاقب المكلّف بارادة المعاصي لا باشتهائها؛

و يرد على قوله: «و هو ميل اختياريٌّ»: إنّه لو كان القصد و الإرادة من الأفعال الاختياريّة لاحتاج إلى قصدٍ و إرادةٍ أخرى، و لزم التسلسل؛

و أجيب: بانّه إنّما يلزم التسلسل لو أريد إنّ الارادة فعلٌ اختياريٌّ دائماً؛ و ليس كذلك، بل قد توجد بالاختيار و قد توجد بالاضطرار ـ كما سيجيء بيانه[١] ـ.

و قيل[٢]: «انّ الارادة ربّما تحصل للحيوان بقدرته بارادةٍ سابقةٍ منه، كالمتردّد في أصلح الوجوه، فانّه بعد علمه بالوجوه يقصد إلى فرض وقوع واحدٍ واحدٍ منها بفكره الّذي هو باختياره لينكشف له الصلاح و الفساد فيها، فيحصل له الارادة بما يراه أصلح. و هي مكتسبةٌ له، أمّا أسباب كسبها فهي القدرة على الفكر و ارادته و العلوم السابقة، فبعضها يحصل أيضاً بقدرته و ارادته، لكنّها لاتتسلسل، بل تقف[٣] عند اسبابٍ لاتحصل بقدرته و ارادته»؛ انتهى.

و يرد عليه: إنّه كما أنّ الارادة قد تكون بالاختيار، فكذا الشوق قد يحصل بالاختيار بأن يلاحظ بالاختيار وجوه النفع و الشهوة في أمرٍ معيّنٍ و يكرّر عرضها على النفس حتّى تشتاق إليه و تحرّص عليه؛ و مقصود العاقل تحصيل الفرق بين الارادة و الشوق، و هو[٤] لم يحصل بما ذكره

قال بعض الأزكياء في بيان الفرق بينهما: «لعلّ الارادة فينا كيفيّةٌ نفسانيّةٌ موجبةٌ للفعل مغايرةٌ للشوق الّذي هو توقان النفس إلى حصول المطلوب ؛

أمّا أوّلاً: فلأنّ الشوق إلى الفعل لايوجد الفعل ألبتّة و إن بلغ الشوق إلى كماله، كما في الزاهد المجتنب عن الشهوات المحرّمة إذا غلبه الشوق إلى نيل لذّةٍ محرّمةٍ، و ربّما يوجد الفعل

---

١. المصدر: و سيأتي تحقيق هذا المقام. ٢. المصدر: قال بعض أهل التحقيق.

٣. في النسختين: توقّف، و التصحيح من المصدر.

٤. المصدر: ـ هو.

مع شوقٍ ضعيفٍ ؛

و أمّا ثانياً: فلأنّ الشوق قد يتعلّق بالضدّين كما تشتاق النفس إلى الحركة إلى جهتين مختلفتين: أحدهما للقاء محبوبه، و الثانية للغلبة على عدوّه، و لا يتعلّق الارادة بضدّين حتّى قيل: إنّ ارادة أحد الضدّين عين كراهة الضدّ الآخر ؛

و أمّا ثالثاً: فلأنّا نحكم بثبوت الارادة بديهةً في مواضع مع الشكّ في ثبوت الشوق، كما إذا شاهدنا من يتناول الدواء المرّ البشع، فانّا نعلم ضرورةً انّه مريدٌ له و لا نعلم ضرورةً أنّ له شوقاً إليه، و إن أثبتنا له شوقاً فانّما يكون بالتأمّل و الفكر؛ فهما متغايران »؛ انتهى.

أقول: لايخفى على ذوي الأفهام ما في كلام هؤلاء الأزكياء الأعلام من الخلل و الخبط!؛ لأنّهم[1] زعموا أنّ الارادة في كلّ ذي ارادةٍ بمعنىً واحدٍ متواطي ـ كما فهموا في الوجود و سائر الصفات[2] ـ. و [ليس الأمر كما زعموا، لأنّ الارادة و سائر الصفات الكماليّه تابعةٌ للوجود، فكما أنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ مختلفةٌ ـ و هي في الواجب واجبٌ و في الممكن ممكنٌ، و في الجوهر جوهرٌ و في العرض عرضٌ ـ، فكذلك قياس سائر الصفات الكمالية للوجود المطلق، فانّ العلم حقيقةٌ واحدةٌ و هي في الواجب واجبٌ و في الممكن ممكنٌ ـ و هكذا، على وزان حقيقة الوجود ـ. فمرجع العلم و الارادة و غيرهما إلى الوجود، إلّا أنّ عقول الجماهير من الأزكياء ـ فضلاً عن غيرهم ـ عاجزةٌ قاصرةٌ عن فهم سراية العلم وا لقدره و الارادة في جميع الموجودات ـ كسراية الوجود فيها ـ. و كما أنّ][3] مفهوم الوجود العامّ معنىً واحدٌ في الجميع، فكذا حكم الارادة و المحبّة، فانّهما رفيق الوجود و الوجود في كلّ شيءٍ محبوبٌ لذيذٌ، و الزيادة عليه أيضاً لذيذةٌ و مطلوبةٌ، فالكامل من جميع الوجوه محبوبٌ لذاته و مريدٌ لذاته بالذات، و لما يتبع ذاته من الخيرات اللازمة بالعرض، و هي محبوبةٌ له لا بالذات، و لكن

---

١. العبارة ـ من قوله : أقول: لايخفى ... إلى هنا ـ قد غيّرها المصنّف ليستقيم الكلام مع ما هو بصدده.

٢. المصدر: الوجود أيضاً هكذا.

٣. [...] القطعة لم توجد في المصدر.

بالتبعيّة و العرض. و أمّا الناقص بوجهٍ فهو أيضاً محبوبٌ لذاته ـ لاشتمالها على ضربٍ من الوجود ـ و مريدٌ لما يكمّل ذاته بالذات. و أمّا لما يتبع ذاته فحاله كما مرّ من أنّه مريدٌ له بالعرض.

فثبت أنّ هذا المسمّى بالارادة و المحبّة[1] و العشق أو الميل ـ أو ما شئته فسمّه[2]! ـ سارٍ ـ كالوجود ـ في جميع الأشياء. لكن ربّما لايسمّى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة و الاصطلاح على غيره، أو لخفاء معناه هناك عند الجمهور، أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك، كما أنّ الصّورة الجزميّة عندنا إحدى مراتب العلم و الادراك و لكن لاتسمّى بالعلم إلّا صورةً مجرّدةً عن ممازجة الاعدام و الظلمات المقتضية للجهالات و[3] الغفلات >[4].

فاذا تقرّر هذا فنقول: الارادة فينا شوقٌ متأكّدٌ عقيب داعٍ هو تصوّر الشيء الملائم الحسّي أو الظنيّ أو الحقيقيّ تصوّراً تخيّلياً أو ظنّيّاً أو عقليّاً موجبٌ لتحريك القوّة المحرّكة للأعضاء الآلية ـ كالأرواح، ثمّ الأعصاب، ثمّ الأعضاء ـ لأجل تحصيل ذلك الشيء من حدود العلم إلى حدود العيان و الشهود؛

و الارادة في الواجب هي المحبّة الإلهيّة التابعة لابتهاجه بذاته الّتي ينبوع كلّ فضيلةٍ و كمالٍ، و هي عين الداعي الّذي ليس بأمرٍ زائدٍ على ذاته. و هو نفس علمه بنظام الخير الّذي هو عين ذاته المقتضية للنظام الكلّيّ المؤدّية للخيرات أتمّ اقتضاءٍ و تأديةٍ، لأنّه لمّا علم ذاته ـ الّتي هي أجلّ الأشياء ـ بأجلّ علمٍ يكون مبتهجاً بذاته أشدّ الابتهاج[5]، و من ابتهج بشيءٍ ابتهج بجميع ما يصدر عنه من حيث كونه صادراً عنه، فالواجب ـ تعالى ـ يريد الأشياء لالأجل ذواتها الامكانيّة، بل لأجل أنّها آثارٌ صادرةٌ عنه ـ تعالى ـ. فالداعي في ايجاده

---

١. المصدر: أو.
٢. المصدر: أو غير ذلك.
٣. المصدر: ـ و.
٤. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٦ ص ٣٣٧.
٥. انظر: «شرح الطوسي على الإشارات و التنبيهات» ج ٣ ص ٣٦٠.

للممكنات و الغاية لها هو ذاته ـ تعالى ـ، فيكون ذاته فاعلاً و غايةً: فهو الأوّل و الآخر ـ كما مرّ بيان ذلك سابقاً ـ؛ فتذكّر!.

قال بعض الحكماء: «لو أنّ انساناً عرف الكمال الّذي هو حقيقة واجب الوجود و كان ينظمّ الأمور الّتي بعده على مثاله حتّى كانت الأمور على غاية النظام لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود الّذي هوالكمال، فاذا كان واجب الوجود هو الفاعل فهو الغاية و الغرض»[1]. و من هيهنا يظهر حقّيّة ما قاله بعض العرفاء: لولا العشق ما يوجد أرضٌ و لاسماءٌ، و لا برٌّ و لا بحرٌ، و لا هواءٌ و لا ماءٌ[2].

و ممّا يجب عليك أن تعتقد أنّ البارى ـ تعالى ـ كما انّه غاية الأشياء بالمعنى المذكور ـ أي: الداعي و السبب الغائي ـ، فهو غايةٌ أخيرةٌ، بمعنى أنّ جميع الأشياء طالبةٌ لكمالاتها و متشوّقةٌ للخير الأتمّ و متشبّهةٌ به في تحصيل ما يتصوّر في حقّها من الخير، كلٌّ بحسبه؛ فلكلٍّ منها عشقٌ و شوقٌ إليه ـ إراديّاً كان أو طبيعيّاً ـ. و لأجل هذا المعنى حكم الحكماء الإلهيّون بسريان العشق في جميع الموجودات على تفاوت طبقاتها.

لمعةٌ عرشيّةٌ

اعلم! أنّ حقيقة الأمر التكوينيّ و الإرادة الإلهيّة بالمعنى المذكور كلّيتهما واحدةٌ، فأمره لكلّ شيءٍ عين ارادته له: ﴿لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ﴾[3] و لا رادّ لقضائه. فكلّ ما أمر به أمراً تكوينيّاً فلابدّ من وقوعه، و كذا كلّ ما أراد و قوعه ارادةً ذاتيّةً أزليّةً فيجب تحقّقه. و انّ أمره للخلائق و ارادته للموجودات ليس أمر قسرٍ و إجبارٍ و لا ارادة قهرٍ و اضطرارٍ، بل ما أمرهم إلّا ما يقتضي أعينهم الثابتة و ما عشقته ذواتهم الأصليّة و ماهيّتهم الذّاتية قبل أن

---

١. هذا قول الرئيس في «التعليقات» على ما حكاه عنه صدرالمتألّهين، راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٢ ص ٢٧٣.

٢. انظر: نفس المصدر و المجلّد ج ٢ ص ٢٦٤.

٣. كريمة ٤١ الرعد.

ينحرفوا و يتغيّروا عمّا فطرهم اللّه عليه من الفطرة الذاتيّة؛ فما أعطاهم إلّا ما طلب حقيقتهم و ماهيّتهم.

و لمّا كان فهم هذا موقوفاً على فاعليّته للأشياء فنقول: الفاعل على سبعة أقسام[١]:

الأوّل: فاعلٌ بالطبع، و هو الّذي يصدر عنه فعلٌ بلا شعورٍ و ارادةٍ، و يكون فعله ملائماً لطبعه ـ كالنار للاحراق، و الانسان للصحّة و حفظ المزاج ـ.

و الثاني: فاعلٌ بالقسر، و هو الّذي يصدر عنه الفعل بلاشعورٍ منه و ارادةٍ، و يكون فعله على خلاف مقتضى طبعه الأصليّ ـ كالحجر المرميّ إلى فوقٍ للحركة إليه، و الانسان للمرض و السمن و الهزال ـ.

و الثالث: فاعلٌ بالجبر، و هو الّذي يصدر عنه فعله بلا اختياره بعد أن يكون من شأنه اختيار الفعل و الترك ـ كالرجل الصالح للفعل القبيح المجبور عليه ـ.

و هذه الأقسام الثلاثة مشتركةٌ في كون كلٍّ منها غير مختارٍ في فعله.

و الرابع: الفاعل بالقصد، و هو الّذي يصدر عنه الفعل مسبوقاً بارادته المسبوقة بعلمه المتعلّق بغرضه من ذلك الفعل، و يكون نسبة أصل قدرته و قوّته من دون انضمام الدواعي و الصوارف إلى فعله و تركه واحدةً ـ كالانسان للمشي ـ.

و الخامس: الفاعل بالعناية، و هو الّذي يتبع فعله علمه بوجه الخير بحسب نفس الأمر، و يكون علمه بوجه الخير في الفعل كافياً لصدوره عنه من غير قصدٍ زائدٍ على العلم ـ كالانسان لما يحصل منه بمجرّد الوهم و التصوّر، كالسقوط من الجدار الحاصل منه عند تخيّل السقوط، و القبض الحاصل في جرم لسانه المعصر للرطوبة عند تصوّره للشيء الحامض ـ.

و السادس: الفاعل بالرضا، و هو الّذي يكون علمه الّذي هو عين ذاته سبباً لوجود شيءٍ، و نفس معلوميّة الشيء له نفس وجوده عنه بلا اختلافٍ ـ كالانسان لتصوّراته و توهّماته ـ.

---

١. راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٢ ص ٢٢٠.

و السابع: الفاعل بالتجلّي ـ كالباري تعالى للعالم ـ.

و هذه الأربعة مشتركةٌ في كون كلٍّ منها فاعلاً بالاختيار و إن كان الأوّل منها مضطرّاً في اختياره. و ذلك لأنّ اختياره حادثٌ فيه بعد العدم، و لكلّ حادثٍ محدثٌ، فيكون اختياره عن سببٍ مقتضي و علّةٍ موجبةٍ؛

فإمّا أن يكون ذلك السبب نفسه هو، أو غيره؛

فان كان غيره فهو مضطرٌّ فيه؛

و إن كان نفسه:

فامّا أن يكون سببيّتها لاختياره باختياره، أو لا؛

فعلى الأوّل يعود الكلام و ينجرّ إلى التسلسل في الاختيارات؛

و على الثاني يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار، فيكون مضطرّاً أو محمولاً على ذلك الاختيار من غيره، فتنتهي الأسباب الخارجة عنه بالأخره إلى الاختيار الأزليّ الّذي أوجب الكلّ على ما هو عليه بمحض الاختيار من غير داعٍ زائدٍ و لا قصدٍ مستأنفٍ و غرضٍ عارضٍ ـ كما عرفت ـ؛ و هذا هو معنى الاختيار الّذي هو الكمال في الحقيقة، لا ما يفهمه العوامّ!.

<فذهب جمعٌ من الطباعيّة و الدهريّة ـ خذلهم اللّه! ـ إلى أنّ مبدء الكلّ فاعلٌ بالطبع[1]؛

و جمهور المتكلّمين إلى أنّه فاعلٌ بالقصد؛

و الشيخ الرئيس ـ وفاقاً لجمهور المشائين ـ إلى فاعليّته للأشياء الخارجيّة بالعناية، و للصور العلميّة الحاصلة في ذاته ـ على رأيهم ـ بالرضا؛

و صاحب الاشراق ـ تبعاً لحكماء الفرس و الرواقيّين ـ إلى أنّه فاعلٌ للكلّ بالرضا>[2].

و الواجب ـ تعالى ـ لا يجوز اتّصافه بالفاعليّة بالوجوه الثلاثة الأُوَل، و لا بالمعنى الرابع؛ لاستلزامه التكثير، بل التجسّم؛ فهو إمّا فاعلٌ بالعناية، أو الرضا، أو بالتجلّي. و على أيّ

---

١. انظر: «الحكمة المتعالية» ج ٧ ص ١١١. ٢. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٢ ص ٢٢٤.

التقادير الثلاثة فهو فاعلٌ بالاختيار بمعنى إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل؛ لابالايجاب ـ كما توهّمه الجماهير من الناس ـ، فانّ صحّة الشرطيّة ـ كما عرفت ـ غير متعلّقةٍ بصدق شيءٍ من طرفيها و لابكذبه و لا بوجوبه و لا بامتناعه. فالواجب ـ تعالى ـ فاعل الكلّ بالاختيار، لأنّه إنّما صدر عنه بعد علمه بكيفيّة نظام الخير في الوجود، و بأنّه يصدر عنه، و بانّه إنّما يصدر عنه لأجل علمه بذلك و مشيّته اللّذين هما عين ذاته ـ تعالى ـ غير مستكرهٍ و لا مقهورٍ و لامغلوبٍ و لا مضرورٍ؛ كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿وَلَو شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِناً﴾ [1]؛ و قال: ﴿وَلَو شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجمَعِينَ﴾ [2] إلى غير ذلك.

و لابدّ بعد الاختيار من وقوع المختار دون غيره. و المختار هو أن يكون على أحسن ما يمكن أن يكون، و هو ما هو الأمر عليه. فالوجوب بالاختيار، لاينافي الاختيار، بل يحقّقه.

قوله ـ عليه السلام ـ: إلى سبيل محبّته.

«المحبّة»: ميل النفس إلى الشيء لكمالٍ أدركته فيه بحيث يحملها إلى ما يقرّبها إليه.

و اتّفق المتكلّمون على أنّ المحبّة نوعٌ من الإرادة [3]، و الارادة لا تعلّق لها إلّا بالحوادث و المنافع، فيستحيل تعلّقها بذات اللّه و صفاته. فاذا قيل: «إنّ العبد يحبّ اللّه»، فمعناه: يحبّ طاعته و خدمته، أو يحبّ ثوابه و إحسانه؛ و أمّا محبّة اللّه للعبد فهي عبارةٌ عن ارادة ايصال الخيرات و المنافع لذاته في الدين و الدنيا إليه.

و أمّا العارفون فقد قالوا: انّ العبد قد يحبّ اللّه لذاته، و أمّا حبّ طاعته فدرجته نازلةٌ؛ كما قال مولى المتّقين أميرالمؤمنين عليٌّ ـ عليه السلام ـ: «ما عبدتك خوفاً لنارك و طمعاً لجنّتك، بل وجدتك مستحقّاً للعبادة فعبدتك» [4].

---

١. كريمة ٤٥ الفرقان. ٢. كريمة ٩ النحل.

٣. و القشيري نسب هذا القول إلى العلماء، انظر: «الرسالة القشيريّة» ص ٤٤٦.

٤. المضبوط من كلامه ـ صلوات اللّه عليه و على آبائه و أولاده ـ: «ما عبدتك خوفاً من نارك و لا طمعاً في جنّتك، لكن وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٠ ص ١٨٦، ج ٧٢ ص ٢٧٨.

و القول الأوّل ضعيفٌ، لأنّا لانسلّم أنّ المحبّة نوعٌ من الارادة، لتعلّقها بالأعيان و تعلّق الارادة بالأفعال، بل لو عكس كان صواباً.

و لو سلّم فلا نسلّم انّه لاتعلّق لها إلّا بالحوادث، لما عرفت من أنّ للارادة جهتين: جهة ثباتٍ هي أزليّةٌ عين ذاته ـ تعالى ـ؛ و جهة تجدّدٍ هي اضافةٌ حادثةٌ ـ كما في العلم و القدرة ـ؛

و لأنّه لايمكن أن يقال في كلّ شيءٍ إنّه إنّما كان محبوباً لأجل معنىً آخر، فلابدّ من الانتهاء إلى شيءٍ يكون محبوباً لذاته. فكما أنّ اللذّة محبوبةٌ لذاتها كذلك الكمال محبوبٌ لذاته، و أكمل الكمالات اللّه ـ تعالى ـ، فيقتضي كونه محبوباً لذاته من ذاته. فالعبد إذا علم أنّ الكمال الحقيقي ليس إلّا للّه، و أنّ كلّ ما يراه كمالاً لنفسه أو غيره فهو من اللّه و باللّه و إلى اللّه، لم يكن حبّه إلّا للّه و في اللّه؛ و ذلك يقتضي ارادة طاعته و الرغبة فيما يقرّبه إليه. فلذلك فسّرت المحبّة بارادة الطّاعة؛ و لذا قيل: «امارة حبّ المؤمن للّه ترك معاصيه»، كما أُنشد:

تُعصِي الإِلَهَ وَ أنتَ تُظهِرُ حُبَّه ... هَذَا لَعَمرِي فِي الفِعَالِ بَدِيعُ
لَو كَانَ حُبُّكَ صَادِقاً لَأَطَعتَهُ ... إِنَّ الْمحِبَّ لِمَن يُحِبُّ مُطِيعُ[1]

و قال سهلٌ: «محبّ اللّه على الحقيقة من يكون اقتدائه في أحواله و أفعاله و أقواله بالشريعه المحمديّة ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ».

قال بعض الحكماء: «لو أنّ انساناً عرف الكمال الّذي هو حقيقة الواجب و كان ينظم الأمور الّتي بعده على مثاله حتّى كانت الأمور على غاية النظام، لكان غرضه بالحقيقة واجب الوجود لذاته، الّذي هو الكمال»[2].

---

١. البيتان نسبهما بعضهم إلى سيّدنا خامس أهل العصمة، و بعضهم إلى سادسهم ـ سلام اللّه عليهم أجمعين ـ، راجع: «تحف العقول» ص ٢١٤، «أمالي الصدوق» ص ٢٩٣، «بحار الأنوار» ج ٧٠ ص ١٥، ج ٧٨ ص ١٧٤، «تحفة مهدويّه» صص ٧٣، ٧٩.

٢. هذا ـ كما مضى منّا في التعليقات السالفة ـ قول الرئيس في «التعليقات»، على ما حكاه عنه صدرالمتألّهين في «الحكمة المتعالية» ج ٢ ص ٢٧٣.

و اعلم ! أنّه قد ثبت أنّ الوجود كلّه خيرٌ، و انّ الشرور إنّما هي بالاضافة. فما هو شرٌّ بالنسبة إلى أمرٍ فهو خيرٌ في نفسه أو بالاضافة إلى أمرٍ آخر، فالنفوس إنّما عشقت مستلذّاتها من جهة خيريّتها، و لكنّها لجهلها و عماها ـ ذاهلةٌ عن استلزام ذلك فوات الخيرات الكثيرة الّتي لا نسبة لها إلى هذه، فرجع عشقها إذن إلى الخير، ليس إلّا؛

و بيّن أنّ الخير كلّه من عند اللّه ـ عزّوجلّ ـ و بيده و منه و به، بل إنّما سائر الخيرات رشحٌ من خيره ـ كما انّ الوجودات كلّها رشحٌ من وجوده ـ، فهي إذن ليس عشقها إلّا للّه ـ سبحانه ـ بالحقيقة، سواءٌ كان بحسب الظاهر للمال و الجاه أو الحسن و الجمال ـ و غير ذلك ـ. و من هنا قيل: «ما أحبّ أحدٌ غير خالقه، و لكن احتجب عنه ـ تعالى ـ تحت زينب و سعاد و هند و ليلى، و درهمٍ و دينارٍ و جاهٍ، و كلّ ما في العالم»[1]. فأفنت الشعراء كلامهم في الموجودات و هم لايشعرون، و العارفون باللّه لم يسمعوا شعراً و لا لغزاً و لا غزلاً إلّا فيه من خلف حجاب العبوديّة، فانّ الحبّ سببه الجمال و هو له في منتهى الكمال؛ لانّ الجمال محبوبٌ لذاته و «اللّه جميلٌ يحبّ الجمال»[2]، فيحبّ نفسه؛

و لأنّ غيره ـ تعالى ـ لا يطلق عليه الحسن و الكمال الخالص عن شائبة النقصان، إذ لايخلو لامحالة عن نقص الحاجة و الامكان، فحبّ الجمال الناقص الامكانيّ إذا كان ضروريّاً و لا ينفكّ عنه عاقلٌ فحبّ الجمال الحقيقيّ التامّ أحقّ و أحرى؛ بل لامحبوب إلّا هو؛

باده دُرد آلودتان مجنون كند　　صاف اگر باشد ندانم چون كند!

و سببه الآخر الاحسان، و مائمّة احسانٌ إلّا من اللّه و لا محسنٌ إلّا اللّه، فان أحببت الجمال فما أحببت إلّا اللّه، لانّه الجميل؛ و إن أحببت الاحسان فما أحببت إلّا اللّه، لانّه المحسن. فعلى كلّ وجهٍ ما متعلّق المحبّة إلّا اللّه؛ كما قال بعض العارفين:«محبّة اللّه ـ تعالى ـ

---

١. هذا قول ابن عربي، راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٢ ص ٣٢٦.
٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٠ ص ٩٢.

لعباده راجعةٌ إلى محبّته لذاته، لأنّه ـ تعالى ـ ما أحبّ شيئاً بالذّات غير ذاته المقدّسة، و إن أحبّ غيره فانّما أحبّه بتبعيّة محبّته لذاته، لأنّه من توابعها، فكلّ ما هو أقرب إليه كان أحبّ عنده، فترجع محبّته لما سواه إلى محبّته لذاته».

و لهذا لمّا قرأ القاري في مجلس الشيخ أبي سعيد بن أبي الخير قوله ـ تعالى ـ: ﴿يُحِبُّهُم وَ يُحِبُّونَهُ﴾[1]، قال: «لعمري يحبّهم و يحقّ انّه يحبّهم، لانّه إنّما يحبّ نفسه»[2]، إشارةً إلى أنّه لا نظر له إلى غيره من حيث انّه غيره، بل نظره إلى ذاته و إلى أفعاله فقط. و ليس في الوجود إلّا نفسه و أفعال نفسه و صنائعه و آثاره، و كلّها يرجع إليه، و هو غاية كلّ شيءٍ فلاتتجاوز محبّته ذاته، و تابع ذاته من حيث هو متعلّقٌ بذاته، فهو إذاً لا يحبّ إلّا نفسه.

قال بعض أرباب العرفان: «كما أنّ لمحبّة المحبّ مراتب متفاضلة، كذلك لمحبّة المحبوب درجاتٌ متفاوتةٌ، فمحبّته للعوامّ باختصاصهم بالرحمة و الغفران و التجلّي عليهم بالأفعال و الآيات؛ و محبّته للخواصّ باختصاصهم بتجلّي صفات الجمال و ستر ظلمة صفاتهم بأنوار صفاته؛ و محبّته لأخصّ الخواصّ باختصاصهم بالجذبات و ستر ظلمة وجودهم بأنوار الوجود الحقيقيّ. فيتجلّى أوّلاً بنار الجلال فيحرق عن قلبهم جميع ما كان فيه، ثمّ يتجلّى بنور الجمال فيمحوهم عنهم و يثبتهم به و يسلب عنهم السمع و البصر و النطق، فيصير سمعهم و بصرهم و نطقهم؛ كما ورد في الحديث الصحيح المشهور بين الخاصّة والعامّة: «فاذا أحببته كنت سمعه الّذي يسمع به ـ... إلى آخره ـ»[3].

و قال الشيخ البهائي: «المراد ـ و اللّه اعلم! ـ: إنّي إذا أحببت عبدي جذبته إلى محلّ الأنس و صرفته إلى عالم القدس و صيّرت فكره مستغرقاً في أسرار الملكوت و حواسّه مقصورةً على اجتلاء أنوار الجبروت، فتثبت حينئذٍ في مقام القرب قدمه و يمتزج بالمحبّة لحمه و دمه، إلى أن يغيب عن نفسه و يذهل عن حسّه، فتتلاشي الأغيار في نظره حتّى أكون

---

١. كريمة ٥٤ المائدة.
٢. راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٢ ص ٢٦٤.
٣. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ٢١٧.

له بمنزلة سمعه و بصره، كما قال من قال:

جُـنُونِي فِـيكَ لَايخْـفَى وَ نَـارِي مِـنكَ لَاتَخـبُو
فَأنتَ السَّـمعُ وَ الأَبـصَـارُ وَ الأَركَانُ وَ القَلبُ»

انتهى[١]. و هذه أحوالٌ تلطف عن العبارة و تدقّ عن الإشارة!

و لنذكر نبذاً من كلام المحبّين في المحبّة تبرّكاً بأنفاسهم الشريفة؛ قال بعضهم: «المحبّه امحاء القلب عمّا سوى المحبوب»؛

و قال آخر: «هي نارٌ تحرق ما سوى مراد المحبوب»[٢]؛

و قال آخر: «هي الموافقة في جميع الأحوال»؛

و قال آخر: «المحبّة بذل المجهود و الحبيب يفعل ما يريد»؛

و قال آخر: «المحبّة ميلك إلى الشيء بكلّيّتك، ثمّ ايثارك له على نـفسك و روحك، ثمّ موافقتك له سرّاً و جهراً فيما سرّك أو سائك، ثمّ علمك بتقصيرك في حقّه»؛

و قال آخر: «المحبّة ما لاتنقصه الاسائة و لايزيده الإحسـان، و لايـنسيه القـرب و لايسلبه البُعد»؛

و قال آخر: «المحبّة محو المحبّ بصفاته و اثبات المحبوب بذاته»؛

و قيل: «هي هتك الأستار و كشف الأسرار»؛

و قيل: «محو الأشباح و ذوب الأرواح».

قال أبوبكر الكتّاني: «جرت مسألةٌ بمكّة في المحبّة[٣]، فتكلّم فيها المشايخ[٤]، و كان الجنيد أصغرهم[٥]، فقالوا: هات ما عندك يا عراقي!

فأطرق رأسه و دمعت عيناه، ثمّ قال: عبدٌ ذاهبٌ عن نفسه، متّصلٌ بذكر ربّه، قائمٌ بأداء

---

١. راجع: «الأربعون حديثاً» ص ٤١٦.
٢. انظر: «الرسالة القشيريّة» ص ٤٥١.
٣. المصدر: في المحبّة بمكّة أيّام الموسم.
٤. المصدر: فتكلّم الشيوخ فيها.
٥. المصدر: + سنّاً.

حقوقه، ناظرٌ إليه بقلبه. أحرق قلبه أنوار هويّته و صفاء شربه من كأس ودّه، و انكشف له الجبّار من أستار غيبه، وإن تكلّم فبا للّه، و إن نطق فمن اللّه، و إن تحرّك فبأمر اللّه، و إن سكن فمع اللّه، فهو باللّه و للّه و مع اللّه!؛

فبكى الشيوخ، فقالوا: ما على هذا مزيدٌ !، جبّرك اللّه يا تاج العارفين!»[1].

و قال: «قيل: المحبّة أوّلها ﴿يُحِبُّهُم﴾، و آخرها ﴿يُحِبُّونَهُ﴾[2]، و بينهما مهج تذوب و أرواحٌ تطير إلى المحبوب».

و ظنّي انّ هذه التعاريف كلّها حقّةٌ و لكن كلٌّ على ظرفيّة ادراكه و وعاء نحو وجوده؛ أو منزّلٌ على مراتب المحبّة و تفاوت درجات المحبّين ـ كما ستطّلع عليه إنشاء اللّه ـ.

قالوا: و للمحبّة خصائص، فمن خصائصها: تقديم أمور الآخرة في كلّ ما يقرّب إلى اللّه ـ تعالى ـ على أمور الدنيا من كلّ ما تهوي الأنفس ؛

والتذلّل لأولياء اللّه من العلماء و العبّاد ؛

و التعزّز على أبناء الدنيا ؛

و المجاهدة في طريق المحبوب بالمال و النفس جميعاً؛

و الإنقطاع من كلّ شيءٍ ؛

و وجود الأنس بالوحدة و الروح بالخلوة و الالتذاذ بحلاوة الخدمة؛

و أن لايسكن إلّا إليه و لايعتمد إلّا عليه.

و في قصّة برخ ـ: العبد الأسود الّذي استسق به موسى عليه السلام ـ: انّ اللّه تعالى ـ أوحى إليه: «انّ برخ نعم العبد لي، إلّا أنّ فيه عيباً!،

قال: يا ربّ !، و ما ذاك؟،

فأوحى إليه: يعجبه نسيم الأسحار، و من أحبّني لايسكن إلى شيءٍ و لا يأنس

---

١. راجع: «الرسالة القشيريّة» ص ٤٥٥. ٢. كريمة ٥٤ المائدة.

بشيءٍ»[١].

و من خصائصها الخروج إلى اللّه ـ تعالى ـ من الدنيا بالزهد فيها و الخروج إليه من النفس وايثار الحقّ على الهوىٰ، و الخروج من العمل واسقاط المثوبة و اطراح الأجر والجزاء، و عليه قول المتقدّم من سيّد العارفين ـ عليه السلام ـ: «ما عبدتك خوفاً لنارك ـ ... الحديث ـ»[٢].

قال يوسف بن الحسين: «كنت قاعداً بين يدي ذي‌النون و حوله ناسٌ، و هو يتكلّم عليهم و الناس يبكون و شابٌّ يضحك، فقال له ذوالنون: ما لك أيّها الشابّ!، الناس يبكون و أنت تضحك؟!،

فانشأ يقول:

كُلُّهُم يَعبُدونَ مِن خَوفِ نَارٍ ... وَ يَرونَ النَّجاةَ حَظّاً جَزِيلَا
لَيسَ لِي فِي الجِنَان وَ النَّارِ رَأيٌ ... أَنَا لَا أَبتَغِي بِحُبِّي بَدِيلَا

فقيل له: إن تردّك فماذا تفعل؟، فقال:

فَاذَا لَم أَجِد مِن الحُبِّ وَصلاً ... رُمتُ فِي النَّارِ مَنزِلاً و مَقِيلَا
ثُمَّ أَزعَجتُ أَهلَها بِبكَائِي ... بُكرةً فِي حَمِيمِهَا[٣] وَ أَصِيلَا
مَعشَرَ المُشرِكِينَ نُوحُوا عَلَيَّ! ... أَنَا عَبدٌ أَحبَبتُ[٤] مَولىً جَلِيلَا
لَم أَكُن فِي الَّذِي ادَّعيتُ صَدُوقاً ... فَجَزائِي مِنهُ العَذَاب الوَبِيلَا![٥]

و من خصائصها: انّ المحبّ هشٌّ بشٌّ بسّامٌ يحسن لمن يعاشره خلقه و يعذوذب لمن يلقاه شربه، يحنو على الصغير و يبجّل الكبير، و كيف لا يهشّ؟! و هو فرحانٌ بالحقّ و بكلّ شيءٍ، فانّه يرى فيه لطف الحقّ[٦].

---

١. لم أعثر على الحكاية في مصادر التاريخ و الحديث.
٢. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ٣١٠ التعليق ٤. ٣. المصدر: ضريعها.
٤. المصدر: أجبت. ٥. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٢ ص ٣٤٤.
٦. انظر: «شرح الطوسي على الإشارات و التنبيهات» ج ٣ ص ٣٩١.

و من خصائصها: أنّ الذكر لايكون عن نسيانٍ و الرؤية لايكون عن عيانٍ، فلا يكون في نفسه موضعٌ إلّا و هو معمورٌ به متهالكٌ عليه، و لامن قلبه موقعٌ إلّا و هو موشّى بذكره مطرّزاً باسمه.

قال محيي‌الدين الأعرابي في الفتوحات المكّية ما ملخّصه: «إنّ الحبّ على ثلاث مراتب:

حبٌّ طبيعيٌّ؛

و حبٌّ روحانيٌّ؛

و حبٌّ إلٰهيٌّ.

أمّا الطبيعيّ هو الّذي يطلب به نيل أغراضه، سواءٌ سرّ ذلك المحبوب أو لم يسرّ؛ و على هذا أكثر حبّ الناس اليوم؛

و الحبّ الروحانيّ هو الّذي يسعى في مرضات المحبوب، لايبقى له مع محبوبه غرضٌ و لا ارادةٌ، بل هو بحكم ما يراد به خاصّةً.

ـ أقول: مطابقاً لهذا قال السعدي:

بكش چنانكه تو دانى كه سعدى آن كس نيست

كه با وجود تو دعوى كند كه من هستم[1] ـ

و الحبّ الإلٰهيّ هو أن يحبّنا لنا و لنفسه؛

أمّا حبّه إيّانا لنفسه، فهو قوله في الحديث القدسي: «أحببت أن أعرف، فخلقت الخلق كي أعرف، فتعرّفت إليهم فعرفوني»[2]؛ و قوله: ﴿مَا خَلَقتُ الجِنَّ وَ الإِنسَ إِلَّا لِيَعبُدُونَ﴾[3]. فما خلقنا إلّا لنفسه؛

و أمّا حبّه إيّانا لنا، فانّه عرّفنا بمصالحنا دنياً و آخرةً، و نصب لنا الأدلّة على معرفته حتّى

---

١. راجع: «كلّيات سعدي» ـ مصححة فروغي ـ ص ٥٤٦.

٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٨٧ صص ١٩٩، ٣٤٤، «الدرر المنتثرة» ص ١٢٦، «تنزيه الشريعة» ج ١ ص ١٤٨. و لتفصيل مصادره راجع: «لطائف الاعلام» ص ٣٩٥ التعليق ٢.

٣. كريمة ٥٦ الذاريات.

نعلمه و لانجهله. ثمّ إنّه رزقنا و أنعم علينا بنعمٍ لاتتناهى، و لو لا ما أحبّنا لما كان شيءٌ من هذا كلّه».

قال: «و من ألطف ما روينا في حال المحبّ عن شخصٍ من المحبّين أنّه دخل على بعض الشيوخ، فتكلّم الشّيخ له على المحبّة، فما زال ذلك الشخص ينحلّ و يذوب و يسيل عرقاً حتّى تحلّل جسمه كلّه و صار على الحصير بين يدي الشيخ بِرْكةً ماءٍ ذاب كلّه، فدخل عليه صاحبه فلم يرعند الشيخ أحداً، فقال له: أين فلانٌ؟

فقال الشيخ: هو ذا، و أشار إلى الماء، و وصف حاله!.

فهذا تحليلٌ غريبٌ و استحالةٌ عجيبةٌ حيث لم يزل يستخفّ[1] عن كثافته حتّى صار ماءً!»[2].

و السرّ في ذلك أنّ حبّه حبٌّ طبيعيٌّ، لأنّ الطبيعة هي الّتي تقبل الاستحالة و الاثارة، فلمّا سمع كلام الشيخ فثار نار كامن حبّه، و أذا به هذا الذّوبان الّذي صيّره ماءً بعد ما كان لحماً و عظماً و عصباً. و علّة هذا الثوران إنّه لمّا سمع قول شيخه في المحبّة و لم يجد في نفسه أثراً منها فاستحيى من دعواه الحبّ، و قام في قلبه نار الحياء و سرى إلى الأعضاء حتّى يحلّله إلى أن صار ماءً. فلايلحق التغيير في الأعيان و التنقّل في الأوان إلّا لصاحب الحبّ الطبيعيّ، و لو كان حبّه إلّهيّاً ما أثرّت فيه كلمات الحروف؛ و هذا هو الفرقان بين الحبّ الإلّهيّ و الحبّ الطبيعيّ.

و الحبّ الروحانيّ وسطٌ بين الحبّين، فبما هو إلّهيٌ يبقى عينه، و بما هو طبيعيٌّ يتغيّر الحال عليه و لايفنيه، فالفناء أبداً من جهة الحبّ الطبيعيّ، و بقاء العين من جهة الحبّ الإلّهيّ. فالمحبّ الإلّاهي روحٌ بلاجسمٍ، و المحبّ الطبيعيّ جسمٌ بلا روحٍ، و المحبّ الروحانيّ ذو جسمٍ و روحٍ. فليس للحبّ الطبيعيّ العنصريّ روحٌ يحفظه من الاستحالة، فلهذا يؤثّر الكلام في

---

١. المصدر: ينحف.

٢. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٢ ص ٣٤٦ السطر ١٩.

المحبّة بالمحبّ الطبيعيّ و لا يؤثّر فى المحبّ بالحبّ الإلهيّ، و يؤثّر بعض تأثيرٍ في المحبّ بالحبّ الروحانيّ»[١].

و يُحكى عن ذي‌النون قال: «كنت في الطواف، فسمعت صوتاً حزيناً، فاذا[٢] بجاريةٍ متعلّقةٍ باستار الكعبة و هي تقول:

أَنتَ تَدرِي يَا حَبِيبِي ... يَا حَبِيبِي أَنتَ تَدرِي
وَ نُحولُ الجِسمِ وَ الرُّوحِ ... يَبُوحانِ بِسرِّي
يَا حَبِيبِي[٣] قَد كَتمتُ الحُـ ... ـبَّ حَتَّى ضَاقَ صَدرِي!

قال ذوالنّون: فشجاني ما سمعت حتّى انتحبت و بكيت؛ و قالت: إلهي و سيّدي و مولاي!، بحبّك إيّاي[٤] إلّا عفوت[٥] لي!؛

قال: فتعاظمت[٦] ذلك، و قلت: يا جارية! أما يكفيك أن تقولي «بحبّي لك» حتّى تقولي «بحبّك لي»؟!

فقالت: إليك يا ذاالنون!، أما علمت إنّ للّه قوماً يحبّهم قبل أن يحبّوه؟، أما سمعت اللّه يقول: ﴿فَسَوفَ يَأتِي اللَّهُ بِقَومٍ يُحِبُّهُم وَ يُحِبُّونَهُ﴾[٧]، فسبقت محبّته لهم قبل محبّتهم له ؟

فقلت: من أين علمت أنّي ذاالنون؟!

فقالت: يا بطّال!، جالت القلوب في ميدان الأسرار، فعرفتك!. ثمّ قالت: انظر من

---

١. هذا كما قال المصنّف تلخيصٌ من كلام الشيخ، فانه قال: «... فنقدّم اوّلاً الكلام على الحبّ الالهي في وصل، ثمّ يتلوه وصل في الحبّ الروحاني، ثمّ يتلوه وصل ثالث في الحبّ الطبيعي. الوصل الأوّل في الحبّ الالهي، و هو أن يحبّنا لنا و لنفسه...»، راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٢ ص ٣٢٧ السطر ٣١.

٢. المصدر: و اذا.

٣. المصدر: عزيزي.

٤. المصدر: لي.

٥. المصدر: غفرت.

٦. المصدر: فتعاظمني.

٧. كريمة ٥٤ المائدة.

خلفك ؟، فأدرت وجهي، فلا أدري السماء ابتلعها أم الارض![1]

ثمّ قال في نعت المحبّ: بأنّه راغبٌ في الخروج من الدنيا إلى لقاء محبوبه، لأنّ النفس من حقيقتها طلب الاستراحة و الغمّ تعبٌ و كمونه أتعب، و الدنيا محلّ الغموم.

و في الخبر: «خيّر النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ بين البقاء في الدنيا و الانتقال إلى الأخرى، فقال: الرفيق الأعلى»[2]، فانّه في حال الدنيا في مرافقةٍ أدنى.

و ورد في خبرٍ: «انّه من أحبّ لقاء اللّه أحبّ اللّه لقائه» ـ يعني: بالموت أحبّ اللّه لقائه ـ «و من كره لقاء اللّه كره اللّه لقائه»[3]، فلقيه بالموت بما يكرهه، و هو يحجبه عنه و تجلّى لمن أحبّ لقائه من عباده ـ كما ورد : «المرء يُحشر مع من أحبّه»[4] ـ. و لقاء اللّه بالموت له طعمٌ لا يكون في لقائه بالحياة؛ قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «انّ أحدكم لن يرى ربّه حتّى يموت»[5]، <فلابدّ من الشوق لمن هذه صفته.

كما حكى الأصمعيّ: «انّه مرّ في بعض الطرق بحجرٍ مكتوبٌ عليه هذا البيت :

أَلَا أَيُّهَا العُشَّاق بِاللَّهِ خَبِّرُوا ... إذَا حلَّ عِشقٌ بِالفَتَى كَيفَ يَصنَعُ

فكتبت تحته :

يُدَاوِي هَواهُ ثُمَّ يَكتُمُ سِرَّهُ ... وَ يَخضَعُ فِي كُلِّ الأُمُورِ وَ يَخشَعُ

---

١. انظر: «الفتوحات المكّية» ج ٢ ص ٣٤٩ السطر ١٣.

٢. «ان جبرئيل ـ عليه السلام ـ أتى رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ فخيّره و أشار عليه بالتواضع، و كان له ناصحاً، فكان رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ....، فقال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : في الرفيق الأعلى» راجع: «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٢٧٨.

٣. انظر: «شرح القيصري على فصوص الحكم» ص ١١٦١.

٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٩ ص ٨١.

٥. ما وجدته. و المضبوط منه: «تعلمون انّه لن يرى ربّه حتّى يموت ...»، راجع: «سنن الترمذي» ج ٤ ص ٤٤١ الرقم ٢٢٣٥، «مسند احمد» ج ٥ ص ٤٣٣، «فتح الباري» ج ١٣ ض ٩٦، و الحديث ما وجدته في طرقنا.

قال: فرجعت إليه في اليوم الثاني، فاذا مكتوبٌ تحته:

وَ كَيفَ يُدَاوِي وَ الهَوَى قَاتِلُ الفَتَىٰ؟ وَ فِي كُلِّ يَومٍ رُوحُهُ يَتَقَطَّعُ!

قال: فكتبت تحته :

إِذَا لَم يُطِق صَبراً وَ كِتْمَانَ سِرِّهِ فَلَيسَ لَهُ شَيءٌ مِن المَوتِ أَنفَعُ!

قال: فرجعت إليه في الغد، فاذا أنا بشابٍّ نحيفٍ قد شحب لونه و دقّ شخصه و قد قضى نحبه و خرّ ميّتاً!» >[1].

و المراد من الموت في هذا المقام أعمّ من الموت الطبيعيّ و الاراديّ ـ الّذي هو التجرّد التامّ والفناء المحض و الاستغراق في حبّ اللّه و أُنسه ـ، بحيث يرى بدنه حجاباً شاغلاً له عن الوصول إلى مطلوبه و معشوقه و محبوبه؛ فيقول :

آزمودم مرگ من در زندگیست چون رهم زین زندگی پایندگیست

أُقتلوني أُقتلوني يا ثقات إنّ في قتلي حياتاً في حياة[2]

جان و عقل من فدای جان دوست خونبهای جان و عقلم وصل اوست

آنکسی را کاینچنین شاهی کُشد سوی تخت[3] و بهترین جاهی کَشد

نیم جان بستاند و صد جان دهد آنچه اندر وهم ناید[4] آن دهد[5]

میستاند از تو این جسم[6] فنا میدهد مُلکی برون از وهمها[7]

غم مخور که مرگ ویرانی بود زیر ویران گنج سلطانی بود

العِشقُ بَحرٌ عَميقٌ لَيسَ يُسبحُ في زخَّارِه مَن يخَافُ الموتَ وَ الغَرقَا

العشقُ سمٌّ و تَرياقٌ فَواعَجباً لِلنَّفسِ و القَلبِ أمرٌ مُبرمٌ سَبقَا

---

١. قارن: «شرح العارف الكاشاني على فصوص الحكم» ص ٣٧٢، ثمّ تعليقاتنا عليه في مختتم الكتاب ص ٤٨٨ الرقم ٣٥٥.

٢. راجع: «مثنوي معنوي» ج ٢ ص ٢١٨.

٣. المصدر: بخت.

٤. المصدر: آنک در وهمت نیاید.

٥. راجع: «مثنوي معنوي» ج ١ ص ١٧.

٦. المصدر: می‌ستاند این یخ جسم.

٧. راجع: «مثنوي معنوي» ج ٣ ص ٣٢٣.

لهُ جَـلالٌ يُمـيتُ النَّـفس سَطوَتهُ لَـه جَمـالٌ فَـيُحيِي القَـلب مُـرتَزقَا
لَاتَحسبَنَّ أُولِي العِشقَ الأُولَى شَهِـدُوا فِي عَـالَمِ القُـدسِ أَمـوَاتاً كَـمَن وَبـقَا
بَل هُم لَدَى الَّـلهِ أَحـيَاءٌ بِمَـا عَشِـقُوا وَ يُـرزَقُون فَـطُوبَى لِلَّـذِّي رُزِقَـا
چونكه اندر مرگ بيند صد وجود همچو پروانه بسوزاند وجود

و بما ذكر اندفع المنافات بين مادلّ عليه هذا الحديث، و بين ماورد من: «أنّ المؤمن الخالص يكره الموت و يرغب في الحياة»[١].

و قد أجاب عنه شيخنا الشهيد ـ طاب ثراه ـ في الذّكرى، فقال: «انّ حبّ لقاء اللّه غير مقيّدٍ بوقتٍ، فيحمل على حال الاحتضار و معاينة ما يحبّ، كما روينا عن الصادق ـ عليه السلام ـ و رووه في الصحاح عن النبيّ انّه قال: من أحبّ لقاء اللّه أحبّ اللّه لقاءه، و من كره لقاء اللّه كره اللّه لقاءه»[٢].

قيل: يا رسول اللّه ! انّا لنكره الموت؟!،

فقال: ليس ذلك، ولكنّ المؤمن إذا حضر الموت بشّر برضوان اللّه و كرامته، فليس شيءٌ أحبّ إليه ممّا أمامه، فأحبّ لقاء اللّه و أحبّ اللّه لقاءه. و إنّ الكافر اذا حضر الموت بشّر بعذاب اللّه، فليس شيءٌ أكره إليه ممّا أمامه، كره لقاء اللّه فكره اللّه لقاءه»[٣]؛[٤] انتهى.

<و قد يقال: «انّ الموت ليس نفس لقاء اللّه، فكراهته من حيث الألم الحاصل منه لايسلتزم كراهة لقاء اللّه؛ و هذا ظاهرٌ».

و قيل: «حبّ اللّه ـ سبحانه ـ يوجب الاستعداد التامّ للقائه بكثرة الأعمال الصالحة، و

---

١. ما وجدت الحديث لا في مصادرنا و لا في مصادر العامّة.
٢. راجع: «سنن الترمذي» ج ٣ ص ٣٧٩ الحديث ١٠٦٦، «مسند حميدي» ج ١ ص ١١١ الحديث ٢٢٥، «مسند احمد» ج ٢ ص ٣١٣، «كنزالعمّال» الحديث ٤٢١٢١.
٣. راجع: «سنن الترمذي» ج ٣ ص ٣٨٠ الحديث ١٠٦٧.
٤. ما وجدت هذا الجواب في «الذكرى»، لا في الطبعة الحجريّة و لا في الطبعة المحقّقة.

هو يستلزم كراهة الموت القاطع لها» >[١].

و قال آخر: «مراتب المحبّة خمسٌ :

أوّلها: الاستحسان، و هو يتولّد من النظر و السماع، و لايزال يقوي بطول التفكّر في محاسن المحبوب و صفاته الجميلة ؛

و ثانيتها: المودّة، و هي الميل إليه و الألفة بشخصه و الائتلاف الروحانيّ معه؛

و ثالثتها: الخلّة، و هو تمكّن محبّة المحبوب في قلب المحبّ و استكشاف سرائره؛

و رابعتها: العشق، و هوالافراط في المحبّة حتّى لايخلو العاشق من تخيّل المعشوق و ذكره لايغيب عن خاطره وذهنه، فعند ذلك تشتغل النفس عن استخدام القوّة الشهوانية و النفسانية، فتمتنع من الطعام لعدم الشهوة، و من النوم لاستضرار الدماغ؛

و خامستها: الوله، و هو أن لايوجد في قلب العاشق غير صورة المعشوق و لاترضى نفسه إلّا به؛ و لذا قال خاتم الأنبياء: «اللّهمّ زدني فيك تحيّراً»؛ «اللّهمّ زدني فيك ولهاً»[٢].

و قد ذكروا للمحبّة علاماتٍ، و هي مع تشعّبها ترجع إلى ثلاثٍ :

الأولى: النحول و الذبول و اصفرار اللون و تغيّر المزاج، خوفاً من المحبوب لعلّه غير راضٍ عنهم؛ و هذه العلامة لمن لم يحصل له الإطّلاع على حالته و درجته عند المحبوب. و الشاهد على هذا ما روى من أنّه قد سأل أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ رجلٌ، فقال له: ما بال المحبّين و العابدين وجوههم مصفرّةٌ و أبدانهم ناحلةٌ، و وجهك يعلوه البياض و بدنك أقوى من كلّ قويٍّ و قد بلغت من الحبّ رتبةً لا تدانى فيها؟!

فقال ـ عليه السلام ـ : «انّ المحبّين قد أحبّوا و عبدوا من لايعرفون حالهم عنده و منزلتهم لديه، فهم على خطرٍ من محبّتهم؛ و أمّا أنا فقد رفعت عين الحجب الظلمانيّة و القوى الشهوانيّة و الموانع الحسّيّة و القوى الوهمانيّة، فنظرت إليه بعين قلب المحبّة، فوجدته راضياً

---

١. قارن: «الأربعون حديثاً» ص ٤١٨.

٢. مضى منّا الكلام حول العبارتين، و قلنا هناك انّنا لم نظفر بهما في مصادر الفريقين الروائية.

غير غاضبٍ و محبّاً غير كارهٍ، كما قال: ﴿يُحِبُّهُم وَ يُحِبُّونَهُ﴾[١]، فارتفع الوجل و علانى التبلّج الشعشانيّ»[٢].

أقول: و يؤيّده قوله ـ عليه السلام ـ: «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً»[٣].

و الثانية: السهر و القلق، و كيف ينام من خلا بمعشوقه في غسق الظلام و هدأت عنه أعين الرقباء و اللوّام ـ كما قال: «يا موسى! من زعم انّه يحبّني و هو ينام طول ليله فليس يحبّني !، أليس كلّ حبيبٍ يحبّ الخلوة مع حبيبه؟!. يا بن عمران!، لو رأيت الّذين يصلّون لي في الدجى و قد مثّلت نفسي بين أعينهم يخاطبوني و قد جللت عن المشاهدة و يكلّموني و قد عززت عن الحضور!، يابن‌عمران ! هب لي من عينك الدموع و من قلبك الخشوع و من عضوك الخضوع ثمّ ادعني في ظلم اللّيالى تجدني قريباً مجيباً!»[٤].

و الثالثة: البكآء و الحنين لالتهاب نار الشوق و الفراق؛ و لذا كانوا يأنسون بالموت، لأنّه المانع من الاتّصال ـ كما قال عليه السلام: «و اللّه لابن‌أبي‌طالبٍ آنس بالموت من الطفل بثدي أمّه»[٥]؛ و كان يقول لابنه الحسن: «يا بنيّ! لا يبالي أبوك أ على الموت وقع أم وقع الموت عليه»[٦] ـ. و لمّا ادّعى اليهود إنّهم أحبّاء اللّه خاطبهم بقوله: ﴿فَتَمَنَّوُا المَوتَ إِن كُنتُم صَادِقِينَ﴾[٧].

و الرابعة: ما يظهر على الجوارح و الأعضاء من الأعمال المرضيّة المنبئة عن المحبّة المخبيّة؛

---

١. كريمة ٥٤ المائدة.

٢. ما وجدت هذه القولة المنسوبة إلى سيّدنا أميرالمؤمنين، لا في «نهج البلاغة» و لا في «بحار الأنوار» و لا في غيرهما ممّا راجعت إليه للعثور عليها.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤٠ ص ١٥٣.

٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٣ ص ٣٦١، مع فروقٍ يسيرة.

٥. راجع: «نهج البلاغة» الخطبة ٥ ص ٥٢.

٦. المضبوط من هذا الكلام هو: «فواللّه ما أبالي دخلت إلى الموت أو خرج الموت إليّ»، راجع: «نهج البلاغة» الخطبة ٥٥ ص ٩١، «بحار الأنوار» ج ٦ ص ١٣٧.

٧. كريمة ٦ الجمعة.

فان المحبّة نارٌ كامنةٌ إن وقعت في جسمٍ طيّب الرائحة ـ كالعود و البخور ـ فاحت منه الرائحة الطيّبة، و إن وقعت في غيره من الأجسام ـ كالخرق و نحوها ـ فاحت منه الرائحة المنتنّة. و قد تشمّ تلك الرائحة مع خفاء النار، بل لايستدلّ على وجود النار غالباً إلّا بتلك الرائحة. فمن ادّعى حبّاً و قد ظهر على ظواهره غيره، فهو كاذبٌ على لسان الصادقين ـ عليهم السلام ـ.

فعلم ممّا ذكرناه لك سابقاً انّ محبّة العبد لربّه نتيجة محبّة الربّ لعبده، إذ لو لم تكن تلك لما كانت هذه.

تا كه از جانب معشوق نباشد كششى كوشش عاشق بيچاره بجائى نرسد

و بالجملة كلٌّ من الكتاب و السنّة مشحونٌ من الحثّ على حبّ اللّه و رسوله، و اتّصاف الأنبياء و الأولياء به؛ بل كلّ الموجودات ـ كما ذكرناه لك ـ.

و حكايات المحبّين بلغت حدّاً لايقبل الشكّ و الارتياب ـ كما ذكرنا لك نبذاً منها في هذا الكتاب ـ. و قد مرّ قوله ـ تعالى ـ: ﴿يُحِبُّهُم وَ يُحِبُّونَهُ﴾ [1] و قال اللّه تعالى ـ: ﴿قُل إِنْ كَانَ آبَاؤُكُم وَ أَبنَاؤُكُم ـ... إلى قوله: ـ أَحَبَّ إِلَيكُم مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ﴾ [2] ـ ... الآية ـ؛

و في الحديث القدسي: «لا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه» [3] ـ... إلى آخره الّذي مرّ ـ؛

و قال النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «لا يؤمن أحدكم حتّى يكون اللّه و رسوله أحبّ إليه ممّا سواهما. اللّهمّ ارزقني حبّك و حبّ من يحبّك» [4] ـ إلى آخره ـ؛

وفي الخبر المشهور، إنّ ابراهيم ـ عليه السلام ـ قال لملك الموت: «هل رأيت خليلاً يميت خليله؟

---

١. كريمة ٥٤ المائدة. ٢. كريمة ٢٤ التوبة.

٣. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ٢٨٨ التعليق ٣.

٤. راجع: «مسند احمد» ج ٣ ص ٢٠٧، «اتحاف السادة المتّقين» ج ٩ ص ٥٤٧، «المغني عن حمل الأسفار» ج ٤ ص ٢٧٨.

فقال ـ تعالى ـ: هل رأيت حبيباً يكره لقاء حبيبه؟!»[١].

جاء أعرابيٌّ إلى النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ فقال: «متى الساعة؟

فقال: ما أعددت لها؟

فقال: ما أعددت لها كثير صلوةٍ و لا صيامٍ، إلّا أنيّ أحبّ اللّه و رسوله!

فقال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: المرء حشر مع من أحبّ»[٢]؛

و قال عليٌّ ـ عليه السلام ـ: «انّ للّه شراباً لأوليائه إذا شربوا سكروا و إذا سكروا طربوا و إذا طربوا طابوا و إذا طابوا ذابوا و إذا ذابوا خلصوا و إذا خصوا طلبوا و إذا طلبوا وجدوا و إذا وجدوا وصلوا و إذا وصلوا اتّصلوا و إذا اتّصلوا لافرق بينهم و بين حبيبهم!»[٣]؛

و قال سيّد الشهداء: «أنت الّذي أزلت الأغيار عن قلوب أحبّائك حتّى لم يحبّوا سواك»[٤]؛

و قال سيّدالساجدين في دعاء أبي حمزة: «اللّهمّ انّي أسألك أن تملأ قلبي حبّاً لك و خشيةً منك ـ... إلى قوله ـ: حبّب إليّ لقائك و احبب لقائي»[٥]؛

و قال في مناجاة المحبّين: «إلهي من ذا الّذي ذاق حلاوة محبّتك فرام منك بدلا، و من ذا الّذي أنس بقربك فابتغى عنك حولا ـ... إلى أن قال ـ: يا من أنوار قدسه لمحبّيه ذائقةٌ و سبحات وجهه لقلوب عارفيه شائقةٌ، يا مُنى قلوب المشتاقين و يا غاية آمال المحبّين، أسألك حبّك و حبّ من يحبّك و حبّ كلّ عملٍ يوصلني إلى قربك و أن تجعلك أحبّ اليّ ممّا سواك ـ... إلى آخره ـ»[٦]؛

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦ ص ١٢٧. ٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٧ ص ١٣.

٣. ما وجدت الحديث في مصادرنا الروائيّة. و انظر: «جامع الأسرار و منبع الأنوار» ص ٢٠٥.

٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٨ ص ٢٢٦. ٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٨ ص ٩٢.

٦. مناجاة المحبّين هي المناجاة التاسعة من المناجاة الخمسة عشر، و العبارة المنقولة في المتن هي مفتتح الدعاء. و الدعاء يوجد في كثيرٍ من كتب الأدعية، و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٩٤ ص ١٤٨.

و في مناجاة المريدين[١]: «و ما أطيب طعم حبّك و ما أعذب شرب قربك»[٢].

و جميع الأدعية المأثورة عن الأئمة الطاهرة ـ عليهم السلام ـ مشحونةٌ من دعوى الحبّ و طلبه و الالتذاذ منه، بحيث لايمكن حصرها.

و قال الصادق ـ عليه السلام ـ: «حبّ اللّه إذا أضاء على سرّ عبدٍ أخلاه عن كلّ شاغلٍ و كلّ ذكرٍ سوى اللّه، و المحبّ أخلص الناس سرّاً و أصدقهم قولاً و أوفاهم عهداً و أزكاهم علماً[٣] و أصفاهم ذكراً و أعبدهم نفساً، تتباهي به[٤] الملائكة عند مناجاته و تفتخر برؤيته، و به يعمّر اللّه بلاده، و بكرامته يكرّم اللّه[٥] عباده، يعطيهم إذا سألوه بحقّه و يدفع عنهم البلاء[٦] برحمته، فلو علم الخلق ما محلّه عند اللّه و منزلته لديه ما تقرّبوا إلى اللّه ـ تعالى ـ إلّا بتراب قدميه»[٧].

ثمّ اعلم! أنّ العبد لايثبت له قدمٌ في المحبّة حتّى ينفي العبد عن العبد، و لم يكن للعبد في العبد أثرٌ و لا له من عينه علمٌ و لا خبرٌ، فعند ذلك علمنا أنّ المحبّ في الحقيقة هو المحبوب و المحبوب هو المحبّ، فالحقّ ـ تعالى ـ محبٌّ محبوبٌ و مرادٌ مريدٌ. و هذا هو العشق، إذ العشق ليس إلّا فرط المحبّة ـ كما هو المصرّح به في كلام القوم ـ:

العِشقُ شِدَّةُ حبِّ اللّهِ ليسَ سِوَى ... مَعنَاهُ مَقصَدُنَا وَ القَصدُ مُعتَبَرُ
وَ شِدَّةُ الحُبِّ فِي القُرآنِ وَارِدَةٌ ... وَ فِي الحَدِيثِ بِلَفظِ العِشقِ يذَّكِرُ

و وقع نسبته إلى اللّه و إلى غيره، كقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبّاً لِلَّهِ﴾[٨]؛ و قوله: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبّاً﴾[٩]؛

---

١. كذا في المخطوطتين، و انظر التعليقة الآتية.
٢. القطعة هي من مناجاة العارفين، لا مناجاة المريدين، انظر: «بحار الأنوار» ج ٩٤ ص ١٥١.
٣. المصدر: عملاً.
٤. المصدر: ـ به.
٥. المصدر: ـ اللّه.
٦. المصدر: بلايا.
٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٠ ص ٢٣.
٨. كريمة ١٥٦ البقرة.
٩. كريمة ٣٠ يوسف.

و في دعاء الكميل: «و اجعل لساني بذكرك لهجاً و قلبي بحبّك متيّماً»[١].

و في الأحاديث القدسيّة و الأخبار المرويّة عن أهل بيت العصمة وقع لفظ العشق صريحاً منسوباً إلى اللّه ـ تعالى ـ، و إلى غيره؛ أمّا الأحاديث القدسيّة فقد ذكرها الشيخ ابن جمهور الأحسائي في المجلى و غوالى اللئالي[٢]، و السيّد حيدر الآملي في جامع الأسرار، و الشيخ بهاءالدين محمّد العاملي في الكشكول بهذه العبارة: «يا عبادي من عشقني عشقته و من عشقته أدخلته الجنّة»[٣]؛

و في حديثٍ آخر: «من عرفني أحبّني و من أحبّني عشقني و من عشقني قتلته و من قتلته فعليّ ديته، و أنا ديته»[٤]؛

و في حديثٍ آخر: «يقول اللّه ـ تبارك و تعالى ـ: اذا علمت أنّ الغالب على قلب عبدي الاشتغال بي جعلت شهوة عبدي في مسألتي و مناجاتي، فاذا كان عبدي كذلك عشقني عبدي و عشقته، فاذا كان عبدي كذلك فأراد عبدي أن يسهو عنّي حلت بينه و بين السّهو عنّي؛ أولئك أوليائي حقّاً و أولئك الأبطال، و أولئك الّذين إذا أردت أهل الأرض بعقوبةٍ زويتها عنهم من أجلهم»[٥].

---

١. هذا الدعاء يوجد في كثيرٍ من كتب الأدعية و المناجاة القديمة و الحديثة، كـ «مصباح المتهجّد»، و «مفاتيح الجنان» و غيرهما، و اشتهاره أغنانا من ارجاعه.

٢. هكذا في النسختين، و الصحيح «عوالي اللئالي الحديثيّة ...»، و انظر: «فهرست كتب خطي كتابخانه‌هاى اصفهان» ص ١٤٥.

٣. من الغريب انّي ما وجدت المرويّ في المتن في أيٍّ من هذه المصادر الثلاثة، لا في «العوالي» و لا في «جامع الأسرار» و لا في «الكشكول».

٤. مضى منّا الكلام حول تخريج الحديث، راجع: ص ٢٢٧.

٥. لم أعثر عليه. و المرويّ منه: «قال اللّه ـ سبحانه ـ: إذا علمت انّ الغالب على عبدي الاشتغال بي نقلت شهوته في مسألتي و مناجاتي، فاذا كان عبدي كذلك فاراد أن يسهو حُلت بينه و بين أن يسهو، أولئك أوليائي حقّاً، أولئك الّذين إذا أردت أن أهلك أهل الأرض عقوبةً زويتها عنهم من أجل أولئك الأبطال»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٣ ص ١٦٢.

و أمّا الأخبار فقد ذكر المحقّق الطّوسي ـ رحمه اللّه ـ في مقامات العارفين: «من عشق وعفّ و كتم و مات مات شهيداً»[١]؛

و روى الكليني في باب العبادة من الكافي باسناده عن أبي جعفرٍ ـ عليه السلام ـ قال: «قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: من عشق العبادة فعانقها و أحبّها بقلبه و باشرها بجسده و تفرّغ لها هو[٢] لايبالي على ما أصبح من الدنيا، على يُسرٍ أم على عسرٍ[٣]»[٤]

و تحقيق ذلك بالقواعد النظريّة[٥] انّ جميع الموجودات الامكانيّة طالبةٌ لكمالات واجب الوجود لذاته متشبّهةٌ به في تحصيل ذلك الكمال بحسب فطرتها الأصليّة و غريزتها الذاتية، و قد عرفت أنّه ـ سبحانه ـ هو غاية جميع الموجودات الامكانيّة و نهاية سيرها و حركتها و طلبها، و انّ المعلولات كما تفتقر في حدوثها إلى علّةٍ هي غيرها كذلك تفتقر في بقائها إلى علّةٍ هي غير ذاتها ـ كما هو مقرّرٌ في محلّه ـ؛ و انّ العشق هو الحافظ لكلّ معلولٍ كما ظهر الكلّ في الابتداء منه ـ سبحانه ـ بالحبّ؛ لقوله: «كنت كنزاً مخفيّاً فأحببت أن أعرف ـ ... الحديث ـ»[٦]. و هذا معنى قولهم: «لولا عشق العالي لانطمس السّافل»[٧]. و قيل بلسان الفارسي:

به اندك التفاتى زنده دارد آفرينش را اگر نازى كند از هم فرو ريزند قالبها

و قد تقرّر في موضعه انّ الوجود كلّه خيرٌ و لذيذٌ، و مقابله ـ و هو العدم ـ شرٌّ و كريهٌ و مهروبٌ عنه، و انّ الوجود أمرٌ واحدٌ بسيطٌ في ذاته لااختلاف فيه إلّا بحدودٍ و درجاتٍ هي منشأ اختلاف الممكنات، فالوجود في نفسه لايتفاوت إلّا بالكمال و النقص و الشدّة و الضعف. و غاية كماله هو الواجب الحقّ ـ لكونه غير متناهى الشدّة و الكمال ـ. و لكلّ

---

١. راجع: «شرح الطوسي على الإشارات و التنبيهات» ج ٣ ص ٣٨٤. و قال الطوسي: «و إليه أشار من قال ...»، و ليس كلامه صريحاً في كون العبارة في عداد الأخبار.

٢. المصدر: فهو.

٣. المصدر: على عسرٍ أم على يسرٍ.

٤. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٨٣ الحديث ٣. ٥. انظر: «الحكمة المتعالية» ج ٧ ص ١٦٠.

٦. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ١٧٢ التعليق ١ ٧. و انظر: «الحكمة المتعالية» ج ٧ ص ١٥٨.

واحدٍ من الموجودات المعلوليّة نصيبٌ من ذلك الكمال فائضٌ منه؛ و له نقصٌ بحسب حدّه في المعلوليّة، فانّ حقيقة الوجود بما هي حقيقةٌ لاتـقتضي النـقص و التـناهي و التـحدّد، إذ لواقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهي الشدّة؛ و قد ثبت انّ النقص و التناهي من لوازم المعلوليّة، إذ المعلول لايمكن أن يساوى علّته في رتبة الوجود و إلّا لم يكن أحدهما بالعلّية أولى من الآخر. فاذن كلّ ما لم يكن معلولاً لشيءٍ أصلاً ـ كالواجب تعالى ـ فلانقص فيه أصلاً، لكونه محض حقيقة الوجود و الخير، فهو أعظم الأشياء بهجةً و محبّةً لذاته و ما يلزمه من الخيرات من حيث هي خيرٌ. فكلّ ما كانت المعلوليّة فيه أوفر و الوسائط بينه و بين الحقّ المحض أكثر، فهو أنقص؛ و كلّ ما هو أقرب منه ـ تعالى ـ فهو أكمل و أتمّ. فاذا ثبت هذا فلايخلو شيءٌ من الموجودات من نصيبٍ من المحبّة الإلهيّة و العشق الإلهيّ و العـناية الربّانيّة، و لو خلا عن ذلك لحظةً لانطمس و هلك. فكلّ واحدٍ عاشقٌ للوجود طالبٌ لكمال الوجود نافرٌ عن العدم و النقص، و كلّ ما هو مطلوبٌ فانّما يمكن حفظه و ادامته بما هو تمامه و كماله؛ فالمعلول لايدوم إلّا بعلّته، لكونها كماله و تمامه. و كلّ ناقصٍ لايصير كاملاً إلّا بما هو أقوى منه ـ و هو علّته و مديم ذاته و محقّق هويّته ـ. فالهيولى لايتمّ إلّا بالصورة، و الصّورة لاتتمّ إلّا بمصوّرها، و الحسّ لايتمّ إلّا بالنفس، و النفس لا تتمّ إلّا بالعقل، و العقل لايبقى إلّا بالواجب. فاذاً كلّ ناقصٍ يتنفرّ عن نقصه و يتفرّغ منه إلى كماله و يتمسّك به عند نـيله، فيكون كلّ شيءٍ لامحالة عاشقاً لكماله و مشتاقاً إليه عند فقده، فالعشق حاصلٌ للشيء دائماً ـ سواءٌ كان في حال وجود كماله أو حال فقد ذلك الكمال ـ.

و أمّا الاشتياق و الميل فانّما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال، و لذلك كان العشق سارياً في جميع الموجودات و الشوق غير سارٍ في الجميع، بل يختصّ بما يتصوّر في حقّه الفقد.

و أمّا قدماء الفلاسفة فقد ذكروا وجهاً آخر لمّياً في سريان العشق في كلّ الأشياء غير ما ذكرناه، و هو: إنّ جميع الموجودات الامكانيّة كما لم يكن وجودها من ذاتها ـ بل من عللها الفيّاضة ـ، فكذلك كمالاتها مستفادةٌ من تلك العلل، و لمّا لم تكن تلك العلل قاصدةً لايجاد شيءٍ من معلولاتها و لشيءٍ من كمالاتها و لالتفات للعالي بالنسبة إلى السافل و لابالنسبة

إلى كماله، فوجب في الحكمة الإلٰهيّة و العناية الربّانية و حسن التدبير و جودة النظام أن يكون في كلّ موجودٍ عشقٌ ـ ليكون بذلك العشق حافظاً لما حصل له من الكمالات اللائقة و مشتاقاً إلى تحصيلها عند فقدانها ـ، فيكون ذلك سبباً للنظام الكلّي و حسن الترتيب في التدبير الجزئي. و هذا العشق الموجود في كلّ الموجودات يجب أن يكون لازماً لها غير مفارقٍ عنها، إذ لو جازت مفارقته عنها لافتقرت إلى عشقٍ آخر ـ ليكون حافظاً للعشق الأوّل الّذي فرض أن يتحفّظ به كمال وجودها عند وجوده و مسترّداً له عند عدمه ـ. و ذلك العشق إن لم يكن لازماً فيحتاج إلى عشقٍ آخر، و يتسلسل؛ و إن كان لازماً فيصير أحد العشقين معطّلاً، و ذلك محالٌ. فعلم أنّ العشق سارٍ في جميع الموجودات و أجزائها.

هذاما قالوه؛

و هو جيّدٌ. إلّا أنّ الّذي أشرنا إليه أجود و أحكم و اللميّة فيه أتمّ. فعُلم أنّ العشق و الشوق ثابتٌ لكلّ شيءٍ إلى ما هو ذاته و كمال ذاته، لا ما هو أدون منه و أنقص، إلّا على سبيل التبعيّة أو بالعرض لا بالذات.

ثمّ اعلم! <أنّ العشق الانساني ينقسم إلى حقيقيٍّ؛ و مجازيٍّ؛

و أمّا[1] العشق الحقيقيّ فهو محبّة اللّه و صفاته و أفعاله[2]؛

و أمّا المجازيّ فينقسم إلى:

نفسانيٍّ؛

و[3] حيوانيٍّ؛

و النفسانيّ هو الّذي يكون مبدأه مشاكلة نفس العاشق المعشوق في الجوهر، و يكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق، لأنّها آثارٌ صادرةٌ عن نفسه؛

و الحيوانيّ هو الّذي يكون مبدأه شهوةٌ بدنيّةٌ و طلب لذّةٍ بهيميّةٍ، و يكون أكثر اعجاب

---

١. المصدر: ـ أمّا.

٢. المصدر: + من حيث هي أفعاله.

٣. المصدر: + إلى .

العاشق بظاهر المعشوق و لونه و أشكال أعضائه، لأنّها أمورٌ بدنيّةٌ.

و الأوّل معدودٌ من جملة الفضائل، لأنّه يجعل النفس فارغةً عن جميع الهموم الدنياويّة إلّا همّاً واحداً هو الاشتياق إلى رؤية معشوقه، فيه آثار جمال اللّه و جلاله ـ حيث أشار إليه بقوله: ﴿وَ لَقَد خَلَقنَا الإِنسَانَ فِي أَحسَنِ تَقوِيمٍ﴾[١]، و قوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحسَنُ الخَالِقِينَ﴾[٢] ـ، و كثرة الذكر له و الفكرة في أمره و هيجان الفؤاد و الوله به و بأسبابه. و هو يرقّ القلب و يزكّي الذهن و يدلّ على لطافة النفس و صفائها؛

و الثاني معدودةٌ من جملة الرذائل، لأنّه ممّا يقتضيه النفس الأمّارة، و يكون في الأكثر مقارناً للفجور و المعصية، و فيه استخدام القوّة الحيوانيّة للنفس الناطقة.

لكن يجب أن يعلم أنّ الأوّل و إن كان من جملة الفضائل إلّا أنّه من الفضائل الّتي يتوسّط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض و بين النفس الحيوانيّة. و مثل هذه الفضائل لا تكون محمودةً[٣] على الاطلاق في كلّ وقتٍ و على أيّ[٤] حالٍ من الأحوال و من كلّ أحدٍ من الناس، بل ينبغي استعمال هذه المحبّة في أواسط السلوك العرفانيّ و في حالة[٥] ترقيق النفس الانساني و تنبيهها عن نوم الغفلة و رقدة الطبيعة و إخراجها من بحر الشهوات الحيوانيّة؛ و أمّا عند استكمال النفس بالعلوم الإلهيّة و صيرورتها عقلاً بالفعل محيطةً بالعلوم الكلّيّة ذات ملكة الإتّصال بعالم القدس المجرّد[٦]؛ فلاينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور و الوجوه[٧] المجسّمة اللحميّة و الشمائل اللطيفة البشريّة، لأنّ مقامها صار أرفع من هذا المقام؛ و لهذا قيل: «المجاز قنطرة الحقيقة»، و إذا وقع العبور من القنطرة إلى عالم الحقيقة فالرجوع إلى ما وقع العبور منه تارةً أخرى يكون قبيحاً معدوداً من الرذائل.

و لا يبعد أن يكون اختلاف الأوائل في مدح العشق و ذمّه من هذا السبب الّذي ذكرناه،

---

١. كريمة ٤ التّين.
٢. كريمة ١٤ المؤمنون.
٣. المصدر: + شريفة.
٤. المصدر: كلّ.
٥. المصدر: حال.
٦. المصدر: ـ المجرّد.
٧. المصدر: ـ و الوجوه.

أو من جهة أنّه يشتبه عنده[١] العشق العفيف النفسانيّ >[٢] بالعشق الخسيس الحيوانيّ. و قال العارف القاساني في شرح منازل السائرين: «العشق العفيف أقوى سببٍ في تلطيف السرّ و الإعداد للعشق الحقيقيّ، فانّه يجعل الهموم همّاً واحداً و يقطع توزّع الخاطر و تفرّقه و يلذّذ خدمة المحبوب و يسهّل التعب و المشقّة في طاعته و امتثال أمره؛ بخلاف العشق المنبعث من غلبة سلطان الشهوة، فانّه وسواسٌ ناشٍ من تسليط الفكر في استحسان شمائل بعض الصور، و عبادةٌ للنفس بالسعي في تحصيل لذّاتها. و على هذين النوعين يبتنى مدح العشق الصوريّ و ذمّه في كلام بعض العرفاء و الحكماء»[٣]؛ انتهى.

<و أمّا الّذين ذهبوا إلى أنّ العشق المجازيّ مطلقاً[٤] من فعل البطّالين الفارغي الهمم فلايفرّقوا بين العشقين[٥]، و لا خبرة لهم بالأمور الخفيّة و الأسرار اللطيفة، و لايعرفون من الأمور إلّا ما تجلّى للحواسّ و ظهر للمشاعر الظاهرة، و لم يعلموا أنّ اللّه ـ تعالى ـ لايخلق شيئاً في جبلّة النفوس إلّا لحكمةٍ جليلةٍ وغايةٍ عظيمةٍ.

و أمّا الّذين قالوا: انّه مرضٌ نفسانيٌ، أو قالوا: انّه جنونٌ إلٰهيٌّ، فانّما قالوا ذلك لأجل أنّهم[٦] رأوا ما يعرض للعشّاق من سهر الليل و نحول البدن و ذبول الجسد و تواتر النبض و غور العينين[٧] و الأنفاس الصعداء، مثل ما يعرض للمرضى ـ كما ذكرناه لك في العلامة الأولى[٨] ـ. فظنّوا أنّ مبدأه فساد المزاج و استيلاء مرّة السوداء. و ليس كذلك، بل الأمر بالعكس؛ فانّ تلك الحالات ابتدأت من النفس أوّلاً ثمّ أثّرت في البدن؛ فانّ من كان دائم الفكر و التأمّل في أمرٍ باطنيٍّ كثير الإهتمام و الاستغراق فيه، انصرفت القوى البدنيّة إلى جانب الدماغ و تنبعث

---

١. المصدر: ـ عنده.

٢. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٧ ص ١٧٤، مع حذف بعض العبارات.

٣. راجع: «شرح العارف الكاشاني على منازل السائرين» ص ٣٩٠.

٤. المصدر: انّ هذا العشق.

٥. المصدر: ـ فلايفرّقوا بين العشقين.

٦. المصدر: من أجل.

٧. المصدر: العيون.

٨. المصدر: ـ كما ... الاولى.

من كثرة الحركات الدماغيّة حرارةٌ شديدةٌ تحرق الأخلاط الرطبة و تفني الكيموسات الصالحة، فيستولى اليبس و الجفاف على الأعضاء و يستحيل الدمّ إلى السوداء، و ربّما يتولّد منه الماليخوليا. قال أفلاطون: «العشق قوّةٌ غريزيّةٌ متولّدةٌ من وساوس الطمع و أشباح التخيّل للهيكل الطبيعيّ، يحدث للشجاع جبناً، و للجبان شجاعةً و يكون في كلّ انسانٍ عكس طباعه»[١].

و كذا الّذين زعموا انّه جنونٌ إلهيٌّ فانّما من أجل انّهم لم يجدوا دواءً يعالجون به[٢]، و لا شربةً يسقونها فيبرؤون ممّا هم فيه من المحنة و البلوى، إلّا الدّعاء و الصلوة و الصدقة و الرقى من الرهبانيّين و الكهنة. و هكذا كان دأب الحكماء و الأطبّاء اليونانيّين، فكانوا إذا أعياهم مداواة مريضٍ أو معالجة عليلٍ أو يأسوا منه، حملوه إلى هيكل عبادتهم و أمروا بالصلوة و الصدقة و قرّبوا قرباناً، و سألوا أهل دعائهم و أحبارهم و رهبانهم أن يدعوا اللّه بالشفاء؛ فاذا برىء المريض سمّوا ذلك: «طبّا إلهيّاً»، و المرض: «جنوناً إلهيّاً». قال المولوي:

بـا دو عـالم عشـق را بـيگانگى ... انـدر او هـفتاد و دو ديـوانگـى[٣]
در طـريق عشـق صـد ديـوانگـى است ... حـالت ديـوانگـى يك نـوع نـيست[٤]
حـلقه‌هاى سـلسلهٔ آن[٥] ذوفـنون ... هـر يكـى حـلقه دهـد نـوعى جـنون
پس جنون باشد فـنون[٦] ايـن شـد مـثل ... خـاصه در زنجـير آن[٧] مـير أجـلّ[٨]
نـيست از عـاشق كـسى ديـوانـه تـر ... عـقل از سـودای او كـور است و كـر
ز انكـه[٩] ايـن ديـوانگـىِّ عـام نـيست ... علم طب ارشاد اين احكام نيست[١٠-١١]

---

١. المصدر: ـ قال افلاطون ... طباعه.
٢. المصدر: ـ به.
٣. راجع: «مثنوي معنوي» ج ٢ ص ٢٧٠.
٤. لم أعثر عليه في «مثنوي».
٥. المصدر: تو.
٦. المصدر: فنون باشد جنون.
٧. المصدر: اين.
٨. راجع: نفس المصدر ج ٣ ص ٣٢١
٩. المصدر: زانك.
١٠. راجع: نفس المصدر أيضاً ج ٣ ص ٣٨٥.
١١. الأبيات اضافةٌ من المصنّف في المتن، فلم توجد في المصدر.

و منهم من قال: منشأه موافقة الطالع عند الولادة، فكلّ شخصينِ اتّفقا في الطالع و درجته أو كان صاحب الطالعين كوكبٌ واحدٌ و يكون البرجان[١] متّفقين في بعض الأحوال و الأنظار ـ كالمثلّثات أو ماشاكل ذلك ممّا عرفه المنجّمون ـ وقع بينهما التعاشق.

و منهم من قال: إنّ العشق هو افراط الشوق إلى الاتّحاد >[٢]؛ كما قال المجنون العامري :

أَنَا مَن أَهوَى وَ مَن أَهوَى أَنَا ... نَحنُ رُوحَان حَلَلنَا بَدَنَا

فَإِذَا أَبصَرتَنِي أَبصَرتَهُ ... وَ إِذَا أَبصَرتَهُ أَبصَرتَنَا[٣]

و هذا هو الّذي ذكرنا من فناء العبد عن نفسه عند محبوبه ؛

از هستی خویش تا تو غافل نشوی ... هرگز به مراد خویش واصل نشوی

از بحر ظهور تا به ساحل نشوی ... در مذهب اهل عشق کامل نشوی

و قد وقع في حكايات العشّاق ما يدلّ على ذلك.

كما روي أنّ ليلى فصد في الحيّ، و خرج الدمّ من عرق المجنون العامري من غير فصدٍ!. و من هذا سُئل: أ تحبّ ليلى؟

فقال: لا!

فقيل له: و كيف لا؟!

فقال: لأنّ المحبّة ذريعة الوصلة، و قد سقطت الوصلة بيني و بينها، فأنا ليلى و ليلى أنا!.

من كيم ليلىّ و ليلى كيست من ... ما دو روحيم آمده در يك بدن

و حكي عن بعض المتحابّين أنّهما ركبا البحر، فسقط أحدهما في البحر، فألقى الآخر بنفسه، فقام الغوّاصون فأخرجوهما سالمَيْن، فقال الأوّل لصاحبه: أما أنا فسقطت، فأنت لِمَ رميت نفسك في البحر؟!

---

١. في النسختين: الرجلان، و التصحيح من المصدر.

٢. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٧ ص ١٧٥.

٣. لم أجد البيتين في «ديوان مجنون ليلى»، لا في طبعة الدكتور يوسف فرحات المحقّقة و لا في الطبعة الحجريّة المطبوعة ببمبئي سنة ١٣١٠ هـ ق. و انظر: «لطائف الأعلام» ص ٤١٠.

فقال له: أنا غبت بك عنّي، فتوهّمت انّك أنا!.

قال المولوى:

من چه خورشيدم درون نور غرق — مى‌ندانم كرد خويش از نور فرق[١]
جمله معشوق است و عاشق پرده‌اى — زنده معشوق است و عاشق مرده‌اى[٢]
در دل معشوق جمله عاشق است — در دل عذرا هميشه وامق است
در دل عاشق بجز معشوق نيست — در ميانشان فارق و مفروق نيست[٣]
در ظهور نور وحدت پستى است — اتّحاد اينجا فنا از هستى است[٤]

قال صدر الحكماء و المحقّقين: «انّ العشق الجامع لكلّ معشوقات الأشياء على ثلاثة أنحاء: الأكبر، و الأوسط، و الأصغر؛

فالعشق الأكبر عشق الإله ـ جلّ ذكره ـ، و هو لايكون إلّا للمتألّهين الكاملين الّذين حصل لهم الفناء الكلّي.

و هؤلاء هم المشار إليهم[٥] في قوله ـ تعالى ـ: ﴿يُحِبُّهُم وَ يُحِبُّونَهُ﴾[٦]، فانه في الحقيقة ما يحبّ إلّا نفسه، لا غيره؛ فالمحبّ و المحبوب في الطرفين شيءٌ واحدٌ ـ كما مرّ[٧] ـ؛

و الأوسط عشق العلماء الناظرين في حقائق الموجودات، المتفكّرين دائماً في خلق الأرض و السماوات[٨]، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿الَّذِينَ يَذكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلَى جُنُوبِهِم وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلقِ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرضِ رَبَّنَا مَا خَلَقتَ هَذَا بَاطِلاً سُبحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾[٩]، و هو عذاب نار[١٠] الفرقة و الاحتجاب عن رؤية الآثار و جنّة الأفعال؛

---

١. راجع: «مثنوي معنوي» ج ٢ ص ١٣٧.
٢. راجع: نفس المصدر ج ١ ص ٤.
٣. راجع: نفس المصدر أيضاً ج ٣ ص ٤٢٥.
٤. لم أجد البيت في المصدر.
٥. المصدر: إليه.
٦. كريمة ٥٤ المائدة.
٧. المصدر: ـ كما مرّ.
٨. المصدر: السماوات و الأرض.
٩. كريمة ١٩١ آل‌عمران.
١٠. المصدر: ـ نار.

و الأصغر عشق الإنسان الصغير، لكونه[١] أنموذجاً ممّا في العالم[٢] الكبير كلّه. و العالم كلّه كتاب الحقّ الجامع و تصنيف اللّه الّذي أبرز فيه كمالاته الذاتيّة و معانيه الإلهيّة، و كتاب الانسان مجموعةٌ مختصرةٌ فيه آيات الكتاب المبين، فمن تأمّل فيه و تدبّر في آياته و معانيه بنظر الاعتبار يسهل عليه مطالعة الكتاب الكبير و آياته و معانيه و أسراره. و إذا أتقن و أحكم معاني الكتاب الكبير يسهل معها العروج إلى مطالعة جمال اللّه و جلال أحديّته، فيرى الكلّ منطوياً في كبريائه مضمحلاًّ تحت أشعّة نوره و ضيائه»[٣]؛ انتهى كلامه.

و الظاهر من كلمات العرفاء انّ العشق لايطلق إلّا على فرط المحبّة و عند الفناء بالكلّيّة و البقاء بالحضرة الأحديّة ـ كما ذكرناه لك ـ.

و الحقّ انّ تعريف العشق لايمكن باللسان، بل خارجٌ عن طور عقل الانسان و يحتاج إلى المشاهدة و العيان؛ قال المولوي في المثنوي:

در نگنجد عشق در گفت و شنيد — عشق دريائست قعرش ناپديد[٤]
گر چه تفسير زبان روشن‌گر است — ليك عشق بى زبان روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن مى‌شتافت — چون بعشق آمد قلم برخود شكافت[٥]
شرح عشق ار من بگويم بر دوام — صد قيامت بگذرد و ان ناتمام
زانكه تاريخ قيامت را حد است — حد كجا آنجا كه وصف ايزدست[٦]
عشق را در مردمان خود يار نيست — محرمش در ده يكى ديّار نيست[٧]

و قال فيه أيضا:

---

١. المصدر: + أيضاً.
٢. المصدر: عالم.
٣. راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٧ ص ١٨٣.
٤. راجع: «مثنوي معنوي» ج ٣ ص ١٧٤.
٥. راجع: نفس المصدر ج ١ ص ٩.
٦. راجع: نفس المصدر أيضاً ج ٣ ص ١٣٩.
٧. راجع: نفس المصدر أيضاً ج ٣ ص ٣٨٥، و الشطر الأوّل فيه: «عشق را در پيچش خود يار نيست».

هـر چـه[1] گـويم عشـق را شرح و بـيان
چـون بـعشق آيم خـجل بـاشم از ان
عـقل در شرحش چـو خـر در گـل بخـفت
شرح عشـق و عـاشق هـم عشـق گـفت
آفـتاب آمـد دليـل آفـتاب
گـر دليـلت بـايد از وى رو مـتاب
از وى ار سـايه نشـانى مـى‌دهد
شمس هـر دم نـور جـانى مـى‌دهد
خود غـريبى در جـهان چـون شمس نـيست
شمس جـان بـاقى است او را امس نـيست[2]
سـايهائى كـان[3] بـود جـويای نـور
نـيست گـردد چـون كـند نـورش ظـهور[4]

ثمّ هيهنا لطيفةٌ أخرى؛ و هي: انّه إذا أحبّك اللّه ـ سبحانه ـ أحبّ نفسه القدسيّة، لأنّك قدرته و صنعته و حكمته؛ فاذا أحبّك أحبّ صنعته، و الصانع لمّا أتقن صنعته و أحكمها و أعجبها أحبّها، فما أحبّ إلّا ما عملت يده و استنبطته حكمته. فما كان منك كسباً و فعلاً كان منه خلقاً و تقديراً، و أنت في الحقيقة مسخّرٌ لقدرته مستعملٌ لمشيّته. ليس لك من الأمر شيءٌ!.

فاذا علمت هذا فلنرجع إلى معنى قوله ـ عليه السلام ـ: «ثمّ سلك بهم طريق ارادته »، أى سبيلاً هو مراده. أي: جعلهم مسخّرين لارادته مقهورين لأمره ـ كما أراد و أحبّ ـ.

و قيـل: «معناه: انّه ألهمهم و يسّرهم لِما خلقهم له، و لِما كتب في اللوح المحفوظ عليهم

---

۱. المصدر: هرچ.
۲. راجع: «مثنوي معنوي» ج ۱ ص ۹.
۳. المصدر: كو.
٤. راجع: نفس المصدر ج ۲ ص ۲٦۷.

بحسب ارادته و مشيّته و مساق حكمته ».

و قيل: «أدخلهم في الطريق الّذي أراده و أحبّه من مراتب التكليف بواسطة الرسل و العقول، فكلّفهم ما أراد و أحبّ، لا ما أرادوا و أحبّوا».

و قيل: «كنّى بالسلوك و البعث عن توجيه الأسباب بحسب القضاء الإلٰهيّ عليهم بذلك».

و معنى قوله ـ عليه السلام ـ: «و بعثهم في سبيل محبّته»، أي: سبيلاً هو محبّته لذاته المقدّسة، إشارةً إلى حديث «أحببت أن أعرف»[1]. أو بعثهم في طريق المحبّة الفطريّة السارية فيهم لربّهم ـ كما ذكرناه سابقاً؛ فتذكّر ! ـ.

قوله ـ عليه السلام ـ:

لَايَمْلِكُونَ تَأْخِيراً عَمَّا قَدَّمَهُمْ إِلَيْهِ، وَ لَايَسْتَطِيعُونَ تَقَدُّماً إِلَى مَا أَخَّرَهُمْ عَنْهُ.

كالتأكيد للسابق. و هما جملتان حاليتان أحدهما معطوفةٌ على الأخرى، أي: حالكونهم لايملكون و لايقدرون على خلاف إرادته و مشيّته و تقديره بما حدّه لهم من تأخّرٍ أو تقدّمٍ، لأنّ الكلّ مقصورٌ على حدّه و مرتبته لايتجاوز عنه.

و قيل: «فلايملكون و لايقدرون على تأخير التكاليف عن أوقاتها الموقّتة لها ـ كما كانت تفعله العرب من النسيء في الحجّ ـ. و كذا لايستطيعون تقدّماً و تأخّراً في الأحكام بأن يقدّموا منها ما أخّر أو يؤخّروا ما قدّم ـ كجعل الحرام واجباً و الواجب حراماً ـ.

وَ جَعَلَ لِكُلِّ رُوحٍ مِنْهُمْ قُوتاً مَعْلُوماً مَقْسُوماً مِنْ رِزْقِهِ.

«جعل»: من الأفعال العامّة، له ثلاثة أوجه :

---

١. مضى منّا تخريج الحديث، راجع: ص ١٧٢ التعليق ١.

التعدّي إلى مفعولٍ واحد، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ﴾ [١]؛
و التعدّي إلى مفعولين، كقوله ـ سبحانه ـ: ﴿جَعَلَ لَكُمُ الأَرضَ فِرَاشاً﴾ [٢]؛
و عدم التعدّي، كقول الشّاعر:

وَ قَد جَعَلَتْ قَلُوصُ بَنِي زِيَادٍ [٣] مِنَ الأَكوَارِ مَرتَعُهَا قَرِيبُ [٤]

و المراد هنا الوجه الأوّل.

و الظرف متعلّقٌ به، و تقديمه على المفعول للتشويق. و يحتمل أن يكون المراد الوجه الثاني، فيكون مفعوله الأوّل «قوتا»، و الثاني الظرف المتقدّم.

و في جميع النسخ سوى نسخة ابن ادريس «الروح» ـ بضمّ الراء المهملة و بعد الواو حاءٌ مهملة [٥] ـ، يذكّر و يؤنّث ـ كما نصّ عليه الجوهري [٦] ـ. و قال ابن الأنباري: «الروح و النفس واحدٌ، غير أنّ العرب تذكّر الروح و تؤنّث النفس» [٧]. و هو مشتقٌّ من الريح، كما روى الكليني في الكافي عن محمّد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ عن قول اللّه ـ عزّوجلّ ـ: ﴿وَ نَفَختُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾ [٨]، كيف هذا النفخ؟

فقال: انّ الروح متحرّك الريح، و إنّما سمّى روحاً لأنّه اشتقّ اسمه من الريح ـ ... الحديث ـ» [٩].

---

١. كريمة ١ الأنعام. ٢. كريمة ٢٢ البقرة.
٣. في المصدرين: بني سهيل.
٤. راجع: «ديوان الحماسة» ج ١ ص ٢٩٦، «خزانة الأدب» ج ١ ص ٢.
٥. قال المحقّق المجلسي: «في رواية الأصل روح ـ بالراء المهملة المضمومة ـ، و في س زوج ـ بالزاى المعجمة المفتوحة ـ معاً، أي: قرأ ابن ادريس بهما»، انظر: «الفرائد الطريفة» ص ١٢٥، و قال المحقّق الداماد: «في رواية س لكلّ روح و زوج معاً، أي: على رواية س يقرأ لكلّ روح تارةً و لكلّ زوج أخرى»، راجع: «شرح الصحيفة» ص ٧٩. و عليهما فلاتستقيم عبارة المصنّف.
٦. راجع: «صحاح اللغة» ج ١ ص ٣٦٧ القائمة ٢.
٧. حكاه الفيومي عنه و عن ابن الأنباري أيضاً، راجع: «المصباح المنير» ص ٣٣٤.
٨. كريمتان ٢٩ الحجر، ٧٢ ص. ٩. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ١١.

و هو في اللغة ما به الحياة ؛

و في الاصطلاح معارك الارآء؛ فذهب كلّ قومٍ إلى شيءٍ. قال صدر الحكماء و المحقّقين: «اعلم ! أنّ الكلام في كشف جهة [١] الروح صعب المرام، و الامساك عن ذلك كان سبيل ذوى الأحلام. و قد عظّم اللّه ـ تعالى ـ شأن الروح و أسجل على الخلق بقلّة العلم بها حيث قال لنبيّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : ﴿قُلِ الرُّوحُ مِن أَمرِ رَبِّي وَ مَا أُوتِيتُم مِنَ العِلمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [٢] » [٣]؛ انتهى كلامه.

فقال الحكماء: انّه جوهرٌ مجرّدٌ في ذاته مادّيٌ في فعله متعلّقٌ بالبدن تعلّق التدبير و التصرّف [٤]؛ و الحياة عبارةٌ عن هذا التعلّق؛ و الموت هو قطع هذا التعلّق. و هذا هو الّذي نطقت به الكتب الإلهيّة و دلّت عليه الآثار النبويّة و شهدت له الحكماء و أكابر الصوفيّة، و وافقهم جمعٌ من متكلّمي الاسلام و قدماء أصحابنا الإمامية ـ كابن بابويه القمّي والشيخ المفيد و السيّد المرتضى و بني نوبخت ـ حسبما استفادوا من أئمّتهم المعصومين، عليهم السلام ـ ؛ و من الأشاعرة الراغب الاصفهاني و الغزالي و الفخر الرازي [٥].

و قال كثيرٌ من الطبيعيّين و الأطبّاء: هو بخارٌ لطيفٌ دخانيٌّ شبيهٌ في لطافته و اعتداله بالجرم السماويّ، و يقال له: الروح الحيوانيّ النابع من تجويف القلب الصنوبريّ الجسمانيّ المنتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر الأعضاء و الجوارح البدنيّة. و هو الحامل لقوّة الحياة و الحسّ.

و عند المحقّقين هو مستوى الروح الأمريّ الربّانيّ المجرّد الّذي هو من عالم الأمر، ومركبه و مطيّة قواه، و أوّل مظهرٍ و مجلىً له هو الجسد.

---

١. المصدر: ماهيّة.
٢. كريمة ٨٥ الإسراء.
٣. راجع: «شرح أصول الكافي» ج ٣ ص ٣٧٥.
٤. انظر: «لطائف الحكمة» ص ١٢٧.
٥. انظر: «التفسير الكبير» ج ٢١ ص ٤٥، حيث يذكر قول المفيد و الراغب و الغزالي ثمّ يذهب إلى هذا المذهب.

و جمهور الطبيعيّين و جماعةٌ من المتكلّمين ذهبوا إلى أنّه عرضٌ أو صورةٌ قائمةٌ بالمادّة تنعدم بانعدام المادّة و تنحلّ بانحلال البدن، و يزعمون أن لاعالم وراء المحسوس، و أنّ الانسان كسائر الحيوان يأكل و يشرب و ينكح، و إذا مات فات!؛ زعماً منهم انّه هذا الهيكل المحسوس و ما له من المزاج و القوى و الأعراض.

و جمهور المتكلّمين على أن ليس بعرضٍ و لا صورةٍ، بل جسمٌ لطيفٌ سارٍ في البدن سريان النار في الفحم، و الماء في الورد؛ و بطريان الموت يتلاشي و يضمحلّ. و يقولون: انّ الحياة عرضٌ قائمٌ بالبدن، فينحلّ بانحلاله؛ و الموت عبارةٌ عنه. و استشهدوا لذلك بالرواية الواردة من طرقهم، وهي: «انّ أرواح المؤمنين في حواصل طيور خضرٍ و في قناديل من نورٍ معلّقةٍ تحت العرش»[١].

و هذه الرواية مردودةٌ، كما ردّها الإمام الناطق جعفر بن محمّد الصادق ـ عليه السلام ـ حيث ذكرت في مجلسه ـ عليه السلام ـ من قول العامّة، فردّها ـ عليه السلام ـ و قال: «روح المؤمن أجلّ و أعظم من أن يحصل في حوصلة طيرانٍ، أرواح المؤمنين على هيئآتٍ مثل هيئآت أبدانهم بحيث لورأى أحدٌ روحاً من هذه الأرواح يقول: هذا هو»[٢]؛

و قال ـ عليه السلام ـ أيضاً: «إنّ أرواح المؤمنين بعد المفارقة من أبدانهم في تنعّمٍ و تعيّشٍ بحسب حالهم»[٣].

و الروايات من طرقنا في هذا الباب كثيرةٌ. و المستفادّ من هذه الأخبار تجرّد النفس و

---

١. راجع: «مسند احمد» ج ٦ ص ٣٨٦، «المعجم الكبير» ج ١٩ ص ٦٦، «اتحاف السادة المتّقين» ج ٥ ص ٢٤، و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢٠٩.

٢. ما وجدته. و المضبوط منه قوله ـ عليه السلام ـ بعد أن نقل بحضرته هذا الحديث عن العامّة: «لا! المؤمن أكرم على اللّه من أن يجعل روحه في حوصلة طيرٍ، لكن في أبدانٍ كأبدانهم»، راجع: «الكافي» ج ١ ص ٦٧، «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢٦٨.

٣. ما وجدته. و انظر: «الأربعون حديثاً» ـ للعلّامة البهائي ـ ص ٥٠٤، «الكافي» ج ٣ ص ٢٤٤ الحديث ٢.

تعلّقها بالبدن المثالي ـ كما هو مذهب الإشراقيّين و طائفةٍ من المتكلّمين ـ.

قال الفخر الرازي في التفسير الكبير في تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَسئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾[1] ـ ... إلى آخره ـ: «السؤال عن الروح يقع على وجوهٍ كثيرةٍ:

أحدها أن يقال: مهيّة الروح أ هو متحيّزٌ أو حالٌّ في المتحيّز، أو موجودٌ غير متحيّزٍ و لا حالٌّ في المتحيّز؛

و ثانيها أن يقال: الروح قديمةٌ أو حادثةٌ؛

و ثالثها[2]: هل تبقى بعد موت الأجسام أو تفنى؟؛

و رابعها أن يقال: ما حقيقة سعادة الأرواح و شقاوتها؟؛

و بالجملة فالمباحث المتعلّقة بالروح كثيرةٌ. و قوله ـ سبحانه ـ: ﴿يَسأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ ليس فيه ما يدلّ على أيّ هذه المسائل سألوا[3]؟؛ إلّا أنّه ـ تعالى ـ ذكر[4] في الجواب عن هذا السؤال قوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِن أَمرِ رَبِّي﴾، و هذا الجواب لايليق إلّا بمسألتين من المسائل الّتي ذكرناها: إحديهما: السؤال عن مهيّة الروح؛ و الثانية: عن قدمها و حدوثها.

أمّا البحث الأوّل فهم قالوا: ما حقيقة الروح و ماهيّته؟، أ هو عبارةٌ عن أجسامٍ موجودةٍ في داخل هذا البدن متولّدةٍ من امتزاج الطبايع و الأخلاط؟، أم[5] هو عبارةٌ عن نفس هذا المزاج و التركيب ؟، أو هو عبارةٌ عن أعراضٍ قائمةٍ[6] بهذه الأجسام؟، أو هو عبارةٌ عن موجودٍ يغاير هذه الأشياء؟؛ فأجاب اللّه تعالى ـ عنه بأنّه موجودٌ مغاير لهذه الأجسام و لهذه الأعراض. و ذلك لأنّ هذه الأجسام أشياء تحدث من امتزاج الأخلاط و العناصر؛ و أمّا الروح فانّه ليس كذلك، بل هو جوهرٌ بسيطٌ مجرّدٌ لايحدث إلّا بمحدثٍ؛ قوله ﴿كُنْ

---

١. كريمة ٨٥ الإسراء.
٢. المصدر: + أن يقال الأرواح.
٣. المصدر: على أنّهم عن هذه المسائل سألوا أو عن غيرها.
٤. المصدر: + له.
٥. المصدر: أو.
٦. المصدر: عرض آخر قائم.

فَيَكُون﴾[١].

و أمّا البحث[٢] الثاني: فهو إنّ لفظ الأمر قد جاء بمعنى الفعل، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَا أَمرُ فِرعَونَ بِرَشِيدٍ﴾[٣]، و قال. ﴿ فَلَمَّا جَاءَ أَمرُنَا﴾[٤]، أي: فعلنا. فقوله: ﴿قُل الرُّوحُ مِن أَمرِ رَبِّي﴾ أي[٥]: فعل ربّي. و هذا الجواب يدلّ على أنّهم سألوه: انّ الروح قديمةٌ أو حادثةٌ؟، فقال[٦]: هي حادثةٌ و إنّما حصلت بفعل اللّه و تكوينه و ايجاده»[٧].

و قال أيضاً: «انّ العلم الضروري حاصلٌ بأنّ هيهنا شيئاً إليه يشير الانسان بقوله: «أنا». و إذا قال الانسان : « علمت و فهمت و أبصرت و سمعت و ذقت و شممت و لمست»[٨] فالمشارإليه لكلّ أحدٍ بقوله: «أنا» إمّا أن يكون جسماً، أو عرضاً، أو مجموع الجسم والعرض، أو شيئاً مغايراً للجسم و العرض، أو ما تركّب من الجسم و العرض[٩]، أو من ذلك الشيء الثالث؛ فهذا ضبط معقول.

أمّا القسم الأوّل ـ و هو[١٠] انّ الإنسان جسمٌ ـ: فذلك الجسم إمّا أن يكون هذه البنية، أو جسماًداخلاً في هذه البنية، أو جسماً خارجاً عنها؛ أمّا القائلون بأنّ الانسان عبارةٌ عن هذه البنية المحسوسة و عن هذا الهيكل المجسّم[١١] المحسوس فهو جمهور المتكلّمين؛ و هؤلاء يقولون: انّ[١٢] الإنسان لايحتاج تعريفه إلى ذكر حدٍّ أو رسمٍ، بل الواجب أن يقال: الانسان هو الجسم المبنى بهذه البنية المحسوسة.

و اعلم! أنّ هذا القول عندنا باطلٌ.

---

١. وردت هذه الكريمة في القرآن الكريم ٨ مرّات، فانظر كنموذجٍ: البقرة ١١٧.
٢. المصدر: المبحث.
٣. كريمة ٩٧ هود.
٤. كريمتان ٦٦، ٨٢ هود.
٥. المصدر: + من.
٦. المصدر: + بل.
٧. راجع: «التفسير الكبير» ج ٢١ ص ٣٧.
٨. المصدر: + و غضبت.
٩. المصدر: ـ أو ... العرض.
١٠. المصدر: + أن يقال.
١١. المصدر: الجسم.
١٢. المصدر: ـ انّ.

و أمّا[١] القائلون بأنّ الانسان جسمٌ موجودٌ في داخل البدن؛ فانّ منهم من قال: إنّ الدمّ هو الروح، بدليل انّه إذا خرج لزم الموت؛

و منهم من قال: انّ الروح عبارةٌ عن أجسامٍ نورانيّةٍ سماويّةٍ لطيفة الجوهر على طبيعة صورة الشمس، لايقبل التحليل و التبديل و لا التفرّق و التمزّق ـ كما مرّ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾[٢] ـ. و أمّا انّ الانسان جسمٌ موجودٌ خارج البدن فلا أعرف أحداً ذهب إلى هذا القول.

أمّا القسم الثاني ـ و هو أن يقال: الانسان عرضٌ حالٌّ في البدن ـ، فهذا لا يقول به عاقلٌ؛ لأنّ من المعلوم بالضرورة انّ الانسان جوهرٌ، لأنّه موصوفٌ بالعلم و القدرة و التدبّر و التصرّف، و من كان كذلك كان جوهراً.

أمّا القسم الثالث ـ و هو أن يقال: الانسان موجودٌ ليس بجسمٍ و لا جسمانيٍّ ـ، و هذا قول[٣] الإلٰهيّين من الفلاسفة القائلين ببقاء النفس المثبتين للنفس معاداً روحانيّاً و ثواباً و عقاباً[٤] روحانيّاً. و ذهب إليه جماعةٌ عظيمةٌ من علماء المسلمين، مثل الشيخ أبي‌القاسم الراغب الاصفهاني، و الشيخ أبي‌حامد الغزّالي ـ رحمهما اللّه ـ»[٥]؛ انتهى كلامه.

و الحقّ انّ الروح جوهرةٌ نورانيّةٌ و لطيفةٌ ربّانيّةٌ من عالم الأمر، فانّ للّه ـ تعالى ـ عوالم كثيرة، كما جاء في الخبر بروايات مختلفةٍ. فقال في بعض الروايات: «خلق اللّه ـ تعالى ـ ثلاثمأة و ستّين ألف عالم و مع ذلك جعلها محصورةً في العالمين، و هما: عالم الخلق و الأمر»[٦]، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿أَلَا لَهُ الخَلقُ وَ الأَمرُ﴾[٧]. فعبّر عن عالم الدنيا ـ و هو ما يدرك بالحواسّ

---

١. هيهنا حذف المصنّف من كلام الفخر ما يقرب من أربع صفحات.
٢. كريمتان ٢٩ الحجر، ٧٢ ص.
٣. المصدر: + أكثر.
٤. المصدر: + و حساباً.
٥. راجع: «التفسير الكبير» ج ٢١ ص ٣٩، و المصنّف نقل هذه العبارات و حذف من بينها أكثر من خمس صفحات.
٦. لم أعثر عليه في مصادر الرواية.
٧. كريمة ٥٤ الأعراف.

الخمس الظاهرة ـ، بالخلق، فهو الّذي خُلق للفناء؛ و عبّر عن الآخرة ـ و هي ما يدرك بالحواسّ الخمس الباطنة، و هي العقل و القلب و السرّ و الروح و الخفيّ ـ بالأمر، فعالم الأمر هو الملكوت الّذي خلق من لاشيء. و هو الأوّليات العظام الّتي خلقها اللّه للبقاء ـ من الروح و العقل و القلم و اللوح و العرش و الكرسيّ و الجنّة و النار ـ.

و سمّى عالم الأمر أمراً، لأنّه أوجده اللّه بأمر «كن» من لا شيء بلاواسطة شيءٍ، كقوله: ﴿خَلَقتُكَ مِن قَبْلُ وَ لَم تَكُ شَيْئاً﴾[1]. و سمّى عالم الخلق خلقاً، لأنّه أوجده بالوسائط من شيءٍ، كقوله: ﴿وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ﴾[2]. و من هنا تبيّن أنّ قوله ـ سبحانه ـ: ﴿قُل الرُّوحُ مِن أَمرِ رَبِّي﴾[3] انّما هو لتعريف الروح؛ يعني انّه من عالم الأمر و البقاء، لامن عالم الخلق و الفناء، و انّه ليس للاستفهام. كما ظنّ جماعةٌ: انّ اللّه أبهم علم الروح على الخلق و استأثر لنفسه حتّى قالوا: «انّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ لم يكن عالماً به!»؛ و لم يعرفوا انّه جلّ منصب حبيب اللّه و نبيّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ من أن يكون جاهلاً بالروح، مع أنّهُ عالم باللّه و قد منّ اللّه عليه بقوله: ﴿وَ عَلَّمَكَ مَا لَم تَكُن تَعْلَم وَ كَانَ فَضلُ اللَّهِ عَلَيكَ عَظِيماً﴾[4]. فانّ الروح الأمريّ هو حقيقة ذاته المقدّسة، لأنّ حقيقة الواجبيّة أوّل ما اقتضت بالمشيّه الذاتيّة هو جوهرٌ قدسيٌّ تسمّى بالروح الأعظم و العقل الأوّل و القلم الأعلى و الحقيقة المحمّدية ـ على ما وردت به الأحاديث النبويّة و نطقت به الحكمة الإلهيّة ـ؛ فكيف لايعرف هو ذاته و نفسه و قال: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[5]؟!، فكيف يجوز أن يقال: انّه لم يعرف نفسه ولا ربّه؟!.

و أمّا سكوته عن جواب سؤال الروح و توقّفه لانتظار الوحي حين سألته اليهود، فلغموضٍ يرى في معناه و دقّةٍ لايفهمها اليهود ـ لبلادة طباعهم و قساوة قلوبهم ـ؛ فانّه

---

١. كريمة ٩ مريم.
٢. كريمة ١٨٥ الأعراف.
٣. كريمة ٨٥ الإسراء.
٤. كريمة ١١٣ النساء.
٥. قد تكلّمنا حول هذا الحديث و سنده، راجع: ص ٦٩ التعليق ١.

﴿مَا يَعقِلُهَا إِلَّا العَالِمُونَ﴾ [١]. و هم أرباب السلوك و السائرون إلى اللّه، فانّهم لمّا عبروا عن النفس و صفاتها و وصلوا إلى حريم القلب عرفوا النفس بنور القلب؛ و لمّا عبروا بالسرّ عن القلب و صفاته و وصلوا إلى مقام السرّ عرفوا بعلم السرّ القلب؛ و إذا عبروا عن السرّ و وصلوا إلى عالم الروح عرفوا بنور الروح السرّ؛ و إذا عبروا عن عالم الروح و وصلوا إلى منزل الخفيّ عرفوا بشواهد الحقّ الروح؛ و إذا عبروا عن منزل الخفيّ و وصلوا إلى ساحل بحر الحقيقة عرفوا بأنوار مشاهدات الجمال الخفيّ؛ و إذا فنوا بسطوات تجلّي صفات الجلال عن أنانيّة الوجود و وصلوا إلى لجّة بحر الحقيقة كوشفوا بهويّة الحقّ ـ تعالى ـ؛ و إذا استغرقوا في بحر الهويّة و ابقوا ببقاء الألوهيّة عرفوا اللّه باللّه، و وجدوه حين وجدوه. هذا أوان إرائة ماهيّة كلّ شيءٍ كما هي.

و قد تحقّق للعبد مقام «كنت له سمعاً و بصراً و لساناً و يداً» مصداق قرب النوافل، كما في الحديث: «انّ العبد يتقرّب إليّ بالنوافل» ـ الّذي مرّ [٢] ـ. ففي هذه الحالة كيف يبقى لمعرفة الروح خطرٌ عند من هذا حاله و هو مع هذه الرتبة العليّة و الموهبة السنيّة دون مرتبة الرسالة؟!؛ فاذا كان هذا حال العارفين و السائرين، فكيف بحال سيّد المرسلين و خاتم النبيّين و حبيب ربّ العالمين و أفضل الأوّلين و الآخرين ـ عليه صلوات اللّه و جميع مخلوقاته أجمعين ـ؟!.

فعُلم ممّا ذكر أنّ الانسان في الحقيقة أمرٌ وراء هذا البدن المحسوس، و هو من عالم الملكوت. و به قوام هذا البدن، و هو ليس من جنس شيءٍ من أجزائه. فانّ في اهاب كلّ حيوانٍ كاملٍ حيواناً آخر من عالم الغيب هو في الحقيقة يسمع و يرى و يشمّ و يذوق و يلمس و يبطش و يمشي؛ ولهذا يفعل هذه الأفاعيل و إن ركدت هذه القوى و الحواسّ البدنيّة منه ـ كما في النوم و الإغماء و السكر ـ، فله في ذاته هذه المشاعر و الآلآت من غير غورٍ. إلّا أنّها ليست ثابتةً في عالم الحسّ و الشهادة وهذه المشاعر الظاهرة بمنزلة ظلالٌ

---

١. كريمة ٤٣ العنكبوت.

٢. راجع: ص ٢٨٨ التعليق ٣.

لتلك؛ و كذلك هذا البدن الظاهر بمنزلة قشرٍ و غلافٍ و قالبٍ لذلك البدن. و إنّما حياة هذه كلّها بذاك، و هو الحيوان بالذّات؛ و إليه الاشارة بقوله ـ عزّوجلّ ـ: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ [١]؛ و في حقّ آدم: ﴿وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾ [٢]؛ و في حقّ عيسى: ﴿وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنهُ﴾ [٣].

و هذه الاضافة يؤذن على شرف هذه النفس و كونها عريّةً عن عالم الأجرام، قال ـ تعالى ـ: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ﴾ [٤]، و الرجوع يدلّ على السابقة.

و روى الشيخ الطبرسيّ في كتاب الإحتجاج عن الصادق ـ عليه السلام ـ انّه قال: «الروح لايوصف بثقلٍ و لا خفّةٍ، و هي جسمٌ دقيقٌ جدّاً ليس قالباً كثيفاً. و هي بمنزلة الريح في الزقّ، فاذا نفخت فيه امتلأ الزقّ منها فلايزيد في وزن الزقّ ولُوجُها و لاينقصه خروجُها. و كذلك الروح ليس لها وزنٌ ولا ثقلٌ.

قيل: فيتلاشي الروح بعد خروجه من قالبه أم هو باقٍ ؟

قال: بل هو باقٍ إلى وقت ينفخ في الصور، فعند ذلك تبطل الأشياء و تفني، فلاحسّ و لامحسوس. ثمّ أعيدت الأشياء كما بدأها مدبّرها، و ذلك أربعمائة سنة ليست فيها الخلق، و ذلك بين النفختين» [٥].

و قال أيضاً: «انّ الروح مقيمةٌ في مكانها، روح المحسن في ضياءٍ و فسحةٍ، و روح المسيء في ضيقٍ و ظلمةٍ، و البدن يصير تراباً ـ... الحديث ـ» [٦].

و في روايةٍ أخرى قال: «و بها يؤمر البدن و ينهى و يُصابُ و يعاقب و قد تفارقه و يلبسها اللّه ـ سبحانه ـ غيره كما تقتضيه حكمته» [٧].

قوله ـ عليه السلام ـ: «و قد تفارقه و يلبسها اللّه غيره» صريحٌ في أنّها مجرّدةٌ عن البدن

---

١. كريمة ١٤ المؤمنون.
٢. كريمتان ٢٩ الحجر، ٧٢ صٓ.
٣. كريمة ١٧١ النساء.
٤. كريمتان ٢٨، ٢٧ الفجر.
٥. راجع: «الاحتجاج» ج ٢ ص ٢٤٤، و الحديث نقله المصنّف من غير تقييدٍ بألفاظه، فراجعه.
٦. راجع: نفس المصدر و المجلّد ص ٢٤٦. ٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦١ ص ٣٦.

مستقلّةٌ، و أن ليس المراد بها الروح البخاريّ.

و أمّا اطلاق الجسم عليها فلأنّ نشأة الملكوت أيضاً جسمانيّةٌ من حيث الصورة و إن كانت روحانيّةً من حيث المعنى و غير مدركةٍ بهذه الحواس الظاهرة. و روى محمّد بن الحسن الصفّار في بصائر الدرجات عنه ـ عليه السلام ـ أيضاً انّه قال: «مثل [١] المؤمن و بدنه كجوهرةٍ في صندوقٍ إذا أخرجت الجوهرة منه طرح الصندوق و لم يعبأ به»؛

و قال: «انّ الأرواح لاتمازج البدن ولاتداخله، إنّما هي كالكلّ للبدن محيطةٌ به» [٢].

و ممّا يدلّ على ذلك دلالةً واضحةً أنّ بدن الانسان دائم الذوبان و السيلان بعكوف الحرارة الغريزيّة على التحليل و التنقيص، و ذاته منذ الصبا باقيةٌ؛ فهو هو بروحه لابدنه. و إلي هذا أشير فيما روى عن الصادق ـ عليه السلام ـ في قوله ـ سبحانه ـ : ﴿ كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيرَهَا لِيَذُوقُوا العَذَابَ﴾ [٣]، حيث سئل: «ماذنب الغير ؟

قال: ويحك!، هي هي و هي غيرها» [٤]؛ فافهم و اغتنم.

ثمّ اعلم ! أنّ روح الانسان متعدّدٌ ـ كما تضمّنه حديث جابر عن الباقر، عليه السلام [٥] ـ، خمسةٌ للمقرّبين :

روح القدس، و به علموا جميع الأشياء؛

و روح الإيمان، و به عبدوا اللّه ؛

و روح القوّة، و به جاهدوا العدوّ و عالجوا المعاش ؛

و روح الشهوة، و به أصابوا لذّة الطعام و النكاح ؛

و روح البدن، و به يدبّون و يدرجون.

و أربعةٌ لأصحاب اليمين، لفقد روح القدس عنهم؛ و ثلاثةٌ لأصحاب الشّمال و الدوّاب،

---

١. المصدر: + روح.

٢. راجع: «بصائر الدرجات» ص ٤٦٣.

٣. كريمة ٥٦ النساء.

٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧ ص ٣٨.

٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ٦٥. و أشار إليه المحدّث المحقّق الجزائري أيضاً، راجع: «نور الأنوار» ص ١٨.

لفقد روح الإيمان عنهم.

فطائفةٌ من الناس ليس لهم من النفوس إلّا الحيوانيّة، فهم الانسان المحسوس يأكلون و يشربون و ينكحون، و ليس لهم ادراكٌ سوى المحسوسات، فاذا ماتوا فاتوا ؛

و طائفةٌ نفوسهم أعلى رتبةً من هؤلاء، لأنّها ناطقةٌ مدركةٌ للمعقولات، و هم أصحاب القلوب ؛

و طائفةٌ نفوسهم أجلّ و أعلى من هاتين الطائفتين، و هم الّذين وصلوا إلى مقام الروح و صارت نفوسهم روحاً محضاً و عقلاً صرفاً، سواءٌ كانوا في أوّل الفطرة كذلك ـ كبعض الأنبياء ـ، أو بعد السير و السلوك ـ كسائر الأنبياء، عليهم السلام ـ.

و ممّا يدلّ على اختلاف جواهر النفوس من الخبر ما روى مرفوعاً عن كميل بن زياد، قال: «سألت مولانا أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ، فقلت: يا أميرالمؤمنين !، أريد أن تعرّفني نفسي؛

قال: يا كميل! و أيّ الأنفس تريد أن أعرّفك؟

قلت: يا مولاي ! و هل هي إلّا نفسٌ واحدةٌ؟!

قال: يا كميل ! إنّما هي أربعةٌ: النامية النباتيّة، و الحسّية الحيوانيّة، و الناطقة القدسيّة، و الكلّيّة الإلهيّة؛ و لكلّ واحدةٍ من هذه خمس قوى و خاصيّتان :

فالنامية النباتيّة لها خمس قوى: جاذبةٌ، و ماسكةٌ، و هاضمةٌ، و دافعةٌ، و مربّية؛ و لها خاصيّتان: الزيادة و النقصان. و انبعاثها من الكبد؛

و الحسّيّة الحيوانيّة لها خمس قوى: سمعٌ، و بصرٌ، و شمٌّ، و ذوقٌ، و لمسٌ؛ و لها خاصيّتان: الشهوة، و الغضب. و انبعاثها من القلب ؛

و الناطقة القدسيّة لها خمس قوى: فكرٌ، و ذكرٌ، و علمٌ، و عملٌ، و نباهةٌ؛ و ليس لها انبعاثٌ. و هي أشبه الأشياء بالنفوس الملكيّة. و لها خاصيّتان: النزاهة، و الحكمة ؛

و الكلّيّة الإلهيّة لها خمس قوى: بقاءٌ في فناءٍ، و نعيمٌ في شقاءٍ، و عزٌّ في ذلٍّ، و فقرٌ في غنىً، و صبرٌ في بلاءٍ. و لها خاصيّتان: الرضا، و التّسليم. و هذه الّتي مبدأها من اللّه و إليه تعود؛

قال اللّه تعالى ـ: ﴿وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾ [١]، و قال: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفسُ المُطمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ﴾ [٢]؛ و العقل وسط الكلّ» [٣]. و هذا الحديث ممّا أخرجه الشيخ البهايي في الكشكول [٤].

أقول: النفسان الأخيرتان ليستا في كثيرٍ من أفراد الإنسان ـ كما مرّ في حديث جابر ـ.

و ما روى أيضاً إنّ أعرابياً سأل أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ عن النفس، فقال له: «عن أيّ النفس تسأل ؟

فقال: يا مولاي! هل النفس أنفسٌ عديدةٌ ؟ !

فقال ـ عليه السلام ـ: نعم نفسٌ ناميةٌ نباتيّةٌ، و نفسٌ حسّيّةٌ حيوانيّةٌ، و نفسٌ ناطقةٌ قدسيّةٌ، و نفسٌ إلٰهيّة ملكوتيّةٌ كلّيةٌ.

قال: يا مولاي !، ما النباتيّة؟

قال: قوّةٌ أصلها الطبائع الأربع، بدو ايجادها عند مسقط النطفة. مقرّها الكبد، مادّتها من لطائف الأغذية، فعلها النموّ و الزيادة، و سبب فراقها اختلاف المتولّدات. فاذا فارقت عادت إلى ما منه بدأت عود ممازجةٍ لا عود مجاورةٍ.

فقال: يا مولاي! و ما النفس الحيوانيّة؟

قال: قوّةٌ فلكيّةٌ و حرارةٌ غريزيّةٌ أصلها الأفلاك. بدو ايجادها عند الولادة» [٥].

قال جالينوس: «النفوس ثلاثةٌ: النطقية، و متعلّقها الدماغ؛

و النفس الغضبيّة، و متعلّقها القلب؛

و النفس الشهوانيّة، و متعلّقها الكبد».

و ذهب أرسطو و من تبعه إلى أنّ النفس واحدةٌ [٦] و تنبعث منها قوى مختلفةٍ كثيرةٍ

---

١. كريمتان ٢٩ الحجر، ٧٢ ص.
٢. كريمتان ٢٨، ٢٧ الفجر.
٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦١ ص ٨٥.
٤. راجع: «الكشكول» ج ١ ص ٤٩٥.
٥. ما وجدته، لا في «نهج البلاغة» و لا في «بحار الأنوار» و لا في غيرهما من المصادر.
٦. راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٩ ص ٥٧.

بحسب الأفعال المختلفة؛ و هذا هو الحقّ الّذي لا شكّ فيه.

و في رساله تركيب الجسد من إخوان الصّفاء: «إنّ النفس واحدةٌ بالذات، و إنّما تقع عليها الأسماء بحسب ما يظهر منها من الأعمال. و ذلك انّها إذا فعلت في الجسم الاغتذاء و النموّ تسمّى النفس النباتيّة؛ و إذا فعلت فيه الحسّ و الحركة تسمّى النفس الحيوانيّة؛ و إذا فعلت فيه الفكر و التمييز سمّيت الناطقة»[١].

و الحقّ أنّ النفس واحدةٌ، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِن نَفسٍ وَاحِدَةٍ﴾[٢]؛ و هذه الأعضاء و الجوارح مراتب تنزّلها و أظلالها، كما هو مذهب الحقّ. و على هذا يوجّه الأحاديث المذكورة؛ فتدبّر.

و في نسخة ابن ادريس: «لكلّ زوجٍ» ـ بالزاء المعجمة و الجيم المعجمة بعد الواو ـ. «الزوج»: ما يكون له نظيرٌ و ما قابل الفرد. قال ابن دريد: «و الزوج: كلّ اثنين، ضدّ الفرد»[٣]، و تبعه الجوهري[٤]. أو الصنف، أو النوع لكلّ شيءٍ ـ كماقاله ابن الأثير[٥] ـ. فالمعنى على الأوّل: جعل لكلّ واحدٍ من الزوجين منهم قوّتاً معلوماً، فانّه ـ تعالى ـ كلّ شيءٍ خلقه من الأشياء جعله زوجين، كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿وَ مِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقنَا زَوجَينِ﴾[٦]، ليعرّف أن لاثاني له يكون معه زوجاً.

قال بعض العرفاء: «انّ الروح الانساني لو لم يجعل منه زوجه ـ و هو القلب ـ ليسكن إليه،

---

١. راجع: «رسائل إخوان الصفاء» ج ٢ ص ٣٨٧، مع تغييرٍ.
٢. كريمة ١٨٩ الأعراف.
٣. قال ابن‌دريد: «و الزوج زوج المرأة، و المرأة زوج الرجل، و كلّ اثنين زوجٌ»، راجع: «جمهرة اللغة» ج ٢ ص ٩٢ القائمة ٢.
٤. قال: «و الزوج خلاف الفرد، يقال: زوج أو فرد»، راجع: «صحاح اللغة» ج ١ ص ٣٢٠ القائمة ٢.
٥. قال: «الأصل في الزوج الصنف و النوع من كلّ شيءٍ»، راجع: «النهاية» ج ٢ ص ٣١٧. و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفة» ص ١٢٦، «شرح الصحيفة» ص ٧٩.
٦. كريمة ٤٩ الذاريات.

لما سكن في القالب».

و على الثاني: «لكلّ نوعٍ و صنفٍ» ـ كما فسّروا «الأزواج» في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا﴾[1] أي: الأنواع و الأصناف[2]، لانّ كلّ ممكنٍ زوجٌ تركيبيٌّ من الوجود و المهيّة، أو النفس و البدن، أو الصورة و المادّة، أو الفصل و الجنس ـ.

<و «القوت» ـ بالضمّ ـ: ما يؤكل ليمسك الرمق. و منه الحديث: «اللهمّ اجعل رزق آل محمّدٍ قوتاً»[3]، أي: بقدر ما يمسك الرمق من المطعم. و في الدعاء من طريق العامّة: «و جعل لكلٍّ منهم قيتةً مقسومةً من رزقه»[4]، و هي فعلةٌ من القوت ـ كميتة من الموت ـ >[5]

و قيل: «المراد بالقوت الرزق مطلقاً، روحانيّاً كان أو جسمانيّاً».

و لا اعتبار بنسخة «قوّتاً» ـ بتشديد الواو مقابلاً للضعف ـ، لأنّ رسم الخطّ لا يساعدها.

و قوله: «معلوماً»، أي: باعتبار الجنس و مقسوماً باعتبار القدر و النوع، أو المعلوم الوصف و القدر و الوقت و القسمة ـ حسب ما تقتضيه الحكمة و تستدعيه الارادة التابعة لها ـ. و في نسخةٍ قديمةٍ: «و جعل لكلّ ذي روحٍ»؛ و هو ظاهر المعنى.

<قوله: «من رزقه»، إمّا متعلّقٌ بجعل، أو بقوله: مقسوماً.

و «من» يحتمل أن تكون ابتدائيّةً، و بيانيّةً، و تبعيضيّةً.

و الضمير إمّا راجعٌ إلى اللّه ـ تعالى ـ، فيكون من باب اضافة الشيء إلى فاعله باعتبار

---

١. كريمة ١٢ الزخرف.

٢. قال القرطبي: «قال سعيد بن جبير: أي الأصناف كلّها»، راجع: «تفسير القرطبي» ج ١٦ ص ٦٥. و أمّا غيره من المفسّرين فلم أجد لهم نصّاً على هذا المعنى، فانظر: «مجمع البيان» ج ٩ ص ٧٠، «التفسير الكبير» ج ٢٧ ص ١٩٧، «التبيان» ج ٩ ص ١٨٥، «تفسير البيضاوي» ص ٦٤٧.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٢ ص ١٠.

٤. لم أعثر عليه في طرقهم، نعم أورده ابن الأثير في شرح لفظة «قوت»، راجع: «النهاية» ج ٤ ص ١١٩.

٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٧٦.

أنّ خلقه و تعيينه و تقسيمه منه ـ سبحانه ـ ليثق[١] الانسان بوصول ما قدّره اللّه إليه فيكفّ عن الحرص و الهلع في طلبه؛ أو إلى «الروح »، فيكون من باب اضافة الشيء إلى صاحبه، بياناً لعنايته و تمليكه ما يحتاج إليه.

و «الرزق» في اللغة: العطاء[٢]، و يطلق على النصيب المعطى، نحو ذبح ورعى ـ بالكسر ـ للمذبوح و المرعى >[٣].

و قيل: هو الحظّ مطلقاً؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ تَجعَلُونَ رِزقَكُم أَنَّكُم تُكَذِّبُونَ﴾[٤]، أي: حظّكم و نصيبكم[٥].

و قيل: هو بالفتح مصدرٌ، و بالكسر اسمٌ. والعرف خصّصه بما ينتفع به الحيوان، يأكل أو يستعمل.

و قيل: هو ما يملك ؛

و هو باطلٌ !، لأنّ الانسان قد يقول: «اللّهمّ ارزقني ولداً صالحاً، أو زوجةً صالحةً» و هما ليسا بمملوكين له؛ و كذا يقول: «اللهمّ ارزقني عقلاً أعيش به»، والعقل ليس بمملوكٍ؛ و أيضاً البهيمة لها رزقٌ و ليس لها ملكٌ.

و قال حكيمٌ: الرزق ما يعطي المالك لمملوكه قدر ما يكفيه ؛

و قال عالمٌ: الرزق تهيئة أسباب المعايش ؛

و قيل: هو ما قسّم للعبد من صنوف ما يحتاج إليه من المطعومات و الملبوسات و نحوهما؛

و قيل: هو ما لايزيده الطلب و لاينقصه الترك.

قيل لبعضهم: «من أين رزقك ؟

قال: من خزائن ليس عليها حجابٌ و معادن شتّى مفتّحة الأبواب».

---

١. المصدر: إلى فاعله تأكيداً لجعله أو قسمته ليثق.

٢. انظر: «صحاح اللغة» ج ٤ ص ١٤٨١ القائمة ١.

٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٧٧. ٤. كريمة ٨٢ الواقعة.

٥. و قال الجوهري بعد أن ذكر الكريمة: «أي شكر رزقكم»، راجع: نفس المصدر المتقدّم ذكره.

و قال بعض العرفاء: «الشكّ في الرزق و الشرك في التوحيد كلاهما واحدٌ»؛ فسمع ذلك بعض الحكماء، فقال: العاقل لايشكّ في أصل الرزق، و انّه يعتقد أنّ رازقه هو اللّه ـ سبحانه ـ و انّه قادرٌ على ايصاله إليه؛ و لكن شكّه فيما وراء ذلك، فانّه يتمنّي أن يعلم أنّ رزقه من أين يأتي و كيف يأتي و متى يأتي؟!، و ذلك غيبٌ محجوبٌ عنه».

<و الأشاعرة يقولون: هو ما انتفع به حيٌّ ـ سواءٌ كان بالتغذّي، أو غيره؛ مباحاً كان أو حراماً[1] ـ».

و ربّما قال بعضهم: «هو ما يتربّي به الحيوانات من الأغذية و الأشربه، لا غير»[2]؛

قال الآمديّ: «و التعويل على الأوّل»>[3].

و قيل: «عبارةٌ عن تمكين الحيوان من الانتفاع».

و هذا مذهب أبي الحسين البصري و سائر المعتزلة. و لهذا ذهبوا إلى أنّ الحرام لايكون رزقاً[4]. و ذلك لأنّهم استحالوا من اللّه أن يمكّن من الحرام؛ بدليل أنّه <منع من الانتفاع به و أمر بالزجر عنه.

قالوا: «هو ما صحّ انتفاع الحيوان به من التغذّي أو غيره، و ليس لأحدٍ منعه منه»[5]. فلايكون الحرام رزقاً عندهم[6]. و بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[7]، حيث أسند الرزق إلى نفسه ايذاناً بأنّهم ينفقون من الحلال الطيّب الطلق، فانّ انفاق الحرام بمعزلٍ عن

---

١. قال القوشجي: «... فيدخل فيه رزق الإنسان و الدواب و غيرهما من المأكول و غيره، مباحاً أو حراماً»، راجع: «الشرح الجديد على التجريد» ص ٣٥٧ السطر ١. و انظر أيضاً: «اللوامع الإلٰهيّة» ص ٢٣١، «الفرائد الطريفة» ص ١٢٨.

٢. كما حكاه القوشجي، راجع: نفس المصدر المتقدّم ذكره.

٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٧٧. ٤. راجع: «الذخيرة في علم الكلام» ص ٢٦٩.

٥. قال المرتضى بعد أن فرغ من تعريف الرزق: «و البهيمة مرزوقةٌ على هذا الحدّ، لانّ كلّ شيءٍ صحّ أن ينتفع به و لم يكن لغيرها منعها منه فهو رزقٌ لها»، راجع: نفس المصدر المتقدّم ذكره ص ٢٦٧. ٦. انظر: «اللوامع الإلٰهية» ص ٢٣٠.

٧. تكرّرت هذه الكريمة في القرآن الكريم ٦ مرّات، فانظر كنموذجٍ: ٣ البقرة.

ايجاب المدح.

و بقوله ـ تعالى ـ: ﴿قُل أَرَأَيتُم مَا أَنزَلَ اللَّهُ لَكُم مِن رِزقٍ فَجَعَلتُم مِنهُ حَرَاماً وَ حَلَالاً﴾ [١]، حيث ذمّ المشركين على تحريم ما رزقهم اللّه > [٢]، إذ قد بيّن انّ من حرّم رزق اللّه فهو مفترٍ عليه، فثبت أنّ الحرام لايكون رزقاً.

و بما رووه عن صفوان بن أميّة، قال: «كنّا عند رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ إذ جاء عمرو بن قرّة، فقال: يا رسول اللّه !، إنّ اللّه كتب عليَّ الشقوة، فلا أراني أرزق إلّا من دفّي بكفّي، فأْذَن لي في الغناء من غير فاحشةٍ؛

فقال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ لا آذن لك، ولا كرامةً و لا نعمةً، كذبت يا عدوّ اللّه !. لقد رزقك اللّه طيّباً فاخترت ما حرّم اللّه عليك من رزقه مكان ما أحلّ اللّه لك من حلاله. أما أنّك لو قلت بعد هذه النوبة ضربتك ضرباً شديداً» [٣].

و الجواب: أمّا عن الأوّل: فبأنّ المنع الشرعيّ للأكل الحرام لايناقض انسباق القدري لبعض الاشخاص إليه. و تحقيق هذا المقام يحتاج إلى مسلكٍ آخر غير علم الكلام.

و أمّا عن الثاني: فبأنّ اسناد الرزق إلى اللّه على سبيل الترغيب و التحريض على الانفاق و إن كان الحرام رزقاً أيضاً ـ كما يقال: «يا خالق العرش و الكرسى، و يا خالق الكلاب و الخنازير» ـ؛ كقوله: ﴿يَشرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ﴾ [٤]، فخصّ العباد بالمتّقين، و الكفّار من العباد؛

و عن الثالث: بأنّ الذمّ للمشركين لأجل أنّهم حرّموا ما أحلّ اللّه من الرزق؛

و أمّا عن الرابع: فبأنّ الخبر حجّةٌ عليكم لا لكم !، لأنّ قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «فاخترت ما حرّم اللّه عليك من رزقه» صريحٌ في أنّ الرزق قد يكون حراماً [٥].

---

١. كريمة ٥٩ يونس. ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٧٨.

٣. راجع: «سنن ابن ماجة» ج ٢ ص ٨٧١ الحديث ٩، «بحار الأنوار» ج ٥ ص ١٥٠.

٤. كريمة ٦ الإنسان.

٥. هكذا أجاب المصنّف عمّا استدلّ به المعتزلة على صحّة قولهم، و هذا غريبٌ جدّاً، و ليس هيهنا

و استدلّ بعض الأشاعرة بأنّ الحرام لو لم يكن رزقاً لم يكن المتغذّي به طول عمره مرزوقاً؛ و ليس كذلك، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزقُهَا﴾ [1].

أقول: هذا الاستدلال ضعيفٌ، لمنع تحقّق مادّة النقض، إذ ما من حيوان إلّا و له رزقٌ من الحلال و لو في بعض الأوقات ـ كما عند كونه في بطن أمّه ـ.

و قيل: «أجيب عنه بأنّ الرزق عند المعتزلة أعمّ من الغذاء، و هم لم يشترطوا الانتفاع بالفعل، فالمتغذّي طول عمره بالحرام إنّما يرد النقض به لو لم ينتفع مدّة عمره بشيءٍ انتفاعاً محلّلاً ـ حتّى شرب الماء و التنفّس في الهواء ـ، بل و لا تمكّن من الانتفاع بذلك أصلاً، و ظاهرٌ انّ هذا ممّا لا يمكن أن يوجد.

و أيضا فلهم أن يقولوا: لو مات حيوانٌ قبل أن يتناول شيئاً محلّلاً و لا محرّماً يلزم أن يكون غير مرزوقٍ، فما هو جوابكم فهو جوابنا» [2]؛ انتهى.

أقول: و الحقّ انّ النزاع في هذه المسألة يرجع إلى محض اللّغة، و هو انّ الحرام هل يسمّى رزقاً، أم لا؟ و لا مجال للدليل العقلي في الألفاظ.

و اعلم! أنّ الرزق كلّه من قبل اللّه لا من قبل غيره، لأنّه من ضروريّات بقاء الانسان و الحيوان، فهو مقدّرٌ بتقدير اللّه مضمونٌ بضمانه.

و البرهان عليه من طريق العقل: انّه ـ تعالى ـ يعلم ذاته و ما يوجب ذاته على الترتيب الأقدم فالأقدم ـ... ، و هكذا إلى أدنى المراتب ـ. فهو قد عقل جميع الموجودات من جهة عقله لذاته، لأنّ عقله لذاته علّة ما يقتضيه ذاته، و إن كان بالقصد الثاني. و كلّ ما يعقله لابدّ أن يوجده، لأنّ علمه علمٌ فعليٌّ ـ لأجل كون علمه عين ذاته ـ، فقد ترتّب وجود جميع

مجال البحث عنه. و لكنّه لو مشى على ممشى المحقّقين كان أحسن و أليق، فمثلاً في الحديث اطلاق الحرام على الرزق من باب المشاكلة حيث قال السائل: «فلا أراني أرزق»، كما في قوله ـ تعالى ـ: (وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ). و لتفصيله انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٧٩.

١. كريمة ٦ هود.

٢. هذا قول العلّامة المدني، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٧٩.

الموجودات من علمه بذاته و بما يوجبه ذاته من المبدعات و الكائنات؛ لانّ اللّه ـ تعالى ـ وجود الكلّ من ذاته. فكما أنّ تعقّله لذاته لايجوز أن يتغيّر، فكذلك تعقّله لكلّ ما يترتّب عن ذاته. فكلّ ما يعقل وجوده عن ذاته و عن عقله لذاته لايجوز أن يتغيّر، بل يجب وجود كلّ ذلك على الوجه الّذي عقله. و وجود أنواع الحيوانات و بقاؤها متعقّلٌ له ـ تعالى ـ بلاشكٍّ فيه، و لا خلاف فيه من أحدٍ من العقلاء ـ و خصوصاً وجود النوع الانساني و بقائه ـ، فيجب وجود هذا النوع و بقائه؛ و كذا سائر الأنواع الحيوانيّة المتوالدة. و لمّا كان وجود النوع إنّما يبقى مستحفظاً بتعاقب أشخاصه و بلوغ كلّ شخصٍ منها إلى كماله الّذي يمكن به أن يولد شخصٌ آخر مثله، و بلوغه إلى ذلك الكمال لايمكن إلّا ببقائه مدّةً يصل فيها إليه، و بقائه تلك المدّة لايمكن إلّا بما به قوام حياة البدن من الرطوبات الغريزيّه الّتي هي أبداً إلى التحلّل و الذوبان و النقصان بواسطة استيلاء الحرارات الداخليّة و الخارجيّة عليها، فيحتاج في تحلّلها و ذوبانها و نقصانها في كلّ لحظةٍ إلى البدل، و هو الرزق الصوري؛ فقوام الحياة البدنيّة بالرزق.

و لمّا تقرّر انّه ـ تعالى ـ يعقل وجود الكلّ من ذاته و ينال أسبابها و عللها من ذاته، و وجود ما يعقله من ذاته واجبٌ، و تعقّل بقاء النوع الإنسانيّ ببقاء الأشخاص و تناسلهم، و تعقّل تناسلهم ببقاء كلّ شخصٍ مدّةً، و تعقّل بقاء كلّ شخصٍ مدّةً بما به قوام حياته، و هو الرزق ـ و الرزق إنّما يكون من النبات و الحيوان، كالخبز و اللّحم و الفواكه و الحلاوي ـ فوجب أن يكون الرزق مضموناً بتقدير الرؤوف الرحيم؛ و لذلك قال: ﴿وَ فِي السَّمَاءِ رِزقُكُم وَ مَا تُوعَدُونَ * فَوَ رَبِّ السَّمَاءِ وَ الأَرضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثلُ مَا أَنَّكُم تَنطِقُونَ﴾[1]. قال البيضاوي: «أي: مثل نطقكم، كما انّه لاشكّ لكم في أنّكم تنطقون ينبغي أن لا تشكّوا في تحقّق ذلك»[2].

أقول: و يحتمل أن يكون التشبيه من حيث اتّصال النطق و فيضان المعاني من المبدء بقدر الحاجة من غير علمه بموضوعه و محلّ وروده؛ فيكون التشبيه أكمل.

---

١. كريمتان ٢٢، ٢١ الذاريات.

٢. راجع: «تفسير البيضاوي» ص ٦٩١.

و روى الحميري عن ابن ظريف عن الحسين بن علوان عن جعفر عن أبيه، قال: «قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: انّ الرزق لينزل من السماء إلى الأرض على عدد القطر و[١] المطر إلى كلّ نفسٍ بما قدّر لها، و لكنّ اللّه فضّالٌ[٢]؛ فاسألو اللّه من فضله»[٣].

و عن العيّاشي، عن اسمعيل بن كثير رفع الحديث إلى النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، قال: «لمّا نزلت هذه الآية: ﴿وَ اسْئَلُوا اللَّهَ مِن فَضلِهِ﴾[٤] فقال أصحاب النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: ما هذا الفضل؟، أيّكم يسأل رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ عن ذلك؟

قال: فقال عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ: أنا أسأله!، فسأله عن ذلك الفضل ما هو؟

فقال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: انّ اللّه خلق خلقه و قسّم لهم أرزاقهم من حلّها و عرّض لهم بالحرام، فمن انتهك حراماً نقص له من الحلال بقدر ما انتهك من الحرام و حوسب به»[٥]. إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة في ذلك.

فقد علم أن الرزق ـ سواءٌ كان حلالاً بحسب الشرع أو حراماً، أو غيرهما كرزق سائر الدوّاب ـ واجبٌ عن قبل اللّه تعالى ـ وجوباً عقليّاً؛ كما قال: ﴿مَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزقُهَا﴾[٦].

فان قلت: فعلى هذا فلايجب السعي و لا فائدة فيه!؛

قلت: السعي من الشرائط و الأسباب الّتي قدّر الأرزاق معلّقةً عليها؛ كما قال: «أبى اللّه أن يجري الأشياء إلّا بأسبابها»[٧]؛

---

١. المصدر: ـ و.
٢. المصدر: فضولٌ.
٣. راجع: «قرب الإسناد» ص ١١٧ الحديث ٤١١.
٤. كريمة ٣٢ النساء.
٥. راجع: «تفسير العيّاشي» ج ١ ص ٢٣٩ الحديث ١١٦.
٦. كريمة ٦ هود.
٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢ صص ٩٠، ١٦٨، و في كليهما: إلّا بالأسباب.

و أمّا من طريق النقل فمن القرآن قوله: ﴿مَا مِن دَابَّةٍ﴾ ـ... الى آخرها الّذي ذكر ـ.

و قوله في البقرة و النور: ﴿وَ اللَّهُ يَرزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيرِ حِسَابٍ﴾ [١]؛

و قوله في الحجّ: ﴿لَيَرزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزقاً حَسَناً وَ إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيرُ الرَّازِقِينَ﴾ [٢]؛

و في العنكبوت: ﴿وَ كَأَيِّنْ مِن دَابَّةٍ لَاتَحمِلُ رِزقَهَا اللَّهُ يَرزُقُهَا وَ إِيَّاكُم وَ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ﴾ [٣]؛

و في حمعسق: ﴿وَ لَو بَسَطَ اللَّهُ الرِّزقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوا فِي الأَرضِ وَ لَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ﴾ [٤]؛ إلى غير ذلك من الآيات.

و من الحديث ما روى عن أبي جعفرٍ ـ عليه السلام ـ انّه قال: «ليس من نفسٍ إلّا وقد فرض اللّه لها رزقها حلالاً يأتيها في عافيةٍ و عرض لها بالحرام من وجهٍ آخر، فان هي تناولت من الحرام شيئاً قاصّها به من الحلال الّذي فرض اللّه لها، و عند اللّه سؤالها فضلٌ كبيرٌ» [٥]؛

و ما في النهج، قال ـ عليه السلام ـ: «الرزق رزقان: رزقٌ تطلبه، و رزق يطلبك؛ فان لم تأته أتاك، فلاتحمل همّ سنتك على همّ يومك، كفاك كلّ يومٍ [٦] ما فيه. فان تكن السنة من عمرك فانّ اللّه ـ تعالى ـ سيؤتيك في كلّ غدٍ جديدٍ ما قسم لك؛ و إن لم تكن السنة من عمرك فما تصنع بالهمّ فيما ليس لك!. و لن يسبقك إلى رزقك طالبٌ، و لن يغلبك عليه غالبٌ، و لن يبطىء عنك ما قد قدرّ لك» [٧]؛ إلى غير ذلك من الأخبار.

فان قيل: من ترك السعي فهل يجب على اللّه ـ تعالى ـ ايصال الرزق إليه؟

قلت: فيه خلافٌ؛ فقيل: إنّ الواجب هو ايصال القدر الضروريّ الّذي لايمكن التعيّش إلّا به؛

---

١. كريمتان ٢١٢ البقرة، ٣٨ النور.
٢. كريمة ٥٨ الحجّ.
٣. كريمة ٦٠ العنكبوت.
٤. كريمة ٢٧ حمعسق.
٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥ ص ١٤٧.
٦. المصدر: + على.
٧. راجع: «نهج البلاغة» الحكمة ٣٧٩ ص ٥٤٣.

و قيل: إنّما يجب ايصال هذا القدر على من عظم توكّله على رازقه، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَن يَتَوَكَّل عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسبُهُ﴾ [١]، و الخلف في الوعد لايجوز عليه ـ تعالى ـ؛

قيل: و الحقّ إنّ ايصال هذا القدر كغيره غير واجبٍ إلّا بالسعي، لعموم الآيات و الأخبار. و روايات التوكّل غير منافيةٍ له، لأنّه كما قال ـ عليه السلام ـ: «التوكّل أن تعقل بعيرك و تقول: توكّلت على اللّه في حفظه، لا على العقال» [٢]؛ و ايصال القدر الضروريّ و غيره إلى عديم السعي إنّما هو من باب التفضّل لا من باب الوجوب عليه ـ تعالى ـ.

أقول: المقامات و الحالات مختلفةٌ، و بحسبها تختلف مراتب التوكّل و عدمه. ففي مقام الأسباب وجب السعي ألبتّة، و في عدمه لايجب. و بهذا يجمع بين الأخبار؛ فتبصّر! ـ و سيجيء زيادة تحقيقٍ في التوكّل، انشاء اللّه ـ.

و قد جعل اللّه لكلّ انسانٍ نصيباً من السعاده و قسطاً من النعيم في الدنيا و الآخرة جميعاً ـ كما قال تعالى: ﴿وَ كُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقدَارٍ﴾ [٣]، و قال: ﴿وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعلُومٍ﴾ [٤] ـ؛ فبمقدار ما يأخذ الانسان نصيباً و حظّاً من النعيم و التلذّذ في الدنيا ينقص حظّه و نصيبه من نعيم الآخرة؛ و إليه الاشارة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَذهَبتُم طَيِّبَاتِكُم فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنيَا وَ اسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا﴾ [٥]، و ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرثَ الآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرثِهِ وَ مَن كَانَ يُرِيدُ حَرثَ الدُّنيَا نُؤْتِهِ مِنهَا وَ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِن نَصِيبٍ﴾ [٦].

---

١. كريمة ٣ الطلاق.

٢. ما وجدته. و قريبٌ منه ما روي عن النبيّ انّه حين سئل عنه: «يا رسول اللّه! أعقلها و أتوكّل أو أطلقها و أتوكّل؟ قال: أعقلها و توكّل»، راجع: «حلية الأولياء» ج ٨ ص ٣٩٠، «فتح الباري» ج ١٠ ص ٢١٢، «كنز العمّال» الحديث ٦٩٩٥. و ما روي عن الصادق ـ عليه السلام ـ أيضاً انّه قال: «لاتدع طلب الرزق من حلّه و اعقل راحلتك و توكّل»، راجع: «مستدرك الوسائل» ـ الطبعة الحجريّة ـ ج ٢ ص ٤١٥.

٣. كريمة ٨ الرعد.

٤. كريمة ٢١ الحجر.

٥. كريمة ٢٠ الأحقاف.

٦. كريمة ٢٠ الشورىٰ.

قال النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «نفث روح القدس في روعى أنّ نفساً لن تموت حتّى تستكمل رزقها، ألا فاتّقوا اللّه و أجملوا في الطلب»[١]؛

و قال أميرالمؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ: «اعلموا علماً نفسيّاً إنّ اللّه لم يجعل للعبد و إن عظمت حيلته و قويت مكيدته و اشتدّت طلبته أكثر ممّا سمّى له في الذكر الحكيم»[٢].

تتمّةٌ
فيها تبصرةٌ

اعلم! أنّ الرزق عند أهل الحقّ هو ما يتقوّي به الشخص و ينمو و يزيد في تجوهره، سواءٌ كان من الجواهر الجسمانيّة أو الروحانيّة. فللأرواح أيضاً أغذيةٌ كما للأبدان. و غذاء كلّ موجودٍ من جنسه و ممّا يشابهه، فكما أنّ غذاء الأبدان من جنسها ـ و هو نيل المطعومات المحسوسة ـ فغذاء العقول الانسانيّة إدراك العلوم العقليّة؛ إذ بها حياه تلك العقول و بها تكمل و تزيد؛ و بفقدها تموت و تهلك؛ و بحسب نقصانها تذبل و تضعف. و إلى الرزق المعنويّ العلميّ وقعت الاشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ رَحمَةُ رَبِّكَ خَيرٌ مِمَّا يَجمَعُونَ﴾[٣] ـ[٤]. و لهذا المعنى أوّل رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ اللبن بالعلم بقوله ـ صلّى اللّه عليه

---

١. ما وجدته. و قريبٌ منه مارواه العلّامة المجلسي عن خطبته ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ في الأحد بعد أن سوّى الصفوف: «... و انّه قد نفث الروح الأمين في روعي انّه لن تموت نفسٌ حتّى تستوفى أقصى رزقها... و أجملوا الطلب»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٠ ص ١٢٦، و فيه أيضاً: «ألا و انّ الروح الأمين نفث في روعي انّه لن تموت نفسٌ حتّى تستكمل رزقها، فاتّقوا اللّه و اجملوا في الطلب»، راجع: نفس المصدر ج ٧٠ ص ٩٦. و ماوجدته في طرق العامّة.

٢. راجع: «نهج البلاغة» الحكمة ٢٧٣ ص ٥٢٣.

٣. كريمة ٣٢ الزخرف.

٤. في النسختين: «و رزق ربك»، و لذا استشهد بها المصنّف فيما نحن فيه.

و آله و سلّم ـ: «أبيت عند ربّي[١] يطعمني و يسقيني»[٢-٣]. و معلومٌ أنّ طعامه و شرابه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ عند ربّه ليس من جنس هذه الأطعمة و الأشربة الجسمانيّة، بل من جنس الروحانيّة.

و عن زيد الشحّام عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلْيَنْظُرِ ٱلإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ﴾[٤] قال: «قلت: ما طعامه؟

قال: علمه الّذي يأخذ عمّن[٥] يأخذه»[٦].

قال بعضهم: «أحيوا قلوب إخوانكم ببصائر بيانكم كما تحيون النبات و النوات، فانّ نفساً تبعد عن الشهوات و الشبهات أفضل من أرض تصلح للنبات». قال الشاعر:

وَ فِي الجَهلِ قَبلَ المَوتِ مَوتٌ لأَهلِهِ ... وَ أَجسَامُهُم[٧] قَبلَ القُبُورِ قُبُورُ

وَ إِنَّ امرَءً لَم يُحيَ بِالعِلمِ مَيِّتٌ ... وَ لَيسَ لَهُ حَتَّى النُّشُورِ نُشُورُ[٨]

قال الفتح الموصلي: «أ ليس الرجل إذا منع عنه الطعام و الشراب يموت ؟

قالوا: بلى،

قال: كذلك القلوب إذا منع عنها الحكمة و العلم ثلاثة أيّام تموت ! ».

قال أمين‌الدين البلياني: «أوّل رزقٍ رزقه اللّه ـ تعالى ـ العبد الأنفاس المعدودة، و حقّ

---

١. المصدر: + و. ٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٤٠٣.

٣. هكذا تسلسل العبارات في النسختين. و الظاهر انّ قوله: «أوّل رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ اللبن بالعلم» مأخوذٌ من قول الشيخ ابن‌عربي حيث قال: «ألا ترى رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ أتي في المنام بقدح لبنٍ، قال: فشربته حتّى خرج الريّ من أظافيري ... قيل: ما أوّلته يا رسول اللّه؟، قال: العلم»، راجع: «شرح العارف الكاشاني على فصوص الحكم» ص ١١٢، ثمّ تعليقاتنا عليه ص ٤٣٩ الرقم ١١٧.

٤. كريمة ٢٤ عبس. ٥. المصدر: يأخذه ممّن.

٦. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢ ص ٩٦. ٧. المصدر: أجسادهم.

٨. البيتان لأميرالمؤمنين ـ سلام اللّه عليه ـ، راجع: «أنوار العقول من أشعار وصيّ الرسول» ص ٢٢٠.

هذه النعمة أن يصرف في أشرف شّيءٍ و ينفق في أحسن طريقٍ، و هو التقرّب إلى اللّه ـ تعالى ـ».

قال بعض العارفين: «لكلّ أحدٍ نصيبٌ من لوامع اشراقات نوره ـ قلّ أو كثر ـ، فله الحجّة على كلّ أحدٍ بما عرّفه من آيات وجوده و دلائل صنعه و جوده؛ فوقع التكليف بمقتضى المعرفة، و العمل بموجب العلم».

لَايَنْقُصُ مَنْ زَادَهُ نَاقِصٌ، وَ لَايَزِيدُ مَنْ نَقَصَ مِنْهُمْ زَائِدٌ.

«نقص» و «زاد» وردا في اللغة متعدّيين، و لازمين إلى مفعولٍ واحدٍ، و إلى مفعولينٍ، نحو: نقصت و زدت حقّه، و نقصت و زدت زيداً حقّه، و نقص و زاد الشيء. فقوله: «ينقص» مضارع نقص المتعدّي إلى واحدٍ.

و «من نقص منهم» مفعولٌ. و مفعول نقص محذوفٌ، أي: نقصه منهم. و حذف المفعول شائعٌ إذا كان ضميراً عائداً إلى الموصول ـ كقوله تعالى: ﴿أَ هَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولاً﴾ [1]، أي: بعثه ـ.

<و قوله: «زائدٌ»: فاعل يزيد. و الكلام على حذف مضافٍ، إذ ليس المراد تعلّق النقص و الزيادة بالذات، و هاتان الفقرتان تأكيدٌ للسابق [2]. و المعنى: انّ من زاده اللّه ـ تعالى ـ قوته أو رزقه منهم لاينقصه ناقصٌ [3]؛ و من نقصه ـ سبحانه ـ لا يزيده زائدٌ> [4]. أي: أمر الرزق مفوّضٌ إليه، فكلّ مقصورٍ ممّا قدّر له لايمكن التخلّف عنه ـ كما مرّ الدليل عليه عقلاً و نقلاً ـ.

ثُمَّ ضَرَبَ لَهُ فِي الْحَيَاةِ أَجَلاً مَوْقُوتاً، وَ نَصَبَ لَهُ أَمَداً مَحْدُوداً.

---

١. كريمة ٤١ الفرقان.
٢. المصدر: ـ و هاتان ... للسابق.
٣. انظر: «شرح الصحيفة» ص ٨٠
٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٨٢.

«ثمّ» هنا للتراخي في الرتبة لا غير[١]؛ و فيه دلالةٌ على أنّ تقدير الرزق مقدّمٌ على تقدير الأجل. و يؤيّده الحديث المشهور: «خلق اللّه الأرزاق قبل الأرواح بأربعة آلاف عامٍّ»[٢].

و لا ينافيه ما روى: «انّه إذا استتمّ خلق الانسان في بطن أمّه كتب على جبهته سعادته و شقاوته و رزقه و أجله و سائر ما يصير إليه حاله»[٣]؛ بحمل الأوّل على مرتبة القضاء، و الثاني على مرتبة القدر جمعاً بين الخبرين. فلايرد ما قليل من: انّه يجب عطف هذا على قوله: «سلك»، لا على قوله: «جعل»؛ فتدبّر!.

و «ضرب» لغةً بمعنى: سيّر، يقال: ضرب في الأرض أي: سار. أي: انّه سيّره في الحياة مدّةً ذات وقتٍ، فهو يناسب الأجل بمعنى المدّة؛ <أو بمعنى قدّر و قرّر، و منه الضريبة ـ و هو ما يؤدّى العبد إلى سيّده من الخراج المقرّر عليه[٤] ـ.

و «الحياة»، قيل: هي الّتي يتمكّن بها على الأعمال؛

و قيل: هي اعتدال المزاج؛

و قيل: قوّةٌ تتبع اعتدال المزاج؛

و قيل: قوّة الحسّ و الحركة >[٥].

و في المشهور عند الجمهور حقيقةٌ في القوّة الحسّاسة أو ما تقتضيه، و بها سمّى الحيوان حيواناً. و يطلق على القوّة النامية مجازاً، لأنّها من طلائعها و مقدّماتها؛ و على ما يختصّ به الانسان من الفضائل ـ كالعقل و العلم و الإيمان ـ من حيث انّه غايتها و كمالها. و إذا وصف بها الباري ـ تعالى ـ أريد بها صحّة اتّصافه بالعلم و القدرة الآتية لهذه القوّة فينا؛ أو معنىً

---

١. هذا القول نقله الجزائري عن بعض الأعلام ثمّ أخذ في الردّ عليه، راجع: «نور الأنوار» ص ١٩.
٢. لم أعثر عليه.
٣. لم أعثر عليه أيضاً. و رواه الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ١٩.
٤. قال الزبيدي: «ضريبة العبد أي: غلّة العبد، ... و هي ما يؤدّي العبد إلى سيّده من الخراج المقرّر عليه»، راجع: «تاج العروس» ج ٢ ص ١٧٢.
٥. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٨٣.

قائمٌ بذاته يقتضي ذلك[١].

و الحقّ أنّ الحياة ليست ممّا يخصّ حقيقتها بالقوّة الحسّاسة الّتي في هذه الحيوانات أو مبدأها فقط ـ كما توهّم ! ـ ؛ بل لكلّ شيءٍ حياةٌ يخصّه بها يسبّح اللّه و يحمده، و بازائها موتٌ هو عدم تلك الحياة عنه، كما قال ـ تعالى ـ : ﴿وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمدِهِ وَ لَكِنْ لَاتَفقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[٢].

و ذلك لأنّ لكلّ شيءٍ وجهاً يخصّه به ينفعل عمّا فوقه و يفعل فيما تحته. و هذا الفعل و الانفعال في هذه الحيوانات هما الاحساس و التحريك؛ و في الإنسان هما التعقّل و الرويّة؛ و في النبات هما التغذّي و التوليد. و هكذا القياس فيما علا و ما سفل حتّى يرجع في إحدى الحاشيتين الفعل إلى الإنفعال، و في الأخرى بالعكس، لأنّه محض الوجود و الفعليّة. و بما كان لكلّ موجودٍ وجهٌ خاصٌّ إلى موجده ـ و هو اللّه ـ كان سريان نور الحياة فيه، و بما كان له وجهٌ إلى سببه كان فيه من الظلمة و الكثافة و العدم و الموت.

قال بعض المحقّقين: «لايخفى على المحقّق انّه قد ثبت في مقامه انّ لكلّ نوعٍ جسمانيٍّ صورةٌ مفارقةٌ منه موجودةٌ في عالم الملكوت الأعلى الربّانيّ و في علم اللّه، و هو اسمٌ من أسمائه و هو مدبّرٌ لهذا النوع ذو عنايةٍ به هو بالحقيقة لسانه عند اللّه بالتسبيح و التقديس، و هو سمعه و بصره، و به حياته، فكلّ جسمٍ حيٌّ عند التحقيق»؛ انتهى كلامه.

ثمّ اعلم! أنّ الحياة حياتان:

حياة الجسد؛

و حياة النفس؛

أمّا حياة الجسد فهي النفس بعينها، لأنّ بالنفس يتحرّك و يحسّ و ينمو و يتغذّي؛

و أمّا حياة النفس فهي قوّةٌ نوريّةٌ بها تهتدي النفس إلى ادراك المعارف الحقّة الإلهيّة الّتي

---

١. و انظر: «الحكمة المتعالية» ج ٨ ص ٤١٣.

٢. كريمة ٤٤ الاسراء.

توجب بقائها أبداً سرمداً مخلّداً. هذه الحياة الّتي ذكرناها للجسد هي حياته عن سببٍ هو النفس، و هي غير الحياة الذاتيّة للأجسام كلّها كحياة الأرواح للأرواح؛ غير انّ حياة الأرواح تظهر لها في الأجسام المدبّرة و حياة الأجسام الذاتيّة لها ليست كذلك، فانّ الأجسام ما خلقت مدبّرةً، فتسبيحها بهذه الحياة الذاتيّة كما ذكرناه لك[١].

قال الجنيد: «الحيّ من يكون حياته بحياة خالقه، لا من يكون حياته ببقاء هيكله. و من يكون بقاؤه ببقاء نفسه فانّه ميّتٌ في وقت حياته، و من كان حياته بربّه كان حياته عند وفاته، لأنّه يصل بذلك إلى مرتبة الحياة الأصليّة»؛ انتهى كلامه.

ثمّ انّ لكلٍّ من هاتين الحياتين افتقاراً في الخروج من القوّة إلى الفعل و من النقص إلى الكمال إلى أغذيةٍ و أدويةٍ، و تميّزها و الفرق بين ضارّها و نافعها و ترياقها و سمّها. و أما أغذية الأرواح فهي العلوم الربّانيّة، و أدويتها النافعة هي المواعظ الخطابيّة و الآداب الدينيّة و الأعمال الشرعيّة، و أدويتها الغير النافعة ـ بل المهلكة! ـ هي الجهل بالمعارف الإيمانيّة و اكتساب زمائم الأخلاق؛ و الأطبّاء العارفون بمنافع الأغذية و الأدوية الروحانيّة و مضارّ السموم المهلكة الشيطانيّة هم الأنبياء، ثمّ الأولياء و العلماء الراسخون في العلم.

و «الأجل» يُطلق على معنيين[٢]:

أحدهما ـ و هو الأكثر ـ: الوقت الّذي يُضرب لانقضاء الشيء، و منه أجل الإنسان: الّذي ينقضي فيه عمره و تنقطع فيه حياته؛ قال الراغب في مفرداته: «الأجل: المدّة المضروبة للشيء، و يقال للمدّة المضروبة لحياة الإنسان أجلٌ، فيقال: دنا أجله أي: موته[٣]»[٤]؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُم لَا يَستَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَستَقدِمُونَ﴾[٥]؛

و الثاني: المدّة الّتي يكون الانقضاء في آخرها، كما في قولهم: أجل الدِيْن شهران». و في

---

١. و انظر: «الفتوحات المكّيّة ج ٣ ص ٦٧، و لايبعد أن تكون تلك العبارات مقتبسة من هناك.
٢. و انظر: «نور الأنوار» ص ١٩.
٣. المصدر: أجله عبارة عن دنوّ الموت.
٤. راجع: «المفردات» ص ٦٥ القائمة ١.
٥. كريمتان ٣٤ الأعراف، ٦١ النحل.

المقاييس: «الأجل: غاية الوقت»[١]؛ و على هذا يقال: أجل الإنسان لمدّة عمره و كلا المعنيين هنا محتملٌ، لكن الثاني أولىٰ من الأوّل لتكون الفقرة الأولى تأسيساً ـ و هو خيرٌ من التأكيد ـ.

«موقوتاً» أي: معلوماً أو محدوداً.

«الوقت» ـ <من وقته يقته، من باب وعد ـ: إذا حدّ له وقتاً، و هو المقدار من الزمان.

و «نصب» ـ من باب ضرب ـ بمعنى: وضع.

و «الأمد»: الغاية >[٢].

و «المحدود» مفعولٌ من الحدّ بمعنى المنع؛ أي: ممنوعاً من التجاوز عنه؛ أو من «حددت الشي»: إذا ميّزته، أي: غايةٌ معلومةٌ مميّزةٌ لا يقع فيها اشتباهٌ.

تنبيهٌ

قال الرازي في تفسيره: «اختلف المفسّرون في تفسير الأجلين على وجوهٍ:

الأوّل: إنّ المقضىٰ آجال الماضين، و المسمّىٰ عنده آجال الباقين؛

و الثاني: إنّ الأوّل أجل الموت، و الثاني أجل القيامة، لأنّ مدّة حياتهم في الآخرة لا آخر لها؛

و الثالث: إنّ الأجل الأوّل ما بين أن يُخلق إلى أن يموت، و الثاني: ما بين الموت و البعث؛

و الرابع: إنّ الأوّل النوم، و الثاني الموت؛

و الخامس: إنّ الأوّل مقدار ما انقضى من عمر كلّ أحدٍ، و الثاني مقدار ما بقي من عمر كلّ أحدٍ؛

و السادس ـ و هو قول حكماء الإسلام ـ: انّ لكلّ إنسانٍ أجلين:

---

١. راجع: «معجم مقاييس اللغة» ج ١ ص ٦٤.

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٨٤.

أحدهما: الآجال الطبيعيّة؛

والثاني: الآجال الإختراميّة؛

أمّا الآجال الطبيعيّة فهي الّتي لو بقي ذلك المزاج مصوناً عن العوارض الخارجيّة لانتهت مدّة بقائه إلى الوقت الفلاني؛

و أمّا الآجال الإختراميّة فهي الّتي تحصل بالأسباب الخارجيّة ـ كالغرق و الحرق و غيرهما من الأمور المنفصلة ـ»[1]؛ انتهى كلامه.

أقول: كلّ ذلك مخالفٌ لما صدر من معدن الوحي و التنزيل. و الموافق له ـ كما لايخفى على المتتبّعين ـ: انّ الأجل على قسمين: محتوم، أي: مبرمٌ محكمٌ لايتغيّر؛

و موقوفٌ، و يقال له: المعلّق و المسمّى. و الأوّل هو الّذي حكم به القضاء الأزليّ الجمليّ، و هو الحكم الكلّي بانّ كلّ انسانٍ فلابدّ أن يموت يوماً؛ و الثاني لم يقع الحكم بتعيّنه بعدُ على الخصوص متى كان، لتوقّف الحكم بتعيّنه على حصول الشرائط و رفع الموانع، فيجوز أن يتقدّم و يتأخّر و يزداد المدّة أو ينقص، فيقال: شيءٌ كذا يزيد في العمر و شيءٌ كذا ينقص منه.

قال صاحب الفتوحات: «و من هذا الكتاب قال ـ تعالى ـ: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَ أَجَلٌ مُسَمّىً﴾. و هذه الأقلام تكتب في الألواح المحو و الاثبات»[2]؛ انتهى.

قال بعض الفضلاء: «المراد بالأجل المحتوم: الأجل لمن مضى، فلابداء فيه لانقضائه و امضائه، و لاقدرة على ما مضى؛ و بالأجل الموقوت: الأجل لمن يأتي، و فيه البداء لتجدّده بالقدرة. فالفرق بين الأجلين في جريان البداء في الثاني و عدم جريانه في الأوّل، و إلّا فكلٌّ من الماضي و الآتي محتومٌ بالنسبة إليه ـ تعالى ـ».

---

١. راجع: «التفسير الكبير» ج ١٢ ص ١٥٣، و المصنّف نقل العبارات من غير تقييدٍ بالفاظها.

٢. قال الشيخ: «و هذه الأقلام تكتب في ألواح المحو و الاثبات»، ثمّ قال بعد أسطر: «و من هذه الكتابة: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَ أَجَلٌ مُسَمّىً﴾»، راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٣ ص ٦١.

و فيه أوّلاً: انّه هو الوجه الأوّل الّذي ذكر الرازي؛

و ثانياً: انّ كون الآجال الإستقباليّة كلّها موقوفةٌ محلّ نظرٍ؛ لجواز أن يكون بغضها من المحتوم، فلايجري فيه البداء؛ فتدبّر!.

و روى على بن ابراهيم باسناده عن أبي‌عبداللّه ـ عليه السلام ـ في تفسير هذه الآية قال: «الأجل المقضى هو المحتوم الّذي قضّاه اللّه و حتّمه، و المسمّى هو الّذي فيه البداء، يقدّم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء. و المحتوم ليس فيه تقديمٌ و لاتأخيرٌ»[١]. و الروايات في هذا الباب كثيرةٌ؛ و في العيّاشي عن حصين عن أبي‌عبداللّه ـ عليه السلام ـ في قوله: ﴿قَضَى أَجَلاً وَ أَجَلٌ مُسَمّىً عِندَهُ﴾[٢] قال: ثمّ قال أبوعبداللّه ـ عليه السلام ـ: الأجل الأوّل هو مانبذه إلى الملائكة و الرسل و الأنبياء، و الأجل المسمّى عنده هو الّذي ستره اللّه عن الخلائق»[٣]. قال صاحب بحارالأنوار: «هذا الخبر يدلّ[٤] على انّ الأجل الّذي فيه البداء هو المسمّى، و سائر الأخبار على انّه هو المقضي، و يشكل الجمع بينهما؛ إلّا أن يقال صدر بعضها موافقةً لبعض العامّة، أو انّه اشتبه على بعض الرواة، أو أنّ أحد التأويلين من بطون الآية»[٥]، انتهى كلامه ـ رحمه اللّه ـ.

و كلّ ذلك لايخلو عن شيءٍ!. و لعلّ الأولى أن يقال: انّها متّفقةٌ في أصل الأجلين غير مختلفةٍ فيهما؛ و اختلاف المعنى غير ضارٍّ، فانّ القرآن ذو وجوهٍ و بكلّ وجهٍ من المعنيين يستقيم المعنى.

و إن أردت مزيد البيان فنقول: المستفادّ من الأخبار الواردة عن الائمّة الأطهار ـ أولي الأبصار ـ: انّ لكلّ شيءٍ أجلين:

محتوم غير محتملٍ للزيادة و النقصان؛

---

١. راجع: «تفسير القمّي» ج ١ ص ١٩٤. ٢. كريمة ٢ الانعام.

٣. راجع: «تفسير العيّاشي» ج ١ ص ٣٥٥ الحديث ٩.

٤. المصدر: الخبر و خبر ابن‌مسكان يدلّان.

٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ١١٧ مذيّلاً على الحديث ٤٧.

و موقوف يحتملها ـ كما قلناه لك ـ. و الحكم على التعيين موقوفٌ على أن يصدر منه ما يثمر الزيادة و النقصان.

و إن أردت زيادةً على ذلك فنقول: المحتوم على قسمين:

حقيقيٌّ؛

و إضافيٌّ؛ و كذا الموقوف؛

فالمحتوم الحقيقيّ هو ما في علم اللّه الواجبيّ الّذي لايتغيّر و لايتبدّل أصلاً ـ لاستحالة تغيّر علمه الّذي هو عين ذاته تعالى ـ؛

و المحتوم الإضافيّ هو ما في عالَم القضائيّ الّذي لايتغيّر و لايتبدّل بالنسبة إلى ما في العالَم القدريّ؛

و المسمّى الحقيقيّ هو ما في العالَم القدريّ؛

و المسمّى الإضافيّ هو ما في العالَم القضائيّ بالنسبة إلى ما في علم اللّه الواجبيّ.

و لكن هذا الوجه مبنيٌّ على القول بالتغيّر و الحركة. و لكن الحركة في كلّ شيءٍ بحسبه و في كلّ عالَمٍ بنهجه؛ فليس المراد منها هنا الخروج من القوّة إلى الفعل حتّى يرد: انّ كمالاته بالفعل، فلامعنى للحركة فيه؛ و «انّ العقل ساكنٌ» قولٌ مشهورٌ بينهم[1]، فكيف التوفيق بين قولك و قولهم!؛

فتأمّل في هذا المقام، فانّه من مزالّ الأقدام من فحول الأعلام!.

تذنيبٌ

اختلفوا في المقتول و نحوه؛ فقالت الأشاعرة و أبوالهذيل من المعتزلة: هو ميّتٌ بأجله

---

١. كما قال صدرالمتألّهين: «العقل أبدعه الواحد الحقّ و هو ساكنٌ»، راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٥ ص ٢٢٦.

بحيث لو لم يُقتل في ذلك الوقت لمات فيه[١]، و موته بفعل اللّه ـ تعالى ـ. و استدلّوا على ذلك بالمعقول بـ:

انّه لولاه لزم خلاف معلوم اللّه ـ تعالى ـ، و هو محالٌ؛

و أجيب عنه: بما تقرّر في محلّه من عدم تأثير العلم في المعلوم. و التحقيق أن يقال: انّ الإمكان الذاتيّ غير منافٍ للإمتناع الوقوعيّ، و الأسباب المقدّرة المنساقة إلى غاية القتل على وفق الحكمة لا يتخلّف عنه ألبتّة. فالبحث على هذ التقدير ساقطٌ، لأنّه إن أراد الإمكان الذاتيّ فالموت و الحياة كلاهما من الممكنات في حقّه؛ و إن أراد الإمكان الوقوعيّ فلايمكن في حقّه بخصوصه إلّا القتل؛

و بالمنقول: بقوله ـ سبحانه ـ: ﴿مَا تَسبِقُ مِن أُمَّةٍ أَجَلَهَا﴾[٢]؛ و قوله: ﴿وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أنْ تَمُوتَ إلَّا بِإذْنِ اللَّهِ كِتَاباً مُؤَجَّلاً﴾[٣].

و سایر المعتزلة ـ موافقاً لحكماء الإسلام ـ قالوا: لكلّ إنسانٍ أجلان: طبيعيٌّ و إختراميٌّ ـ كما مرّ ذكره ـ، فالمقتول و نحوه لو لم يُقتل مثلاً لعاش إلى أجله الطبيعيّ[٤]، و قالوا: انّ موته من فعل القاتل لا من فعله ـ تعالى ـ، و إلّا لما توجّه الذمّ إليه[٥]

و أحسن ما استدلّوا به قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ لَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[٦]؛ تقريره: انّ القاتل متى علم أنّه إذا قَتَل قُتِل ارتدع عن القتل، فيكون شرع القصاص سبباً لحياة القاتل

---

١. حكى القوشجي عن أبي‌الهذيل انّه قال: «بل يموت ألبتّة في ذلك الوقت»، و نسب هذا القول إلى المعتزلة أيضاً، راجع: «شرح القوشجي على التجريد» ص ٣٥٦ السطر ١٩. و انظر أيضاً: «مصباح الأنس» ص ٥٤٥، «المغني في أبواب العدل و التوحيد» ج ٩ ص ١١، ثمّ ج ٦ ص ١١.

٢. كريمتان ٥ الحجر، ٤٣ المؤمنون.

٣. كريمة ١٤٥ آل عمران.

٤. كما قال المرتضى: «تبقية المقتول لولا القتل ممكنةٌ غير مستحيلةٍ، كما انّ اماتته كذلك»، راجع: «الذخيرة في علم الكلام» ص ٢٦٣.

٥. و انظر: «نور الأنوار» ص ٢٠.

٦. كريمة ١٧٩ البقرة.

و المقتول، و لو كانا بحيث لم يقتلا و ماتا لم يكن كذلك. و حمل الحياة على الأخرويّة بعيدٌ جدّاً.

و قال ابن نوبخت ـ من أصحابنا ـ في كتاب الياقوت: «مَن المقتول؟ من لو لم يُقتل لعاش قطعاً»[١].

و منهم من يجوّز عليه الأمران؛ و احتجّ على القطع بحياة البعض: انّ ملِكاً لوقتل أهل بلده فانّا نحكم بأنّه لو لم يقتلهم لعاشوا، لأنّه لولا ذلك لزم خرق العادة ـ إذ من المستحيل عادةً موت أهل تلك البلدة في يومٍ واحدٍ ـ، و خرق العادة لايجوز إلّا في زمان الرسالة؛

و رُدّ: بأنّ استحالته عادةً ممنوعةٌ، لأنّ مثله يقع في الوباء >[٢].

و ذهب المحقّق الطوسي ـ رحمه اللّه ، وفاقاً لأكثر المحقّقين ـ إلى جواز الأمرين فيه لولا القتل، فيجوز أن يموت و يجوز أن يعيش[٣]؛

و هو كما ترى!.

و التحقيق انّه يرجع إلى مسألة البداء ـ كما لايخفى ـ.

ثمّ انّهم قالوا بامكان كون الأجل لطفاً للغير و لايمكن أن يكون لطفاً للمكلّف نفسه، لأنّ الأجل ـ كما تقدّم ـ يُطلق على مدّة حياة الحيوان و على أجل موته؛ و الأوّل ليس لطفاً، لأنّ اللطف ـ كما تقرّر ـ زائدٌ على التمكين. و أمّا الثاني فهو قطع التكليف ، فكيف يكون لطفاً له؟.

و كذا لايجوز أن يكون لطفاً له فيما مضى، لأجل أنّ اللطف لطفٌ فيما يكلّف به من بعدٍ.

و لايبعد أن يقال: إنّ علم المكلّف بضرورة الأجل المتحتّم عليه يكون لطفاً له في باقي

---

١. لم أعثر على العبارة في «الياقوت»، و فيه: «و الأجل هو الوقت و الميّت يموت باجله، و ليس كذلك مقتولٌ يقتل بأجله ...»، ثمّ أخذ العلّامة الحلّي في شرح كلامه بما يناسب المنقول منه هيهنا، راجع: «أنوار الملكوت في شرح الياقوت» ص ١٩٣.

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٨٧ مع تغييرٍ يسيرٍ.

٣. حيث قال: «و المقتول يجوز فيه الأمران لولاه»، انظر: «شرح القوشجي على التجريد» ص ٣٥٦ السطر ١٨، «كشف المراد» ص ٢٦٧.

عمره.

يَتَخَطَّأُ إِلَيهِ بِأَيَّامِ عُمرِهِ وَ يَرهَقُهُ بِأَعوَامِ دَهْرِهِ.

«يتخطّأ إليه» إمّا من «الخطوة» بمعنى ما بين القدمين، قُلبت واوه همزةً؛ أو من «الخطأ» ـ بالهمزة ـ بمعنى الاستعجال و مجاوزة الحدّ، لعدم خلوّ السرعة و العجلة عن الخطأ و الغلط و التعدّي و التشطّط. و على كلٍّ من التقديرين فيه تضمينٌ للآخر؛ أي: يذهب إليه من غير تعمّدٍ و قصدٍ، أو مستعجلاً متّخذاً من أيّام عمره خطواتٍ.

و قال الفاضل الشارح: «يتخطّأ ـ بالهمزة، على ما وقع في أكثر النسخ ـ من باب هَمْزِهِم ما ليس بمهموزٍ؛ قال الفرّاء: ربما خرّجت بهم فصاحتهم إلى أن يهمزوا ما ليس بمهموزٍ، قالوا: رثأت الميّت و لبّأت بالحجّ و حلّأت السويق[1]، كلّ ذلك بالهمزة و إنّما هو من الرثي و التلبية و الحلاوة. و أمّا جعله من الخطأ ـ الّذي هو نقيض الثواب ـ فخطأٌ محض![2]»[3].

و «الأيّام» جمع يوم، أصله: أيوام.

و «العمر» ـ بالضمّ و ضمّتين و بالفتح ـ: الحياة.

و «الرهق» ـ محرّكةً ـ: العجلة. و في القاموس: «رهق[4] ـ كفرح ـ: غشيه و لحقه، أو دنا منه، سواءٌ أخذه أو لم يأخذه»[5].

<و «الأعوام»: جمع عامٍّ ـ كسبب و أسباب ـ. و معناه الحول؛ قال ابن الجواليقي: «و لا تفرّق عوامّ الناس بين العامّ و السِنة، و يجعلونهما بمعنىً[6]، فيقولون لمن سافر في وقتٍ من

---

١. راجع: «صحاح اللغة» ج ٦ ص ٢٣٥٢ القائمة ١.

٢. هذا تعريضٌ منه بقول الجزائري حيث احتمل كونه من الخطآء، راجع: «نور الأنوار» ص ١٩.

٣. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٨٨، و العبارة منقولةٌ من غير تقييدٍ بألفاظه.

٤. المصدر: رهقه.

٥. راجع: «قاموس اللغة» ص ٨١٩ القائمة ٢.

٦. التكملة: عوام الناس بينهما و يضعون أحدهما موضع الآخر.

السنة ـ أيّ وقتٍ كان ـ إلى مثله: عامٌّ، و هو غلطٌ [١]؛ و الصواب ما أُخبرت به عن أحمد بن يحيى انّه قال: السِنة من أوّل يومٍ عددته إلى مثله [٢]، و العامّ لايكون إلّا شتاءً و صيفاً» [٣]. و في التهذيب أيضاً: «العامّ حولٌ يأتي على شتوةٍ و صيفة» [٤]. و على هذا فالعامّ أخصّ من السِنة، و ليس كلّ سنةٍ عامّاً. فاذا عددت من يومٍ إلى مثله فهو سنةٌ، و قديكون فيه نصف الصيف و نصف الشتاء؛ و العامّ لايكون إلّا صيفاً و شتاءً متواليين. و تظهر فائدة ذلك في الأيمان و النذور.

و «الدهر»: الزمان ـ قلّ أو كثر ـ. قال الأزهري: «الدهر عند العرب يُطلق على الزمان و على فصلٍ من فصول السنة و أقلّ من ذلك» [٥]. ويقع على مدّة الدنيا كلّها، و قد يراد به الزمان الطويل و مدّة الحياة الدنيا؛ و يجمع على الدهور <[٦]. و قال في النهاية الأثيريّة: «الدهر اسمٌ للزمان الطويل؛ و في الحديث: لاتسبّوا الدهر فانّ الدهر هو اللّه، أي: فانّ جالب الحوادث و مُنزّلها هو اللّه لاغير. و في روايةٍ: فان اللّه هو الدهر» [٧]؛ انتهى. و قال السيّد المرتضىٰ في كتاب المجالس: «انّه ورد في الحديث: لاتسبّوا الدهر فانّ الدهر هو اللّه» [٨]؛ انتهى.

---

١. التكملة: من للسنة إلى مثله أيّ وقتٍ كان سافر عاماً، و ذلك غلطٌ.
٢. التكملة: قال السنة من أيّ يومٍ عددتها فهي سنةٌ.
٣. راجع: «كتاب تكملة اصلاح ما تغلط فيه العامّة» ـ المطبوع في نهاية «المعرب» ـ ص ٨.
٤. راجع: «تهذيب اللغة» ج ٣ ص ٢٥١ القائمة ٢، نقلاً عن الليث.
٥. قال بعد أن حكى كلام شَمر في الدهر و نقد أبي‌الهيثم عليه: «الدهر عند العرب يقع على قدر الزمان من الأزمنة، و الزمان يقع على فصلٍ من فصول السنة»، راجع: «تهذيب اللغة» ج ١٣ ص ٢٣٣ القائمة ١. و كما ترى بين المنقول في المتن و الموجود في المصدر بون بعيد.
٦. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٩٠.
٧. راجع: «النهاية» ج ٢ ص ١٤٤. و المصنّف نقل قطعاتٍ من كلام ابن‌الأثير مع تقديمٍ و تأخيرٍ من غير تقييد بالفاظه.
٨. راجع: «المجالس» ـ المسمّى غرر الفوائد و درر القلائد ـ ج ١ ص ٤٥. و انظر أيضاً: «جامع

أقول: الوجه في ذلك انّهم إذا أصابتهم قوارع الدهر و حوادث الزمان و نوائبه نسبوها إلى الدهر و سبّوه بذلك، و يكثرون ذلك في أشعارهم و خطبهم، فنهاهم النبي ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ عن ذمّ الدهر و سبّه؛ أي: لاتسبّوا فاعل هذه الأشياء، فانّكم إذا سببتموه وقع السبّ على اللّه، لأنّه الفعّال لما يريد لا الدهر؛

فيكون تقدير الرواية الأولى: فانّ جالب الحوداث و منزّلها هو اللّه لاغيره ـ كما ذكره في النهاية الأثيريّة ـ. فوضع الدهر موضع جالب الحوادث لاشتهار الدهر عندهم بذاك؛

و تقدير الرواية الثانية: فانّ اللّه هو جالب الحوادث لا غيره، ردّاً لاعتقادهم انّ جالبها هو الدهر.

و قيل في هذا: انّه قد تقرّر انّ بعض ما يحدث في الدهر من فعل اللّه ـ سبحانه ـ، و بعضه من فعل غيره، و من المعلوم المقرّر اتساع باب المجاز و الإستعارة و ورود ذلك كثيراً في القرآن و غيره. فاذا كان الفعل و الأثر منه ـ تعالى ـ كان سبّ الدهر كأنّه سبٌّ له ـ تعالى ـ، و إذا كان من غيره لم يكن في سبّه و الشكاية منه حرجٌ باعتبار وقوع ذلك فيه مجازاً. و يوضح ذلك ما إذا كان لإنسانٍ ولدٌ فمات بأجله، فهذا ممّا لايجوز سبّ الدهر فيه، و لو قتله قاتلٌ و سبّ الدهر أو حصّلت الشكاية منه كانت الشكاية حقيقةً ممّن وقع منه ذلك في الدهر، و هذا من قبيل الإسناد إلى غير من هي له ـ مثل: عيشةٌ راضيّةٌ؛ و نحو: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[1]؛ و: أنبت الربيعُ البقلَ، و هو كثيرٌ ـ. و على الثاني يُحمَل ما نقله مصنّفوا مقتل الحسين ـ عليه السلام ـ، كابن طاووس و ابن بابويه و أبي مخنَف لوط بن يحيي و غيرهم ـ من أنّه ـ عليه السلام ـ لمّا حمل على الأعداء أنشد هذه الأبيات:

يَا دَهرُ أفٍّ لَكَ مِن خَلِيلِ ... كَم لَكِ بِالأَشرَافِ وَ الأَصِيلِ

مِن طَالِبٍ بِحَقِّهِ قَتِيلِ ... وَ الدَّهرُ لَايَقنَعُ بِالبَدِيلِ

الأخبار» ص ١٦٠، «شرح ابن أبي الحديد على نهج البلاغة» ج ٧ ص ١٩٨.

١. كريمة ٨٢ يوسف.

ـ ... إلى آخرها[١] ـ ؛ فانّ الشكاية فيها من الدهر شكايةٌ من أهله. و يحمل ما وقع من مذمّة عليٍّ ـ عليه السلام ـ للدنيا و شكايةٍ منها و من الدهر ـ كما هو الظاهر لمن تتبّع كلامه و تصفّح خطبه ـ.

و حمل الكلام على إطلاقه لايناسب مذهب أهل الحقّ.

و الفلاسفة المتقدّمون أطلقوا كلّ واحدٍ من الزمان و الدهر و السرمد على معنىً آخر، فقالوا: نسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمانٌ، و نسبة المتغيّر إلى الثابت دهرٌ، و نسبة الثابت إلى الثابت سرمدٌ[٢]. قال صدر الحكماء و المحقّقين: «و لعلّ المراد من الزمان مدّة دوام المتغيّرات، و من الدهر بقاء معيّة المتغيّر بالثابت ـ كدوام الفلك بالملك و بقاء الملك بالملكوت، و إن كان أحدهما متجدّداً في كلّ حينٍ و الآخر مستمرّاً ـ، و من السرمد البقاء المطلق الّذي لاتغيّر فيه أصلاً»[٣]؛ انتهى.

و الدهريّة هم الّذين يقولون بأنّ الدهر هو الفاعل، و انّه دائمٌ لم يزل و أبدٌ لايزال، و انّ العالم دائمٌ لايزول. و منشأ شبهتهم في نفي الصانع انّهم لايحكمون إلّا بوجود ما يشاهدونه، فلمّا لم يروا للعالم حدوثاً و انقضاءً حكموا بقدمه.

و الضمير في «إليه» و «يرهقه» راجعٌ إلى الأجل و الأمد.

و إن فُسّر الأجل بمدّة العمر فهو راجعٌ إلى الأمد فقط.

و في «عمره» و «دهره» إلى «كلّ روحٍ».

و الباء للاستعانة، و المعنى: إنّ كلّ شخصٍ تجاوز إلى غاية عمره بأيّام حياته و يقرب منه

---

١. هكذا قال المصنّف. و الصحيح انّها من جملة أقواله ـ صلوات اللّه عليه و على آبائه و أبنائه و أصحابه المستشهدين بين يديه ـ في الليلة الّتي قتل في صبيحتها، لا ـ كما يقوله المصنّف ـ «لمّا حمل على الأعداء»، راجع: «اللهوف» ص ٨١، «مقتل الحسين» ـ للمقرّم، و هو من أحسن المقاتل و أدقّها ـ ص ٢١٧.

٢. انظر: «الحكمة المتعالية» ج ٣ ص ١٤٧، «رسالة حدوث العالم» ص ٢٥٨.

٣. لم أعثر على القطعة بين آثاره المطبوعة.

بأعوام دهره، كأنّ كلّ يوم خطوةٌ و كلّ عامٍّ مرحلةٌ يقطعها إلى أن يبلغ منتهاه؛ هكذا ذكره الفاضل الشارح[١]. و يمكن أن يكون فاعل «يتخطّأ» و «يرهقه»: الروح؛ و الباء في الفقرتين للسببيّة؛ و المعنى: انّ ذلك الروح يتجاوز إلى هذا الأمد بسبب انقضائه و يلحق هذا الأمد أو يدنو منه الروح بسبب انقضائه؛ و اللّه أعلم!.

و لايخفى ما في هذه الفقرات من أنواع الإستعارات[٢]، حيث شبّه العمر بالمسافة، و الموت بما ينصب من العلامات في منتهاها لبيان آخرها، و الأيّام بالأقدام الّتي يقطع بها أجزاء تلك المسافة، و السنين بالرواحل؛ و ما أسرع قطع هذه المسافة!!.

حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَقْصَى أَثَرِهِ وَ ٱسْتَوعَبَ حِسَابَ عُمُرِهِ

«بلغ» أي: وصل، من بلغت المنزل أي: وصلته.

و «أقصى» الشيء: منتهاه و غايته القصوىٰ.

و «الأثر»: الأجل، أي: غاية الأمد المضروب[٣]. و قال ابن الأثير: «أصله من: أثر مشيه في الأرض، فانّ من مات لايبقى له أثرٌ، فلايرى لأقدامه أثرٌ في الأرض[٤]»[٥]. فهو من باب إقامة الظاهر مقام الضمير، للدلالة على أنّه لايمكن أن يبلغ تلك الغاية و قد بقي في الدنيا لقدمه موضع أثرٍ، لأنّ الإنسان مادام حيّاً يلزمه الأثر الّذي يضع قدمه فيه؛ و منه قولهم: قطّع اللّه أثرك، أي: أماتك، لأنّ الحيّ لايكون مقطوع الأثر[٦]

و «استوعبه» أي: استقصاه جميعاً، و هو عطفٌ على «بلغ».

و «حسبه» يحسبه ـ من باب قتل ـ حسباً و حِسبة و حِسباناً ـ بالكسر فيهما ـ و حُسباناً ـ بالضمّ ـ: أحصاه عدداً.

---

١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٩١. ٢. انظر: «نور الأنوار» ص ١٩.
٣. و انظر: «شرح الصحيفة» ص ٨٣، و فيه: ... الأمل المضروب.
٤. المصدر: و لايرى لأقدامه في الأرض أثرٌ. ٥. راجع: «النهاية» ج ١ ص ٢٣.
٦. وانظر أيضاً: «نور الأنوار» ص ١٩.

و «حتّى» حرف ابتداءٍ يبتدأ به الجمل، أي: يستأنف؛ فهو داخلٌ على الجملة بأسرها لاعمل له.

و «إذا» ظرفٌ للمستقبل متضمّنٌ معنى الشرط في موضع نصبٍ بشرطه ـ و هو قوله: «بلغ» ـ؛ أو بجوابه ـ و هو قوله: «قبضه»، في أوّل الفقرة الآتية ـ. هذا على رأي الجمهور. و زعم الأخفش و تبعه ابن مالكٍ انّ حتّى هي الجارّة، و إذا في موضع جرٍّ بها. و هي على هذا لا جواب لها و متعلّقٌ بيتخطّأ و يرهق ـ على سبيل التنازع ـ؛ و المعنى: يتخطّأ و يرهقه حتّى إذا بلغ نهاية ما بقي من اسم الأمد و علامته و حتّى إذا استوفى عدد أيّام عمره في ذلك الأجل.

قَبَضَهُ إِلَى مَا نَدَبَهُ إِلَيهِ مِنْ مَوفُورِ ثَوَابِهِ، أَو مَحذُورِ عِقَابِهِ.

«قبضه» اللّه ـ من باب ضرب ـ: أماته. و عبّر عن الإماتة بالقبض ـ الّذي هو في الأصل بمعنى جمع المنبسط و طيّه ـ لما في ضدّها ـ و هو الإحياء ـ من معنى المدّ ـ الّذي هو البسط طولاً و جعله ممتدّاً ـ إلى أجلٍ موقوتٍ و أمدٍ ممدودٍ. و عدّاه إلى الثاني بـ «إلى» لتضمينه معنى التوجيه، أي: قبضه موجّهاً له إلى ما ندبه ـ أي: ما دعاه إليه[1] ـ.

و «الموفور»: المتمّم المكمّل من: وفر الشيء يفر فوراً ـ من باب وعد ـ: تمّ و كمل.

و «الثواب»: الجزاء.

و «المحذور»: المخوف.

و «العقاب»: العقوبة، مأخوذٌ من العقب، لأنّ المعاقب يتبع عقب الخصم طالباً حقّه؛ يقال: عاقبه إذا جاء بعقبه. و الإضافة في الموضعين من باب اضافة الصفة إلى الموصوف. و الدعاء إلى العقاب مجازٌ، لأنّه عاقبة الأعمال القبيحة و ثمرتها. و انّما وصف الثواب بالتماميّة دون العقاب تنبيهاً على أنّه ـ سبحانه ـ يوفّر في الثواب حتّى ينميه أضعافاً مضاعفةً ـ و

---

١. انظر: «شرح الصحيفة» ص ٨٣.

لا أقلّ لعشرة الأمثال! ـ؛ و أمّا في العقاب فلايوقّره، بل يتجاوز عنه حتّى يفنيه ـ رزقنا اللّه العفو و التجاوز بفضله و كرمه! ـ.

لِيَجزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَاؤُوا بِمَا عَمِلُوا وَ يَجزِيَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسنَى.

هذا اقتباسٌ من قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِيَجزِيَ ٱلَّذِينِ أَسَاؤُا بِمَا عَمِلُوا وَ يَجزِيَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالحُسنَى﴾[1].

قوله ـ عليه السلام ـ في الدعاء: «ليجزي» متعلّقٌ بقوله: «قبضه».

قوله: «بما عملوا» الباء للسببيّة، أو للصلة[2].

قوله: «بالحسنى» <أي: بالمثوبة الحسنى، و هي الجنّة؛ أو بأحسن من أعمالهم؛ أو بسبب الأعمال الحسنى>[3]. و تكرير الفعل لإظهار كمال الاعتناء بالجزاء و التنبيه على تباين الجزائين. و إنّما لم يقل: ليجزي الّذين أساؤوا بالسيّئة، لأنّ جزاء السيّئة حسنةٌ؛ و لم يقل أساؤوا بالحسنى، لئلّا يتوهّم انه يجزي بالإساءة الإحسان، انّما يجزي كذلك عدلاً منه ـ... إلى آخر الفقرة ـ.

قال الفاضل الشارح: «الإقتباس تضمين النظم أو النثر بعض القرآن لا على أنّه منه، بأن لا يقال: «قال اللّه ـ تعالى ـ» و نحوه، فانّ ذلك حينئذٍ لا يكون اقتباساً. و قد وقع في خطب أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ و دعاء أهل البيت ـ عليهم السلام ـ كثيراً، و هو يدلّ على جوازه في مقام المواعظ و الدعاء و الثناء على اللّه ـ سبحانه ـ. و أمّا جوازه في الشعر و في غير ذلك من النثر، فلم أجد فيه نصّاً من علمائنا؛ نعم! قال الشيخ صفي الدين الحلّي ـ من أصحابنا ـ في شرح بديعيّته: «الاقتباس على ثلاثة أقسامٍ:

محمودٍ مقبولٍ؛

---

١. كريمة ٣١ النجم.

٢. و انظر: «الفرائد الطريفة» ص ١٣٤.

٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٢١.

و مباحٍ مبذولٍ؛

و مردودٍ مرزولٍ؛

فالأوّل: ما كان في الخطب و المواعظ و العهود و مدح النبيّ و آله ـ عليهم السلام ـ و نحو ذلك؛

و الثاني: ما كان في الغزل و الصفات و القصص و الرسائل و نحوها؛

و الثالث: على ضربين:

أحدهما: تضمين ما نسبه اللّه ـ سبحانه ـ إلى نفسه ـ كما نُقل[١] عن أحد بني مروان انّه وقّع على مطالعةٍ فيها شكاية[٢] عمّاله: ﴿إِنَّ إِلَيْنَا إِيَّابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ﴾[٣]؛

و[٤] الثاني[٥]: تضمين آيةٍ كريمةٍ في معرض هذلٍ أو[٦] سخفٍ ـ و نعوذ باللّه من ذلك![٧] ـ »[٨]، انتهى كلامه.

و لا أعلم مستنده في هذا التفصيل. ثمّ الصحيح انّ المقتبس ليس بقرآنٍ حقيقةً، بل كلامٌ يماثله، بدليل جواز النقل عن معناه الأصليّ و التغيير اليسير فيه، كقول أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ في كلامٍ كلّم به الخوارج: «أ بعد إيماني باللّه و جهادي مع رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ أشهد على نفسي بالكفر؟!، لقد ضللت إذاً و ما أنا من المهتدين»[٩]؛ و هو اقتباسٌ من قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذاً وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾[١٠]، فنقله من معناه الأصليّ و أدخل على «قد» لام جواب القسم؛ و لو كان المراد به الآية بعينها لما جاز ذلك. و قد استوفيت الكلام على ذلك بما لامزيد عليه في شرح بديعيّتي المسمّى

---

١. «شرح الكافية : قيل.
٢. شرح الكافية: + عن.
٣. كريمتان ٢٦ / ٢٥ الغاشيّة
٤. المصدر: ـ و.
٥. شرح الكافية: الآخر.
٦. المصدر: و.
٧. شرح الكافية: ـ و نعوذ باللّه من ذلك.
٨. راجع: «شرح الكافية البديعيّة» ص ٣٢٦.
٩. راجع: «نهج البلاغة» الكلمة ٥٨ ص ٩٢، «شرح ابن أبي‌الحديد» عليه ج ٤ ص ١٢٩، «بحار الأنوار» ج ٣٣ ص ٣٦٠.
١٠. كريمة ٥٦ الأنعام.

بأنوار الربيع في أنواع البديع[١]، فمن أراد الإطّلاع عليه فليرجع إليه»[٢]؛ انتهى كلامه.

و هذا ـ كما ترى ـ لاطائل تحته!، فلعلّه ـ عليه السلام ـ في وقت التكلّم بهذا الكلام حصل له الإتّصال التامّ إلى مبدأه بحيث رفع حجاب أنّيّته و وصل إلى محبوبه، فسمع هذا الكلام من قائله؛ كما رُوي انّ جعفر بن محمّدٍ الصادق ـ عليه السلام ـ كان يصلّي في بعض الأيّام، فخرّ مغشياً عليه في أثناء الصلاة، فسئل بعدها عن سبب غشيه؟

فقال ـ عليه السلام ـ: «ما زلت أردّد هذه الآية حتّى سمعتها عن قائلها»[٣].

ذكر شيخنا البهائيّ ـ رحمه اللّه ـ هذا الحديث في كتاب مفتاح الفلاح و قال: «قال بعض العارفين: انّ لسان جعفر بن محمّد الصادق ـ عليه السلام ـ كان في ذلك الوقت كشجرة الطور عند قول ﴿إِنِّي أَنَا ٱللَّهُ﴾[٤]ـ[٥]؛ و ما أحسن قول الشيخ الشبستري بالفارسيّة:

روا باشد أنا الحق از درختی چرا نبود روا از نیك بختی[٦]

»[٧]؛ انتهى كلامه ـ رحمه اللّه ـ.

فاجعل ما ذكرناه قاعدةً كلّيّةً في كلّ ما ورد من هذا القبيل عن الأئمّة الطاهرة ـ عليهم السلام ـ، لا على مجرّد الاقتباس و الاقتصار عليه؛ فتبصّر!.

---

١. حيث تكلّم عنه بما يربو على ثمانين صفحات!، راجع: «أنوار الربيع» ج ٢ ص ٢٩٨ / ٢١٧.
٢. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٩٧.
٣. راجع: «شرح القيصري على فصوص الحكم» ص ٢٨٤، و انظر أيضاً إلى التعليقة الآتية.
٤. كريمة ٣٠ القصص.
٥. اشارةٌ إلى قول عبدالقاهر السهروردي حيث قال: «و قد نقل عن جعفر الصادق أيضاً انّه خرّ مغشياً عليه و هو في الصلاة ... كشجرة موسى ـ عليه السلام ـ حيث اسمعه اللّه منها خطابه إيّاه بانّي انا اللّه»، راجع: «عوارف المعارف» ص ٢٦. و انظر أيضاً: «رشف النصائح الإيمانيّة» ـ له أيضاً ـ ص ٣٧٤.
٦. البيت من غرر أبيات المنظومة المسمّاة بگلشن راز، راجع: «گلشن راز» ص ٤٨ البيت ٨.
٧. راجع: «مفتاح الفلاح» ص ١٨٤.

عَدْلاً مِنهُ تَقَدَّسَتْ أَسمَآؤُهُ وَ تَظَاهَرَتْ آلاَؤُهُ.

«العدل» في اللغة بمعنى الاستواء و التسوية؛ قال الراغب: «العدالة و المعادلة لفظٌ يقتضي معنى المساواة، و العَدل ـ بفتح العين[١] ـ و العِدل ـ بكسرها[٢] ـ يتقاربان، لكن العَدل يُستعمل فيما يدرك بالبصيرة ـ كالأحكام ـ و العِدل[٣] فيما يدرك بالحاسّة ـ كالموزونات و المكيلات و المعدودات ـ؛ فالعدل هو التقسيط على سواءٍ. و على هذا روي: بالعدل قامت السماوات[٤]ـ[٥]، تنبيهاً على[٦] انّه لو كان ركنٌ من الأركان الأربعة في العالم زائداً على الآخر أو ناقصاً عنه على مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظماً.

و العدل ضربان:

مطلقٌ يقتضي العقل حسنه و لايكون في شيءٍ من الأزمنة منسوخاً و لايوصف بالاعتداء بوجهٍ، نحو الإحسان إلى مَن أحسن إليك و كفّ الأذيّة عمّن كفّ أذاه عنك؛

و عدلٌ يعرف كونه عدلاً بالشرع، و يمكن أن يكون منسوخاً في بعض الأزمنة ـ كالقصاص و أرش[٧] الجنايات ـ، و لذلك قال ـ تعالى ـ: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَى عَلَيكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيهِ﴾[٨]، و قال: ﴿جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثلُهَا﴾[٩]؛ فسمّى ذلك اعتداءً و سيّئةً. و هذا النحو هو المُعنيّ بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأمُرُ بِالعَدلِ وَ ٱلإِحسَانِ﴾[١٠]، فانّ العدل هو المساواة في المكافاة إن خيراً فخيراً و إن شرّاً فشرّاً؛ و الإحسان أن يقابل الخير بأكثر منه، و الشرّ بأقلٍّ منه. و رجلٌ عدلٌ: عادلٌ، و أصله مصدرٌ ـ لقوله تعالى: ﴿وَ أَشهِدُوا ذَوَيْ عَدلٍ مِنْكُم﴾[١١]. أي:

---

١. المصدر: ـ بفتح العين.
٢. المصدر: ـ بكسرها.
٣. المصدر: + و العديل.
٤. المصدر: + و الأرض.
٥. راجع: «عوالي اللئالي» ج ٤ ص ١٠٣ الحديث ١٥٠.
٦. المصدر: ـ على.
٧. المصدر: أروش.
٨. كريمة ١٩٤ البقرة.
٩. كريمة ٤٠ الشورىٰ.
١٠. كريمة ٩٠ النحل.
١١. كريمة ٢ الطلاق.

عدالةٍ ـ »[١]؛ انتهى كلامه.

و قيل: «العدل ـ خلاف الجور ـ: وضع كلّ شيءٍ موضعه كما ينبغي و على ما ينبغي، و الظلم على خلافه» . روى الصدوق في التوحيد عن الصادق ـ عليه السلام ـ حين سُئل عن التوحيد و العدل، فقال: «التوحيد أن لاتجوّز على ربّك ما جاز عليك، و أمّا العدل فأن لاتنسب إلى خالقك ما لامك عليه»[٢]؛ و في حديثٍ آخر انّه قال لهشام بن الحكم: «أ لا أعطيك جملةً في العدل و التوحيد؟

قال: بلى ـ جُعلت فداك! ـ

قال: من العدل أن لاتتّهمه، و من التوحيد أن لاتتوهّمه»[٣].

و قيل: هو الأمر المتوسّط بين طرفي الإفراط و التفريط. و هو المراد من الحسنة بين السيّئتين، لأنّ الإنسان من حيث نشأته الكونيّة و قواه الظاهرة و الباطنة يشتمل على صفاتٍ و أخلاقٍ و أحوالٍ و كيفيّاتٍ طبيعيّةٍ و روحانيّةٍ، و لكلٍّ منها طرفا إفراطٍ و تفريطٍ، و الواجب معرفة الوسط من كلّ ذلك ثمّ البقاء عليه. و بذلك وردت الأوامر الإلهيّة و شهدت بصحّته الآيات الظاهرة و الموجودات العينيّة، و نبّهت على ذلك الإشارات الربّانيّة، كقوله ـ تعالى ـ في مدح نبيّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: ﴿مَا زَاغَ ٱلبَصَرُ وَ مَا طَغَى﴾[٤]، و قوله في مدح آخرين في باب الكرم: ﴿وَ ٱلَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَم يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقتُرُوا وَ كَانَ بَينَ ذَلِكَ قَوَاماً﴾[٥]، و كوصيّته ـ سبحانه ـ لنبيّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: ﴿وَ لَاتَجْهَر بِصَلَاتِكَ وَ لَاتُخَافِتْ بِهَا وَ ٱبْتَغِ بَينَ ذَلِكَ سَبِيلاً﴾[٦]، ﴿وَ لَاتَجعَلْ يَدَكَ مَغلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَ لَاتَبسُطهَا كُلَّ ٱلْبَسطِ﴾[٧]؛ فحرّضه على السلوك على الأمر الوسط بين البخل و الإسراف. كجوابه لمَن سأله مستشيراً في الترهّب و صيام الدهر و قيام الليل كلّه ـ بعد زجره إيّاه ـ:

---

١. راجع: «المفردات» ص ٥٥١ القائمة ٢، مع اختصارٍ.

٢. راجع: «التوحيد» ص ٩٦ الحديث ١.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥ ص ٥٨.

٤. كريمة ١٧ النجم.

٥. كريمة ٦٧ الفرقان.

٦. كريمة ١١٠ الاسراء.

٧. كريمة ٢٩ الاسراء.

«انّ لنفسك عليك حقّاً و لزوجك عليك حقّاً، فصمْ و افطرْ و قمْ و نمْ»[١]؛ و قال للآخرين في هذا الباب: «أمّا أنا فأصوم و أفطر و أقوم و أنام و آتي النساء، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي»[٢]، فنهى عن تغليب القوى الروحانيّة على القوى الطبيعيّة بالكلّيّة كما نهى عن الإنهماك في الشهوات الطبيعيّة، و هكذا في الأحوال و غيرها. و بالجملة التلبّس بالحالة الإعتداليّة الحقّة ثمّ الثبات عليها أمرٌ صعبٌ عزيزٌ جدّاً، و لهذا قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «شيّبتني سورة هود» و أشار إلى قول الحقّ له: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرتَ﴾[٣]-[٤]، فالعدل ميزان اللّه الّذي هو ظلّ وحدته و صفته اللازمة له، به قامت سماوات الأرواح و أرض الأجساد و استقامت، و لولاه لما استقرّ أمر الوجود على النسق المحدود. و لمّا شمل الكلّ أصاب كلّ موجودٍ قسطه منه بحسب حاله و قدر احتماله، فصار بالنسبة إلى كلّ أحدٍ ـ بل كلّ شيءٍ ـ ميزاناً خاصّاً. و تعدّد الميزان على حسب تعدّد الأشياء، و هي جزئيّات الميزان المطلق، و لذلك أبدل القسط المطلق منها في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَازِينَ ٱلْقِسْطَ﴾، فانّها ـ كلّها ـ هو العدل المطلق الواحد، و لا يتعدّد الحقيقة بتعدّد المظاهر.

و وضعها عبارةٌ عن ظهور مقتضاها، و ذلك انّما يكون يوم القيامة الصغرى بالنسبة إلى

---

١. روي عنه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ مخاطباً لأبي‌الدرداء: «انّ لربّك عليك حقّاً و انّ لجسدك عليك حقّاً و لأهلك عليك حقّاً، فصم و افطر و صل و نم و أعط كلّ ذي حقٍّ حقّه»، راجع: «مجموعة ورّام» ج ١ ص ٢، «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ١٢٨.

٢. راجع: «الكافي» ج ٥ ص ٤٩٦ الحديث ٥، «وسائل الشيعة» ج ٢٠ ص ٢١ الحديث ٢٤٩٢١، «بحار الأنوار» ج ٩٠ ص ٧٣، و المضمون في الجميع واحدٌ و إن كان بين الألفاظ بونٌ بعيدٌ.

٣. كريمة ١١٢ هود.

٤. روى ابن أبي‌الحديد انّه ـ صلّى الله عليه و آله و سلّم ـ قال: «شيّبتني هود، فقيل له في ذلك ؟، فقال: قوله: ﴿فَاستَقِم كَمَا أُمِرتَ﴾»، راجع: «شرح نهج البلاغة» ج ١١ ص ٢١٣. و الحديث يوجد في كثيرٍ من المصادر في صورة: «شيّبتني هود و الواقعة و المرسلات و عمّ يتساءلون»، راجع: «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ١٩٢، «الأمالي» ـ للصدوق ـ ص ٢٣٣ الحديث ٤، «الخصال» ج ١ ص ١٩٩ الحديث ١٠.

المحجوب و يوم القيامة الكبرى بالنسبة إلى أهلها، ﴿فلاتظلم نفسٌ شيئاً﴾[١]، لأنّ كلّ ما عملت من خيرٍ وجد حال عمله في كفّة الحسنات ـ الّتي هي جهة الروح من القلب ـ، و كلّ ما عملت من سوء وضع في كفّة السيّئات ـ الّتي هي جهة النفس منه ـ. و القلب هو لسان الميزان؛ و لهذا قيل: «يجعل في كفّة الحسنات جواهر بيضٍ مشرقةٍ، و في كفّة السيّئات جواهر سودٍ مظلمةٍ»؛ إلّا انّ الثقل هناك يوجب الصعود و الميل إلى العلو، و الخفة توجب النزول و الميل إلى السفل. بخلاف الميزان الجسمانيّ، إذ الثقل ثمّة هو الراجح المعتبر الباقي عند اللّه، و الخفيف هو المرجوح الفاني الّذي لا وزن له عند اللّه و لااعتبار؛ فلاينقص ممّا عملت شيءٌ. فمن وزن أعماله بميزان العدل فهو من المحبّين، و من وزن أنفاسه و خطراته بميزان العدل فهو من العارفين.

و ميزان العدل في الدنيا ثلاثةٌ:

ميزانٌ للنفس و الروح؛

و ميزانٌ للقلب و العقل؛

و ميزانٌ للمعرفة و السرّ؛

فميزان النفس: الأمر و النهي، و كفّتاه الوعد و الوعيد؛

و ميزان العقل و القلب: الإيمان، و كفّتاه الثواب و العقاب؛

و ميزان المعرفة و السرّ: الرضا و السخط، و كفّتاه الهرب و الطلب.

فمن وزن أفعال النفس و الروح بميزان الأمر و النهي بكفّة الكتاب و السنّة ينل الدرجات في الجنان؛ و من وزن حركات العقل و القلب بميزان الثواب و العقاب بكفّة الوعد و الوعيد أصاب الدرجات و نجا من جميع المشقّات؛ و من وزن خطرات المعرفة و السرّ بميزان الرضا و السخط بكفّة الهرب و الطلب نجا ممّا هرب و أدرك ما طلب، فصار عيشه في الدنيا على الهرب و خروجه منها على الطلب و عاقبته إلى غاية الطرب!. فمن أراد الوصول إلى المسبّب

---

١. كريمة ٤٧ الأنبياء.

فعليه بالهرب، فانّ المسبّب حجاب كلّ طالبٍ.

و «عدلاً»: نصبه إمّا على المصدر ـ أي: جزاءً عدلاً ـ؛ أو على المفعول له ـ أي: لأجل العدل؛ أو على التمييز ـ أي: من حيث العدل ـ.

<و نُقل عن الشيخ البهائيّ[1] ـ رحمه اللّه ـ انّه قال بالنصب على الحال؛

و هو كما ترى!، لأنّ قوله: «منه» يمنعه >[2].

و «تقدّست أسمائه» أي: تطهّرت و تنزّهت عن المعايب المادّية و النقائص الإمكانيّة، لأنّ الإسم ـ كما عرفت ـ عبارةٌ عن الذات مع الصفة، و التكثّر فيه باعتبار تكثّر النعوت و تكثّر النعوت من جهة شؤونه الإلٰهيّة، فانّ الوجود يتجلّي بصفةٍ من الصفات فيتعيّن و يتميّز عن الوجود المتجلّىٰ بصفةٍ أخرىٰ، فيصير حقيقةً مّا من الحقائق الأسمائيّة. و قد عرفت أيضاً انّ الإسم باعتبارٍ عين المسمّى، فبهذا الاعتبار تقديس الإسم مستلزمٌ لتقديس الذات، و بالعكس.

و قيل: «إذا تنزّهت أسمائه عن العيوب و النقائص فما ظنّك بذاته ـ سبحانه ـ!؟»[3]؛

فيرد عليه: انّه مجرّد ادّعاءٍ!.

و قيل: «تنزّهت أسمائه من وقوع الشركة فيها»[4]؛

و فيه: ما عرفت من أنّ كلّ الأسماء ليس كذلك.

و قيل: «هي مقحمةٌ ـ كما في قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَالِ وَ ٱلْإِكْرَامِ﴾[5] ـ؛

---

١. سنذكر مصدر هذا القول في التعليقة الآتية، و أمّا المحقّق المجلسيّ فنسب هذا القول إلى والد الشيخ حيث قال: «و أمّا ما ذكره والد شيخنا البهائي ـ رحمهما اللّه ـ»، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٣٤.

٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢١.

٣. هذا قول العلّامة المدني، انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٩٩.

٤. هذا هو رأي الجزائري، انظر: «نور الأنوار» ص ٢١.

٥. كريمة ٧٨ الرحمن.

و فائدة هذه التوسيط سلوك الكناية، كما يقال: ساحة فلانٍ بريئةٌ عن المثالب[١]».

و قيل: «تنزّهت عن أن يجوز اطلاقها على غيره، كما أطلقوها على آلهتهم».

قوله: «و تظاهرت آلآؤه» أي: تتابعت نعماؤه. <و «الآلآء»: النعم، واحدها «ألْي» ـ كظبي ـ، و «أَلي» ـ كنَحِي ـ، و «أَلْو» ـ كدَلْو ـ، و «أَلَى» ـ كفَتىً ـ، و «إلىً» ـ كحِمىً ـ. و إنّما أبدلت الهمزة ـ الّتي هي فاءٌ في الجميع ـ استثقالاً، لاجتماع الهمزتين>[٢]. و هذا تأكيدٌ للسابق، أي: نعمائه متتابعةٌ متواترةٌ آناً فآناً على الموجودات الإمكانيّة، إشارةً إلى أنّ الممكن كما يحتاج في الوجود إلى موجدٍ ـ هو اللّه ـ كذلك يحتاج في البقاء أيضاً. و قد عرفت أنّ الأعيان الثابتة هي الصور الأسمائيّة المتعيّنة في الحضرة العلميّة، و تلك الصور تكون فائضةً من الذات الأحديّة بالفيض الأقدس و التجلّي الأوّل بواسطة الحبّ الذاتيّ المُشار إليه بقوله ـ سبحانه ـ: «فأحببت أن أعرف»[٣]. و طلب مفاتيح الغيب ـ الّتي لا يعلمها إلّا هو ـ ظهورها و كمالها. ثمّ تحصل تلك الأعيان في المظاهر الأمريّة و الخلقيّة الخارجيّة مع لوازمها و توابعها بالفيض المقدّس، و علّة هذه الظهورات ـ كلّها ـ الحبّ ـ كما قيل: «لولا عشق العالي لانطمس السافل[٤]، كما مرّ ـ». فالقابل من فيضه الأقدس و المقبول من فيضه المقدّس؛

آن يكى جودش گدا آرد پديد و ان دگر بخشد گدايان را مزيد

قال بعض العرفاء: «و بعد اتّصاف الأعيان بالوجود فكلّ حالٍ من أحوالها معدٌّ للحال الآخر و كلّ كمالٍ ممدٌّ للكمال الآخر، فأبد الآبدين الإستعدادات في التزايد و الكمالات ـ على حسبها ـ في النموّ و التوليد؛ فلاغاية للإستعدادات و لانهاية للكمالات»؛

تعالى اللّه! زهي درياي پر شور كِزو بر تشنه آرد تشنگي زور

---

١. هذا أيضاً قول العلّامة المدني، انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٢٩٩. و حكاه المحقّق المجلسي أيضاً، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٣٥. ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٠٠.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٨٤ ص ١٩٨، «شرح نهج البلاغة» ـ لابن أبي الحديد ـ ج ٥ ص ١٦٣.

٤. راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٢ ص ٢٧٨.

گر از وی تشنه‌ای صد جرعه نوشد　　برای جرعه‌ای دیگر خروشد
گذشت آن جستجو از چون و از چند　　نه آب آخر شود نه تشنه خورسند

فكلّ موجودٍ من الموجودات الخارجيّة كلّما اقتضت عينه الثابتة في المرتبة العلميّة أعطاه ربّه بلاجورٍ و ميلٍ، بمقتضى عدالته الكاملة ـ كما ذكرناه لك، فتذكّر! ـ.

لَايُسْأَلُ عَمَّا يَفعَلُ وَ هُمْ يُسْأَلُونَ

هذا مترتّبٌ على السابق، أي: يفعل الأمور المذكورة للعدالة حالكونه غير مسؤولٍ عمّا يفعل، لأنّه في هذه الحالة أعدل؛ فتدبّر!.

تبصيرٌ

اعلم! أنّ المسلمين قاطبةً على أنّه لايجوز السؤال عن اللّه: «لِمَ فعلتَ ؟»؛ و لكنّهم اختلفوا في أنّه لأيّ سببٍ؟. و هذا يرجع إلى أنّ أفعال اللّه ـ تعالى ـ هل هي معلّلةٌ بالأغراض حتّى لايصدر عن جنابه شيءٌ إلّا لغرضٍ يتعلّق به؟ أو لا.

فذهبت العدليّة إلى الأوّل ؛

و الأشاعرة إلى الأخير[1].

احتجّ الأوّلون بأنّ فرض وقوع الأفعال من غير ملاحظة غايةٍ مترتّبةٍ عليها عبثٌ و سفهٌ لايليق بجناب القدس ـ جلّ ثنائه و عمّ نواله ـ، و الحكمة مانعةٌ عن مثله.

و استدلّ الأشاعرة بلزوم استكماله ـ جلّ شأنه ـ بالأغراض، إذ يكون وجوده أولىٰ به من عدمه عنده، و هو الكمال و طالبه يلزمه الاستكمال، و الاستكمال لايليق بجناب القدس ذي‌الجلال، و إلّا لزم الحاجة في كلّ حالٍ، و هو دليل الإمكان و منافٍ للوجوب

---

١. لتفصيل أقوال الفريقين و بيان حججهم راجع: «تلخيص المحصّل» ص ٣٤٣، «إحقاق الحقّ» ج ١ ص ٢٨٣، «قواعد المرام» ص ١١٠، «المحيط بالتكليف» ص ٢٨٣.

الذاتي المنزّه عن كلّ نقصٍ و وبالٍ؛

و أجيب: «بأنّ ذلك انّما يلزم إن لو كان الغرض و الفائدة عائد إليه، و لا يقول الأوّلون به ـ لغنائه و نفي الحاجة عنه ـ؛ بل يقولون برجوع الفائدة إلى العبد، و من أجله يفعله اللّه ـ سبحانه ـ بفيض فضله؛

و بأنّ نفي الغرض يستلزم العبث! ـ تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً ـ. و معنى الغرض في حقّه ـ سبحانه ، على ماذكره بعض المحقّقين ـ هو: امضاء الأمور على حسب العناية الأزليّة في الأفعال على حدّ الكمال حسب ما يليق في كلّ حالٍ، و فعل الكمال كمالٌ لا استكمالٌ» ؛ انتهى.

و قال بعضٌ آخر «لمّا كان ـ تعالى ـ جواداً مطلقاً فلايصحّ أن يكون حصول الفعل الصادر عنه بسبب الغاية الّتي هي علّةٌ لفاعليّة الفاعل حتّى تكون تلك الغاية غاية الجود ـ فتكون هي الموجبة لكون الفاعل جواداً بالفعل ـ ، و إلّا لم يكن جواداً لذاته و لاجواداً مطلقاً، لأنّ الغاية على هذا الوجه هي الموجبة لاستكماله بغيره، و ذلك ممتنعٌ على الواجب لذاته؛ فالغاية الّتي يترتّب على فعله نهاية منتهى جعله، لا علّةٌ غائيّةٌ لفعله، فانّ ذاته المقدّسة لكونها مافوق التمامّ و في أعلى الكمال يحصل منها جميع الأشياء على أتمّ ما ينبغي و أكمل ما يمكن، و إليه ينتهي، فهو غاية جميع الموجودات بتمامها»؛ انتهى.

و الحقّ انّ فيضه ـ سبحانه ـ من مقتضيّات ذاته بالفيض الأقدس، و سببه الحبّ. و وجود الموجودات الخارجيّة بالفيض المقدّس، و جهته الحبّ أيضاً. و قد قلنا انّ الغاية لذاته ليست إلّا ذاته و يترتّب عليه نفس السافل بالغرض، و كلّ ما يتصوّر من غايةٍ لمصنوعاته فهو ينتهي إليه ـ كما انّ المبدء منه ـ. فكما انّ سلسلة الأسباب الوجوديّة منه مصدرها فإليه مرجعها؛ منه المبدء و إليه المعاد. و قال ـ سبحانه ـ: ﴿أَلَا إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾[1]، فلذا

---

١. كريمة ٥٣ الشورىٰ.

قال الأقدمون: انّه ـ سبحانه ـ غاية الغايات[١]. و إليه يرشد ما ورد في الآثار المعصوميّة؛

فني كتاب توحيد الصدوق عن عليٍّ ـ عليه السلام ـ انّه قال في حديث التوحيد: «هو قبل القبل بلاقبلٍ و[٢] بلاغايةٍ و لامنتهى غايةٍ و لاغاية إليها غاية انقطعت الغايات عنه، فهو غاية كلّ غايةٍ»[٣]. فانّ الغاية نهاية الشيء و منقطعه، و يقال لما لأجله وُجد الشيء، و كان الغرض و المقصود منه. و على كلا المعنيين يمكن تطبيق المعنى عليه؛ فتأمّل!. و قد ذكرنا لك سابقاً البرهان على أنّه فاعلٌ بما هو غايةٌ و غايةٌ بما هو فاعلٌ، و أن ليس لفعله لميّةٌ غير ذاته. و كيف يُسئل من هو في نفسه الجواب؟!، فسقط السؤال إذا انتهى إليه الأفعال؛ فتذكّر!.

و في العلل في تفسير آية ﴿لَايُسئَلُ عَمَّا يَفعَلُ وَ هُمْ يُسئَلُونَ﴾[٤] عن عليٍّ ـ عليه السلام ـ: «يعني بذلك خَلْقَه انّه يسألهم»[٥]؛

و في التوحيد عن الباقر ـ عليه السلام ـ انّه سُئل: «و كيف لايُسئل عمّا يفعل؟

فقال: لأنّه لايفعل إلّا ما كان حكمةً و صواباً، و هو المتكبّر الجبّار و الواحد القهّار؛ فمن وجد في نفسه حرجاً في شيءٍ ممّا قضى[٦] كفرا، و من أنكر شيئاً من أفعاله جحدا!»[٧]؛

و عن الصادق ـ عليه السلام ـ قال: «﴿لَايُسئَلُ عَمَّا يَفعَلُ﴾ لأنّه لايفعل إلّا ما كان حكمةً و صواباً، و هو المتكبّر الجبّار و الواحد القهّار، فمن وجد في نفسه حرجاً في شيءٍ ممّا قضى كفرا، و من أنكر شيئاً من أفعاله جحدا. ﴿وَ هُمْ يُسئَلُونَ﴾، قال: يعني بذلك خَلْقَه، انّه يسألهم»[٨]؛

---

١. كما قال صدرالمتألّهين: «و وجد كثيراً في ألسنتهم انّه ـ تعالى ـ غاية الغايات»، راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٢ يص ٢٧٢.
٢. المصدر: ـ بلاقبل و.
٣. راجع: «التوحيد» ص ٧٧ الحديث ٣٣، ص ١٧٥ الحديث ٦.
٤. كريمة ٢٣ الأنبياء.
٥. لم أعثر عليه في «علل الشرائع».
٦. المصدر: + اللّه.
٧. راجع: «التوحيد» ص ٣٩٧ الحديث ١٣.
٨. القطعة الأولىٰ من الحديث المشتركة مع سابقه لم أعثر عليها، و لكن القطعة الثانيّة ـ في تفسير الكريمة ـ توجد في «بحار الأنوار» ج ٥٨ ص ٢٩٨، و فيه: انّه سيسألهم.

و عن الرضا ـ عليه السلام ـ قال: «قال اللّه ـ تعالى ـ: يا ابن آدم! بمشيّتي كنت أنت الّذي تشاء لنفسك ما تشاء، و بقوّتي أدّيت إلى فرائضي، و بنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعاً بصيراً قويّاً، ﴿مَا أَصَابَكَ مِن حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَفْسِكَ﴾[1]. و ذلك انّي أولىٰ بحسناتك منك و أنت أولىٰ بسيّئاتك منّي؛ و ذلك انّي لا أُسئَل عما أفعل و هم يسئلون»[2].

<و قيل: «في الآية ضروبٌ من التفسير:

الأوّل: انّه ﴿لَا يُسْئَلُ﴾ لأنّه حكيمٌ على الإطلاق، ﴿وَ هُمْ يُسْئَلُون﴾ لأنّه يجوز عليهم الخطأ و الغفلة[3]؛

و الثاني: انّه ﴿لَا يَسئَلُ﴾ عن ادّعاء الربوبيّة ﴿وَ هُمْ يُسْئَلُون﴾ إذا ادّعوها؛

و الثالث: انّه لا يحاسب على أفعاله و هم يحاسبون على أفعالهم[4]؛

و الرابع: انّه ﴿لَا يَسئَلُ﴾ اللّهَ الملائكةُ و المسيحُ عن فعله و هم يسئلهم اللّهُ و يجازيهم، فلو كانوا آلهةً لم يُسئلوا عن أفعالهم[5]>[6].

***

و لمّا فرغ ـ عليه السلام ـ عن الحمد على نعمه ـ سبحانه ـ أصلاً و فرعاً، شرع في

---

١. كريمة ٧٩ النساء.

٢. الحديث بنفس العبارة توجد في «تفسير العيّاشي» ج ١ ص ٢٥٨، «بحار الأنوار» ج ٥ ص ٥٧. و انظر أيضاً: «التوحيد» ص ٣٣٨ الحديث ٩، «عيون أخبار الرضا» ج ١ ص ١٤٤ الحديث ٤٩.

٣. هذا هو قول الشيخ، راجع: «التبيان» ج ٧ ص ٢٣٩.

٤. راجع: «التفسير الكبير» ج ٢٢ ص ١٥٥.

٥. راجع: «تفسير القرطبي» ج ١١ ص ٢٧٩. و لبيان الجميع راجع: «مجمع البيان» ج ٧ ص ٨٠.

٦. قارن: «نور الأنوار» ص ٢١، و انظر أيضاً «الفرائد الطريفة» ص ١٣٦.

الحمد على هدايته ـ تعالى ـ على حمد تلك النعماء. و نبّه على كون تلك نعمةً بأنّها تخرج العباد من البهيميّة إلى الإنسانيّة؛ فقال:

الحمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَوْ حَبَسَ عَنْ عِبَادِهِ مَعْرِفَةَ حَمْدِهِ عَلَى مَا أَبْلَاهُمْ مِنْ مِنَنِهِ الْمُتَتَابِعَةِ، وَ أَسْبَغَ عَلَيْهِمْ مِنْ نِعَمِهِ الْمُتَظَاهِرَةِ، لَتَصَرَّفُوا فِي مِنَنِهِ فَلَمْ يَحْمَدُوهُ، وَ تَوَسَّعُوا فِي رِزْقِهِ فَلَمْ يَشْكُرُوهُ. وَ لَوْ كَانُوا كَذَلِكَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الإِنْسَانِيَّةِ إِلَى حَدِّ الْبَهِيمِيَّةِ، فَكَانُوا كَمَا وَصَفَ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: إِنْ هُمْ إِلّا كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً.

<«حبس» ـ من باب ضرب ـ أي: منع.

و «العباد» : جمع عبد، و أكثر ما يطلق على المملوك، و قد يطلق على الإنسان حرّاً كان أو رقيقاً. قال الجوهري: «و أصل العبودية الخشوع[1] و الذلّ»[2]. وللعبد عشرون جمعاً أشهرها عباد و عبيد و أعبد. و جعل بعضهم العباد للّه، و غيره من الجموع للّه و للمخلوقين >[3].

قال بعض العرفاء: «لم يزيّن اللّه ـ تعالى ـ الخلق بزينةٍ أزين من العبوديّة، ألا ترى أنّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ كيف قدّم العبوديّة على الرسالة فقال في تشهّده: و أشهد أنّ محمّداً عبده و رسوله؟!».

و قال بعضهم: «الربوبيّة لباس الأولياء، و العبودية لباس الأنبياء» .

و حقيقة هذه العبوديّة صيرورة العبد عبداً خالصاً و مفتقراً مخلصاً لم يبق له جهة أنانيّةٍ أو نظر التفاتٍ إلى ما سوى المعبود الحقّ الأوّل، و ذلك بعد الانسلاخات عن ألبسة

---

١. المصدر: الخضوع.

٢. راجع: «صحاح اللغة» ج ١ ص ٥٠٠ القائمة ١.

٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٠٢.

الوجودات الكونيّة و عقيب رياضاتٍ علميّةٍ و عمليّةٍ و تجرّداتٍ عن نشأةٍ إلى نشأةٍ و عن صورةٍ إلى صورةٍ حتّى يصير عبداً محضاً فانياً عن نفسه و عن كلّ شيءٍ سوى الحقّ مستغرقاً في عبوديّته و فقره إلى اللّه، بل فنى عن ملاحظة هذا الاستغراق قاصراً نظره إلى مطالعة الجلال و مشاهدة الجمال؛ فهذا هو غاية ايجاد الخلق.

و لكن التحقيق انّ العبد لايثبت له قدمٌ في العبوديّة حتّى يفنى العبد عن العبد و لم يكن للعبد في العبد أثرٌ و لا من عينه علمٌ و لا خبرٌ ـ كما ذكرناه لك في المحبّة ـ؛ و انّ باطن العبوديّة الربوبيّة كما انّ باطن النبوّة الولاية، و لذا ورد: «العبوديّة جوهرةٌ كنهها الربوبيّة»[1]؛ فتبصّر!.

و <«المعرفة» قد اختلفت الأقوال في تفسيرها؛

فمنهم من قال: «إنّها إدراك الجزئيات، و العلم إدراك الكلّيّات»؛

و آخرون قالوا: «إنّها التصوّر، و العلم هو التصديق»، و هؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبةً من العلم. قالوا: لأنّ تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجودٍ واجب الوجود أمرٌ معلومٌ بالضرورة، فأمّا[2] تصوّر حقيقة الواجب فأمرٌ فوق الطاقة البشريّة، لأنّ الشيء ما لم يُعرف لايطلب ماهيّته. فعلى هذا الطريق كلّ عالمٍ عارفٌ، و لاعكس كلّيّاً[3]. و لذلك كان الرجل لايسمّى عارفاً إلّا إذا توغّل في ميادين العلم و ترقّى من مطالعها إلى مقاطعها و من مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشريّة؛

و قال آخرون: «مَن أدرك شيئاً و انحفظ أثره في نفسه ثمّ أدرك ذلك الشيء ثانياً و عرف انّ هذا ذاك الّذي قد أدركه أوّلاً فهذا هو المعرفة».

ثمّ من الناس من يقول بقدم الأرواح؛ و منهم من يقول بتقدّمها على الأشباح ـ كما مرّ ـ[4]، و يقول: انّها هي الذرّ المستخرج من صلب آدم، فانّها[5] أقرّت بالإلهيّة و اعترفت

---

١. راجع: «مصباح الشريعة و مفتاح الحقيقة»، الباب المأة في حقيقة العبوديّة، ص ٤٥٣.
٢. المصدر: و أمّا.
٣. المصدر: ـ كلّيّاً.
٤. المصدر: ـ كما مرّ.
٥. المصدر: و انّها.

بالربوبيّة. إلّا أنّها ـ لظلمة العلاقة البدنيّة ـ نسيت مولاها، فاذا[١] عادت إلى أنفسها متخلّصةً من ظلمة البدن و هاوية الجسم عرفت ربّها و عرفت[٢] انّها كانت عارفةً به، فلاجرم سمّي هذا الإدراك عرفاناً >[٣].

فاذا عرفت هذا فنقول: قد حقّقنا في مبدء الدعاء انّ جميع مراتب الموجودات الإمكانيّة بجميع الألسنة القوليّة و الحاليّة و الفعليّة يحمدونه ـ تعالى ـ و يسبّحونه و يمجّدونه في الدنيا و الآخرة بحسب الفطرة الأصليّة و مقتضى الداعية الذاتيّة، و لكن العلم و المعرفة بهذا ـ الّذي هو الكمال الأقصىٰ ـ لايحصل إلّا لنوع الإنسان من بين سائر الأكوان لتطوّره في الأطوار و وصوله إلى مقامٍ فوق عالم الإمكان. و لايمكن حصول هذا المقام إلّا للأنبياء و الأوصياء و الأولياء من الأنام، و أمّا من نام في مراقد الغفلات و لم يخرج بعدُ من غسق الظلمات فهو على حاله في جهل الغفلة و النسيان مستمرّاً داخلٌ فيمن يُنادى: ﴿وَ لَقَد يَسَّرنَا ٱلْقُرآنَ لِلذِّكرِ فَهَل مِنْ مُدَّكِرٍ﴾[٤].

و قد مرّ الإختلاف في النفوس و قلنا إنّ طائفةً منهم ليس لهم من النفوس إلّا الحيوانيّة؛ فهم الإنسان المحسوس، يأكلون و يشربون و ينكحون، و ليس لهم إدراكٌ سوى المحسوسات، بل في إدراك المحسوسات ليسوا مثل سائر الحيوانات!.

و «الإبلاء»: الإنعام و الإحسان؛ و «البلاء»: الخدمة و النعمة و حقٌّ ثبت لأحدٍ على آخر، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ لِيُبْلِيَ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنهُ بَلَاءً حَسَناً﴾[٥ـ٦]، و في كلام عليٍّ ـ عليه السلام ـ: «و لاتضمن بلاء امرىءٍ إلى غيره»[٧]. يقال: «أبليت عند فلانٍ بلاءً حسناً: أثبت عليه حقّاً و لديه إحساناً و نعمةً». و يظهر من اللغة انّ البلاء و الإبتلاء يستعمل بمعنىً، يقال:

---

١. المصدر: و إذا.
٢. المصدر: ـ ربّها و عرفت.
٣. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٣ ص ٥١١.
٤. كريمات ١٧ / ٢٢ / ٣٢ / ٤٠ القمر.
٥. كريمة ١٧ الأنفال.
٦. و انظر: «شرح الصحيفة» ص ٨٣.
٧. راجع: «نهج البلاغة»، الكتاب ٥٣ ص ٤٣٤، «شرح ابن أبي الحديد» عليه ج ١٧ ص ٥١، ٥٣.

بلاه اللّه بلاءً و أبلاه إبلاءً و ابتلاه ابتلاءً، أي: امتحنه و اختبره. و يكون في الخير و الشرّ، يقال: أبلاه اللّه بخيرٍ أو شرٍّ ـ و سيجيء من قوله عليه السلام: «ابلوا البلاء الحسنىٰ» ـ. و يقال: أبلى بلاءً: إذا أريد المفعول المطلق، و أبلاه منه بلاءً حسناً، أي: أناله منه إحساناً و فعلاً جميلاً. و قال القتيبي: «يقال من الخير: أبليته أبليه إبلاءً، و من الشرّ: بلوته أبلوه بلاءً»[١]. و قال ابن الأثير: «و المعروف انّ الإبتلاء يكون في الخير و الشرّ معاً من غير فرقٍ بين فعليهما، و منه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِ وَ الْخَيرِ فِتْنَةً﴾[٢]؛ و منه الحديث: من أبلى فذكر فقد شكر؛ الإبلاء: الإنعام و الاحسان؛ يقال: بلوت الرجل و أبليت عنده بلاءً حسناً»[٣]؛ انتهى.

قال بعضهم[٤]: «و التحقيق مع القتيبي، لأنّ كلامه في الفرق بينهما، لا أنّه لا يستعمل كلٌّ في غيره تغليباً أو مقيّداً. و نظيره الفرق المشهور بين وعد و أوعد حيث يستعمل الأوّل في الخير و الثاني في الشرّ عند الإطلاق؛ و قد يستعمل كلٌّ بخلاف الآخر بقرينةٍ صارفةٍ، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿الشَّيطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقرُ﴾[٥]، و قوله ـ سبحانه ـ: ﴿يَستَعجِلُونَكَ بِالعَذَابِ وَ لَن يُخلِفَ اللَّهُ وَعدَهُ﴾[٦]؛ و في الحديث: و أمّا لمّة الملك فايعاد[٧] بالخير»[٨]. و بالجملة هذه اللفظة ممّا تزلّ فيها أقدام طائفةٍ من أهل اللغة.

و الأصحّ: إنّ بلاه يستعمل في المعنيين ـ قال تعالى: ﴿وَ نَبلُوكُمْ بِالشَّرِ وَ الْخَيرِ﴾[٩] ـ، و أمّا أبلاه فالظاهر انّه لا يستعمل إلّا في الخير، فاذا قلت: أبلاه و أبلي عنده فالمتبادر انّه أناله

---

١. كما حكاه المحقّق المجلسي و العلّامة المدني، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٣٧، «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٠٥. و هو منقولٌ في «النهاية» أيضاً، انظر إلى التعليقة الآتية.

٢. كريمة ٣٥ الأنبياء.

٣. راجع: «النهاية» ج ١ ص ١٥٥.

٤. كما حكاه المدني، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٠٥.

٥. كريمة ٢٦٨ البقرة.

٦. كريمة ٤٧ الحجّ.

٧. المصدر: ايعاد.

٨. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ٤٩. و روى الراونديّ: «لمة الملك أمره بالانفاق»، راجع: «فقه القرآن» ج ١ ص ٢٣٣.

٩. كريمة ٣٥ الأنبياء.

خيراً أو احساناً.

و «المنن»: جمع مِنّةٍ ـ بالكسر ـ بمعنى النعمة. و كثيراً مّا يرد بمعنى الإحسان إلى من يطلب الجزاء منه، و منه المنّان مِن أسمائه ـ تعالى ـ. و قيل: هي النعمة الثقيلة.

<و تطلق على معنيين:

أحدهما: أن تكون بالفعل، نحو: منّ عليه: أثقله بالنعمة، و منه: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [1]؛

و الثاني: أن تكون بالقول، و هو عدّ الإحسان. و هو مستقبحٌ، و لهذا قيل: «المنّة تهدم الصنيعة إلّا عند الكفران > [2] و المتتابعة المتوالية».

و «الإسباغ» : التوسيع و الإفاضة و الإتمام، يقال: أسبغها اللّه أي: أفاضها و أتمّها.

<و قوله: «و كذلك» فيه وجهان:

الأوّل أن تكون «الكاف» للاستعلاء، أي: على ذلك ـ كقولهم: كن كما أنت عليه، أي: على ما أنت عليه؛ في أحد الوجوه ـ. و الإشارة إلى المفهوم من سياق الكلام، أي: و لو كانوا مستمرّين من تصرّفهم في مننه بغير حمده و توسيعهم في رزقه من دون شكره؛

و الثاني: أن يكون للتشبيه، أي: لو كانوا دائماً مماثلين لأنفسهم في تلك الحالة من تصرّفهم و توسّعهم في مننه و رزقه بدون حمده و شكره لخرجوا من حدود كونهم أناساً إلى حدّ كونهم بهائم، فانّ ياء النسبة إذا لحقت آخر الإسم و بعدها هاء التأنيث أفادت معنى المصدر ـ نحو: الفرسيّة و الضاربيّة ـ. و في إتيان لفظ «الحدود» بصيغة الجمع و إضافته إلى «الإنسانيّة» إشارةٌ إلى تطوّره في الأطوار و تعدّد حدوده في مراتب الكمال ـ كما مرّ ـ؛ بخلاف البهيميّة، فليس لها إلّا حدٌّ واحدٌ هو عدم الشعور و العقل.

و في نسخةٍ قديمةٍ: «و لدخلوا في حريم البهيمة» [3]، و هو قريبٌ من معنى الحدّ، فانّ حريم

---

١. كريمة ١٦٤ آل‌عمران. ٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٠٦.

٣. كما حكاه المحقّق الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ٢١. و قال المحقّق المجلسيّ: «و في بعض

الدار ما حولها. سمّي بذلك لأنّه يحرم على غير مالكها أن يستبدّ بالارتفاق به.

و «الإنسان»: اسم جنسٍ يقع على الواحد و الجمع و الذكر و الأنثىٰ.

و اختلفوا في اشتقاقه مع اتّفاقهم على زيادة النون الأخيرة؛

فقال البصريّون: من الأُنس، للأنس المركوز في طبيعته و جبلّته، بخلاف غيره من الحيوانات، فانّ المركوز في طباعهم الوحشة ـ و إن كان قد يعرض لها الأنس ـ. فالهمزة فيه أصلٌ، و وزنه فعلان؛

و الكوفيّون: من النسيان، فالهمزة زائدةٌ و وزنه إفعان ـ على النقص ـ. و أصل انسيان: افعلان، فحذفت الياء استخفافاً ـ لكثرة الاستعمال ـ، و لهذا يردّ إلى أصله في التصغير، فيقال: أُنيسَان[1] >[2]؛

و عن ابن‌عبّاس: «انّما سمّي الإنسان إنساناً، لأنّه عهد إليه فنسى»[3]، أي: في يوم أخذ الميثاق عليه بقول ﴿أَلَستُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾[4].

و «البهيمة»: كلّ ذات أربعٍ من الدوّاب، و كلّ حيوانٍ لايتميّز.

قوله: «في محكم كتابه» : إمّا من باب إضافة الصفة إلى الموصوف ـ كجرد قطيفةٍ ـ مِن: أحكمتُ الشيء: إذا أتقنته فاستحكم ، أي: كتابه المحكم المتقن؛ أو من اضافة البعض إلى الكلّ ـ لانقسام الكتاب إلى محكمٍ و متشابهٍ ـ.

و المحكم ما وضح معناه، و المتشابه نقيضه.

و قيل: «المحكم ما كان معقول المعنى، و المتشابه بخلافه ـ كأعداد الصلاة، و اختصاص

النسخ القديمة الّتي عندنا: لخرجوا من حدّ الإنسانيّة و لدخلوا في حريم البهيمة»، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٣٩.

١. و انظر: «الفرائد الطريفة» ص ١٣٨، «تاج العروس» ج ٨ ص ١٨٦ القائمة ١.

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٠٨.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥٧ ص ٢٦٤. و حكاه ابن شهر آشوب من غير اسنادٍ إليه، انظر: «متشابه القرآن» ج ١ ص ٢١٤.

٤. كريمة ١٧٢ الأعراف.

الصيام برمضان دون شعبان ـ»؛

و قيل: «المحكم ما تأويله تنزيله، و المتشابه ما لايدرى إلّا بألتاويل» ؛

و قيل: «المحكم ما استقلّ بنفسه، و المتشابه ما لايستقلّ بنفسه إلّا بردّه إلى غيره» ؛

و قيل: «المحكم ما فيه الحلال و الحرام، و ماسوى ذلك متشابهٌ يصدق بعضها على بعضٍ»؛

و قيل: «المحكم ما يُؤمن به و يُعمل به و يُعتبر به، و المتشابه مايُؤمن به و لايُعمل به» . عن أبي‌عبداللّه ـ عليه السلام ـ و ابن‌عبّاس و عكرمة و قتادة.

و قيل: «المحكم ما عُرف المراد منه ـ إمّا بالظهور و إمّا بالتأويل ـ، و المتشابه ما استأثر اللّه بعلمه ـ كقيام الساعة و خروج الدجّال و الحروف المقطّعة في أوائل السور ـ»؛

و قيل غير ذلك. و حكى بعضهم في المسألة ثلاثين قولاً!.

و قيل: «المحكم هو الناسخ، و المتشابه هو المنسوخ»[١]، كما روي عن أبي‌جعفرٍ ـ عليه السلام ـ: «المنسوخات[٢] من المتشابهات و المحكمات من الناسخات»[٣]؛ و روى العيّاشي بإسناده عن مسعدة بن صدقة قال: «سألت أباعبداللّه ـ عليه السلام ـ عن الناسخ و المنسوخ و المحكم و المتشابه؟

قال: الناسخ الثابت المعمول به، و المنسوخ ما قد كان يُعمل به ثمّ جاء ما نسخه؛ و المتشابه ما اشتبه على جاهله، و المحكم ما يُعمل به»[٤ـ٥]. و سيجيء زيادة بسطٍ عليه و بيانٌ في شرح دعاء ختم القرآن ـ إنشاء اللّه الرحمن ـ.

---

١. لتفصيل الأقوال في المحكم و المتشابه من القرآن الكريم راجع: «مجمع البيان» ج ٢ ص ٢٣٩، «التبيان» ج ٢ ص ٣٩٤، «التفسير الكبير» ج ٧ ص ١٨٢.

٢. المصدر: فالمنسوخات.

٣. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٢٨ الحديث ١، «بحار الأنوار» ج ٦٦ ص ٨٥.

٤. المصدر: ـ و المحكم ما يعمل به.

٥. راجع: تفسير العيّاشي ج ١ ص ١١ الحديث ٧.

<قوله: «إن هم إلّا كالأنعام» . «إن»: نافيةٌ، أي: ما هم.

و «الأنعام» : جمع نَعَم ـ بفتحتين، كسبب و أسباب ـ. و النِعَم اسم جمعٍ لا واحد له من لفظه. قيل: «يؤنّث و يذكّر». و قال الفرّاء: «هو مذكّرٌ و لا يؤنّث، و هو الإبل و البقر و الضأن و المعز» . و قيل: «هو الإبل خاصّةً، و إذا كان معها بقرٌ و غنمٌ فهي أنعام، و إن انفردت البقر أو الغنم لم تسمّ نعماً»[1]. قال القرطبي: «و الأوّل هو الصحيح» . و نقل الواحديّ إجماع أهل اللغة عليه[2]>[3]. و المعني ـ على ما ذكرناه ـ أي: ما هم في عدم تحصيل العلم و المعرفة الّتي يجب عليهم بعد العلم و المعرفة الذاتيّة من حمد المنعم و شكره على نِعَمه المتواترة و مننه المتظاهرة المتتالية الّتي يحتاج الممكن إليها في الوجود و البقاء؛ و معرفة انّ النعم كلّها من اللّه ـ تعالى ـ و هو المنعم بالحقيقة، و الوسائط مسخّرون من جهته. و هذه المعرفة هي معرفة أن لا مؤثّر في الوجود إلّا اللّه ـ الّذي هو توحيد الأفعال ـ. فلا يتمّ المعرفة بالمنعم الحقيقيّ إلّا بنفي الشرك في الأفعال، لا كالأنعام الّتي ليس لهم إلّا إدراك المحسوسات و لن ينتفعوا بقرع آذانهم الآيات و لم يتدبّروا فيما شاهدوا من الدلائل و المعجزات، و جميع قواهم و مشاعرهم متوجّهٌ إلى أسباب التعيّشات غافلون عن خالق الأرض و السماوات؛ بل هم أضلّ و أدون سبيلاً منها!، لأنّها يسلك سبيلاً قرّر اللّه لهم غير معطّلةٍ لشيءٍ من القوى المودعة فيهم، بل صارفةٌ لها إلى ما خلقت لأجله، فلا تقصير من قبلها فيما خلقت لأجله. و أمّا هؤلاء فلم يسلكوا سبيلاً قرّر لهم في طلب العلم و المعرفة و الوصول إلى غاية الكمال، فهم معطّلون لقواهم العقليّة الّتي بها يمتازون عن النفوس الحيوانيّة مضيّعون لما خلقت لأجله من معرفة اللّه و طاعته و عبادته ـ كما في قوله: ﴿وَ مَا خَلَقتُ ٱلْجِنَّ وَ ٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعبُدُونَ﴾[4] ـ، مستحقّون ـ بحكم العقل ـ أعظم العقاب و أشدّ النكال ـ و اللّه أعلم بحقيقة الحال! ـ.

---

١. هذا قول ابن كيسان، راجع: «تفسير القرطبي» ج ٤ ص ٣٤.

٢. لتفصيل هذه الأقوال راجع: «تفسير القرطبي» ج ٤ ص ٣٤، «تاج العروس» ج ١٧ ص ٦٩٥ القائمة ٢.

٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣١٠.

٤. كريمة ٥٦ الذاريات.

أو نقول: المعنى: إنّهم رجعوا إلى القهقرىٰ إلى أسفل السافلين من الطبيعة و أزالوا الإستعداد بالكلّيّة و خرجوا عن الفطرة الذاتيّة الإنسانيّة و انخرطوا في الموجودات الجماديّة!.

و قيل: «﴿بَلْ هُم أَضَلُّ سَبِيلاً﴾ [١]، لأنّ: الأنعام يميّز بين من يحسن إليه بالعلف و الماء و من يسيء إليه بالضرب و الإيذاء، و هؤلاء الحمقىٰ لايميّزون بين من أنعم إليهم و من ليس كذلك، و لايعرفون إحسان الرحمن من إساءة الشيطان، و لايطلبون الثواب ـ الّذي هو أعظم المنافع ـ و لايتّقون العقاب ـ الّذي هو أشدّ المضارّ! ـ» [٢]؛

و قيل: «لأنّ جهالة الأنعام لم يسْرِ ضررها إلى أحدٍ، و جهالة هؤلاء أضلّت العالَمين و أثارت الفتن بينهم و بين المسلمين»؛

و قيل: «فانّ البهائم تدرك ما يمكن لها أن تدرك من المنافع و المضارّ و تجتهد في جذبها و رفعها غاية جهدها، و هم ليسوا كذلك».

و في هذا الكلام إشارةٌ إلى أنّ شكر المنعم واجبٌ عقلاً؛ لا لما ذكره الشارح الفاضل ـ من دلالته على أنّه مع عدم إرشاد العباد إلى معرفته لو لم يصدر منهم الشكر لكانوا مذمومين داخلين في حدّ البهائم [٣] ـ، بل لما ذكرنا لك آنفاً من تحصيل العلم و المعرفة الّتي يجب عليهم بعد العلم و المعرفة الذاتيّة، و معرفة أن لا مؤثّر في الوجود إلّا اللّه ـ الّذي هو توحيد الأفعال ـ، فالتوحيد لايتمّ إلّا بنفي الشرك في الأفعال.

و بالجملة المسألة محلّ خلافٍ؛

فذهبت الأشاعرة إلى وجوبه شرعاً [٤]؛

---

١. كريمة ٤٤ الفرقان.

٢. هذا مفادّ كلام المحقّق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٣٩.

٣. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣١٠.

٤. أمّا الشيخ ابن عربي فذهب إلى وجوبه عقلاً، فانه قال: «... و منها ما يدرك قبحه عقلاً في عرفنا كالكذب و كفر المنعم، و حسنه عقلاً مثل الصدق و شكر المنعم»، راجع: «الفتوحات

و الإماميّة و المعتزلة إلى وجوبه عقلاً و إن لم يرد به نقلٌ أصلاً.

و مبنى أدلّة الأشاعرة على إبطال الحسن و القبح العقليّين و انحصارهما في الشرعيّين؛ و هو باطلٌ ـ كما هو مقرّرٌ في محلّه ـ.

و استدلّت الإماميّة على ذلك بأنّ من نظر بعين عقله إلى ما وهبه ربّه من القوىٰ الظاهرة و الباطنة و تأمّل بنور فطرته فيما أودعه في بدنه من دقائق الحكمة الباهرة و ما يرد عليه من الآلآء و النعماء المتواترة حكم حكماً جازماً و قضا قضاءً لازماً بأنّ من أنعم عليه بتلك النعم العظيمة و المنن الجسيمة حقيقٌ بأن يُحمد و يُشكر، و خليقٌ بأن لايُجحد و لايُكفر، فمن أهمل و تساهل و تكاهل فهو مستوجبٌ للذمّ و العتاب و مستحقٌّ لأليم النكال و عظيم العقاب. و المعتمد ماذكرناه[1].

تذييلٌ

فان قلت: فعلى ما ذكرت من أنّ الوسائط مسخّرون و لاتأثير لهم في الإفادة أصلاً، فهل لنا أن نشكر الخلق على إحسانهم علينا؟، أم لا؟؛ و قد ورد: «و من لم يشكر المخلوق لم يشكر الخالق»[2]؛

قلنا: نعم!، تأدّباً بأدب اللّه و أدب رسوله، فانّ شكر المحسن على الإحسان و الدعاء له من شعار الصالحين و أخلاق العارفين. و لايقدح ذلك في توحيدهم في الأفعال؛

بيان ذلك: انّ الناس على ثلاثة أقسامٍ:

فالعامّة حجبوا عن اللّه بالخلق؛

و الصوفيّة في الإبتداء حجبوا باللّه عن الخلق؛

المكّية» ج ١ ص ٣٠٠ السطر ٤.

١. و انظر أيضاً: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣١١.

٢. لم أعثر عليه، و قريب منه: «من لم يشكر المنعم من المخلوقين لم يشكر اللّه ـ عزّ و جلّ ـ»، راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٦ ص ٣١٣ الحديث ١٠٤٤٨، «بحار الأنوار» ج ٦٨ ص ٤٢.

و الكمّل من العرفاء الإلهيّين و العلماء الربّانيّين يسع عليهم الجانبين ـ: الحقّ و الخلق ـ، فلايحجبهم الخلق عن الحقّ ـ كعامّة المسلمين الساكنين في مقام التسليم ـ، و لايحجبهم الحقّ عن الخلق ـ كالمبتدئين من السالكين ـ؛ فهم شاهدوا الحكمة و الترتيب بين الموجودات و نور الوجود في الممكنات، فيشكرون الخلق لأنّهم الوسائط من الأسباب ـ كما لايخفى على أولي الألباب ـ.

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا عَرَّفَنَا مِنْ نَفْسِهِ

أي: من ذاته. و في إطلاق النفس على الذات المقدّسة خلافٌ؛

فجوّزه المتقدّمون بلامشاكلةٍ، قال البغوي: «النفس تُطلق على الدمّ و على نفس الحيوان و على الذات و على الغيب»[1]، و الأوّلان يستحيلان في حقّه ـ سبحانه ـ، و الآخران يصحّ أن يرادا منه؛ ﴿وَ لَا أَعلَمُ مَا فِي نَفسِكَ﴾[2]، أي: في ذاتك؛ أو في غيبك[3]؛

و لم يجوّزه بعض المتأخّرين إلّا مشاكلةً؛ و كفى شاهداً علي جوازه ورودُه في كلام المعصومين ـ عليهم السلام ـ.

و «من» إمّا للإبتداء، أو للبيان، أو للبعضيّة، فانّ ما عرفناه جزءٌ ممّا لم يعرّفناه من كمالات نفسه.

و هذا العرفان إمّا بالمشاهدة الحضوريّة، أو بالدلائل الآفاقيّة و الأنفسيّة، أو بالفطرة الذاتيّة الّتي فطر الناس عليها، أو بواسطة العقول القويّة، أو بواسطة الرسل و الكتب المنزلة.

اعلم!، أنّ معرفة كنه ذاته و حقيقة صفاته أمرٌ مستحيلٌ، و ليس للعقول إليه سبيلٌ؛ و انّ الطريق إلى إثبات وجوده؛

---

١. لم أعثر عليه، و انظر: «لسان العرب» ج ٦ ص ٢٣٤ القائمة ١، «تاج العروس» ح ٩ ص ١٦ القائمة ٢.

٢. كريمة ١١٦ المائدة.

٣. انظر: «التفسير الكبير» ج ١٢ ص ١٣٥، «تفسير القرطبي» ج ٦ ص ٣٧٦، «التبيان» ج ٤ ص ٦٧.

إمّا بذاته، كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [١]، و قوله: ﴿أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [٢]؛ و سُئل نبيّنا: «بمَ عرفتَ اللّه؟

فقال: باللّه عرفت الأشياء!» [٣]؛

و قال أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: يا من دلّ على ذاته بذاته» [٤]؛

و قال سيّد الساجدين في دعاء السحر: «بك عرفتك و أنت دللتني عليك و دعوتني إليك و لو لا أنت لم أدر ما أنت» [٥]. و هذا طريق الصدّيقين الّذين يستشهدون به ـ تعالى ـ عليه ثمّ يستشهدون بذاته على صفاته و بصفاته على أفعاله واحداً بعد واحدٍ [٦]؛ و ذلك لأنّهم ينظرون إلى الوجود و يحقّقونه و يعلمون انّه أصل كلّ شيءٍ، بهذا الطريق:

الوجود من حيث هو وجودٌ إن كان قائماً بذاته غير متعلّقٍ بغيره أصلاً، فهو اللّه ـ تعالى ـ؛

و إن كان قائماً بغيره و ذلك الغير يكون وجوداً أيضاً ـ إذ غير الوجود لايكون مقوّماً للوجود، كيف و هو محتاجٌ إلى الوجود ـ فننقل الكلام إليه، و هكذا إلى أن يتسلسل أو يدور أو ينتهي إلى وجودٍ قائمٍ بذاته غير متعلّقٍ بغيره أصلاً. ثمّ جميع تلك الوجودات المسلسلة أو الدائرة في حكم وجودٍ واحدٍ في تقوّمها بغيره، و ذلك الغير القائم بذاته المقوّم بغيره هو اللّه القيّوم الوجود لغيره.

و بطريقٍ آخر: ليس في الوجود موجدٌ بالذات سوى الوجود، إذ لو وجد غيرٌ فإمّا أن يكون وجوده زائداً عليه ـ فيلزم أن يكون له وجودٌ مثل وجوده، لأنّ ثبوت الشيء فرعٌ لثبوت المثبَت له ـ؛ أو جزءً له، و ننقل الكلام إلى الجزء الآخر، ... و هكذا إلى أن يتسلسل، و

---

١. كريمة ١٨ آل‌عمران. ٢. كريمة ٥٣ فصّلت.

٣. لم أعثر عليه في مصادر الفريقين الروائيّة.

٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ٨٤ ص ٣٣٩، ج ٩١ ص ٢٤٩.

٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٥ ص ٨٢، «البلد الأمين» ص ٢٠٥، «مصباح المتهجّد» ص ٥٨٢.

٦. لتوضيح هذا البرهان راجع: «شرح الطوسي على الإشارات و التنبيهات» ج ٣ ص ٦٦.

هو محالٌ؛ فظهر انّ لجميع الوجودات أصلاً واحداً ذاته بذاته فيّاضٌ لها.

ثمّ يصلون بالنظر إليه إلى أنّه بحسب أصل حقيقته واجب الوجود. و أمّا الإمكان و الحاجة و المعلوليّة و غير ذلك فانّما يلحقه لا لأجل حقيقته بما هي حقيقته، بل لأجل نقائص و أعدام خارجةٍ عن أصل حقيقته.

ثمّ بالنظر فيما يلزم الوجوب و الإمكان يصلون إلى توحيد ذاته و صفاته، و من صفاته إلى كيفيّة أفعاله و آثاره.

و إمّا بغيره؛ و هو:

إمّا الإمكان؛ أو الحدوث؛ أو مجموعهما؛

و كلّ واحدٍ من هذه الثلاثة إمّا من وجود الجواهر؛ أو الأعراض.

فالّذي بغيره ستّة طرقٍ لامزيد عليها. و القرآن مشتملٌ عليها لانطوّل الكتاب بذكر جميعها، بل نذكر منها ما هو أقرب إلى أفهام الخليقة، و هو حدوث الأعراض. و ذلك محصورٌ في الدلائل الآفاقيّة و الأنفسيّة، و الكتب الإلهيّة في الأكثر مشتملةٌ على هذين البابين. فكلّ ما ذكر من الآيات في باب حدوث أحوال الإنسان و انقلاباته في الأطوار و تغيّراته في الأحوال يكون من دلائل الأنفس، و إليه الإشارة بقوله: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَكُم وَ ٱلَّذِينَ مِن قَبلِكُمْ﴾ [1]. و حاصلها يرجع إلى أنّ كلّ أحدٍ يعلم بالضرورة انّه لو لم يكن من قبل فصار الآن كائناً فيفتقر إلى موجدٍ، و ليس موجده نفسه و لا أبواه و لا سائر الخلق ـ لعجزهم عن مثل هذا التركيب بديهةً ـ، فلابدّ من موجدٍ يخالفهم في المهيّة و الحقيقة يتعالي عن أن يشابههم حتّى يصحّ منه ايجاد هذه الأشخاص.

ثمّ لما كان لقائلٍ أن يقول: لِمَ لايجوز أن يكون الموجد هو طبائع الأرض و السماء، فأشار إلى ردّ هذا الإحتمال بافتقارها إلى الموجد بقوله: ﴿ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم ٱلْأَرضَ فِرَاشاً وَ ٱلسَّمَاءَ بِنَاءً﴾ [2]؛ و كلّ ما ذكر في تغيّرات الأوضاع السماويّة و الأرضيّة هو المراد من الدلائل

---

١. كريمة ٢١ البقرة.

٢. كريمة ٢٢ البقرة.

الآفاقيّة، و يندرج فيها الرعد و البرق و الرياح و السحاب و اختلافات الفصول و الأمزجة. و حاصلها يرجع إلى أنّ حدوث هذه الحركات و الصفات يفتقر إلى سببٍ محدثٍ، و ذلك السبب إن كان جسماً فلكيّاً أو عنصريّاً فلايجوز كونها ـ و لا شيء منها ـ مبدءً أوّلاً لغيرها ـ و ذلك لأنّها مشتركةٌ في أصل الجسميّة، و المشترك فيه إمّا مهيّةٌ جنسيّةٌ يفتقر في وجودها و قوامها إلى الفصول المنوّعة، أو مهيّةٌ نوعيّةٌ يفتقر في وجودها إلى مشخّصاتٍ وجوديّةٍ ـ، و ما كان بقاؤه و دوامه إلى مقارناتٍ كيف يكون سبباً لغيرها؟.

ثمّ لايجوز أن يكون شيءٌ من تلك المقارنات ـ كالفصول و المشخّصات ـ علّةً لوجود تلك المهيّة الجنسيّة أو النوعيّة و بتوسّطها لوجود غيرها من اللواحق و الحوادث، و ذلك لافتقارها أيضاً في لوازمها و تشخّصاتها إلى ما هي مقوّمةٌ لها.

فثبت انّ الكلّ مفتقرٌ إلى سببٍ منفصل الذات عنه.و ذلك السبب إن كان جسماً أو جسمانيّاً عاد الكلام إليه؛ فهو مجرّدٌ عن الجسميّة و عوارضها.

ففاعليّته إن كان بالإيجاب بلاعلمٍ و إرادةٍ لم يكن اختصاص بعض الأجسام ببعض الصفات دون بعضٍ أولىٰ في الحكمة من العكس ـ إذ لا علم و لا حكمة في الفاعل الموجب ـ، فلابدّ أن يكون عالماً؛ فيكون قادراً مختاراً.

فثبت بهذه الأدلّة افتقار الأجسام الماديّة إلى قادرٍ مختارٍ ليس بجسمٍ و لا جسمانيٍّ.

و عند هذا ظهر انّ الإستدلال بحدوث الأعراض لايكفي إلّا بعد الاستعانة بإمكان أعراض الصفات.

و إنّما أكثر اللّه ـ تعالى ـ في كتابه الكريم هذا النمط من الاستدلال، لكونه أقرب إلى الأفهام و أسهل مأخذاً، و أقوى في إقحام الجاحدين من طريق الصدّيقين؛ و إلّا فمسلك الصدّيقين أسدّ و أوثق و أشرف و أحكم، لأنّ العلم الحاصل من الآثار علمٌ ناقصٌ لايُعلم به خصوصيّة ذات المعلوم، لأنّ الأثر و المعلول لايستدعيان إلّا سبباً مّا و علّةً مّا على وجهٍ كلّيٍّ، لا مؤثراً معيّناً و علّةً معلومةً ـ كما لايخفى على ذوي البصيرة ـ.

فان قلت: طريق معرفة الشيء منحصرٌ في أحد أمورٍ ثلاثةٍ:

الأوّل: مشاهدته الحضوريّة؛

و الثاني: معرفته بعلله و أسبابه الوجوديّة ـ و هو المسمّى عند الحكماء بـ «برهان اللمّ» ـ ؛

و الثالث: معرفته بآثاره و علاماته المعلوليّة ـ و يقال له: «برهانٌ إنّيٌّ» ـ ؛ فلم ما ذكرت برهان اللمّ هيهنا؟

قلت: لأنّه ـ جلّ شأنه ـ بسيطٌ صرفٌ لاتركيب فيه أصلاً ـ لا ذهناً و لا خارجاً ـ واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيّات، و هو مبدءٌ لجميع ما سواه و إليه تنتهي الآثار كلّها، فلا فاعل له خارجاً عن ذاته و لا سبب له داخلاً في ذاته ـ تعالى اللّه عن ذلك علوّاً كبيراً! ـ ، و ما لا جزء له أصلاً لا حدّ له و ما لا حدّ له لا برهان عليه؛

و أمّا نفي الحدّ عنه: فلأنّ الحدّ يراد به أحد المعنيين:

إمّا قول الشارح لمهيّة الشيء المؤلّف من المعاني الذاتيّة المختصّة به ـ أمّا بحسب الحقيقة، أو بحسب الاسم ـ ؛

و إمّا معنى النهاية و الطرف؛

و كلاهما منفيٌّ عنه ـ تعالى ـ ؛

أمّا نفي المعنى الأوّل: فلأنّ حقيقة ذاته غير مؤلّفةٍ من معانٍ و أمورٍ ذاتيّةٍ، كيف و هو ـ كما قرّر في محلّه ـ بسيط الذات و الحقيقة من كلّ جهةٍ؛

و أمّا نفي الحدّ بالمعنى الثاني: فلأنّ حقيقة ذاته هي الوجود الصرف الّذي شدّة قوّته لاتنتهي إلى حدٍّ و نهايةٍ، بل هو فوق مالا يتناهى بما لا يتناهى؛

أمّا كونه غير متناهٍ: فلأنّ مقدوراته غير متناهيّةٍ عدّةً و مدّةً، و قد أثبتنا في كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق: انّ التناهي و اللاتناهي إنّما يوصف بهما أوّلاً و بالذات المقادير و الأعداد، و إذا وصف بهما شيءٌ آخر كان إمّا باعتبار تعلّقه بالكمّيّات، و إمّا باعتبار ترتّبهما أو ترتّب ما يوصف بهما على ذلك الشيء، فالقوىٰ إنّما توصف بالتناهي و اللاتناهي باعتبار أزمنة الأفعال أو أعدادها؛ فاذن الأوّل ـ تعالى ـ ذو قوّةٍ غير متناهيةٍ في العدّة و المدّة.

و أمّا كونه غير متناهٍ في الشدّة بأن يتصوّر فوقه ما هو أشدُّ منه، فذلك محالٌ ؛

أمّا أوّلاً: فلمنافاته للأحديّة، إذ يكون حينئذٍ وجوداً و شيئاً آخر غير الوجود ـ إذ معنى الوجود غير معنى الحدّ و النهاية ـ، إذ لو كان معنى الوجود الحدّ و النهاية لكان امراً عدمياً، و هو محالٌ؛

و أمّا ثانياً: فلأنّ كلّ محدودٍ له حدٌّ معيّنٌ ـ إذ المطلق بما هو مطلقٌ لا وجود له في الخارج ـ، فيحتاج إلى علّةٍ محدودةٍ قاهرةٍ، إذ طبيعة الوجود لايمكن أن تكون مقتضيةً للحدّ الخاصّ، و إلّا لكان لكلّ موجودٍ يلزمه ذلك الحدّ، و ليس كذلك؛ فثبت انّ الحدّ للوجود من جهة العلّة المباينة. فكلّ محدودٍ معلولٌ لامحالة.

فخالق الأشياء يجب أن لايكون محدوداً في شدّة الوجود، و إلّا لكان له خالقٌ محدّدٌ فوقه، و هو محالٌ؛ فافهم ذلك ـ فانّه مطلبٌ شريفٌ! ـ.

و اعلم! أنّ الحدّ بالمعنى الأوّل مؤلّفٌ من المعاني الكلّيّة و التصوّرات العقليّة، و كلّ معنىً كلّيٍّ فمن شأنه الشركة فيه لكثيرين إلّا لمانعٍ خارجٍ عن نفس المعنى، فكلّ ما له حدٌّ فمن شأنه أن يكون له الأمثال و الأشباه، و اللّه ـ تعالى ـ لامثل له و لاشبه لذاته، فلاحدّ له لذاته و لانهاية لقوّة قاهريّته.

و أمّا ما لا حدّ له فلابرهان عليه: فلأنّ الحدّ و البرهان متشاركان في الأجزاء ـ على ما بُيّن في القسطاس ـ.

فثبت بما ذكرناه لك أنّ الطريق إلى معرفته ـ تعالى ـ منحصرٌ في الأوّل و الثالث، و لكن المعرفة الحاصلة من الطريق الثالث معرفةٌ ضعيفةٌ ـ كما عرفت ـ. فتبيّن انّ كنه معرفة حقيقة ذاته و ما له من كمال صفاته أمرٌ غير ممكن الحصول، و لا للعقل إليه وصولٌ؛ لأنّ ما يعجز عن إدراكه العقول له علّتان:

إحديهما: خفاؤه في نفسه ـ كالممتنع بالذات و الهيولى و الزمان و الحركة و العدد و النسبة و غيرها ـ؛

و الثانية: غاية جلائه و وضوحه و قصور القوّة الإدراكيّة عن إدراكه ـ كما في نور

الشمس و بصر الخفّاش، فانّ بصره ضعيفٌ يبهره نور الشمس في النهار، و لذا إذا امتزج الضوء بالضلام و ضعف ظهوره أبصر بالليل ـ؛ فكذلك عقول البشر ضعيفةٌ و جمال الحضرة الإلٰهيّة في غاية الإشراق و النورانيّة، فصار ظهورها سبب خفائها ـ فسبحان من ليس لذاته خفاءٌ إلّا الظهور و لا لوجهه حجاب إلّا النور! ـ؛

اى تو مخفى در ظهور خويشتن وى رخت پنهان بنور خويشتن

لَقَد ظَهَرتَ فَلَاتَخفَى عَلَى أَحَدٍ
إِلَّا عَلَى أَكمَهٍ لاَيعرِفُ القَمَرَا
لَكِن بَطَنتَ بِمَا أَظهَرتَ مُحتَجِباً
وَ كَيفَ يَعرِفُ مَن بِالعرْفِ اسْتَتَرَا

حجاب روى تو هم روى توست در همه حال
نهانى از همه عالم ز بس كه پيدائى

فقد ظهر ممّا ذكرناه لك انّ العقل الإنسانيّ يقدر على إدراك مهيّات الأشياء و شيئيّاتها، و لا يقدر على تعقّل الوجود الصرف الّذي لاشيئيّة له ـ كما في الواجب، جلّ اسمه ـ؛ و لا على تعقّل عدم الصرف الّذي لا شيئيّة له أيضاً، لأنّ الشيئيّة يساوق الموجوديّة، فما لاوجود له لاشيئيّة له، لكن هناك لفرط الكمال و الفعليّة و هيهنا لفرط النقصان و البطلان.

و كلّ ما يقرب من الواجب ـ تعالى ـ كان يقرب في ذلك الحكم ـ كالعقل الأوّل و ما يتلوه ـ، و كلّ ما يقرب من الممتنع كان يقرب منه في الحكم ـ كالهيولى الأولىٰ و الحركة و ما يقربهما ـ.

قال الفاضل الشارح في عدم الوصول إلى حقيقة ذاته: «سواءٌ في ذلك الملائكة المقرّبون و الأنبياء و الرسل[1]، كما قال أعرف الخلق به: سبحانك ما عرفناك حقّ معرفتك[2]؛ و قال: انّ

---

١. المصدر: المرسلون.

٢. راجع: «عوالى اللئالي» ج ٤ ص ١٣٢ الحديث ٢٢٧.

اللّه احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و إنّ الملأ الأعلى يطلبونه كما أنتم تطلبونه[١-٢]. فلاتلتفت إلى من يزعم انّه قد وصل إلى كنه الحقيقة المقدّسة، بل أحث التراب في فيه!، فقد ضلّ و غوى و كذّب و افترى، فانّ الأمر أرفع و أظهر من أن يتلوّث بخواطر البشر. و كلّ ما تصوّره العالِم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ، و أقصى ما وصل إليه الفكر العميق فهو غاية مبلغه من التدقيق. و إلى ذلك أشار بعضهم حيث قال:

وَ اللّـــهِ لَا مُـــوسَى وَ لَا ... عِيسَى [المَسِيح][٣] وَ لَا مُحَمَّد
عَـــلِمُوا وَ لَا جِـبرِئيلُ وَ هْـ ... ـــوَ إِلَى مَحَلِّ ٱلقُدسِ يَصعَد
كَـلَّا! وَ لَا ٱلنَّـفسُ ٱلبَسِيـ ... ـــطَةُ لَا وَ لَا ٱلعَـقلُ ٱلمُجَـرَّد
مِـــن كُـــنهِ ذَاتِكَ غَـير انَّـ ... ـكَ وَاحِـديُّ الذَّاتِ سَرمَـد

»[٤]؛ انتهى كلامه.

و ذلك لأنّ لكلّ واحدٍ من المعلولات الإمكانيّة أن يلاحظ ذاته المقدّسة على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض ، فكلٌّ منها ينال من تجلّي ذاته بقدر وعاء نحو وجوده و يحرم عنه بقدر ضعفه و قصوره و ضيقه، فكلٌّ منها يعرف الحقّ الأوّل و يشاهده، و لكن لايحيط به علماً ـ كما ورد في الوحي الإلهي: ﴿وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً * وَ عَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلحَيِّ ٱلْقَيُّومِ﴾[٥]؛ و قال سيّد الشهداء، عليه آلاف التحيّة و الثناء: «تعرّفت لكلّ شيءٍ فما جهلك شيءٌ»[٦] ـ.

فان قلت: إذا جوّزت كون ذاته معلومةً بالحضور الإشراقيّ ـ و لاشكّ انّ المشهود

---

١. المصدر: تطلبونه أنتم.

٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٦ ص ٢٩١. و عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ : «احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار، و عمّن في السماء احتجابه كما عمّن في الأرض غيابه»، انظر: «تحف العقول» ص ٢٤٤، «متشابه القرآن» ج ١ ص ٧٥.

٣. اضافةٌ من المصدر، و هي لابدّ منها.

٤. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣١٧.

٥. كريمتان ١١١ / ١١٠ طه.

٦. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٤ ص ١٤٢.

بالشهود الوجوديّ ليس إلّا نفس حقيقته البسيطة لا وجهاً من وجوهه ـ. فكيف لايكون معلوماً بالكنه و المشهور ليس إلّا نفس حقيقته الصرفة لا غير؟؛

قلنا: لايمكن للمعلومات مشاهدة ذاته إلّا من وراء حجابٍ أو حجبٍ؛ حتّى المعلول الأوّل، فهو لايشاهد ذاته إلّا بواسطة عين وجوده و مشاهدة نفس ذاته، فيكون شهود الحقّ له من جهة شهود ذاته و بحسب وعاء وجوده.

قال بعض العرفاء: «ما ظهر بشيءٍ من المظاهر إلّا و قد احتجب به، و ما احتجب بشيءٍ إلّا و قد ظهر فيه، فلايزال العالَم في حجاب تعيّنه و أنّيّته عن نظر شهوده» ؛ لكن يكون حكمه باقياً، كما قال بعض العرفاء:

بَيني وَ بَينَكَ أَنّيِّي يُنَازِعُني فَارفَعْ بِلُطفِكَ أَنّيِّي مِنَ البَينِ[1]

فقد ظهر ممّا ذكر انّه لايعرف اللّه حقّ معرفته إلّا اللّه؛ فتبصّر!.

فاذا تقرّر ما ذكرناه لك فلنرجع إلى فقرة الدعاء؛ فنقول:

«الحمد للّه» الّذي «عرّفنا» معرفته «من» ذاته، و هو ـ كما عرفت ـ طريق الصدّيقين. و تصديقنا بهذه المعرفة يحتاج إلى بيانٍ؛ و هو:

انّه كما انّ لكلّ شيءٍ ماهيّةٌ هو بها هو ـ و هي وجهه الّذي هو ذاته ـ، كذلك لكلّ شيءٍ حقيقةٌ محيطةٌ به بها قوام ذاته و بها ظهور آثاره و صفاته ـ و هي وجهه الّذي إلى اللّه سبحانه ـ؛ و إليه أُشير بقوله ـ عزّ و جلّ ـ: ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[2]، و ﴿إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[3]، و بقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَ هُوَ مَعَكُم أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[4]، و بقوله ـ تعالى ـ: ﴿نَحنُ أَقرَبُ إِلَيهِ مِن حَبلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[5]، و بقوله ـ عزّ اسمه ـ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجهَهُ﴾[6]؛

---

١. من أبياتٍ للحلّاج، راجع: «أخبار حلّاج» طبعة الدكتور سعدي ضنّاوي الفقرة ٤٩ ص ١٢٩، طبعة ماسينينون ص ٧٦. و البيت لم يرد في ديوانه.

٢. كريمة ٥٤ فصّلت.

٣. كريمة ٥٣ فصّلت.

٤. كريمة ٤ الحديد.

٥. كريمة ١٦ ق.

٦. كريمة ٨٨ القصص.

فانّ تلك الحقيقة الّتي تبقى بعد فناء الأشياء غير قابلةٍ للفناء، فإذا نظرنا إلى الأشياء بهذا الوجه و عرفنا اللّه ـ عزّ و جلّ ـ بهذا النظر فقد عرفنا اللّه باللّه، بل عرفنا الأشياء أيضاً باللّه.

سئل نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «بماذا عرفت ربّك؟

قال: باللّه عرفنا الأشياء»[١]؛

و قال أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: «اعرفوا اللّه باللّه»[٢]؛

و في دعاء حسين بن عليٍّ ـ عليه السلام ـ: «منك أطلب الوصول إليك و بك استدلّ عليك»[٣]؛

و قال ـ عليه السلام ـ في هذا الدعاء: «كيف يُستدلّ عليك بما هو[٤] مفتقرٌ إليك، أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك؟!، متى غبت حتّى تحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليك و متى بعدت حتّى تكون الآثار هي الّتي توصل إليك؟!، عميت عينٌ لا تراك و لا تزال عليها رقيباً و خسرت صفقة عبدٍ لم تجعل له من حبّك نصيباً!»[٥]؛ و لذا قال أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: «ما رأيت شيئاً إلّا و رأيت اللّه قبله» ـ أو: «معه»[٦] ـ.

بر هر چه نظر كردم سيماى تو مى‌بينم

و قال آخر:

دلى كز معرفت نور و صفا ديد به هر چيزى كه ديد اوّل خدا ديد

---

١. لم أعثر عليه في مصادرنا الروائيّة.

٢. راجع: «الكافي» ج ١ ص ٨٥ الحديث ١، «بحار الأنوار» ج ٣ ص ٢٧٠، «التوحيد» ص ٢٨٥ الحديث ٣، «متشابه القرآن» ج ١ ص ٤٦.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٥ ص ٢٢٦، «اقبال الأعمال» ـ الطبعة الحجريّة ـ ص ٣٤٩.

٤. المصدر: + في وجوده.

٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٤ ص ١٤٢، «اقبال الأعمال» ـ الطبعة الحجريّة ـ ص ٣٤٩.

٦. مضى منّا فيما سبق من تعليقات الكتاب انّنا لم نعثر على مصدرٍ لهذين الحديثين.

و قال ـ عزّ من قائل ـ: ﴿أَلَا إِنَّهُم فِي مِريَةٍ مِن لِقَاءِ رَبِّهِم أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ [1]؛

گفتم به كام وصلت خـواهـم رسـيد روزى
گفتا كـه نـيك بـنگر شـايد رسـيده بـاشى
دوست نــزديك تـر از مـن بـه مـن است
و يــن عــجب تــر كـه مـن از وى دورم
چــه كـنم بـا كـه تـوان گـفت كـه دوست
در كـــنار مـــن و مـــن مـــهجورم!

قيل في تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِم حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [2]: يعني سأكحل عين بصيرتهم بنور توفيقي و هدايتي ليشاهدوني بها في مظاهري الآفاقيّة و الأنفسيّة مشاهدة عيانٍ، ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُ﴾ ليس في الآفاق و لا في الأنفس إلّا أنا و صفاتي و أسمائي، و أنا الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن. ثمّ أكّده بقوله: ﴿أَ وَ لَمْ يَكْفِ﴾ على سبيل التعجّب. و إذا نظرنا إلى وجوه الأشياء الّتي إلى أنفسها ـ أعني: من حيث إنّها أشياء لها مهيّاتٌ لايمكن أن توجد بذواتها، بل مفتقرةٌ إلى موجدٍ يوجدها ـ فقد عرفنا اللّه بالأشياء؛ و هو المسمّى بالدليل الإنّ ـ الّذي مرّ ذكره ـ. فمن عرف اللّه بهذا الطريق فلن يعرفه حقّ المعرفة، فمعرفة مجرّد كون الشيء مفتقراً إليه في وجود الأشياء ليست بمعرفةٍ له في الحقيقة. على أنّ ذلك غير محتاجٍ إليه، لأنّها فطريّةٌ؛ بخلاف النظر الأوّل، فانّكم تنظرون في الأشياء أوّلاً إلى اللّه ـ عزّوجلّ ـ و آثاره من حيث هي آثاره ثمّ إلى الأشياء و افتقارها في أنفسها. فاذا عزمنا على أمرٍ مثلاً و سعينا في إمضائه غاية السعي فلم يكن علمنا في الوجود شيئاً غير مرئيّ الذات يمنعنا عـن ذلك و يحول بيننا و بين ذلك، و علمنا انّه لا غالب على أمره و انّه مسخّرٌ للأشـياء عـلى حسب مشيّته و مدبّرٌ لها بحسب إرادته و انّه منزّهٌ عن صفات أمثالنا، و هذه صفاتٌ بها يـعرف

---

١. كريمة ٥٤ فصّلت.
٢. كريمة ٥٣ فصّلت.

صاحبها بعض المعرفة. و إلى طريق مثل هذه المعرفة أُشير في غير موضع من القرآن حيث قال: ﴿إِنَّ فِي خَلقِ ٱلسَّمَاوَاتِ وَ ٱلْأَرضِ وَ ٱخْتِلَافِ ٱللَّيلِ وَ ٱلنَّهَارِ لَآيَاتٌ لِأُولِي ٱلْأَلْبَابِ﴾[1]؛ و أمثال ذلك من نظائره.

سئل أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: «بماذا عرفت ربّك؟

فقال: بفسخ العزائم و نقض الهمم، لمّا هممت فيحيل بيني و بين همّي و عزمت فخالف القضاء و القدر عزمي علمت انّ المدبّر غيري»[2]. و هذا رجوعٌ في المعرفة إلى الفطرة و استمدادٌ بها. و إنّما يكون لأكثر الناس عند الاضطرار، فانّا نرى الناس عند الوقوع في الأهوال و صعاب الأحوال يتوكّلون ـ بحسب الجبلّة ـ على اللّه المتعال و يتوجّهون ـ توجّهاً غريزيّاً ـ إلى مسبّب الأسباب و مسهّل الأمور الصعاب و إن لم يتفطّنوا لذلك. و شهد لهذا قول اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: ﴿قُلْ أَرَأَيتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ وَ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَ غَيرَ ٱللَّهِ تَدعُونَ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدعُونَ إِلَيهِ إِنْ شَاءَ وَ تَنْسَونَ مَا تُشرِكُونَ﴾[3]. و في تفسير أبي‌محمّد العسكري ـ عليه السلام ـ: «انّ الصادق ـ عليه السلام ـ سُئل عن اللّه ـ تعالى ـ؟

فقال للسائل: هل ركبت السفينة قطّ؟

قال: بلى،

قال: فهل كسرت بك حيث لاسفينة تنجيك و لاسباحة تعينك؟

قال: بلى،

قال: فهل تعلّق قلبك هناك انّ شيئاً من الأشياء قادرٌ على أن يخلّصك من ورطتك؟

قال: بلى،

---

١. كريمة ١٩٠ آل‌عمران.

٢. راجع: «نهج البلاغة» الحكمة ٢٥٠ ص ٥١١، «شرح ابن أبي‌الحديد» عليه ج ١٩ ص ٨٤.

٣. كريمتان ٤١ / ٤٠ الأنعام.

قال الصادق ـ عليه السلام ـ: فذلك الشيء هو اللّه قادرٌ على الإنجاء حين لا منجي و على الإغاثة حين لا مغيث»[١].

و في قوله ـ سبحانه ـ: ﴿أَلَستُ بِرَبِّكُمْ﴾[٢] إشارةٌ لطيفةٌ إلى الفطرة حتّى أن استفهم منهم الإقرار بربوبيّته تنبيهاً على أنّهم كانوا مقرّين بوجوده في بداية عقولهم و فطر نفوسهم.

و سُئل الباقر ـ عليه السلام ـ عن قول اللّه: ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيرَ مُشرِكِينَ بِهِ﴾[٣]، و عن الحنيفيّة؟

فقال: «هي الفطرة[٤] ﴿الَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيهَا لَاتَبدِيلَ لِخَلقِ ٱللَّهِ﴾[٥]؛ قال: فطرهم على المعرفة[٦]»[٧]؛

شب ظلمت و بيابان به كجا توان رسيدن مگر آنكه شمع رويت به رهم چراغ باشد

و في روايةٍ أخرى: «انّ الفطرة هي التوحيد»[٨]؛ و لأئمّتنا المعصومين ـ عليهم السلام ـ و لمن يقتدى بهم من السلف الصالحين طرقٌ كثيرةٌ في هذا الباب؛ منها:

<سئل أعرابيٌ عن الدليل؟، فقال: البعرة تدلّ على البعير و الروث على الحمير و آثار الأقدام تدلّ على المسير، فسماء ذات أبراج و أرض ذات فجاج و بحار ذات أمواج أمَا تدلّ على العالم القدير؟؛

و منها: قيل لطبيبٍ: بم عرفت ربّك؟

---

١. لم أعثر عليه في «التفسير» المنسوب إلى مولانا العسكري، و انظر: «بحار الأنوار» ج ٨٩ ص ٢٤٠، «إرشاد القلوب» ج ١ ص ١٦٨، «معاني الأخبار» ص ٤ الحديث ٢.

٢. كريمة ١٧٢ الأعراف.

٣. كريمة ٣١ الحجّ.

٤. المصدر: الحنيفيّة من الفطرة.

٥. كريمة ٣٠ الروم.

٦. المصدر: + به.

٧. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ١٢ الحديث ٤.

٨. لم أعثر عليه. و روى الصدوق عن هشام بن سالم أنّه سأل أباعبداللّه ـ عليه السلام ـ عن هذه الكريمة، فقال: «التوحيد»، راجع: «التوحيد» ص ٣٢٨ الحديث ٢ / ١. و انظر أيضاً: نفس المصدر ص ٣٢٩ الحديث ٦ / ٥ / ٤، «المحاسن» ج ١ ص ٢٤١ الحديث ٢٢٢، «المناقب» ج ٣ ص ١٠١، «الكافي» ج ٢ ص ١٢ الحديث ١.

قال: بإهليلجٍ مجفّفٍ أطلق و لعابٍ مليّنٍ أمسك! >[١].

و قال آخر: عرفته بنحلةٍ بأحد جوفها عسل، و بالآخر لسع ـ و العسل مقلوب اللسع ـ.

و من هذا القبيل قول بعض المحقّقين من العلماء حيث استدلّ على وجود الباري و قدرته بـ: انّ جرم الشمس و غيرها من النجوم يرى في الأفق أعظم ممّا يرى في وسط السماء ـ مع أنّ البرهان الهندسيّ دالٌّ على انّ الكواكب متى كان في وسط السماء كان أقرب إلى موضع الناظر منه عند كونه في الأفق ـ، فلمّا كان الحال على خلاف مقتضى طبيعة تلك الأجرام فقد دلّ على وجود فاعلٍ مختارٍ يفعل ما يريد. فهذا قياسٌ مقبولٌ عند الأكثر أمكن به إلزام الجاحد، و ربما كان مثله أكثر نفعاً من كثيرٍ من البراهين.

فقد ظهر ممّا ذكر انّ «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة و المعرفة، و أبواه يهوّدانه و ينصّرانه و يمجّسانه» ـ كما ورد في الحديث النبويّ[٢] ـ. و لهذا جعلت الناس معذورين في تركهم اكتساب المعرفة باللّه ـ عزّ و جلّ ـ متروكين على ما فطروا عليه، و لم يكلّفوا بالاستدلالات العلميّة في ذلك ـ كما هو التحقيق ـ. و قال نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «أُمرت أن أقاتل الناس حتّى يقولوا لاإله إلّا اللّه»[٣]. و إنّما التعمّق و الاستدلال لزيادة البصيرة، و لطائفةٍ مخصوصةٍ، و للردّ على أهل الضلال. و لهذا أمر الأنبياء ـ صلوات اللّه عليهم ـ بقتل من أنكر وجود الصانع فجأةً بلااستتابٍ و لاعتابٍ، لأنّه ينكر ما هو من ضروريّات الأمور.

سئل عن عارفٍ عن الدليل على اثبات الصانع؟

فقد قال: لقد أغنى الصباح عن المصباح.

---

١. قارن: «المطالب العالية» ج ١ ص ٢٤٢.

٢. راجع: «عوالي اللئالي» ج ١ ص ٣٥ الحديث ١٨، «متشابه القرآن» ج ١ ص ١٥١، «شرح نهج البلاغة» ـ لابن أبي الحديد ـ ج ٦ ص ١٤٠، مع اختلافٍ يسير.

٣. راجع: «مستدرك الوسائل» ج ١٨ ص ٢٠٨ الحديث ٢٢٥١٤، «بحار الأنوار» ج ٨ ص ٣٦٨، «دعائم الإسلام» ج ٢ ص ٤٠٢، «نهج الحقّ» ص ٣٣٩.

ثمّ اعلم! أنّ < لمعرفته ـ تعالى ـ مراتب شتّى أشار إلى بعضها المحقّق الطوسيّ حيث قال: «مراتب معرفة اللّه ـ تعالى ـ مثل مراتب معرفة النار مثلاً، فانّ أدناها مَن سمع انّ في الوجود شيئاً يعدم كلّ شيءٍ يلاقيه و يظهر أثره في كلّ شيءٍ يحاذيه و أيّ شيءٍ أخذ منه لم ينقص منه شيءٌ، و يسمّى ذلك الموجود ناراً، و نظير هذه المعرفة في معرفة اللّه ـ تعالى ـ معرفة المقلّدين ـ الّذين صدقوا بالدين من غير وقوفٍ على الحجّة ـ؛

و أعلى منها مرتبةً معرفة من وصل إليه دخان النار و علم أنّه لابدّ له من مؤثّرٍ فحكم بذاتٍ لها أثرٌ هو الدخان، و نظير هذه المرتبة في معرفة اللّه ـ تعالى ـ معرفة أهل النظر و الاستدلال ـ الّذين حكموا بالبراهين القاطعة على وجود الصانع ـ؛

و أعلى منها مرتبةً مرتبة من أحسّ بحرارة النار بسبب مجاورتها و شاهد الموجودات بنورها و انتفع بذلك الأثر، و نظير هذه المرتبة في معرفة اللّه معرفة المؤمنين الخلّص ـ الّذين اطمأنّت قلوبهم باللّه و تيقّنوا انّ اللّه نور السماوات و الأرض، كما وصف به نفسه[1] ـ؛

و أعلى منها مرتبةً مرتبة من احترق بالنار بالكلّيّة و تلاشى فيها بجملته، و نظير هذه المرتبة في معرفة اللّه معرفة أهل الشهود و الفناء في اللّه، و هي الدرجة العليا و المرتبة القصوى ـ رزقنا اللّه الوصول إليها و الوقوف عليها بمنّه و كرمه![2] ـ >[3].

قوله ـ عليه السلام ـ:

وَ أَلْهَمَنَا مِنْ شُكْرِهِ.

عطفٌ على قوله ـ عليه السلام ـ: «عرّفنا من نفسه». و «الإلهام» ما يُلقى في القلب بغير

---

١. اشارة إلى كريمة ٣٥ النور.

٢. فصحت قسطاً من آثار هذا الحكيم الإلهي العظيم للعثور على مأخذ قوله هذا، كـ «شرحه على الإشارات و التنبيهات» و «نقد المحصّل» و «قواعد العقائد» و «شرح رسالة مسألة العلم» و غيرها من تراثه، و لكن المنقول في المتن المنسوب إليه لم يوجد فيها.

٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٢١، و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفة» ص ١٤٢.

حيلة الاكتساب، و هو الّذي لايدرى العبد سببه الملقى. قال في الغريب[١]: «يقال لما يقع في النفس من عمل الخير: إلهامٌ، و لما يقع من الشرّ و ما لاخير فيه: وسواسٌ، و لما يقع من الخوف: ايحاشٌ، و لما يقع من تقدير نيل الخير: أملٌ، و لما يقع من تقدير الّذي لا على الإنسان و لا له: خاطرٌ»؛ انتهى.

قالوا: «و الفرق بين الإلهام و الوحي من وجوهٍ:

الأوّل: إنّ الإلهام يحصل من اللّه ـ تعالى ـ من غير واسطة الملك، و الوحي يحصل بواسطته، و لذلك لايسمّى الأحاديث القدسيّة بالوحي و القرآن و إن كانت هي أيضاً كلام اللّه؛

ـ و لايخفى انّ هذا و ما ذكر أوّلاً مرجعه واحدٌ ـ؛

و الثاني: إنّ الوحي من خواصّ الرسالة، و الإلهام من خواصّ الولاية؛

و الثالث: إنّ الوحي مشروطٌ بالتبليغ ـ كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيكَ﴾ ـ، دون الإلهام»[٢].

و منهم من جعل الإلهام نوعاً من الوحي. و قد استوفينا الكلام في الوحي في كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، من أراد الإطّلاع على حقيقة الحال فليرجع إليه؛ و قد مرّ نبذةٌ منه في أوّل الكتاب أيضاً.

و أمّا لغةً: فيطلق أحدهما على الآخر، و منه: ﴿وَأَوحَى رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحلِ﴾[٣]، أي: ألهمها و قذف في قلوبها.

و قوله ـ عليه السلام ـ: «من شكره» بيانٌ لـ«ما» المقدّرة، أي: الحمد للّه على ما ألهمنا من شكره.

---

١. كذا في النسختين. و الظاهر «الغريبين»، و هو لأبي‌عبيدة الهروي، و أظنّه لم يطبع بعد.
٢. راجع: «شرح القيصري على فصوص الحكم» ص ١١١.
٣. كريمة ٦٨ النحل.

و الضمير المضاف إليه عائدٌ إلي «اللّه» ، و يحتمل الرجوع إلى «التعريف» ـ المستفادّ من «عرّفنا» ـ .

<و «الشكر» في اللغة: فعلٌ ينبيء عن تعظيم المنعِم. و مورده الجنان و اللسان و الأركان ـ كما مرّ في مبدء الدعاء، فتذكّر![1] ـ .

و في الإصطلاح: صرف العبد جميع ما أنعمه اللّه فيما خلق لأجله، كصرف النظر إلى مطالعة مصنوعاته و السمع إلى تلقّي ما ينبيء عن مرضاته ... و هكذا>[2].

و يؤيّده ما روي عن ابن‌عبّاس انّه قال: «هو الطاعة بجميع الجوارح لربّ العالمين في السرّ و العلانيّة»[3]؛

و إلى نحوه ذهب بعض المشايخ فقال: «انّه أداء الطاعات في الظاهر و الباطن» ؛

و قال بعضهم: «اجتناب المعاصي ظاهراً و باطناً»؛

و قال غيره: «الاحتراس عن اختيار معاصي اللّه»، أي: يحترس على قلبك و لسانك و أركانك حتّى لايعصى اللّه بشيءٍ من هذه الثلاثة[4]؛

و قال آخرٌ: «الشكر: تعظيم المنعم على مقابلة نعمته على حدٍّ يمنعه من جفاء المنعم و كفرانه».

و المفهوم من تتبّع الأخبار عن الأئمّة الأطهار ـ عليهم السلام ـ هو المعنى الأوّل.

فان قلت: فما موضع الشكر؟

قلنا: موضعه النعم الدنيويّة مطلقاً.

و أمّا الشدائد و المصائب الدنيويّة في النفس أو الأهل أو المال فقال بعضهم: لايلزم العبد الشكر عليها، و إنّما يجب عليها الصبر، و أمّا الشكر فهو على النعمة خاصّةً؛

و قال بعضهم: لا شدّة إلّا و في جنبها نعم اللّه، فيلزم الشكر على تلك النعم المقترنة به،

---

١. المصدر: ـ كما مرّ ... فتذكّر.

٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٢.

٣. لم أعثر عليه.

٤. و انظر: «الرسالة القشيريّة» ص ٢٧٥.

دون نفس الشدّة؛

و قال بعضهم ـ و هو الأولىٰ ـ: انّ شدائد الدنيا ممّا يلزم العبد الشكر عليها، لأنّ تلك الشدائد نعمٌ بالحقيقة، لأنّها تعرض العبد بمنافع عظيمةٍ و مثوباتٍ جزيلةٍ و أعراضٍ كريمةٍ في العاقبة يتلاشي في جنبها مشقّة هذه الشدائد؛ مثال ذلك: من يسقيك دواءً كريهاً مرّاً للداء الشديد فيؤدّي ذلك إلى صحّة النفس و صفوة العيش فيكون إيلامه إيّاك بمرارة الدواء منّةً بالغةً بالحقيقة و إن كان في صورةٍ مكروهةٍ. فالحاصل: انّ البليّة و الشدّة يجب الشكر عليها من حيث إنّها نعمةٌ، لأنّها توجبها لا من حيث إنّها بليّةٌ و آفةٌ، فلاشكر على الشرور و الأعدام من حيث إنّها شرورٌ و أعدامٌ.

هذا هو التحقيق. و على هذا يحمل قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «الحمد للّه على كلّ حالٍ»[1].

ثمّ انّ النعمة قسمان:

دنيويّةٌ؛

و دينيّةٌ؛

فالدنيويّة ضربان:

نفعٌ؛

و دفعٌ:

فنعمة النفع ـ و هي المصالح و المنافع ـ ضربان:

الخلقة السويّة في سلامتها و عافيتها و ما سلامة البدن موقوفةٌ عليها ـ من المطاعم و المشارب و الملابس و المناكح و غيرها من فوائدها ـ؛

و أمّا نعمة الدفع فهي أن صرف عنك المفاسد و المضارّ، و هي ضربان:

---

١. «الكافي» ج ٢ ص ٩٧ الحديث ١٩، «بحار الأنوار» ج ٩٠ ص ٢١٤، «الأمالي» ـ للطوسي ـ ص ٤٩ الحديث ٦٤.

أحدهما: في النفس بأن سلّمك من أمراضها و آفاتها و عللها؛

و الثاني: دفع ما يلحقك من ضرر أنواع العوائق أو يقصدك بسوءٍ من أنسٍ و جنٍّ أو سباعٍ أو هوامٍ و نحوها.

و أمّا النعم الدينيّة فضربان:

نعمة التوفيق: أن وفّقك اللّه أوّلاً للإسلام، ثمّ للطاعة؛

و نعمة العصمة: أن يعصمك اللّه أوّلاً عن الكفر و الشرك، ثمّ عن البدعة و الضلالة، ثمّ عن سائر المعاصي. و تفصيل ذلك لايحيط به إلّا اللّه العالم الحكيم الّذي أنعم عليك ـ كما قال جلّ جلاله: ﴿وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعمَةَ ٱللَّهِ لَاتُحصُوهَا﴾ [1] ـ.

فالشكر للّه عبارةٌ عن اعتقاد كونه خالقاً رازقاً للعباد منعماً عليهم في الدنيا و الآخرة بواسطة الملائكة و الأنبياء. و يلزم ذلك الاعتقاد الفرحَ بذكر اللّه و معرفته و حبّ لقائه و خلوص القلب عن الإلتفات بغير اللّه و تصفيته عن خاطرٍ رديٍّ، و يلزمه أيضاً العمل بالأركان و الجوارح بقدر ما يتيسّر و يطاق.

فاسم الشكر تارةً يطلق على الثالثة، و تارةً يخصّ بالأوّل نظراً إلى سرّه و روحه و باطنه، و تارةً يخصّ بالآخر نظراً إلى ظاهره المكشوف للحسّ، كما انّ اسم الإيمان تارةً يقع على الاعتقاد باللّه و اليوم الآخر و الملائكة و الكتب و الرسل و الأئمّة ـ عليهم السلام ـ مع الإقرار باللسان و العمل بالأركان، و تارةً يقع على نفس الاعتقاد الصحيح ـ و هو النور الباقي للمؤمن إلى يوم القيامة يسعي بين يديه و عن يمينه ـ.

ثمّ اعلم! أنّ تحقيق الشكر و العلم بكيفيّة حصوله من الإنسان يستدعي معرفة أصولٍ عظيمةٍ عقليّةٍ و مسائل شريفةٍ علميّةٍ ليس هنا موضع ذكره، و سنشبع الكلام في شرح الدعاء السابع و الثلاثين ـ إنشاء اللّه ـ.

فلنرجع إلى معنى فقرة الدعاء؛ فنقول مطابقاً للفقرة السابقة: الحمد اللّه الّذي ألهمنا

---

١. كريمة ١٨ النحل.

شكره من شكره؛ قال عليٌّ ـ عليه السلام ـ في الخطبة العبهرية: «شكر نفسه بنفسه و باظهار عجائب صنائعه و غرائب بدائعه»[١]؛ فتدبّر تفهم!.

و قيل: «في حمده ـ عليه السلام ـ للّه ـ تعالى ـ على إلهام الشكر إشارةٌ إلى ما روي عن أبي‌عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: أوحى اللّه ـ عزّ و جلّ ـ إلى موسى ـ عليه السلام ـ: يا موسى أشكرني حقّ شكري!

فقال: يا ربّ[٢]! كيف أشكرك حقّ شكرك و ليس من شكرٍ أشكرك به إلّا و أنت أنعمت به عليَّ!

قال: يا موسي، الآن شكرتني حين علمت انّ ذلك منّي!»[٣].

و مثل ذلك ما روي من طريق العامّة في مناجاة رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «أنت يا ربّ أسبغت عليَّ النعم السوابغ فشكرتك عليها، فكيف بشكر شكرك؟!،

فقال اللّه ـ تعالى ـ: تعلّمت العلم الّذي لايفوته علمٌ، يحسبك أن تعلم انّ ذلك من عندي!»[٤].

قال بعض العرفاء: «تمام الشكر المعرفة بالعجز عن الشكر، لأنّ توفيق الشكر يوجب الشكر إلى ما لانهاية». و لعلّ في الحديث إشارةٌ إلى هذا؛ فتبصّر!.

وَ فَتَحَ لَنَا أَبوَابَ ٱلْعِلمِ بِرُبُوبِيَّتِهِ

عطفٌ على ما قبله. و «أبواب العلم»: وجوهه.

اعلم! أنّه قد اختلف في معنى العلم انّه بديهيٌّ أو نظريٌّ؟. فالأكثرون على كونه نظريّاً؛

---

١. لم أعثر على الخطبة في «البحار» و لا في «النهج» و لا فيما شابههما، و لم توجد بين الخطب النوادر الّتي رواها البرسي في «مشارق أنوار اليقين».

٢. المصدر: + و.

٣. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٩٨ الحديث ٢٧، «بحار الأنوار» ج ١٣ ص ٣٥١، «القصص» ـ للروانديي ـ ص ١٦١ الحديث ١٧٨.

٤. لم أعثر عليه في طرق العامّة.

دليل الأوّل: حصول العلم البديهيّ لكلّ عاقلٍ بكونه عالماً بما يعلم مميّزاً إيّاه عن الظنّ و الشكّ و التخيّل، ألَا ترى انّ الجاهل بالمسألة بعد العلم بها يجد من نفسه حالةً لم تكن حاصلةً له قبله ـ و هي العلم بالمسألة ـ، فصار ذلك من الوجدانيّات ـ كالجوع و العطش و اللذّة و الألم ـ، فكما لايحتاج الإنسان إلى تعريف شيءٍ منها فكذا فيما نحن فيه.

و أجيب عن هذا: بأنّ إدراك كونه عالماً و تميّزه عن سائر أحوال نفسه غير دالٍّ على استغناء حقيقة العلم عن البيان، فانّ التميّز له إنّما هو الصفة، و ما يطلب شرحه إنّما هو الأمر الّذي لأجله حصلت تلك الصفة؛ و الفرق بينهما ظاهرٌ. و ذلك مثل تميّز الإنسان بين المتحرّك و الساكن من الأجسام، و لايلزم من تميّزه بين الصفتين تميّزه بين العرضين ـ اللّذَين هما الحركة و السكون ـ و تصورّ كنه حقيقتهما. و كذلك التميّز بين سائر الأضداد ـ من الحارّ و البارد و الأسود و الأبيض و غيرهما من الصفات ـ غير مستلزمٍ لمعرفة حقائقها الّتي من أجلها أطلقت تلك الصفات على المتّصف بها.

و أجيب أيضاً: بأنّ التميّز بين كون الإنسان عالماً و بين كونه ظانّاً غير دالٍّ على تصوّر حقيقة كنهه، بل على تصوّره بالوجه، فانّ التصوّر إمّا بواسطة الذاتيّات فتامٌّ، و إمّا بواسطة اللوازم فناقصٌ، و لايلزم من حصول الأخير حصول الأوّل و غير مستغنٍ عن طلبه؛ بخلاف حصول الأوّل، فانّه غنيٌّ عن الأخير. و ذلك من أجل انّ الناقص يحتاج إلى التمامّ، بخلاف العكس.

و اختلف القائلون بأنّه فطريٌّ؛

فمنهم من قال بـ: أنّه اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النفس؛

و منهم من اكتفى بقوله: «و هو ما اقتضى سكون النفس»؛

و فسّره بعضم بـ: انّه معرفة المعلوم على ما هو به؛

و منهم من قال: «هو ما به يتّصف الذات بأنّها عالمةٌ، أو ما به يصحّ من الذات إحكام الأشياء و إتقانها».

و مرجع هذه العبارات مع اختلافها ـ كما ذكره المحقّق الطوسيّ، قدّس سرّه القدوسي ـ

إلى انّ العلم معنىً يقوم بالذات العالمة يوجب لها الوصف و ينكشف لها به الأشياء[١]، فهو الأمر الّذي به يقع الانكشاف؛ و عبّر بعضهم عنه بالكشف، إذ به يحصل الانكشاف ـ كما يحصل بالحركة التحرّك و بالسواد التسوّد ـ.

و أورد على الأوّل: بأنّه ليس بظاهر الدلالة على كون العلم أمراً به يقع الانكشاف.

هذا مع اتّفاقهم على أنّه معنىً يقوم بالذات موجبٌ للكشف و الانكشاف، فانّ الانكشاف نفسه أيضاً مقتضٍ لسكون النفس، و ليس تفسيره بكونه أمراً يقع به الانكشاف أولىٰ من كونه نفس الانكشاف.

و كذا يرد على الثاني ما أورد على الأوّل؛ و يزيد عليه: انّ الجهل المركّب و التقليد يشاركان العلم في كونهما اعتقادين مع سكون النفس؛

و يرد على الثالث أيضاً مثل ما يرد عليهما، فانّ المراد منه الاعتقاد على ما هو به؛

و يرد عليهما ـ أي: على الأوّل و الثالث جميعاً ـ: تساوي النسبة بين العلم و المعرفة و الاعتقاد في الوضوح و الخفاء، فليس بعضها أحقّ من بعضٍ في التعريف.

هذا؛ مع انّ الحدّين الآخرين جزءان للحدّ الأوّل، إذ الحدّ الأوّل هو قولهم: اعتقاد الشيء على ما هو به ـ فانّ الشيء عبارةٌ عن المعلوم ـ، و الأمر في الثاني ظاهرٌ، و الاعتقاد يساوي المعرفة، فيخرج منه ان العلم معرفة المعلوم على ما هو به؛

و يرد على الرابع: انّه من باب إدخال حدّ المعرّف في حدّ التعريف، فهو مثل أن يقال: الحركة ما به يصير الشيء متحرّكاً؛ و هو غير مقبولٍ، لأنّه كالدور؛

---

١. العبارات منقولةٌ عن «رسالة شرح مسألة العلم» للمحقّق الطوسي، و لكنّها من متن مسألة العلم لكمال‌الدين البحراني. و لعلّ في نسخة المصنّف لم‌يميّز المتن من الشرح، فانّ البحراني بعد أن ذكر هذه التفاسير في حقيقة العلم قال: «و هذه العبارات و ما ضاهاها و إن اختلفت فانّها تقتضي أنّ العلم معنىً يقوم بالذات العالمة فيوجب بها الوصف و ينكشف لها به الأشياء و يظهر، فهو الأمر الّذي به يقع الانكشاف»، راجع: «شرح رسالة مسألة العلم» ص ٢٥.

و يرد على الخامس: انّه ليس بياناً للحقيقة، بل من باب تعريف اللوازم بالملزومات[١].

و الحقّ انّه بديهيٌّ غنيٌّ عن التعريف، إذ العلم ليس إلّا الوجود، و الوجود ـ لكونه أظهر الأشياء ـ لايمكن تعريفه؛

و لأنّ العلم هو الكاشف للأشياء، فكيف يكون غيره كاشفاً له؟ و إلّا ينقلب الكاشف بالذات منكشفاً بالعرض، فلايكون كاشفاً مطلقاً، بل من وجهٍ.

و قد شهدت فطرة العقول به؛ إلّا أنّ الأفاضل من السلف عبّروا عنه بتنبيهاتٍ لفظيّةٍ دالّةٍ على مراتب الكشف و الجلاء، مثل قولهم: «العلم هو الكشف التامّ، و هو نفس الكشف»، و تقييده بالتامّ لغاية وضوحه. و ليس المراد نفس المعنى المصدري ـ ليكون من قبيل الاضافة، كما زعمه جمعٌ كالامام الرازي[٢] ـ، بل المراد به ما به الكشف، كالوجود إذا قيل انّه بمعنى الكون لايراد بذلك المعنى المصدريّ الّذي هو اعتبارٌ محضٌ، بل ما به يتحقّق، إذ هو محض الحقّيّة و ما به يصير الحقّ حقّاً. فالعلم ـ كالوجود المطلق ـ يطلق تارةً على الأمر الحقيقيّ، و تارةً على الأمر الإنتزاعيّ النسبيّ المصدريّ ـ أعني: العالميّة ـ؛ و هو الّذي يشتقّ العلم و المعلوم و ساير تصاريفه عنه.

و إذا عرفت انّ العلم و الوجود أمرٌ واحدٌ فكما ان الوجود يتفاوت بالشدّة و الضعف و يصحبه النقائص و القصورات، فكذلك العلم؛ فكلّ ما كان أقوى وجوداً و أشدّ تحصّلاً و فعليّةً كان أقوى انكشافاً و أشدّ ظهوراً و أكثر حيطةً و شمولاً، و كلّ ما كان أضعف و أنقص كان أكثر خفاءً و ظلمةً.

ثمّ أقوى الموجودات هو الوجود الواجبيّ المبرّا بالكلّيّة عن الجهات الإمكانيّة ـ و هو العالم الإلٰهيّ الّذي فيه جميع الأشياء المعلوليّة على وجه الوجوب الذاتي من غير شائبة كثرةٍ و إمكانٍ ـ؛ و أضعف الموجودات هو المادّة و المادّيّات ـ و هو عالم الحدوث و الدثور و

---

١. هذه الايرادات كلّها مأخوذةٌ من كلام المحقّق الطوسي، راجع: نفس المصدر المذكور في التعليقة السالفة.

٢. و انظر: «الحكمة المتعالية» ج ٣ ص ٢٩٠.

التجدّد و الزوال ـ و الأوّل منبع ماء الحياة و الظهور و مبدء أنوار العلوم و المعلومات، و الآخر معدن الموت و الظلمات، و مابينهما طبقاتٌ كثيرةٌ كلّ ما هو أقرب إلى المبدء الأعلى كان في باب الظهور و العلم أقوى، و كلّ ما هو أبعد منه كان أضعف ظهوراً و معلوميّةً و أخفى.

و لكن لايخلو عالَم الحدوث و التجدّد و الزوال عن مقوّمٍ روحانيٍّ يحفظه عن التفرّق و الإنفصال، فله صورةٌ ادراكيّةٌ قائمةٌ بذاتها أو بأمرٍ مفارقٍ، و لأجلها يحكم على كلّ ما له نحوٌ من الوجود التجرّديّ بأنّه علمٌ و عالمٌ. و ذلك لأنّ من علم شيئاً فان كان صورة المعلوم عين ذاته، فعلمها بذاته، و ذاته عبارةٌ عن وجوده الّذي لاينفكّ عنه، فعلمها دائماً بوجوده، فوجوده العالم و وجوده المعلوم و وجوده العلم ـ و ذلك كعلم اللّه سبحانه بذاته، و علمنا بذواتنا ـ.

و كذلك إذا كان صورة المعلوم داخلةً في ذاته بأن يكون مرتبةً من مراتبه النازلة ـ كعلم اللّه تعالى سبحانه بما سواه، و علمنا بقوانا ـ؛

و إن كانت خارجةً عن ذاته فلابدّ أن يكون فيه قوّةٌ هيولانيّةٌ قابلةٌ لأنّ تتصوّر بتلك الصورة حتّى يمكن له إدراكها.

ثمّ إنّ تلك الصورة لايجوز أن تفاض عليه من ذاته بالاستقلال ـ لأنّها صورةٌ كماليّةٌ لذاته الّتي هي ناقصةٌ من دونها ـ، فلامحالة تفاض عليه ممّا فوقه ممّا هو بالفعل في إدراكها، و لكن بتوسّط استعدادٍ منه و مرورٍ عليه. و هذا كادراكنا لما سوى ذواتنا و ما أحاطت به ذواتنا من المحسوسات و المتخيّلات و الموهومات و المعقولات، فانّ صورة هذه ـ كلّها ـ انّما تفاض على أنفسنا من الجوهر العقليّ الّذي هو ربّ النوع و مقوّم صورتنا بإذن اللّه ـ تعالى ـ و استعدادٍ منّا، و رجوعٍ إلى ذلك الجوهر العقليّ و اتّصالٍ به ـ كما هو مقرّرٌ في محلّه ـ.

و انّما شرطنا فيه القوّة الهيولانيّة القابلة للتصوّر بتلك الصور في إدراكها، لأنّ العلم بالأمر الخارج عن ذات العالم هو كالعلم بذات العالم و بما في ذاته، فلايتحقّق إلّا بالإتّحاد

بالمعلوم و الاستكمال به بأن يكون العالِم في نفسه ناقصاً من جهة هذا العلم ، فيصير تامّاً بالمعلوم؛ فيكون نسبته إليه نسبة القوّة إلى الفعل، و نسبة النقص إلى الكمال. فكأنّه يرتقي من وجودٍ إلى وجودٍ أعلى منه. و ذلك لأنّ الإدراك لابدّ فيه من نيل المدرِك ذات المدرَك؛

و ذلك إمّا بخروجه من ذاته إلى أن يصل إليه؛

أو بإدخاله إيّاه في ذاته؛

و خروج الشيء من ذاته محالٌ، و كذلك دخول الشيء في ذات الآخر إلّا أن يتّحد معه و يتصوّر بصورته. و لهذا قيل: لو لم تكن ذات العالم مصوّرةً بصورة المعلوم فبأيّ شيءٍ تناله؟، أ بذاته العارية من تلك الصورة ينال تلك الصورة؟ هذا محالٌ!، و هل هذا إلّا أن يبصر الأعمى شيئاً!؟، كيف ﴿وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُورٍ﴾ [1]؟!؛

أو ينال تلك الصورة بتلك الصورة، فما لم يدرك تلك الصورة أوّلاً كيف يدرك بها؟، و إلّا فتكون تلك الصورة عالمةً و معلومةً، و المفروض خلافه؛

أو ينالها بصورةٍ أخرى، فينقل الكلام إلى تلك الأخرى جذعاً و يتسلسل.

و لايجوز أن يكون إدراكه لها بمجرّد حصولها له ـ حصول موجودٍ مباينٍ، كوجود السماء و الأرض لنا ـ، و ذلك لأنّ الحاصل في مثل ذلك ليس إلّا اضافةٌ محضةٌ، و الإضافة من أضعف الأعراض وجوداً، بل وجودها وجود الطرفين على وجهٍ إذا عقل أحدهما عقل الآخر، فهذا حظّها من الوجود، لا أنّ لها صورةً في الأعيان.

ثمّ انّ وجود الإضافة إلى شيءٍ غير وجود ذلك الشيء، فانّ إضافة الدار و الفرس و الغلام لنا لايوجب وجود شيءٍ منها لنا أو فينا؛ نعم! ربما حصلت صورها لذاتنا و لقوانا، و الكلام عائدٌ في تلك الصورة.

و هل كيفيّة حصولها لنا بمجرّد الإضافة أو بالإتّحاد معنا؟ فان كان بمجرّد الإضافة فحصول الإضافة ليس حصولاً بصورة شيءٍ ـ... و هكذا يتسلسل الأمر إلى غير نهايةٍ ـ،

---

١. كريمة ٤٠ النور.

و هو محالٌ؛

و إن كان بالإتّحاد فهو المطلوب.

و قالت الفلاسفة: العلم هو انطباع مثل الأشياء في النفس المجرّدة عن المادّة و غواشيها[١].

و استدلّوا عليه بأنّك إذا تصوّرت شيئاً فإمّا أن يحدث فيك أثرٌ أو لم يحدث؛

فإن لم يحدث فقد استوى حالتاك قبل التصوّر و بعده، مع انّك تجد من نفسك حدوث أمرٍ مّا وجداناً ضروريّاً؛

و إن حدث أمرٌ فهو إن لم يكن مطابقاً لذلك الشيء فلم يكن متصوّراً له؛

و إن طابقه فهو إمّا عينه؛ أو مثله؛

و ليس عينه، إذ كثيراً مّا نتصوّر أشياء لا وجود لها في العين؛ و لأنّ الشيء الواحد لايكون موجوداً في موضعين ـ: خارج النفس و داخلها ـ، فبقي أن يكون الموجود في النفس صورةً مطابقةً للموجود في الخارج. فلهذا حدّوا العلم بأنّه صورةٌ حاصلةٌ من الشيء في النفس.

و هذا الحدّ غير منتهٍ إلى حدّ الصحّة، لعدم اطّراده في كلّ علمٍ ـ كعلم النفس بذاتها و علمها بنفس تلك الصورة الحاصلة عندها ـ؛ و لاستلزام كون علم الباري بالأشياء بحصول أمثالها لابحضور أعيانها.

و الحدّ الصحيح بالنسبة إلى الحدود المذكورة السالم عن الخدشة هو: انّ العلم عبارةٌ عن وجود الشيء المجرّد عن المادّة لشيء. و إليه يرجع ما ذكره أفلاطون، و هو: انّ العلم عبارةٌ عن عدم غيبة الشيء عن الذات المجرّدة عن المادّة.

و الإعتراض عليه بـ: أنّ العلم يلزم أن يكون سلبيّاً مع أنّ الجهل عدميٌّ ـ و هو عدم العلم عمّا من شأنه ذلك ـ، فكيف يكون النقيضان عدميّين؟؛

مدفوعٌ بأنّ الغيبة عدميّةٌ و عدمها عدم العدم ـ و هو لازمٌ للوجود ـ، و التعريف للشيء

---

١. انظر: «التحفة في مباحث العلم» ص ١٢٧، «المباحث المشرقيّة» ج ١ ص ٣١٩.

بلازمه غير مستنكرٍ، فعدم الغيبة عبارةٌ عن الحضور الّذي هو الوجود.

و القرآن شاهدٌ ناطقٌ بصحّة هذا الحدّ في كثيرٍ من المواضع؛ نحو قوله: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيهِمْ بِعِلمٍ وَ مَا كُنَّا غَائِبِينَ﴾ [1]، صرّح بأنّ علمه ـ تعالى ـ هو عدم غيبة الأشياء عنه؛ و كقوله: ﴿لَا يَعزُبُ عَنهُ مِثقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي ٱلْأَرضِ﴾ [2]. و كيف يغيب الأشياء عنه و هو مع الأشياء؟ ـ إذ ﴿هُوَ مَعَكُم أَينَ مَا كُنتُمْ﴾ [3] ـ، لأنّ قيّوم الشيء لايفارق الشيء عنه؛ و لأنّه الواحد الحقيقيّ و الكثير لايفارق الواحد؛ و هو ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ [4]، إذ الكلّ ذاته و صفاته و أفعاله. و أمّا كيفيّة تلك الإحاطة على وجهٍ لايقدح في وحدته و لايلزم كثرةً في ذاته و لا في صفاته، فهو ممّا لايعرفه إلّا الراسخون.

فعلمه ـ سبحانه ـ واحدٌ و مع وحدته علمٌ بكل شيءٍ، إذ لو بقي شيءٌ ممّا لايكون ذلك العلم علماً به لم يكن ذلك حقيقة العلم و لا علماً خالصاً، بل علماً بوجهٍ و جهلاً بوجهٍ آخر؛ و حقيقة الشيء لاتكون ممتزجةً بغيرها، فلم يخرج جميعها من القوّة إلى الفعل. و كذلك الكلام في سائر صفاته ـ تعالى ـ.

و من أشكل عليه أن يكون علم اللّه مع وحدته علماً بكلّ شيءٍ لم يعرف وحدة الحقائق، فظنّ انّ تلك وحدةٌ عدديّةٌ. و ليس الأمر كما ظنّه، إذ كما انّ وجوده ـ تعالى ـ واحدٌ لا كالآحاد من الأعداد و لا كالجنس و لا كالنوع و لا كالشخص ـ بل وحدته ضربٌ آخر لايعرفه إلّا الراسخون في العلم، إذ ليس كمثله شيءٌ و هو مع كلّ شيءٍ ـ فكذلك وحدة صفاته الّتي هي عين ذاته. و كما انّ وجوده ـ تعالى ـ كلّ الوجود و كلّه الوجود، فكذلك صفاته كلّ الصفات، فكلّ صفةٍ من المخلوقين رشحٌ و فيضٌ من صفاته. و كما انّ الوجود له ثلاث مراتب:

الأولىٰ: الوجود الصرف الّذي لايتقيّد بقيدٍ أصلاً حتّى قيد الإطلاق و عدم الإطلاق، و

---

١. كريمة ٧ الأعراف.
٢. كريمة ٣ سبأ.
٣. كريمة ٤ الحديد.
٤. كريمة ٥٤ فصّلت.

هو المسمّى عند العرفاء بـ: «الهويّة الغيبيّة» و «الغيب المطلق» و «الغيب المصون» و «الهويّة المطلقة» و «أبطن كلّ باطنٍ» و «منقطع الإشارات» و «الذات الأحديّة» و باسم «هو»، و هو الّذي لا اسم له و لانعت و لا رسم و لا حدّ و لابرهان[1]؛

الثانية: الموجود المقيّد بغيره و المحدود بحدّه، و هو ماسوى الواجب ـ تعالى ـ من الموجودات الأمريّة و الخلقيّة؛

الثالثة: هو المتوسّط بين الحقّ و الخلق، و هو الوجود المنبسط المطلق الّذي ليس عمومه و شموله على سبيل الكلّيّة ـ كالمعاني المعقولة ـ بل على نحوٍ آخر، فانّ الوجود سواءٌ كان مقيّداً أو مطلقاً هو عين التحقّق و الخارجيّة و الفعليّة، و الكلّيّ ـ سواءٌ كان منطقيّاً أو عقليّاً أو طبيعيّاً ـ يكون مبهماً يحتاج في تحصّله و تشخّصه إلى انضمام وجودٍ إليه، فلاينحصر في حدٍّ معيّنٍ و لاينضبط بوصفٍ خاصٍّ، مع انّه عين كلّ شيءٍ.

و العبارات عن انبساطه على المهيّات و اشتماله على الموجودات قاصرةٌ إلّا على سبيل التمثيل و التشبيه، و بهذا يمتاز عن الوجود المقدّس الإلهيّ الّذي لايدخل تحت التمثيل و التشبيه ـ و ما أكثر ما ينشأ لأجل الإشتباه بين الوجودين من الضلالات و العقائد الفاسدة، من الإتّحاد و الحلول و التشبيه و اتّصاف الحقّ تعالى بصفات الحادثات! ـ؛ و هو الّذي يُعبّر عنه بـ: «التعيّن الأوّل» و «الرحمة الكلّيّة» و «الشجرة الإلهيّة» و «النَفَس الرحمانيّ» و «الحقيقة المحمّديّة» و «الولاية المطلقة» و «نور الأنوار» و «الظلّ الأوّل» و «القابليّة الأولىٰ» و «مجلى الذات الأحديّة» و «اسم اللّه الأعظم» و «الخطّ المائز بين قوسي الأحديّة و الواحديّة» و «البرزخ بينهما» و «الرابطة بين الأزليّة و الأبديّة» و «المظهر بين الأوّليّة و الآخريّة» و «المرآة بين الباطنيّة و الظاهرية» و «الكاف المستديرة» ـ و ما أشبه ذلك[2] ـ. و

---

١. لتوضيح هذه الإصطلاحات بوجهٍ مبسّطٍ راجع: «لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام». فلاصطلاحي الغيب المطلق و الغيب المصون راجع: ص ٤٤٠، و لابطن كلّ باطن راجع: ص ٦٧، و لمنقطع الإشارات راجع: ص ٥٥٣، و لهو راجع: ص ٥٧٩.

٢. لتوضيح هذه الإصطلاحات أيضاً راجع إلى المصدر المذكور في التعليقة السالفة.

إلى هذه المراتب الثلاث أشار السمنانيّ في حاشيته على الفتوحات حيث قال: «الوجود الحقّ هو اللّه ، و الوجود المطلق فعله، و الوجود المقيّد أثره»[١]، لم يرد بـ «الوجود المطلق»: العامّ الإنتزاعيّ المصدريّ، بل الفيض الإنبساطيّ؛ و أراد بـ «الوجود المقيد»: الوجود الإمكانيّ الأمريّ و الخلقيّ. فكذلك لعلمه ـ تعالى ـ و لسائر صفاته الذاتيّة مراتب ثلاث ، فلاتقتضي تجسّماً و لاتغيّراً و لا إمكاناً خاصّاً ـ كما في الوجود ـ.

فاذا عرفت انّ حقيقة العلم يرجع إلى حقيقة الوجود ـ و هما متّحدتان في الوجود ـ؛ فاعلم! أنّ سبب الحجاب و الجهل النقائص العدميّة و الملابس الظلمانيّة المادّيّة، فكلّ ما كان أشدّ تجرّداً كان أشدّ تعقّلاً و علماً، فواجب الوجود ـ لكونه أصل الوجود و صرفه و مبدءه و فاعله و غايته و منشأه و مكوّنه ـ يكون فوق مالا يتناهى بما لا يتناهى في كمال شدّة الوجود و تجرّده؛ فكان وزان عاقليّته و عالميّته لذاته هذا الوزان. فنسبة عاقليّته و عالميّته لذاته في التأكيد إلى عاقليّة الذوات المجرّدة هي لذواتها كنسبة وجوده في التأكيد إلى وجودها، فعلم الموجود الحقّ أتمّ العلوم و أشدّها نوراً و ضياءً و طهارةً و صفاءً، و يعلم جميع الأشياء ـ كما هي عليها ـ علماً مقدّساً عن وصمة التغيّر و التكثّر و التجدّد و الزوال و الدثور، لأنّه كما انّ جميع وجودات الممكنات منطويةٌ مستهلكةٌ في وجوده فكذلك علوم الممكنات منطويةٌ في علمه؛ و كما علمت انّ وجوده حقيقة الوجود الّتي لايخرج عنها شيءٌ من الوجودات فكذلك علمه بذاته حقيقة العلم الّتي لايعزب عنها شيء من العلوم؛ و إذا علمت أيضاً انّ العلم و الوجود واحدٌ فلايخرج شيءٌ عن دائرة الوجود و العلم.

و ممّا يدلّ على ما ذكرناه من النقل ما ذكره في كتاب عيون الأخبار في باب ذكر مجلس الرضا ـ عليه السلام ـ مع الأديان و أصحاب المقالات في التوحيد عند المأمون، من جملة ما سأله عمران الصابيّ عنه ـ عليه السلام ـ انّه قال: «يا سيّدي! هل كان الكائن معلوماً في

---

١. لم يبق هذا الكتاب إلى عصرنا هذا. و العبارة أوردها صدر المتألّهين، راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٢ ص ٣٣٠.

نفسه عند نفسه؟

قال الرضا ـ عليه السلام ـ: إنّما يكون المعلمة بالشيء لنفي خلافه، و ليكون الشيء نفسه بما نفي عنه موجوداً، و لم يكن هناك شيءٌ يخالفه فتدعوه الحاجة إلى نفي ذلك الشيء عن نفسه بتحديد ما علم منها؛ أ فهمت يا عمران؟

قال: نعم و اللّه يا سيّدي!»[1]؛ انتهى.

و هذا يدلّ أيضاً على أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء الوجوديّة لا الماهياتيّة؛ فتبصّر!

هذا بيان عالميّته على وجه الإجمال.

و أمّا تفصيل مذاهب الناس في علمه ـ تعالى ـ بالأشياء فثمانية احتمالاتٍ، ذهب إلى كلٍّ منها ذاهبٌ:

<الأوّل: مذهب توابع المشّائين، منهم الشيخان أبونصر و أبوعليّ و بهمنيار و أبوالعباس اللوكريّ و كثيرٌ من المتأخّرين، و هو القول بارتسام صور الأشياء[2] في ذاته ـ تعالى ـ و حصولها فيه حصولاً ذهنيّاً على الوجه الكلّيّ؛

و الثاني: القول بكون وجود صور الأشياء في الخارج ـ سواءً كانت مجرّداتٍ أو مادّياتٍ، مركّباتٍ أو بسائط ـ مناطاً لعالميّته ـ تعالى ـ بها، و هو عبارةٌ عن اضافةٍ إشراقيّةٍ إلى الجواهر النوريّة العقليّة أوّلاً و بتوسّطها إلى المدبّرات و ما فيها ـ و هي المواضع للشعور و الظهور المستمرّات ـ، و بتوسّطها إلى سائر المرتسمات في قوّةٍ من القوى الخياليّة أو الحسّيّة[3].

و هو مذهب الرواقيّين و أتباعهم، مثل الشيخ المقتول شهاب‌الدين السهروردي ـ صاحب الإشراق ـ و المحقّق الطوسيّ و تلميذه العلّامة‌الشيرازيّ و ابن كمونة و محمّد الشهرزوري ـ صاحب كتاب الشجرة الإلهيّة ـ؛

---

١. راجع: «عيون أخبار الرضا» ج ١ ص ١٦٩. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ١٠ ص ٣١٨، «التوحيد» ص ٤٣١.

٢. المصدر: المركّبات.

٣. المصدر: ـ و هو عبارةٌ ... الحسّيّة.

و الثالث: القول باتّحاده ـ تعالى ـ مع الصور المعقولة، و هو المنسوب إلى فرفوريوس ـ مقدّم المشّائين، أعظم تلامذة المعلّم الأوّل ـ؛

و الرابع: ما ذهب إليه أفلاطون الإلٰهيّ من اثبات الصور المفارقة و المُثُل العقليّة، و انّها علومٌ إلٰهيّةٌ بها يعلم اللّه الموجودات كلّها؛

و الخامس: مذهب القائلين بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها، و هم المعتزلة. فعلم الباري ـ تعالى ـ عندهم بثبوت هذه الممكنات في الأزل.

و يقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفيّة، لأنّهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علميّاً لاعينيّاً ـ كما قالته المعتزلة ـ؛

و السادس: مذهب القائلين بأنّ ذاته ـ تعالى ـ علمٌ إجماليٌّ بجميع الأشياء، فاذا علم ذاته علم بعلمٍ واحدٍ كلّ الأشياء. و هو قول أكثر المتأخّرين، الّذين قالوا انّ للّه ـ تعالى ـ علمَين:

علمٌ إجماليٌّ مقدّمٌ على الأشياء؛

و علمٌ تفصيليٌّ مقارنٌ لها.

و السابع: القول بأنّ ذاته ـ تعالى ـ علمٌ تفصيليٌّ بالمعلول الأوّل و إجماليٌّ بما سواه، و ذات المعلول الأوّل علمٌ تفصيليٌّ بالمعلول الثاني و إجماليٌّ بما سواه، فهكذا إلى آخر الموجودات؛

و الثامن: المذهب المنصور، و هو الّذي ذكرناه[1].

و ربما قيل في وجه الضبط: انّ من أثبت علمه ـ تعالى ـ بالموجودات فهو إمّا أن يقول انّه منفصلٌ عن ذاته؛ أو لا؛

و القائل بالإنفصال إمّا أن يقول بثبوت المعدومات ـ سواءٌ نسبها إلى الخارج، كالمعتزلة، أو إلى الذهن، كبعض مشايخ الصوفيّة نحو الشيخ محيي‌الدين الأعرابي و الشيخ صدرالدين

---

١. المصدر: ـ و الثامن ... ذكرناه.

القونوي، كما يُستفادّ من كتبهما المشهورة ـ؛ أم لا؛

و على الثاني: إمّا أن يقول بأنّ علمه ـ تعالى ـ بالأشياء الخارجيّة صورٌ قائمةٌ بذواتها منفصلةٌ عنه ـ تعالى ـ و عن الأشياء ـ و هي المثل الأفلاطونيّة و الصور المفارقة ـ؛

أو يقول بأنّ عمله ـ تعالى ـ بالأشياء الخارجيّة نفس تلك الأشياء، فهي علومٌ باعتبارٍ و معلوماتٌ باعتبارٍ آخر ـ لأنّها من حيث حضورها جميعاً عند الباري و وجودها له و ارتباطها إليه علومٌ و من حيث وجوداتها في أنفسها و لمادّتها المتجدّدة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعضٍ المتقدّمة بعضها على بعضٍ بحسب الزمان و المكان معلوماتٌ ـ. قالوا[1]: فلاتغيّر في عمله ـ تعالى ـ، بل في معلوماته؛ و هذا ما اختاره شيخ الإشراق و متابعوه.

و القائل بعدم انفصاله إمّا أن يقول: انّه غير ذاته ـ تعالى، و هو مذهب الشيخين الفارابي و أبي عليٍّ ـ؛

أو يقول: انّه عين ذاته،

فحينئذٍ إمّا أن يقول انّ ذاته تتّحد[2] بالصور العلميّة[3] ـ كفرفوريوس و أتباعه من المشّائين ـ؛

أو يقول: انّ ذاته بذاته علمٌ إجماليٌّ بجميع ماعداه، أو بما سوى المعلول الأوّل ـ على الوجه الّذي أشرنا إليه ـ >[4].

هذا تفصيل المذاهب المشهورة.

و قد ذكر الفاضل المجلسي ـ رحمه اللّه ـ لقدماء الفلاسفة مذاهب غريبةٍ!؛

منها: انّه ـ سبحانه ـ لايعلم شيئاً أصلاً!؛

و منها: انّه لايعلم ما سواه و يعلم ذاته؛

و بعضهم قال بالعكس؛

---

١. المصدر: ـ قالوا.

٢. المصدر: متّحدة.

٣. المصدر: العقليّة.

٤. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٦ ص ١٨٠.

و منها: انّه لايعلم جميع ماسواه و إن علم بعضه؛

و منها: انّه لايعلم الأشياء إلّا بعد وقوعها، و نسب الأخير إلى أبي‌الحسن البصري. ثمّ كفّرهم بمخالفتهم ضرورة العقل و الدين[1]؛ انتهى.

أقول: دليل النفاة مطلقاً: انّه أمرٌ إضافيٌّ، فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافةً إلى نفسه، و إضافة الشيء إلى نفسه محالٌ؛

و قد عرفت بطلانه بما ذكرناه؛ فتبصّر!.

و من سلّم علمه ـ تعالى ـ بذاته و نفى كونه عالماً بغيره، دليله: انّ العلم صورٌ حاصلةٌ للعالم مساويةٌ للمعلوم و إضافةٌ مخصوصةٌ بينهما، فلو علم اللّه ـ تعالى ـ حقائق الأشياء للزم حصول تلك الحقائق و صورها و إضافاتها في ذاته ـ تعالى ـ، فيحصل الكثرة المتنافية للوحدة.

و قال الخفريّ في تعليقاته على الشرح الجديد للتجريد: «ظنّي انّه لم ينف أحدٌ من العقلاء علم الواجب بالذات بذاته، بل البعض إنّما نفوا العلم التفصيليّ قبل إيجاد الأشياء في الأعيان ظنّاً منهم انّ هذا هو العلم، لا غير؛

و بعضٌ آخر نفوا العلم الزائد على ذاته»[2]. و أمّا الجرح و التعديل و اصلاح ما ذكروه و أفسدوه بقدر الإمكان فهو يحتاج إلى تفصيلٍ و شرحٍ طويلٍ ليس هيهنا موضع بيانه. و قد ذكرناه مفصّلاً مشروحاً في كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، من أراد الإطّلاع عليها فليطلبها منه.

و قوله ـ عليه السلام ـ: «بربوبيّته»: بيانٌ لـ «ما» المقدّرة، أي: الحمد على ما فتح لنا.

و «الربّ» إمّا صفةٌ، و إمّا مصدرٌ وصف به مبالغةً ـ كالعدل ـ. سمّى به: السيّد المطاع ـ

---

١. حيث حكى ـ رحمه اللّه ـ هذه المذاهب ثمّ قال: «و جميع هذه المذاهب الباطلة كفرٌ صريحٌ مخالفٌ لضرورة العقل»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٨٨. و لنقل المذاهب انظر أيضاً: «شرح نهج البلاغة» ـ لابن أبي‌الحديد ـ ج ٣ ص ٢١٨.

٢. لم أعثر على التعليقات، و أظنّه لم يطبع بعدُ. و انظر: «الشرح الجديد على التجريد»: ص ٣١٢.

كقول لبيد:

وَ أَهلَكنَ يَوماً رَبَّ كِندَةَ وَ ابْنَهُ[١]

أي: سيّد كندة ـ؛ و: المالك ـ كقوله لرجلٍ: أ ربّ غنمٍ أنت أم ربّ إبلٍ؟ ـ، و سمّي به لأنّه يحفظ ما يملكه و يربّيه؛ و: الصاحب ـ كقول أبي ذؤيب:

قد ناله ربّ الكلاب بكفّه ... بيض رهاب و يشهنّ مفرّع

أي: صاحب الكلاب ـ؛ و: الثابت، و: المصلح. و اشتقاقه من التربية، و هي تبليغ الشيء إلى كماله تدريجاً. و لايطلق على غيره ـ تعالى ـ إلّا مقيّداً ـ كقولهم: ربّ الدار، و ربّ الناقة ـ؛ و قول الإشراقيّين للصورة المفارقة عن الطبائع الجسمانيّة: «ربّ النوع»[٢]، و قوله ـ تعالى ـ: ﴿ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ﴾[٣]، ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحسَنَ مَثْوَايَ﴾[٤].

و هو يجمع المراتب الثلاث ـ: الذات، و الصفات، و الأفعال ـ؛

فإنّه من حيث دلالته على الذات يسمّى باسم الذات، و من هذا الباب ما ورد: «كان ربّاً إذ لامربوب»[٥]؛

و بمعنى المالك يدلّ على الصفة؛

و بمعنى المصلح يدلّ على الفعل.

فالربّ يعطي الثبات و الإصلاح و التربية و الملك و السيادة جميعاً. قال بعض العرفاء: «الربوبيّة عبارةٌ عن النظر في المربوب بالزيادة و النقصان و تنقّله من طورٍ إلى طورٍ إلى أن

---

١. تمامه:

وَ رَبَّ مَعَدٍّ بَينَ خَبتٍ وَ عَرْعَرٍ

و البيت للبيد بن ربيعة العامري، راجع: «ديوانه» ص ٥٥. و انظر أيضاً: «شرح نهج البلاغة» ـ لابن أبي الحديد ـ ج ١٨ ص ٢٩٥.

٢. راجع: «الحكمة المتعالية» ج ٦ ص ١٩٤.

٣. كريمة ٥٠ يوسف.

٤. كريمة ٢٣ يوسف.

٥. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٣٨ الحديث ٤، «بحار الأنوار» ج ٥٤ ص ١٦٥، «التوحيد» ص ٣٠٨ الحديث ٢.

يصل إلى منتهى مرتبته» ؛ و قال أيضاً: «الربوبيّة نسبةٌ يقتضي الربّ و المربوب و الربّ اسمٌ من الأسماء، و هو في الغيب مخفيٌّ أبداً، و المربوبون أيضاً كذلك و إن كانت صورته ظاهرةً، لأنّ المربوبين في الحقيقة هو العين الثابتة ـ و هي مخفيةٌ أبداً ـ» .

ثمّ اعلم! أنّ للإنسان الكامل التربية لأفراد العالَم كلّها بالخلافة الإلٰهيّة و النشأة الروحانيّة، فانّه يأخذ من جهة الروحانيّة عن اللّه ـ سبحانه ـ ما يطلبه الرعايا و يبلّغه بجهته الجسمانيّة إليهم، و بهاتين الجهتين تمّ أمر خلافته ـ كما قال سبحانه: ﴿وَ لَو جَعَلنَاهُ مَلَكاً لَجَعَلنَاهُ رَجُلاً وَ لَلَبَسنَا عَلَيهِم مَا يَلْبِسُونَ﴾[1] ليحاسبكم فيبلّغكم أمري ـ.

و لكلٍّ من أفراد الإنسان نصيبٌ من هذه الخلافة ـ كاملاً كان أو ناقصاً ـ بقدر وعاء وجوده و حصّة إنسانيّته و إن كانت الربوبيّة التامّة للإنسان الكامل.

و للخليفة الاستعلاء على المستخلَف عليه، فمِن هذه الجهة الإنسان هو العالم الكبير و العالم هو الصغير، كما قال الإمام الكبير عليٌّ الأمير ـ عليه السلام ـ:

دَوَاؤُكَ فِيكَ وَ مَا تَشعرُ
وَ دَاؤُكَ مِنكَ وَ مَا تَبصرُ[2]

وَ تَزعَمُ[3] أَنَّكَ جِرمٌ صَغِير
وَ فِيكَ انطَوَى العَالَمُ الأَكبَرُ[4]

هر چه در عالم كبير بود
همه شرح كتاب اكبر توست

گر تو آدم زاده‌ای چون آن[5] نشين
جملهٔ ذرّات[6] را در خود ببين

---

١. كريمة ٩ الأنعام.
٢. المصدر: منك و تستذكر.
٣. المصدر: تحسب.
٤. البيتان لأميرالمؤمنين، راجع: «أنوار العقول من أشعار وصيّ الرسول» ص ٢٤٩.
٥. المصدر: او.
٦. المصدر: ذريّات.

چيست اندر خم كه اندر نهر نيست؟

چيست اندر خانه كاندر شهر نيست؟

اين جهان خمّست و دل چون جوى آب

اين جهان خانه[١] است و دل شهر عجاب[٢]

و عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «إنّ الصورة الإنسانيّة أكبر حجّة اللّه على خلقه، و هي الكتاب الّذي كتبه بيده، و هي الهيكل الّذي بنّاه بحكمته، و هي مجموع صور العالمين، و هي المختصر من العلوم الّتي في اللوح المحفوظ، و هي الشاهد على كلّ غائبٍ و هي الحجّة على كلّ جاحدٍ، و هي الطريق المستقيم إلى كلّ خيرٍ و هي الصراط الممدود بين الجنّة و النار»[٣].

يارى دارم كه جسم و جان صورت اوست

چه جسم و چه جان هر دو جهان صورت اوست

هر معنيِ خوب و صورت پاكيزه

كان در نظر تو آيد آن صورت اوست

قال أهل المعرفة: «إنّ الإنسان الكامل هو بمنزلة روح العالم و العالم جسده. فكما انّ الروح انّما يدبّر الجسد و يتصرّف فيه بما يكون له من القوى الروحانيّة و الجسمانيّة، كذلك الإنسان الكامل يدبّر العالم و يتصرّف فيه بواسطة الأسماء الإلهيّة الّتي أودعها فيه و علّمها إيّاه و ركّبها في فطرته. فانّها بمنزلة القوى من الروح». و في كلام مولانا الصادق ـ عليه السلام ـ على ما روي عنه: «نحن صنائع اللّه و الناس بعد صنائع لنا»[٤] إشارةٌ إلى هذا.

---

١. المصدر: حجره.

٢. الثلاثة الأخيرة من أبياتٍ للمولوي، راجع: «مثنوي معنوي» ج ٢ ص ٣٢٦ السطر ٨.

٣. لم أعثر عليه.

٤. لم أعثر عليه. و في كلام مولانا أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: «فانّا صنائع ربّنا و الناس بعد صنائع لنا»، راجع: «نهج البلاغة» ص ٣٨٦، «شرح ابن أبي‌الحديد» عليه ج ١١ ص ١١٢، «الإحتجاج» ج ١ ص ١٧٦.

و قال بعض العارفين: «لمّا رأيت الحديدة الحامية تتشبّه بالنار و تفعل فعلها فلاتتعجّب من نفسٍ استشرقت و استضاءت و استنارت بنور اللّه فأطاعها الأكوان».

تو خود چه لعبتی ای شهسوار شیرین کار که توسنی چو فلك رام تازیانهٔ توست[1]

و لجامعيّته و غائيّته للوجود هو الاسم الأعظم و الطلسم الأفخم، و تحت حيطة تصرّفه وجوداتٌ لاتتناهى هي كلمات اللّه الّتي لاتنفد بها.

فإذا عرفت هذا فلنرجع إلى فقرة الدعاء، فنقول: بسبب بعضٍ من ربوبيّته الّتي أودع فينا ـ كما بيّنّا ـ فتح لنا وجوه العلم، فانّ العرفاء يقولون: «بسبب الصفات الّتي أعطانا ندرك صفاته ـ تعالى ـ، و أمّا الصفات الّتي تختصّ بذاته المقدّسة فلايمكننا إدراكها».

هذا على الظاهر من قوله ـ عليه السلام ـ: «ألهمنا»، على أنّ المراد منه هو الإنسان.

و أمّا على احتمال أن يكون المراد كلّ الموجودات، فالمعنى: الحمد للّه على ما فتح لنا بعضاً من أبواب العلم بربوبيّته، لأنّ ربّ كلّ شيءٍ هو نحو وجوده ـ كما هو المصرّح به في كلام الحكماء و العرفاء ـ، و قلنا: انّ الوجود و العلم واحدٌ، فكلّ وجودٍ وجهٌ من العلم و لكن بقدر ظرفيّته و وعاء وجوده. فعلى هذا يكون الباء للصلة؛ فظهر فساد قول الفاضل الشارح[2].

قال بعضهم: «و يحتمل أن يكون الباء في قوله: بربوبيّته، للسببيّة»؛

و لايخفى بُعده!.

أو المعنى: انّ اللّه ـ تعالى ـ فتح لنا ربوبيّته بالإنسان الكامل الّذي له مرتبة الجمعيّة. و هو الحقيقة التماميّة المحمّديّة، لقول النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «مَن رءاني فقد رأي الحقّ»[3]، و: «من أطاعني فقد أطاع اللّه»[4]، و لقوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «من

---

١. من أبياتٍ لحافظ، راجع: «ديوان حافظ» ص ١٣٣.

٢. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٠. ٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٥٨ ص ٢٣٤.

٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٢ ص ٤٧٦، «الإحتجاج» ج ١ ص ٢٧٣، «إرشاد القلوب» ج ٢ ص ٢٦٢.

عرف نفسه فقد عرف ربّه»[١]. و المراد به نفس النبيّ حقيقاً، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿النَّبِيُّ أَولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِن أَنْفُسِهِم﴾[٢]، و لأنّه مظهرٌ لاسم اللّه الجامع لكلّ الأسماء المحيط بها، فمظهره مظهر الكلّ و المظهر الكلّ خليفة اللّه المفيض لجميع الكمالات من اسم اللّه على ما سواه. و ذلك لأنّا قلنا: انّ الإنسان الكامل بمنزلة روح العالم و العالم جسده، و الوجود و الحياة و الفيض و الصفات الكماليّة منه يصل إلى العالم، سيّما إلى الإنسان الّذي هو الأشرف. فبنور هدايته كمّل النفوس و أخرجهم من القوّة إلى الفعل و أفاض عليهم العلم النوريّ و أفاد لهم الوجود الأخرويّ، فيكون ذاته علّةً لتحصيل ذواتهم بحسب الوجود البقائيّ و الثبوت السرمديّ، و العلّة الفاعليّة للشيء أولىٰ به من نفسه ـ لأنّ الشيء مع نفسه بالإمكان و مع علّته و مكمّله بالوجوب ـ، و الكمال أولىٰ بالشيء من الإمكان و النقصان؛ فافهم و تأمّل فيما حقّقناه لك في هذا المقام، فانّه يتيمة الوقت لم تجد في غير هذا الكتاب! ـ و اللّه الموفّق لي في كلّ بابٍ ـ.

وَ دَلَّنَا عَلَيهِ مِنَ ٱلإِخْلَاصِ فِي تَوحِيدِهِ.

«و دلّنا» أي: على ما دلّنا. و <الدلالة: الإرشاد.

و «الإخلاص»: مصدر أخلص الشيء: إذا جعله خالصاً ممّا يشوبه، يقال: خلص الماء: إذا صفا من الكدر، و كلّ شيءٍ صفا عن شوبه و خلص يسمّى خالصاً؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿مِنْ بَينِ فَرْثٍ وَ دَمٍ لَبَناً خَالِصاً﴾[٣]، أي: لاشوب فيه من الفرث و الدم>[٤].

و هو يختلف بحسب المواضع؛

<ففي الطاعة: ترك الرياء؛

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢ ص ٣٢، «عوالي اللئالي» ج ٤ ص ١٠٢ الحديث ١٤٩، «متشابه القرآن» ج ١ ص ٤٤.

٢. كريمة ٦ الإحزاب.

٣. كريمة ٦٦ النحل.

٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٢.

و في التوحيد: ترك الشرك بقسميه ـ: الجليّ و الخفيّ ـ.

و له مراتب شتّى أعلاها امتثال قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِيَّاكَ نَعبُدُ وَ إِيَّاكَ نَستَعِينَ﴾[١] الّذي نكذّب فيه كلّ يومٍ مراراً!. و كلّ مرتبةٍ انحطّ المكلّف منها إلى ما هو أدون منها دخل فيما يقابلها من مراتب الشرك، بحكم قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَ فَرَأَيتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ﴾[٢]، و قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَ لَمْ أَعهَدْ إِلَيكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَا تَعبُدُوا الشَّيطَانَ﴾[٣]، و ما رواه أبوبصير عن الصادق ـ عليه السلام ـ في قول اللّه ـ عزّ و جلّ ـ: ﴿اتَّخَذُوا أَحبَارَهُم وَ رُهبَانَهُم أَربَاباً مِن دُونِ اللَّهِ﴾[٤]، فقال: «و اللّه ما صاموا[٥] و لا صلّوا لهم، و لكن أحلّوا لهم حراماً و حرّموا عليهم حلالاً فاتّبعوهم»[٦]. فإذا كان إطاعة الغير شركاً فما ظنّك بباقي المعاصي؟!.

و عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «قال اللّه ـ تعالى ـ: الإخلاص سرٌّ من أسراري استودعته قلب من أحببته[٧] من عبادي»[٨]. و روي انّه جاء جبرئيل إلى النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، فقال له النبيّ: «يا جبرئيل! ما تفسير الإخلاص؟

قال: المخلص الّذي لا يسأل الناس شيئاً حتّى يجد[٩]، و إذا وجد رضي، و إذا بقي عنده شيءٌ أعطاه، فانّ من لم يسأل المخلوق أقرّ[١٠] للّه ـ عزّ و جلّ ـ بالعبوديّة؛ و إذا وجد فرضي فهو[١١] عن اللّه راضٍ، و اللّه ـ تبارك و تعالى ـ عنه راضٍ؛ و إذا أعطى للّه ـ عزّ و جلّ ـ فهو على الثقة بربّه ـ عزّ و جلّ ـ»[١٢ـ١٣].

---

١. كريمة ٥ الفاتحة.
٢. كريمة ٤٣ الفرقان.
٣. كريمة ٦٠ يس.
٤. كريمة ٣١ التوبة.
٥. الكافي: + لهم.
٦. راجع: «الكافي» ج ١ ص ٥٣ الحديث ٣. و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفة» ص ١٤٦.
٧. المصدران: أحببت.
٨. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ٢٤٩، «منية المريد» ص ١٣٣.
٩. نور الأنوار: شيئاً إذا لم يجد.
١٠. نور الأنوار: أخلص.
١١. نور الأنوار: و هو.
١٢. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٥ ص ١٩٤ الحديث ٢٠٢٥٧.
١٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٢.

و قيل: «الإخلاص تنزيه العمل عن أن يكون لغير اللّه فيه نصيبٌ» ؛

و قيل: «هو إخراج الخلق عن معاملة الحقّ» ؛

و قيل: «هو ستر العمل عن الخلائق و تصفيته عن العلائق» ؛

و قيل: «أن لا يريد عامله عليه غرضاً في الدارين» ، فمن قصد بفعله غير وجه اللّه فانّما قصد جلب نفعٍ أو دفع ضرٍّ لنفسه، كما انّ من أثنى على أحدٍ طمعاً في نعمته أو خوفاً من نقمته لم يعد مخلصاً في ثنائه عليه.

قال محيي‌الدين في تفسير قوله: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ﴾ [١] «أي: الدين [٢] المستخلص من أيدي ربوبيّة الأكوان، فإذا لم ير شيئاً سوى اللّه و انّه الواضع أسباب المضارّ و المنافع لجأ إلى اللّه في دفع ما يضرّه و نيل ما ينفعه من غير تعيين سببٍ، فهذا معنى الإخلاص» [٣].

و قال الجنيد: «الإخلاص اخراج الخلق عن معاملة اللّه و النفس ـ أو الخلق ـ» ؛

و قال: «الإخلاص ارتفاع رؤيتك و فنائك عن فعلك» ؛

و قال ذوالنون: «ثلاثةٌ من علامات الإخلاص: استواء المدح و الذمّ في العامّة، و نسيان رؤيتها في الأعمال نظراً إلى اللّه ـ تعالى ـ، و اقتضاء ثواب العمل في الآخرة» [٤].

فالمخلص من يكون اللّه مقصده و مطلوبه و محبوبه و مشهوده في كلّ حالٍ من الأحوال، و لايكون غيره ـ سبحانه ـ مقصده حتّى نفسه؛ فلايشهد غير اللّه. و هو مرتبة الفناء ـ الّذي مرّ سابقاً ـ، و البقاء باللّه و التوحيد المحض؛ فتبصّر!.

و كفاه فضلاً انّ الشيطان اللعين لم يستثن إلّا المخلَصين [٥].

و قال بعض العرفاء: «لايصحّ وجود الإخلاص إلّا من المخلَصين ـ بفتح اللام ـ، فانّ اللّه

---

١. كريمة ٣ الزمر. ٢. المصدر: + الخالص و هو الدين.

٣. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٢ ص ٢٢١ السطر ٢١.

٤. انظر: «الرسالة القشيريّة» ص ٣١٥. ٥. إشارةٌ إلى كريمتين ٤٠ / ٣٩ الحجر.

ـ تعالى ـ إذا اعتنى بهم استخلصهم من ربوبيّة الأسباب، فاذا استخلصهم كانوا مخلِصين ـ بكسر اللام ـ».

و «التوحيد» في اللغة: جعل الشيء واحداً. و قد يطلق بالاشتراك على التفريق بين شيئين بعد الإتّصال؛ و على الإتيان بالفعل الواحد منفرداً.

و في الإصطلاح عبارةٌ عن اثبات ذات اللّه و نفي الشركة عنه ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً. فليس المراد بوحدانيّته ما لاثاني له في الوجود[1]، بل المراد منها ما لا كثرة فيه مطلقاً و لو بالاعتبار و الحيثيّة؛ لأنّه واحدٌ من جميع الجهات و الحيثيات.

اعلم! أنّ التوحيد أعلى منازل الدين و أشرف مقامات المقرّبين، إذ به يرتقي الإنسان من أسفل السافلين إلى أعلى علّيّين. و هو غامضٌ دقيقٌ من حيث العلم، و صعبٌ مستصعبٌ من حيث العمل؛

أمّا وجه غموضه من حيث العلم: فلما مرّ من أنّه فوق ما لايتناهىٰ بما لايتناهىٰ في وجوب الوجود و شدّته، و في جميع صفاته ، و العلم بشيءٍ يستلزم الإحاطة به. فلذا أكثر ذوي المدارك و الأفهام ضلّوا عن إدراك الحقّ ـ ذي الجلال و الإكرام ـ، فوقعوا بين تجسيمٍ و تكثيرٍ في ذاته ـ كالحنابلة و المجسّمة ـ، و بين تشبيهٍ و تغييرٍ ـ كالأشاعرة و المشبّهة ـ؛

و أمّا من حيث العمل ـ و هو التوكّل و الرضا و التسليم ـ: فملاحظة الوسائط و الأسباب و الإعتماد عليها شركٌ في التوحيد و التباعد عنها بالكلّيّة قدحٌ في السنّة و الشريعة. فالعمل به على مقتضى العقل و الشرع في غاية الغموض و الصعوبة إلّا بتأييدٍ من الحضرة الأحديّة و استمدادٍ من الحقيقة المحمّديّة و أهل بيته الطاهرة ـ عليهم من اللّه آلاف الثناء و التحيّة ـ.

و بحسب مراتب التوحيد له ـ تعالى ـ تتفاوت درجات الموحّدين قرباً و بُعداً و كمالاً و نقصاً، فربّ موحّدٍ فاز بتوحيد الذات الواجبيّة و لم يفز بتوحيد الصفات و الأفعال ـ كأكثر

---

١. هذا تعريضٌ منه بقول العلّامة المدني حيث قال في تفسير التوحيد: «بمعنى انّه لا ثاني له في الوجود»، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٣.

المتكلّمين، و هم أصحاب أبي‌الحسن الأشعري ـ، و ربّ فائزٍ بتوحيد الذات و الصفات دون الأفعال ـ كجمهور الفلاسفة، القائلين بعينيّة الصفات للذات، المثبتين للوسائط الجاعلات و العلل المؤثّرات. و هو نوعٌ من الشرك، إلّا انّ محقّقيهم مطبّقون على أنّ الفاعل الحقيقيّ هو الحقّ و الوجود معلولٌ له على الإطلاق، و الوسائط معدّاتٌ و مهيّئاتٌ. و يقولون: لامؤثّر في الوجود إلّا اللّه[1] ـ.

و البرهان على توحيده ـ كما أشرنا إليه سابقاً ـ هو: انّ ذاته ـ تعالى ـ حقيقة الوجود بلا حدٍّ، و حقيقة الوجود لايشوبها عدمٌ، فلابدّ أن يكون بها وجود كلّ الأشياء و أن يكون هي وجود الأشياء كلّها، إذ لو كانت تلك الذات وجوداً لشيءٍ بعينه أو لأشياء بأعيانها و لم يكن وجوداً لشيءٍ آخر أو لأشياء أخر لم‌يكن حقيقة الوجود، و قد فرضناها حقيقة الوجود ـ إذ حقيقة الشيء و صرفه لايتعدّد ـ. قال ارسطو: «لا ميز في صرف الشيء[2]، كالإنسان مثلاً، فانّه لايمكن أن يتعدّد من حيث هو إنسانٌ و ليس التعدّد في زيدٍ و عمروٍ إلّا بأمرٍ خارجٍ عن الحقيقة الإنسانيّة، فحقيقة الوجود لايتعدّد إلّا بشيءٍ خارجٍ. و لكن الخارج ليس إلّا العدم ـ إذ المعاني و المهيّات ثابتةٌ و العدم ليس بشيءٍ ثابتٍ ـ، فثبت أن لا تعدّد في الوجود إلّا من جهة الأعدام و النقائص. فاذن لمّا كان واجب الوجود محض حقيقة الوجود الصرف الّذي لا أتمّ منه، فلاخارج عنه إلّا النقائص العدميّة و الأعدام، فهو كلّ الذوات و لايشذّ عنه شيءٌ من الموجودات من حيث كونه موجوداً ـ بل من حيث كونه ناقصاً أو معدوماً ـ. فبهذا التوحيد ـ الّذي هو توحيد الذات ـ ثبت توحيد الصفات و الأفعال. فذاته تدلّ على أن لا واجب سواه؛ لقوله: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[3] ـ الّذي مرّ ـ؛ و هو طريق الصدّيقين؛ فتذكّر!.

---

١. انظر: «الحكمة المتعالية» ج ٦ ص ٣٨٧.

٢. لتوضيح هذه القاعدة الحكميّة راجع: نفس المصدر ج ٣ ص ٣٣٨.

٣. كريمة ١٨ آل‌عمران.

فإلى هذه الثلاثة ـ أعني: توحيد الذات، و توحيد الصفات، و توحيد الأفعال ـ وقعت الإشارة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[1]؛

لأنّ ﴿اللّه﴾ إشارةٌ إلى توحيد الذات؛

و ﴿لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ اشارةٌ إلى توحيد الصفات؛

و ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ إشارةٌ إلى توحيد الأفعال.

بيان الأوّل: انّ «اللّه» ـ كما قلناه لك فيما سبق ـ عبارةٌ عن الذات المستجمعة للصفات الكماليّة الذاتيّة الوجوبيّة، و التركيب من الأجزاء مطلقاً ينافي الوجوب الذاتي ـ لكونه مستلزماً للإفتقار ـ، فمعنى الإلٰهيّة ـ المستلزم لكون الشيء مبدء سلسلة الوجود و الايجاد ـ ينافي التركيب ـ المستلزم للحاجة و الإفتقار ـ؛

و بيان الثاني: انّ التعدّد في الصفات يستلزم التعدّد في وجود الذات ـ لإفتقار كلّ صفةٍ إلى موصوفٍ، و لكون كلّ صفةٍ لشيءٍ فرع وجود ذلك الشيء، فيلزم من تعدّدها تعدّده و لو بحسب العقل ـ، فيلزم التركيب من الذات و الصفة، و هو ينافي الواجبيّة.

لايقال: التركيب و التعدّد في مجموع الذات و الصفة لاينافي بساطة الذات، و الواجب الوجود هو الذات فقط دون المجموع من الذات و الصفة؛

لأنّا نقول: الكلام في الصفات الكماليّة؛ فاذا لوحظ وجود الذات بحسب نفسه و قطع النظر عمّا يزيد عليه فنقول: هل هو موصوفٌ بالصفة الكماليّة الإلٰهيّة أم لا؟

لا سبيل إلى الثاني، و إلّا لزم افتقاره إلى الغير في كمال ذاته، و لم يكن أيضاً مبدء سلسلة الممكنات كلّها ـ سواءٌ كانت صفاتاً أو أفعالاً ـ، و البرهان قد دلّ على وجود أمرٍ بسيطٍ يفتقر إليه الأشياء؛ هذا خلفٌ!. فهو بنفس ذاته المقدّسة إلٰهٌ و مبدءٌ للكلّ. فمقوّم ذاته هو بعينه مقوّم صفاته. و بالجملة تأكّد الوحدة في الذات الواجبيّة ـ كما قلناه لك فيما سلف ـ يستلزم استحالة التعدّد في الصفات الإلٰهيّة مطلقاً؛ سواءٌ كان مع تعدّد الموصوف عيناً ـ

---

١. كريمتان ٢٢٥ البقرة / ٢ آل‌عمران.

كفرض إلهين منفصلين ـ أو عقلاً فقط ـ كفرض صفاتٍ واجبةٍ متعدّدةٍ لموصوفٍ واحدٍ، كما ذهب إليه الصفاتيّون، تعالى عمّا يقوله الظالمون ـ.

و إذا علمت هذا علمت معنى ما قيل: «انّ صفاته ـ تعالى ـ عين ذاته». و لاح لك انّ معناه ليس كما سبق إلى الأوهام: انّ هذه الحياة و العلم و القدرة الفائضة على الأشياء عين ذاته؛

و لا أيضاً ما توهّمه كثيرٌ من المنتسبين إلى العلم: انّ هذه المعاني الكلّيّة متّحدةٌ مع الذات في المعنى و المفهوم ـ كما هو مناط الحمل الذاتيّ ـ. كيف و ذاته ـ تعالى ـ مجهولة الكنه لغيره و هذه الصفات معلوماتٌ متغايرة المعنى؛ بل هذا الوجود بما هو وجودٌ، منفيّ التعيّنات و المفهومات كلّها، فلم يبق فيه صفةٌ و لا موصوفٌ و لا اسمٌ و لا رسمٌ و لا مسمّىً و لا مهيّةٌ و لا مفهومٌ إلّا الذات فقط.

و لكن كونها عين الذات عبارةٌ عن كونها بحيث يصدق عليها لذاتها هذه المعاني المتكثّرة من دون قيام صفةٍ بها. و في هذا الاعتبار يتحقّق صفةٌ و موصوفٌ و علمٌ و عالمٌ و قدرةٌ و قادرٌ، و كذا وجودٌ و موجودٌ؛ و يقال لهذا الإعتبار: مرتبة الإلهيّة ، كما يقال لاعتبار الوجود من حيث هو: مرتبة الهو و الهويّة الغيبيّة. فتكثّر الصفات و الأسماء و بينونتها في المرتبة الإلهيّة لا في الهويّة الغيبيّة. و لكن بينونتها بينونة صفةٍ، لا بينونة عزلةٍ؛ كما في احتجاج الطبرسي ـ رحمه اللّه ـ في خطبةٍ لأميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: «دليله آياته و وجوده اثباته و معرفته توحيده و توحيده تمييزه من خلقه، و حكم التمييز بينونة صفةٍ لا بينونة عزلةٍ ـ... الحديث ـ»[1]. و كذا وحدة الصفات و الأسماء فيها، لا في الثاني. و لا استبعاد فيه، لأنّ الحكم بالمغايرة بينها ـ مع كونها واحدةً بحسب نفس الأمر و الواقع ـ كحكم العقل بالمغايرة بين الجنس و الفصل في العقل البسيط مع اتّحادهما في نفس الأمر؛ فليست في الوجود إلّا الذات الإلهيّة، و هذه الصفات الحقيقيّة كلّها ذاتٌ واحدةٌ لكنّها مفهوماتٌ

---

١. راجع: «الإحتجاج» ج ١ ص ١٩٨، «بحار الأنوار» ج ٤ ص ٢٥٣.

متكثّرةٌ.

فما ظنّه كثيرٌ من العقلاء من: أنّ معنى كون صفاته عين ذاته هو: انّ معانيها و مفهوماتها ليست متغايرةً ـ بل كلّها يرجع إلى معنىً واحدٍ ـ فاسدٌ كاسدٌ؛ و إلّا لكانت ألفاظ «العلم» و «القدرة» و «الإرادة» و «الحياة» ـ و غيرها ـ في حقّه ـ تعالى ـ ألفاظاً مترادفةً يفهم من كلٍّ منها ما يفهم من الآخر، فلافائدة في شيءٍ منها بعد إطلاق أحدها؛ و هذا ظاهر الفساد مؤدٍّ إلى التعطيل و الإلحاد. فاتقن ما ذكرناه لك في هذا القمام لئلّا تقع في التعطيل و لا في التشبيه.

و أمّا بيان الثالث: فلأنّ «القيّوم» ـ لكونه صيغة مبالغةٍ ـ تدلّ على كمال الاستقلال في التقويم و الإيجاد شدّةً و عدّةً، فلوكان في الوجود فاعلٌ آخر ـ سواءٌ كان تامّاً في الفاعليّة أو ناقصاً، مبايناً أو مشاركاً للأوّل ـ يلزم خلاف المفروض ـ و هو كونه تعالى ضعيفاً في الفاعليّة قاصراً فيها ـ؛

أمّا على تقدير كون الثاني تامّاً في الفاعليّة و الإيجاد فلأنّه يلزم أن يكون بعض الممكنات خارجاً عن صُنعِه و إيجاده، فلم يكن قدرته شاملةً ـ لامتناع توارد العلّتين على معلولٍ واحدٍ شخصيٍّ ـ. فيكون عدد مقدوراته ناقصاً يمكن الزيادة عليه، فلم يكن قيّوميّته في الغاية بحسب العدد؛

و أمّا على تقدير كون الثاني مشاركاً له في الفاعليّة ـ سواءٌ كان جزءً أو مُعِيناً أو معدّاً و آلةً و سبباً غائياً أو مصلحةً أو انتظاراً لفرصةٍ، أو غير ذلك ـ لم يكن بحسب ذاته قويّاً على ما يقوي عليه ذاته مع الشريك ـ و هو أحد الأمور المذكورة أيّ أمرٍ كان منها ـ. فقيّوميّته تدلّ على أن لا فاعل غيره، كما انّ ذاته تدلّ على أن لاواجب سواه. هذا طريق التدرّج في مسلك الإلٰهيّة.

و أمّا طريق التدرّج في مسلك العبوديّة فبعكس هذا الترتيب، و هو الترقّي من الأفعال إلى الصفات و من الصفات إلى الذات. فكما انّ طريق الإلٰهيّة يقتضي التدرّج النزوليّ إلى أدنى المراتب، كذلك طريق العبوديّة يقتضي التدرّج الصعوديّ إلى أعلى المنازل. فوقع بيان هذه المراتب في كلام اللّه ـ تعالى ـ على ألسنة الإلٰهيّة ـ كما عرفت ـ، و في كلام الرسول ـ

صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ على ألسنة العبودية حيث قال: «أعوذ بعفوك من عقابك» ـ فهذه ملاحظة توحيد الأفعال ـ؛

ثمّ قال: «و أعوذ برضاك من سخطك» ـ هذا بملاحظة توحيد الصفات ـ؛

ثمّ قال: «و أعوذ بك منك» ـ هذا بملاحظة توحيد الذات ـ.

فلم يزل إلى القرب يترقّي من طبقةٍ إلى طبقةٍ و من مرتبةٍ إلى مرتبةٍ حتّى انتهى إلى النهاية، ثمّ عند النهاية اعترف بالعجز و القصور، لأنّ الذات الأحديّة ليس لأحدٍ فيها قدمٌ ـ كما عرفت مراراً ـ؛ فقال: «لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[1]. و لأنّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ لأجل خلافته الكبرىٰ و مرتبة ختميّته العظمىٰ له الإلهيّة و الربوبيّة التامّة و له الفقر و العبوديّة على الغاية فربٌّ و عبدٌ باعتبارين ـ: عبدٌ للّه، ربٌّ للعالم ـ. فباعتبار عدم ملاحظة الربوبيّة صار عبداً محضاً لم يضف إلى نفسه فعلاً و تأثيراً أصلاً، و باعتبار الربوبيّة أضاف إلى نفسه جميع الأفعال و الآثار.

قال بعض العارفين: «إذا تجلّى اللّه ـ سبحانه ـ بذاته لأحدٍ يرى كلّ الذوات و الصفات و الأفعال متلاشيةً في أشعّة ذاته و صفاته و أفعاله، و يجد نفسه مع جميع المخلوقات كأنّها مدبّرةً لها و هي أعضاؤها لا يلمّ واحدٌ منها شيئاً إلّا و يراه ملمّاً به؛ و يرى ذاته الذات الواحدة و صفته صفتها و فعله فعلها ـ لاستهلاكه بالكلّيّة في عين التوحيد ـ. و ليس للإنسان وراء هذه الرتبة مقامٌ في التوحيد».

و لمّا انجذب بصيرة الروح إلى مشاهدة جمال الذات القديمة و ارتفع التميّز بين القدم و الحدوث ـ لزهوق الباطل عند مجيء الحقّ، و يسمّى هذه الحالة «جمعاً» و لصاحب الجمع أن يضيف إلى نفسه كلّ أثرٍ ظهر في الوجود و كلّ صفةٍ و فعلٍ و اسمٍ، لانحصار الكلّ عنده في ذات واحدةٍ ـ فتارةً يحكي عن حال هذا و تارةً عن حال ذاك. و لا نعني بقولنا: «قال فلانٌ بلسان الجمع» إلّا هذا. فافهم هذا، و اجعله مقياساً لصدور الكلمات الّتي صدرت عنهم ـ

---

١. راجع: «الكافي» ج ٣ ص ٤٦٩ الحديث ٧، «تهذيب الأحكام» ج ٣ ص ١٨٥ الحديث ١.

عليهم السلام ـ، سيّما عن سيّد الأولياء و إمام العرفاء عليّ بن أبي طالب ـ عليه السلام ـ في خطبة البيان و سائر خطبه الّتي استخرجها الشيخ رجب بن محمّد بن رجب البرسي في مشارق الأنوار حيث قال ـ عليه السلام ـ في بعض خطبه: «أنا الأوّل، أنا الآخر، أنا الباطن، أنا الظاهر، أنا مع الكور قبل الكور، أنا مع الدور قبل الدور، أنا مع القلم قبل القلم، أنا مع اللوح قبل اللوح، أنا صاحب الأزليّة الأوّليّة، أنا صاحب جابلقا و جابرصا[1]، أنا صاحب الرفرف و بهرم، أنا مدبّر العالم الأوّل حين لاسماؤكم هذه و لا غبراؤكم»[2]؛ ثمّ قال ـ عليه السلام ـ بعد كلام في الإخبار بالوقائع الآتية و الحوادث المغيبة: «ألَا! و كم عجائب تركتها و دلائل كتمتها لا[3] أجد لها حملةً!!»[4]؛ ثمّ قال في آخرها بعد كلامٍ طويلٍ من هذا القبيل: «كأنّي بالمنافقين يقولون: نصّ عليٌّ على نفسه بالربّانيّة، ألَا فاشهدوا ـ شهادةً أسألكم بها عند الحاجة إليها ـ انّ عليّاً نورٌ مخلوقٌ و عبدٌ مرزوقٌ، و من قال غير هذا فعليه لعنة اللّه و لعنة اللاعنين»[5].

و روى عمّار عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ في كتاب الواحدة انّه قال: «يا عمّار، باسمي تكوّنت الكائنات و الأشياء، و باسمي دعا سائر الأنبياء، و أنا اللوح و أنا القلم و أنا العرش و أنا الكرسيّ و أنا السماوات السبع و أنا الأسماء[6] الحسنىٰ و الكلمات العليا»[7]؛

و في خطبةٍ: «أنا علانية المعبود، و أنا أقول مثل ما قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: من رءاني فقد رأي الحق ـ جلّ و علا ـ»[8]؛

و في خطبةٍ: «معرفة اللّه بالنورانيّة معرفتي بالنورانيّة و معرفتي بالنورانيّة معرفة اللّه ـ

---

١. المصدر: جابرسا.
٢. راجع: «مشارق أنوار اليقين» ص ١٦٨.
٣. المصدر: الا.
٤. راجع: نفس المصدر المتقدّم ذكره في التعليقة السالفة.
٥. راجع: نفس المصدر أيضاً ص ١٧٠.
٦. المصدر: السماوات.
٧. راجع: نفس المصدر أيضاً ص ١٥٩.
٨. راجع: نفس المصدر أيضاً ص ١٦١.

جلّ و عزّ»[١] ـ ... إلى غير ذلك من كلماته الشريفة في هذا الباب؛ كما لايخفى على أولي الألباب ـ.

و بالجملة إذا فهمت ما قلناه لك قدرت على الجمع بين الأمور المتناقضة الّتي صدرت عنهم ـ عليهم السلام ـ من الأخبار و الخطب و الأدعية و الآثار؛ فتدبّر في هذا المقام!.

الا اى طوطيِ گويای اسرار مبادا خاليت شكّر ز منقار
سخن سر بسته گفتی با حريفان خدا را! زين معمّا پرده بردار
سرت سبز و دلت خوش باد جاويد كه خوش نقشی نمودی از خط يار[٢]

فعُلم ممّا ذكر انّ الاخلاص و التوحيد كليهما مقولان بالتشكيك، كما يدلّ عليه قول أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: «كمال التصديق به توحيده، و كمال توحيده الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[٣]. و هذا من خطبةٍ من خطبه المشهورة حيث قال ـ عليه السلام ـ: «أوّل الدين معرفته، و كمال معرفته التصديق به، و كمال التصديق به توحيده، و كمال توحيده الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه بشهادة كلّ صفةٍ أنّها غير الموصوف و شهادة كلّ موصوفٍ أنّه غير الصفة. فمن وصفه فقد قرّنه، و من قرّنه فقد ثنّاه، و من ثنّاه فقد جزّأه، و من جزّأه فقد جهله، و من جهله فقد أشار إليه، و من أشار إليه فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه؛ و من قال: فيمَ فقد ضمّنه، و من قال: على مَ فقد أخلى منه»؛ انتهى كلامه المقدّس.

و هذا <مع وجازته متضمّنٌ لأكثر المسائل الإلٰهيّة ببراهينها. و لنشر إلى نبذٍ منها:

ففي قوله ـ عليه السلام ـ: «أوّل الدين معرفته» إشارةٌ إلى أنّ معرفة اللّه ـ تعالى ـ و لو بوجهٍ ابتداءُ الإيمان و اليقين، فانّ ما لم يتصوّر شيءٌ لايمكن التصديق بوجوده ـ و لهذا قيل:

---

١. راجع: نفس المصدر أيضاً ص ١٦٠، و فيه: «انّ معرفتي بالنورانيّة معرفة اللّه و معرفة اللّه معرفتي». و انظر: «بحار الأنوار» ج ٢٦ ص ١.
٢. من أبياتٍ لحافظ، و المصنّف غيّر ترتيب الأبيات، راجع: «ديوان حافظ» ص ٣٦٥.
٣. راجع: «نهج البلاغة» الخطبة الأولىٰ ص ٣٩.

مطلب ما الشارحة متقدّمٌ على مطلب هل، كتقدّم البسيط على المركّب ـ؛ و ورد في الأحاديث المعصوميّة: «انّ أدنى المعرفة أن يعرف العبد أنّ للعالَم صانعاً و هو أوّل مراتب المعرفة»[1]؛

و في قوله ـ عليه السلام ـ: «و كمال المعرفة التصديق به» تلميحٌ إلى أنّ من عرف معنى واجب الوجود انّه الوجود المتأكّد الّذي لا أتمّ منه ـ الّذي يفتقر إليه الممكنات و الوجودات الناقصة الذوات المصحوبة للنقائص و الأعدام و القصورات، و انّ كلّما يلحق الأشياء بواسطة الوجود فهو لمبدء الوجود بذاته و لغيره بسببه ـ، فقد عرف انّه لابدّ و أن يكون في الوجود موجودٌ واجب الوجود كمالاته لذاته؛ و إلّا لم يوجد موجودٌ في العالم أصلاً، و اللازم باطلٌ بالضرورة، فكذا الملزوم. فحقيقة الوجود إذا عرفت على وجه الكمال ـ و هو أن تكون معلومةً بالعلم الحضوريّ الشهوديّ ـ عرفت أنّها موجودةٌ، إذ قد عرفت سابقاً أنّ الصورة العلميّة في الوجود لابدّ و أن يكون نفس حقيقته المعلومة. بخلاف سائر الماهيّات، فانّها قد يكون العلم بها غير وجودها العينيّ. فلايمكن أن يعرف حقيقة كلّ وجودٍ إلّا بعينه الخارجيّ، إذ ليس للوجود وجودٌ ذهنيٌّ ـ كالمهيّات الكلّيّة ـ؛ فكلّ من عرف حقيقة الوجود لأيّ موجودٍ كان على وجه الكمال فلابدّ أن يعرف كنه ذاته و كنه مقوّماته ـ إن كان له مقوّماتٌ، كالوجودات المجعولة ـ. و على أيّ تقديرٍ لابدّ أن يعرف انّ حقيقة الوجود و كماله و مبدئه موجودةٌ، لأنّ «ما هو» و «هل هو» في نفس الوجود أمرٌ واحدٌ بلاتغايرٍ بينهما؛ فمن عرف الوجود ـ أيّ وجودٍ كان ـ بحقيقته عرف انّه موجودٌ، لأنّ مهيّة الوجود أنّيّةٌ ـ كما أشرنا إليه ـ. فثبت انّ كمال معرفته ـ أي: معرفة الوجود المتأكّد الواجبيّ ـ عين التصديق به. و هو ثانية مراتب المعرفة، إذ المتصوِّر لمعنى «إنّه العالَم» عارفٌ به من تلك الجهة معرفةً ناقصةً تمامها الحكم بوجوده و وجوبه على النهج المذكور.

و في قوله ـ عليه السلام ـ: «و كمال التصديق به توحيده» إشارةٌ إلى البرهان على نفي

---

١. المصدر: ـ و ورد ... المعرفة. و لم أعثر عليه في طرقنا.

تعدّد الواجب من جهة النظر في نفس حقيقة الواجب ـ الّذي هو الوجود الصرف الّذي لايشوبه عمومٌ و لاتشخّصٌ ـ؛ فانّ من تأمّل انّ الواجب نفس حقيقة الوجود و كلّ موجودٍ غيره مشوبٌ بغير حقيقة الوجود ـ من تحديدٍ أو تخصيصٍ أو تعميمٍ أو نقصٍ أو فتورٍ أو قوّةٍ أو قصورٍ ـ يعلم انّه لاتعدّد فيه، إذ لو فرض تعدّد أفراد الواجب للزم أن تكون الحقيقة الواحدة حقيقتين، و هذا من المستحيلات الّتي لايمكن تصوّره، فضلاً عن تجويز وقوعه!. فثبت انّ معرفة ذاته ـ الّتي هي عين التصديق بوجوده ـ شاهدةٌ على فردانيّته و وحدانيّته >[1].

و قيل في بيان هذا القول: «من صدق بوجود الواجب ثمّ جهل مع ذلك كونه واحداً كان تصديقه به تصديقاً ناقصاً تمامه توحيده، إذ كانت الوحدة المطلقة لازمةً لوجوده الواجب. فانّ طبيعة واجب الوجود على تقدير أن تكون مشتركةً بين إثنين فلابدّ لكلّ واحدٍ منهما من مميّزٍ وراء ما به الإشتراك، فيلزم التركيب في ذاتيهما؛ و كلّ مركّبٍ ممكنٌ، فيلزم الجهل بكونه واجب الوجود و إن تصوّر معناه و حكم بوجوده»؛ انتهى.

و هو فاسدٌ؛ لورود شبهة ابن‌كمونة عليه. فلابدّ أن يرجع بما ذكرنا من أن صرف الشيء لايتعدّد؛ و هو ثالثة مراتب المعرفة.

و أراد ـ عليه السلام ـ بقوله: «و كمال توحيده الإخلاص له»: اشارةً إلى توحيد الذات، فيستلزم الإخلاص ـ بالبيان الّذي ذكرناه لك ـ.

و أراد ـ عليه السلام ـ بقوله: «و كمال الإخلاص نفي الصفات عنه»: مرتبة الأولىٰ من مراتب الوجود ـ الّتي مرّ ذكرها ـ؛ و هي مرتبة هو و الغيب المحض.

فما ذكره صدر الحكماء و المحقّقين من: انّه ـ عليه السلام ـ أراد به نفي الصفات الّتي وجودها غير وجود الذات ـ أي: الصفات الزائدة[2] ـ؛

فاسدٌ، و يأبي عنه السياق ـ كما لايخفى على الحذّاق في معرفة ذات الواجب الخلّاق ـ.

---

١. قارن: «الحكمة المتعالية» ج ٦ ص ١٣٦. ٢. راجع: نفس التعليقة السالفة.

و أمّا قوله ـ عليه السلام ـ: «فمن وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد قرّنه» فهو ظاهرٌ ممّا ذكرناه لك في بيان توحيد الصفات من قوله ـ تعالى ـ: ﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾[١] من أنّ التعدّد في الصفات يستلزم التعدّد في وجود الذات، و ممّا ذكرناه لك فيما سبق؛ و هما مرتبتان أخيرتان للمعرفة، فمراتبها خمسٌ؛ فتبصّر!.

فلنرجع إلى المتن؛ فنقول: المعنى: الحمد للّه على ما دلّنا عليه من الإخلاص المخصوص به ـ تعالى ـ الكائن في توحيده.

وَ جَنَّبَنَا مِنَ ٱلإِلْحَادِ وَ ٱلشَّكِّ فِي أَمرِهِ.

<«جنب» الرجل الشرّ جنوباً ـ من باب قعد ـ: أبعدته عنه، و «جنّبته» ـ بالتثقيل ـ مبالغةٌ، كأنّه مأخوذٌ من جعل الشيء جانباً. و عدّاه بـ «من» لتضمينه معنى الإبعاد؛ أو المفعول محذوفٌ. و «من» بيانيّةٌ؛ أو زائدةٌ[٢] ـ[٣].

و «الإلحاد» في الأصل هو العدول و الميل عن الشيء، و من ثمّ يسمّى الملحد ملحداً ـ لأنّه من الحقّ إلى جانبٍ، ثمّ قيل: ألحد الرجل في الدين: إذا طعن فيه، كأنّه عدل عنه ـ>[٤].

و المراد به هنا: من ينكر الصانع، أو من اعتقده اثنين ـ كالثنويّة القائلين بإلهين اثنين[٥] ـ.

<و هو يشمل الإلحاد في الذات و الصفات و الأفعال ـ على ما ذكرنا[٦] ـ و في الأسماء؛

فالإلحاد في الذات يشمل القول بالشريك؛

و في الصفات يشمل القول بزيادتها[٧]؛

---

١. كريمتان ٢٥٥ البقرة / ٢ آل عمران. ٢. المصدر: ـ أو زائدة.

٣. و انظر: «نور الأنوار» ص ٢٣، «الفرائد الطريفة» ص ١٤٧.

٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٥.

٥. عقد الشهرستاني فصلاً حافلاً من كتابه لبيان مذاهب الثنويّة و فرقهم، راجع: «الملل و النحل» ج ١ ص ٢٢٤. ٦. المصدر: ـ على ما ذكرنا.

٧. المصدر: + على الذات.

و في الأفعال نسبة أفعاله إلى غيره و أفعال غيره إليه.

و أمّا الإلحاد في الأسماء فقد أشار إليه ـ تعالى ـ بقوله: ﴿وَ ذَرُوا ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسمَائِهِ﴾[1]، أي: يسمّونه بما لاتوقيف فيه، أو بما يوهم معنىً فاسداً ـ كقولهم: يا أبا المكارم!، يا أبيض الوجه ! ـ، أو إنكارهم ما سمّى به نفسه ـ كقولهم: ما نعرف إلّا رحمن اليمامة! ـ، أو إطلاقها على الأصنام و اشتقاق اسمائها منها ـ كاللات [من اللّه][2] و العُزّى من العزيز ـ.

و «الشكّ»: خلاف اليقين >[3].

و قوله: «في أمره»: متعلّقٌ بكلٍّ من الشكّ و الإلحاد ـ على سبيل التنازع ـ. و إنّما اكتفى بالأمر، لأنّ النهي عن الشيء أمرٌ بضدّه؛ أو من باب الإكتفاء بالفرد الكامل من حيث انّ متعلّق الأمر وجوديٌّ؛ أو من حيث انّ أكمل أفراد التكاليف الأفعال دون التروك؛ أو متعلّقٌ بالاجتناب.

و المراد بـ«الأمر»: الشأن و الحال؛ و المآل واحدٌ، فانّ من عدل عن اللّه أو شكّ فيه أو في شيءٍ من صفاته و آثاره يصدق عليه انّه شكّ في شيءٍ من أوامره و نواهيه.

و قد يطلق الأمر عند الحكماء على الذات المقدّسة، فيقولون: هو الأمر المحض الّذي لايُعلّل؛

و على العقول المجرّدة ـ كما مرّ سابقاً ـ. فالمعنى على الأوّل: الحمد للّه على الّذي جنّبنا عنه، أي: أمرنا بالإجتناب عنه ـ على أن يكون «ما» موصولةً و عائده محذوفاً ـ؛

و على الثاني ـ و هو ما ألهمني اللّه في حلّه ـ: الحمد للّه على شيءٍ جنّبنا في أمره ـ المدلول عليه بقوله: «كن» ـ عن الإلحاد و الشكّ. و هو الفطرة الذاتيّة الّتي لكلّ موجودٍ من الموجودات، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿فِطرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيهَا﴾[4]، و قوله ـ صلّى اللّه

---

١. كريمة ١٨٠ الأعراف.
٢. اللفظة زيادةٌ من المصدر، و هي لابدّ منها.
٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٣.
٤. كريمة ٣٠ الروم.

عليه و آله و سلّم ـ: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه و ينصّرانه و يمجّسانه»[١]، لأنّ الأمر قد يطلق أيضاً على ما يرادف معنى الحكم الإنشائيّ و الأمر التكوينيّ. فان الأمر من اللّه ـ كباقي أقسام كلامه ـ على ضربين:

أحدهما: ما هو بمعنى التكوين و الإنشاء المطلق؛

و الثاني: ما هو بمعنى طلب الفعل من العبد ـ و هو الأمر التشريعيّ ـ.

و من قبيل الأوّل: ﴿يَا نَارُ كُونِي بَرداً وَ سَلَاماً عَلَى إِبرَاهِيمَ﴾[٢]، ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[٣]، ﴿كُونُوا حِجَارَةً﴾[٤]؛

و من قبيل الثاني قوله ـ سبحانه ـ: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾[٥]. و المخاطب بالأمر التكوينيّ و الخطاب الإيجاديّ لايكون إلّا ذوات المهيّات المجعولة المستعدّة لسماع قول الحقّ بآذانهم السمعيّة الواعية المطيعة لأذان الحقّ و إذنه لهم و ندائه عليهم بالدخول في دار الوجود، فسمعوا نداء الحقّ بقوله: ﴿كُنْ﴾[٦] و أطاعوا أمره ﴿وَ قَالُوا سَمِعنَا وَ أَطَعنَا﴾[٧] و دخلوا في دار رحمته و بلدة وجوده و نعمته ـ كما قال تعالى مخاطباً للسموات و الأرض: ﴿ائْتِيَا طَوعاً أَو كَرْهاً قَالَتَا أَتَينَا طَائِعِينَ﴾[٨].

و أمّا المخاطب بالأمر التشريعيّ و الخطاب التكليفيّ فلايكون إلّا ضرباً من النفوس الإنسانيّة حين وجودها العنصريّ و كونها الدنياويّ. و في الأمر الأوّل لامجال للعصيان ـ لأنّه الدين الفطريّ الإلٰهيّ الّذي يستحيل التمرّد عنه و المعصية فيه، و بهذا جرت سنّة اللّه الّتي لا تبديل لها ـ؛ و أمّا الأمر الّذي أمر به عباده على ألسنة رسله و ألواح كتبه، فمنهم من

---

١. راجع: «عوالي اللئالي» ج ١ ص ٣٥ الحديث ١٨، «متشابه القرآن» ج ١ ص ١٥١.
٢. كريمة ٦٩ الأنبياء.
٣. كريمتان ٦٥ البقرة / ١٦٦ الأعراف.
٤. كريمة ٥٠ الإسراء.
٥. كريمة ١٣٥ النساء.
٦. تكرّرت هذه الكريمة في القرآن الكريم أكثر من عشر مرّات، فانظر كنموذجٍ: كريمة ١١٧ البقرة.
٧. كريمة ٢٨٥ البقرة.
٨. كريمة ١١ فصّلت.

أطاع و منهم من عصىٰ.

حَمْداً نُعَمَّرُ بِهِ فِيمَنْ حَمِدَهُ مِنْ خَلْقِهِ

<«حمداً» : مفعولٌ مطلقٌ، و عامله إمّا قوله: «الحمد للّه» ـ باعتبار كونه مصدراً ، أو باعتبار تضمّنه معنى الفعل ـ ، أو فعلٌ مقدّرٌ يدلّ عليه المصدر. و قس عليه ما يأتي من نظائره.

و «نعمّر» ـ بالعين المهملة ـ : إمّا من «عمر يعمر» ـ من باب تعب ـ يتعدّي بنفسه، و إمّا من «نُعَمّر» ـ بضم النون و فتح العين مهملةً و تشديد الميم المفتوحة ـ على ما في النسخة المشهورة >[1]. و على أيّ تقديرٍ فهو العمر. و المعنى: حمداً هو العمر و الحياة نعمر و نحيي به فيمن حمده من موجوداته، إذا كان «الخلق» بمعنى الإيجاد ـ على ما سبق ـ.

تفصيل هذا الإجمال: ان جميع الأشياء ـ كما مرّ ـ يسبّحونه و يحمّدونه بنحو وجودها الفطريّ، فنحو وجود كلّ شيءٍ هو حمده و عمره.

فان قلت: فعلى هذا لا اختصاص به ـ عليه السلام ـ؛

قلت: قد قلنا لك فيما سبق انّ العلم بالعلم و المعرفة بالمعرفة هو الكمال الأشرف الأعلى التامّ، و هو حاصلٌ للإمام ـ عليه السلام ، لأنّه الإنسان الكامل ـ، فوجوده وجود الكلّ و كلّ الوجودات ينطوي فيه.

أو المعنى: انّ الحمد يسري من باطنه إلى ظاهره فيصير نحو وجوده الكونيّ التجدّديّ عين الحمد يعمر به، فلذا عدل إلى الجملة الفعليّة لدلالتها على التجدّد و الحدوث. هذا إذا كان «الخلق» بمعنى عالَم الخلق مقابل الأمر ـ على ما هو اصطلاح الحكماء ، كما مرّ ـ.

أو المعنى: نصير معمّرين و نعيش طويلاً بسبب ذلك الحمد في جملة الحامدين من خلقه.

و قيل: يعمر: من العمارة؛

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٧.

و هو غلطٌ، فانّ استعمال التعمير في العمارة استعمالٌ عاميٌّ لم يرد في اللغة.

و في نسخة ابن‌ادريس: «يغمر به من حمده» ـ بالياء التحتانيّة و الغين المعجمة[1] ـ بمعنى: الستر ـ يقال: ستر ستراً، وزناً و معنىً ـ. فالضمير المستتر في يغمر راجعٌ إلى اللّه ـ تعالى ـ، و المعنى: يستر به من حمده.

<و في بعض النسخ: «نَغْمُرُ» ـ بالنون و الغين المعجمة أيضاً ـ على صيغة المتكلّم ـ بوزن ننصر ـ، أي: ننغمس بهذا الحمد فيما بين الحامدين >[2].

وَ نَسْبِقُ بِهِ مَنْ سَبَقَ إِلَى رِضَاهُ وَ عَفوِهِ

«سبق» ـ من باب ضرب و قتل ـ: تقدّم.

و «الرضاء» في الإنسان حالةٌ نفسانيّةٌ توجب تغيّرها و انبساطها لإيصال النفع إلى الغير و الإنقياد لحكمه. و هو عند العرفاء أفضل مقامات الدين و أعلى منازل المقرّبين[3]. و عرفوه بـ: «انّه ترك الإعتراض و الإنكار لأفعال العزيز الجبّار ظاهراً و باطناً، قولاً و فعلاً». و هو من ثمرات المحبّة، إذ المحبّ يستحسن ما يفعله المحبوب. و صاحب الرضا يستوي لديه الحالات كلّها ـ نحو البقاء و الفناء و التعب و الراحة و الفقر و الغناء ـ. نقل عن بعض الأكابر انّه لم يقل لشيءٍ كان: ليته لم يكن!، و لا لشيء لم يكن: ليته كان!.

و الآيات و الأخبار في مدحه ممّا لاتحصى؛ قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿لِكَيلَا تَأْسَوا عَلَى مَا

---

١. كما حكاه المحقّق الجزائري و العلّامة المدني، راجع: «نور الأنوار» ص ٢٣، «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٧.

٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٣. و هي على ما حكاه المحقّق المجلسي نسخة الكفعمي، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٤٨.

٣. في العبارة نوعٌ من المبالغة و إن كان الرضا من المقامات السامية، فانظر: «لطائف الإعلام» ص ٢٩٦، «الرسالة القشيريّة» ص ٢٩٧، «شرح العارف الكاشاني على منازل السائرين» ص ٣٠٤.

فَاتَكُمْ وَ لَاتَفرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾[١]، فني هذه الآية إشارةٌ إلى أربعة أشياء:

أحدها: حسن الخلق، لأنّ مَن استوى عنده وجود الدنيا و عدمها لايحسد و لايعادي و لايشاحّ، لأنّ جميعها من أسباب سوء الخلق و هي من نتائج النقص و الخسّة؛

و ثانيها: استحقار الدنيا و أهلها إذا لم يفرح بوجودها و لم يحزن بعدمها، و إليه أشار ـ عليه السلام ـ بقوله: «لايفقه الرجل كلّ الفقه حتّى يرى الناس أمثال الأباعر»[٢] ـ يعني: لايعبأ بوجودهم و لايغيّره ذلك كما لايغيّر بوجود بعرٍ عنده! ـ؛

و ثالثها: تعظيم الآخرة لما سأل اللّه فيها من الثواب الدائم الخالص من الشوائب، لأنّه لمّا يأس من وجدان اللذّة و النعيم من الدنيا توجّه إلى طلبها في الآخرة. و أهل الدنيا بعكس ذلك، لأنّهم لمّا يئسوا من الآخرة و لذّاتها و نعيمها انكبّوا على الدنيا و اطمأنّوا بها و يئسوا من الآخرة ـ كما يئس الكفّار من أصحاب القبور! ـ؛

و رابعها: الإفتخار بالحقّ و التسبّب به دون أسباب الدنيا. و يروى انّ عليّ بن الحسين ـ عليه السلام ـ جاء رجلٌ عنده فقال: «ما الزهد؟

قال: الزهد عشرة أجزاء[٣]، فأعلى درجة الزهد أدنى درجة الورع، و أعلى درجة الورع أدنى درجة اليقين، و أعلى درجة اليقين أدنى درجة الرضا[٤]؛ و انّ الزهد كلّه[٥] في آيةٍ واحدةٍ[٦] من كتاب اللّه: ﴿لِكَيلَا تَأْسَواْ عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَ لَاتَفرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾[٧]ـ[٨]. و قال

---

١. كريمة ٢٣ الحديد.

٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٩ ص ٣٠٤. و انظر: «أعلام الدين» ص ١٩٦، «الأمالي» ـ للطوسي ـ ص ٥٣٣ الحديث ١١٦٢، «عدّة الداعي» ص ٢١٨، مع اختلافٍ يسيرٍ في بعض الألفاظ.

٣. المصدر: أشياء.

٤. المصدر: + ألا.

٥. المصدر: ـ كلّه.

٦. المصدر: ـ واحدة.

٧. كريمة ٢٣ الحديد.

٨. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ١٢٨ ح ٤، «بحار الأنوار» ج ٧٠ ص ٥٠، «مجموعة ورّام» ج ٢ ص ١٩١.

النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ لطائفةٍ: «ما أنتم؟

فقالوا: مؤمنون!

فقال: و ما علامة إيمانكم؟

فقالوا: نصبر عند[١] البلاء و نشكر عند الرخاء و نرضي بمواقع القضا.

فقال: حكماءٌ علماءٌ كادوا أن تكونوا[٢] أنبياء!»[٣] و قال: «إذا احبّ اللّه عبداً ابتلاه، و إن[٤] صبر اجتباه، و إن رضي اصطفاه»[٥]؛ و قال الصادق ـ عليه السلام ـ: «أعلم الناس باللّه أرضاهم بقضائه»[٦]؛ و في الخبر انّ موسى ـ عليه السلام ـ سأل ربّه أن يدلّه على ما فيه رضاه؟

فقال ـ تعالى ـ: «انّ رضاي في رضاك بقضائي»[٧]

و بهذا المضمون أخبارٌ كثيرةٌ. هذا من فوائد الرضا.

و من أعظمها ﴿وَ رِضوَانٌ مِنَ ٱللَّهِ أَكبَرُ﴾[٨]. و ورد ذلك في تفسير: ﴿وَ لَدَينَا مَزِيدٌ﴾[٩] يقول اللّه ـ تعالى ـ: «إنّي عنكم راضٍ»[١٠]؛ و هو أفضل من النعيم و الهديّة و التسليم. و لهذا

---

١. المصدر: على.
٢. المصدر: كادوا من فقههم أن يكونوا.
٣. راجع: «مجموعة ورّام» ج ١ ص ٢٢٩.
٤. المصدر: فان.
٥. راجع: «مستدرك الوسائل» ج ٢ ص ٤٢٧ الحديث ٢٣٦٨. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٧٩ ص ١٤٢.
٦. لم أعثر عليه منسوبا إلى مولانا الصادق. و انظر: «غرر الحكم و درر الكلم» ص ١٠٣ الرقم ١٨١١.
٧. راجع: «مستدرك الوسائل» ج ١ ص ٤١٢ الحديث ٢٣٣٠، «بحار الأنوار» ج ١٣ ص ٣٥٨، «مسكّن الفؤاد» ص ٨٥.
٨. كريمة ٧٢ التوبة.
٩. كريمة ٣٥ قٓ.
١٠. لم أعثر عليه في التفاسير، فراجع: «البرهان» ج ٤ ص ٢٢٨، «التبيان» ج ٥ ص ٢٥٨، «تفسير القرطبي» ج ٨ ص ٢٠٤، «الدرّ المنثور» ج ٣ ص ٢٥٧، «التفسير الكبير» ج ١٦ ص ١٣٢، و غيرها من التفاسير.

سمّي بوّاب الجنّة بـ«الرضوان».

و قيل: «الرضا بالقضاء باب اللّه الأعظم»؛

و الرضا في اللّه ـ تعالى ـ قيل: عبارةٌ عن ثوابه، كما روي عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «رضاه ثوابه و سخطه عقابه»[١]؛

و قيل: «رضاه إرادة الثواب، و سخطته إرادة العقاب».

و قال الشيخ الميثم في شرح النهج: «رضاه ـ تعالى ـ عن العبد يعود إلى علمه بموافقته لأمره و طاعته، و غضبه يعود إلى علمه بمخالفة أوامره و عدم طاعته له»[٢]. و على ما قلنا رضاء اللّه من العبد حبّه له، و هو سببٌ لدوام النظر و التجلّي، بل رضاء اللّه من العبد و رضاء العبد من اللّه متلازمان ـ كما قال تعالى: ﴿رَضِيَ ٱللَّهُ عَنهُمْ وَ رَضُوا عَنهُ﴾[٣]، ﴿يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ﴾[٤].

و أنكر بعض الناس تحقّق الرضا في أنواع البلاء و ما يخالف الهوىٰ، و جعل الممكن فيها الصبر. و هو ـ كما قيل ـ في ناحيةٍ من إنكار المحبّة!، فانّ حبّ المخلوق قد يستغرق الهمّ بحيث يبطل إحساس الألم فتصيبه الجراحات و لايحسّ بألمها، بل الطالب المسارع في شغلٍ قد يعدو فتصيبه جراحةٌ من شوكٍ يدخل في رجله و نحوه و لايشعر به. و قد حكى اللّه ـ تعالى ـ عن النسوة اللاتي قطّعن أيديهنّ ما هو أعظم!. و حكايات العشّاق مشهورةٌ مسطورةٌ نظماً و نثراً[٥]، و حبّ اللّه ـ سبحانه ـ أعظم الحبّ و شغل القلب به من أعظم

---

١. لم أعثر عليه. و هناك: «غضب اللّه عقابه و رضاه ثوابه»، راجع: «التوحيد» ص ١٧٠ الحديث ٤، «روضة الواعظين» ج ١ ص ٣٥، «متشابه القرآن» ج ١ ص ٨٨. و أيضاً: «رضاء ثوابه و غضبه عقابه»، راجع: «فلاح السائل» ص ١١٦.

٢. و انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٨.

٣. كريمات ١١٩ المائدة / ١٠٠ التوبة / ٢٢ المجادلة / ٨ البيّنة.

٤. كريمة ٥٤ المائدة.

٥. و من أروع المدوّنات في حكايات العشّاق هو كتاب «مصارع العشاق»، و كتاب «تزيين

المشاغل؛ فلايقاس بجماله جمالٌ و كلّ جمالٍ من آثار جماله و مظاهر قدرته و جلاله؛ فأيّ بُعدٍ في أن تدهش به عقول ذوي العقول فلايحسّون بما جرىٰ عليهم من المصائب في الآلآم؟!.

و ربما لم يبلغ المحبّ هذا المبلغ فيحسّ بالألم لكن يرضى به و يرغب إليه بعقله دون طبعه ـ كالّذي يفصد أو يحتجم بارادته ترجيحاً للنفع المتوقّع على الألم العاجل أو لرضاء محبوبه على رضاه، فيسعف مأموله و ينجح مطلوبه و مسؤوله. فاذا حصلت هذه المراتب في المحبّة الضعيفة الحاصلة للمخلوقين فيما بينهم، فأولىٰ بحصولها في محبّة اللّه ـ سبحانه ـ »؛ انتهى كلامه.

هذه هي المرتبة الضعيفة من المحبّة ـ كما قلناه لك فيما سلف ـ؛

و المرتبة القويّة أن لايكون للعبد عينٌ و لا أثرٌ ـ كما مرّ، فتذكّر ـ. قال بعض العرفاء: «الرضا يكون على قدر قوّة العلم و الرسوخ في المعرفة، فكلّ من قوي علمه كان من الراضين في معرفته و يكون أقوى في حاله بقوّة علمه»؛

<و قال بعض المحقّقين: «لرضاه ـ تعالى ـ مراتب:

فمنها: رضىً أزليّ هو عين ذاته لا يقابله سخطٌ و لايمازجه شوبٌ، و هو كونه بحيث تصدر عنه الأشياء موافقةً لعلمه بها على أفضل وجهٍ و أتمّه؛

و منها: ملكٌ مقدّسٌ روحانيٌّ هو رضوان اللّه بلافعلٍ، إذ وجوده عين الرضا من اللّه ـ سبحانه ـ، و كذا كلّ جوهرٍ عقليٍّ لايشوبه شرٌّ و معصيةٌ إذا كان فعله طاعةً للّه؛

و منها: ثواب اللّه و الجنّة، و يقابله سخطه و النار».

و «العفو» عبارةٌ عن محو الذنوب >[1]. و للذنوب مراتب كثيرةٍ:

ذنوبٌ ظاهرةٌ من الأفعال السيّئة، و توبة العوامّ عنها؛

و ذنوبٌ باطنةٌ من الأخلاق الذميمة، و توبة الصالحين عنها؛

الأسواق بتفصيل أشواق العشّاق»، و هما حافلان بما يفي بغرض المصنّف.

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٨.

و ذنوب الريبة من الخطرات القلبيّة، و توبة المتّقين عنها؛

و ذنوب المقام و المرتبة من الدرجات القربيّة، و توبة العارفين عنها، و هو لانهاية لها؛

و ذنوب الوجود و الذاتيّة، و توبة المحبّين عنها، لأنّ ذنوبهم عندهم كونهم؛

إذا قلت ما اذنبتم قالوا مجيبين حياتك ذنب لا يقاس بها ذنب[1]

فلا أحد أكثر توبةً من الأحباب.

إذا عرفت هذا فالعفو أيضاً له مراتب كثيرةٍ، فالعفو الّذي هو بازاء ذنوب المحبّين هو أعلى مرتبة العفو. و هو فوق مرتبة الرضا، لأنّه فرع بقاء الإنّيّة بخلاف العفو في هذه المرتبة.

إذا علمت ما قلناه لك فلاتصغ إلى قول الفاضل الشارح: «و إنّما بدأ بالرضا ـ مع ان حصوله بعد العفو ـ اهتماماً بشأنه و تنويهاً بمقامه ـ فانّ العرب قد تبدأ بالشيء و المقدّم غيره لنكتةٍ مّا ـ، و إلّا فالمقام يقتضي الترقّي من الأدنى إلى الأعلى ـ كما قال تعالى: ﴿وَ سَارِعُوا إِلَى مَغفِرَة مِن رَبِّكُم وَ جَنَّةٍ﴾[2] ـ. و على ذلك ما يُحكى: انّ رجلاً غضب على غلامٍ له، فاستشفع الغلام إلى سيّده انساناً فشفّعه، فأخذ الغلام يغفر في التراب خدّه و سقى الأرض دمعه!؛ فقال الشفيع: و لم ذلك كلّه و قد عفا عنك؟!

فقال السيّد: انّه يطلب الرضا و ليس ذلك إليه، فانّما يبكي لأجله!.

أو للتنبيه على أنّ عفوه ـ جلّ شأنه ـ ليس كعفو غيره ـ الّذي هو عبارةٌ عن محو الذنب فقط ـ حتّى يكون رضاه ـ الّذي هو عبارةٌ عن ثوابه ـ بعده. بل عفوه أبلغ من رضاه، لأنّ رضاه ثوابه و الثواب هو النفع المستحقّ، و أمّا عفوه فيتضمّن النفع من غير استحقاقٍ، لأنّه كريم العفو. و معنى كرم عفوه تبديل السيّئة حسنةً، كما ورد في الحديث إن جبرئيل ـ عليه السلام ـ سمع ابراهيم ـ خليل الرحمن، صلوات اللّه عليه ـ يقول: «يا كريم العفو!

---

١. كذا في النسختين، و الصحيح الموجود في المصادر هو:

وَ إِنْ قُلتُ مَا أَذنَبتُ قَالَتْ مُجِيبَةً حَيَاتُكَ ذَنبٌ لَايُقَاسُ بِهِ ذَنبُ

راجع: «مصباح الأنس» ص ٦٩٣. و لتفصيل حكاية البيت راجع: «وفيات الأعيان» ج ١ ص ٣٧٤.

٢. كريمة ١٣٣ آل عمران.

فقال له: أ و تدري يا ـ ابراهيم ـ ما كرم عفوه؟

قال: لا، يا جبرئيل،

قال: إن عفا عن السيّئة كتبها حسنةً!»[١]؛ و يدلّ عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحاً فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَ كَانَ ٱللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً﴾[٢]. هذا على تفسير الرضا بالثواب أو جعله من باب التتميم لا الترقّي، كأنّه قال: إن لم نسبق به من سبق إلى رضاه فمن سبق إلى عفوه. و يناسبه ما في الدعاء: «إن لم ترض عنّي فاعف عنّي و قد يعفو السيّد عن عبده و ليس براضٍ عنه»[٣]، و اللّه اعلم[٤]؛ انتهى كلامه.

أقول: على فرض تسليم ما ذكره يمكن توجيهه بأنّ المقصود جميع مراتب الرضا من أولاها ـ الّتي هي عين ذاته ـ إلى أخراها ـ الّتي هي ثواب اللّه و الجنّة ـ؛ أو المقصود: من سبق إلى هذا المقام الرفيع فضلاً عن عفوه الّذي هو المقام الضعيف.

فان قلت: من جملة السابقين الأنبياء سيّما الخاتم و الأئمّة قبله ـ عليهم السلام ـ، فكيف المعنى؟

قلت: بعد فناء الأنّيّة كلّهم سواءٌ، و قبله بحسب اختلاف المقامات تختلف مقاماتهم، فكأنّه ـ عليه السلام ـ في مقامٍ و هم في مقامٍ آخر؛ فتأمّل تفهم!.

و قيل في الجواب: هذا من قبيل الإنشاء لا الإخبار، أو يقصد الداعي في أمثاله في الرتبة.

حَمْداً يُضِيءُ لَنَا بِهِ ظُلُمَاتِ الْبَرْزَخِ.

يقال: «أضاء الصبح اضاءةً»: أنار و أشرق، و الاسم: الضياء؛ قال الجوهري: «الإضاءَة

---

١. لم أعثر عليه في مصادرنا الروائيّة. ٢. كريمة ٧٠ الفرقان.

٣. لم أعثر عليه. و قريب منه: «إن لم ترض عنّي فاعف عنّي فقد لايرضى المولى عن عبده ثمّ يعفو عنه»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٩٧ ص ٤٢٣. و أيضاً: «إن لم ترض عنّي فاعف عنّي فقد يعفو المولى عن عبده و هو غير راضٍ عنه»، راجع: «فلاح السائل» ص ١١٥.

٤. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٢٨.

تتعدّي و لا تتعدّي»[١]. <و لذا كان في النسخ رفع «الظلمات»، و يجوز نصبها على أنّ الفاعل هو اللّه ـ تعالى ـ>[٢].

و الضياء و النور مترادفان لغةً. و قد يفرّق بينهما بأنّ الضوء ما كان من ذات الشيء المضيء، و النور ما كان مستفاداً من غيره.

قيل: و عليه جرى قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ جَعَلَ الشَّمسَ ضِيَاءً وَ القَمَرَ نُوراً﴾[٣].

و قد يفرّق: بأن النور أعمّ من الضوء؛ قال بعض العرفاء في تفسير هذه الآية: «أي: جعل شمس الروح ضياءً يستنير بها قمر القلب، كما قال: و القمر نوراً»[٤]. و توضيحه: انّ اللّه خلق الروح ضياءً كالشمس، و خلق القلب قابلاً للضياء كالقمر، و خلق النفس ظلمانيّةً كالارض؛ فهما وقع قمر القلب في مواجهة شمس الروح يتنوّر بضيائها، و مهما وقع في مقابلة أرض النفس ينعكس فيه ظلمتها.

و النور عند الجمهور من المتكلّمين موضوعٌ للعرض الّذي يقوم بالأجسام، و لابقاء له زمانين؛ و عند الإشراقيّين و مَن تبعهم ـ كالشيخ شهاب‌الدين ـ هو الظاهر لذاته و المظهر لغيره[٥]. و ما حقيقته الظهور لابدّ و أن يكون بسيطاً لاتركيب فيه، إذ لو كان ذامهيّةٍ مركّبة من جزئين لكانا:

إمّا نورين؛

---

١. قال: «أضاءت ... و أضاءته أيضاً يتعدّي و لا يتعدي» راجع: «صحاح اللغة» ج ١ ص ٦ القائمة ٢.

٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٣.

٣. كريمة ٥ يونس.

٤. قال الشيخ كمال الدين عبدالرزاق الكاشاني: «هو الّذي جعل شمس الروح ضياء الوجود و قمر القلب نوره»، راجع: «تأويلات القرآن الكريم» ج ١ ص ٥٢٢.

٥. كما قال العلّامة الشيرازي في شرح قول الشيخ الشهيد: «إن كان في الوجود ما لاحتاج إلى تعريفه و شرحه فهو الظاهر»: «و نعني به الجلي في نفسه المظهر لغيره»، راجع: «شرح حكمة الإشراق» ص ٢٨٣ السطر ١٣.

أو ظلمتين؛

أو أحدهما ظلمةً و الآخر نوراً؛

فإن كان الأوّل: ففي أحد الجزئين كفايةٌ في تحقّق مهيّته، فلم يكن مهيّته مركّبةً و قد فرضت مركّبةً، هذا خلفٌ!؛

و إن كان الثاني: فالعقل الصريح شاهدٌ بامتناع حصول حقيقة النور المحض من الظلمات؛

و إن كان الثالث: فيلزم حصول الواحد الطبيعيّ من أمرين بينهما غاية الخلاف، و كيف يجوز تألّف مهيّةٍ وحدانيّةٍ من ظلمةٍ محضةٍ و نورٍ محضٍ؟!، إذ لا واسطة بين النور و الظلمة، لأنّها ليست إلّا عدم النور مطلقاً ـ كما هو التحقيق ـ.

و إذا بطل التالي بأقسامه بطل المقدّم.

فثبت انّ النور حقيقةٌ بسيطةٌ لاجنس لها و لا فصل و لا مادّة لها و لاصورة، فلاحدّ له. بل لامعرّف له مطلقاً، لأنّ الكاشف للشيء لابدّ أن يكون أظهر منه، و لا أظهر ممّا حقيقته الظهور. و ربّما يكون شدّة ظهوره سبب خفائه ـ كما ذكرناه لك في الوجود ـ، بل هو الوجود. و الوجود عند أكابر الصوفيّة أيضاً عبارةٌ عن هذا المعنى، و هو من أسماء اللّه ـ تعالى ـ و منوّر الأنوار و مظهر الحقائق و موجد الأشياء؛ فبطل قول المتكلّمين: انّه عرضٌ لا بقاء له زمانين ـ الّذي من الحوادث الناقصة الوجود ـ؛ فتبصّر[1]!.

و «الباء» في «به» للسببيّة، أو للآلة.

و «الظلمات» جمع: ظلمة. و هي عدم الضوء عمّا من شأنه أن يكون مضيئاً. و قيل: «هيئةٌ مضادّةٌ للنور». و في النسخ المشهورة «تضيء ـ مضبوطاً بضمّ التاء المثنّاة من فوقٍ[2] ـ».

و رفع «ظلمات» على أنّه فاعلٌ، فيكون من «أضاء» ـ اللازم ـ؛ و بضمّ الياء المثنّاة من

---

١. لبيان أقوال الإشراقيّين و الصوفيّة و المتكلّمين في النور راجع: «تفسير القرآن الكريم» ـ لصدر المتألّهين ـ ج ٤ ص ٣٤٨.

٢. كذا في النسختين، و هو خلاف الوجدان. و الظاهر انّه اقتباسٌ من قول المحقّق المجلسي حيث قال: «و في بعض النسخ المصحّحة تضيء بالتاء»، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٥٢

تحتٍ و نصب «ظلماتٍ» ـ بالكسر نيابةً عن الفتحة ـ على أنّه مفعولٌ، و الفاعل ضميرٌ مستترٌ في «يضيء» راجعٌ إلى اللّه ـ سبحانه ـ، فيكون من «أضاء» المتعدّي.

و «البرزخ» لغةً: هو الحاجز بين الشيئين، و كلّ فصلٍ بين شيئين فهو برزخٌ. و قيل: «البرزخ عبارةٌ عن أمرٍ فاصلٍ بين أمرين لايكون متطرّفاً أبداً ـ كالخطّ الفاصل بين الظلّ و الشمس، و كقوله تعالى: ﴿مَرَجَ البَحرَينِ يَلتَقِيَانِ * بَينَهُمَا بَرزَخٌ لَايَبغِيَانِ﴾[1]، أي: لايختلط أحدهما بالآخر. و إن عجز الحسّ عن الفصل بينهما و العقل يقضي أنّ بينهما حاجزاً يفصل بينهما، فذلك الحاجز المعقول هو البرزخ؛ فان أدرك بالحسّ فهو أحد الأمرين، و ما هو ببرزخٍ»[2].

<و الدائر على ألسنة الأصحاب ـ أخذاً من القرآن و متواتر الأخبار ـ: إطلاقه على ما بين الدنيا و الآخرة عن وقت الموت إلى البعث>[3]، فمن مات دخل البرزخ كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ مِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ﴾[4] أي: حاجزٌ، ﴿مِن بَينِ أَيْدِيهِم﴾[5] أي: بين الموت و البعث.

و قيل: «الإمهال إلى يوم القيامة، و هو القبر»[6]؛ قال الصادق ـ عليه السلام ـ: «البرزخ القبر»[7]؛

و قال بعضهم: «إن الإنسان إذا قطع العلاقة عن هذا الهيكل المحسوس بالموت الطبيعيّ

---

١. كريمتان ٢٠ / ١٩ الرحمن.
٢. هذا هو قول ابن‌عربي، راجع: «الفتوحات المكّية» ج ١ ص ٣٠٤ السطر ١٦.
٣. قارن: «شرح الصحيفة» ص ٨٤، «نور الأنوار» ص ٢٣. و انظر: «الفرائد الطريفة» ص ١٥٢.
٤. كريمة ١٠٠ المؤمنون.
٥. كريمات ١٧ الأعراف / ٩ يس / ١٤ فصّلت. فانظر الآيات، فانّ بين معناها في القرآن الكريم و بين ما استفاده المصنّف منها بونٌ بعيد، و قد خفي عليّ وجه العلاقة بينهما.
٦. كما حكاه المحقّق المجلسي، راجع: «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢١١.
٧. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢١٨، «تفسير القمّي» ج ١ ص ١٩.

فأوّل منزلٍ في طريقه عالمٌ من غرائب العوالم الإلٰهيّة يسمّى بـ: «عالم البرزخ»، و أخبر عنه القرآن الكريم: ﴿وَ مِن وَرَائِهِم بَرزَخٌ﴾ ـ الآية ـ؛ و سؤال منكرٍ و نكيرٍ ـ كما أخبر النبيّ و الائمّة، عليهم السلام ـ في هذا العالم بصورةٍ جسدانيّةٍ. و من عجائب هذا العالم انّ الإنسان كلّ ما صدر عنه في الدنيا من خيرٍ و شرٍّ يرى هنالك بصورةٍ مناسبةٍ له. و غرائب هذا العالم غير محصورةٍ، و يبقى حكم هذه النشأة إلى يوم القيامة».

اعلم! أنّ ثبوت أحوال البرزخ فرع بقاء الأرواح، و قد أثبتناه بالأدلّة العقليّة و النقليّة مفصّلاً في كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق؛ فلنذكر هنا نبذاً منها؛

أمّا الأدلّة العقليّة:

فمنها: انّ حقيقة الإنسان عند الفلاسفة ليست إلّا النفس الناطقة المجرّدة و البدن ليس إلّا آلةً لها في تحصيل الكمالات الممكنة، فعند هذه الطائفة البدن خارجٌ عن الحقيقة الإنسانيّة، فلايحتاج في البقاء إلى البدن العنصريّ. و عند المحصّلين من الحكماء و المحقّقين من العرفاء حقيقة الإنسان ليست إلّا مزدوجةً من النفس و البدن شبه ازدواج المادّة و الصورة و ازدواج الوجود و المهيّة، فالنفس تحتاج إلى بدنٍ مّا في الفعل، دون الذات؛ و هو الفرق بينها و بين العقل. فإن لم يكن البدن العنصريّ فلابدّ من بدن المثاليّ، فتبقى بعد خراب البدن. و قد شبّهوا البدن العنصريّ بشبكةٍ يقتنص بها النفس المجرّدة ـ الّتي هي من طيورٍ سماويّةٍ ـ في أقفاص الأجرام الأرضيّة، فبعد وقوع الطير النفسيّ في الوجود بواسطة الشبكة لايحتاج في بقائه إلى بقاء الشبكة.

دليلٌ آخر اعتمده صاحب التلويحات و غيره من المحقّقين، و هو: انّ النفس بالفعل موجودةٌ، و لها بالفعل أن تبقى، و كلّ ما هو موجودٌ بالفعل و له بالفعل أن يبقى فليس له بالقوّة أن يبطل إلّا أن تركّب ذاته من شيئين كمادّة و صورة ـ لأنّ البقاء و الزوال متنافيان، لأنّ أحدهما نوعٌ من الوجود و الآخر نوعٌ من العدم، و كذا الفعليّة و القوّة نوعان من الوجود و العدم ـ؛ فالنفس لو جاز عليها البطلان لزم أن يكون لها قوّة بطلانٍ و لايكون قوّة بطلانها فيها ـ لأنّها أمرٌ بسيطٌ صوريٌّ و هي بالفعل من جهة ذاتها، و لايتصوّر أن يكون شيءٌ بسيطٌ

هو بالفعل في ذاته هو بالقوّة ـ؛ فإذاً قوّة بطلانها ـ لو فرض ـ يجب أن يكون في قابلٍ لها؛ ففيه قوّة وجودها و قوّة عدمها ـ كما في حوامل الصور و الأعراض المادّيّة ـ؛ و النفس قد علمت أنّها مجرّدةٌ ذاتاً لا قابل لذاتها و البدن قابلٌ لتصرّفاتها و تدابيرها فيه، فلايتصوّر أن يكون لها قوّة بطلانٍ أصلاً ـ لا في ذاتها و لا في غيرها ـ، إنّما لها قوّة بطلان وجودها الرابطيّ كما انّ لها قوّة وجودها التعقّليّ ـ و هي استعداد البدن بمزاجه ـ لتعلّقها به و كونها مستعملةً له حافظةً لمزاجه[1]. ثمّ استعداده لقطع تعلّقها عنه و ترك استعمالها إيّاه لأجل فساد مزاجه و انحلال تركيبه و انهدام بنائه ـ كما قيل:

شعر:

جان قصد رحيل كرد گفتم كه مرو گفتا چه كنم خانه فرو مى‌آيد

دليل آخر هو: انّ كلّ شيءٍ يفسد بفساد شيءٍ آخر فهو متعلّقٌ به نوع تعلّقٍ ـ إذ كلّ أمرين ليس بينهما تعلّقٌ ذاتيٌّ و ارتباطٌ عقليٌّ فلايوجب فساد أحدهما فساد الآخر ـ. و التعلّق الذاتي بين الشيئين:

إمّا بعلّيّة أحدهما؛

أو بمعلوليّة أحدهما ـ المعبّر عنها بالتقدّم و التأخّر ـ؛

و إمّا بمعلوليّة الجميع ـ المعبّر عنها بالمعيّة و التكافؤ في الوجود ـ؛

فان كان البدن متقدّماً على النفس ـ أي: علّةٌ لها، و العلل أربعٌ ـ:

---

١. هذا تحرير كلام الشيخ الشهيد في المطارحات حيث قال: «حجّةٌ أخرى. و هي: انّ النفس بالفعل موجودةٌ و لها بالفعل أن تبقى، و كلّ ما يبطل فلابدّ له من قوّةٍ للفناء مقارنةٍ لقوّة الثبات، و النفس وحدانيّةٌ و هي من حيث هي بالفعل، فلايكون في الشيء الواحد البقاء و الفناء بالفعل و قوّتا الثبات والفناء، و الأعراض و الصور لها ذلك في محلّها و النفس لا حامل لها و إن أخذ في النفس أمرٌ مّا كالصورة فنعمد الكلام إلى المجرّد عن المادّة الّذي هو الأصل، فلابدّ و أن تبقى»، راجع: كتاب «التلويحات» ـ المطبوع في المجلد الأوّل من مجموعة مصنّفات شيخ اشراق ـ ص ٨٠.

فإمّا أن يكون فاعلاً للنفس معطياً لها الوجود؛

أو قابلاً لها؛

أو صورةً؛

أو غايةً؛

أمّا الأوّل فهو ممتنعٌ؛ إذ الجسم بما هو جسمٌ لايفعل فعلاً مخصوصاً ـ و إلّا لاشتركت الأجسام في ذلك الفعل ـ، و إنّما يفعل الجسم ما يفعل بقواه لا بذاته. و إذا فعل فعلاً بقواه الجسمانيّة ـ أعراضا كانت أو صوراً مادّيّةً ـ فلايفعل وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادّةٍ و وجود جوهرٍ مطلق[1]، فالبدن بقواه البدنيّة لايفعل جوهر النفس. كيف و كون البدن بدناً ـ أي: جسماً قابلاً لتصرّف النفس ـ إنّما هو بكونه محلّاً لآثار النفس و الأنوار الفائضة عنها إليه؟!.

ثمّ اعلم! أنّ هذه الأدلّة موقوفةٌ على تجرّد النفس الناطقة، و البراهين عليه كثيرةٌ مذكورةٌ في كتب الحكماء[2]؛

فمنها ما على سبيل الإجمال، و هو: انّ القوّة الّتي هي محلّ المعقولات من الإنسان ليست جسمانيّةً، إذ كلّ ما يحلّ فيه المعقولات المطلقة من الأنواع و الأجناس ـ كالإنسانيّة و الحيوانيّة المعقولتين ـ لو انقسم بانقسام حامله إلى المتشابهات لزم كونه محسوساً لا معقولاً؛ و إن انقسم إلى المختلفات يلزم أن يتقوّم من مقوّماتٍ غير متناهيةٍ مجتمعةٍ مترتّبةٍ؛ و في الشقّين يستثنى نقيض التالي لنقيض المقدّم؛

و منها: انّا نغيب أحياناً عن أعضائنا ـ كلّاً، أو كلّ واحدٍ في وقتٍ ـ و لانغيب عن ذاتنا، فنحن وراء الجميع؛

و أيضاً: انّ إدراك الشيء لمّا كان عبارةً عن حصول صورته للمدرِك فكلّ من أدرك ذاته

---

١. كذا في المخطوطتين.

٢. و انظر أيضاً: «الحكمة المتعالية» ج ٨ ص ٢٦٠.

يجب أن يكون مفارقاً عن المحلّ، إذ لوكان في محلٍّ لكان صورة ذاته غير حاصلةٍ لذاته، بل لمحلّه ـ كما تقرّر في محلّه ـ؛

و أيضاً: انّا ندرك ذاتنا بذاتنا ـ لأنّا لانعزب عن ذاتنا ـ، و أمّا شعورنا بشعور ذاتنا فقد يعزب ـ إذ ليس هو نفس وجودنا ـ، فهو كادراكنا سائر الأشياء المدركة من خارجٍ؛

و منها: انّ كلّ صورةٍ أو صفةٍ حصلت في الجسم بسببٍ فإذا زالت عنه و بقي فارغاً عنها يحتاج في استحصالها إلى استيناف سببٍ أو سببيّةٍ من غير أن يكون متكيّفاً بذاته، إذ ليس هذا من شأن الجسم؛ و من شأن النفس في الصور العلميّة أن تصير بعد استحصالها من معلّمٍ أو فكرٍ مكتفيةً بذاتها في استرجاعها، فتعالت عن أن تكون جرميّةً؛ فهي روحانيّةٌ.

و من الشواهد: انّك مع شواغلك إذا فكّرت في آلآء اللّه أو سمعت آيةً تشير إلى الأمور الإلٰهيّة و أحوال المآب، فانظر كيف يقشعرّ جلدك و يهون عليك حينئذٍ رفض البدن و قواه و حواسّه و هواه!، وذلك لأجل نورٍ قذف في قلبك من الجنّة العالية و انعكس أثره إلى ظاهر جلدك من جهة الباطن على عكس ماينفعل الداخل من الخارج؛ فباطنك غير ظاهرك؛

و أيضاً: إذا أردت أن تتوجّه إلى تكميل جوهرك و تفعل فعلك الخاصّ ـ من تعقّل النظريّات و اخلاص نيّةٍ في التقرّب إلى اللّه تعالى أو امتناعٍ من مخالطة الشهوات و الوساوس المفسدة ـ لم يتيسّر لك ذلك إلّا بمجاهدةٍ تامّةٍ و مغالبةٍ بالغةٍ، فالجوهر النطقيّ مثلاً من عالمٍ آخر وقع غريباً في دار الجسد بيد الظَلَمة و الفَسَقة و الكفرة من القوى الشهويّة و الغضبيّة و الوهميّة؛

و أيضاً: كلّ من له أدنى قريحةٍ في التحدّس و التفطّن و رجع إلى ذاته و شاهد ما فعله المتخيّلة ـ الّتي هي إحدى قواه ـ في إنشاء ماهيّات الأبعاد و الأجرام و التصرّف في الجبال الشاهقة و الصحاري الواسعة و الأفلاك المتحرّكة و الكواكب الساكنة تارةً بالتركيب و التفصيل و تارةً بالتسكين و التحويل، يعلم بالتحدّس يقيناً انّ نفسه العلّامة الفعّالة في عظائم الأجرام و دقائق المعاني و كلّيّاتها ليست جسماً و جسمانيّةً.

و ليس الأمر كما ظنّ: انّ الصورة الّتي تدركها النفس إنّما هي في عالمٍ خارجٍ عنها منفصلٍ

ثابتٍ بتأثير مؤثّرٍ غيرها، كيف و من جملة مايحضره الإنسان في باطنه صورٌ مستهجنةٌ من قبل الدعابات الشيطانيّة و أضغاث الأحلام المخالفة لفعل الحكيم، و انّها تبقى بابقاء النفس إيّاها و استخدامها المتخيّلة في تصويرها و ثبتها، فإذا عرضت عنها انعدمت و زالت؛

و من الشواهد أيضاً: اطباق الأنبياء و الحكماء و الأولياء ـ الّذين اتّفق الجمهور من العقلاء على فضيلتهم و شرفهم و زهدهم و تقواهم ـ في تهجين حبّ الدنيا و تحسين طلب الآخرة و تقبيح مذهب الكفرة الدهريّة و الملاحدة من نفي الصانع و المعاد و ما يبتنى عليه ـ من عذاب القبر و السؤال و الحساب و الميزان و سائر المنازل الواقعة على صراط البرزخ إلى يوم يبعثون ـ و نفي النبوّات و الكمالات و الغايات، فمن هذا حصل القطع بكون النفس باقيةً بعد الموت، و اللازم القدح فيهم و هو مستلزمٌ للكفر باللّه؛ هذا.

و أمّا الأدلّة النقليّة:

فمن الآيات القرآنيّة قوله ـ سبحانه ـ في سورة البقرة: ﴿وَ لَا تَقُولُوا لِمَن يُقتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَموَاتٌ بَل أَحْيَاءٌ وَ لَكِنْ لَاتَشعُرُونَ﴾ [1]؛

و قوله ـ سبحانه ـ في آل عمران: ﴿وَ لَاتَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَموَاتاً بَل أَحيَاءٌ عِندَ رَبِّهِم يُرزَقُونَ * فَرِحِينَ بِمَا ءَاتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضلِهِ وَ يَستَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَم يَلحَقُوا بِهِم مِن خَلفِهِم أَلَّا خَوفٌ عَلَيهِمْ وَ لَا هُمْ يَحزَنُونَ﴾ [2]؛

و قوله ـ عزّ من قائل ـ في ابراهيم: ﴿يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالقَولِ الثَّابِتِ فِي الحَيَاةِ الدُّنيَا وَ فِي الآخِرَةِ﴾ [3]؛

و قوله ـ عزّ و جلّ ـ: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفسُ المُطمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرضِيَّةً﴾ [4]، والخطاب للشيء بالرجوع إلى ربّه كيف يتصوّر للشيء المائت الفائت الفاني ـ و معلومٌ انّ الجسد قد مات و فنى ـ؟، فإذن هذا المخاطب هو الجوهر الباقيّ؛

---

١. كريمة ١٥٤ البقرة.
٢. كريمتان ١٧٠ / ١٦٩ آل‌عمران.
٣. كريمة ٢٧ ابراهيم.
٤. كريمتان ٢٨ / ٢٧ الفجر.

و قوله ـ عظم شأنه ـ في حق عيسى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [١]، فالتوفّي للبدن و الرفع للروح. فدلّت الآية على أنّ الروح ـ: روح اللّه و كلمته ـ باقيةٌ بعد موت جسده. فمن حيى بعشق ربّه فقد حيى حياةً لايموت أبداً، نعم! من حيى بعشق غيره فقد مات ميتةً جاهليّةً لايحيىٰ سرمداً! ـ كما قيل بلسان الفارسيّ:

از آب حيات آنچنان نتوان زيست كز آتش عشقْ دوستان تو زيند ـ

و قوله ـ جلّت عظمته ـ في حقّ عيسىٰ: ﴿وَ مَا قَتَلُوهُ يَقِيناً﴾ [٢] أي: نفسه و روحه، ﴿بَل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيهِ﴾ [٣]. فدلّ على أنّ الروح باقٍ بعد موت الجسد. و ممّا يدلّ على موت جسد عيسى قوله ـ تعالى ـ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ المَوتِ﴾ [٤]، لأنّ الموت هو فراق البدن و النفس ذائقةٌ له، و الذوق لايمكن إلّا إذا كانت حيّةً باقيةً بعد موته؛ كما قيل لأبي‌جهلٍ بعد موت جسده: ﴿ذُق إِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الكَرِيمُ﴾ [٥].

و من الأحاديث المعصوميّة ما روي عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «النوم أخ الموت» [٦]، «كما تنامون تموتون كما تستيقظون تبعثون» [٧]، قال اللّه ـ سبحانه ـ: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوتِهَا وَ الَّتِي لَم تَمُت فِي مَنَامِهَا﴾ [٨]؛

و روى ثقةالإسلام في الكافي باسناده عن الكاظم ـ عليه السلام ـ: «انّه كان في قصّة منكري المعاد من الأمم الماضية، فأحدث اللّه فيهم الأحلام و لم تكن قبل ذلك. قيل: و ما العلّة في ذلك؟

---

١. كريمة ٥٥ آل‌عمران.
٢. كريمة ١٥٧ النساء.
٣. كريمة ١٥٨ النساء.
٤. كريمة ١٨٥ آل‌عمران.
٥. كريمة ٤٩ الدخان.
٦. راجع: «مستدرك الوسائل» ج ٥ ص ١٢٣ الرقم ٥٤٨٤، «مسكّن الفؤاد» ص ٧٧.
٧. لم أعثر عليه. و قريبٌ منه: «و اللّه لتموتون كما تنامون و لتبعثون كما تستيقظون»، راجع: «بحار الأنوار» ج ١٨ ص ١٩٧، «روضة الواعظين» ج ١ ص ٥٣، «المناقب» ج ١ ص ٤٦.
٨. كريمة ٤٢ الزمر.

فقال: إنّ الله ـ تعالى ـ بعث رسولاً إلى أهل زمانه فدعاهم إلى عبادة اللّه و طـاعته، فقالوا: ان فعلنا ذلك فما لنا؟، فواللّه ماأنت بأكثرنا مالاً و بأعزّنا عشيرةً!،

فقال: إن أطعتموني أدخلكم اللّه الجنّة، و إن عصيتم [١] أدخلكم اللّه النار!.

فقالوا: و ما الجنّة و النار؟

فوصف لهم ذلك؛ فقالوا: متي نصير إلى ذلك؟

فقال: إذا متُّم!،

فقالوا: لقد رأينا أمواتنا صاروا عِظاماً و رُفاتاً، فازدادوا له تكذيباً و بـه اسـتخفافاً!. فاحدث اللّه ـ تعالى ـ فيهم الأحلام، فآتوا نبيّهم و أخبروه بما رأوا و ما أنكروا من ذلك، فقال: انّ اللّه ـ تعالى ـ أراد أن يحتجّ عليكم بهذا، هكذا تكون أرواحكم إذا متّم و إن بُليت أبدانكم تصير الأرواح إلى عقابٍ حتّى يبعث اللّه الأبدان» [٢].

و باسناده الصحيح عن الصادق ـ عليه السلام ـ انّه قيل له: «يروون انّ أرواح المؤمنين في حواصل طير خضرٍ حول العرش؟

فقال: لا! المؤمن أكرم على اللّه من أن يجعل روحه في حواصل [٣] طيرٍ، و لكن في أبدانٍ كأبدانهم» [٤]؛

و في روايةٍ أخرى عنه ـ عليه السلام ـ: «فإذا قبضه اللّه صيّر تلك الروح في قـالبٍ كقالبه في الدنيا، فيأكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة الّتي كانت في الدنيا» [٥]؛

---

١. المصدر: عصيتموني.

٢. راجع: «الكافي» ج ٨ ص ٩٠ الحديث ٥٧.

٣. المصدر: حوصلة.

٤. راجع: «الكافي» ج ٣ ص ٢٤٤ الحديث ١. و انظر أيضاً: «جامع الأخبار» ص ١٧١، «الزهد» ص ٨٩ الحديث ٢٤١.

٥. راجع: «الكافي» ج ٣ ص ٢٤٥ الحديث ٦، «التهذيب» ج ١ ص ٤٦٦ الحديث ١٧١، «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢٦٩.

و في خبرٍ آخر: «انّ الأرواح في صفة الأجساد في شجرة الجنّة»[١]؛

و عن حبّة العرني قال: «خرجت مع أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ إلى الظهر، فوقف بوادي السلام كأنّه مخاطبٌ لأقوامٍ، فقمت بقيامه حتّى أعييتُ، ثمّ جلست حتّى مللت، ثمّ قمت حتّى نالني ما نالني أوّلاً، ثمّ جلست حتّى مللت!، ثمّ قمت و جمعت ردائي فقلت: يا أميرالمؤمنين إنّي قد أشفقت عليك من طول القيام، فراحة ساعةٍ!، ثمّ طرحت الرداء ليجلس عليه. فقال لي: يا حبّه، إن هو إلّا محادثة مؤمنٍ أو مؤانسته!،

قال: قلت: يا أميرالمؤمنين و انّهم لكذلك؟!

قال: نعم! و لو كشف لك لرأيتهم حلقاً حلقاً محتبين يتحادثون!

فقلت: أجسامٌ أم أرواحٌ؟

فقال: أرواح. و ما من مؤمنٍ يموت في بقعةٍ من بقاع الأرض إلّا قيل لروحه: ألحقي بوادي السلام، و انّها لبقعةٌ من جنّة عدنٍ»[٢]. إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة الواردة في هذا الباب.

قال الشيخ البهائي ـ رحمه اللّه ـ: «ما تضمّنته هذه الأحاديث من أنّ الأشباح الّتي تتعلّق بها النفوس مادامت في عالم البرزخ ليست بأجسامٍ و انّهم يأكلون و يشربون و يجلسون حلقاً حلقاً على صور أجسادهم العنصريّة يتحدّثون و يتنعّمون و انّهم ربما يكونون في الهواء بين الأرض و السماء يتعارفون في الجوّ و يتلاقون ـ و نحو ذلك، ممّا يدلّ على نفس الجسميّة و اثبات بعض لوازمها ـ، يعطي انّ تلك الأشباح ليست في كثافة المادّيّات و لا في لطافة المجرّدات، بل هي ذوات جهتين و واسطةٌ بين العالمين. و هذا يؤيّد ما قاله طائفةٌ من أساطين الحكماء من أنّ في الوجود عالماً مقداريّاً غير العالم الحسّيّ هو واسطةٌ

---

١. راجع: «الكافي» ج ٣ ص ٢٤٤ الحديث ٣، «من لايحضره الفقيه» ج ١ ص ١٩٣ الحديث ٥٩٣، «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢٦٩، مع اختلافٍ يسيرٍ في بعض الروايات.

٢. راجع: «الكافي» ج ٣ ص ٢٤٤ الحديث ١، «بحار الأنوار» ج ٦ ص ٢٦٧.

بين عالم المجرّدات و عالم المادّيّات ليس في تلك اللطافة و لا في هذه الكثافة، فيه الأجسام و الأعراض ـ من الحركات و السكنات و الأصوات و الطعوم و غيرها ـ؛ مُثُلٌ قائمةٌ بذواتها معلّقةٌ لا في مادّةٍ. و هو عالمٌ عظيم الفسحة و مكانه على طبقاتٍ متفاوتةٍ في اللطافة و الكثافة، و قبح الصور و حسنها، و لأبدانهم المثاليّة جميع الحواسّ الظاهرة و الباطنة، فيتنعّمون و يتألّمون باللذّات و الآلآم النفسانيّة و الجسمانيّة. و قد نسب العلّامة في شرح حكمة الإشراق القول بوجود هذا العالم إلى الأنبياء و الأولياء و المتألّهين[1]، و هو و إن لم يقم على وجوده شيءٌ من البراهين العقليّة لكنّه قد تؤيّد بالظواهر النقليّة. و عرّفه المتألّهون بمجاهداتهم الذوقيّة و تحقّقوه بمشاهداتهم الكشفيّة؛ و أنت تعلم انّ أرباب الأرصاد الروحانيّة أعلى قدراً و أرفع شأناً من أصحاب الأرصاد الجسمانيّة، فكما انّك تصدّق هؤلاء فيما يلقونه إليك من خفايا الهيئات الفلكيّة فحقيقٌ أن تصدّق أولئك أيضاً فيما يتلون عليك من خبايا العالم القدسيّة الملكيّة»[2].

ثمّ[3] قال ـ رحمه اللّه ـ: «قد يتوّهم انّ القول بتعلّق الأرواح بعد مفارقة أبدانها العنصريّة بأشباحٍ أخر ـ كما دلّت عليه تلك الأحاديث ـ قولٌ بالتناسخ؛ و هذا توهّمٌ سخيفٌ، لأنّ التناسخ الّذي أطبق المسلمون على بطلانه هو تعلّق الأرواح بعد خراب أجسامها بأجسامٍ أخر في هذا العالم ـ إمّا عنصريّةٍ، كما يزعمه بعضهم و يقسّمه إلى النسخ و المسخ و الرسخ؛ أو فلكيّةٍ ابتداءً و بعد تردّدها في الأبدان العنصريّة؛ على اختلاف آرائهم الواهية المفصّلة في محلّها ـ. و أمّا القول بتعلّقها في عالمٍ آخر بأبدانٍ مثاليّةٍ مدّة البرزخ إلى أن تقوم قيامتها الكبرى فتعود إلى أبدانها الأوليّة باذن مبدعها ـ إمّا بجميع أجزائها المتشتّتة، أو

---

١. حيث قال: «و هوالّذي أشار إليه الأقدمون: انّ في الوجود عالماً مقداريّاً غير العالم الحسّي لايتناهى عجائبه و لا يحصى مدنه ... و الأنبياء و الأولياء و المتألّهون من الحكماء معترفون بهذا العالم»، راجع: «شرح حكمة الإشراق» ص ٥١٧.

٢. و هذا مختتم الكتاب، راجع: «الأربعون حديثاً» ص ٥٠٦، مع تغييرٍ يسيرٍ في بعض الألفاظ.

٣. كذا في النسختين، و انظر التعليقة الآتية.

بايجادها من كتم العدم كما أنشأها أوّل مرّةٍ ـ فليس من التناسخ في شيءٍ، و إن سمّيته تناسخاً فلامشاحة في التسمية.

و ليس إنكارنا على التناسخيّة و حكمنا بكفرهم بمجرّد قولهم بانتقال الروح من بدنٍ إلى آخر ـ فانّ المعاد الجسمانيّ كذلك عند كثيرٍ من أهل الإسلام ـ، بل لقولهم بقدم النفوس و تردّدها في أجسام هذا العالم و إنكارهم المعاد الجسمانيّ في النشأة الأخرويّة. قال الفخرالرازيّ في نهاية العقول: انّ المسلمين يقولون بحدوث الأرواح و ردّها إلى الأبدان لا في هذا العالم، و التناسخيّة يقولون بقدمها و ردّها إليها في هذا العالم، و ينكرون الآخرة و الجنّة و النار؛ و إنّما كفروا من أجل هذا الإنكار؛ انتهى كلامه ملخّصاً[1]. فقد ظهر البون البعيد بين القولين. و اللّه الهادي» ؛ انتهى كلام شيخنا البهائي ـ رحمه اللّه ـ[2].

أقول: قد بسطنا الكلام في التناسخ و في حدوث الأرواح في كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، من أراد الإطّلاع عليها فليرجع إليه. و قد بيّنا أيضاً لمّيّة البرزخ و كيفيّته بما ملخّصه:

إنّه لمّا كان عالم الأنوار المجرّدة متقدّماً بالوجود و المرتبة على عالم الأجسام المادّيّة الكثيفة و كان الإمداد الربّانيّ الواصل إلى الأجسام المادّيّة موقوفاً على توسّط الأنوار المجرّدة بينها و بين الحقّ ـ تعالى ـ و تدبير الأجسام مفوّضٌ إلى الأرواح النوريّة و تعذّر الإرتباط بينهما ـ للمباينة الذاتيّة الثابتة بين المركّب و البسيط، فانّ الأجسام كلّها مركّبةٌ و الأنوار بسيطةٌ فلامناسبة بينهما و لا ارتباط، و ما لم يكن ارتباطٌ لايحصل تأثيرٌ و لاتأثّرٌ، كما لايخفى على العقول الخالصة عن الشوائب الوهميّة ـ فلذلك خلق اللّه ـ تعالى ـ عالم المثال برزخاً جامعاً بين عالم الأنوار القادسة و عالم الأجسام المادّيّة ليصحّ ارتباط أحد العالمين

---

١. كما حكاه المحقّق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٥٦.

٢. هذه القطعة وقعت في كلام العلّامة البهائي قبل القطعة المنقولة سابقاً، فانظر: «الأربعون حديثاً» ص ٥٠٥.

بالآخر، فيأتي حصول التأثّر و التأثير و وصول الإمداد و التدبير. فهو عالمٌ روحانيٌّ شبيهٌ بالجوهر الجسمانيّ في كونه محسوساً مقدارياً يظهر في الزمان و المكان؛ و بالجوهر العقليّ في كونه نورانياً منزّهاً عن المكان و الزمان. و ليس بجسمٍ مركّبٍ مادّيٍّ و لاجوهرٍ مجرّدٍ عقليٍّ، بل له جهتان يشبه بكلٍّ منها ما يناسب عالمه، لأنّ كلّ ما هو برزخٌ بين الشيئين لابدّ و أن يكون غيرهما.

و إنّما سمّي بالعالم المثال لكونه مشتملاً على صورها في العالم الجسمانيّ؛ و لكونه أوّل مثالٍ صوريٍّ لما في الحضرة العلميّة الإلٰهيّة من صور الأعيان و الحقائق. و يسمّى أيضاً بالخيال المنفصل ـ لكونه شبيهاً بالخيال المتّصل ـ. فما من موجودٍ محسوسٍ أو معقولٍ إلّا و له مثالٌ مقيّدٌ في هذا العالم البرزخيّ.

و هو في العالم الكبير بمنزلة الخيال في العالم الإنسانيّ الصغير؛

فمنه ما يتوقّف إدراكه على القوى الدماغيّة ـ و يسمّى بالخيال المتّصل ـ؛

و منه ما لايتوقّف على ذلك ـ و يسمّى بالخيال المنفصل ـ.

و بهذا العالم يستصحّ تجسّد الأرواح في المظاهر المثاليّة المشار إليها بقوله ـ سبحانه ـ: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَراً سَوِيّاً﴾ [1]، و بقوله ـ عزّ و جلّ ـ حكايةً عن السامريّ: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ﴾ [2]، إذ كان راكباً علىٰ فرسٍ. و بما ورد: «انّ النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ كان يرى جبرئيل ـ عليه السلام ـ في صورة دحية الكلبي» [3]، و: «انّه كان يسمع منه كلاماً مقروّاً في كسوة الألفاظ و الحروف».

و إلى هذا العالم يترقّي المتروّحون في معارجهم الروحانيّة الحاصلة لهم بالإنسلاخ من هذه الصور الطبيعيّة العنصريّة و الإكتساء بكساء المظاهر الروحانيّة النوريّة، بل من له

---

١. كريمة ١٧ مريم. ٢. كريمة ٩٦ طه.

٣. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٥٨٧ الحديث ٢٥، «بحار الأنوار» ج ١٤ ص ٣٤٣، «الفضائل» ص ٩٦، «متشابه القرآن» ج ١ ص ١٤.

بصيرةٌ تامّةٌ و تتبّعٌ كاملٌ في سلسلة الموجودات المادّيّة يشاهد البرزخ ـ لأجل المباينة المذكورة ـ كما شاهد البرزخ بين الأرواح الإنسانيّة و أبدانها الطبيعيّة العنصريّة. فانّه لمّا كان المباينة المشارإليها ثابتةٌ بين الأرواح و الأبدان و تعذّر الإرتباط الّذي يتوقّف عليه التصرّف و التدبير و وصول المدد إليها، خلق اللّه ـ تعالى ـ النفس الحيوانيّة برزخاً بين النفس الناطقة المجرّدة و البدن العنصريّ المادّيّ، و كذا في العناصر الأربعة و المواليد الثلاثة الكونيّة.

و ممّا يدلّ على هذه النشأة المثاليّة و استقلالها ـ دلالةً واضحةً ـ: المنامات و الكهانات الصادقة، فانّ صاحبها لايوجد عليه بالأشياء في ذاته لذاته مواقعاً لما سيقع ـ فانّ عجزه ظاهرٌ، و عجز نوعه ـ. و النائم ليس في قواه قدرة ذلك و لا لنفسه، و إلّا لكان في اليقظة أقدر على إبداعه. ثمّ إن كان يخترع بنفسه علمه بما سيقع فينبغي أن يعلمه قبل أن يعلمه ليخترع على وفاقه؛ و هذا محالٌ!. مع أنّ للإنسان أن يعرف بالضرورة في الجملة أنّ الإعلام من شيءٍ آخر، فلامحالة هذه الأمور ثابتةٌ في عالمٍ آخر أعلى.

قال محيي‌الدين في الباب الثامن من الفتوحات: «من جملة العوالم[١] عالماً على صورنا إذا أبصره العارف يشاهد نفسه فيها. و قد أشار إلى[٢] ذلك عبداللّه بن عبّاس فيما روي عنه في حديث[٣] الكعبة: «إنّها بيتٌ واحدٌ من أربعة عشر بيتاً، و انّ لكلّ[٤] أرضٍ من الأرضين السبع[٥] خلقاً مثلنا حتّى أنّ بينهم ابن‌عبّاسٍ مثلي!» ؛ و صدّقت هذه الرواية عند أهل الكشف[٦].

و كلّ ما فيه حيٌّ ناطقٌ، و هو باقٍ لايتبدّل. و إذا دخله العارفون فانّما يدخلونه

---

١. المصدر: عوالمها.
٢. المصدر: + مثل.
٣. المصدر: + هذه.
٤. المصدر: في كلّ.
٥. المصدر: السبع الأرضين.
٦. هيهنا حذف المصنّف قطعةً من كلام الشيخ ابن‌عربي.

بأرواحهم لا بأجسادهم[١]، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض و يتجرّدون. و فيها مدائن لاتحصى بعضها يسمّى مدائن النور لايدخلها من العارفين إلّا كلّ مصطفىً مختاراً. و كلّ حديثٍ و آيةٍ وردت عندنا ممّا صرّفها العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض[٢]»[٣]؛ انتهى.

و هذا العالم تسمّيه حكماء الإشراق: الإقليم الثاني من عالم المثال و الأشباح؛

قال التفتازاني: «و على هذا بُني أمر المعاد الجسمانيّ، فانّ البدن المثاليّ الّذي تتصرّف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسّيّ، فانّ له جميع الحواسّ الظاهرة و الباطنة، فيلتذّ و يتألّم باللذّات و الآلام الجسمانيّة»[٤]؛

و قال أرسطو في أثولوجيا: «انّ من وراء هذا العالم سماءً و أرضاً و برّاً و بحراً و حيواناً و نباتاً و ناساً سماويّين. و كلّ من في ذلك العالم سماويٌّ[٥]، و ليس هناك شيءٌ أرضيٌّ[٦]. و الروحانيّون الّذين هناك[٧] لاينفرد بعضهم عن بعضٍ، و كلّ واحدٍ لاينافر[٨] صاحبه و لايضادّه، بل يستريح إليه»[٩].

قال بعض العرفاء: «و هذا العالم لايتناهى عجائبه و لايمكن إدراك غرائبه في هذا العالم الظلمانيّ، بل لايحيط بحقائقه إلّا اللّه ـ تعالى ـ و مقرّبي حضرته».

هكذا قال مشايخ أهل الذوق ممّن شاهده و وصل إليه بكثرة الرياضات و المجاهدات و

---

١. المصدر: بأجسامهم.
٢. من قوله: و كلّ ما فيه حيٌّ ... إلى هنا منقولٌ مع زيادةٍ و حذفٍ.
٣. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ١ ص ١٢٧ السطر .
٤. لم أعثر عليه، فلم يوجد في باب اثبات حشر الأجساد - راجع: «شرح المقاصد» ج ٥ ص ٩١ ـ، و لا في ما يشبهه كباب اثبات تجرّد النفس و بقائها بعد خراب البدن ـ راجع: نفس المصدر و المجلّد ص ٩٧ ـ، و باب انّ الجنّة و النار مخلوقتان الآن ـ راجع: نفس المصدر و المجلّد أيضاً ص ١٠٧ ـ.
٥. المصدر: سمائي.
٦. المصدر: + ألبتّة.
٧. هيهنا حذف المصنّف قطعةً من المصدر.
٨. المصدر: لاينافي.
٩. راجع: «اثولوجيا» ص ٦٣.

خلع نواسيت الأبدان. و أفلاطون و من قبله ـ كبقراط و فيثاغورس و انباذقلس و غيرهم، بل و جميع الأنبياء و أرباب الكشف ـ يرون وجود عالمٍ غير هذا العالم الحسّيّ و غير العالم العقليّ و النفسيّ. فيه مدنٌ لاتحصى، من جملة ذلك ما سمّاه الشارع: جابلقا و جابرصا[1]، و هما مدينتان من مدائنه لكلّ واحدٍ منهما ألف بابٍ لايحصى ما فيها من الخلائق إلّا اللّه ـ تعالى ـ. فجميع الأفاضل من الأنبياء و الحكماء يقرّون بوجود هذا العالم؛ فينبغي للعاقل أن لايتبادر إلى إنكار ذلك فيكذّب هؤلاء من غير برهانٍ!.

ثمّ اعلم! أنّ الفيض العقليّ و العطاء القدسيّ غير متناهٍ، فان الرحمة الإلهيّة عامّة الفيض غير مقتصرةٍ و لامختصّةٍ بعالمٍ دون عالمٍ؛ بل مهما حصلت الإستعدادات الخاصّة حصل الفيض العقليّ و الحسّيّ. و إذا كان العالم الحسّيّ مع نقصه و خسّته يفاض عليه دائماً فلاتكون طبقات العالم المثاليّة و الروحانيّة ـ الّتي هي أشرف و أتم و أكمل ـ أولى بقبول الفيض الجديد العقليّ و المثاليّ، فانّ النفوس المثاليّة حاصلةٌ فيه متعلّقةٌ بأجرامه المثاليّة على وجهٍ أتمّ و أكمل من تعلّقها بأجرام العالم الحسّيّ. فلاتستبعد قبولها الفيض الجديد العقليّ ثمّ استكمالها بسبب تلك الأجسام المثاليّة حتّى ينتهى إلى الغاية القصوى في ذلك بحسب استعداده؛ فالمجرّدات المتعلّقة في كلّ طبقةٍ من طبقات عالم المثال يكون دائماً في الترقّي حتّى تدخل بعد الأزمان المتطاولة و المدّة المتباعدة في عالم العقل المحض؛ فاعلم ما قلناه لك و اغتنم!.

و بالجملة به و فيه تجسّد الأرواح و تروّح الأجساد و تشخّص الأخلاق و الأعمال و سائر الأحوال البرزخيّة و ظهور المعاني بالصور المناسبة لها، بل ظهور الأشباه في المرايا و سائر الجواهر الصقيلة و الماء الصافي أيضاً، فانّها ـ كلّها ـ من هذا العالم. بل و فيه يُرى ما

---

١. كما ورد في كلام مولانا المجتبىٰ ـ عليه السلام ـ حين قال: «و اللّه لقد خلق اللّه مدينتين إحداهما بالمشرق و الأخرى بالمغرب اسماهما جابلقا و جابلسا»، راجع: «تحف العقول» ص ٢٣٣.

يُرى في الخيال من الصور ـ في منامٍ كانت أو يقظةٍ ـ؛ فإنّها متّصلةٌ بهذا العالم مستنيرةٌ منه ـ كالكوى و الشبائك الّتي دخل منها الضوء في البيت ـ. فهو عالمٌ وسيعٌ يسع ما فوقه من المجرّدات و ما تحته من الجسمانيّات بصورها؛ و هو واسطة العقل. إليه تعرج الحواسّ و إليه تنزل المعاني و هو لايبرح من موطنه، تجيء إليه ثمرات كلّ شيءٍ و به يصحّ ما ورد من أخبار معراج النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ من رؤيته الملائكة و الأنبياء مشاهدةً، و فيه حضور الأئمّة المعصومين ـ عليهم السلام ـ عند احتضار الميّت ـ كما ورد في أخبارٍ كثيرةٍ ـ؛ و فيه سؤال القبر و نعيمه و عذابه و زيارة المؤمن أهله بعد موته؛ و ما ورد: «انّ الأرواح بعد الموت في صفة الأجساد تتعارف»[1]، و غير ذلك ممّا يشاكله.

ثمّ اعلم! أنّ هذا البدن المثاليّ هو الجسد الّذي تتصرّف فيه الروح أوّلاً في هذه النشأة أيضاً و بتوسّطه في هذا البدن المحسوس، إذ هو معه الآن. و حياته كحياته ذاتيّةٌ، و هو متولّدٌ من هذه الأجسام الترابيّة. و هذا البدن العنصريّ بمنزلة قشرٍ و غلافٍ له ـ كما قيل:

گويم سخنى ز حشر چون برق از ميغ ... بشنو كه ندارم از تو اين نكته دريغ
اين جان قرينت هست شمشير غلاف ... آن روز بود غلافش از جوهر تيغ ـ

و يشبه أن يكون كنايةً عن هذه الصور البرزخيّة الباقية بعد الموت ما عُبّر عنه بالطينة الّتي خلق منها؛ أو بعجب الذنب في الأخبار. روى في الكافي عن الصادق ـ عليه السلام ـ انّه سُئل عن الميّت: «هل يبلى جسده؟

قال: نعم! حتّى لايبقى له لحمٌ و لا عظمٌ إلّا طينته الّتي خُلق منها، فانّها لاتبلى؛ تبقى في القبر مستديرةً حتّى يخلق منها كما خلق أوّل مرّةٍ»[2]؛ و كأنّ استدارتها كنايةٌ عن انتقالها من حالٍ إلى حالٍ.

---

١. لم أعثر عليه، و ورد: «انّ الأرواح في صفة الأجساد في شجرةٍ من الجنّة تتساءل و تتعارف»، راجع: «من لايحضره الفقيه» ج ١ ص ١٩٣ الحديث ٥٩٣.

٢. راجع: «الكافي» ج ٣ ص ٢٥١ الحديث ٧، «من لايحضره الفقيه» ج ١ ص ١٩١ الحديث ٥٨٠، «بحار الأنوار» ج ٧ ص ٤٣.

و في الحديث النبويّ: «ينشىء اللّه النشأة الآخرة على عجب الذنب، تبقى من هذه النشأة الدنياويّة فعليه يترتّب النشأة الآخرة»[١]؛

و في روايةٍ أخرى: «كلّ ابن آدم يبلى إلّا عجب الذنب»[٢]. و «العجب» ـ بالسكون ـ: العظم الّذي في أسفل الصلب عند العجز. و لعلّ الوجه في هذه الكناية: انّ الصورة البرزخيّة بكمالاتها آخر ما يكتسب من البدن العنصريّ و إن خلق من أصلها البدن العنصريّ من وجهٍ، فيصحّ التعبير عنها بعِجب الذنب ـ الّذي هو مؤخّر البدن و يقوم عليه البدن ـ. و إلى هذا نظر من أوّل عِجب الذنب بالنفس.

ثمّ اعلم! أن الأشياء الموجودة في هذه النشأة الدنياويّة من المادّة و الصورة و الجسم و الجسمانيّات ـ حتّى الحركات و السكنات و الطعوم و الروائح و الهيئات ـ فلها وجودٌ في الخيال المتّصل، ثمّ في الخيال المنفصل، و هكذا إلى أن ينتهي إلى مبدءها ـ لأنّ قوس الصعود مطابقٌ لقوس النزول ـ، و لكن في كلّ عالمٍ نحو وجودها بحسب هذا العالم. بل كلّ ما في هذه النشأة الدنياويّة ـ من الذوات و الهيئات و النسب و الأشكال و الترتيبات الجسمانيّة و النفسانيّة ـ ظلالٌ و رسومٌ و تمثالاتٌ لما في العالم الأعلى من الذوات الروحانيّة و الهيئات العقليّة و النسب المعنويّة؛ إنّما تنزّلت و تكدّرت و تجرّمت و تجسّمت بعد ما كانت نقيّةً صافيةً مقدّسةً عن النقص و الشين مجرّدةً عن الكدورة و الرين متعاليةً عن الآفة و القصور منزّهةً عن الهلاك و الدثور. فالإنسان العقليّ إنّما يفيض مثلاً بنوره على هذا الإنسان السفلى بوسائط مترتّبةٍ في العوالم العقليّة و المثاليّة كلّها أناسٌ متفاوتة المراتب و النشئات، و كذلك بين النار العقليّة و النار السفليّة نيراناتٌ مترتّبةٌ؛ و لهذا ورد في الحديث: «إنّ هذه النار غسلت بسبعين ماء ثمّ أنزل»[٣]، إشارةً إلى تنزّل مرتبتها عن كمال حقيقتها الناريّة و تضعّف

---

١. لم أعثر عليه، لا في طرقنا و لا في طرق العامّة.

٢. راجع: «تفسير ابن كثير» ج ٨ ص ٣٤٦. و قريبٌ منه ما في: «شرح السنّة» ج ١٥ ص ١٢٢، «مشكاة المصابيح» الحديث ٥٥٢١، «فتح الباري» ج ٨ ص ٥٥٢.

٣. لم أعثر عليه في مصادرنا الروائيّة.

تأثيرها و تنقّص جوهرها على حسب كلّ نزولٍ. و من هنا قال بعض متألّهة الحكماء: «إنّ هذه الحواسّ عقولٌ ضعيفةٌ و تلك العقول حواسٌّ قويّةٌ». و إلي تفاوت الطبقات أشار مولانا الباقر ـ عليه السلام ـ حيث قال: «إنّ اللّه خلق محمّداً و آل‌محمّدٍ من طينة عليّين و خلق قلوبهم من طينةٍ فوق ذلك، و خلق شيعتنا من طينةٍ دون عليّين و خلق قلوبهم من طينة عليّين، فقلوب شيعتنا من أبدان آل‌محمّد؛ و إنّ اللّه خلق عدوّ آل‌محمّدٍ من طين سجّينٍ و قلوبهم من طينٍ أخبث من ذلك، و خلق شيعتهم من طينٍ دون طين سجّينٍ و خلق قلوبهم من طين سجّينٍ، فقلوبهم من أبدان أولئك و كلّ قلبٍ يحنّ إلى بدنه»[1].

فإذا علمت ما حقّقناه لك في هذا المقام قدرت على دفع البحث الّذي يرد على القائلين بعالم المثال بـ: أنّ الصورة بلامادّةٍ محالٌ ـ للتلازم بينهما ـ؛

لأنّ الصورة الّتي في عالم المثال ليست هي الجوهر الحالّ ـ كما في الخارج ـ، بل مثالها ـ و كذا المادّة و سائر الموجودات الخارجيّة، على التفصيل المذكور ـ. فالتلازم بينهما على حالها و لكن لا على النحو الّذي في الخارج؛ فتبصّر!.

و الشاهد على ذلك: انّ الحقيقة الواحدة تظهر على البصر بالصور المعيّنة المكتنفة بالعوارض المادّيّة بشرط حضور المادّة و ملازمة وضعٍ معيّنٍ من محاذاتٍ و قربٍ و عدم حجابٍ ـ إلى غير ذلك ـ، و هي بعينها تظهر في الحسّ المشترك بصورةٍ تشابهها عن غير تلك الشرائط، و هي في الحالتين تقبل التكثّر بحسب الأشخاص ـ كصورة زيدٍ و عمروٍ و بكرٍ ـ ثمّ تظهر تلك الحقيقة بعينها في العقل بحيث لا يقبل التكثّر و تصير الأفراد المتكثّرة في الصورة المبصرة و المتخيّلة متّحدةً في الصورة العقليّة متفاوتةً في قبول التكثّر، فانّ صور الأنواع من حيث خصوص نوعيّتها متكثّرةٌ و هي من حيث صورة جنسيّتها واحدةٌ ـ... و هكذا إلى جنس الأجناس ـ فيتّحد في صورته جميع أنواعها. فالصورة غير الحقيقة، بل هي ملابسها المختلفة عليها باختلاف المشاعر و المدارك و المواطن.

---

١. راجع: «بصائر الدرجات» ص ١٤ الحديث ٢.

ثمّ انّ تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتيّة قد تظهر في صورٍ متكثّرةٍ متخالفة الحكم ـ كصور الأشخاص ـ، و قد تظهر في صورةٍ واحدةٍ ـ كالصورة العقليّة ـ؛ و كما انّ المختلفين في الصورة في موطنٍ قد يتّحدان فيها في موطنٍ آخر فقد يتعاكس الصورتان في الموطنين ـ أعني: انّه يظهر إحديهما بصورةٍ خاصّةٍ في موطنٍ و الأخرى بصورةٍ أخرى في ذلك الموطن ـ، ثمّ يظهران في موطنٍ آخر على عكس الصورتين، فيظهر هذا بالصورة الّتي كانت لهذا ـ كالفرح الظاهر في الرؤيا بصورة البكاء، ... إلى غير ذلك من الأمور المعلومة بممارسة علم التعبير ـ.

قال بعض العرفاء: «كما انّ قوّة باطنيّة المبدء صارت ظاهرةً على وفق هذه النشأة الحسّيّة كذلك قوّة باطنيّة المعاش النفسيّ و البدنيّ يجيىء في المعاد من القوّة إلى الفعل، و على وفق تلك النشأة الأخرويّة المعاديّة. و تتجسّم و تتشخّص الأخلاق و الأعمال مناسبةً لتلك النشأة، فالعشق و المحبّة يظهران بصورة الأنهار، و الأشربة و الأذكار و التسبيح بصورة العنب، و التفّاح و البطّيخ و لذّة الطاعة و العبادة بصورة ألوان الورد، و الصدق و الإخلاص و الورع و التقوى و التوجّه التامّ إلى المبدأ بصورة الحور و الغلمان و القصور من اللآلي و اليواقيت و سائر الجواهر النفيسة، و الشهوة الغضبيّة بصورة الكلب و الحيّة، و عدم الغيرة بصورة الخنزير، و التكبّر بصورة الأسد، و البخل و الحرص بصورة العقرب و النمل، و على هذا القياس»؛ انتهى.

همه اخلاق تو در عالم جان — گهی انوار گردد گاه نیران
هفت دوزخ چیست؟ اخلاق بدت — هشت جنّت هست اعمال خوشت
حشر تو بر صورت اعمال توست — هر چه بینی نیك و بد احوال توست
چون شود اخلاق و اوصافت نکو — هشت جنّت خود توئی ای نیك خو
گر گرفتار صفات بد شدی — هم تو دوزخ هم عذاب سرمدی

أقول: لا استبعاد في أن تتصوّر و تتجسّم الأخلاق و الأفعال و الأعمال في النشأة الأخرويّة بهذه الصور المختلفة، لأنّا نرى في هذه النشأة الدنيويّة أنّ القوّة العنصريّة تظهر

بصور الأجسام و الأشخاص المختلفة للمواليد الثلاثة ـ الّتي هي الجماد و النبات و الحيوان، و إن لم يكن لها في المرتبة العنصريّة هذا الظهور، و لكن كانت مركوزةً فيها، و لها قوّة أن يظهر منها هذه الأشكال بحسب الإمتزاج ـ؛ فكذلك في النفوس الإنسانيّة أيضاً في نشأة المعاش و المعاد ـ و كذا الحبّة المدفونة في الأرض ـ لها انقلاباتٌ شتّى حتّى يتولّد المثل. و كلّ هذه الإنقلابات و الصور المختلفة مركوزةٌ في مادّتها و يظهر شيئاً فشيئاً إلى أن يصل إلى غايتها؛ و هكذا القياس في انتقالات النطفة في أطوارها النباتيّة و الحيوانيّة.

فان قلت: كيف يكون العرض جوهراً؟

قلت: لااستبعاد فيه، لجواز أن يكون الشيء جوهراً في نشأةٍ و عرضاً في أخرى؛ كما يعبّر اللبن إذا يُرى في النوم بالعلم ـ إلى غير ذلك، كما لايخفى على المتتبّع البصير ـ.

قال بعض أهل المعرفة: «انّ الروح الإنسانيّ أوجده اللّه ـ تعالى ـ حين أوجده مدبّراً لصورةٍ طبيعيّةٍ متبدّلةٍ[١] ـ سواءٌ كان في الدنيا أو في البرزخ أو في الدار الآخرة أو حيث كان ـ. فأوّل صورةٍ لبسها هي[٢] الصورة الّتي أخذ عليه فيها الميثاق بالإقرار بالربوبيّة للّه[٣]، ثمّ انّه حشر من تلك الصورة إلى هذه الصورة الجسميّة الدنياويّة و حبس بها في الرابع من أشهر تكوين[٤] صورة جسده في بطن أمّه إلى ساعة موته. فاذا مات حشر في صورةٍ أخرى من حين موته إلى وقت سؤاله، فاذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة إلى جسده الميّت[٥] فيحيا به و يأخذ بأبصار الثقلين و أسماعهما[٦] عن حياته بذلك الروح إلّا من خصّه اللّه بالكشف عن ذلك ـ من نبيٍّ أو وليٍّ[٧] ـ.

و أمّا سائر الحيوانات فإنّها يشاهدن ذلك عيناً و سماعاً[٨] ثمّ يحشرن بعد السؤال إلى

---

١. المصدر: حسيّة له.
٢. المصدر: ـ هي.
٣. المصدر: بربوبيّة الحقّ عليه.
٤. المصدر: في رابع شهرٍ من تكوين.
٥. المصدر: الموصوف بالموت.
٦. المصدر: بأسماع الناس و أبصارهم.
٧. المصدر: + من الثقلين.
٨. المصدر: و أمّا سائر الحيوان فانّهم يشاهدون حياته و ما هو فيه عيناً.

صورةٍ أخرى في البرزخ يمسك فيها[١] إلى نفخة البعث، فيبعث من تلك الصورة و يحشر إلى الصورة الّتي كان فارقها في الدنيا إن كان بقي عليه سؤالٌ. فان لم يكن من أهل ذلك الصنف حشر في[٢] الصورة الّتي يدخل بها الجنّة. و المسؤول يوم القيامة إذا فرغ من سؤاله حشر في الصورة الّتي يدخل بها الجنّة أو النار ـ و أهل النار كلّهم مسؤولون ـ. فاذا دخلوا الجنّة و استقرّوا فيها ثمّ دعوا إلى الرؤية و بادروا حشروا في صورة لاتصلح إلّا للرؤية، فإذا عادوا حشروا في صورةٍ تصلح للجنّة. و في كلّ صورةٍ ينسي صورته الّتي كان عليها و يرجع حكمه إلى حكم الصورة الّتي انتقل إليها و حشر فيها. فاذا دخل سوق الجنّة و رأى ما فيه من الصور فأيّة صورةٍ رآها و استحسنها حشر فيها، فلايزال في الجنّة دائماً يحشر من صورةٍ إلى صورةٍ إلى ما لانهاية له، ليعلم بذلك الاتساع الإلهيّ. فكما لايتكرّر عليه صور التجلّي كذلك يحتاج هذا المتجلّى له أن يقابل كلّ صورةٍ تتجلّى له بصورةٍ أخرى تنار إليه في تجلّيه، فلايزال يحشر في الصور دائماً يأخذها من سوق الجنّة. و لايقبل من تلك الصورة الّتي في السوق و لايستحسن منها إلّا ما يناسب صورة التجلّي الّذي يكون له في المستقبل، لأنّ تلك الصورة هي كالاستعداد الخاصّ لذلك التجلّي ؛ فاعلم هذا، فانّه من لباب المعرفة الإلهيّة.

و لو تفطّنت لعرفت انّك الآن كذلك تحشر في كلّ نفسٍ إلى[٣] صورة الحال الّتي أنت عليها، و لكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهودة و إن كنت تحسّ بانتقالك في أحوالك الّتي عنها[٤] تتصرّف في ظاهرك و باطنك، و لكن لاتعلم انّها صورٌ لروحك تدخل فيها في كلّ آنٍ و تحشر فيها. و يبصرها العارفون صوراً صحيحةً ثابتةً ظاهرة العين»[٥]؛ انتهى.

---

١. المصدر: + بل تلك الصورة هي عين البرزخ و النوم و الموت في ذلك على السواء.
٢. المصدر: إلى. ٣. المصدر: في.
٤. المصدر: عليها.
٥. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٢ ص ٦٢٧ السطر ٢٧. و العبارات منقولةٌ في «الحكمة المتعالية» ج ٩ ص ٢٣٣ أيضاً.

أقول: السرّ فيه إن إدراك الشيء إنّما يكون بتصوّر المدرِك بصورة المدرَك حين إدراكه ـ سواءٌ كان بطريق الإحساس أو التخيّل أو التعقّل ـ. و ذلك لأنّ الإدراك لابدّ فيه من نيل المدرِك لذات المدرَك، فلو لم يتّحدا فنيله:

إمّا بخروجه من ذاته إلى أن يصل إليه؛

أو بادخاله إيّاه في ذاته؛

و كلاهما محالٌ ـ كما عرفت ـ.

ای برادر تو همین[1] اندیشه‌ای ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای

گر بود اندیشه‌ات گل گلشنی[2] ور بود خاری تو هیمهٔ گلخنی[3]

فاتقن ذلك! فانّه مدركٌ عزيز المنال.

كأنّك فيما قرع سمعك ما قلناه لك اطّلعت على حقيقة الإنطباق بين العوالم، بل انكشف لك أسرارٌ غامضةٌ من حقيقة أحوال المبدء و ظهوره في الكثرات من غير شوب ممازجةٍ و لا انفصالٍ، و أحوال المعاد ـ من ظهور الأخلاق بصور الأجساد و تجسّم الأعمال ـ كما أنبأ عليه لسان النبوّات و الأخبار الواردات عن الأئمّة الطاهرات ـ عليهم السلام ـ. و اطّلعت على سرّ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالكَافِرِينَ﴾[4]، و قوله ـ سبحانه ـ: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَ سَيَصْلَونَ سَعِيراً﴾[5] ـ... إلى غير ذلك من غوامض الحكم و الأسرار الإلهيّة ـ؛ و علمت انّ جميع ذلك على الحقيقة لا على المجاز و التأويل ـ كما انتهى نظر المتوغّلين في العلوم الظاهرية ـ.

شكٌّ و تحقيقٌ

---

١. المصدر: همان.
٢. المصدر: گر گلست اندیشهٔ تو گلشنی.
٣. راجع: «مثنوي معنوي» ج ١ ص ٢٦٢ السطر ١٣.
٤. كريمتان ٥٤ العنكبوت / ٤٩ التوبة.
٥. كريمة ١٠ النساء.

لعلّك تقول: كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر؟ و كيف يكون المعنى متجسّداً و الحال انّ الحقائق مختلفةٌ بذواتها؟

فنقول: قد لوحّنا لك انّ الحقيقة غير الصورة، فإنّها في حدّ ذاتها و صرافة مزاجها عاريةٌ عن جميع الصور الّتي يتجلّى بها، لكنّها تظهر في صورةٍ تارةً و في غيرها أخرى. و الصورتان متغايرتان قطعاً، لكن الحقيقة المتجليّة في الصورتين بحسب اختلاف الموطنَين شيءٌ واحدٌ. يشبه ذلك بما يقوله أهل الحكمة النظريّة: انّ الجواهر باعتبار وجودها في الذهن أعراضٌ قائمةٌ به محتاجةٌ إليه، ثمّ هي في الخارج قائمةٌ بأنفسها مستغنيةٌ عن غيرها. فاذا اعتقدت انّ حقيقةً تظهر في موطنٍ بصورةٍ عرضيّةٍ محتاجةٌ و في آخر بجوهريةٍ مستقلّة مستغنيةٌ، فاجعل ذلك تأنيساً لك تكسر به صولة نفور طبعك عنه في بادي النظر حتّى يأتيك اليقين.

قال محيي‌الدين الأعرابي: «العماء[١] عين البرزخ بين المعاني الّتي لا أعيان لها في الوجود و بين الأجسام النوريّة و الطبيعة كالعلم و الحركة ـ هذا في النفوس و هذا في الأجسام ـ. فتتجسّد في حضرة الخيال كالعلم في صورة اللبن، و كذلك تعيّن[٢] النسب و إن كانت لا عين لها ـ لا في النفس و لا في الجسم ـ، كالثبات في الأمر[٣] يظهر هذا الثبات في صورة القيد المحسوس في حضرة الخيال المتّصل، و كالأرواح في صورة الأجسام المتشكّلة الظاهرة بها ـ كجبرئيل في صورة دحية، و من ظهر من الملائكة في صور الذرّ يوم بدرٍ ـ. هذا في الخيال المنفصل[٤]. و الفرقان[٥] بين الخيال المتّصل و الخيال المنفصل: انّ المتّصل يذهب بذهاب المتخيّل و المنفصل حضرةٌ ذاتيّةٌ قابلةٌ دائماً للمعاني و الأرواح، فيتجسّد فيها[٦] بخاصيّتها؛ لا يكون غير ذلك. و من هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتّصل.

و الخيال المتّصل على نوعين:

---

١. المصدر: + هو.
٢. المصدر: تعيين.
٣. المصدر: + نسبة إلى الثابت فيه.
٤. هيهنا حذف المصنّف قطعة من كلام الشيخ.
٥. المصدر: فالفرقان.
٦. المصدر: فتجسّدها.

منه ما يوجد عن تخيّلٍ؛

و منه ما لا يوجد عن تخيّلٍ ـ كالنائم ـ.

و ما هو عن تخيّلٍ ما يراه من الصور في نومه، و الّذي يوجد عن تخيّلٍ ما يمسكه الإنسان في نفسه من مثل ما أحسّ به أو ما صوّرته القوّة المصوّرة إنشاءً لصورةٍ لم يدركها الحسّ من حيث مجموعها، لكن جميع آحاد المجموع لابدّ أن يكون محسوساً. فقد يندرج المتخيّل ـ الّذي هو صورة الملك ـ في صورة البشر و هو من الخيال المنفصل في الخيال المتّصل، فيرفعه في الخيال المتّصل، فهو خيالٌ بينهما صورةٌ حسّيّةٌ لولاها ما رفع مثالها الخيال المتّصل»[1]؛ انتهى.

و لعلّ مقصوده من «العماء» هو الوجود المنبسط المعبّر عنه بـ: «الفيض الإنبساطيّ» و «الحقّ المخلوق به» ـ الّذي مرّ ـ.

ثمّ اعلم! أنّ اللّه ـ سبحانه ـ خلق النفس الإنسانيّة و أبدعها مثالاً لنفسه ـ ذاتاً و صفةً و فعلاً ـ مع التفاوت بين المثال و الحقيقة لتكون معرفتها مرقاةً لمعرفته، فنفخ فيها من روحه و جعل ذاتها مجرّدةً عن الأكوان و الأحياز و الجهات و صيّرها ذات حياةٍ و قدرةٍ و علمٍ و إرادةٍ و سمعٍ و بصرٍ، و جعلها ذات مملكةٍ شبيهةٍ بمملكته تخلق ما تشاء و تختار ما تريد، فلها في ذاتها عالمٌ خاصٌّ بها من الجواهر و الأعراض المفارقة و المادّيّة و الأفلاك و العناصر و المركّبات و سائر الخلائق. إلّا أنّها لضعفها و بُعدها عن ينبوع الوجود بوسائط تنزّلات و غلبة أحكام التجسّم عليها لصحبة المادّة و علائقها لا يترتّب على أفعالها و آثارها ـ مادامت في هذه النشأة ـ ما يترتّب على الأشياء الخارجيّة، بل وجودات آثارها حينئذٍ كظلالٍ و أشباحٍ للوجودات الخارجيّة و إن كانت المهيّة بعينها محفوظةً في الوجودين. نعم! من تجرّد عن جلباب البشريّة و اتّصل بعالم القدس و محلّ الكرامة و كملت قوّته فانّه يقدر على إيجاد أمورٍ موجودةٍ في الخارج مترتّبةً عليها الآثار بإذن اللّه و لو كان بعدُ في هذه النشأة، و يقدر على حفظها بالهمّة ما لم يغفل عنها؛ فمتى طرء عليه غفلةٌ عدمت.

---

١. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٢ ص ٣١١ السطر ١٢.

إن قيل: من أين لنا أن نعلم انّ ما نشاهد في قوّة خيالنا من الصور المخترعة ليست منطبعةً في جسمٍ من أجسام هذا العالم؟

قلنا: لأنّا لايمكننا أن نشير إليها إشارةً حسّيّةً بأنها هنا أو هناك، و كيف يكون في موضع من الدماغ و الروح الّذي فيه ـ مع قلّة مقداره و حجمه ! ـ جبالٌ شاهقةٌ و صحاري واسعةٌ مع أشجارها و أنهارها و تلالها و وهادها و أفلاك و كواكب عظيمة مع أنّا نتصوّرها على الوجه الجزئيّ المانع من الإشتراك؟!؛ فهي إذن ليست في هذا العالم. و ليست أعراضاً، لقيامها لا في محلٍّ مع أنّها ذات أبعادٍ و مقادير، فهي أجسامٌ بسيطةٌ صوريّةٌ ليست لها مادّةٌ. و ذلك لأنّها غير مصحوبةٍ بقوّةٍ و استعدادٍ و لا قابلةٍ لتغيّرٍ و تبدّلٍ من اتّصالٍ و انفصالٍ أو نحو ذلك حتّى يجري فيها برهان اثبات المادّة، بل هي تبدع دفعةً كما هي عليها و يفني دفعةً بالكلّيّة كذلك. فاذا أردنا قسمة جسمٍ مثلاً في الخيال إلى نصفين فلاسبيل لنا إلى ذلك إلّا بإبداع نصفين، لا أن نقسّم ذلك الجسم إليهما، و كذلك إن أردنا تسويد الجسم الأبيض هناك اخترعنا جسماً أسود مثله ـ و على هذ القياس ـ.

ثمّ اعلم! انّ البرزخ الّذي يكون الأرواح فيه بعد المفارقة هو غير البرزخ الّذي بين الأرواح المجرّدة و الأجسام المادّيّة، لأنّ تنزّلات الوجود و معارجه دوريّةٌ. و المرتبة الّتي قبل النشأة الدنياويّة هي من مراتب التنزّلات و لها الأوّليّة و الّتي بعدها من مراتب المعارج و لها الآخرية. و أيضاً الصور الّتي تلحق ألارواح في البرزخ الأخير إنّما هي صور الأعمال و نتيجة الأفعال السابقة في الدنيا، بخلاف صور البرزخ الأوّل؛ فلايكون أحدهما عين الآخر، لكنّهما يشتركان في كونهما عالمَين روحانيَّين و جوهرَين نورانيَّين غير مادّيَّين. و يؤيّده ما قد صرّح في الفتوحات في الباب الحادي و العشرين و ثلاثمأة من: «أنّ هذا البرزخ غير الأوّل، و يسمّى الأوّل بالغيب الإمكان و الثاني بالغيب المحال، لامكان ظهور ما في الأوّل في الشهادة و امتناع رجوع ما في الثاني إليها إلّا في الآخرة؛ و قليلٌ من يكاشفه، بخلاف الأوّل. و لذلك يشاهد كثيرٌ منّا البرزخ الأوّل فيعلم ما يريد أن يقع في العالم الدنياويّ من الحوادث

و لايقدر على مكاشفة أحوال الموتى»[١]. و إنّ الفرق بين الصور المشاهدة في البرزخ و بين المشاهدة في الجنان أو النيران إنّما هو بالشدّة و الضعف و الكمال و النقص، و هذه أنموذجٌ من تلك. و مادام الإنسان قريب العهد من الدنيا لم يستحكم بعد في نفسه قوّة انكشاف الآخرة على وجه الكمال ـ كما لم يستحكم في الجنين قوّة الإحساس بالمحسوسات ـ، بل يكون حاله بالنسبة إلى ذلك كحال النائم بالإضافة إلى اليقظان ـ كما عرفت ـ. و كلتا الصورتين إدراكيّةٌ جزئيّةٌ غير مادّيّةٍ، إلّا أن البرزخيّة مشهودةٌ بعين الخيال و الأخرويّة بعين الحسّ؛ على أنّ عين الحسّ الأخرويّ ليس غير عين الخيال، بل يتّحد هنا معها، بخلاف الدنيويّ: فافهم ذلك فإنّه عزيز المرام!».

إذا عرفت ما ذكرناه لك في هذا المقام فلنرجع إلى المعنى؛ فنقول: «الحمد» ـ على ما مرّ ـ هو: اظهار الكمالات، فاذا كان الشيء عين الكمال فهو عين الحمد و عين الضوء، فلايبقى معه ظلمةٌ أصلاً حتّى في عالم البرزخ بمراتبه ـ: من حين الموت إلى يوم البعث ـ. فجميع الظلمات باعتبار مراتب البرزخ؛ فتبصّر!.

و قيل: «المراد بالاضاءة به: أن يصير الحمد جسماً متكيّفاً بالضوء يشرق به الظلمات البرزخيّة ـ كالشمس المشرقة الّتي تشرق بضوئها الظلمات الزمانيّة، بناءً على ما هو الصحيح من تجسّم الأعمال و الإعتقادات في تلك النشأة، كما دلّ عليه كثيرٌ من الأخبار المرويّة عن أرباب العصمة عليهم السلام ـ، فالأعمال الصالحة و الاعتقادات الصحيحة تظهر صوراً نورانيّةً مشرقةً يستضيء بنورها أصحابها، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿يَومَ تَرَى المُؤْمِنِينَ وَ المُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُم بَينَ أَيدِيهِمْ وَ بِأَيمَانِهِمْ﴾[٢]، و في الخبر: «إنّ العمل الصالح

---

١. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٣ ص ٧٨. و العبارات لم توجد حرفيّاً فيه، بل هي مقتبسةً من مضامينه. و أظنّ انّ المصنّف اقتبسها من القيصري، إذ هي نصّ عبارته، انظر: «شرح القيصري على فصوص الحكم» ص ١٠٢.

٢. كريمة ١٢ الحديد.

يضيء قبر صاحبه كما يضيء المصباح الظلمة»[١]؛ و الأعمال السيّئة و الاعتقادات الباطلة تظهر صوراً ظلمانيّةً كاسفةً يتحيّر في ظُلَمِها أربابها، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿يَومَ يَقُولُ ٱلمُنَافِقُونَ وَ المُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا ٱنْظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُورِكُمْ قِيلَ ٱرْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالتَمِسُوا نُوراً﴾[٢]، و قال ـ عليه السلام ـ: «الظلم ظلماتٌ يوم القيامة»[٣]، فيكون المراد بظلمات البرزخ أيضاً الأعمال و الاعتقادات المظلمة. و المراد بـ «إضائتها» حينئذٍ إمّا محوها و إذهابها ـ كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[٤] ـ، أو تبديلها حسناتٍ ـ كما قال سبحانه: ﴿فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِم حَسَنَاتٍ﴾[٥] ـ».

و قيل: «المراد بظلمة البرزخ ظلمة العمل و ظلمة البدن الهيولانيّ الّذي انقطع عنه نور النفس المجرّدة و استعدّ للرجوع إلى المادّة الأصليّة»؛

و قيل: «جمع الظلمات إمّا باعتبار شدّتها ـ كأنّها ظلمات ـ؛

و إمّا باعتبار ظلمة القبر و ظلمة الوحشة و ظلمة العمل»؛

و قيل: «الظلمات إمّا عبارةٌ عن شدائد الروح في عالم البرزخ؛ أو كنايةٌ عن ناره ـ فانّها مظلمةٌ كنار القيامة ـ؛ أو ظلمة الموضع الّذي فيه جسده المثاليّ»[٦]؛

و قال بعض الأعلام في هذا المقام: «لا يبعد أن يُحمل البرزخ على الوجود في عالم الشهود ـ أعني: الوجود الحسّيّ ـ كما يطلق عليه المحقّقون من الصوفيّة، فيقولون: الموجودات في غواسق برزخيّةٍ. و وجه الإطلاق انّهم ارتقوا عن فناء العدم الصرف و ما اتّصلوا بالوجود البحت الأبديّ و لم يصلوا إلى ساحته، فكانوا بين بين. و تعدّد الظلمات حينئذٍ باعتبار ظلمة

---

١. راجع: «شرح نهج البلاغة» ـ لابن أبي الحديد ـ ج ١٠ ص ١٩٠.
٢. كريمة ١٣ الحديد.
٣. راجع: «مستدرك الوسائل» ج ١٢ ص ٩٩ الحديث ١٣٦٢٨، «جامع الأخبار» ص ١٥٥، «عوالي اللئالي» ج ١ ص ١٤٩ الحديث ٩٩، «مجموعة ورّام» ج ١ ص ٥٦.
٤. كريمة ١١٤ هود.
٥. كريمة ٧٠ الفرقان.
٦. هذا هو قول المحقّق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٥٢.

الإمكان و الإحتياج و المادّة و بقيّة آثار ظلمة العدم ـ إلى غير ذلك» ـ. قال: «و زعمي إنّ حمل كلام المعصوم ـ عليه السلام ـ علي هذا الوجه اللطيف أبهى و أحرى من حمله على المعنى السابق، و لاسيّما بقرينة ما سيذكره ـ عليه السلام ـ في الفقرة الّتي تليه من تسهيل سبيل المبعث الشامل للقبر ـ بل هو مساوقٌ له ـ، و في الفقرة الّتي بعدها من شرف المنازل الحاصل في يوم المبعث لئلّا يكون فيه شائبة التكرار»[1]؛ انتهى.

هذا هوالّذي ذكروه في هذا المقام.

و هو ـ كما ترى ـ لايخلو من شيءٍ!؛ فتدبّر.

وَ يُسَهِّلُ عَلَيْنَا بِهِ سَبِيلَ الْمَبْعَثِ.

«يسهّل» ـ بالتشديد و الياء المثنّاة من تحتٍ، على ما في النسخة المشهورة ـ: ضد العسر، من «سهل سهولةً» ـ بالضمّ ـ، هذه هي اللغة المشهورة. و قال ابن القطّاع: «يقال: سهل بالفتح و الكسر[2] أيضاً»[3]. و «تُسهل» ـ بضمّ التاء المثنّاة من فوقٍ ـ على طريق الخطاب، على نسخةٍ.

و «سَبيل» ـ بالنصب ـ: مفعولٌ به على النسختين.

و في بعض النسخ: «يَسهُل» ـ بفتح الياء المثنّاة من تحتٍ و ضمّ الهاء المخفّفة ـ. فـ«سبيلٌ» مرفوعٌ على أنّه فاعلٌ له؛

و بفتح الهاء المشدّدة، فـ«سبيلٌ» مرفوعٌ على أنّه نائب فاعلٍ له.

و «السبيل»: الطريق، يذكّر و يؤنّث.

و «المبعث»: إمّا اسم مكانٍ، أو مصدرٌ ميميٌّ بمعنى البعث. و هو لغةً: الإرسال؛ و اصطلاحاً: هو الطريق من القبر إلى العرصات. و قيل: «هو المحشر هنا. و في الحديث: انّ

---

١. كما نقله المحقّق المجلسي من غير اسنادٍ إلى قائله أيضاً، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٥٧.

٢. المصدر: بفتح الهاء و كسرها.

٣. راجع: «المصباح المنير» ص ٣٩٨.

الذهاب من القبر إلى عرصة المحشر يوم البعث يشقّ على قومٍ و يسهل على آخـرين»[١]؛ انتهى. <و قد روي انّ الناس في ذلك الطريق على أحوالٍ شتّى:

بعضهم يُحشر بصورة الذرّ يطأهم الخلائق و كلّ ذي ظلفٍ و حافرٍ، و هم: المتكبّرون، و من منع زكاة الأنعام؛ و من قصب أرضاً يكلّف بحمل ترابها إلى المحشر؛

و بعضهم يُؤتى لهم بنوقٍ من نوق الجنّة يركبون عليها تطير بهم إلى الجنّة[٢]>[٣].

لمعةٌ فرقانيّةٌ

قد تحقّق عند النفوس المستنيرة بأنوار العلم الأخرويّة و المعارف السلوكيّة انّ الإنسان أبداً في التحوّل و الانتقال من مراقد الدنيا إلى فضاء الآخرة، و هو دائماً في القيام و الانبعاث من هذه القبور و الأجداث إلى ساهرة القيامة. و هو لايزال في طلب الخروج و الارتحال بحسب الجبلّة من مكامن أرحام هذه النشأة الأولىٰ إلى سعة عرصات النشأة الأخرى ـ بل له كلّ ساعةٍ و لحظةٍ خلعٌ و لبسٌ جديدٌ ـ؛ إلى أن يلقى اللّه ـ تعالى ـ إمّا فرحاناً مسروراً و إمّا معذّباً مقهوراً، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ * فَأَمَّا مَن أُوتِيَ﴾[٤] ـ إلى آخر الآية ـ.

و أكثر الناس في غفلةٍ عريضةٍ عنه، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَقَد كُنتَ فِي غَفلَةٍ مِن هَذَا﴾[٥]، و قوله: ﴿بَل هُم فِي لَبسٍ مِن خَلقٍ جَدِيدٍ﴾[٦]، و قوله: ﴿وَ تَرَى الجِبَالَ تَحسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾[٧].

و من هذا الجهل المحيط بهم نشأ تعلّقهم بهذه الحياة الفانية و نسيانهم أمـر الآخـرة و

---

١. لم أعثر عليه في مصادرنا. و رواه المدني، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٣٩.
٢. فانظر مثلاً: «بحار الأنوار» ج ٧ ص ٣٠٣، و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفة» ص ١٥٨.
٣. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٤.
٤. كريمتان ٧ / ٦ الإنشقاق.
٥. كريمة ٢٢ قٓ.
٦. كريمة ١٥ قٓ.
٧. كريمة ٨٨ النحل.

ثباتها، و لهذا تعجّبوا أمر الآخرة عند ظهور الساعة و تحقّق البعث و كشف الغطاء قائلين ﴿يَا وَيلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَرقَدِنَا﴾، فقيل لهم: ﴿هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحمَنُ وَ صَدَقَ المُرسَلُونَ﴾ [1]. فهؤلاء ـ و هم أكثر الناس! ـ منكرون بالحقيقة للقيامة و البعث شاكّون في قيام الساعة و تحقّق المعاد؛ ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيداً * وَ نَرَاهُ قَرِيباً﴾ [2]. و أمّا المُقِرّ بالآخرة المؤمن بالمعاد و يوم القيامة فهوالّذي تنبّهت نفسه من نوم الغفلة و رقدة الضلالة و انبعثت من موت الجهالة و حييت بروح المعارف و انفتحت لها عين البصيرة، فيشاهد يوم القيامة و يرى كأنّها قد قامت؛ كما ورد في الحديث المتّفق على صحّته، و هو حديث الحارثة الأنصاريّ حين سأل رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ عنه من بيان حقيقة إيمانه لمّا قال: «إنّي أصبحت موقناً حقّاً؛

فقال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: لكلّ حقٍّ حقيقةٌ، فما حقيقة إيمانك؟

فأجاب بقوله: عزفت نفسي عن الدنيا بما فيها، فاستوى عندي حجرها و ذهبها. فكأنّي أرى أهل الجنّة في الجنّة يتزاورون و أهل النار يتعاوون، و كأنّي أرى عرش ربّي بارزاً!؛

فصدّقه رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ و قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : هذا عبدٌ نوّر اللّه قلبه بالإيمان». ثمّ قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «قد أصبت فالزم!» [3] ـ يعني: الطريق ـ.

و بالجملة من مات عن حياة هذه النشأة الدنيويّة الفانية بالموت الإراديّ فقد قامت قيامته. و أمّا القيامة الكلّيّة فهي إنّما يتحقّق عند موت الجميع و فناء الكلّ. و العارف لايحتاج في مشاهدة أحوال الآخرة إلى فناء الكلّ و قيام الساعة على الجميع، لأنّه من أهل الأعراف المشاهدين لأحكام الآخرة و أحوال الدنيا جميعاً العارفين بمَن في الجنّة و النار.

---

١. كريمة ٥٢ يسٓ. ٢. كريمة ٧ / ٦ المعارج.

٣. لم أعثر عليه بالفاظه، و راجع: «مستدرك الوسائل» ج ١٢ ص ١٦٦ الحديث ١٣٧٩٣، «الجعفريّات» ص ٧٦، «مشكاة الأنوار» ص ٣٩، «معاني الأخبار» ص ١٨٧ الحديث ٥.

لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ عَلَى الأَعرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلّاً بِسِيمَاهُم وَ نَادَوْا أَصحَابَ الجَنَّةِ أن سَلَامٌ عَلَيكُم لَم يَدخُلُوهَا وَ هُم يَطْمَعُونَ * وَ إِذَا صُرِفَت أَبصَارُهُم تِلقَاءَ أَصحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَاتَجعَلنَا مَعَ القَومِ الظَّالِمِينَ﴾ [١]. و هم الرجال الّذين ﴿لَاتُلهِيهِم تِجَارَةٌ وَ لَابَيْعٌ عَن ذِكرِ اللَّهِ﴾ [٢].

قال بعض العرفاء: «انّ الجنّة ـ الّتي نصل إليها في الآخرة ـ و النار ـ الّتي يصل إليها من هو أهلها في الآخرة ـ هي مشهودةٌ اليوم لك من حيث محلّها لا من حيث صورتها، فأنت فيها تنقلب على الحال الّتي أنت عليها فلاتعلم انّك فيها؛ فانّ الصورة تحجبك الّتي تجلّت لك فيها».

وَ يُشَرِّفُ بِهِ مَنَازِلَنَا عِنْدَ مَوَاقِفِ ٱلأَشْهَادِ.

«يشرّف» أي: يعلى ـ من الشرف بمعنى العلوّ ـ. و في نسخةٍ: «تَشْرُفُ» ـ بالتاء المثنّاة من فوقٍ [٣]، على وزن تحسن ـ.

و رفع «المنازل» على الفاعليّة.

و «المواقف» ـ جمع موقف ـ: مكان الوقوف.

<و «الأشهاد»: جمع شهد ـ بفتح الفاء و سكون العين ـ، و هو جمع شاهد ـ كصحب و أصحاب ـ، مِن: شهد على الشيء أي: اطّلع عليه و عاينه؛ أو من شهد به أي: أخبر بما قد شاهد [٤].

قيل: «المراد بهم أهل القيامة، لأنّهم يشاهدون فيه الأفعال القبيحة الّتي كانت مستورةً عنهم في الدنيا»؛

---

١. كريمتان ٤٧ / ٤٦ الأعراف. ٢. كريمة ٣٧ النور.

٣. و هي نسخة ابن‌اشناس، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٥٨.

٤. المصدر: ـ من شهد ... شاهد.

و قيل: «هم الملائكة الشاهدون على أفعال العباد القيّمون بالشهادة في يوم البعث»[١]؛

و قيل: «هم الآمنون من العذاب»؛

و قيل: «هم الأئمّة ـ عليهم السلام ـ، فانّهم الشهداء على أعمال الخلائق؛ بحكم قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ كَذَلِكَ جَعَلنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيكُم شَهِيداً﴾[٢] ـ و هي[٣] قراءة أهل البيت ـ، و قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ قُل اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُم وَ رَسُولُهُ وَ المُؤمِنُونَ﴾[٤]، و هم الأئمّة ـ عليهم السلام ـ بحكمهم[٥] >[٦]. و يؤيّده ما روى في الكافي بإسناده عن العجليّ قال: «قلت لأبي جعفرٍ ـ عليه السلام ـ: قوله ـ تعالى ـ ﴿وَ كَذَلِكَ جَعَلنَاكُم أُمَّةً وَسَطاً﴾[٧] ـ... إلى آخره ـ؛

قال: نحن الأمّة الوسط و نحن شهداء اللّه على خلقه و حججه في أرضه»[٨]. و قد عرفت انّ الإنسان الكامل جامع الجميع، فهو الشهيد على خلقه؛ فتبصّر!.

و لكن الّذي يظهر من كلامه ـ عليه السلام ـ فيما سيجيء في دعائه ـ عليه السلام ـ بعد الفراغ من صلاة الليل هو الجميع ـ حيث قال: «فأجرني من فضيحات دار البقاء عند مواقف الأشهاد و من الملائكة المقرّبين و الرسل المكرّمين و الشهداء و الصالحين، من جارٍ كنت أكاتمه سيّئاتي و من ذي رحمٍ كنت أحتشم منه في سريراتي ... إلى آخره».

قيل: «و الفائدة في قيام الأشهاد و اعتبار قولهم: المبالغة في إظهار الفضيحة». و روي:

---

١. هذا هو قول المحقّق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٥٨.

٢. كريمة ١٤٣ البقرة.

٣. المصدر: + على.

٤. كريمة ١٠٥ التوبة.

٥. هذا قول المحقّق الفيض حيث قال بعد أن ذكر الكريمة: «أقول: فالخطاب للمعصومين ـ عليهم السلام ـ خاصّة»، راجع: «تفسير الصافي» ج ١ ص ١٩٧.

٦. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٤.

٧. كريمة ١٤٣ البقرة.

٨. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٩١ الحديث ٤. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٢٢ ص ٤٤١، «إرشاد القلوب» ج ٢ ص ٢٩٧، «دعائم الإسلام» ج ١ ص ٢٠.

«انّ الأمم ينكرون يوم القيامة بتبليغ الأنبياء، فيطالب اللّه الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بالبيّنة على أنّهم قد بلّغوا ـ و هو أعلم! ـ، فيؤتى عليهم بالشهداء»[١].

يَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ.

«يوم»: ظرفٌ «ليشرف»، أو: له و لما قبله ـ على سبيل التنازع[٢] ـ؛ و كذا «يوم» البعد. و هذا اقتباسٌ من قوله ـ تعالى ـ في سورة الجاثية: ﴿وَ لِتُجْزَى كُلُّ نَفسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ هُم لَا يُظْلَمُونَ﴾[٣]؛ أو إجراءٌ على لسانه ـ عليه السلام، كما مرّ؛ فتذكّر! ـ.

<و إنّما أنّث الفعل في «تجزي» و جيء بالضمير مفرداً مؤنّثاً في «كسبت»، لأنّ «كلّاً» و إن كان لفظها الإفراد و التذكير، لكن يجب مراعاة معناها حيث أضيفت إلى منكّرٍ مؤنّثٍ ـ نحو: ﴿كُلُّ نَفسٍ ذَائِقَةُ المَوتِ﴾[٤] ـ؛ و إن أضيفت إلى معرّفٍ أو قطعت جاز مراعاة لفظها و مراعاة معناها ـ نحو: كلّهم قائمٌ و قائمون، و: ﴿فَكُلّاً أَخَذْنَا بِذَنبِهِ﴾[٥]، و: ﴿كُلٌّ كَانُوا ظَالِمِينَ﴾[٦] ـ. و الضمير في ﴿وَ هُم لَا يُظلَمُونَ﴾ راجعٌ إلى النفوس المدلول عليها بـ «كلّ نفسٍ»، و جمعه لأنّه أنسب بحال الجزاء كما انّ الإفراد أوفق بحال الكسب، أي: لا يظلمون بنقص ثوابٍ أو زيادة عقابٍ؛ لاستحالة الظلم عليه ـ تعالى ـ >[٧].

<قيل: «لا يبعد أن يكون إعطاء الجزاء بسبب الكسب إشارةً إلى إعطاء الحسنات

---

١. لم أعثر عليه. و في روايةٍ ما ملخّصه: انّ اللّه ـ تعالى ـ يطالب نوحاً ـ عليه السلام ـ بمن يشهد له بالتبليغ، فليتجي إلى نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، فيأمر حمزة و جعفراً أن يشهدا له. راجع: «الكافي» ج ٨ ص ٢٦٧ الحديث ٣٩٢.

٢. انظر: «نور الأنوار» ص ٢٥ «الفرائد الطريفة» ص ١٥٩.

٣. كريمة ٢٢ الجاثية.

٤. كريمات ٥٧ العنكبوت / ٣٥ الأنبياء / ١٨٥ آل‌عمران.

٥. كريمة ٤٠ العنكبوت. ٦. كريمة ٥٤ الأنفال.

٧. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٤١.

بسبب الطاعات؛ و قوله: ﴿وَ هُم لَايُظلَمُونَ﴾ إشارةٌ إلى أنّ التعذيب بسبب المعاصي لايستلزم الظلم، بل هو عين العدل» >[١].

و قال بعض العرفاء: «من اتّبع نفسه هواها في تعدّي حدود اللّه ـ سبحانه ـ و قضى الشهوات رقمت تلك السيّئات في قلبه بالإعراض عن اللّه و صارت لها عادةً، فاذا عوقبت هذه النفوس بما يفترّ غيظ المظلوم و يكسيه نشاطاً و يغيظ الظالم المتعدّي فذلك حدّ اللّه بضدّ ما اعتدى به، و هو عين محو السيّئة من المعتدّي حدّ اللّه و حمل الظالم من سيّئات المظلوم و إعطائه من حسناته. فأمر الحساب موجودٌ الآن و لكن لايفهمه إلّا قليلٌ، و يظهر في الدار الآخرة للجميع. و بالجملة يوم الجزاء يوم ايفاء الحقوق و جزاء الأعمال على وجه الحقّ و العدل في الثواب و العقاب، إذ لاحكم لأحدٍ غير الواحد القهّار ـ لارتفاع الأسباب العرضيّة و العلل الإتّفاقيّة و انعدام أسباب الجور و الظلم من جهالة الحكّام و عجزهم عن إمضاء الأحكام على التمام، و غير ذلك من الأمور الّتي هي باب ضروريّات الأكوان الدنياويّة و القوابل المادّيّة ـ.

و الظلم إذا وقع فانّما يقع إمّا من الشخص على نفسه، أو من غيره عليه؛ و كلاهما مستحيلٌ يوم الآخرة؛

أمّا استحالة الثاني فيه: فانّ المؤثّر في الشيء هناك ليس إلّا ما هو علّةٌ ذاتيّةٌ لذلك الشيء ـ لارتفاع الأسباب العرضيّة و المبادي القسريّة و عدم تزاحم الأمور و تصادم الأسباب الإتّفاقيّة و تضايق الوجود فيه ـ. و العلّة الذاتيّة للشيء مقوّمةٌ لوجوده و محصّلةٌ لذاته و ملائمةٌ لطبعه، ﴿وَ لَايَظلِمُ رَبُّكَ أَحَداً﴾[٢]؛

و أمّا استحالة الشقّ الأوّل: فلأنّ ما يصل إلى أحدٍ في الدار الآخرة ليس إلّا حاصل ما فعله في الدنيا ـ لأنّها دار الثواب و الجزاء بلاعملٍ، كما انّ الدنيا دارالعمل بلاجزاءٍ ـ، فان

---

١. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٥. و انظر أيضاً: «الفرائد الطريفة» ص ١٥٩.

٢. كريمة ٤٩ الكهف.

وقع ظلمٌ من أحدٍ على نفسه فقد وقع في الدنيا لا في العقبىٰ، إذ الأمور فيها جاريةٌ على مقتضى الحقّ و الحساب معمولةٌ على قانون العدالة و الصواب؛ و لهذا قال بعض الكبراء: «ليس الخوف من سوء العاقبة، إنّما الخوف من سوء السابقة!»، «الشقيّ شقيٌّ في بطن أمّه»[1]، و قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿فَالیَومَ لَاتُظلَمُ نَفسٌ شَیئاً وَ لَاتُجزَونَ إِلَّا مَا کُنتُمْ تَعمَلُونَ﴾، و هو يشعر بانحصار تحقّق الظلم و الشرّ في هذه الدنيا الفانية.

و أمّا الواصل إلى الأشقياء من عذاب النار و شدائدها فانّما هي نتيجة أعمالهم في الدنيا و ظلمهم على نفوسهم فيها، لقوله: ﴿وَ مَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَ لَكِن كَانُوا أَنفُسَهُم يَظْلِمُونَ﴾[2] ـ أي: بما سبق في الدنيا ـ. و ليس يتصوّر منهم ظلمٌ مستأنفٌ في الآخرة لا على أنفسهم و لا على غيرهم.

و السبب اللمّيّ لاختصاص وقوع الظلم و الشرّ في الدنيا دون الآخرة مع أنّ الإلٰه و المؤثّر فيهما جميعاً واحدٌ ـ يفعل ما يشاء و يختار ما يريد من غير تدافعٍ أو مشاركٍ ـ: هو ما وقعت الإشارة إليه من أنّها دار الحركات و الإستعدادات، لأنّها واقعةٌ في آخر الدرجات من الوجود و في أسفل الدركات من مراتب الخير و الجود، و ما بعد مرتبتها في النزول و الخسّة ليس إلّا العدم المحض و البطلان الصرف. بل وجودها في مرتبة العدم، إلّا أنّها بحسب سنخها و جوهر الهيولى ممّا لها قوّة وجود أشياء كثيرةٍ لها استعداداتٌ للصور الحسّيّة و النفسيّة و الروحيّة بحسب امتزاجاتٍ وقعت بين عناصرها المتضادّة الّتي كلٌّ منها لا يتحرّك عن مواضعها الطبيعيّة إلّا بأسبابٍ سماويّةٍ منبعثةٍ لأغراضٍ علويةٍ و مقاصد عقليّةٍ مرتّبةٍ على أشواقها الكلّيّة و حركاتها الدوريّة حسب قضاء اللّه و مشيّته المقتضية لنشو الكائنات من النباتات و الحيوانات بعناصرها المتضادّة و موادّها المتفاسدة.

---

١. اشارة إلى قول المعصوم ـ عليهم جميعاً سلام اللّه ـ: «الشقيّ من شقي في بطن أمّه»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٥ ص ٩، «اتحاف السادة المتّقين» ج ٩ ص ٢٠٦، «تفسير القرطبي» ج ١١ ص ١٤٠.

٢. كريمة ٣٣ النحل.

ثمّ لمّا كان نوع الإنسان أشرف أنواع الحيوان و كان له إستعداد الارتقاء إلى رتبة الشرف و الكمال و احتمال البقاء و الدوام في نشأةٍ أخرى هي نشأة التمامّ و يوم قيام الخلائق بين يدي الملك العلّام و لايمكن استكماله إلى هذه الغاية إلّا بأسبابٍ أخر خارجةٍ اتفاقيّةٍ ـ من التأديب و التهذيب و الإرشاد و الهداية و الوعد و الوعيد ـ و ذلك لايكون إلّا بانزال الكتب و الرسل للإنذار و الهداية، فقد قضى اللّه بوجود هذه الشرور في هذه الدار ـ: دار الغرور ـ لكونها لازمةً لخيراتٍ كثيرةٍ هي أسباب سياقة عباده إلى رضوانه؛ فعُلم انّ الظلم وقع في الدنيا لكونها دار الشرور و الغرور. و أمّا الآخرة فهي دار العدل بلاجورٍ و الخير بلاشرٍّ؛ فمن لم يبلغ إلى غاية كماله و شرفه بحيث يصير نفسه عقلاً بالفعل و لم يرد إلّا على ما يدركه الحواسّ فهو متعلّق الوجود بالأجساد الدنياويّة و أرجاسها الشهويّة و الغضبيّة ـ مثل الكلب و الخنزير ـ. و الحاصل: انّ الدنيا دار النجاسة و طالبها الأرجاس و الأنجاس، لقوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «الدنيا جيفةٌ و طالبها كلابٌ!»[1]، و في الحديث: «الدنيا ملعونٌ ملعونٌ ما فيها»[2].

و الآيات الدالّة على أنّ منشأ عذاب الآخرة هو الجهل و الإعراض عن تعلّم الحكمة كثيرةٌ، و كذا الآيات الدالّة على أنّ الثواب و العقاب في دار الآخرة إنّما يكونان بنفس الأعمال و الأخلاق الحسنة و السيّئة ـ لا بشيءٍ آخر يترتّب عليها ـ كثيرةٌ جمّةٌ، فالملذّ و المولم و النعمة و النقمة و الجنّة و النار في دار القرار هي نفس صور الأعمال و الآثار، كما دلّ

---

١. لم أعثر عليه منسوباً إلى سيّدنا المصطفىٰ ـ صلوات اللّه عليه و على آله ـ إلّا في «مصباح الشريعة» ص ١٣٧. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٨٤ ص ٢٨٨ ج «شرح نهج البلاغة» ـ لابن أبي الحديد ـ ج ١٩ ص ٢٩١، «مفتاح الفلاح» ص ٣٣٨.

٢. لم أعثر عليه في طرقنا. و في طرق العامّة يوجد كجزءٍ من حديثٍ، فلتمامه راجع: «مجمع الزوائد» ج ٧ ص ٢٦٥، «اتحاف السادة المتّقين» ج ٨ ص ٨٠، «كنز العمّال» الحديث ٦٠٨٨، «حلية الأولياء» ج ٣ ص ١٥٧، «العلل المتناهية» ج ٢ ص ٣١٢.

عليه قوله ـ عليه السلام ـ: «إنّما هي أعمالكم تردّ إليكم»[١]، و قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «إنَّ الجنّة قيعان و انّ غراسها سبحان اللّه»[٢]، كذا قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَستَعجِلُونَكَ بِالعَذَابِ وَ انَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالكَافِرِينَ﴾[٣]. و قد مرّ تحقيق هذا المطلب في سالف القول مستوفىً، فتذكّر!.

فالعقوبات الإلهيّة الواصلة إلى المجرمين كما انّها ليست من باب الإنتقام الواقع عليهم من منتقمٍ منفصلٍ مباينٍ يوقع الألم و الشدائد عليهم و يوصل المكاره و المحن إليهم، فكذلك ليست الألم و المكاره أموراً خارجةً عن ذاتهم و صفاتهم مترتّبةً عليها، بل الأعمال القبيحة الواقعة منهم في الدنيا ـ بواسطة ما في ضمائرهم و نيّاتهم ـ صارت ملكةً راسخةً في نفوسهم و انحرفت بسببها فطرتهم الأصليّة يوجب لهم تصوّراتٍ باطلةٍ و أفكارٍ مولمة موحشةٍ موجودةٍ بوجودٍ أخرويٍّ يناسبها، فتطّلع على أفئدتهم ما كان مستكنّاً فيها. و لو تيسّر للشقيّ الفاجر أن يشاهد باطنه في الدنيا بنور البصيرة لرآه مشحوناً بأصناف السباع و الشياطين و أنواع الوحوش و الهوام هي مثل غضبه و شهوته و حقده و حسده و عُجبه و ريائه و مكره و حيلته. و هي الّتي لاتزال تفترسه و تنهشه، إلّا انّه محجوبٌ عن مشاهدتها. فاذا رفع هذا الحجاب و انكشف الغطاء و وضع في قبره عاينها و قد تمثّلت بصورها و أشكالها الموافقة لمعانيها. و أوّل ما يقع بصر أحدهم على صورة عمله المطابقة إيّاه يرى بعينه العقارب و الحيّات قد أحدقت به، و إنّما هي صفاته الحاضرة الآن قد انكشف له صورتها، لعدم الشاغل و صفاء المحلّ و قوّته و صيرورة القوى كلّها واحدةً ذات تخيّلٍ؛ فلايزال يريد ما لايجديه و يشتهي ما يضرّه و يفعل ما يكرهه و يختار ما يعذّبه و يهرب عمّا يصحبه قائلاً: ﴿يَا لَيتَ بَينِي وَ بَينَكَ بُعْدَ ٱلمَشرِقَينِ فَبِئسَ القَرِينُ﴾[٤]. و يريد أن يهرب

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٣ ص ٩٠.

٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧ ص ٢٢٩. و قريبٌ منه ما في «عوالي اللئالي» ج ٤ ص ٨ الحديث ١٠.

٣. كريمة ٥٤ العنكبوت.

٤. كريمة ٣٨ الزخرف.

عنها، و أنّى يتصوّر لأحدٍ أن يهرب من نفسه و لازم نفسه؟!. إلّا انّ هذه الهيئات لمّا كانت غريبةً من جوهر النفس ـ و كذا ما يلزمها ـ فلايبعد أن تزول في مدّةٍ من الدهر متفاوتةٍ حسب تفاوت العلائق في رسوخها و ضعفها و كثرتها و قلّتها إن شاء اللّه، فيخرج من النار مَن في قلبه مثقال ذرّةٍ من الإيمان؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغفِرُ أَنْ يُشرَكَ بِهِ وَ يَغفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾[1]. و على هذا القياس حكم الأعمال الحسنة الواقعة من أهل السعادة الأخرويّة المصوّرة في القيامة بصور لذّةٍ حسان ـ من حورٍ و غلمان و جنّةٍ و رضوان ـ. فانّ حقيقة تلك الصور هي موجودةٌ معه مختفيةٌ في باطنه، و إنّما تصير حاضرةً مشهودةً له يوم القيامة بواسطة رفع الحجاب، لقوله ـ تعالى ـ. ﴿فَلَا تَعلَمُ نَفسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِن قُرَّةِ أَعيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعمَلُونَ﴾[2].

قال أهل المعرفة: انّ دار الوجود واحدةٌ و انقسامها إلى الدنيا و الآخرة بالنسبة إليك ـ لأنّهما صفتان للنشأة الإنسانيّة ـ. فأدنى نشأتها الوجوديّة هي النشأة العنصريّة، فهي «الدنيا» لدنائتها بالنسبة إلى نشأتها النورية الإلٰهيّة، أو لدنوّها من فهم الإنسان الحيوانيّ. و النشأة الإنسانيّة الكلّيّة في الدنيا نشأتان:

نشأةٌ تفصيليّةٌ فرقانيّةٌ؛

و نشأةٌ أحديّةٌ جمعيّةٌ قرآنيّةٌ. و كانت هذه النشأة الدنيويّة كثيفةٌ و صورتها مقيّدةً سخيفةً مادّيّةً جامعةً بين النور و الظلمة. و النفس الناطقة المتعلّقة بها من بعض قواها، القوّة العمليّة و هي ذاتيّةٌ لها. و بها يعمل اللّه ـ سبحانه ـ لأجلها في كلّ نشأةٍ و موطنٍ صورةً هيكليّةً تنزل معانيها فيها و تظهر قواها و خصائصها و حقائقها بها.

و هذه النشأة ـ الجامعة بين النور و الظلمة ـ لايقتضي الدوام، بل لابدّ لها من الإنخرام و الإنصرام ـ لكونها حاصلةً من عناصر مختلفةٍ متباينةٍ متضادّةٍ تقتضي بحقائقها الإنفكاك ـ. و كون قوى مزاجها العنصريّ غير وافيةٍ بجميع ما في النفس من الحقائق و الدقائق، فانّ في

---

١. كريمتان ١١٦ / ٤٨ النساء.
٢. كريمة ١٧ السجدة.

النفس ما لا يظهر بهذه النشأة العنصريّة مثل أن يظهر بنشأتها الروحانيّة النوريّة، فاذا حصل لها ـ بعون اللّه سبحانه ـ في مدّة عمرها الّتي تعمر أرض جسدها ـ من الأخلاق الفاضلة و الملكات الكاملة و العلوم الحقّة و الأعمال الصالحة ـ كمالٌ فعليٌّ لها، أو صار بها جميع ما كان بالقوّة بالفعل ـ إن شاء اللّه سبحانه ـ لها بالقوّة العلميّة إذا خرجت عن الدنيا صورةٌ أخرويّةٌ روحانيّةٌ ملائمةٌ لها من تلك الأخلاق و الملكات و العلوم و الأعمال، فيظهر بحقائقها و خصائصها و آثارها في تلك الصورة ظهوراً يقتضي الدوام إلى الأبد؛ لأنّ مادّتها روحانيّةٌ وحدانيّةٌ نوريّةٌ ـ لرسوخ حقائقها و أصولها الروحانيّة في جوهر الروح و دوام التجلّي الإلهيّ فيها ـ. فاذا انتقل الأمر إلى الآخرة و ظهرت النفوس و الأرواح الإنسانيّة في صورها الروحانيّة البرزخيّة المثاليّة أو الحشريّة غلبت الروحيّة على الصور و النوريّة على الظلمة و أخزن الحقّ الأسرار و الأنوار و الحقائق في تلك الصور الأخروية. فكان الإنسان بأحديّة جمعه ختماً على تلك النشأة الأخرويّة حافظاً لها إلى الأبد!.

شعر:

جانهای بسته اندر آب وگل
چون رهند از آب و گلها شاد دل؟
در هوای عشق حق رقصان شوند
همچو قرص بدر بی نقصان شوند
جسمشان در رقص جانها خود مپرس!
و انکه جان گردد از آنها خود مپرس![1]-[2]

---

١. المصدر:

جسمشان رقصان و جانها خود مپرس و آنك گردد جان از آنها خود مپرس .

٢. راجع: «مثنوي معنوي» ج ١ ص ٨٣ السطر ٧.

يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلىً عَنْ مَوْلىً شَيْئاً وَ لَا هُمْ يُنْصَرُونَ.

<بدلٌ من قوله ـ عليه السلام ـ: «يوم تجزي». و هو اقتباسٌ آخر من قوله ـ تعالى ـ في سورة الدخّان: ﴿يَومَ لَايُغنِي مَولىً عَن مَولىً شَيئاً وَ لَا هُم يُنصَرُونَ﴾[1]؛ أو اجراءٌ على لسانه ـ كما مرّ[2] ـ.

يقال: «أغنى فلانٌ على فلانٍ»: إذا أجزء عنه، و «ما يغنيك» أي: ما ينفعك >[3].

<و «المولى» ورد في اللغة بمعنى: الوليّ، و الناصر، و القريب، و الصاحب، و الحليف، و الربّ، و المالك، و المحبّ، و التابع، و المعتق، و العبد، و النزيل، و الشريك، و الجارّ، و ابن العمّ، و الصهر >[4]. و المعنى: انّ أحداً منهم ـ بأيّ معنىً فُرض ـ لاينفع ـ أيّ مولىً كان! ـ شيئاً من الغنى و النفع.

و جمع الضمير في «و لا هم يُنصَرونَ» باعتبار تنكير «مولى»، أو باعتبار تعدّد معانيه.

و الضمير راجعٌ إلى «المولى» الأوّل، و يجوز رجوعه إلى الثاني، أو اليهما معاً. و تتمّة الآية: ﴿إلّا مَن رَحِمَ اللّهُ﴾ ـ أي: في العفو عنه و قبول الشفاعة فيه ـ ﴿إِنَّهُ هُوَ العَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾[5]، أي: لاينصر منه من أراد تعذيبه لمن أراد أن يرحمه. في الكافي عن الصادق ـ عليه السلام ـ انّه قُرىء عليه هذه الآية، فقال: «نحن ـ و اللّه ـ الّذين يرحم اللّه، و نحن ـ و اللّه ـ الّذين استثنى اللّه لكنّا نغني عنهم»[6]. و القمّيّ قال: «من والىٰ غير أولياء اللّه لايغني بعضهم عن بعضٍ، ثمّ استثنى مَن والىٰ آل محمّدٍ، فقال: إلّا من رحم اللّه»[7]. و ذلك لأنّ كلّ

---

١. كريمة ٤١ الدخان. ٢. المصدر: ـ أو اجراء ... كما مرّ.
٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٤٢. ٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٥.
٥. كريمة ٤٢ الدخان.
٦. لم أعثر عليه. و قريبٌ منه يوجد في بعض المصادر، فنظر: «المناقب» ج ٤ ص ٤٠٠، «الفضائل» ص ١٣٩، «تأويل الآيات» ص ٥٥٦، «بحار الأنوار» ج ٢٤ ص ٥٤، «مستدرك الوسائل» ج ٦ ص ١١١ الحديث ٦٥٦٧.
٧. راجع: «تفسير القمّي» ج ٢ ص ٢٩٢، و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ٢٤ ص ٢٠٧.

واحدٍ من أئمّتنا الإثنى عشر ـ عليهم السلام ـ وليّ الأمر في عهده، لأنّه الإنسان الكامل و قد قلنا انّ الإنسان الكامل هو المدبّر للعالم، فهو المتولّي للأمر باذن الملك الأكبر؛ فتبصّر!.

حَمْداً يَرْتَفِعُ مِنَّا إِلَى أَعْلَى عِلِّيِّينَ فِي كِتَابٍ مَرْقُومٍ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ.

«رفع الشيء» ـ كمنعه ـ «فارتفع»: خلاف وضعه؛ و من المجاز: رفع اللّه العمل قبله. فارتفاع الحمد مجازٌ عن قبوله، أو ارتفاع الكتبة بصحيفته.

و «العليّين» ـ كالقسّيسين ـ: جمع «عِلِيّ» ـ كفعيل ـ. و إنّما سمّي الكتاب به لأنّه سببٌ لجلالة شأن صاحبه و رفعة مكانه. قال الفاضل الشارح: «و عليّون في الأصل جمع عِلِّيّ ـ بكسر العين و اللام مع تشديدها و تشديد الياء ـ، و وزنه فِعّيل من العلوّ. و قيل: جمع عِلّية ـ بكسر العين، و الضمّ لغةٌ ـ جُمع بالواو و النون، و أُلحقّ بجمع المذكّر السالم في الإعراب على غير قياسٍ ـ لعدم العقل على القول الأوّل و عدمه و عدم التذكير على القول الثاني ـ، ثمّ نقل و سمّي به ديوان الخير؛ هذا على مذهب الجمهور من النحويّين[1]. قال الدماميني: فيلزم على هذا أن لايكون فيه شذوذٌ، لأنّه يكون علماً منقولاً عن جمعٍ، و لاينفعهم أن يدّعوا انّه جعل من باب المسموع لا المقيس، لكونه لما لايعقل، بخلاف نحو «زيدون» علماً، لأنّه لو سمّي فرسٌ بـ: زيدون استحقّ من الإعراب ما كان له قبل التسمية؛ ألَا ترى إلى «قنّسرين» و «نصيبين»؟. و لاينفعهم أيضاً أن يقولوا: «عليّ» في الأصل غير علمٍ و لا صفةٍ، لأنّهم قد صرّحوا بأنّه إذا سمّي بالجمع على سبيل النقل ـ يعني عن الجمع ـ أو على سبيل الإرتجال ـ يعني بصيغةٍ تشبه صيغة الجمع ـ فمن لغاته الرفع بالواو و النصب و الجرّ بالياء. و يؤيّده انّا لانعرف قنّسراً و لانصيباً علمين و لا صفتين. نعم لو قيل: ان عليّين غير علمٍ ـ بل هو جمع عليّة، أو عليّ ـ وصفت به الأماكن المرتفعة كان شاذّاً ـ لعدم التذكير و العقل ـ.

و اختلف المفسّرون في المسمّى به، فالمشهور: إنّه اسمٌ لديوان الخير الّذي دوّن فيه كلّ ما

---

١. المصدر: هكذا قال غير واحدٍ من النحويّين.

عملته الملائكة و صلحاء الثقلين[١]، لأنّه سبب الإرتفاع إلى أعلى[٢] الدرجات في الجنّة؛

أو لأنّه مرفوعٌ في السماء السابعة حيث تحضره الملائكة المقرّبون؛

و قال مقاتل: «هو في ساق العرش»؛

و عن ابن عبّاس: «هو لوحٌ من زبرجدٍ[٣] خضراء معلّقٌ تحت العرش أعمالهم مكتوبةٌ[٤] فيه»؛

و قيل: «هو في[٥] السماء السابعة»؛

و قيل: «هو سدرة المنتهى الّتي إليها ينتهي كلّ شيءٍ من أمر اللّه ـ تعالى ـ»؛

و قيل: «هو أعلى الجنّة»؛

و قيل: «مراتب عاليّةٌ و أماكن مرتفعةٌ محفوفةٌ بالجلالة»[٦]؛ و على هذا فالمراد بقوله ـ تعالى ـ: ﴿كِتَابٌ مَرقُومٌ﴾: أماكن الكتاب.

و قيل: «المراد[٧] أعلى الأمكنة و أشرف المراتب و أقربها من اللّه ـ تعالى ـ، و له درجاتٌ، كما يدلّ عليه قوله ـ عليه السلام ـ: إلى أعلى عليّين». و[٨] في الكافي بإسناده عن أبي حمزة الثمالي قال: «سمعت أباجعفرٍ ـ عليه السلام ـ يقول: انّ اللّه ـ تعالى ـ خلقنا من أعلىٰ عليّين و خلق قلوب شيعتنا ممّا خلقنا منه و خلق أبدانهم من دون ذلك، فقلوبهم تهوي إلينا لأنّها خلقت ممّا خلقنا ـ ثمّ تلا هذه الآية: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الأَبرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ * وَ

---

١. هذا قول الزمخشري، راجع: «الكشّاف» ج ٤ ص ٢٣٤. و انظر: «نور الأنوار» ص ٢٥، «الفرائد الطريفة» ص ١٦٠.

٢. المصدر: عالي.

٣. المصدر: زبرجدة.

٤. انظر: «نور الأنوار» ص ٢٥.

٥. المصدر: ـ في.

٦. هذا قول الطبرسي، راجع: «مجمع البيان» ج ١٠ ص ٢٩٦. و لبيان جميع الأقوال أيضاً راجع نفس المصدر، و انظر أيضاً: «التفسير الكبير» ج ٣١ ص ٩٧.

٧. المصدر: + به.

٨. المصدر: + و روى ثقة الإسلام.

مَا أَدرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَابٌ مَرقُومٌ * يَشهَدُهُ المُقَرَّبُونَ﴾ [١] ـ ؛ و خلق عدوّنا من سجّين و خلق قلوب شيعتهم ممّا خلقهم منه و أبدانهم من دون ذلك، فقلوبهم تهوي إليهم، لأنّها خلقت ممّا خلقوا منه ـ ثمّ تلا هذه الآية: ﴿ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ * وَ مَا أَدرَاكَ مَا سِجِّينٌ * كِتَابٌ مَرقُومٌ * وَيلٌ يَومَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [٢] ـ [٣] » [٤]؛ انتهى.

أقول: السرّ في الأبرار و كتابهم في العليّين هو: انّ أجزاء نشأتهم الكثيفة و قواهم الطبعيّة المزاجيّة تجوهرت و ذكّت و استحالت بالتقدّس و التزكية الحاصلتين بالعلم و العمل و التحلية بالصفات المحمودة و الأخلاق السنيّة و الإتّصاف بصفاتٍ ملكيّةٍ ثابتةٍ و ذكيّةٍ لنفوسهم المطمئنّة، كما أخبر الحقّ بقوله عن ذلك في بيان أحوال النفوس: ﴿قَد أَفلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ [٥]؛ فغلب خواصّ نفوسهم و قواهم الروحانيّة على فعل أمزجتهم الطبيعيّة، فصاروا كالملائكة يظهرون فيما شاؤوا من الصور و اتّصلوا بالعقول المجرّدة؛ و هم المقرّبون، فيشهدونهم في علّيّين.

و الحال في الأشقياء بعكس ذلك، فانّ قواهم و صفاتهم الروحانيّة استهلكت في القوى الطبيعيّة و تلاشت جوهريّتها، فصارت كثيفةً خسيسةً مظلمةً، كما قال ـ تعالى ـ : ﴿إِنَّ كِتَابَ الفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾ [٦]، أي: في مرتبةٍ من الوجود هو عالم الطبيعة المقيّدة بعالم الكون و الفساد مسجونٌ أهلها فيها. و هو ديوان أعمال أهل الشقاء، و لذلك فسّر بقوله ـ سبحانه ـ: ﴿ كِتَابٌ مَرْقُومٌ﴾، أي: ذلك المحلّ المكتوب فيه أعمالهم كتابٌ مرقومٌ برقوم هيئات رذائلهم و شرورهم. بل عالم الطبيعة عين الحجاب و الحجيم؛ قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿ كَلَّا إِنَّهُم عَن رَبِّهِم يَومَئِذٍ لَّمَحجُوبُونَ﴾ [٧]

---

١. كريمات ١٨ / ٢١ المطفّفين.
٢. كريمات ١٠ / ٧ المطفّفين.
٣. راجع. «الكافي» ج ١ ص ٣٩٠ الحديث ٤. و انظر أيضاً: «بصائر الدرجات» ص ١٥، «تأويل الآيات» ص ٧٤٨.
٤. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٤٣.
٥. كريمة ٩ الشمس.
٦. كريمة ١٨ المطفّفين.
٧. كريمة ١٥ المطفّفين.

قال بعضهم: «الحجاب حجابان:

حجاب غفلةٍ؛

و حجاب كفرٍ.

فمن حجب في دنياه بالغفلة حجب في الجنّة بالنعيم!؛

و من حجب في دنياه بالكفر حجب في النار بالغضب».

قال الواسطيّ: «الكفّار في حجابٍ لايرونه و المؤمن في حجابٍ يرونه في وقتٍ دون وقتٍ». و لاحجاب له غيره، و ليس يسعه سواه، ما اتّصلت بشريّته بربوبيّته قطّ و لافارقت عنه!:

ز دوزخ ترس و بيمى نيست امّا عذاب جانها درد حجابست

حديث هول قيامت كه گفت واعظ شهر كنايتيست كه از روزگار هجران گفت[1]

ثمّ اعلم! أنّ الروح حين تعلّقه من أعلى علّيّين القرب بأسفل سافلين القالب قسرّاً بنفخة الحقّ ـ تعالى ـ حيثما بلغ من منازله اجتذب منه خاصيّةً أودعت فيه و حلى فيه من نوره و صفائه و لطافته بحسب ما اجتذب من ظلمة ذلك المنزل و كدورته و كثافته، فاحتجب بما اجتذب من كلّ منزلٍ من منازل الروحانيّات و الجسمانيّات إلى أن تعلّق بقالب الإنسان، فصار محجوباً عن الحضرة محبوساً في أسفل القالب إلى أن يخلص اللّه ـ تعالى ـ روح من يشاء من عباده بجذبة ﴿ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ﴾[2]».

و قال بعض العرفاء: «الأفاعيل المتكرّرة و الإعتقادات الراسخة في النفوس بمنزلة النقوش الكتابيّة في الألواح. فمن كانت معلوماته أموراً قدسيّةً و أخلاقه زكيّةً و أعماله صالحةً يأتي كتابه بيمينه، أي: من جانب الأقوى الروحانيّ، و هو جهة علّيّين. و ذلك لأنّ كتابه من جنس الألواح العالية و الصحف المكرّمة المرفوعة المطهّرة ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ

---

١. البيت لحافظ، راجع: «ديوان حافظ» ص ١١٤ السطر ٢.

٢. كريمة ٢٨ الفجر.

بَرَرَةٍ﴾ [١] ﴿يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ﴾ [٢]؛ و من كانت معلوماته مقصورةً على الجرميّات و أخلاقه سيّئةً و أعماله خبيثةً يأتي كتابه بشماله، أي: من جانبه الأضعف الجسمانيّ، و هو من جهة سجّين. و ذلك لأنّ كتابه من جنس الأوراق السفليّة و الصحائف الحسّيّة القابلة للإحتراق، فلاجرم يعذّب بالنار. و أمّا عود الأرواح إلى ما خلقت منه ـ كما قال سبحانه: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [٣] ـ فما خُلق من علّيّين فكتابه في علّيّين، و ما خُلق من سجّين فكتابه من سجّين؛ فهو قريبٌ ممّا ذكرنا.

و تسمية كتاب الأبرار بصيغة الجمع دون كتاب الفجّار ـ المسمّى بـ: السجّين ـ المثبة على كونه سبباً لأنواع العلوّ و الرفعة؛ بخلاف كتاب الفجّار، لأنّه لاتمايز في الأعدام. و قضيّة ﴿مَن جَاءَ بِالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشرُ أَمثَالِهَا وَ مَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَايُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا﴾ [٤] شاهدة صدقٍ على ذلك.

حَمْداً تَقَرُّ بِهِ عُيُونُنَا إِذَا بَرِقَتِ الأَبْصَارُ، وَ تَبْيَضُّ بِهِ وُجُوهُنَا إِذَا اسْوَدَّتِ الأَبْشَارُ.

«تقرّ» مأخوذٌ من «القرّ»، و هو: البرد، يقال: قرّت العين تقرّ ـ من باب ضرب و تعب ـ قُرّةً ـ بالضمّ ـ و قروراً: بردت سروراً قال ابن‌الأثير: «و حقيقة قرّت: دمعة العين، لأنّ دمعة الفرح و السرور باردةٌ، بخلاف دمعة الحزن فانّها تكون حارّةً» [٥]؛ انتهى.

و العرب يكنّي عن سرور القلب بـ«قرّ العين»، و عن سوء الحال بـ: «سخوقها». و ذلك لأنّ الفرح كيفيّةٌ تتبعها حركة الروح إلى خارج البدن للوصول إلى الملذّ، فـاذا انـفصلت

---

١. كريمتان ١٦ / ١٥ عبس.
٢. كريمة ٢١ المطفّفين.
٣. كريمة ٢٩ الأعراف.
٤. كريمة ١٦٠ الأنعام.
٥. لم أعثر عليه في «النهاية»، نعم قال مذيّلاً على الحديث: «لو رآك لقرّت عيناه»: «أي: لسرّ بذلك و فرح. و حقيقته أبرد اللّه دمعة عينيه، لأنّ دمعة الفرح و السـرور بـاردةٌ»، راجـع: «النهاية» ج ٤ ص ٣٨.

أجزاء الشؤون و المفاصل بعضها من بعضٍ فتخرج الرطوبات المحتَبسة في الدماغ و الحزن كيفيّةٌ تتبعها حركة الروح إلى الداخل هرباً من المؤذي، فاذا انقبض الروح متراجعاً نحو الدماغ عصر شيئاً من الرطوبات الباقية على سخونتها السابقة[١].

<و قيل: «قرار العين: سكونها، من قرّ الشيء يقرّ قَرّاً ـ من باب ضرب و تعب أيضاً ـ، أي: استقرّ. و القَرار ـ بالفتح ـ اسمٌ منه. و المعنى: أي سكنت بحيث لاتطمح إلى فوقٍ، و ذلك لايكون إلّا في البهجة و السرور».

و «برق» ـ على وزن عَلِمَ ـ بمعنى: تحيّر، و بوزن فَتَحَ ـ بالحمرة ـ بمعنى: شَخَصَ. و هو عند معاينة ملك الموت، و في القيامة >[٢].

و قيل: «برق ـ كفرح ـ من: برق الرجل إذا نظر إلى البرق فتأثّر بصره من تأمّله، ثمّ استعمل في كلّ حيرةٍ»[٣]؛

و قيل: «من البريق ـ و هو: اللمعان ـ، أي: فتحت بحيث لايطرف، و يؤيّده قوله ـ سبحانه ـ: ﴿يَسأَلُ أَيَّانَ يَومُ ٱلقِيَامَةِ * فَإِذَا بَرِقَ ٱلبَصَرُ * وَ خَسَفَ ٱلقَمَرُ * وَ جُمِعَ الشَّمسُ وَ ٱلقَمَرُ * يَقُولُ ٱلإِنسَانُ يَومَئِذٍ أَينَ ٱلمَفَرُّ﴾[٤]».

و «تبيضّ»: مأخوذٌ من ابيضّ الشيء ابيضاضاً: صار ذابياضٍ، و اسودّ اسوداداً: صار ذاسوادٍ.

و «الأبشار»: جمع بَشَر ـ بالتحريك، كسبب و أسباب ـ، و هو جمع بشرة، و هي ظاهر جلد الإنسان؛ و قيل غيره. فالأبشار جمع جمعٍ[٥]. و فيه تلميحٌ إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَومَ تَبيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسوَدُّ وُجُوهٌ﴾[٦].

---

١. انظر: «نور الأنوار» ص ٢٥. و حكاه أيضاً المحقّق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٦٢.
٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٥.
٣. كما حكاه المحقّق المدني، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٤٧.
٤. كريمات ١٠ / ٦ القيامة.
٥. انظر: «شرح الصحيفة» ص ٨٥.
٦. كريمة ١٠٦ آل‌عمران.

و قيل في تفسيره: «يوم تبيضّ وجوه الّذين ابيضّت قلوبهم اليوم بنور الإيمان و الوفاق مع اللّه، و تسودّ وجوه الّذين اسودّت قلوبهم بالكفر و التفرّق و الإختلاف مع اللّه. و ذلك لأنّ الوجوه تحشر بلون القلوب؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ [1]، أي: يجعل ما في الضمائر على الظواهر».

و قال بعضهم: «القلوب هي الوجوه المبيضّة و المسودّة هنا بالإيمان و الكفر بذلك في تلك الدار، لأنّها يكون ثمّ هي الظاهرة بصورة أعمالها. و ذلك عين بياضها و سوادها، فانّها باطنةٌ في هذه الدار و هي ظاهرةٌ في الأخرى، و قد نبّهت النبوّة على ذلك بتحوّل الناس بالصور في سوق الجنان ـ من غير نزعٍ و لا خلعٍ ـ و الباطن على حاله كما يتحوّل البواطن هنا بالصور و الظاهر على حاله».

<و المراد به هنا: إمّا بشرة الوجه خاصّةً ـ بقرينة المقابلة ـ؛

أو: جميع البدن.

و البياض و السواد إمّا حقيقةٌ، أو كنايةٌ عن حسن الأعمال و قبحها> [2].

حَمْداً نُعْتَقُ بِهِ مِنْ أَلِيمِ نَارِ اللَّهِ إِلَى كَرِيمِ جِوَارِ اللَّهِ.

«العتق» مأخوذٌ من قولهم: عتق الفرس: إذا سبق و نجا، و عتق فرخ الطائر: إذا طار فاستقلّ، كما انّ العبد لمّا فكّت رقبته من الرقّ تخلّص و ذهب حيث شاء.

و «الأليم» فعيلٌ من الألم. قيل: «هو بمعنى المولم ـ كالسميع بمعنى المسمع، و النذير بمعنى المنذر ـ»؛

و قيل: «بمعنى المتألّم، يقال: ألم ـ كفرح ـ فهو أليمٌ، كما يقال: وجع فهو وجيعٌ».

وصف به العذاب و نحوه للمبالغة ـ كما في قوله تحيّة بينهم ضرب وجيع على طريقة جدّ جدّه، فان الألم و الوجع حقيقةٌ للمولم و المضروب؛ كما انّ الجدّ للجادّ.

---

١. كريمة ٩ الطارق.

٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٥.

و هذا قول أكثر المحقّقين، لأنّ مجيء فعيل بمعني مفعل لم يثبت في اللغة؛ و إن ورد فشاذٌّ لا يقاس عليه؛ هكذا ذكره الفاضل الشارح[١].

أقول: قد سلم وروده شاذّاً بمعنى مفعل، و قد ورد في أفصح الكلام ـ و هو كلام الملك العلّام ـ و غيره، كقوله: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرضِ﴾[٢]، و ﴿مِن عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾[٣]، و:

من ريحانة الداعي السميع[٤]

و قوله: تحيّةً بينهم ضرب وجيع؛ فتدبّر[٥]!.

و «الكريم»: العزيز و الحسن المرضيّ، و خلاف اللؤم[٦].

و «الجوار»: إمّا من المجاورة و هي: القرب ـ مصدر جاور يجاور مجاورةً و جِواراً، بالكسر و الضمّ، و الكسر أفصح[٧] ـ، و الاسم الجُوار ـ بالضمّ ـ كما في المصباح[٨]؛ و الصواب انّ الإسم بالفتح؛

أو من: أجار يجير، بمعنى: الأمان. و الإضافة فيها بيانيّةٌ. و يحتمل أن يكون من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف.

قال بعض العرفاء في تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿نَارُ اللَّهِ المُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَةِ﴾[٩]: «اعلم! ـ علّمك اللّه ـ: انّ النار جاء بها الحقّ مضافةً؛

فمنها نارٌ أضافها إلى اللّه ـ مثل قوله: ﴿نَارُ اللَّهِ المُوقَدَةُ﴾ ـ؛

و نارٌ أضافها إلى غير اللّه ـ مثل قوله: ﴿لَهُم نَارُ جَهَنَّمَ﴾[١٠] ـ، ثمّ نعّت هذه النار بنعوتٍ

---

١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥٠. ٢. كريمتان ١١٧ البقرة / ١٠١ الأنعام.
٣. كريمات ٢٥ الحجّ / ٣١ الأحقاف / ١٠ الصف / ٢٨ الملك.
٤. انظر: «الفرائد الطريفة» ص ١٦٤ و فيه: أ من.
٥. انظر: «نور الأنوار» ص ٢٦. ٦. هكذا في النسختين، و الظاهر: اللئيم.
٧. كما قال الجوهريّ: «تقول: جاورته مجاورةً و جِواراً و جُواراً، و الكسر أفصح»، راجع: «صحاح اللغة» ج ٢ ص ٦١٧ القائمة ٢. ٨. راجع: «المصباح المنير» ص ١٥٧.
٩. كريمتان ٧ / ٦ الهمزة. ١٠. كريمة ٣٦ فاطر.

و أخبر عنها بأخبارٍ من الوتد و الإطباق و غير ذلك.

و جعل لها حكماً في الظاهر، فجعلها ظرفاً ـ مثل قوله: ﴿فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾[1]، فجاء بالظرف[2] ـ؛

و حكماً في الباطن، و هو أن يكون ظاهر العبد ظرفاً لها، و هي ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾[3] ـ و الأفئدة: جمع فؤاد، و هو باطن الإنسان ـ، فهي تظهر في فؤاد الإنسان. و عن هذه النار الباطنة ظهرت النار الظاهرة، و العبد منشىء النار في الحالين، فما عذابه سوى ما أنشأ، كذلك ما أغضب الحقّ سوى ما خلقه. فلولا الخلق ما غضب الحقّ و لولا المكلّف ـ الّذي أنشأ صورة النارين بعمله الظاهر و الباطن ـ ما يعذّب بنارٍ؛ فما جنى أحدٌ على أحدٍ في الحقيقة و النظر الصحيح. و نار اللّه نارٌ ممثّلةٌ مجسّدةٌ، لأنّها نتائج أعمالٍ معنويّةٍ باطنةٍ، و نار جهنّم نتائج أعمالٍ حسّيّةٍ ظاهرةٍ، ليجمع لمن هذه صفته بين العذابين. ألَا ترى المنافق في الدرك الأسفل من النار؟، فهو في نار اللّه لما كان عليه من إضرار الكفر و ما له في الدرك الأوّل مقعدٌ لما أتى به من الأعمال الظاهرة؛ بخلاف الكافر، فانّ له من جهنّم أعلاها و أسفلها. فما عنده لايعصمه من نار اللّه و لا من نار جهنّم.

و أمّا حكمُ الّذي جحدها و استيقن الحقّ و اعتقده: فانّه على ضدّ عذاب المنافق، فانّه عالمٌ بالحقّ يتحقّق به في نفسه و لايظهر ذلك على ما ظهر نشأته، فأظهر خلاف ما أضمر، و النار إنّما تطلب من الإنسان من لم يظهر عليه صورة حقٍّ من ظاهرٍ و باطنٍ. فالعلم للباطن كالعلم للظاهر، و الجهل للباطن كترك الواجب للظاهر. و من هنا يتبيّن للإنسان مراتب و أسباب المؤاخذات الإلٰهيّة في الدارين. قال: سمعت منصور بن عبداللّه يقول: سمعت أباالقاسم الإسكندرانيّ يقول: سمعت أباجعفر الملطي يقول: سمعت عليّ بن موسي الرضا عن

---

١. كريمات ٦٨ التوبة / ٢٣ الجنّ / ٦ البيّنة.

٢. من قوله: «قال بعض العرفاء ...» إلى هنا هو كلام الشيخ ابن‌عربي، راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٣ ص ٣٨٥ السطر ٣١.

٣. كريمتان ٧ / ٦ الهمزة.

أبيه عن جعفر بن محمّد في قوله ـ تعالى ـ: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ﴾ ـ... إلى آخرها ـ قال: النيران نيرانان:

نيران المحبّة و المعرفة تتّقد في أفئدة الموحّدين، و نيران جهنّم تتّقد في أفئدة الكافرين:

و نيرانٌ إذا اتّقد في قلب المؤمن يحترق كلّ همّةٍ غير اللّه و كلّ ذكرٍ سوى ذكره[1]

حَمْداً نُزَاحِمُ بِهِ مَلَائِكَتَهُ الْمُقَرَّبِينَ.

«زحمه» ـ كمنعه ـ: ظايقه في المجلس و غيره.

<و «الملائكة»: جمع ملائك ـ بالهمز ـ، و أصله مألُك ـ بتقديم الهمزة و ضمّ اللام ـ من الألوكة، و هي: الرسالة، ثمّ قلّبت و قدّمت اللام. و قيل ملأَك، و جمع على فعايل ـ مثل شمائل ـ، ثمّ تركت همزة المفرد لكثرة الإستعمال و ألقيت حركتها على اللام فقيل: ملك، فلمّا جمعوه ردّوها إليه، فقالوا: ملائكة. و إلحاق التاء لتأكيد تأنيث الجماعة ـ نحو: حجارة ـ؛ و قد لاتلحق. هذا قول الأكثر>[2]. و الدليل على أنّه من الألوكة ـ و هي الرسالة ـ كونهم وسائط بين اللّه و بين رسله في تبليغ الوحي و الشريعة، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً﴾[3]، و قال: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلاً﴾[4].

فان قلت: هذا يدلّ على أنّ بعضهم هم الرسل، لا كلّهم؛

قلت: انّ «من» للتبيين لا للتبعيض، أو كالرسل إليهم؛ و لهذا لا يسمّى ملكاً من لا رسالة له، بل يسمّى روحاً ـ أو شيئاً آخر ـ.

و اختلف العقلاء في حقيقتهم بعد اتّفاقهم على أنّها ذواتٌ موجودةٌ وجوداً جوهريّاً صوريّاً لا وجوداً عرضيّاً. فذهب أكثر أهل الإسلام إلى أنّها أجسامٌ لطيفةٌ نورانيّةٌ إلهيّةٌ

---

١. لم أعثر عليه، لا في مصادر الحديث و لا في مضانّه من غيرها كـ «حلية الأولياء».

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥١. ٣. كريمة ١ فاطر.

٤. كريمة ٧٥ الحجّ.

خيرةٌ سعيدةٌ قادرةٌ على التصرّفات السريعة و الأفعال الشاقّة و التشكّل بأشكالٍ مختلفةٍ ذوات عقولٍ درّاكةٍ؛ مسكنها السماوات، و بعضها عند اللّه أقرب من بعضٍ و أكمل درجةً ـ كما قال حكايةً عنهم: ﴿وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعلُومٌ﴾ [1]؛

<و قال عبدة الأصنام: انّها في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالسعود و النحوس، و انّها أحياء ناطقةٌ، و إنّ السعداء منها ملائكة الرحمة و المنحوسات منها ملائكة العذاب.

و قال معظم المجوس و الثنويّة: إنّها هي الأولياء الّتي تولّدت من النور، و هم القائلون بالنور و الظلمة و انّهما جوهران حسّاسان قادران متضادّان في النفس و الصورة مختلفان في الفعل و التدبير، فجوهر النور فاضلٌ خيّرٌ نقيٌّ طيّب الريح كريم النفس، يسرّ و لا يضرّ و ينفع و لا يمنع و يحيي و لا يبلي؛ و الظلمة ضدّ ذلك. فالنور يولد الأولياء ـ و هم الملائكة ـ لا على سبيل التناكح، بل كتولّد الحكمة من الحكيم و الضوء من المضيء؛ و جوهر الظلمة يولد الأعداء ـ و هم الشياطين ـ تولّد السفه من السفيه.

و ذهب طائفةٌ من النصارىٰ: انّ الملائكة في الحقيقة هي الأنفس الناطقة بذواتها المفارقة عن أبدانها، على نعت الصفاء و الخيرية. و ذلك لأنّ هذه النفوس المفارقة إن كانت صافيةً خالصةً فهي الملائكة؛ و إن كانت خبيثةً كدرةً فهي الشياطين.

و قال الحكماء: انّها جواهر قائمة بأنفسها ليست بمادّيّةٍ، و انّها بالمهيّة مخالفةٌ لأنواع النفوس الناطقة البشريّة، و انّها أكمل قوّةً و أكثر عملاً منها، و انّها للنفوس البشريّة جاريةٌ مجرى الشمس بالنسبة إلى الأضواء. فهذه الجواهر عندهم منقسمةٌ إلى قسمين:

قسمٌ شأنهم الإستغراق في معرفة الحقّ و التنزّه عن الإشتغال بغير ملاحظة جماله و جلاله، و هم العلّيّون و الملائكة المقرّبون. المسمّون عندهم بـ: العقول المجرّدة ، لبراءتهم عن العلائق المادّيّة ـ كما وصفهم اللّه تعالى في محكم تنزيله بقوله: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيلَ وَ النَّهَارَ

---

١. كريمة ١٦٤ الصافّات.

لَايَفتَرُونَ﴾[١] ـ؛

و قسمٌ ﴿يُدَبِّرُ الأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ﴾[٢] على ما سبق به القضاء و جرى به القلم الإلٰهيّ، ﴿لَايَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[٣]. و هم المدبّرات أمراً. فمنهم سماويّةٌ ـ لاختصاصها بأجسامها ـ؛

و منهم أرضيّةٌ ـ لأجل المدبّريّة لأحوال هذا العالم السفلي ـ.

ثمّ انّ مدبّرات هذا العالم إن كانت خيراتٍ فهم الملائكة، و إن كانت شريرةً فهم الشياطين، فهذه تفصيل مذاهب الناس في الملائكة >[٤].

و لكلٍّ من الفرق أدلّةٌ على ما ذهب إليه، يطول ذكرها؛ و سيأتي زيادة بسطٍ لأقسام الملائكة في اللمعة الثالثة ـ إنشاء اللّه تعالى ـ.

ثمّ اعلم! أنّه كما انّ للملائكة طبقاتٍ متفاوتةٍ في الشرافة و عدمها ـ و أشرفها طبقةً هي الملائكة المهيّمة الّتي باصطلاح الحكماء تسمّى بـ: «العقول المجرّدة الفعّالة» ـ، فكذلك للبشر أيضاً درجاتٌ متفاوتةٌ في القرب و المنزلة، و أشرفها و أكملها درجةً الأرواح النبويّة الّتي هي أيضاً عقولٌ بالفعل؛ و كما انّ أوّل الأرواح العقليّة مَن لاواسطة في الشرف بينه و بين الأرواح، كذلك آخر الأرواح النبويّة من لاواسطة بينه و بين اللّه ـ تعالى ـ، كما قال نبيّنا ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «لي مع اللّه وقتٌ لايسعني فيه ملكٌ مقرّبٌ و لانبيٌّ مرسلٌ»[٥]. فليعتبر مع صنفٍ من الملك صنفٌ من البشر، فالإنسان الكامل الواصل إلى مقام الملك مساوٍ معه في الشرف، و لكنّه أتمّ كمالاً منه باعتبار جمعيّته و احتوائه على سائر المقامات و

---

١. كريمة ٢٠ الأنبياء. ٢. كريمة ٥ السجدة.

٣. كريمة ٦ التحريم

٤. قارن: «مفاتيح الغيب» ـ لصدر المتألّهين ـ ج ٢ ص ٤٢٢ مع اختلافٍ يسير. و انظر أيضاً «الملل و النحل» ج ١ ص ٢٢٦.

٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ٧٩ ص ٢٤٣، و انظر أيضاً ـ مع اختلاف يسير ـ: نفس المصدر ج ١٨ ص ٣٦٠.

مروره عليها. فلهذا استحقّ للخلافة الإلهيّة في عالم الأرض ـ لقوله تعالى : ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلأَرضِ خَلِيفَةً﴾ [١] ـ ؛ ثمّ في عالم السماء ـ لقوله: «لولاك لما خلقت الأفلاك» [٢] ـ ؛ ثمّ في عالم الأسماء كاسم اللّه الأعظم الجامع لجميع الأسماء و الصفات ـ لقوله تعالى : ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَد أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [٣] ـ. فقد انكشف لك انّ الإنسان يمكن أن يصير في آخر مقاماته أشرف من الملائكة.

و الشواهد النقليّة عليه كثيرةٌ؛

منها: ما روي أن جبرئيل أخذ بركاب محمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ حتّى أركبه البراق ليلة المعراج ، و لمّا وصل إلى بعض المقامات تخلّف عنه جبرئيل و قال: «لو دنوت أنملةً لاحترقت!» [٤]؛

و منها: ما روى الصدوق بإسناده عن أبي‌الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ عن أبيه عن آبائه ـ عليهم السلام ـ قال: قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «أنا سيّد من خلق اللّه ـ عزّ و جلّ ـ، و أنا خيرٌ من جبرئيل و ميكائيل و اسرافيل و حملة العرش و جميع ملائكة اللّه المقرّبين و أنبياء اللّه المرسلين» [٥] ـ... الحديث ـ؛

و منها: ماروي أيضاً عنه عن آبائه الطاهرين عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ قال: «ما خلق اللّه خلقاً أفضل منّي و لا أكرم عليه منّي». قال عليّ بن أبي‌طالبٍ ـ عليه السلام ـ: قلت: «يا رسول اللّه! فأنت أفضل أم جبرئيل؟

قال: يا عليّ! انّ اللّه ـ تبارك و تعالى ـ فضّل أنبياءه المرسلين على ملائكته المقرّبين و

---

١. كريمة ٣٠ البقرة.

٢. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٤٠٥، ج ٤٠ ص ٢٠، «تأويل الآيات» ص ٤٣٠، «المناقب» ج ١ ص ٤١٦.

٣. كريمة ٨٠ النساء.

٤. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٨ ص ٣٨٢، «المناقب» ج ١ ص ١٧٨.

٥. راجع: «اكمال الدين» ج ١ ص ٢٦١ الحديث ٧. و انظر أيضاً: «بحار الأنوار» ج ١٦ ص ٣٦٤.

فضّلني على جميع النبيّين[١]؛ و الفضل بعدي لك يا عليّ و للأئمّة من بعدك و إنّ الملائكة لخدّامنا و خدّام محبّينا»[٢]. ثمّ قال بعد كلام رسول اللّه: «انّ اللّه خلق آدم و أودعنا صلبه و أمر الملائكة بالسجود له تعظيماً لنا و إكراماً، و كان للّه ـ عزّ و جلّ ـ عبوديةً و لآدم إكراماً و طاعةً لكوننا في صلبه؛ فكيف لانكون أفضل من الملائكة و قد سجدوا لآدم كلّهم أجمعون؟! ـ... الحديث ـ». إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة عنهم ـ عليهم السلام ـ.

إذا عرفت هذا فلنرجع إلى المعنى؛ فنقول: «أحمده حمداً نزاحم» أي: ندافع به ملائكته المقرّبين مع دوام حمدهم و تسبيحهم، لفعليّة كمالاتهم و تجرّدهم عن المادّة الباعثة للتجدّد و الحدوث، لأنّ مرتبته ـ عليه السلام ـ فوق مراتب العقول القادسة ـ بالبيان الّذي ذكرناه لك آنفاً ـ. و قد مرّ سابقاً أيضاً انّ نحو وجوده ـ عليه السلام ـ الحمد، فحمده و تسبيحه فوق حمدهم و تسبيحهم، و لايمكنهم الوصول إلى مقامه ـ عليه السلام ـ. و الشاهد على ذلك: «لو دنوت أنملةً لاحترقت»؛ فتبصّر!.

فما ذكره الفاضل الشارح من: «انّ المزاحمة على القول بأنّ الملائكة أجسامٌ، ظاهرٌ؛ و أمّا على القول بأنّهم[٣] أرواحٌ مجرّدةٌ فهو من باب التمثيل»[٤]؛

ناشٍ عن الجهل بطريقة المحقّقين من الحكماء و العرفاء!.

قال السيّد السند الداماد ـ رحمه اللّه ـ: «حمداً نزاحم به، أي: ننسلخ به من عالم الملك و ننخرط في سلك عالم الملكوت، و أفاض ذلك العالم ملائكته[٥] المقرّبون، فنزاحمهم به. و إنّما يتيسّر ذلك باستكمال القوّتين العاقلة و العاملة في نصاب الكمال»[٦]؛

---

١. المصدر: + و المرسلين.

٢. راجع: «تأويل الآيات» ص ٨٣٥، «علل الشرائع» ج ١ ص ٥ الحديث ١، «عيون أخبار الرضا» ج ١ ص ٢٦٢ الحديث ٢٢.

٣. المصدر: بانّها.

٤. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥١.

٥. كذا في النسختين، و في المصدر: «و أفاضل [كذا، و الظاهر: نفاضل] بذلك ملائكة».

٦. راجع. «شرح الصحيفة» ص ٨٦.

أقول: لايخفى ما فيه!؛ مع أنّ هذا دون مرتبتهم ـ عليهم السلام ـ، لأنّ مرتبتهم فوق ذلك ـ كما ذكرناه لك. فتدبّر تفهم! ـ.

وَ نُضَامُّ بِهِ أَنْبِيَاءَهُ الْمُرْسَلِينَ.

«الضمّ»: الجمع.

و «الأنبياء»: جمع النبيّ، فعيلٌ بمعنى فاعل. فهو إمّا مأخوذٌ من النباوة ـ و هو الإرتفاع ـ لعلوّ شأنه و ظهور برهانه، لكونه وسيلةً إلى الحقّ ـ تعالى ـ و طريقاً واصلاً إليه؛

<أو من النبأ ـ بالهمز، بمعنى الخبر ـ لإنبائه عن اللّه ـ تعالى ـ. فعلى هذا قلبت الهمزه واواً ثمّ أدغمت ـ كالمروّة المأخوذة من المروءة ـ. و يجوز فيه تحقيق الهمز و تخفيفه، يقال نبّأ و نبّئ و أنبأ و أنبئ. قال سيبويه: «ليس أحدٌ من العرب إلّا و يقول: تنبّأ مسيلمة ـ بالهمز ـ، غير انّهم تركوا الهمز في النبيّ كما تركوه في الذرّيّة و البريّة و الخابية. إلّا أهل مكّة[1]، فانّهم يهمزون هذه الأحرف الأربعة و لايهمزون غيرها، و يخالون العرب في ذلك»[2]>[3]. قال الجوهريّ: «يقال: نبأت على القوم: إذا اطّلعت عليهم، و نبأت من أرضٍ إلى أرضٍ إذا خرجت من هذه إلى هذه[4]». قال: «و هذا المعنى أراد الأعرابيّ بقوله: يا نبيء اللّه ـ أي: يا من خرج من مكّة إلى المدينة ـ، فأنكر عليه الهمز و قال: لا تنبر باسمي!، فانّما أنا نبيّ اللّه،

---

١. و نسبه المحقّق المجلسي إلى جميع أهل الحجاز، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٦٥.

٢. لم أعثر عليه. نعم قال سيبويه: «فامّا النبيّ فانّ العرب قد اختلف فيه، ... و ليس من العرب أحدٌ إلّا و هو يقول: تنبّأ مسيلمة»، راجع: «الكتاب» ج ٣ ص ٤٦٠. و حكاه الجوهري في «صحاح اللغة» ج ١ ص ٧٤ القائمة ٢، و أورده المحقّق المجلسيّ في «بحار الأنوار» ج ١١ ص ٢٩.

٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥٢ مع تغييرٍ يسير.

٤. هذا كلام أبي زيدٍ حكاه الجوهري، و المصنّف أورده من غير تقييدٍ بالفاظه، راجع: «صحاح اللغة» ج ١ ص ٧٤ القائمة ٢.

أي: بغير همزٍ»[١]. و قال الجزريّ في «النبر» ـ بالراء المهملة ـ: «فيه قيل له: يا نبيء اللّه، فقال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: يا معشر قريشٍ، لا تنبروا[٢] ـ و في رواية: لاتنبر ـ باسمي[٣]! النبر: الهمز، أي[٤]: همز الحروف. و لم تكن قريش تهمز في كلامهم[٥]»[٦].

هذا تفسير معنى اللغويّ للفظ النبيّ.

و أمّا المعنى الإصطلاحيّ؛ فقال المتكلّمون: «انّه عبارةٌ عن الإنسان المخبر عن اللّه، اصطفاه من بين أمثاله مؤيّداً من اللّه بمعجزاتٍ ربّانيّةٍ و علومٍ إلٰهيّةٍ مستغنياً فيها عن واسطةٍ بشريّةٍ»[٧]؛

و قال الحكماء: «هو الكامل في قوّتي النظرية و العمليّة بحيث لايكون في عصره أكمل منه في الأفراد الإنسانيّة»[٨]؛

و في اصطلاح العرفاء و الصوفيّة: «هو من يخبر عن الذات و الصفات و الأسماء و الأحكام الإلٰهيّة». قال القيصري في شرح الفصوص: «النبيّ شخصٌ بُعث على الخلق حتّى يهديهم إلى الكمال الّذي تقرّر في الحضرة العلميّة لهم بسبب اقتضاء استعدادات الأعيان الثابتة له، سواءٌ كان هذا الكمال إيماناً أم لا. و الرسالة أثرةٌ علويةٌ و خطوةٌ ربّانيّةٌ و عطيّةٌ إلٰهيّةٌ لايكتسب بجهةٍ و لاينال بكسبٍ؛ ﴿اللَّهُ أَعلَمُ حَيثُ يَجعَلُ رِسَالَتَهُ﴾[٩]، ﴿ وَ كَذَلِكَ

---

١. هذا أيضاً كلام أبي‌زيدٍ، راجع: نفس المصدر المقدّم ذكره في التعليقة السالفة.
٢. النهاية: انّا معشر قريش لاننبر.
٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ١١ ص ٢٩.
٤. النهاية: ـ الهمز أي.
٥. النهاية: كلامها.
٦. راجع: «النهاية» ج ٥ ص ٧.
٧. لتفصيل هذا الاصطلاح من وجهة نظر المتكلّمين راجع: «الألفين» ص ٢١٧، «شرح القوشجي على التجريد» ص ٣٧٥.
٨. لم أعثر على هذا الاصطلاح أو ما يشبهه في كلمات الحكماء، فانظر مثلاً: «الشفا» / الإلٰهيات ص ٤٤١، حيث عقد الرئيس فصلاً في اثبات النبوّة و كيفيّة دعوة النبيّ إلى اللّه، «الشواهد الربوبيّة» ص ٣٣٧ المشهد الخامس في النبوّات و الولايات.
٩. كريمة ١٢٤ الأنعام.

أَوحَينَا إِلَيكَ رُوحاً مِن أَمرِنَا مَا كُنتَ تَدرِي مَا الكِتَابُ وَ لَا الإِيمَانُ﴾[١]. لكن الجهد و الكسب في اعداد النفس لقبول آثار الوحي ـ بالعبادات المشفوعة بالفكر و المعاملات الخالصة عن الريا و السمع ـ من لوازمها. فليس الأمر فيها إتّفاقيّاً جزافيّاً حتّى ينالها كلّ مَن ربّ و درج، أو مرتّباً على جهة كسبٍ حتّى يصيبها كلّ مَن بكّر و أولج!. و كما انّ الإنسانيّة لنوع الإنسان و الملكيّة لنوع الملائكة ليست مكتسبةً لأشخاص النوع و إنّ العمل بموجب النوعيّة ليس يخلو عن اكتسابٍ و اختيارٍ لإعدادٍ و استعدادٍ، كذلك النبوّة للأنبياء ليست مكتسبةً لأشخاص النوع، و انّ العمل بموجب النبوّة ليس يخلو عن اكتسابٍ و اختيارٍ لإعدادٍ و استعدادٍ»[٢].

ثمّ اعلم! أنّ النبوّة و الرسالة لاتقتنص بالحدود الحقيقيّة، و ذلك لأنّ معرفة بعض الأشياء لايتوقّف على الظفر بحدودها و وجدان جنسها و فصلها، فكم من موجودٍ لاجنس له و لافصل و لاحدّ له و لارسم!؛ و ما له جنسٌ و فصلٌ فربّما لايُظفر بجنسه و فصله، و أكثر الأمور كذلك. نعم! يستدلّ على وجوده و حقيقته بآثاره و لوازم وجوده. كالعقل و النفس و كثيرٍ من المفارقات، تتصوّر و لاحدّ لها و لا رسم و إنّما يدلّ عليها برهان إنٍّ ـ كما قرّرنا هذا المطلب في النبوّة و الرسالة الخاصّة في كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق ـ.

> و انّما وصف «الأنبياء» بـ: «المرسلين»، لأنّ الرسول أخصّ من النبيّ، لأنّ كلّ رسولٍ نبيٌّ، بخلاف العكس؛

---

١. كريمة ٥٢ الشورىٰ.

٢. لم أعثر على العبارات في «شرح القيصري على فصوص الحكم»، راجع: المصدر، المقدّمة، الفصل الثاني عشر في النبوّة و الرسالة و الولاية ص ١٤٥. و لم توجد في نفس الشرح أيضاً. و قال في التقديم على شرحه على التائيّة الفارضيّة: «فالنبيّ هو المبعوث من اللّه ـ تعالى ـ لارشاد الخلق و هدايتهم المخبر عن ذاته و صفاته و أفعاله و أحكام الآخرة من الحشر و النشر و الثواب و العقاب»، راجع: المصدر ـ المطبوع باسم «رسالة التوحيد و النبوّة و الولاية» ـ ص ٢٢.

فقيل: «الرسول الّذي معه كتابٌ من الأنبياء، و النبيّ الّذي ينبيء عن اللّه ـ تعالى ـ و إن لم يكن معه كتابٌ. هكذا قال غير واحدٍ من المفسّرين [١]؛

و فيه بحث!، لأنّ لوطاً و إسماعيل و أيّوب و يونس و هارون كانوا مرسلين ـ كما ورد في التنزيل [٢] ـ و لم يكونوا أصحاب كتبٍ مستقلّةٍ.

و قيل: «الرسول من بعثه اللّه ـ تعالى ـ بشريعةٍ جديدةٍ يدعو الناس إليها، و النبيّ يعمّه و من بعثه لتقرير شريعةٍ سابقةٍ ـ كانبياء بني اسرائيل، الّذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ـ»؛

و قيل: «الرسول من يأتيه الملَك بالوحي عياناً و مشافهةً، و النبيّ يقال له و لمن يوحى إليه في المنام. و هذا القول مرويٌّ عن أبي‌جعفرٍ و أبي‌عبداللّه ـ عليهما السلام ـ قال: «انّ الرسول الّذي يظهر له الملك فيكلّمه، و النبيّ هو الّذي يرى في منامه، و ربّما اجتمعت النبوّة و الرسالة لواحدٍ» [٣]. و عن زرارة قال: «سألت أبا عبداللّه ـ عليه السلام ـ عن قول اللّه ـ تعالى ـ: ﴿وَكَانَ رَسُولاً نَبِيّاً﴾ [٤]، ما الرسول؟ و ما النبيّ؟

قال: النبيّ الّذي يرى في منامه و يسمع الصوت و لا يعاين الملَك، و الرسول الّذي يسمع الصوت و قد يرى في المنام و يعاين الملَك» [٥] > [٦].

---

١. لم أعثر عليه في كلام المفسّرين، فانظر: «مجمع البيان» ج ٦ ص ٤٢٨، «التفسير الكبير» ج ٢١ ص ٢٣١، «تفسير الصافي» ج ٣ ص ٢٨٤، «تفسير القرطبي» ج ١١ ص ١١٤، «التبيان» ج ٧ ص ١٣٢.

٢. اشارةٌ إلى جملةٍ من الكريمات القرآنيّة تدلّ على رسالتهم ـ عليهم جميعاً سلام اللّه ـ، فانظر مثلاً: كريمة ٨٦ الأنعام، ١٣٩ / ١٣٣ / ١٢٣ الصافّات.

٣. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٧٧، «بحار الأنوار» ج ٢٦ ص ٧٦، «بصائر الدرجات» ص ٣٧١، «المناقب» ج ٣ ص ٣٣٦ مع اختلافٍ يسير في بعض المصادر.

٤. كريمتان ٥٤ / ٥١ مريم.

٥. راجع: «بحار الأنوار» ج ١١ ص ٤١، «الفرائد الطريفة» ص ١٦٦.

٦. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥٣.

و ممّا يجب أن يُعلم انّ الإنسان و إن كان ما لم يصر نبيّاً لم يصر رسولاً، لكن ليس يجب منه أن يكون كلّ رسولٍ أفضل من كلّ نبيٍّ، بل ربّ نبيٍّ لم يكن رسولاً هو أفضل و أقرب من كثيرٍ من المرسلين. ألَا ترى انّ خضر ـ عليه السلام ـ كان نبيّاً غير رسولٍ و قد تعلّم منه موسى ـ عليه السلام ـ و كان من أعاظم الرسل و من أولي العزم منهم!. بل جهة النبوّة في الرسول أفضل من جهة رسالته، لأنّ الأولىٰ كمالٌ للعقل النظريّ و الثانية كمالٌ للعقل العمليّ؛

و لأنّ الرسالة منقطعةٌ و النبوّة ـ و هي الولاية و القرب من اللّه تعالى ـ باقيةٌ إلى يوم القيامة. قال بعض العرفاء: «الرسل أعلى مرتبةً عن غيرهم، لجمعهم بين الرتبتين؛ لكن مرتبة ولايتهم أعلى من نبوّتهم. و نبوّتهم أعلى من رسالتهم، لأنّ ولايتهم جهة حقّيتهم ـ لفنائهم فيه ـ و نبوّتهم جهة ملكيّتهم ـ إذ بها يحصل المناسبة لعالم الملائكة، فيأخذون الوحي منهم ـ و رسالتهم جهة بشريّتهم المناسبة للعالَم الإنساني». قال صاحب الوافي: «النبيّ مَن أوحى إليه بالعمل، و الرسول من أوحى إليه بالعمل و التبليغ، و الوليّ من حدّثه الملَك أو ألهم إلهاماً بالعمل، و الإمام من حدّثه الملَك بالعمل و التبليغ. فكلّ رسولٍ نبيٌّ، و لاعكس؛ و كلّ رسولٍ أو نبيٍّ أو إمامٍ فهو وليٌّ أو محدثٌ، و لاعكس؛ و كلّ رسولٍ إمامٌ، و لاعكس. و لا نبيّ إلّا و ولايته أقدم على نبوّته، و لارسول إلّا و نبوّته أقدم على رسالته، و لا إمام إلّا و ولايته أقدم على امامته. و الولاية باطن النبوّة، و الإمامة و النبوّة باطن الرسالة. و باطن كلّ شيءٍ أشرف و أعظم من ظاهره، لأنّ الظاهر محتاجٌ إلى الباطن و الباطن مستغنٍ عن الظاهر؛

و لأنّ الباطن أقرب إلى الحقّ، فكلّ مرتبةٍ عن المراتب المذكورة أعظم من لاحقته و أشرف؛

و أيضاً: فانّ كلّاً من النبوّة و الولاية صادرةٌ عن اللّه و متعلّقةٌ باللّه و كلٌّ من الرسالة و الإمامة صادرةٌ من اللّه و متعلّقةٌ بعباد اللّه، فيكون الأولَيان أفضل؛

و أيضاً: كلٌّ من الرسالة و الإمامة متعلّقٌ بمصلحة الوقت، و النبوّة و الولاية لاتعلّق لهما بوقتٍ دون وقتٍ.

و قيل: بل الأخيرتان أفضل؛ لأنّ نفعهما متعدٍّ و نفع الأوّلين مقصورٌ على صاحبهما.

و له وجهٌ؛ إلّا انّ التحقيق هو الأوّل.

و كيف ما كان فليس يجب أن يكون الوليّ أعظم من النبيّ و لا من الرسول و لا من الإمام، و لا النبيّ أعظم من الرسول؛ بل الأمر في الكلّ بالعكس ـ في وليٍّ يتبع نبيّاً أو رسولاً أو إماماً، أو نبيٍّ يتبع رسولاً ـ، لأنّ لكلٍّ من النبيّ و الإمام مرتبتان و للرسول ثلاث مراتب و للوليّ الواحدة. فمن قال: انّ الوليّ فوق النبيّ فانّما يعني بذلك في شخصٍ واحدٍ[1]، يعني: انّ النبيّ من حيث انّه وليٌّ أشرف منه من حيث انّه نبيٌّ و رسولٌ، و كذا الإمام من حيث انّه وليٌّ أشرف من حيث انّه إمامٌ. فكيف يكون الوليّ أفضل من النبيّ مطلقاً و لا وليّ إلّا و هو تابعٌ للنبيّ أو الإمام؟!، و التابع لايدرك المتبوع أبداً فيما هو تابعٌ له فيه، إذ لو أدركه لم يكن تابعاً!. نعم! قد يكون وليٌّ أفضل من نبيٍّ إذا لم يكن تابعاً له؛ كما انّ أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ أعظم من جميع الأنبياء بعد نبيّنا ـ عليه السلام ـ، و كذا أولاده المعصومين ـ عليه السلام ـ»[2]؛ انتهى كلامه.

و هو تحقيقٌ حسنٌ، فاحفظه لئلّا تقع في الغلط!.

ثمّ اعلم! أنّ تقدّم الملائكة على الأنبياء و الرسل في هذه الفقرة لايدلّ على الأفضليّة، لأنّا بيّنّا لك انّ الإنسان يمكن أن يصير في آخر مقاماته أشرف من الملائكة و أتمّ كمالاتها منها، لجمعيّته و احتوائه على سائر المقامات و مروره عليها؛ كما في نبيّنا محمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم، خاتم الأنبياء ـ.

و جماعةٌ من الفلاسفة و المعتزلة و من وافقهم من التبعة يقولون بأفضليّة الملائكة.

و التعرّض لنقل الأقوال و الأدلّة باعثٌ للطول و الملالة؛ و قد استوفينا الكلام و ما هو حقّ المقام في كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، من أراده فليرجع إليه. فما قاله

---

١. و انظر أيضاً: «شرح القيصري على فصوص الحكم» ص ٨٣٧.

٢. لم أعثر عليه، لا في «الوافي» و لا في «الشافي» و لا في «الصافي» و لا في «علم اليقين» و لا في «النوادر» و لا في «كلمات مكنونة» و لا في «أصول المعارف» و لا في غيرها من آثاره الّتي راجعت إليها للعثور عليه.

النيشابوريّ في تفسيره من: «انّ الشيعة وافقوا المعتزلة على الأفضليّة»[١]؛

محض افتراءٍ عليهم!؛ فان الشيعة مجمعون على أفضليّة الأنبياء على الملائكة ـ عليهم السلام ـ. قال السيّد المرتضى ـ رحمه اللّه ـ: «المعتمد في القطع على انّ الأنبياء أفضل من الملائكة ـ عليهم السلام ـ إجماع الشيعة الإماميّة، لأنّهم لا يختلفون في هذا؛ بل يزيدون فيه و يذهبون إلى أنّ الأئمّة ـ عليهم السلام ـ أفضل من الملائكة. و إجماعهم حجّةٌ، لأنّ المعصوم في جملتهم»[٢]؛ انتهى. و قد نقلنا لك الحديث في أفضليّة الأئمّة ـ عليهم السلام ـ. و قال الشيخ أبوجعفر بن بابويه ـ قدّس سرّه ـ: «اعتقادنا في الأنبياء و الرسل و الحجج ـ عليهم السلام ـ: انّهم أفضل من الملائكة»[٣]، لأنّ الحالة الّتي يصيرون إليها أفضل و أعظم من حال الملائكة ـ عليهم السلام ـ.

و معنى: فقرة الدعاء: ننظم و نختلط بسببه مع الأنبياء.

فِي دَارِ الْمُقَامَةِ الَّتِي لَا تَزُولُ، وَ مَحَلِّ كَرَامَتِهِ الَّتِي لَا تَحُولُ.

«المُقامة» ـ بالضمّ و الفتح معاً ـ. قال الجوهريّ: «المقامة بالضمّ: الإقامة؛ و بالفتح: المجلس، و الجماعة من الناس»[٤].

و «زال» بمعنى: ذهب و انتقل عن مكانه.

---

١. راجع: «غرائب القرآن و رغائب الفرقان» ج ١ ص ٨٧.

٢. لم أعثر عليه. نعم، قال في المسألة الثانية من «المسائل الرازيّة»: «و قد أجمعت الإماميّة بلاخلافٍ بينها على انّ كلّ واحدٍ من الأنبياء أفضل و أكثر ثواباً من كلّ واحدٍ من الملائكة و ذهبوا في الأئمّة ـ عليهم السلام ـ أيضاً إلى مثل ذلك، و اجماع الإماميّة حجّةٌ على مابيّنّاه، فيجب القطع بهذه الحجّة على أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة على جماعتهم»، راجع: «رسائل الشريف المرتضى» ج ١ ص ١١٠.

٣. راجع: «الاعتقادات» ـ المطبوع في مجموعة مصنّفات الشيخ المفيد ـ ج ٥ ص ٨٩.

٤. راجع: «صحاح اللغة» ج ٥ ص ٢١٠٧ القائمة ١. و انظر أيضاً: «نور الأنوار» ص ٢٦، «الفرائد الطريفة» ص ١٦٧.

و «المَحِلّ» ـ بفتح الحاء، و الكسر لغةٌ ـ: موضع الحلول، يقال: حلّ بالمكان حلولاً ـ من باب قعد ـ: إذا نزل به.

و الكرامة: اسمٌ من الإكرام و التكريم، و هما بمعنى الإعزاز و التعظيم.

و «حال الشيء يحول»: تغيّر عن طبعه و وصفه، كاستحال.

و لعلّ المراد بهذه الفقرة هو انّ غاية جميع المحرّكات و المتشوّقات من القوى العالية و السافلة في تحرّكاتها و أفاعليها هي ذات اللّه ـ تعالى ـ، أو التقرّب إليه و الوصول لديه؛ فعند ذلك يطمئنّ قلوبهم و يسكن شوقهم و ينتهي عشقهم، و هو الفاعل و الغاية و «دارالإقامة» و «محلّ الكرامة» للوجود كلّه.

و قيل: «المراد من دارالإقامة: دارالآخرة، لأنّها محلّ القرار و الإقامة، قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّمَا هَذِهِ الحَيَاةُ الدُّنيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الآخِرَةَ هِيَ دَارُ القَرَارِ﴾[1]. لأنّها خلقت لذاتها لا لشيء آخر، بخلاف هذه الدار، فإنّها لم تخلق لذاتها، بل ليكون وسيلةً إلى تحصيل نشأةٍ أخرى و ذريعةً إليها؛ فلابدّ من انقطاعها و مصيرها إلى البوار».

و قيل: «المراد بدار المقامة: الجنّة المحسوسة الّتي لأصحاب اليمين، و بمحلّ الكرامة: الجنّة العقليّة الّتي للمقرّبين».

و لمّا فرغ عن الحمد على نعمائه ـ سبحانه ـ أصلاً و فرعاً، و على هدايته ـ تعالى ـ و إلهامنا الحمد على تلك النعماء، شرع في الحمد على نعمة أصل الخلق و الوجود، أو الخلق اللازم له؛ فقال:

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي اخْتَارَ لَنَا مَحَاسِنَ الْخَلْقِ.

«الإختيار»: الإصطفاء.

و «المحاسن» ـ جمع حُسن، بالضمّ ـ بمعنى: الجمال ـ على غير قياسٍ ـ.

---

١. كريمة ٣٩ غافر.

و«الخُلق» بفتح الخاء و ضمّها، على اختلاف النسخ >[١].

و يكون ضمير «لنا» إمّا راجعاً إلى نوع الإنسان[٢] ـ و اختياره سبحانه محاسن الخَلق و الخُلق لهم يعود إلى تماميّته و جمعيّته و استحقاقه للخلافة الإلهيّة، كما مرّ غير مرّةٍ ـ؛

و إمّا راجعاً إلى معاشر الأئمّة ـ عليهم السلام ـ[٣]، فانّهم هم الّذين خصّصهم اللّه ـ تعالى ـ بالخلافة العظمىٰ خَلقاً و خُلقاً. لأنّهم مثال اللّه ـ تعالى ـ ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً، لأنّ الإنسان الكامل خلقه اللّه عالماً مضاهياً للعالم الإلهيّة و أنشأه اللّه نشأةً جامعةً لجميع النشئآت الربّانيّة، و أبدعها ذاتاً موصوفةً بجميع ما وصف به ذاته المقدّسة من النعوت الجماليّة و الجلاليّة و الأفعال و الآثار و العوالم والنشئآت الإبداعيّة و الإختراعيّة و الكونيّة. فما من مطلبٍ إلّا و يوجد فيه و ما من بغيةٍ إلّا و يتيسّر حصولها منه، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَ لَا رَطبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٤]، و ﴿كُلَّ شَيءٍ أَحصَينَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾[٥]، و ﴿مَا فَرَّطنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيءٍ﴾[٦]، ﴿وَ مَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَ الأَرضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٧]. فهو الطلسم الأعظم و الترياق الدافع للسمّ و الفاروق الأكبر و القضاء و القدر و باب حكمة اللّه الأنور و السرّ المكتوم و ﴿النَبَأ العَظِيم * الَّذِي هُم فِيهِ مُختَلِفُونَ﴾[٨] و معنى الكاف و النون و الملائكة و الأفلاك و العناصر و المركّبات و الجنّة و النار ـ... إلى غير ذلك من أسمائه و صفاته الّتي لاتعدّ و لاتحصى ـ.

هكذا ينبغي أن يُفهم هذه الفقرة، لا ما فهمه بعضٌ من أنّ المراد من «الخلق» هنا: هو

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥٨.

٢. هذا رأي المحقّق الداماد و المحقّق المجلسي، انظر: «شرح الصحيفة» ص ٨٧، «الفرائد الطريفة» ص ١٦٨.

٣. كما احتمله المحقّق المجلسي ثمّ قال: «و لكنّه بعيدٌ»، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٦٨.

٤. كريمة ٥٩ الأنعام.

٥. كريمة ١٢ يس.

٦. كريمة ٣٨ الأنعام.

٧. كريمة ٧٥ النمل.

٨. كريمتان ٣ / ٢ النبأ.

الهويّات و الأشكال و الصور المدركة بالحواسّ الظاهرة!.

<قال بعضهم: «المحاسن البدنيّة ثلاثة أمورٍ:

الأوّل: الصور الحسنة ـ كما قال تعالى: ﴿وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [١] ـ؛

الثاني: القامة و التعديل ـ كما قال تعالى: ﴿لَقَد خَلَقنَا الإِنسَانَ فِي أحسَنِ تَقوِيمٍ﴾ [٢] ـ؛

الثالث: تمكينه من القيام و القعود و الاستلقاء و الانبطاح و الاضطجاع، و ذلك لأنّه ـ تعالى ـ ركّب الخلق على أصنافٍ أربعةٍ:

أحدها: ما يشبه القائمين، كالأشجار؛

و ثانيها: ما يشبه الراكعين، كالبهائم؛

و ثالثها: ما يشبه الساجدين، كالحشرات الّتي تدبّ على وجوهها و بطونها؛

و رابعها: ما يشبه القاعدين، كالجبال» > [٣].

أو هو ما يعمّ الخلق الباطن ـ و هو المدرك بالحواسّ الباطنة ـ.

وَ أَجْرَى عَلَيْنَا طَيِّبَاتِ الرِّزْقِ.

<«أجرى» هنا مأخوذةٌ من قولهم: أجريت الماء على الأرض > [٤].

و «الطيّبات»: كلّ ما يستطاب من الرزق؛

أو هو الحلال [٥] ـ كما فسّر به قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ﴾ [٦] ـ [٧]؛

<و قيل: كلّ ما يستلذّ و يشتهي عند أهل المروءة و الأخلاق الحميدة؛

و قيل: ما لم يستخبثه الطباع السليمة و لم تنفر عنه، كما في قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ يُحِلُّ لَهُمُ

---

١. كريمتان ٦٤ غافر / ٣ التغابن. ٢. كريمة ٤ التين.

٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٥٩. ٤. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٨.

٥. كما عن المحقّق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٦٩.

٦. في النسختين: أحلّ اللّه، و هو تصحيفٌ. ٧. كريمة ٤ المائدة.

ٱلطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيهِمُ الخَبَائِث﴾[١] >[٢].

و قال يحيي بن معاذ: «الطيّب من الرزق ما يفتح على الإنسان من غير سؤالٍ و لا اشراق نفسٍ»؛

و القميّ عن الباقر ـ عليه السلام ـ في تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ رَزَقْنَاهُم مِن الطَّيِّبَاتِ﴾[٣] قال ـ عليه السلام ـ: «و الرزق الطيّب هو العلم»[٤].

و «الرزق»: ما يُنتفع و يتقوّم به الشيء ـ كما تقدّم، فتذكّر ـ.

<و في قوله: «أجرى»، أيضاً دليلٌ على أنّه كلّه منه ـ سبحانه ـ، سواءٌ حصل بواسطة سعينا و كدّنا أم لا؛ كما هو مذهب المحقّقين[٥]. خلافاً لما ذهب إليه بعضهم من أنّ العبد إذا حصّله بسعيه فهو الرازق لنفسه؛

و هو باطلٌ[٦]، لأنّ الآيات و الأخبار تأباه. مع أنّ التوكّل عليه ـ سبحانه ـ من أعظم درجات السعي، حيث إنّه جهادٌ مع النفس بأن ينقطع عن كلّ أحدٍ إلّا عنه ـ سبحانه ـ >[٧].

وَ جَعَلَ لَنَا الْفَضِيلَةَ بِالْمَلَكَةِ عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ.

«الفضيلة»: الشرف و الدرجة الرفيعة في الفضل، و هو ضدّ النقص.

و «المَلْكَة»: القدرة و السلطنة، يقال: فلانٌ حسن المَلْكَة: إذا كان حسن الصُنع إلى مماليكه[٨].

و «الباء» للسببيّة، أي: بسبب الملكة. و هي متعلّقةٌ بـ«الفضيلة»، أو بـ«جعل».

و قوله: «على جميع الخلق»: متعلّقٌ بالملكة باعتبار استلزامه معنى التسلّط و القدرة، و

---

١. كريمة ١٥٧ الأعراف.
٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٦١.
٣. كريمة ٧٠ الإسراء.
٤. راجع: «تفسير القمّي» ج ٢ ص ٢٢.
٥. المصدر: محقّق المتكلّمين.
٦. المصدر: و هو كما ترى.
٧. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٨.
٨. انظر: «شرح الصحيفة» ص ٨٧.

لذا عدّاها بـ «على». و يحتمل أن يتعلّق بـ «الفضيلة». و تخصيص الملكة بحسن الملكة[١] و حملها على الكيفيّة الراسخة؛ كلاهما بعيدٌ عن العبارة.

و المراد بـ «جميع الخلق»: جميع العالم. و المعنى: و جعل لنا الفضيلة بسبب المالكيّة على جميع العالَم؛ لما مرّ من أنّ جميع العالم خُلق لأجل الانسان الكامل و هو المالك و المدبّر له، و هو خليفة اللّه في أرضه و المقصد الأقصىٰ في إيجاده و الغاية القصوىٰ من خلقه، فكأنّ غير الإنسان انّما خُلق للإنسان، و الإنسان للكامل، و الكامل للأكمل، و الأكمل للّه ـ سبحانه ـ؛ كما قال الباريّ في الحديث القدسيّ مخاطباً لصفوة خلقه: «و خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلي»[٢] ـ... إلى غير ذلك من الأحاديث و الآيات الّتي وردت في هذا الباب ـ.

قال بعض المحقّقين من العرفاء: «إنّ الإنسان الكامل هو سبب إيجاد العالم و بقائه أزلاً و أبداً و دنياً و آخرةً»؛

و قال صاحب الفصوص: «فهو الإنسان الحادث الأزليّ و النشأة الدائمة الأبديّة[٣] و الكلمة الفاصلة الجامعة»[٤]. قال بعض الشارحين لكلامه: «أمّا حدوثه الذاتيّ: فلعدم اقتضائه من حيث هي هي الوجود؛

و أمّا حدوثه الزمانيّ: فلكون نشأته العنصريّة مسبوقةً بالعدم الزمانيّ؛

---

١. كما حكاه المحقّق المجلسي عن بعض الشارحين ثمّ حكم ببُعده، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٦٩.

٢. لم أعثر عليه في القدسيّات. و من العلماء من ذكره ـ كالمصنّف ـ في عدادها، فانظر: «الراح القراح» ـ بتصحيحنا ـ ص ١٨٥، و انظر أيضاً: «الفتوحات المكّية» ج ٤ ص ١٢٣، الباب الثالث و الثلاثون و ثلاثمأة في « معرفة منزل خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلي». و ابن‌عربي أيضاً لم يذكره في هذا الباب ـ و لا في جميع «الفتوحات» ـ كحديثٍ قدسيٍ.

٣. المصدر: و النشء الدائم الأبدي.

٤. راجع: «فصوص الحكم»، الفص الآدمي ص ٥٠.

و أمّا أزليّته: فبالوجود العلميّ، فعينه الثابتة أزليّةٌ؛

و بالوجود الروحانيّ: فلأنّه غير زمانيٍّ متعالٍ عن أحكامه، و إليه الإشارة بقول النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «نحن الآخرون السابقون»[1].

و أمّا دوامه و أبديّته: فلبقائه ببقاء موجده دنياءً و آخرةً، و أيضاً كلّ ما هو أزليٌّ فهو أبديٌّ و بالعكس، و إلّا يلزم تخلّف المعلول عن العلّة و التسلسل في العلل، لأنّ علّته إن كانت أزليّةً لزم التخلّف، و إن لم يكن كذلك يجب اسنادها أيضاً إلى علّةٍ حادثةٍ بالزمان. و حينئذٍ إن كان للزمان فيها مدخلٌ يجب أن يكون معلولها غير أبديٍّ ـ لكون أجزاء الزمان متجدّدةً متصرّمةً بالضرورة ، و العرض بخلافه ـ؛

و إن لم يكن فيها مدخلٌ فالكلام في الأوّل، فنتسلسل؛ و التسلسل في العلل الّتي لامدخل للزمان فيها باطلٌ، و إلّا يلزم نفي الواجب. و الأبديّات مستندةٌ إلى عللٍ أزليّةٍ أبديّةٍ، كما انّ الحوادث الزمانيّة مستندةٌ إلى عللٍ متجدّدةٍ متصرّمةٍ، و النفوس الناطقة الإنسانيّة حدوثها بحسب التعلّق بالأبدان لا بحسب ذواتها. و الصور الأخرويّة كما أنّها أبديّةٌ كذلك أزليّةٌ حاصلةٌ في الحضرة العلميّة و الكتب العقليّة و الصحف النوريّة، و إن كانت ظهوراتها بالنسبة إلينا حادثةً.

و أمّا كونه كلمةً فاصلةً: فلتميّزه بين المراتب الموجبة للتكرّر و التعدّد في الحقائق؛

و أمّا كونه جامعاً: فلاحاطة حقيقته بالحقائق الإلهيّة و الكونيّة كلّها ـ علماً و عيناً ـ»[2]؛ انتهى.

فَكُلُّ خَلِيقَتِهِ مُنْقَادَةٌ لَنَا بِقُدْرَتِهِ، وَ صَائِرَةٌ إِلَى طَاعَتِنَا بِعِزَّتِهِ.

---

١. روي عنه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ انّه قال: «نحن الآخرون و نحن السابقون»، راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٥ ص ٢٢.

٢. هذا كلام القيصري من غير تقييدٍ ـ في أكثر المواضع ـ بالفاظه، راجع: «شرح القيصري على فصوص الحكم» ص ٣٥٣.

<«الخليقة»: فعيلةٌ بمعنى مفعول. و إلحاق «التاء» بها لصيرورتها اسماً ـ كالذبيحة ـ >[١].
و سبب هذا الإلحاق انّ في صورة الوصفيّة يحتاج إلى موصوفٍ مذكورٍ أو مقدّرٍ، بخلاف الإسميّة؛ فهذا الإلحاق علامةٌ لعدم الإحتياج إلى الموصوف.

و «منقادة» أي: خاضعةٌ طائعةٌ، يقال: انقاد فلانٌ للمراد: إذا أطاع. و أصله من: قاد الرجل الدابّة فانقادت: إذا أخذ بقيادها فتبعته.

و «صائرة» من: صار الأمر إلى كذا، أي: رجع إليه.

و «الطاعة»: اسمٌ من أطاعه، أي: امتثل أمره و نهيه.

و «العِزّة» ـ بالكسر ـ : اسمٌ من عزّ الرجل ـ من باب ضرب ـ عزّاً: قوي. فقوله: «بعزّته» أي: بقوّته. فهذه الفقرة تفريعٌ و تأكيدٌ للسابقة. <و نحن إذا قرأناها ينبغي أن نقصد نسبة الحكم إلى الكلّ باعتبار البعض، كما يقال: بنو تميم قتلوا زيداً، و إنّما قتله واحدٌ منهم. و يمكن إجراءُه على ظاهره >[٢] لما قلنا انّ غير الإنسان خُلق للإنسان، أو لما قلنا لك سابقاً: انّ الإنسان الكامل بمنزلة روح العالم؛ فالخطاب للروح لا للبدن ـ فتبصّر! ـ.

و على ما ذكرنا تحمل الفقرة السابقة.

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَغْلَقَ عَنَّا بَابَ الْحَاجَةِ إِلاّ إِلَيْهِ

<«أغلقت» الباب: إذا أوثقته بالغلق، و هو المغلاق ـ: الّذي يغلق به الباب ـ، هذه اللغة المشهورة. و في لغةٍ قليلةٍ: غلقت. قال الجوهريّ: «و هي لغةٌ رديئةٌ»[٣] >[٤].

و ذلك لأنّ كلّ ما هو مفتقرٌ إلى موجده فهو في ذاته متعلّقٌ و مرتبطٌ إليه، فيجب أن يكون ذاته بما هي ذاته عين معنى التعلّق و الربط، إذ لو كانت حقيقةً غير التعلّق و الإرتباط

---

١. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٩.
٢. قارن: «نور الأنوار» ص ٢٩.
٣. راجع: «صحاح اللغة» ج ٤ ص ١٥٣٨ القائمة ١.
٤. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٦٧.

بالغير أو يكون التعلّق بموجده صفةً زائدةً عليه ـ و كلّ صفةٍ زائدةٍ على الذات فوجودها بعد وجود الذات، لأنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبَت له ـ فلايكون ما فرضناه مفتقراً مفتقراً، بل غيره؛ فيكون ذلك الغير مرتبطاً إليه و يكون هذا المفروض مستقلّ الحقيقة مستغنى الهويّة عن السبب الفاعليّ، و هو خرق الفرض. فالواجب هو الغنيّ بالذات و الممكن هو الفقير بالذات. فمن كحّل نور بصيرته بكحل العلم و المعرفة علم نفسه عين الإفتقار و الحاجة، و عرف انّ كلّ فاعلٍ بما هو فاعلٌ فاعلٌ بذاته و كلّ مفعولٍ بما هو مفعولٌ مفعولٌ بذاته. و انّ ذات كلٍّ منهما عين وجوده، إذ الماهيّات أمورٌ اعتباريةٌ، فالمسمّى بالمفعول ليس بالحقيقة هويّةٌ مباينةٌ لهويّة فاعله المفيضة إيّاها منفصلةً عنها حتّى يكون هناك هويّتان مستقلّتان إحديهما مفيضةٌ و الأخرى مستفاضةٌ ـ أي: موصوفةٌ بهذه الصفة ـ و إلّا لم تكن ذاته مفاضةً؛ فإذن المجعول بالجعل البسيط الجوديّ لاحقيقة له متأصّلةً سوى كونه مضافاً إلى فاعله بنفسه، و لا معنى له منفرداً غير كونه متعلّقاً به و تابعاً له، كما انّ الفاعل كونه متبوعاً مفيضاً عين ذاته.

و إذا تحقّق هذا ـ و قد ثبت تناهي الوجودات إلى حقيقةٍ واحدةٍ ـ ظهر انّ لجميع الوجودات أصلاً واحداً ذاته بذاته فياض الموجودات، و بحقيقته محقّقٌ للحقائق، و بسطوع نوره منوّرٌ للسماوات و الأرض؛ فهو الحقيقة و الباقي شؤونه، و هو الذات و غيره أسماؤه و نعوته، و هو الأصل و ماسواه أطواره و فروعه، ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجهَهُ﴾[1]؛ فلافاعل إلّا هو.

و بما ذكرنا ظهر معنى فقرة الدعاء؛ فما قاله الفاضل الشارح من قوله: «و المعنى: انّه ـ تعالى ـ لم يزل واهباً لنا جميع ما نحتاج إليه و لم يخلقنا محتاجين إلى غيره»[2]؛ سخيفٌ!؛ فتبصّر!.

و كذا ما قيل: «حذف صلة الحاجة لقصد التعميم، أي: لم يحوجنا في كلّ أمورنا إلى أحدٍ و

---

١. كريمة ٨٨ القصص.

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٦٨.

لم يجوّزه إلّا إليه. و أمّا إحتياج الناس بعضهم إلى بعضٍ ـ الإحتياج الّذي يتوقّف عليه النظام لتحصيل المرام ـ فهو بالأخرة راجعٌ إليه ـ كما لايخفى ـ، و يجوز أن يكون باعتبار الرزق المضمون»[1]؛

سخيفٌ غاية السخافة!.

و قيل: «هو باعتبار أنّ كون الحاجة إلى غيره ـ تعالى ـ حاجةٌ إليه، لأنّه المالك و المنعم الحقيقيّ».

فَكَيْفَ نُطِيقُ حَمْدَهُ؟ أَمْ مَتَى نُؤَدِّي شُكْرَهُ؟ لَا، مَتَى.

«الفاء»: تفريعيّةٌ، أو <فصيحةٌ. و سمّيت فصيحةً لإفصاحها عن المحذوف، و المحذوف هنا بحيث لو ذكر لم يكن بذلك الحسن، مع حسن موقعٍ ذوقيٍّ لايمكن التعبير عنه؛ و منها في التنزيل: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِن طِينٍ * قَالَ فَاخْرُجْ﴾[2]، أي: إذا كان عندك هذا الكبر فاخرج >[3]. و المحذوف هنا هو: إذا كان فضله و جوده علينا بهذه المثابة، فكيف نطيق حمده؟.

و «أطاقه» الشيء: القدرة عليه، و الاسم: الطاقة ـ مثل: الطاعة، اسمٌ من أطاع ـ.

و «كيف» هنا للإنكار التعجّبيّ.

و «أم»: حرف عطفٍ، و هي هنا منقطعةٌ. و معناها الاضراب المحض، لأنّ متى اسم استفهامٍ عن الزمان و الإستفهام لايدخل على الإستفهام، فهي لمجرّد الإضراب ـ كـ «بل» ـ.

و «أدّى» الأمانة إلى أهلها: أوصلها. و الإسم: الأداء. و «أدّى دَينه» أي: قضّاه.

---

١. هذا ـ ما عدا قوله: و يجوز ان يكون باعتبار الرزق المضمون ـ قول المحقّق الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ٣٠.

٢. كريمتان ٧٧ / ٧٦ ص.

٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٦٨.

«لا، متى»، قال بعضهم: «هو إمّا بمعنى لا يمكن تأدية شكره، متى يمكن ذلك؟؛ أو بمعنى: لايقال متى، فانّه يتوهّم منه إمكان وقوعه»[١].

و قيل: «هو من قبيل الحكاية، كما حكى سيبويه انّه سمع رجلاً يقول لآخر: من أين يا فتى!

فقال: لا من أين يا فتى[٢]، يعني: لاتسأل، فان هنا أمراً أهمّ من هذا!. و لولا الحكاية لما صحّ دخول «لا» على «مِن»، و لا فهم منه معنىً صحيحٌ»[٣].

و قيل: «صلة لا و متى محذوفةٌ، أي: لانطيق حمده و متى نؤدّي شكره؟. و هذا يسمّى في اصطلاح البديعيّين بصنعة الإكتفاء، و هو أن يكتفي المتكلّم ببعض الكلام عن بعضٍ آخر لدلالة القرائن على ذلك المحذوف؛ مثل قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ لَوَ أَنَّهُم رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ﴾[٤]، التقدير: لكان خيراً لهم». <و ينبغي الوقف على كلٍّ من «شكره» و «لا متى»، و لهذا يرقم «ط» ـ بالحمرة ـ فوقها علامةً للوقف المطلق حتّى يُعلم أنّ هيهنا شيئاً محذوفاً>[٥].

و قال الفاضل الشارح: «و يحتمل أن تكون لا لنفي الجنس و متى اسمها، مراداً به هذا اللفظ الموضوع للإستفهام. و هو إن كان حينئذٍ معرفةً، لأنّ الكلمة إذا قصد بها لفظها كانت علماً، لكنّه في تأويل النكرة ـ لقوله:

لَاهيثم ٱللَّيلة للمَطِيِّ

أي: لامسمّى هذا الاسم. و المعنى: لا استفهام بمتى في هذا المقام. كأنّه ـ عليه السلام ـ لمّا

---

١. كما حكاه الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ٣٠.

٢. لم أعثر عليه، و في «الكتاب»: «و سمعت من العرب من يقول: لا من أين يا فتىٰ»، راجع: «الكتاب» ج ٣ ص ٣٣٣.

٣. كما حكاه المدني راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٦٩.

٤. كريمة ٥٩ التوبة.

٥. قارن: «نور الأنوار» ص ٣٠. و انظر: «الفرائد الطريفة» ص ١٧٥.

أورد الإستفهام على سبيل الإنكار المتضمّن للنفي أوّلاً أراد التصريح بالنفي ثانياً، لكون الإقرار بالعجز عن تأدية الشكر صريحاً متأكّداً.

و هذا التركيب تستعمله العرب بعد الإستفهام عن الشيء الّذي يستبعد الإستفهام منه، كقوله:

أينَ جيرانكَ؟ لَا أيـنَ هُـم! أَ حِجازاً أوطنُوها أَم شاما[1]

و هو بعيدٌ جدّاً. و أحسن هذه الوجوه هو الأوّل، فكأنّه ـ عليه السلام ـ قال: إذا أغلق عنّا باب الحاجة إلّا إليه ـ بالبيان الّذي ذكرناه ـ، فكيف نطيق حمده و نؤدّي شكره بأنحاء وجوداتنا مع كونها عين التعلّق و الربط و كون الماهيّات أموراً اعتباريةً؟؛ «لا، متى» أي: لايمكن هذه التأدية، متى يمكن ذلك؟!، أي: لايمكن أبداً. فهذا تأكيدٌ للسابق؛ فتأمّل تفهم!.

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَكَّبَ فِينَا آلَاتِ الْبَسْطِ، وَ جَعَلَ لَنَا أَدَوَاتِ الْقَبْضِ.

«ركّب» الشيء في الشيء تركيباً: وضعه فيه، كأنّه راكبٌ عليه.

و «الآلآت»: جمع آلة، و هي ما يؤثّر الفاعل به في منفعله القريب منه بواسطةٍ.

و «جعل» هنا بمعنى: أوجد.

و «الأدوات»: جمع أداة، و هي الآلة.

و المراد بـ «البسط» و «القبض»: هو الوجود و المهيّة، فانّ كلّ ممكنٍ فهو زوجٌ تركيبيٌّ تركّب ذاته من وجودٍ له من اللّه هو بمنزلة صورته و منشأ تحقّق حقيقته و فعليّته و خيريّته، و شروره من عدمٍ له من نفسه هو بمنزلة مادّته و منشأ إمكان ماهيّته و ظلمته و شروره و مسائته، كما روي عن عليٍّ ـ عليه السلام ـ انّه قال: «انّ للقلب إقبالاً و إدباراً، فاذا أقبلت فاقبلوا على النوافل، و إذا أدبرت فدعوها»[2]؛ و روي عن الصادق ـ عليه السلام ـ انّه كان

---

١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٦٩.

٢. لم أعثر عليه. و في «نهج البلاغة»: «انّ للقلوب اقبالاً و ادباراً، فاذا أقبلت فاحملوها على

يقول: «تارةً يبسط لنا فنعرف و تارةً يقبض عنّا فلانعرف»[١].

و قيل: «المراد بالبسط و القبض: بسط الأعضاء و قبضها، و بالآلآت و الأدوات: الأعصاب و العضلات و الأوتار و الرباطات و العروق و الأغشية، و غيرها الّتي بواسطتها تنبسط الأعضاء و تنقبض بارادة التحريك و عدمها»[٢].

وَ مَتَّعَنَا بِأَرْوَاحِ ٱلحَيَاةِ.

تقول: «متّعك» اللّه بكذا تمتّعاً و أمتعك به إمتاعاً، أي: أطال لك الانتفاع به.

و «الأرواح» إمّا جمع رُوح ـ بالضمّ ـ، و هي متعدّدةٌ بحسب تعدّد الموجودات الإمكانيّة، أو تعدّد الأرواح الإنسانيّة ـ كما تضمّنه حديث الجابر عن الباقر عليه السلام[٣]، الّذي مرّ ـ؛

و إمّا جمع رَوح ـ بالفتح ـ، و هو نسيم الريح. فانّ العروق النابضة الضوارب الّتي منبتها القلب ـ و تسمّى بالشرائين ـ لها حركاتٌ انقباضيّةٌ و انبساطيّةٌ و شأنها أن تنقبض البخار الدخاني عن القلب بحركتها الإنقباضيّة و تجذب بحركتها الانساطيّة نسيماً طيّباً صافياً يستريح به القلب و تستمدّ منه الحرارة الغريزيّة. و هذه الحركة تنشر الروح و القوّة الحيوانيّة و الحرارة الغريزيّة في جميع البدن، فهذا النسيم الّذي يستريح به القلب هو روح الحياة، فلو انقطع عن القلب ساعةً لانقطعت الحياة.

و قيل: «المراد بروح الحياة ما امتاز بها الأحياء عن الأموات؛ و تسمّى أيضاً في الشرع

النوافل و إذا أدبرت فاقتصروا بها على الفرائض»، راجع: «نهج البلاغة» الحكمة ٣١٢ ص ٥٣٠. و انظر أيضاً: «مشكاة الأنوار» ص ٢٥٦، «غررالحكم و دررالكلم» الكلمة ٨٨٨ ص ٦٦.

١. لم أعثر عليه.

٢. هذا هو قول المحقّق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٧٥، و يقرب منه ما ذهب إليه المحقّق الجزائري، انظر: «نور الأنوار» ص ٣٠.

٣. انظر: «نور الأنوار» ص ٣١.

بـ: روح الحياة. و الجمعيّة باعتبار تكثّر الأشخاص».

و قيل: «انّ الأرواح ـ جمع رَوح، بفتح الراء ـ هو: الراحة، و أيضاً تجمع الريح على: الأرواح. و يحتمل التبعيّة عمّا هو سبب الحياة بالريح و النسيم، لأنّ النفس الّذي سبب الحياة به»؛ انتهى.

و الحقّ انّ الأرواح جمع: الرُوح ـ بضمّ الراء، كما ذكرناه لك سابقاً ـ. و المراد بـ: «أرواح الحياة» هو وجودات الأئمّة ـ عليهم السلام ـ؛ فالمعنى: و نفعنا بالأرواح الّتي هي سبب الحياة بجميع مراتبها و مقاماتها السارية في جميع الموجودات، لأنّ وجود كلٍّ واحدٍ منهم ـ عليهم السلام ـ كلّ الوجودات؛ فتبصّر!.

وَ أَثبَتَ فِينَا جَوَارِحَ ٱلْأَعمَالِ

«أثبت» الشيء في الشي: جعله ثابتاً فيه لايفارقه.

و «الجوارح»: جمع جارحة، و هي أعضاء الإنسان الّتي يعمل بها و يكتسب. و هي من «جرح»: إذا عمل بيده، تقول: بئس ما جرحتْ يداك، أي: عملتا. و منه جوارح الطير، لأنّها تكسب بيدها.

و «الأعمال»: جمع عمل، و هو الفعل و الصنع. و قد فرّقوا بين الثلاثة؛ <فقال بعض الأدباء: «العمل مقلوبٌ عن العلم، فانّ العلم فعل القلب، و العمل فعل الجارحة، و هو يبرز عن فعل القلب ـ الّذي هو العلم ـ و ينقلب عنه. و أمّا الصنع فانّه يكون من الإنسان دون سائر الحيوان، و لايقال إلّا لما كان بإجادةٍ، و لهذا يقال للحاذق المُجيد و الحاذقة المُجيدة: صنع ـ كبطل ـ، و صناع ـ كسلام ـ. و الصنع يكون بلافكرٍ لشرف فاعله، و الفعل قد يكون بلافكرٍ لنقص فاعله، و العمل لايكون إلّا بفكرٍ لتوسّط فاعله. فالصنع أخصّ المعاني الثلاثة و الفعل أعمّها و العمل أوسطها؛ فكلّ صنعٍ عملٌ و ليس كلّ عملٍ صنعاً، و كلّ عملٍ فعلٌ و ليس كلّ فعلٍ عملاً. و فارسيّة هذ الألفاظ تنبيء عن الفرق بينها، فانّه قيل للفعل: كار، و للعمل: كردار، و للصنع: كُنش»؛ انتهى.

و إضافة «الجوارح» إلى «الأعمال» من إضافة الفاعل إلى المفعول >[١]، أي: أثبت فينا جوارح الأعمال؛ أو في العالم الكبير، لأنّ أجزاء العالم الكبير بمنزلة الأعضاء و الجوارح للإنسان الكامل؛ أو من إضافة الموصوف إلى الصفة، إذا كان المراد بجوارح الأعمال نفس الأعمال الكاسبة للمثوبات و العقوبات.

و في نسخة ابن‌ادريس «أنبت» ـ بالنون ـ[٢]، شبّه خلق الجوارح بانبات النبات.

وَ غَذَّانَا بِطَيِّبَاتِ الرِّزْقِ، وَ أَغْنَانَا بِفَضْلِهِ، وَ أَقْنَانَا بِمَنِّهِ.

«الغذاء» ـ كالكتاب ـ: ما به نماء الجسم و قوامه من الطعام و الشراب.

و «طيّبات الرزق»: فنون الأغذية اللطيفة ـ عقليّةً كانت أو نفسانيّةً أو حيوانيّةً أو نباتيّةً أو جماديّةً ـ، لما مرّ سابقاً من أن الرزق يعمّ على جميع الموجودات الإمكانيّة. و في روايةٍ: «الرزق الطيّب هو العلم»[٣]. و لمّا كان ـ عليه السلام ـ في مرتبة العقل بالمستفادّ ـ بل فوقه ـ كان غذاءه بحسبه، و هو العلم الخالي عن شوب الجهل و الظلمة الوهميّة موافقاً للرواية. فالرزق حسّيٌّ و معنويٌّ؛

فالمعنويّ منه غذاء العلوم و التجلّيات و الأحوال؛

و الغذاء المحسوس معلومٌ، و هو ما تحمّله صور الأغذية و الأشربة من المعاني الروحانيّة. فالغذاء كلّه معنويٌّ ـ كما قلناه ـ و إن كان في صورٍ محسوسةٍ، فيتغذّي كلٌّ صورةً ـ نوريّةً كانت أو حيوانيّةً أو جسديّةً ـ بما يناسبها.

و «أغنانا»: إمّا من الغَنآء ـ بالفتح و المدّ، كالسلام ـ بمعنى الإكتفاء؛

أو من «الغِنا» ـ بالكسر و القصر ـ، و هو اليسار، تقول: غنى فلانٌ من المال يغني غنىً ـ

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٧٢.

٢. كما حكاه المحقّق الجزائري والمحقّق المجلسي، راجع: «نور الأنوار» ص ٣١، «الفرائد الطريفة» ص ١٧٩.

٣. لم أعثر عليه.

كرضي يرضى رضىً ـ.

و «الفضل» هنا بمعنى الطول و الإحسان؛ و في الدعاء: «اللّهمّ أغنني بحلالك عن حرامك و بفضلك عمّن سواك»[١].

و «أقنانا»: إمّا من القنية ـ بالكسر و الضمّ ـ، و هو: المال المدّخر الّذي يقتنيه الإنسان لنفسه و يعزم على أن لايخرجه من يده؛

أو من «قَنَوت الشيء أقنوه قنواً و قِنوةً» ـ بالكسر ـ: إذا جمعته و اكتسبته؛

أو من «القِني» بالكسر و القصر ـ كالي ـ بمعنى: الرضا، يقال: أقناه اللّه، أي: أرضاه.

و في الفقرتين إشارةٌ إلى قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّهُ هُوَ أَغنَىٰ وَ أَقنَىٰ﴾[٢]. و قد قيل فيه ضروبٌ من التفسير:

أحدها عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «أغنى كلّ إنسانٍ بمعيشته و أرضاه بكسب يده»[٣]؛

و ثانيها عن ابن عبّاس: «أعطى و أرضى»[٤]؛

و ثالثها: «أقنانا من العلوم الحقيقيّة و المعارف الربوبيّة، و هي الّتي تقتنيها النفس القدسيّة للحياة الأبديّة»[٥]؛

و رابعها: «أعطانا رأس المال الّذي به نستفيد المزيد، و هو: العقل و الفهم»؛

و خامسها: «أغنى الناس بلبن أمّه و نفقة أبيه في صغره، ثمّ أقناه بالكسب بعد كبره»؛

---

١. راجع: «مستدرك الوسائل» ج ١٣ ص ٢٨٧ الحديث ١٥٣٧٥، «بحار الأنوار» ج ٩٢ ص ٣٠١، «الأمالي» ـ للطوسي ـ ص ٤٣٠ الحديث ٩٦٣، «الأمالي» ـ للصدوق ـ ص ٣٨٨ الحديث ١٠.

٢. كريمة ٤٨ النجم.

٣. راجع: «وسائل الشيعة» ج ١٧ ص ٤١ الحديث ٢١٩٢٩، «تفسير القمّي» ج ٢ ص ٣٣٩، «معاني الأخبار» ص ٢١٤ الحديث ١.

٤. راجع: «الدرّ المنثور» ج ٦ ص ١٣٠ السطر ٣٥.

٥. هذا قول المحقّق الداماد، راجع: «شرح الصحيفة» ص ٨٨.

و سادسها: «أغناه بكلّ ما يدفع الحاجة و أقناه بما زاد عليه»[١]؛
و سابعها: «أغنى: مَوَّلَ، أقنى: أرضى»[٢].
<و «المنّ»: الإنعام. و فيه ردٌّ على من زعم انّ الفقر و الغنى بكسب الإنسان، فمن كسب استغنى و من كسل افتقر>[٣].

ثُمَّ أَمَرَنَا لِيَخْتَبِرَ طَاعَتَنَا، وَ نَهَانَا لِيَبْتَلِيَ شُكْرَنَا.

«ثمّ» هنا للترتيب و المهلة، أي: بعد تلك النعم العظيمة.
و قوله: «أمرنا و نهانا» المراد حقيقتهما دون متعلّقيهما، فليسا محذوفين و لامنويَّين.
و «الإختبار» و «الإبتلاء» بمعنىً واحدٍ هو الإمتحان، و هو: فعل ما يظهر به الشيء.
و «الابتلاء» من اللّه ـ سبحانه ـ هو إظهار ما كتب لنا و علينا في القدر و إبراز ما أودع فينا و غرز في طباعنا بالقوّة بما يظهره من الشواهد و يخرجه إلى الفعل من الوقائع و الحوادث و التكاليف بحيث يترتّب عليه الثواب و العقاب، فإنّها ثمرات و لوازم و تبعات و عوارض لأمورٍ موجودةٍ، فانّه ما لم يخرج من القوّة إلى الفعل لم يوجد بعد و إن كان معلوماً للّه ـ تعالى ـ، فلايحصل ثمرته و تبعته اللازمتان؛ و لهذا قال ـ سبحانه ـ: ﴿وَ لَنَبلُوَنَّكُم حَتَّى نَعلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُم وَ الصَّابِرِينَ وَ نَبْلُوَاْ أَخْبَارَكُمْ﴾[٤]. فالثواب و العقاب هما من لوازم الأفعال الواقعة منّا و ثمراتها و لواحق الأمور الموجودة فينا و تبعاتها؛ ليسا يردان علينا من خارجٍ.
و السرّ في ذلك هو انّه قد عرفت فيما سبق انّ لعلمه ـ تعالى ـ مراتب متفاوتةً، فمنها مرتبةٌ هي نفس ذاته بذاته في مرتبة الألوهيّة، بها يعلم جميع الأشياء الكلّيّة و الجزئيّة في هذه

---

١. انظر: «نور الأنوار» ص ٣٢.
٢. هذا قول أبي‌زيد، راجع: «تفسير القرطبي» ج ١١ ص ١١٩. و انظر أيضاً: «مجمع البيان» ج ٩ ص ٣٠٤.
٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٧٥.
٤. كريمة ٣١ محمّد.

المرتبة. و هذا العلم ليس متكثّراً، بل علمٌ واحدٌ إجماليٌّ هو واجبٌ بالذات؛

و بعد ذلك مرتبة تفصيل المعقولات الكلّيّة، و هو مرتبة القضاء الإلٰهيّ و هي خزائن الرحمة، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ إِنْ مِن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ﴾؛

ثمّ بعده مرتبة صور الجزئيّات و الشخصيّات المقدّرة بأوقاتها و أزمنتها المثبتة بهيئاتها في كتابٍ لايجلّيها إلّا لوقتها. و هذه المرتبة عالَم القدر، لقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعلُومٍ﴾ [1]. و هذا كتاب المحو و الإثبات؛

و بعد ذلك مرتبة وجود المعلومات في موادّها الجزئيّة الخارجيّة المكتوبة بمداد الهيولى الّتي يسمّى بـ: «البحر المسجور»، كما أشير في قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَو كَانَ البَحرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي﴾ [2] ـ... الآية ـ. و هاتان المرتبتان قابلتان للتغيير، و بهاتين المرتبتين الأخيرتين يستصحّ عروض التغيّر في علمه ـ تعالى ـ بالحوادث من حيث هو معلومٌ، لا بما هو علمٌ و إن كانا أمراً واحداً بالذات. و هذا لايعلمه إلّا المحقّقون المحقّون، و لكن بالكشف الصحيح. فكذلك الحكم في مراتب إرادته و ساير صفاته الكماليّة، فانّها كلّها حقيقةٌ واحدةٌ بلااختلاف حيثياتٍ و لاتعدّد جهاتٍ إلّا بمجرّد التعبير.

فاذا علمت هذا اتّضح لك حقّ الإيضاح من مشكوة هذا المصباح كيفيّة نسبة هذه المفهومات التجدّديّة و المعاني الإمتحانيّة الإختباريّة الّتي بازاء بعض الألفاظ الواردة في القرآن المتكرّر ذكرها ـ كلفظ «الابتلاء» في قوله: ﴿وَ لَنَبلُوَنَّكُم﴾، و قوله: ﴿وَ نَبلُوَاْ أَخبَارَكُمْ﴾ [3]؛

و كلفظ «الدعاء» و «التعجّب» و «الإستفهام»، كقوله: ﴿قُتِلَ الإِنسَانُ مَا أَكفَرَهُ﴾ [4]، و قوله: ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ﴾ [5] ـ؛ و أمثال هذه و نظائرها كثيرةٌ في القرآن.

---

١. كريمة ٢١ الحجر.
٢. كريمة ١٠٩ الكهف.
٣. كريمة ٣١ محمّد.
٤. كريمة ١٧ عبس.
٥. كريمتان ٤ المنافقون / ٣٠ التوبة.

ثمّ اعلم! أن لأفعال الإنسان ـ كأفعال اللّه تعالى ـ عند صدورها من الإنسان و بروزها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهادتها أربع مراتب، لكونها:

أوّلاً في مكمن روحه الّذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كأنّه غير مشعورٍ بها؛

ثمّ تنزل إلى حيّز قلبه عند استحضارها و إخطارها بالبال كلّيّةً؛

ثمّ تنزل إلى مخزن خياله مشخّصةً جزئيّةً؛

ثمّ يتحرّك أعضاؤه بحركة الأعصاب و الأوتاد و العضلات عند إرادة إظهارها، فنفعل في الخارج ما كان يقدره أوّلاً، فالنزول الأوّل لايكون إلّا بارادةٍ كلّيّةٍ و النزول الثاني بارادةٍ جزئيّةٍ تنضمّ إلى الارادة الأولىٰ الكلّيّة؛ فيختصّ و يصير جزئيّةً، فينبعث بسبب ملائمتها و منافرتها رأيٌ جزئيٌّ يستلزم إرادةً جزئيّةً داعيةً إلى إظهار ذي‌الصورة في الخارج، فيظهر الفعل في الخارج. فكما انّ الأشياء الداخلة في وجود الإنسان ـ كالعلم و القدرة و الإرادة ـ من جملة أسباب الفعل، فكذلك الأمور الخارجة ـ من الدعوات و الطاعات و السعي و الجدّ و التدبير و الحذر و الالتماس و التكليف و الوعد و الوعيد و الإرشاد و التهذيب و الترغيب و الترهيب و أمثال ذلك ـ، فانّ ذلك كلّه أسباب و وسائط و وسائل و روابط لوجود الأفعال و دواعي إلى الخير و مهيّجاتٌ للأشواق و مهيّئاتٌ للطالب موصولةٌ إلى الأرزاق مخرجةٌ للكمالات من القوّة إلى الفعل. و كان ذلك ممّا يقاوم القضاء ـ لا من حيث انّه فعل العبد، فانّه من هذه الحيثيّة ممّا يتحكّم به القضاء، لأنّه لو لم يقض لم يوجد ـ، بل من حيث انّ اللّه ـ سبحانه ـ جعله من الأسباب على حسب ما قدر و قضى، لربطٍ و موافاةٍ بينه و بين الفعل ـ كما جعل شرب الدواء سبباً لحصول الصحّة في هذا المرض ـ. فالسب و المسبّب كلاهما منبعثان من القضاء و يستندان إلى اللّه ـ سبحانه ـ و إلى أمره ـ أمراً إيجادياً أو تكليفيّاً ـ. سئل النبيّ: «أ نحن في أمرٍ فرغٍ منه أو أمرٍ مستأنفٍ؟

قال: في أمرٍ فرغ منه و في أمرٍ مستأنفٍ!»[1]؛

---

١. راجع: «صحيح البخاري» ج ٦ ص ٢١٢، «المعجم الكبير» ج ٤ ص ٢٨٠.

و سئل: «هل يغني الدواء و الرقيّة من قدر اللّه؟

قال: الدواء و الرقيّة أيضاً من قدر اللّه»[١]؛

و سئل أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ عند انحرافه عن جدارٍ يريد أن ينقض: «أ تفرّ من قضاء اللّه؟

قال أفرّ من قضائه إلى قدره»[٢] ـ كما مرّ سابقاً ـ.

قال الصدرالدين القونوي: «نفحة ربّانيّةٌ في التلويح ببعض أسرار ﴿وَ لَنَبلُوَنَّكُم حَتَّىٰ نَعلَمَ﴾[٣] و شبهه. اعلم! أنّ السبب في انضياف هذه الأوصاف إلى الحقّ ـ سبحانه ـ و صدقها في حقّه هو قبوله إيّاها بالذات، لكن بشرط الإقتران بالمظاهر و ظهوره فيها بحسبها. فهو سبب إنطلاق ما يقبل الإنطلاق منها، فينطلق. كحال الكلّ من عباده. فيعلم ـ سبحانه ـ المطلقات بإطلاقه و المقيّدات بصفة تقييده، لما تقرّر انّه لايمكن معرفة شيءٍ ممّا يضادّه، بل به؛ و إن علم بما يغايره من بعض الوجوه بالقدر المشترك بين العالم و المعلوم من حيث يتّحدان». و قال أيضاً: «نفحةٌ إلٰهيّةٌ كلّيّةٌ مختصّةٌ بسرّ العلم و الخبرة و الفرق بينهما. انّ معرفة الأشياء قبل وقوعها و كيف يقع يكون علماً في أوّل درجات كمال العلم، لتعلّقه بها من حيث حقيقتها، و هو المعبّر عنه بمشاهدة المفصّل في المجمل. فاذا علمها بعد ظهور حقيقتها في مرتبة روحانيّتها ثمّ مثاليّتها ثمّ صورتها الحسّيّة فقد تمّ علمه بها، و يكون علمه حينئذٍ خبرةً، و سيّما في حقّ من لم يفارق كلّ واقعٍ من الاحوال، بل كان مصاحباً له مصاحبةً راتبةً و علميّةً دون ملابسةٍ و ممازجةٍ؛ فافهم!». و قال: «العلم من وجهٍ ينشىء من المعلوم في مراتب ظهوراته من الحضرات الخمس، فما تحتها من المراتب و الدرجات لتنوّع تعقّله

---

١. لم أعثر عليه في مصادر الفريقين و قريب منه ما في مجمع الزوائد ج ٥ ص ٨٥ كنزالعمال الحديث ٢٨٠٨٢.

٢. راجع: «التوحيد» ص ٣٦٩ الحديث ٨، «بحار الأنوار» ج ٥ ص ٩٧.

٣. كريمة ٣١ محمّد.

بكلّ معلومٍ بحسب أحوال المعلوم»[١].

قال المحيي‌الدين في الباب السابع عشر من الفتوحات المكّية ـ في معرفة إنتقال العلوم الكونيّة ـ: «انّ الأشياء عند الحقّ مشهودةٌ معلومة الأعيان و الأحوال على صورها الّتي تكون عليها و منها إذا وجدت أعيانها إلى ما لايتناهى، فلايحدث تعلّقٌ على مذهب ابن‌الخطيب، و لايكون استرسالٌ على مذهب إمام‌الحرمين. و الدليل العقليّ الصحيح يعطي ما ذكرناه. و هذا الّذي ذكره أهل الكشف[٢] و أهل اللّه[٣]، فإذا أوجد اللّه الأعيان فانّما أوجدها لها لا له و هي على حالاتها بأماكنها و أزمنتها على اختلاف أمكنتها و أزمنتها، فيكشف لها من أعيانها و أحوالها شيئاً بعد شيءٍ إلى مالايتناهى على التتالي و التتابع. فالأمر بالنسبة إلى اللّه واحدٌ، كما قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿وَ مَا أَمرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمحٍ بِالبَصَرِ﴾[٤]. و الكثرة في نفس المعدومات[٥]، فهم في المثال كشخصٍ واحدٍ له أحوالٌ مختلفةٌ و قد صوّرت له صورةٌ في كلّ حالٍ يكون عليها، و جعل بينك و بين هذه الصور حجاباً فكشف لك عنها. و أنت من جملة من له فيها صورةٌ، فأدركتَ جميع ما فيها عند رفع الحجاب بالنظرة الواحدة. فالحقّ ـ سبحانه ـ ما عدل بها عن صورها في ذلك الطبق، بل كشف لها عنها و ألبسها حالة الوجود لها فعاينت نفسها على ما تكون عليه أبداً. و ليس في حقّ نظرة الحقّ زمان ماضٍ و لامستقبلٍ، بل الأمور كلّها معلومةٌ له في مراتبها[٦] لاتوصف بالتناهي و لاتنحصر، و لاحدّ لها تقف عنده، فهكذا[٧] إدراك الحقّ ـ تعالى ـ للعالم و لجميع الممكنات

---

١. راجع: نفس المصدر، النفحة ٧ ص ٤٦، مع تغييرٍ.

٢. المصدر: ـ أهل الكشف و.

٣. المصدر: + و وافقناهم عليه يعطيه الكشف من المقام الّذي وراء طور العقل فصدق الجميع و كلّ قوّة أعطت بحسبها.

٤. كريمة ٥٠ القمر.

٥. هيهنا حذف المصنّف قطعةً من كلام الشيخ.

٦. المصدر: + بتعداد صورها فيه و مراتبها.

٧. المصدر: + هو.

في حال عدمها و وجودها، و عليها[١] تنوّعت الأحوال في خيالها، لا في علمها[٢]. فتحقّق هذا، فانّها مسألةٌ دقيقةٌ غامضةٌ تتعلّق بسرّ القدر القليل من أصحابنا من يعثر عليها!»[٣]. و قال أيضاً: «فانّ العلم يتعلّق بالمعلوم بحسب ما هو عليه، فيتغيّر التعلّق لتغيّر المتعلّق لا لتغيّر العلم[٤]، و يتعلّق بذلك الإنقلاب و المنقلب إليه؛ قوله[٥] ـ تعالى ـ: ﴿وَ لَنَبلُوَنَّكُم حَتَّى نَعلَمَ المُجَاهِدِينَ﴾[٦]، أي: إذا ظهر منكم عند الإبتلاء بالتكليف مايكون منكم من مخالفةٍ أو طاعةٍ يتعلّق العلم منّي عند ذلك به ـ كان ما كان ـ. فالتغيّر في التعلّق لا في العلم»[٧]؛ انتهى كلامه.

فلنرجع إلى المعنى؛ فنقول: قوله: «ليختبر طاعتنا به ـ... إلى آخره» أي: إذا ظهر منّا عند الإبتلاء بالتكليف في هذه الدار ما يكون ثابتاً في عين ثابتتنا في علم الحقّ من مخالفةٍ أو طاعةٍ ـ و هو المعبّر عنه بمشاهدة المجمل في المفصّل بعد مشاهدة المفصّل في المجمل في مرتبة العين الثابتة ـ يكون علمه ـ سبحانه ـ بنا في هذه النشأة التفصيليّة القدريّة خيرةً لنا في الإطاعة و المعصية، أو في الشكر و الكفران.

فقول الفاضل الشارح: «قوله: لتختبر طاعتنا، أي: ليختبرنا أ نطيع أم نعصي؛ و ليبتلي شكرنا، أي: و ليبتلينا أ نشكر أم نكفر؛ أو ليختبر طاعتنا و ليبتلي شكرنا فيعلم حسنها من قبحها»[٨]؛

تقدير العبارة، لاتحقيق المعنى؛ فتدبّر!.

---

١. المصدر: فعليها.
٢. المصدر: + فاستفادت من كشفها لذلك علماً لم يكن عندها لا حالةً لم تكن عليها.
٣. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ١ ص ١٦٢ السطر ١٩.
٤. هيهنا أيضاً حذف المصنّف قطعةً من كلام الشيخ.
٥. المصدر: قال.
٦. كريمة ٣١ محمّد.
٧. راجع: «الفتوحات المكّية» ج ٢ ص ٥٤٣. ٨. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٧٦.

فَخَالَفْنَا عَنْ طَرِيقِ أَمْرِهِ، وَ رَكِبْنَا مُتُونَ زَجْرِهِ.

«فخالفنا» ضمّن معنى العدول و الميل[١].

و «رَكِبَه» ـ كسمعه ـ «رُكُوباً»: علاه. و أصله في الدابّة ثمّ توسّع فيه و استعمل في غيرها مجازاً.

و «المتون» جمع متن، و هو: ما صلب و ارتفع من الأرض.

و «الزجر»: المنع.

و «متون زجره» أي: عظائم مناهيه. و إنّما أفرد طريق الأمر و جمع متون الزجر لأنّ طريق أمره واحدٌ، بخلاف متون الزجر ـ لكثرة اختلاف طرق الظلال ـ. و يحتمل أن يكون المراد بـ «المتن»: الظهر؛ فعلى هذا يكون قوله ـ عليه السلام ـ: «و ركبنا متون زجره» استعارةً مكنيّةً و تخيليّةً و ترشحيّةً شبّه الزجر ـ أي: النهي ـ بالمطيّة. و اثبات المتن ـ أي: الظهر له ـ تخييلٌ، و اثبات الركوب له ترشيحٌ.

فَلَمْ يَبْتَدِرْنَا بِعُقُوبَتِهِ، وَ لَمْ يُعَاجِلْنَا بِنِقْمَتِهِ.

«ابتدر» الشيء و «بادره» و «بادر إليه»: عاجله و أسرع إليه.

و «العُقوبه» ـ بالضمّ، اسمٌ من عاقبت المسيء معاقبةً و عقاباً ـ كافأته.

و «النقمة» ـ على وزن النعمة و الكلمة ـ: العقوبة.

بَلْ تَأَنَّانَا بِرَحْمَتِهِ تَكَرُّماً، وَ انْتَظَرَ مُرَاجَعَتَنَا بِرَأْفَتِهِ حِلْماً.

<«بل» حرف عطفٍ يفيد بعد النفي و النهي تقرير حكم متلوّه و اثبات ضدّه لتاليه. و قال بعض النحويّين: «بل الداخلة على الجمل حرف ابتداءٍ لا عاطفةٍ، و فائدتها الإضراب و الإنتقال من جملةٍ إلى أخرى أهمّ من الأولىٰ».

---

١. انظر: «نور الأنوار» ص ٣٢.

و «التأنّي»: الرفق، و الإسم منه: اناة ـ كحصاة ـ >[١].

و «الرحمة»، قال الراغب: «رقّةٌ تقتضي الإحسان إلى المرحوم. و قد تستعمل تارةً في الرقّة المجرّدة و تارةً في الإحسان المجرّد دون[٢] الرقّة[٣]، و إذا وصف به الباري فليس يراد به إلّا الإحسان المجرّد دون الرقّة. و على هذا روي: انّ الرحمة من اللّه ـ تعالى ـ انعامٌ و إفضالٌ و من الآدميّين رقّةٌ و تعطّفٌ. و على هذا قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ ذاكراً عن ربّه: انّه لمّا خلق الرَحِم قال: أنا الرحمن و أنت الرَحِم، شققت اسمك من اسمي ، فمن وصلك وصلته و من قطعك قطعته[٤] ـ[٥]. فذلك إشارةٌ إلى ما تقدّم، و هو: انّ الرحمة منطويةٌ على معنيَين: الرقّة، و الإحسان. فوكّز ـ تعالى ـ في الطبائع[٦] الرقّة و تفرّد بالإحسان، فصار كما انّ لفظ الرحم من الرحمة فمعناه الموجود في الناس من المعنى الموجود للّه، فتناسب معناهما تناسب لفظيهما»؛ انتهى كلامه في المفردات[٧].

و قيل: «الرحمة عبارةٌ عن التفضّل و الإنعام. و ليست بمعنى رقّة القلب، فيكون إطلاقه عليه ـ سبحانه ـ حقيقةً؛ بخلاف الأوّل ـ أي: رقةٌ تقتضي الإحسان ـ.

و قيل: «الرحمة بمعنى النعمة، كقوله ـ سبحانه ـ: ﴿وَمَا أَرسَلنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلعَالَمِينَ﴾[٨]. و من هذا الباب يقال للقرآن رحمةٌ، و للغيب رحمةٌ».

و التحقيق أن يقال: انّ لكلّ مفهومٍ من تلك المفاهيم روحاً و جسداً و مبدءً و غايةً، فمن لاحظ ـ لقصور نظره ـ إلى المبدء و المعنى المفهوم من ظاهر اللغة ـ الّذي هو بمنزلة الجسد له ـ جعل الألفاظ حقيقةً فيه و مجازاً فيما تجاوز عنه؛ و من لاحظ روح المعاني و الغاية المقصودة

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٧٨. ٢. المصدر: عن.
٣. المصدر: + نحو رحم اللّه فلاناً. ٤. المصدر: بتتّه.
٥. راجع: «المستدرك على الصحيحين» ج ٤ ص ١٥٧، «شرح السنّة» ج ١ ص ١٧٩.
٦. المصدر: طبائع الناس.
٧. راجع: «مفردات ألفاظ القرآن الكريم» ص ٣٤٧ القائمة ١.
٨. كريمة ١٠٧ الأنبياء.

منها جعلها حقيقةً في الآخر و مجازاً في الأوّل. و قد تقدّم تحقيق هذا المعنى بعبارةٍ أخرى؛ فتذكّر!.

قال الفاضل الشارح: «و الرحمة قيل: رقّة القلب و انعطافٌ يفتضي التفضّل و الإحسان. و الحقّ أنّها فينا حالةٌ نفسانيّةٌ تكون مع رقّة القلب، و بها نفعل المودّة و الإحسان، كما انّ الغضب حالةٌ نفسانيّةٌ تكون في الأكثر مع قساوة القلب و جموده تصدر منه الإساءة و الجور ـ... إلى آخر الشرح ـ»[١].

هذا بعينه كلام صدرالحكماء و المحقّقين في شرح الأصول![٢].

أقول: كلّ نعيمٍ و لذّةٍ و راحةٍ من آثار الرحمة، و كلّ ألمٍ و عذابٍ و نقمةٍ من آثار الغضب. و لكن يجب أن يُعلم انّ الرحمة ذاتيّةٌ و الغضب عرضيٌّ، فلولا الكفر و المعصية لم يكن غضبٌ و لم يخلق جحيمٌ ـ كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَ لَاتَطغَوا فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيكُم غَضَبِي﴾[٣] ـ. فغضب اللّه على قومٍ يزول عقابه و عذابه عليهم؛ و هو من تبعات أفعالهم و لوازم سيّئاتهم، لاغير ـ كما عرفت ـ.

و «التكرّم»: المبالغة في الكرم. و نصبه على كونه مفعولاً لأجله، لكونه علّةً مؤثرةً للفعل الّذي هو الثاني ـ كما تقول: قعدت عن الحرب جبناً ـ و يجيء بمعنى التنزّه، قال في القاموس: «تكرّم عنه[٤]، أي: تنزّه»[٥]. و هو يناسب المقام أيضاً، أي: تأنّانا برحمته تنزّهاً عن معاجلتنا بالعقوبة، لأنّ المعاجلة شأن من يخشى الفوت ـ كما ورد في الدعاء: «انّما يعجّل من يخاف

---

١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٧٩.

٢. لم أعثر عليه في «شرح الأصول». و تكلّم صدرالمتألّهين عن الرحمة الإنسانيّة و الرحمة الّتي هي ضدّ الغضب في هذا الشرح، راجع: المصدر ج ١ ص ٤٠١ ثمّ ص ٤٣٥، و لكن لم توجد العبارة فيهما و لا في غيرهما على ما فحصت عنها.

٣. كريمة ٨١ طه.

٤. المصدر: تكرّم عنه و تكارم: تنزّه.

٥. راجع: «القاموس المحيط» ص ١٠٦٣ القائمة ٢.

الفوت»[١] ـ و هو ـ تعالى ـ منزّهٌ عن ذلك.

عبّر عن «الكرم» بـ: التكرّم، إشعاراً بأنّهم لايستحقّونه، فكأنّه ـ سبحانه ـ تكلّف الكرم فيهم. ففي الكلام استعارةٌ، و كذا الحال في «تأنّانا».

و «الإنتظار» في اللغة: ترقّب حضور الشيء أو حصوله.

و «المراجعة»: المعاودة، و هي الرجوع إلى الأمر الأوّل، و منه: راجع امرأته.

و «الرأفة»: أشد الرحمة[٢] و أبلغها، فلذا قيل: «الرحمة أعمّ»[٣]؛ و قيل: «الرحمة أكثر من الرأفة و الرأفة أقوى منها في الكيفيّة، لأنّها عبارةٌ عن إيصال النعم بلاكراهةٍ، و الرحمة إيصال النعم مطلقاً، و قد يكون مع الكراهة للمصلحة ـ كقطع العضو الفاسد».

و «الحلم»: طمأنية النفس بحيث لايزعجها الغضب بسهولةٍ، فهو المانع عن حدوثه ابتداءً. ثمّ بعد هيجانه و ظهور آثاره في جواره تسمّى المانع من سرايته إلى الغير تحلّماً و كظماً للغيظ، فهما ضدّان له.

و قيل: «في الإنسان الإناة و الثبت في الأمور، و هو فضيلةٌ تحت الشجاعة يعتبر معها عدم إنفعال النفس عن الواردات المكروهة المؤذية».

و أمّا في اللّه ـ تعالى ـ فقيل: «يعود إلى عدم انفعاله ـ تعالى ـ عن مخالفة أوامره و نواهيه؛ و هو الحليم بمعنى انّه ـ سبحانه ـ يحلم عن المعاصي و لايعجّل بالعذاب مع كمال قدرته ـ كما قال: ﴿وَلَو يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِم مَا تَرَكَ عَلَيهَا مِن دَابَّةٍ﴾[٤] ـ. و الفرق بينه ـ تعالى ـ و بين العبد في هذا الوصف: انّ سلب الإنفعال عنه سلبٌ مطلقٌ و عن العبد عمّا من شأنه أن يكون لذلك الشيء؛ فكان عدم الإنفعال عنه أبلغ و أتمّ»؛ انتهى.

و الحقّ انّه في العبد صفةٌ نفسانيّةٌ و في الربّ صفةٌ إلهيّةٌ بنحوٍ أعلى و أشرف. كما في سائر

---

١. راجع: «من لايحضره الفقيه» ج ١ ص ٤٩٠ الحديث ١٤٠٩، «تهذيب الأحكام» ج ٣ ص ٨٨ الحديث ١٩، «جمال الأسبوع» ص ٤٣١، «المقنعة» ص ٤٢٤.

٢. و انظر: «القاموس المحيط» ص ٧٤٩ القائمة ١.

٣. كذا في النسختين.

٤. كريمة ٦١ النحل.

الصفات، بل هذه الصفات صفاته ـ سبحانه ـ و لكن في كلّ موطنٍ يترتّب عليه أثرٌ خاصٌّ لائقٌ بهذا الموطن ـ كما مرّ تحقيقه سابقاً ـ.

فعلى العبد أن يتخلّق بخلق مولاه، فيحلم عمّن عصاه أو أذاه، و يغمض عن عقوقه و لا يشتعل فيه نايرة الغضب في غير حقوق اللّه و حدوده، و يغمض عن حقّ نفسه و يعرض عمّن يناله بسوءٍ لامسه.

و في بعض النسخ: «تحلّماً»[١]، و التقريب ما تقدّم.

و لاشكّ في كون الحلم من أشرف الملكات، و كفاه فضلاً كونه من الصفات الجماليّة و اقترانه بالعلم في الأدعية و الآثار. و مدح اللّه ـ تعالى ـ انبيائه في كتابه الكريم بـه[٢]، و الأخبار في الحثّ عليه ممّا لاتحصى[٣].

و كذا كظم الغيظ؛ و كفاه فخراً عدم حصول ملكةٍ إلّا الحلم به، و لذا قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «إنّما العلم بالتعلّم و الحلم بالتحلّم»[٤]. و مدح اللّه ـ تعالى ـ عباده بقوله: ﴿وَ الكَاظِمِينَ الغَيظَ﴾[٥]؛

و عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : «من كظم غيظاً[٦] و لوشاء أن يمضيه أمضاه ملأ اللّه قلبه يوم القيامة رضاه»[٧]؛

---

١. كما حكاه المحقّق الجزائري و المحقّق المجلسي، راجع: «نور الأنوار» ص ٣٢، «الفرائد الطريفة» ص ١٨٣.

٢. كقوله ـ تعالى ـ في وصف سيّدنا يحيىٰ ـ عليه السلام ـ، انظر: كريمة ١٠١ الصافّات.

٣. كما ورد عن مولانا الرضا ـ عليه و على آبائه و أبنائه المكرّمين آلاف التحيّة و السلام ـ انّه قال: «إنّ من علامات الفقه الحلم و الصمت»، راجع: «الكافي» ج ١ ص ٣٦ الحديث ٤.

٤. لم أعثر عليه، لا في مصادرنا و لا في مصادر العامّة.

٥. كريمة ١٣٤ آل‌عمران.

٦. المصدر: غيظه.

٧. راجع: «مستدرك الوسائل» ج ١٢ ص ١٣ الحديث ١٣٣٧٧. و قريبٌ منه يوجد في «مجموعة ورّام» ج ١ ص ١٢٤.

و عن الصادق: «ما من عبدٍ كظم غيظاً إلّا زاده اللّه ـ تعالى ـ عزّاً في الدنيا و الآخرة»[١].

***

و لمّا بيّن تأخير العقوبة و العذاب و إمهالهم منه ـ لتوقّع المراجعة و التوبة ـ ناسب أن يعقبه بالحمد على دلالة التوبة؛ فقال:

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي دَلَّنَا عَلَى التَّوْبَةِ الَّتِي لَمْ نُفِدْهَا إلّا مِنْ فَضْلِهِ، فَلَوْ لَمْ نَعْتَدِدْ مِنْ فَضْلِهِ.

قال في القاموس: «أفدت المال: استفدته، و أعطيته، ضدٌّ»[٢]؛ قال في المغرب: «أفادني مالاً: أعطاني، و أفاده بمعنى استفاده»[٣]. فقوله ـ عليه السلام ـ: «لم نُفِدها» ضبط بكسر الفاء و فتحها مع ضمّ النون، فالكسر من الإفادة ـ بمعنى: الاستفادة ـ، أي: لم نستفدها؛ أو بالفتح من الإفادة ـ بمعنى: الإعطاء ـ، أي: لم نُعطَها ـ بالبناء للمفعول ـ. فتشنيع السيّد الداماد[٤] على من صحّحه على المجهول ـ و هو الشيخ الجليل بهاءالدين محمّد العاملي[٥] ـ ممّا لاوجه له.

و في بعض النسخ: «لم نعدّها»[٦] أي: لم تكن معدودةً إلّا من جملة فضله. و المعنى: و الحمد للّه الّذي دلّنا على التوبة بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوبَةً نَصُوحاً﴾[٧]، أي:

---

١. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ١١٠ الحديث ٥، «مستدرك الوسائل» ج ٩ ص ١١ الحديث ١٠٠٥٨، «مشكاة الأنوار» ص ٢١٧.

٢. راجع: «القاموس المحيط» ص ٢٩٢ القائمة ٢.

٣. كما حكاه المحقّق الداماد، انظر: «شرح الصحيفة» ص ٩٠، و لم أعثر على الكتاب.

٤. و قد بالغ في هذا التشنيع مبالغةً عجيبةً، انظر: «شرح الصحيفة» ص ٩١.

٥. لم أعثر على مستنده في اسناد هذا القول إلى العلّامة البهائي، إذ لم يسنده المحقّق الداماد إليه و لا الجزائري و لا المجلسي و لا المدني و لا الفيض.

٦. الظاهر انّه مأخوذٌ من الشروح الغير المطبوعة، إذ لم يحك في المطبوعات من شروح الصحيفة أيضاً.

٧. كريمة ٨ التحريم.

توبوا إليه بالرجوع إليه من كلّ حالٍ من أحوالكم، فانّ مراتب التوبة كمراتب التقوى. فكما انّ أوّل مراتب التقوى هو الإجتباب عن المنهيّات الشرعيّة و آخرها الإتّقاء عن الأنانيّة، فكذا التوبة أوّلها الرجوع عن المعاصي و آخرها الرجوع من ذنب الوجود ـ الّذي هو أمّهات الكبائر عند أهل التحقيق ـ.

و النصوح فيها: الصدق فيها و ترك ما منه تاب ـ سرّاً و علناً، قولاً و فعلاً و فكرةً ـ؛ و قال الواسطيّ: «النصوح لايبق على صاحبها أثراً من المعصية سرّاً و جهراً»[1]؛

و قال بعضهم: «التوبة النصوح: أن تترك الذنب كما أتيته، و تبغضه كما اجتنبته»؛

و قيل: «التوبة النصوح: الّتي يديم العبد على الإستقامة»؛

و قالت رابعة العدويّة: «هي توبةٌ لايحتاج منها إلى توبةٍ».

و المعنى: دلّنا على التوبة بالرجوع الفطريّ ـ الّذي فطر كلّ شيءٍ عليه ـ ما بدأ منه عن ذنب الوجود ـ الّذي هو أعظم الذنوب ـ؛ فكما انّ سلسلة الأسباب الوجوديّة منه مصدرها، فإليه مرجعها، منه المبدء و إليه المعاد؛ قال ـ سبحانه ـ: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾[2].

قال بعض العرفاء: «طالَبَ عباده بالتوبة، و هو الرجوع إلى اللّه من حيث ذهبوا عنه»، و هذا الرجوع لم يفدها إلّا من فضله. و هو المراد من قوله ـ عليه السلام ـ: «الّتي لم نفدها إلّا من فضله».

قال بعض العرفاء في تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيهِ﴾[3]: «أصل «تاب عليه»: التقى الرجوع عليه و جعله راجعاً؛ و لعمري انّها هي التوبة المقبولة، لا الرجوع من قِبَلِنا!».

---

١. كما حكاه القشيري، راجع: «الرسالة القشيريّة» ص ١٧٤.

٢. كريمة ٥٣ الشورى. ٣. كريمة ٣٧ البقرة.

لمعةٌ عرشيّةٌ

اعلم! أنّ كلّ واحدٍ من الوجودات الإمكانيّة كما صدرت على الترتيب الصدوريّ و النظام النزوليّ كذا ورد عليه و رجع إليه بالترتيب الصعوديّ على التعاكس في السلسلتين، فكان أوّلاً عقولاً، ثمّ نفوساً مجرّدةً، ثمّ نفوساً منطبعةً، ثمّ صوراً منوّعةً، ثمّ صوراً مجسّمةً، ثمّ هيولى هي نهاية تدبير الأمر ـ لقوله سبحانه : ﴿يُدَبِّرُ الأَمرَ مِنَ السَّمَاءِ﴾ أي: الأرض في الترتيب النزوليّ ﴿ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيهِ﴾[1] بالترتيب الصعوديّ ـ؛ فيكون الحادث أوّلاً جسماً مطلقاً، ثمّ نوعاً بسيطاً، ثمّ مركّباً، ثمّ نباتاً، ثمّ حيواناً، ثمّ إنساناً ذا نفسٍ مجرّدةٍ ـ على مراتبها، كما عرفت سابقاً ـ، ثمّ ذاعقلٍ مفارقٍ على درجاتها في الصعود إلى أن ينتهي إلى الحقّ المعبود، فوقع الإبتداء من العقل و الإنتهاء إلى العاقل؛ و بينهما أمورٌ متفاضلةٌ مترتّبةٌ.

ثمّ اعلم! أنّا كما أفادنا النظر في الوجود إثبات فاعله له، كذلك أفادنا إثبات غايةٍ له، فكما لايجوز أن يكون الممكن موجوداً إلّا بموجدٍ يفيد وجوده ـ لافتقار جهته إلى مرجّحٍ ـ كذلك لايجوز أن يكون موجوداً إلّا لغايةٍ يتمّ بها وجوده ـ لقصور وجوده عن درجة التماميّة الأخيرة ـ. و كما انّ سلسلة الأسباب الفاعليّة لابدّ و أن تنتهي إلى فعّالٍ لا فاعل له ـ و إلّا لم يكن شيءٌ منها فاعلاً و لا موجوداً ـ فكذلك سلسلة الأسباب الغائية لايجوز أن تذهب إلى ما لانهاية ـ بأن يكون لكلّ غايةٍ غايةٌ من غير انتهاءٍ إلى غايةٍ أخيرةٍ لايكون لها غايةٌ أصلاً ـ، و إلّا لم يكن من الأشياء غايةٌ أصلاً؛ و هو خرق الفرض!. فثبت و تبيّن انّ للممكنات كلّها فاعلاً أوّلاً لايكون له فاعلٌ أصلاً.

ثمّ يجب أن يكون هذه الغاية هي بعينها ما فرضناه فاعلاً، لاستحالة تعدّد الواجب ـ تعالى ـ، لأنّ كلّاً منهما موصوفٌ بالمفارقة الكلّيّة عن وصف الإمكان و القصور، و المفارقة الكلّيّة تقتضي سلب المهيّة، و يستحيل وجود شيئين كلٌّ منهما لامهيّة له ـ و قد ذكرنا لك فيما سبق لمّيّة كونه فاعلاً بما هو غايةٌ و غايةً بما هو فاعلٌ ـ. فـ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ

---

١. كريمة ٥ السجدة.

وَ الظَّاهِرُ وَ البَاطِنُ﴾ [١]، ﴿لَيسَ كَمِثلِهِ شَيْءٌ﴾ [٢]؛ منه الصدور و إليه تصير الأمور.

قال الفاضل الشارح: «دلّنا على التوبة، أي: عرّفنا حقيقتها، لأنّ المكلّف لابدّ أن يعرف ماهيّة التوبة حتّى يتمكّن بعقله من تدارك الذنوب؛ أو: عرّفنا وجوبها و كونها مقبولةً؛ أو: ذكّرنا نعمه العظيمة علينا حتّى صارت من الدواعي القريبة» [٣].

فَلَوْ لَمْ نَعْتَدِدْ مِنْ فَضْلِهِ إلّا بِهَا لَقَدْ حَسُنَ بَلَاؤُهُ عِنْدَنَا، وَ جَلَّ إِحْسَانُهُ إِلَيْنَا، وَ جَسُمَ فَضْلُهُ عَلَيْنَا.

«اعتَدَدتُ» الشيء ـ على إفتَعَلتُ ـ أي: أدخلته في العدّة و الحساب، فهو معتدٌّ به، أي: محسوبٌ غير ساقطٍ.

و «البلاء» هنا بمعنى الإحسان و الإنعام، و منه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ لِيُبْلِيَ ٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَناً﴾ [٤]

و «جلّ» ـ من باب ضرب ـ بمعنى: عظم.

و «جسم»: كعظم، لفظاً و معنىً. و المعنى: انّه لو لم يكن له نعمةٌ علينا عظيمةٌ إلّا التوبة لكان نعمته علينا عظيمةً جليلةً، فكيف إذا كان له ـ تعالى ـ علينا نعمٌ جمّةٌ لاتعدّ و لاتحصى؟!. فعلى ما ذكرنا لكان قوله ـ عليه السلام ـ: «لقد حسن» جواب «لو»؛

و قيل: «جواب لو محذوفٌ، و التقدير: لكفانا، دليله: انّ النحاة لم يذكروا اقتران جواب لو الماضي بـ«اللام» و «قد»، بل إنّما ذكروا اقترانها بـ«قد» فقط، و حكموا بندرته»؛

و ردّ هذا بورود اقترانه بهما معاً.

و الحقّ ما ذكرنا، لوجود مثله في فصيح الكلام؛ مع أن الحذف و التقدير خلاف الأصل.

---

١. كريمة ٣ الحديد. ٢. كريمة ١١ الشورى.

٣. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٨١.

٤. كريمة ١٧ الأنفال، و انظر: «الفرائد الطريفة» ص ١٨٦.

فَمَا هَكَذَا كَانَتْ سُنَّتُهُ فِي التَّوْبَةِ لِمَنْ كَانَ قَبْلَنَا.

«السُنّة» في اللغة: الطريقة المستقيمة، و سنة اللّه: حكمه[١].

و «هكذا»: إشارةٌ إلى السنّة في التوبة المفترضة على هذه الأمّة المرحومة الّتي ليست هي إلّا الندم على الذنب ـ ذنب الوجود ـ و الرجوع إلى الحضرة الأحديّة. و المعنى: فما كانت سنّته ـ تعالى ـ و طريقته في التوبة للّذين كانوا قبلنا هكذا ـ أي: مثل سنّته فيها لنا ـ، فانّ طريقته في توبة الماضين إفناء أنفسهم و لهذه الأمّة إفناء نفوسهم و قتلها بترك الشهوات و قطع العلائق و المرادات مع بقاء رسوم الهياكل.

قال بعض العرفاء: «التوبة الحقيقيّة محو البشريّة و اثبات الإلّهيّة مع الهياكل البشريّة، و هو الّذي في غاية الصعوبة». هذا بحسب الحقيقة و الباطن. و أمّا بحسب الظاهر فالأمر بالعكس، فانّ طريقة اللّه في توبة الماضين عسرةٌ صعبةٌ، إذ كانت توبة بعضهم قطع العضو الجاني[٢]، أو إحراقه بالنار، و في بني اسرائيل قتل نفوسهم، لا الندم فقط، لقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِقَومِهِ يَا قَومِ إِنَّكُم ظَلَمتُم أَنفُسَكُم بِاتِّخَاذِكُمُ العِجلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُم فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُم ذَلِكُم خَيرٌ لَكُم عِندَ بَارِئِكُم فَتَابَ عَلَيكُم إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[٣]. روي انّ موسى ـ عليه السلام ـ سأل ربّه التوبة على عبادة العجل، فقال: «لا! إلّا أن يقتلوا أنفسهم!؛

فأمرهم موسى ـ عليه السلام ـ بالقتل، فأجابوا!، فأخذ عليهم المواثيق ليصبرنّ على القتل، فأصبحوا مجتمعين و قد اغتسلوا و لبسوا أكفانهم كلّ قبيلةٍ على حدةٍ، و أتاهم هارون بالإثني عشر ألفاً ـ: الّذين لم يعبدوا العجل ـ و بأيديهم السيوف، فتقدّم موسى ـ عليه السلام ـ و قال لهم: انّ هؤلاء إخوانكم قد أتوكم شاهرين للسيوف، فاحتبوا بأبنية بيوتكم

---

١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٨٤. ٢. انظر: «الفرائد الطريفة» ص ١٨٧.
٣. كريمة ٥٤ البقرة.

و اتّقوا اللّه و اصبروا، فلعن اللّه رجلاً حلّ حياته أو قام من مجلسه أو مدّ إليهم طرفه أو اتّقاهم بيدٍ أو رجلٍ!، فيقولون: آمين. و روي انّ الرجل كان يبصر ولده و جاره و قرينه فلم يمكنه المضيّ لأمر اللّه. فأرسل اللّه ـ سبحانه ـ صبابة و سحابةً سوداء لايتباصرون تحتها، فجعلوا يقتلونهم إلى المساء. فقام موسى و هارون يدعوان اللّه و يقولان: هلكت بنواسرائيل البقيّة البقيّة يا إلهنا!، فكشّف الصبابة و السحابة و أوحى اللّه إليهما: قد غفرت ذنب من قتل و تبت على من لم يقتل»[1]. قالوا: «و كانت القتلى سبعين ألفاً!. و كان توبة آدم ـ عليه السلام ـ مفارقة حواء و بكائه ثلاثمأة سنة!.

لَقَدْ وَضَعَ عَنَّا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ.

«اللام» جواب قسمٍ محذوفٍ، و التقدير: أقسم باللّه لقد وضع عنّا ما لا طاقة لنا به ، أي: ما لاقدرة لنا به عليه من التكاليف الشاقّة. بخلاف الأمم السابقة، فانّهم كانوا يطيقونه بمشقّةٍ شديدةٍ ـ كما عرفت ـ؛ لا ما لاتفي به الطاقة، فانّه غير جائزٍ على اللّه ـ تعالى ـ عقلاً، خلافاً للأشاعرة[2]. و استعمال عدم الطاقة فيما يشقّ شائعٌ في كلامهم ـ كما لايخفى على المتتبّع ـ.

وَ لَمْ يُكَلِّفْنَا إلّا وُسْعاً، وَ لَمْ يُجَشِّمْنَا إلّا يُسْراً.

«التكليف»: الزام ما فيه كلفةٌ و مشقّةٌ.

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ١٣ ص ١٩٧، «نور الأنوار» ص ٣٢، «القصص» ـ له أيضاً ـ ص ٢٧٨.

٢. كما قال الروزبهان ـ تعقيباً على كلام العلّامة الحلّي: «و قالت الإماميّة انّ اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ لم يكلّف أحداً فوق طاقته»: «تكليف ما لايطاق جائزٌ عند الأشاعرة، لأنّه لايجب على اللّه شيءٌ و لا يقبح منه فعلٌ»، راجع: «إحقاق الحقّ» ج ١ ص ٢٨٧. و انظر أيضاً: «تمهيد الأصول» ص ١٥٤، «الذخيرة في علم الكلام» ص ١٠٠، «التوحيد» ـ للماتريدي ـ ص ٢٦٣.

و «الوُسع» ـ بالضمّ ـ: ما يسع الإنسان و لا يضيق عليه.

و «لم يجشّمنا»، «جشمت الأمر» ـ كسمعت ـ و «تجشّمته»: إذا تكلّفته على مشقة. و «جشّمته غيري» ـ بالتشديد ـ و «أجشمته» ـ بالألف ـ: كلّفته إيّاه.

و «اليُسر» ـ بالضمّ ـ: نقيض العسر.

وَ لَمْ يَدَعْ لأَحَدٍ مِنَّا حُجَّةً وَ لَا عُذْراً.

«لم يدع» أي: لم يترك، من ودع بمعنى ترك.

و «الحُجّة» ـ بالضمّ ـ: ما دلّ على صحّة الدعوي.

و «العذر»: التفصّي عن الذنب بوجهٍ معقولٍ. و المعنى: انّه ـ تعالى ـ لمّا لم يكلّفنا إلّا دون وسعنا و لم يشقّ علينا في شيءٍ من التكاليف لم يترك لأحدٍ حجّةً يحتجّ بها و لا عذراً يتيمه في عدم طاعته و لزوم أوامره و نواهيه ـ الّتي لا كلفة عليها في القيام بها ـ؛ بل له ـ تعالى ـ الحجّة البالغة. فتكليف اللّه ـ تعالى ـ عباده لا يكون إلّا بما يسعهم و لا يكون إلّا بحسب ما أعطاهم من القوّة و الإستعداد و القدرة و الإستطاعة.

و الدليل عليه قائمٌ عقلاً و نقلاً؛

أمّا الدليل العقلي: فهو انّ اللّه ـ تعالى ـ غنيٌّ مطلقٌ لا يفعل لغرضٍ يعود إليه من الطاعات و لا ضررٌ ينتهي إليه من المعاصي، و لكن العناية اقتضت إيصال كلّ أحدٍ إلى غاية ما خلق لأجلها ـ و هي خيره و كماله و بها سعادته و سلامته عن الآفة ـ، و تبعيد كلّ أحدٍ عن أضداد تلك الغاية ـ و هي شرّه و وباله و شقاوته و عذابه في عاقبته، كلّ ذلك بحسب ما يمكن في حقّه ـ. و معلومٌ انّ الغرائز و الجبلّات مختلفةٌ في نوع الإنسان، و النفوس متفاوتةٌ في الدواعي و الاستعدادات، فبحسب ما ارتكز في غرائزهم من الدواعي و التمنّي و الآلآت يكون حال سعادتهم و شقاوتهم و خيراتهم و شرورهم. و فائدة التكليف ليست إلّا إيصال المكلّف إلى خيره و سعادته و تبعيده عن شرّه و شقاوته؛ و قد علمت انّ الخيرات و السعادات و مقابلاتها ـ من الشرور و الشقاوات ـ مختلفةٌ متفاوتةٌ، فيجب أن

يكون التكاليف مختلفةً متفاوتةً و أن لا يكلّف كلّ نفسٍ إلّا وسعها و على حسب ما أوتيت من القوّة و الهمّة.

و أمّا الدليل النقليّ: فمن الآيات القرآنيّة: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ [١]؛

و: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [٢]؛

و: ﴿لِيَهلِكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَ يحيى مَن حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾ [٣]؛

و: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوماً بَعدَ إِذْ هَدَاهُم حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَا يَتَّقُونَ﴾ [٤] ـ... إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة الواردة في هذا الباب ـ.

و من الأحاديث عن أهل‌بيت النبوّة ما رواه الشيخ في التهذيب عن هشام بن سالم عن أبي عبداللّه قال: «سمعته يقول: ما كلّف اللّه العباد فوق ما يطيقون، فذكر الفرائض و قال: انّما كلّفهم صيام شهرٍ من السِنة و هم يطيقون أكثر من ذلك» [٥]؛

و في المحاسن عن النظر بن قرواش قال: «سمعت أباعبداللّه ـ عليه السلام ـ يقول: انّما احتجّ اللّه على العباد بما آتاهم و عرّفهم» [٦]؛

و فيه عن المنصور بن حازم عنه ـ عليه السلام ـ قال: «الناس مأمورون و منهيّون، و من كان له عذرٌ عذّره اللّه» [٧]؛

و في الأمالي عن المفيد عن ابن قولويه عن محمّد الحميري عن أبيه عن هارون عن ابن زيدٍ قال: «سمعت جعفر بن محمّد ـ عليه السلام [٨] ـ قد سئل عن قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلِلَّهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ﴾ [٩]؟، فقال: إنّ اللّه ـ تعالى ـ يقول للعبد يوم القيامة: عبدي أكنت عالماً؟، فإن

---

١. كريمة ٧ الطلاق.
٢. كريمة ٢٨٦ البقرة.
٣. كريمة ٤٢ الأنفال.
٤. كريمة ١١٥ التوبة.
٥. راجع: «تهذيب الأحكام» ج ٤ ص ١٥٣ الحديث ٩.
٦. راجع: «المحاسن» ج ١ ص ٢٣٦ الحديث ٢٠٣، ص ٢٧٥ الحديث ٣٩٨.
٧. راجع: «المحاسن» ج ١ ص ٢٤٥ الحديث ٢٤٢.
٨. المصدر: + و.
٩. كريمة ١٤٩ الأنعام.

قال: نعم، قال له: أ فلاعملت بما علمت!؛ و إن قال: كنت جاهلاً، قال له: أ فلاتعلّمت حتّى تعمل!؛ فيخصّمهم[١]. فتلك الحجّة البالغة للّه ـ عزّ و جلّ ـ على خلقه[٢]»[٣].

و في باب الحادي و العشرين من كتاب التوحيد للكافي في الحديث الأوّل منه عن محمّد بن يحيي و غيره عن أحمد بن محمّد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن عمير عن جميل بن درّاج عن ابن طيّار عن أبي عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: «إنّ اللّه احتجّ على الناس بما آتاهم و عرّفهم»[٤]؛ إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة الواردة عن أهل‌بيت العصمة و الطهارة.

فاحتجاج اللّه ـ تعالى ـ على الناس كنايةٌ عن استحقاقه للثناء على ما يفعل لهم من الجزاء و العقاب بحيث لم يبق لأحدٍ مجال اعتراضٍ على ما يفعله ـ تعالى ـ من العقوبة أو اعتذارٌ عن نفسه فيما ارتكبه من الخطيئة.

إذا عرفت هذا فاعلم! أنّ العبد إنّما يستحقّ العذاب و العقوبة في ترك واجبٍ أو فعل محرّمٍ إذ كان قد أوتي آلة التكليف و قد عرف المكلّف به، و بالجملة كان في ذاته استعداد فضيلةٍ أو داعية كمالٍ ثمّ تكاسل في تحصيله أو انحرف عن قصد سبيله. فعقوبة كلّ أحدٍ على المعصية على قدر ما أوتي له من التمكّن و الاستعداد لمقابلها، فيتفاوت الآلآم و اللذّات على حسب تفاوت الغرائز.

فَالْهَالِكُ مِنَّا مَنْ هَلَكَ عَلَيْهِ، وَ السَّعِيدُ مِنَّا مَنْ رَغِبَ إِلَيْهِ.

<«الهلاك»: الموت. و قد يعبّر به عن الخسران و استيجاب النار، و هو المراد هنا ـ لمقابلته بـ«السعيد» ـ.

---

١. المصدر: فيخصمه. ٢. المصدر: ـ للّه ... خلقه.

٣. راجع: «الأمالي» ص ٩ الحديث ١٠. و انظر أيضاً: «الأمالي» ـ للمفيد ـ ص ٢٢٧ الحديث ٦.

٤. راجع: «الكافي» ج ١ ص ١٦٢ الحديث ١.

و «على» مِن قوله: «هلك عليه» قيل: «بمعنى مع، أي: مع سعة رحمته»[١]؛

و قيل: «ضمّن معنى استعلى، أو استقصى»؛

و قيل: «معناه: الخاسر مَن خسر عنده».

و الصواب انّ معناه: على كرهٍ منه ـ كما يقال: باع القاضي عليه داره ـ، لأنّه ـ تعالى ـ لا يرضى بهلاك أحدٍ من عباده. و لذلك «وسّع لهم رحمته و لم يعاجلهم بالأخذ على ذنوبهم، بل تأنّاهم برحمته و انتظر مراجعتهم برأفته و فتح لهم باب التوبة و وضع عنهم مالاطاقة لهم و لا يكلّفهم إلّا دون وسعهم»، فمن هلك بعد ذلك كلّه بسوء سعيه كان كأنّه هالكٌ على كرهٍ منه ـ سبحانه ـ.

و «السعيد»: خلاف الشقيّ.

و «رغب» إلى اللّه: سأله و طلبه.

و قصْرُ المسند على المسندإليه في الفقرتين للمبالغة >[٢].

وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ بِكُلِّ مَا حَمِدَهُ بِهِ أَدْنَى مَلائِكَتِهِ إِلَيْهِ وَ أَكْرَمُ خَلِيقَتِهِ عَلَيْهِ وَ أَرْضَى حَامِدِيهِ لَدَيْهِ.

«حمِده» ـ بكسر الميم ـ في النسخ المشهورة ـ كعلمه ـ؛ و بتشديدها من التحمّي[٣]، و هو حمده مرّةً بعد أخرى.

و «أدنى» هنا من الدنوّ بمعنى القرب.

و «أرضى» «أكرم»: أفعَلا تفضيلٍ بمعنى المفعول على خلاف المشهور، لكنّه قياسٌ ـ

---

١. كما حكاه المحقّق المجلسي عن بعض الأفاضل، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٨٩.

٢. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٨٩.

٣. هكذا في النسختين، و الظاهر ـ بقرينة قوله: «و بتشديدها» ـ: التحميد؛ قال المحقّق المجلسي: «حمده في الأصل من باب علم، و من باب التفعيل بالحمرة معاً»، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٩٠.

كأجن و أشغل و أعجف و أشغف و أعذر و أشهر ـ، و كفى شاهداً على صحّته ورودُه في كلامه ـ عليه السلام ـ، فلاعبرة بمن منعه.

و «لديه» أي: عنده. و ياؤها منقلبةٌ عن ألفٍ، لأنّ أصلها «لدى» ـ كعلى ـ، لكنّهم عاملوا ألفها معاملة ألفي «إلى» و «على»، فتسلم مع الظاهر و تقلب ياءً مع الضمير في الأفصح ـ كما قال تعالى: ﴿وَ أَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى ٱلْبَابِ﴾ [1]، ﴿وَ لَدَينَا مَزِيدٌ﴾ [2] ـ؛ و المعنى ظاهرٌ.

فان قلت: اسم التفضيل إذا قصد به التفضيل على من أضيف إليه وجب كونه منهم ـ واحداً كان أو متعدّداً ـ لتحصيل المشاركة بين الجميع في المعنى بذكره معهم ليصحّ تفضيله عليهم، و ذلك يستلزم تفضيل الشيء على نفسه:

قلت: هو داخلٌ فيهم إفراداً خارجٌ عنهم تركيباً، أو داخلٌ فيهم لفظاً خارجٌ عنهم إرادةً، فلايلزم ذلك.

حَمْداً يَفْضُلُ سَائِرَ الْحَمْدِ كَفَضْلِ رَبِّنَا عَلَى جَمِيعِ خَلقِهِ.

«حمداً»: مفعولٌ به مطلق لقوله: «و الحمد للّه»، و الفعل محذوفٌ، أي: أحمده حمداً. و لمّا كان وجوده ـ عليه السلام ـ وجود الكلّ و كلّ الوجودات ينطوي فيه ـ كما عرفت فيما سبق ـ فحمده ـ عليه السلام ـ نفسه يفضل حمد جميع المخلوقين كفضل ربّنا على جميع مخلوقاته. فعلى هذا فـ «السائر» بمعنى: الجميع، كما هو المصرّح في كلام أهل اللغة، منهم الجوهريّ في الصحاح، قال: «سائر الناس: جميعهم» [3]، و منهم الجواليقيّ في أوّل كتابه [4]، و

---

١. كريمة ٢٥ يوسف. ٢. كريمة ٣٥ قٓ.

٣. راجع: «صحاح اللغة» ج ٢ ص ٦٩٢ القائمة ١.

٤. لم أعثر عليه في «المعرّب»، ثمّ رأيت انّ المدني حكاه عن النووي ناسباً إلى الجواليقيّ في أوّل كتابه «شرح أدب الكاتب»، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٩٤. و «شرح أدب الكاتب» له لم أعثر عليه، و أظنّه لم يطبع بعدُ.

غيرهما من أهل اللغة. فحمل السائر على البقيّة ـ كما فعله الفاضل الشارح[١] و اقتفى أثره غيره من الشارحين[٢] ـ لا معنى له؛ فتدبّر.

ثُمَّ لَهُ الْحَمْدُ مَكَانَ كُلِّ نِعْمَةٍ لَهُ عَلَيْنَا وَ عَلَى جَمِيعِ عِبَادِهِ الْمَاضِينَ وَ الْبَاقِينَ.

«ثمّ» ـ : بعد ذلك ـ «له الحمد» ـ أي: بعد ماقلناه لك من انّ وجوده وجود الكلّ ـ «له الحمد مكان كلّ نعمةٍ له» عليه و على جميع من وصل إلى مرتبة العبوديّة، من الذوات المتغيّرة المتجدّدة الفانية و الذوات الباقية الثابتة الحيّة من العقول القادسة المجرّدة. فعلى ما ذكرنا «ثمّ» عاطفةٌ لا إستينافيّةٌ ـ كما حمله الشارح الفاضل ـ.

قال السيّد السند الداماد: «على جميع عباده. فجميع ما سبق في السلسلة الطوليّة في نظام الوجود بالقياس إلى كلّ أحدٍ نعمةٌ في حقّه، لكون الجميع[٣] أسباب وجوده و مباديه، و هو المعبّر هنا[٤] بـ «النعم السابقة» على الوجود؛ و كذلك ما في السلسلة العرضيّة ـ على ما قد استبان في مظانّه ـ»[٥]؛

و قيل: «على جميع عباده الماضين: يجوز أن يكون الغرض منه كثرة أفراد الحمد؛ أو يكون عبارةً عن بعض أفراد المحمود عليه، لأنّ النعمة على الماضين و الباقين نعمةٌ عليه و على آبائه من حيث انّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع يحتاج إلى بني نوعه»[٦]؛

---

١. حيث قال: «و سائر الحمد: باقيه»، انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٩٢.

٢. قال المحقّق المجلسي: «اختلف اللغويّون في انّ سائر هل هو بمعنى الجميع أو الباقي، و الحقّ انّه يستعمل فيهما، و المراد هنا الثاني»، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٩١.

٣. المصدر: جميع.

٤. المصدر: عنها.

٥. راجع: «شرح الصحيفة» ص ٩٢.

٦. هذا قول المحقّق الجزائري، راجع: «نور الأنوار» ص ٣٥. و قريبٌ منه ما ذهب إليه المحقّق المجلسي الأوّل ـ على ما حكاه عنه ولده العظيم ـ، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٩٢.

و قال الفاضل الشارح: «المراد بالماضين: من مات، و الباقين: من لم يمت ـ سواءٌ وجد أو لم يوجد بعد ـ، من «بقِي الشيء يبقى بقاءً»: ضد فنى، أو من «بق» بمعنى: تأخّر، فيشتمل الحاضر منهم و المستقبل»[1]؛ انتهى.

و لا يخفى تحمّل هذا كلّه.

عَدَدَ مَا أَحَاطَ بِهِ عِلْمُهُ مِنْ جَمِيعِ الأَشْيَاءِ.

«العدد»: اسمٌ من عدّ الشيء عدّاً إذا أحصاه، و هو منصوبٌ على انّه صفة مصدرٍ محذوفٍ، أي: نحمده حمداً عدد معلوماته في مرتبة ذاته بذاته ـ بالبيان الّذي مرّ ـ. فعلمه قبل إيجاد الأشياء و بعده سواءٌ، فلا يعزب عنه شيءٌ من الأشياء ـ كليّاتها و جزئيّاتها، حقائقها و رقائقها، جواهرها و أعراضها، كما دلّ عليه الأحاديث الكثيرة الواردة عن الأئمّة الطاهرة ـ. و مثل لفظ «مكان» ـ فيما سبق ـ و لفظ «عدد» هيهنا منصوبان بنزع الخافض.

و حاصلها: انّه حمد اللّه ـ تعالى ـ بالعدد الحاصل من ضرب عدد معلوماته الغير المتناهية في عدد نعمه الغير المتناهية؛ فانظر إلى حاصل الضرب كيف يكون! و هو غريبٌ[2]!!.

وَ مَكَانَ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا عَدَدُهَا أَضْعَافاً مُضَاعَفَةً أَبَداً سَرْمَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

«الواو» للإستيناف. و الظرف خبرٌ مقدّمٌ.

و «عددها» مبتدءٌ مؤخّرٌ ـ على تقدير رفعه، كما هو في النسخ المشهورة ـ، و التقدير: أحمده مكان كلّ نعمةٍ من ذلك النعم عددها؛ و على تقدير نصب «عددها» ـ كما هو في نسخة

---

١. راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٩٧ مع اختصارٍ.

٢. الفقرة مأخوذةٌ من كلام المحقّق المجلسي، انظر: «الفرائد الطريفة» ص ١٩٣.

ابن‌ادريس[١] ـ يكون مفعول فعلٍ محذوفٍ، أي: أعدّ عددها، فالواو عاطفةٌ و المعطوف عليه «المكان» السابق.

و الضمير في «منها» و «عددها» راجعٌ إلى «كلّ نعمةٍ».

و «الأضعاف»: جمع الضِعف ـ بالكسر ـ، و ضِعف الشيء: مثله، و ضِعفاه: مثلاه، و أضعافه: أمثاله. فقوله: «أضعاف» صفةٌ للعدد ـ على تقدير نصبه ـ، و على المصدريّة ـ على تقدير رفعه ـ.

و «أضعافاً مضاعفةً» أي: أضعافاً كثيرةً بحسب المقدار.

و«الأبد» قال في الصحاح: «الدهر»[٢]، و هو الزمن الممتد. قيل: «اشتقامه من الأبود، و هو النفور، لأنّ العقول تنفّر من إدراك آخره»[٣].

<و «السرمد»: الدائم الّذي لاتنقطع. قال الخليل: «هو دوام الزمان و اتّصاله من ليلٍ أو نهارٍ»[٤]. قيل: «و اشتقاقه من السرد، و هو التوالي و التعاقب، و لمّا كان الزمان انّما يبقي بسبب تعاقب أجزائه كان لذلك مسمّىً بالسرد». و أدخلوا عليه الميم لتفيد المبالغة ـ و قد مرّ المعنى الإصطلاحيّ لها في أوائل الدعاء[٥].

و «القيامة» قيل: «أصلها مصدر قام الخلق من قبورهم قيامةً»؛

و قيل: «هي تعريب قيامة[٦]، و هو بالسريانيّة بهذا المعنى»>[٧].

---

١. كما حكاه المحقّقان المجلسي و المدني، انظر: «الفرائد الطريفة» ص ١٩٣، «رياض السالكين» ج ١ ص ٣٩٩.

٢. راجع: «صحاح اللغة» ج ١ ص ٤٣٦ القائمة ١. و انظر: «تاج العروس» ج ٤ ص ٣٢٧ القائمة ١.

٣. كما حكاه المدني، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٠.

٤. قال: «السرمد: دوام الزمان من ليلٍ أو نهارٍ»، راجع: «العين» ج ٧ ص ٣٤١. و انظر أيضاً: «لسان العرب» ج ٣ ص ٢١٢ القائمة ٢. ٥. المصدر: ـ و قد ... الدعاء.

٦. كذا في النسختين، و في المصدر: «قيمتا» و هو الصحيح.

٧. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٠.

و الحقّ انّ لفظ القيامة مشترك الدلالة عند أهل البصيرة، فيطلق على اليوم المعيّن الّذي هو ميعاد اللّه للجزاء، و يسمّى بـ: القيامة الكبرىٰ؛

و يطلق على الموت الطبيعيّ للشخص، و يقال له: القيامة الصغرىٰ ـ لقوله صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: «من مات فقد قامت قيامته»[١] ـ؛

و يطلق على فناء الكلّ بالمحو و الطمس في اللّه ـ سبحانه ـ، و يقال له: القيامة العظمىٰ، حيث لا يبقى أحدٌ إلّا الحيّ القيّوم ـ لقوله تعالى: ﴿لِمَنِ المُلْكُ اليَومَ لِلَّهِ الوَاحِدِ القَهَّارِ﴾[٢] ـ، و يسمّى بـ: الطامّة الكبرىٰ. و فيه يقع الصعق الكلّيّ ـ لقوله: ﴿وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَن فِي الأَرضِ﴾[٣] ـ، و ذلك بظهور الحقّ بالوحدة الذاتيّة عند وصول الأشياء إلى غاياتها الحقيقيّة و انقضاء دول الأسماء و انتهاء أحكام سلطنتها؛ و جاء في الخبر الصحيح: «انّ اللّه ـ سبحانه ـ يميت جميع الموجودات حتّى الملائكة و ملك الموت أيضاً، ثمّ يعيدها للفصل و القضاء بينهم، فينزل كلٌّ منزله من الجنّة»[٤].

و لا تظنّنّ انّ تلك الإماتة الواردة في هذا الخبر من باب الإعدام و الإفساد، بل من باب الإيجاد و التكميل، فانّ الإنتقال من نشأةٍ إلى نشأةٍ أخرى فوقها هذا شأنه؛ لأنّه موتٌ بالقياس إلى النشأة الأولىٰ حياةٌ بالنسبة إلى الأخرىٰ. فموت الملائكة هو فنائهم في الحضرة الأحديّة. و في الحديث عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «إنّكم خلقتم للأبد، إنّما ينتقلون من دارٍ إلى دارٍ آخر»[٥]؛ و ورد أيضاً: «إنّ التراب لا تأكل محلّ الإيمان»[٦]. فالروح واحدةٌ و النشئآت مختلفةٌ.

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦١ ص ٧. ٢. كريمة ١٦ غافر.

٣. كريمة ٦٨ الزمر.

٤. في بعض رواياتنا ما يدلّ على موت الملائكة و ملك الموت، بل ما يدلّ على دفع الموت أيضاً فانظر: «بحار الأنوار» ج ٤٣ ص ٣٢٦. و لكن لم أعثر على روايةٍ تشبه ما في المتن لفظاً.

٥. لم أعثر عليه، و قريبٌ منه: «إنّما خلقتم للأبد و لكنّكم من دارٍ إلى دارٍ تنقلون»، راجع: «مجموعة ورّام» ج ١ ص ١٤٤. ٦. لم أعثر عليه في مصادرنا الروائيّة.

و هذه القيامة العظمىٰ هي غير ما يقع للسالكين العارفين من الكمّل و الأفراد معجّلاً، الّذين قد قامت قيامتهم و فنوا في الحقّ و هم بعدُ في حياتهم الطبيعيّة الدنياويّة صورةً فيتجلّي الحقّ لهم تجلّياً ذاتيّاً فاندكّ جبل هويّتهم؛ كما قال ـ سبحانه ـ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقاً﴾[1] ـ و قد مرّ هذه الآية مع تفسيرها ـ.

و نسبة هذا الصعق إلى الصعق الكلّ ـ المسمّى بالقيامة العظمىٰ ـ كنسبة القيامة الصغرىٰ إلى القيامة الكبرىٰ؛ فافهم!. و هذه كلّها غير الفناء العلميّ الّذي قد يقع للعلماء الّذين ليسوا من أرباب الكشف الحاليّ لبقائهم عيناً و صفةً، فانّ بين من تصوّر الحلاوة و بين من يذوقها فرقاً عظيماً!؛ فتبصّر!.

حَمْداً لَا مُنْتَهَى لِحَدِّهِ، وَ لَا حِسَابَ لِعَدَدِهِ، وَ لَا مَبْلَغَ لِغَايَتِهِ، وَ لَا انْقِطَاعَ لأَمَدِهِ.

أي: لا انتهاء لحدّه. و هو أقصى ما يمكن أن يبلغه؛ أو لا منتهى له.

و «حدّ» الشيء: منتهاه. و الحدّ مصدرٌ من «حددت الشيء»: إذا جعلت له حدّاً ينتهي إليه.

و «الحساب»: الإحصاء و جمع العدد، تقول: حسبت المال ـ من باب قتل ـ حَسباً ـ بالفتح ـ و حُسباناً ـ بالضمّ ـ و حِساباً ـ بالكسر ـ أي: أحصيته و جمعت عدده.

و «العدد»: كميّةٌ تُطلق على الواحد و ما يتألّف منه، فيدخل الواحد[2]. و قيل: «ما ساوى نصف مجموع حاشيتيه»، و على هذا فالواحد ليس بعددٍ ـ لأنّه لاحاشية له سفلىً ـ. و يُطلق على الصورة الّتي تنطبع في نفس المُعاد من تكرار الواحد.

---

١. كريمة ١٤٣ الأعراف.

٢. هذا التعريف يشبه ما ذكره الشيخ في هذا المضمار، فانّه قال: «انّ العدد كثرةٌ مؤلّفةٌ من وحدات أو من آحاد»، راجع: «الشفا» / الإلهيات ص ١٠٥. و انظر أيضاً: «المباحث المشرقيّة» ج ١ ص ٩٢ «في تحقيق ماهيّة العدد»، و ص ٩٣ «في كيفيّة تحديد العدد».

و «الغاية» بمعنى: النهاية؛ و بمعنى: المدى ـ كالأمد ـ، إلّا أنّ الغاية تُستعمل في الزمان و المكان و الأمد لايُستعمل إلّا في الزمان. و المراد بهما المدى. قال الراغب: «الأمد و الأبد متقاربان[١]، لكن الأبد عبارةٌ عن مدّة الزمان الّتي ليس لها حدٌّ محدود[٢]، فلايقال[٣]: أبدٌ كذا؛ و الأمد مدّةٌ مجهولةٌ[٤] إذا أطلق، و[٥] ينحصر، نحو أن يقال: أمدٌ كذا[٦]. و الفرق بين الزمان و الأمد: انّ الأمد يقال باعتبار الغاية، و الزمان عامٌّ في المبدء و الغاية، و لذلك قال بعضهم: المدى و الغاية متفاوتان[٧]»[٨]؛ انتهى.

قال الفاضل الشارح: «هذا إضرابٌ عمّا قبله، فلايقال: جعل للحمد أوّلاً غايةً ـ و هو يوم القيامة ـ ثمّ نفى الغاية عنه هنا، و هو تناقضٌ؛ بل هذا فنٌّ من فنون البلاغة بديعٌ يسمّى الرجوع في علم البديع، و هو: أن يعود المتكلّم إلى كلامه السابق فينقضه لنكتةٍ، كأنّه وهم سابقاً عمّا ينبغي فرجع إليه. و هو هنا كذلك، فانّه ـ عليه السلام ـ غيّا أوّلاً الحمد بيوم القيامة ـ لأنّه غاية كلّ حامدٍ ـ، ثمّ تنبّه إلى انّه ينبغي أن يكون الحمد مناسباً للمحمود ـ الّذي لاغاية له ـ، فرجع عنه و قال: حمداً لامنتهى لحدّه، كأنّه قال: بل أحمده حمداً لاغاية له ـ كما ورد في دعاءٍ آخر: «حمداً خالداً مع خلودك»[٩]. و هذا النمط في كلام بلغاء العرب كثيرٌ. و قد استوفينا الكلام عليه في شرح بديعيّتي المسمّى بأنوار الربيع، و ذكرت شواهده[١٠]»[١١]؛ انتهى.

---

١. المصدر: يتقاربان.
٢. المصدر: + و لا يتقيّد.
٣. المصدر: لا يقال.
٤. المصدر: لها حدٌّ مجهول.
٥. المصدر: + قد.
٦. المصدر: + كما يقال: زمان كذا.
٧. المصدر: المدى و الأمد يتقاربان.
٨. راجع: «مفردات ألفاظ القرآن الكريم» ص ٨٨ القائمة ١.
٩. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٥٤٧ الحديث ٥، «بحار الأنوار» ج ٩٥ ص ٢٨٩، «مصباح المتهجّد» ص ٢٠٠.
١٠. و باب الرجوع من أوجز أبواب هذا الكتاب الكبير حيث يحتوي على ٦ صفحات فقط، راجع: «أنوار الربيع» ج ٤ ص ٣٦٩.
١١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠١.

و قال أيضاً: «و نفي الغاية عنه بثلاث جملٍ مترادفةٍ إهتماماً بنفيها و تأكيداً لسلبها، و أبرزه في قوالب مختلفةٍ إيذاناً بأنّ اللائق نفيها بكلّ عبارةٍ يمكن التعبير عنها»[١].

حَمْداً يَكُونُ وُصْلَةً إِلَى طَاعَتِهِ وَ عَفْوِهِ، وَ سَبَباً إِلَى رِضْوَانِهِ، وَ ذَرِيعَةً إِلَى مَغْفِرَتِهِ.

«الوُصلة» ـ بالضمّ ـ: الوصيلة، و كلّ شيءٍ اتّصل بشيءٍ فما بينهما وُصلةٌ.

و «السبب» في الأصل: الحبل الّذي يتوصّل به إلى الاستعلاء، ثمّ استعير لكلّ ما يتوصّل به إلى الشيء، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَ تَقَطَّعَت بِهِمُ الأَسبَابُ﴾[٢]، أي: الوصل و المودّات. و في الإصطلاح: هو الّذي يلزم من وجوده وجود المسبَّب و من عدمه عدمه؛ بخلاف الشرط، فانّه لايلزم من وجوده وجود المشروط و إن انتفى من انتفائه[٣].

و «الرِضوان» ـ بكسر الراء، و بضمّها على لغة قيسٍ و تميمٍ ـ بمعنى: الرضا، و هو خلاف السخط.

و «الذريعة»: الوسيلة، و هي ما يتقرّب به إلى الشيء.

و «المغفرة» في الأصل: اسمٌ من «غفر الشيء غفراً» ـ من باب ضرب ـ: إذا ستره، ثمّ اطلقت على ستر القادر القبيح الصادر ممّن هو تحت قدرته حتّى أنّ العبد إذا ستر عيب سيّده مخافة عقابه لايقال: غفر له. قال الفاضل الشارح: «و إذا نسبت إلى اللّه ـ تعالى ـ فالمراد بها ستره لذنوب عباده و عيوبهم مع تجاوزه عن خطاياهم و ذنوبهم و عفوه عن معاصيهم، لامجرّد الستر»[٤].

أقول: الستر للذنوب و إن لم يكن عين غفرانه، و لكن يستلزمه ـ كما لايخفى على الأذكياء

---

١. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٢. ٢. كريمة ١٦٦ البقرة.
٣. لتفصيل هذا المبحث راجع: «المباحث المشرقيّة» ج ١ ص ٤٥٨، «شرح عيون الحكمة» ج ٣ ص ٤٥. ٤. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٣.

من عباده ـ؛ و المعنى ظاهرٌ.

وَ طَرِيقاً إِلَى جَنَّتِهِ، وَ خَفِيراً مِنْ نَقِمَتِهِ، وَ أَمْناً مِنْ غَضَبِهِ

قد مرّ معنى الطريق.

<و «الخفير» ـ بالخاء المعجمة و الفاء ـ: المجير و الحامى، من خفره يخفره ـ من باب ضرب و قتل ـ: إذا أجاره و حماه من طالبٍ له بمكروهٍ.

و «النقمة»: هو العذاب و العقاب ـ كما مرّ ـ.

و «الأمن»: ضد الخوف، و هو هنا بمعنى المؤمّن ـ اسم فاعلٍ منه ـ من أمنه: ضدّ أخافه؛ وضع المصدر موضع الفاعل مبالغةً>[1].

وَ ظَهِيراً عَلَى طَاعَتِهِ، وَ حَاجِزاً عَنْ مَعْصِيَتِهِ، وَ عَوْناً عَلَى تَأْدِيَةِ حَقِّهِ وَ وَظَائِفِهِ.

«الظهير»: المعين، و يطلق على الواحد و الجمع.

و «الحاجر»: الحائل بين الشيئين.

و «المعصية»: ترك الإنقياد للأمر.

و «العون» و المعين بمعنىً.

و «التأدية»: مصدر أدّى الحقّ إلى صاحبه: إذا واصله إليه، و الإسم الأداء.

و «الوظائف»: جمع وظيفة، و هو ما يقدّر للإنسان في كلّ وقتٍ ـ من نحو وجودٍ أو رزقٍ أو عملٍ ـ

قيل: «المراد بالحقّ: الواجبات، و بالوظائف: المستحبّات»[2]؛

---

١. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٣ مع اختصارٍ.

٢. هذا قول المحقّق المجلسي، راجع: «الفرائد الطريفة» ص ١٩٧.

و قيل: «المراد بهما مطلق الأحكام»؛

و قيل: «المراد من الحقّ: العبادات الغير الموقّتة، و بالوظائف: الموقّتة»[١]؛

و قال الفاضل الشارح: «عطف الوظائف على حقّه من عطف الخاصّ على العامّ إذ كان المراد بحقّه ـ تعالى ـ تكاليفه الشرعيّة و العقليّة، و بالوظائف ما وظّفه من حقوقه و واجباتها و مندوباتها ـ كالصلوة و العبادات الّتي لها أوقاتٌ معيّنةٌ ـ»[٢]؛ انتهى.

أقول: و الحقّ انّ المراد من قوله ـ عليه السلام ـ: «و عوناً على تأدية حقّه و وظائفه» هو: انّ نحو وجوده ـ عليه السلام ـ يكون عوناً لتأدية حقّه ـ سبحانه ـ بقدر ظرفيّته و وعائه و ما قدّر له من الوجود، لا من حيث هو في حدّ ذاته و كنهه، فانّه لايمكن تأديته من هذه الجهة و الحيثيّة بوجهٍ من الوجوه ـ كما حقّقناه لك فيما سبق ـ. فلايرد السؤال بأنّه كيف يكون الحمد عوناً على تأدية حقّه ـ تعالى ـ و قد قال أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ في أوّل خطبةٍ له في نهج‌البلاغة: «الحمد للّه الّذي لايبلغ مدحته القائلون و لايحصي نعماءه العادّون و لايؤدّي حقّه المجتهدون»[٣] ـ و هذا صريحٌ في أنّ تأدية حقّه تعالى لايطيقها المجتهدون فضلاً عن غيرهم ـ، لأنّها نعنى من حيث الذات و كنه الحقيقة لا من حيث الظرفيّة و الطاقة البشريّة ـ جمعاً بين فقرات الأدعية المأثورة، و في بعضها: «بحقّك عليّ و بحقّي عليك»[٤]، كما لايخفى على ذوي البصيرة ـ؛

فلايحتاج إلى تجشّم الجواب بما ذكره الشارح الفاضل بقوله: «قلت: المراد بنفي تأدية المجتهدين حقَّه: نفي تأدية حقّ نعمته ـ تعالى ـ و جزائها، و لاشكّ انّ جزاء نعمته ـ سبحانه ـ أمرٌ ليس في طاقة البشر من وجهين:

أحدهما: انّه لمّا كان أداء حقّ النعمة هو مقابلة الإحسان بجزاءٍ، و كان نعمه ـ تعالى ـ

---

١. انظر: «نور الأنوار» ص ٣٥. ٢. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٤.

٣. هذا مفتتح الخطبة الأولىٰ من «النهج»، راجع: «نهج البلاغة» ص ٣٩.

٤. لم أعثر على هذا الدعاء في مصادرنا الروائيّة.

لاتحصى ـ كما قال: «لا يحصي نعماؤه العادّون»، بدليل قوله تعالى: ﴿وَ إِن تَعُدُّوا نِعمَةَ اللَّهِ لَاتُحصُوهَا﴾ [١] ـ لزم من ذلك أن لايمكن مقابلتها بمثلٍ؛

و الثاني: انّ كلّ ما نتعاطاه من أفعالنا الإختياريّة مستندٌ إلى جوارحنا و قدرتنا و إرادتنا و سائر أسباب حركاتنا، و هي بأسرها مستندةٌ إلى جوده و مستفادةٌ من نعمته، فكذلك ما يصدر عنّا من الحمد و الشكر ـ و سائر العبادات ـ نعمةٌ منه ـ سبحانه ـ؛ فكيف يكون مقابلة نعمته بنعمته جزاءً و تأديةً لحقّ نعمته؟!.

و أمّا المراد بتأدية حقّه في الدعاء: فهو القيام بتكاليفه ـ تعالى ـ، لأنّها لمّا كانت تسمّى حقوقاً سمّي القيام بها تأديةً، و القيام بها مؤدّياً. و هذا الأداء في الحقيقة من أعظم نعمه ـ تعالى ـ على عباده، إذ كان القيام بتكاليفه و سائر أسباب السلوك الموصل إلى اللّه ـ تعالى ـ كلّها مستندةٌ إلى جوده و عنايته؛ و إليه الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَمُنُّونَ عَلَيكَ أَنْ أَسلَمُوا قُل لَاتَمُنُّوا عَلَيَّ إِسلَامَكُم بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُم أَنْ هَدَاكُم لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنتُم صَادِقِينَ﴾ [٢]. و ما كان في الحقيقة نعمة اللّه ـ تعالى ـ لايكون أداءً لها و إن أطلق في العرف، إذ كان من شؤون الحقّ المفهوم المتعارف بين الخلق استلزامه وجوب الجزاء و الأداء ليسارعوا إلى الإيمان به رغبةً و رهبةً فيحصل المقصود من التكليف، حتّى لو لم يعتقدوا أنّه حقٌّ للّه ـ بل هو مجرّد نفعٍ خالصٍ لهم ـ لم يهتمّوا به غاية الإهتمام إذ كان غايته غير متصوّرةٍ لهم كما هي. و قلّما تهتمّ النفوس بأمرٍ لاتتصوّر غايته و منفعته ـ خصوصاً مع المشقّة اللازمة في تحمّله! ـ إلّا بباعثٍ قاهرٍ من خارجٍ» [٣]؛ انتهى.

<قال بعض الأعلام: «و لعلّ [٤] هذه الفقرات الأنيقة الشريفة إشارةٌ لطيفةٌ ـ باعتبار توصيف الحمد بهذه الصفات ـ إلى أنّه لايشترط في القربة ـ الّتي هي غاية العبادات ـ أن يكون المقصود مجرّد موافقة إرادته ـ تعالى ـ حتّى لايجوز أن يكون الغاية طلب الرفعة عنده

---

١. كريمتان ٣٤ ابراهيم / ١٨ النحل. ٢. كريمة ١٧ الحجرات.

٣. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٤. ٤. المصدر: + في.

ـ تعالى ـ بواسطة نيل الثواب و الهرب من العقاب؛ كما نقل الشهيد ـ طاب ثراه ـ في قواعده عن الأصحاب: بطلان العبادة بهاتين الغايتين، و به قطع ابن طاووس محتجّاً بأنّ قاصد ذلك انّما قصد الرشوة و البرطيل و لم يقصد به الربّ الجليل، و هو دالٌّ على أنّ عمله سقيمٌ و انّه عبدٌ لئيمٌ؛ و لكن اختار في القواعد و الذكرى الصحّة، محتجّاً بأنّ قصدها لايخرج عن ابتغاء اللّه ـ تعالى، لأنّ الثواب من عنده تعالى، فمبتغيه بمنزلة مبتغي وجه اللّه سبحانه ـ. بل يلوح من هذه الفقرات جواز جعلهما غايتين»؛ انتهى >[1].

و الحقّ انّ الأشخاص متفاوتةٌ مقولةٌ بالتشكيك، فربّ شخصٍ إذا لم يكن مقصوده مجرّد موافقة إرادته ـ تعالى ـ يبطل عبادته، كما قيل: «حسنات الأبرار سيّئات المقرّبين»[2] ـ كما مرّ تحقيق ذلك في «الإخلاص» ـ.

حَمْداً نَسْعَدُ بِهِ فِي السُّعَدَاءِ مِنْ أَوْلِيَائِهِ.

<و «السعداء»: جمع سعيد، و هو من عرف ربّه و سلك سبيله حتّى وصل إليه؛ و الوصول إليه هي الغاية العظمى للسعادة، بل هو عينها!.

و «مِن» في قوله: «مِن أوليائه» بيانيّةٌ.

و «الوليّ»، قيل: «فعيلٌ بمعنى مفعول، و هو مَن يتولّي اللّه أمره، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّالِحِينَ﴾[3]؛

و قيل: «بمعنى فاعل، أي: الّذي يتولّي عبادة اللّه و يوالي طاعته من غير تخلّل معصيته[4]، و كلا الوصفين شرطٌ في الولاية»؛

و قال المتكلّمون: «الوليّ من كان آتياً بالإعتقاد الصحيح المبنيّ على الدليل، و بالأعمال

---

١. قارن: «نور الأنوار» ص ٣٥.

٢. من القواعد المنصوصة بها بين العرفاء و المتصوفّة، راجع: «الرسالة القشيريّة» ص ١٢٦. و لتفصيل مصادرها راجع: «الراح القراح» ـ بتحقيقنا ـ ص ١٤٥ التعليق ٢.

٣. كريمة ١٩٦ الأعراف.

٤. المصدر: معصيةٍ.

الشرعيّة، و التركيب يدلّ على القرب. فكأنّه قريبٌ منه ـ لإستغراقه في أنوار معرفته و جمال جلاله ـ».

قال بعض المحقّقين: «و تحقيقه أن نقول[1]: هو من يتولّي اللّه ـ تعالى ـ بذاته أمره، فلاتصرّف له أصلاً، إذ لا وجود له و لا ذات و لا فعل و لا وصف. فهو الفاني بيد المفني، يفعل به ما يشاء حتّى يمحو رسمه و اسمه و يمحو عينه و أثره و يحييه بحياته و يبقيه ببقائه».

و قيل: «الوليّ هو المطّلع على الحقائق الإلٰهيّة و معرفة ذاته ـ تعالى ـ و صفاته و أفعاله كشفاً و شهوداً من اللّه خاصّةً من غير واسطة ملكٍ أو بشرٍ»؛

و قيل: «الوليّ[2] هو من ثبتت له الولاية الّتي توجب لصاحبها التصرّف في العالم العنصريّ و تدبيره باصلاح فساده و إظهار الكمالات فيه، لاختصاص صاحبها بعنايةٍ إلٰهيّةٍ توجب له قوّةً في نفسه لايمنعها الإشتغال بالبدن عن الإتّصال بالعالم العلويّ و اكتساب العلم الغيبيّ منه في حال الصحّة و اليقظة؛ بل يجمع بين الأمرين لما فيها من القوّة الّتي تسع الجانبين» >[3].

و قد استوفينا الكلام في هذا المقام في مبحث الإمامة من كتابنا الكبير المسمّى بأنوار الحقائق، بما ملخّصه:

إنّ الإنسان الكامل الّذي أبدع مثالاً له ـ تعالى ـ ذاتاً و صفاتاً و أفعالاً إمّا نبيٌّ، أو وليٌّ؛ و لكلٍّ منهما إعتباران: إطلاقٌ، و تقييدٌ؛

فالنبوّة المطلقة هي: النبوّة الحقيقيّة الحاصلة في الأزل الباقية إلى الأبد، و هو إطّلاع النبيّ المخصوص بها على استعداد جميع الموجودات بحسب ذواتها و ماهيّاتها، و إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقَّه الّذي يطلب بلسان استعداده من حيث انّه الإنباء الذاتي و التعليم الحقيقيّ الأزليّ المسمّى بالربوبيّة العظمىٰ و السلطنة الكبرىٰ. و صاحب هذا المقام هو الموسوم بالخليفة

---

١. المصدر: يقال.
٢. المصدر: ـ الوليّ.
٣. قارن: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٦.

الأعظم و قطب الأقطاب و الإنسان الكبير و العقل الأوّل و القلم و اللوح و القضاء و القدر و الروح الأعظم و الملائكة و الأفلاك و العناصر و المركّبات و الجنّة و النار و الرضوان و المالك و الصراط المستقيم و الكتاب الكريم؛ و بالجملة إليه استند كلّ العوالم و النشئات و العلوم و الأعمال، و إليه ينتهي جميع المراتب و المقامات ـ نبيّاً كان أو وليّاً، رسولاً كان أو وصيّاً ـ. و باطن هذه النبوّة هي الولاية المطلقة، و هي عبارةٌ عن حصول مجموع هذه الكمالات بحسب الباطن في الأزل و بقاؤها إلى الأبد. و يرجع إلى فناء العبد في الحقّ وبقائه به؛ و إليه الإشارة بقوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ : «أنا و عليٌّ من نورٍ واحدٍ»[١]، و «خلق اللّه روحي و روح عليّ بن أبي طالبٍ ـ عليه السلام ـ قبل أن يخلق[٢] الخلق بألفي[٣] عامٍّ»[٤]، و «بعث عليّاً مع كلّ نبيٍّ سرّاً و معي جهراً»[٥]؛ و يقول أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ : «كنت وليّاً و آدم بين الماء و الطين»[٦] ـ إلى غير ذلك ـ؛

و النبوّة المقيّدة هي الإخبار عن الحقائق الإلهيّة، أي: معرفة ذات الحقّ و أسمائه و صفاته و أحكامه. فان ضمّ معه تبليغ الأحكام و التأديب بالأخلاق و التعليم و القيام بالسياسة فهي النبوّة التشريعيّة، و يختصّ بالرسالة؛

و قس عليها الولاية المقيّدة؛

فكلٌّ من النبوّة و الولاية من حيث هي صفةٌ إليه مطلقةٌ، و من حيث استنادها إلى الأنبياء و الأولياء مقيّدةٌ. و المقيّد مقوّمٌ بالمطلق و المطلق ظاهرٌ في المقيّد؛ فنبوّة الأنبياء كلّهم جزئيّات النبوّة المطلقة، و كذلك ولاية الأولياء جزئيّات الولاية المطلقة.

---

١. راجع: «بحار الأنوار» ج ٣٣ ص ٤٧٩، «الأمالي» ـ للصدوق ـ ص ٢٣٦ الحديث ١٠، «الخصال» ج ١ ص ٣١ الحديث ١٠٨، «المناقب» ج ٣ ص ٢٦٩.

٢. المصدر: + اللّه. ٣. المصدر: + ألف.

٤. راجع: «عوالي اللئالي» ج ٤ ص ١٢٤ الحديث ٢١٠.

٥. لم أعثر عليه في مصادرنا الروائيّة و إن يوجد في صحف الصوفيّة و آثار العرفاء.

٦. لم أعثر عليه أيضاً في مصادرنا الروائيّة.

و لكلٍّ من الأقسام الأربعة ختمٌ؛ أي: مرتبةٌ ليست فوقها مرتبةٌ أخرى و مقامٌ لا نبيّ على ذلك المقام و لا وليّ سوى الشخص المخصوص به، بل الكلّ يكون راجعاً إليه و إن تأخّر وجود طينة صاحبه، فانّه بحقيقته موجودٌ قبله ـ: «كنت نبيّاً و آدم بين الماء و الطين» ـ.

و خاتم الولاية المطلقة أميرالمؤمنين عليّ بن أبي‌طالبٍ ـ عليه السلام ـ؛

و النبوّة المطلقة إنّما كملت و بلغت غايتها بالتدريج، فأصلها بآدم أبوالبشر و لم تزل تنمو و تكمل حتّى بلغ كمالها إلى نبيّنا محمّدٍ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ، و لهذا كان خاتم الأنبياء؛

و كذلك الولاية المقيّدة إنّما تدرّجت إلى الكمال حتّى بلغت غايتها إلى المهديّ الموعود ظهوره الّذي هو صاحب الأمر في هذا العصر و بقيّة اللّه اليوم في بلاده و عباده ـ صلوات اللّه و سلامه عليه و على آبائه المعصومين إلى يوم الدين ـ؛ و قد تقدّم تحقيق ذلك في أوّل الكتاب أيضاً. روى ثقةالإسلام في الكافي عن أبي‌عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: «قال رسول اللّه: من عرف اللّه و عظّمه منع فاه من الكلام و بطنه من الطعام و عفا نفسه بالصيام و القيام،

قالوا: بآبائنا و أمّهاتنا يا رسول‌اللّه! هؤلاء أولياء اللّه؟

قال: انّ أولياء اللّه سكتوا فكان سكوتهم ذكراً، و نظروا فكان نظرهم عبرةً، و نطقوا فكان نطقهم حكمةً، و مشوا فكان مشيهم بين الناس بركةً؛ لولا الآجال الّتي كتبت عليهم لم تقرّ أرواحهم في أجسادهم خوفاً من العذاب و شوقاً إلى الثواب»[1]؛

و عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «أولياء اللّه هم الّذين يُذكر اللّه برؤيتهم»[2]؛ و إلى هذا المعنى أشار من قال: «الوليّ من أولياء اللّه ريحان اللّه في الأرض، يتشمّمه الصدّيقون يشتاقون به إلى مولاهم!». قال أبويريد: «أولياء اللّه لايخافون و لايحزنون، لأنّهم في ضياء

---

١. راجع: «الكافي» ج ٢ ص ٢٣٧ الحديث ٢٥.

٢. لم أعثر عليه.

الرضا و برد الموافقة و ظلّ القبول و أنس الوصول؛ قال اللّه ـ تعالى ـ: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوفٌ عَلَيهِم وَ لَا هُم يَحزَنُونَ﴾ [١]». و روي عن النبيّ ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «انّ من عباد اللّه عباداً ما هم بأنبياء و لاشهداء يغبطه الأنبياء و الشهداء يوم القيامة لمكانهم من اللّه!

قالوا: يا رسول اللّه! أخبرنا منهم و ما أعمالهم، فلعلّنا نحبّهم،

قال: هم قومٌ تحابّوا في اللّه على غير أرحامٍ بينهم و لا أموالٍ يتعاطونها، فواللّه انّ وجوههم لنورٌ و انّهم لعلى منابر من نورٍ لايخافون إذا خاف الناس و لايحزنون إذا حزن الناس؛ ثمّ قرء الآية: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ﴾ ـ... إلى آخرها ـ [٢]».

و قال يحيى بن معاذ: «وليّ اللّه لايجد له إخواناً و لا على الدين أعواناً، قد أبدله اللّه خيراً منهم؛ فاتّخذ الصبر شعاراً و الشكر دثاراً و القرآن معيناً و الفقر مبيتاً و التقوى مطيّةً و المجاهدة زاداً و الأيّام مراحل و الأحوال مناهل و التفويض رفيقاً و التوكّل مناراً و الرضا نوراً و الجنّة مقصداً و الذكر أنيساً و الفكر جليساً و اليقين محجّةً و الصدق حجّةً!»؛

و قال بعضهم: «الأولياء عرائس اللّه [٣] مخدّرون عنده في حجال الأنس، لايراهم أحدٌ في الدنيا و لا في الآخرة!» [٤].

فلنرجع إلى المعنى، فنقول: حمداً نسعد به فندخل في زمرة أوليائه، لما مرّ مراراً من أنّ نحو وجوده ـ عليه السلام ـ و سنخ هويّته الحمد، مع أنّ وجوده وجود الكلّ و كلّ الوجود بعد وجود الواجب ـ جلّ ذكره ـ، فننخرط به في سلك أوليائه السعداء من أقرانه.

---

١. كريمة ٦٢ يونس.

٢. لم أعثر عليه، لا في مصادرنا و لا في مصادر العامّة. و نظائره في صورٍ مختلفةٍ توجد في «الدرّ المنثور» ج ٣ ص ٣١٠. و انظر أيضاً: «تفسير ابن‌كثير» ج ٤ ص ٢١٤، «تفسير الطبري» ج ١١ ص ٩٣.

٣. المصدر: + و هم.

٤. كما حكاه المدني، راجع: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٧.

وَ نَصِيرُ بِهِ فِي نَظْمِ الشُّهَدَاءِ بِسُيُوفِ أَعْدَائِهِ، إِنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيدٌ.

«النظم»: التأليف و ضمّ الشيء إلى آخر، و نظم اللؤلؤ ـ من باب ضرب ـ: ألّفه و جمعه في سلكٍ و هو النِظام ـ بالكسر ـ. و يطلق النظم على المنظوم، كالنثر على المنثور.

و «الشهداء»: جمع شهيد، و هو القتيل في سبيل اللّه و إن لم يكن بمعركة الإمام ـ كما نطق به كثيرٌ من الأخبار الواردة عن الأئمّة الأطهار ـ. فهو فعيلٌ بمعنى مفعولٍ، أي: مشهودٌ[١]. سمّي به إمّا لأنّ الملائكة شهدت غسله، أو شهدت نقل روحه إلى الجنّة؛ أو لأنّ اللّه شهد له بالجنّة[٢]؛

و قيل: «بمعنى فاعلٍ، لسقوطه على الشاهدة ـ و هي الأرض ـ»[٣]؛

أو: «لأنّه حيٌّ عند ربّه حاضرٌ ـ كما قال تعالى: ﴿وَ لَا تَحسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَموَاتاً بَلْ أَحيَاءٌ﴾[٤] ـ؛ أو: لأنّه يشهد ملك اللّه ـ تعالى ـ و ملكوته؛ أو: لأنّه ممّن يستشهد يوم القيامة على الأمم الخالية فيشهد؛ أو لأنّه يشهد ما أعدّ اللّه من الكرامة بالقتل»؛ و قيل غير ذلك.

و «العدوّ»: خلاف الصدّيق. قال سيبويه: «عدوٌّ وصفٌ و لكنّه ضارع الإسم، و قد يثنّى و يجمع و يؤنّث، و الجمع: أعداء[٥]، و الأعادي: جمع الجمع»[٦].

اعلم! أنّ العدوّ نوعان، و الجهاد قسمان؛

أحدهما ظاهرٌ جليٌّ، و هو عدواة الكفار الّذين هم أعداء اللّه و حزبهم و الجهاد معهم؛

و الآخر باطنٌ خفيٌّ، و هو عداوة الكفّار الباطنيّة من قوى نفوسنا الأمّارة المركوزة في الجبلّة و الطبيعة من القوى الشهوانيّة و الغضبيّة الّتي هي مبادي الأخلاق الرديّة و الآراء المذمومة و الجهالات المتراكمة و الإعتقادات الفاسدة؛ و هما شيطانان بالإضافة إلى النفس

---

١. و احتمل المحقّق المجلسي كونه بمعنى الفاعل أيضاً، انظر: «الفرائد الطريفة» ص ١٩٨.
٢. انظر: «نور الأنوار» ص ٣٦.
٣. انظر: «رياض السالكين» ج ١ ص ٤٠٨.
٤. كريمة ١٦٩ آل‌عمران.
٥. هيهنا حذف المصنّف قطعةً من كلام سيبويه.
٦. راجع: «لسان العرب» ج ١٥ ص ٣٧ القائمة ١.

الناطقة الزكيّة الفاضلة، فإنّها إذا قهرتها و سخّرتها أسلمتا و صارتا مطيعين لها، فنجت من شرّهما و انخرطت في حزب أولياء اللّه و سلك سبيل الملائكة المقرّبين؛ و إذا انفعلت عنهما و انقادت لهما صارت من أعداء اللّه و حزب الشياطين؛ و الشاهد عليه قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «لكلّ عبدٍ شيطانان يغويانه»[١]، و قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «إنّ شيطاني أعانني اللّه عليه فأسلم»[٢]، و قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «إنّ الشيطان ليجري في[٣] ابن آدم مجرى الدمّ»[٤]، و يصدّقه قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَن شَرِّ الوَسوَاسِ الخَنَّاسِ * الَّذِي يُوَسوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ * مِنَ الجِنَّةِ وَ النَّاسِ﴾[٥]، و قوله ـ سبحانه ـ: ﴿الشَّيطَان إنَّهُ لَكُم عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾[٦]، ﴿إنَّ الشَّيطَانَ لَكُم عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوّاً﴾[٧]، و قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «أعدىٰ عدوّك نفسك الّتي بين جنبيك»[٨]، و قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»[٩] ـ يعني مجاهدة النفس ـ، يصدّقه قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَن جَاهَدَ فَإنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفسِهِ﴾[١٠]، و ما روى محمّد بن

---

١. لم أعثر عليه، لا في مصادرنا و لا في مصادر أهل السنّة و الجماعة.
٢. لم أعثر عليه أيضاً. و روي عنه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ انّه قال: «ما منكم أحدٌ إلّا و له شيطان، فقيل له: و أنت يا رسول اللّه؟ فقال: و أنا! و لكن أعانني اللّه عليه فاسلم»، راجع: «عوالي اللئالي» ج ٤ ص ٩٧ الحديث ١٣٦.
٣. المصدر: من.
٤. راجع: «عوالي اللئالي» ج ١ ص ٢٧٣ الحديث ٩٧، «مجموعة ورّام» ج ١ ص ١٠١، «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ٤٠، «مستدرك الوسائل» ج ١٦ ص ٢٢٠ الحديث ١٩٦٥٠.
٥. كريمات ٦ / ٤ الناس.
٦. كريمة ١٦٨ البقرة.
٧. كريمة ٦ فاطر.
٨. راجع: «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ٣٦، «عوالي اللئالي» ج ٤ ص ١١٨ الحديث ١٨٧، «مجموعة ورّام» ج ١ ص ٥٩.
٩. «بحار الأنوار» ج ٦٧ ص ٧١، «جامع الأخبار» ص ١٠٠، «شرح نهج البلاغة» ج ١٠ ص ٥٤.
١٠. كريمة ٦ العنكبوت.

عليّ بن بابويه القمّيّ عن الحسين بن ادريس عن أبيه عن احمد بن محمّد بن عيسى عن محمّد بن يحيي الخزّاز عن موسى بن اسمعيل عن أبيه عن الإمام موسى ابن جعفرٍ الكاظم عن أبيه عن أبيه عن أبيه عن أبيه عن أبيه أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ: «إنّ رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ بعث بسريةٍ، فلمّا رجعوا قال: مرحباً بقومٍ قضوا الجهاد الأصغر و بقي الجهاد الأكبر!

قيل: يا رسول اللّه! و ما الجهاد الأكبر؟

قال: جهاد النفس!»[١]، ثمّ قال ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «أفضل الجهاد من جاهد نفسه الّتي بين جنبيه»[٢].

و قال بعض العرفاء في تفسير قوله ـ تعالى ـ: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِنَ الكُفَّارِ﴾[٣] أي: جاهدوا كفّار قوى النفس الّتي هي أعدى عدوّكم»[٤]؛

و عن عليّ بن موسى الرضا عن أبيه عن الصادق ـ عليه السلام ـ: «معنى هذه الآية مجاهدة النفس و شرورها، لأنّها أقرب شيءٍ إليك»[٥].

و لاشكّ انّ حرب العدوّ الباطنيّ بالذات و الجبلّة، و حرب العدوّ الظاهريّ ـ و هو الكفّار ـ بالعرض و العادة، و إنّ الخطب في عداوة العدوّ الباطنيّ أجلّ و الخطر فيه أعظم و الأمر بجهادهم آكد!. فالشهيد شهيدان:

---

١. راجع: «الكافي» ج ٥ ص ١٢ الحديث ٣، «الاختصاص» ج ٢٤٠، «الأمالي» ـ للصدوق ـ ص ٤٦٦ الحديث ٨، «النوادر» ـ للراوندي ـ ص ٢١.

٢. هذه القطعة من الحديث توجد في بعض المصادر المذكورة في التعليقة السالفة، و انظر أيضاً: «مستدرك الوسائل» ج ١١ ص ١٣٧ الحديث ١٢٤٦٠.

٣. كريمة ١٢٣ التوبة.

٤. راجع: «تأويلات القرآن الكريم» ج ١ ص ٥١٦.

٥. لم أعثر عليه. نعم، قال ابن أبي‌الحديد: «و فسّر قومٌ من أهل الطريقة و الحقيقة قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ ...﴾، قالوا: أراد مجاهدة النفوس»، راجع: «شرح نهج البلاغة» ج ٧ ص ٢٥٢.

شهيد الكفرة الباطنيّة؛

و شهيد الكفرة الظاهريّة. و قد مرّ انّ قتل النفس و شهادتها ليس إلّا بترك الشهوات و قطع العلائقات و المرادات، بل بمحو البشريّة و إثبات الإلّهيّة مع بقاء الهياكل البشريّة؛ بل بالفناء عن وجوده بشواهد جوده. و لذا ختم ـ عليه السلام ـ دعائه بطلب المصير في نظم الشهداء، لأنّه لامرتبة فوق الشهادة للأشخاص البشريّة؛ كما يدلّ عليه ذلك الأخبار الكثيرة الواردة عن أهل العصمة و الطهارة؛

منها: ما روي عن أبي‌عبداللّه ـ عليه السلام ـ قال: «قال رسول اللّه ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: فوق كلّ ذي‌برٍّ برٌّ حتّى يُقتل في سبيل اللّه، فإذا قُتل في سبيل اللّه فليس فوقه برٌّ»[1]؛

و منها: ماروي عن أنس بن مالك انّه قال: قال رسول اللّه: «من طلب الشهادة صادقاً أعطيها و إن[2] لم تصبه»[3]؛

و منها: ماروي عن أبي‌عبداللّه ـ عليه السلام ـ أيضاً: «انّ أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ كان إذا أراد القتال قال: اللّهم انّك أعلمت سبيلاً من سبلك جعلت فيه رضاك و ندبت إليه أولياءك و جعلته أشرف سبلك عندك ثواباً و أكرمها لديك مآباً و أحبّها إليك مسلكاً، ثمّ اشتريت فيه ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُم وَ أَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَ يُقْتَلُونَ﴾[4] وعداً عليك حتماً[5]، فاجعلني ممّن اشتريت فيه منه[6] نفسه، ثمّ وفى لك ببيعه الّذي بايعك عليه غير ناكثٍ و لاناقضٍ عهداً و لامبدّلاً تبديلاً استيجاباً لمحبّتك و تقرّباً

---

١. راجع: «الكافي» ج ٥ ص ٥٣ الحديث ٢، «تهذيب الأحكام» ج ٦ ص ١٢٢ الحديث ٤، «بحار الأنوار» ج ٩٧ ص ٥٠، «روضة الواعظين» ج ٢ ص ٣٦٣.

٢. المصدر: لو.

٣. راجع: «الترغيب و الترهيب» ج ٢ ص ٢٧٥، «الدرّالمنثور» ج ٢ ص ١٠١ السطر ١.

٤. كريمة ١١١ التوبة.

٥. المصدر: حقّاً.

٦. المصدر: اشترىٰ فيه منك.

به إليك، فاجعله خاتمة عملي و صيّر فيه فناء عمري ـ... إلى آخر الدعاء ـ»[١].

قوله ـ عليه السلام ـ: «إنّه وليٌّ حميدٌ»، «الوليّ»: اسمٌ من أسماء اللّه ـ تعالى ـ بمعنى الناصر لعباده المؤمنين، كما قال ـ تعالى ـ: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾[٢]؛

و قد يكون بمعنى الأولىٰ، و منه قوله ـ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ: «أَ وَ لست أولىٰ بكم من أنفسكم؟»[٣]؛

و قد يكون بمعنى المتولّي للأمر القائم به، و منه: وليّ الطفل[٤]؛

و قيل: «هو المتولّي لأمور العالَم و الخلائق كلّها»؛

و قيل: «المتولّي لأوليائه بالإحسان و الإكرام و الفوز بالصواب في دار السلام»؛

قيل: «هذا أولىٰ، لأنّه ـ تعالى ـ قد تبرّأ من ولاية الكفّار ـ بقوله: ﴿وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُم الطَّاغُوتُ﴾[٥] ـ.

و «الحميد»: المحمود الّذي استحقّ الحمد بفعاله، أو الحامد لمن أطاعه من عباده. و لا يخفى حسن ختام الدعاء باسمه الحميد، إذ كان الدعاء مخصوصاً بالتحميد.

***

و الحمد للّه على التوفيق لإتمام شرحنا لدعاء التحميد؛ و الصلاة و السلام على نبيّه محمّدٍ المشتقّ اسمه من اسمه الحميد و على آله المخصوصين بالتكريم و التمجيد. و ذلك من فضل ربّي

---

١. راجع: «الكافي» ج ٥ ص ٤٦ الحديث ١، «مستدرك الوسائل» ج ١١ ص ١٠٤ الحديث ١٢٥٣٩، «بحار الأنوار» ج ٣٣ ص ٤٥٢.

٢. كريمة ٢٥٧ البقرة.

٣. راجع: «بحار الأنوار» ج ٢٧ ص ٢٤٣، «تأويل الآيات» ص ٣٧، «تفسير القمّي» ج ٢ ص ١٧٥.

٤. انظر: «نور الأنوار» ص ٣٦.

٥. كريمة ٢٥٧ البقرة.

﴿لِيَبلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَم أَكفُرُ وَ مَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفسِهِ وَ مَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ [١].

قال مؤلّفه العبد المحتاج إلى رحمة ربّه القادر القويّ محمّد باقر بن السيّد محمّد الموسويّ: هذا آخر اللمعة الأولىٰ من لوامع الأنوار العرشيّة في شرح الصحيفة السجّاديّة ـ عليه السلام ـ، و يتلوه شرح الدعاء الثاني ـ بعون اللّه و فضله السبحانيّ ـ؛ و هو دعائه في الصلاة على خاتم الرسالة ـ عليه و على آله صنوف الآلآء و التحيّة ـ.

و اتّفق الفراغ منه في ليلة الإثنين لأربعٍ و عشرين من صفر المظفّر سنة تسعٍ و عشرين و مأتين بعد الألف من الهجرة النبويّة ـ عليه و على آله آلاف الثناء و التحيّة ـ.

---

١. كريمة ٤٠ النمل.

الفهرس