



مرکز تحقیقات تاریخ و فرهنگ اسلامی

میراث صدر شیعہ

دفتر نوزدهم

بکوش

ہمدی میرینی علی صدرایی خلی

نہایت جامع



پژوهشکده علوم و معارف حدیث: ۶

مهریزی، مهدی، ۱۳۴۱ - ، گردآورنده.

میراث حدیث شیعه: دفتر پانزدهم / به کوشش مهدی مهریزی و علی صدرایی خویی. - قم: دار الحدیث، ۱۳۸۷.

۶۰۰ ص. (پژوهشکده علوم و معارف حدیث: ۶)

ISBN : 978 - 964 - 493 - 343 - 1

چاپ اول: ۱۳۸۷.

کتابنامه به صورت زیرنویس.

۱. حدیث شیعه - مجموعه‌ها. ۲. احادیث شیعه - مجموعه‌ها. الف. صدرایی خویی، علی، ۱۳۴۲ - ، گردآورنده؛

همکار. ب. عنوان.

م ۹۹ م ۴ / ۱۰۶ BP

میراث حدیث شیعه / ۱۹

به کوشش: مهدی مهریزی و علی صدراپی خوبی

تحقیق: مرکز تحقیقات دارالحدیث
امور اجرایی: مهدی سلیمانی آشتیانی
ویراستار: قاسم شیرجعفری
صفحه‌آرایی: سید علی موسوی کیا



ناشر: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث

چاپ: اول / ۱۳۸۷

چاپخانه: دارالحدیث

شمارگان: ۱۰۰

قیمت: ۷۰۰۰ تومان

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

۳۷۱۸۵ / ۴۴۶۸

نمایشگاه و فروشگاه دانشی علوم حدیث (قم، خیابان معلم): ۰۲۵۱ ۷۷۴۰۵۴۵ - فروشگاه شماره «۲» (شهر ری، حرم حضرت
عبدالعظیم حسنی علیه السلام صحن کاشانی) تلفن: ۵۵۹۵۲۸۶۲

فروشگاه شماره «۳» (مشهد مقدس، چهارراه شهدا، ضلع شمالی باغ نادری، مجتمع فرهنگی تجاری گنجینه کتاب، طبقه هم‌کف)
تلفن: ۰۵۱۱ ۲۲۴۰۰۶۲ - ۳

فروشگاه شماره «۴» (مشهد مقدس، میدان تختی، خیابان شهید اسدالله زاده، نرسیده به چهارراه پل خاکی، دست چپ، ساختمان
کوثر) تلفن: ۸۴۲۶۳۳۲

<http://www.hadith.net>

hadith@hadith.net

ISBN : 978 - 964 - 493 - 343 - 1

※ کلیه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است ※



سیف منتضیٰ شرح حدیث امام رضا علیه السلام (شرح حدیث عمران صابی)

محمد بن ابوالقاسم خویی (قرن ۱۳ق)

تحقیق: علی صدراپی خویی

درآمد

بخش مهمی از روایات صادره از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام، مربوط به مباحث توحیدی و مسائل اعتقادی است. بحث در مسئله توحید همواره پیچیده و فهم آن برای صاحبان نبوغ - تا چه رسد به مردمان عادی - دشوار بوده است. به همین دلیل روایات موجود در این باب از روایات سخت و صعب الفهم می باشد. حدیث زینب عطاره که از حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله روایت شده و حدیث رأس الجالوت و حدیث مفضل که از امام صادق علیه السلام نقل نموده، از این قبیل روایات هستند. یکی دیگر از این روایات، حدیث معروف به «حدیث عمران صابی» است که از اختر هشتم فلک هدایت و ولایت امام رضا علیه السلام روایت شده است. در این اثر، شرحی پارسی بر این حدیث تقدیم ارباب نظر می گردد.

مؤلف

مؤلف این اثر - آن چنان که در مقدمه، نام خود را عنوان نموده - محمد بن ابوالقاسم آذری خویی است. آگاهی ما در باره وی به همین اثر

محدود می‌گردد و در کتاب‌های شرح حال یادی از وی به چشم نمی‌خورد. بنا به تصریح آذری در مقدمه این شرح، وی «قواعدی» را «در مباحث عقلیه از مشایخ علمیه» اخذ نموده و «مطالبی» را «از خرمین انجمن اکابر، خوشه چینی» نموده است. او خصوصاً به شاگردی خود نزد میرزا عباس آقاسی، صدر اعظم^۱ محمد شاه قاجار، افتخار نموده و از وی چنین یاد می‌کند:

سَيِّمًا در مجلس أَوْحِد الْأَيَّامِ، أَوْجِد الْأَنَامِ، أَمْجِد الْأَعْلَامِ، جَوْهَرِ
الْعُرْفَانِ، شَجَرِ الْإِيْقَانِ، مَهْنَدِسِ الْمَعَارِفِ، هِنْدَسَةِ الْعَوَارِفِ، أُنْمُوزِ
الْعُلُومِ، فَهْرَسْتِ الْعِلْمِ الْمَكْتُومِ، كُلِّي فُضَائِلِ رَافِعِ الْخَيْرِ، أَبَاءِ أَمَائِلِ
رَاسِلِ كَبِيرِ، ٢/ سَنَامِ الْمَجْدِ، وَجْهِ الْوُجُودِ، بِسْمَلَةِ مَصْحَفِ الْكَمَالِ،
فَاتِحَةِ صَحْفِ الْجَمَالِ، فَذَلِكَ دَفْتَرِ وَجُودِ، خِلَاصَةِ الْحِسَابِ جُودِ،
كُلِّي مُحَامَدِ رَافِدِ، مَرْهَمِ مَرْحَمَتِ هَرِ دَرْدِ، نَسْخَةِ رَحْمَتِ الْهَيِّ،
رَشْعَةِ نِعْمَتِ غَيْرِ مَتَاهِي، الْحَبْرِ النُّحْرِيرِ، كُتَّافِ الْمَجْسطِي وَ
التَّحْرِيرِ، اسْتَادِ الْفُنُونِ، عِمَادِ الْحِكْمَةِ وَ الْفَقَاهَةِ فِي الْقُرُونِ، عَيْنِ
الْأُنَاسِي وَ النَوَاصِي، زَيْنِ الْأَفَاضِلِ وَ الْأَقَاصِي، شَيْخِنَا الْأَمْجَدِ،
الْحَاجِ مِيرْزَا آقَاسِي - زَادَ اللَّهُ تَأْيِيدَهُ - تَلَمَّذَ وَ اقْتَنَاصَ شَدِيدَ بُوْدِ.

او «به تدارک زلل و خلل» شرحش را «مزین و موشح» به نام محمد شاه قاجار (جلوس ۱۲۵۰ ق - مرگ ۱۲۶۴ ق) نموده است. مؤلف از دانشمندان سده سیزدهم هجری بوده و این شرح را در محرم سال ۱۲۶۰ ق، به پایان رسانده است. از دیگر آثار وی شرح کوتاهی بر این رباعی ابوسعید ابوالخیر است: دی بر سر گور مرده غارت کردم / مر پاکان را جنب زیارت کردم

۱. حاج میرزا عباس بن مسلم ایروانی آقاسی مشهور به میرزا آقاسی و متخلص به فخری (متولد ۱۱۹۸ ق - متوفای ۱۲۶۵ ق) که صدر اعظم محمد شاه قاجار بود و به عرفان و تصوف نیز گرایش داشت و آثاری در این موضوع دارد. برای تفصیل حالات وی ر.ک: مرآة الشروق صدر الاسلام خوئی، ج ۲، ص ۹۶۶؛ شرح حال رجال ایران، بامداد، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۰۹؛ تاریخ خوی آقاسی، ص ۴۶۱؛ نگاهی به آذربایجان غربی، ص ۷۷۹.

کفاره آن که روزه خوردم رمضان در عید نماز بی طهارت کردم
او شرح این رباعی را پس از اتمام شرح حدیث عمران صابی نگاشته
است.

عمران صابی کیست؟

از عمران صابی در کتاب های رجال یادی به میان نیامده و نام وی به
مناسبت پرسش هایی که از امام رضا علیه السلام نموده، آمده است. شیخ عباس
قمی در الکنی واللقاب، درباره وی می نویسد:

عمران الصابي واحد المتكلمين ، وهو الذي كان جدلاً لم يقطعه
أحد عن حجته، أسلم على يد الرضا عليه السلام ، وصار مورداً لألطافه
الخاصة.^۱

و درباره لقب صابی می نویسد:

والصابي نسبة إلى الصابي بن متوشلخ بن إدريس ، وقيل إلى صابي
بن ماري ، وكان في عصر الخليل عليه السلام . قال الراغب : الصابئون قوم
كانوا على دين نوح عليه السلام ، وقيل : سموا بذلك لأنهم خرجوا عن دين
اليهودية والنصرانية وعبدوا الملائكة . والصابئ عند العرب سمي
خرج عن دين قومه إلى دين آخر ، ولذلك كانت قریش تسمي
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صابئاً ؛ لخروجه عن دين قومه.^۲

حدیث عمران صابی

این حدیث را اولین بار شیخ صدوق در عیون أخبار الرضا علیه السلام^۳ و التوحید^۴
نقل نموده است. پس از شیخ صدوق، ابن شعبه حرانی در تحف العقول^۵ و

۱. الکنی واللقاب، ج ۲، ص ۴۰۱.

۲. همان.

۳. عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۵۰.

۴. التوحید، ص ۴۱۷ - ۴۴۱.

۵. تحف العقول، ص ۴۲۳.

شیخ طبرسی در الاحتجاج^۱ و ابن شهر آشوب در مناقب آل ابی طالب^۲ به نقل از عیون اخبار الرضا^۳ و علامه مجلسی در بحار الأنوار^۴ آن را ذکر نموده‌اند.

سند شیخ صدوق به این روایت، چنین است:

حَدَّثَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ جَعْفَرُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ أَحْمَدَ الْفَقِيهَ الْقُمِيَّ ثُمَّ الْإِسْلَاقِيَّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ صَدَقَةِ الْقُمِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو عمرو وَمُحَمَّدُ بْنُ عمر بْنِ عبد العزيز الأنصاري الكَجِّي، قَالَ: حَدَّثَنِي مَنْ سَمِعَ الْحَسَنَ بْنَ مُحَمَّدٍ التَّوْفَلِيَّ ثُمَّ الْهَاشِمِيَّ يَقُول: لَمَّا قَدِمَ عَلِيٌّ بْنُ مُوسَى الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى الْمَأْمُونِ....^۴

بر اساس نقل شیخ صدوق مأمون عباسی به فضل بن سهل دستور داد که بزرگان ادیان را نزد وی جمع‌آوری نماید. فضل نیز آنها را دعوت نمود و وقتی در مرو حاضر شدند، به مأمون اطلاع داد. مأمون آنها را در جلسه‌ای جمع نمود و اعلام کرد که در جلسه‌ای با امام رضا علیه السلام مناظره نمایند. پس جلسه‌ای عظیم تشکیل یافت و حضرت وارد مجلس شدند. اولین سؤال‌کننده، جاثلیق، بزرگ نصارا بود و حضرت مناظره وی را با استناد به انجیل جواب فرمود و جاثلیق قانع شد. پس از آن حضرت با رأس الجالوت رئیس مذهبی یهودیان و هرید اکبر رئیس زردشتیان مناظره نمود و آنها نیز مجاب شدند. بعد از آن حضرت فرمودند: اگر در جمعیت کسی مخالف اسلام است و می‌خواهد سؤالی نماید، هر آینه پرسش خود را مطرح نماید. پس از آن عمران صابی پرسش‌های خود را طرح نمود و حضرت به آنها پاسخ

۱. الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۹۹ و ج ۲، ص ۲۱۲.

۲. مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۴۶۱.

۳. بحار الأنوار، ج ۶، ص ۱۱۱ و ج ۴۹، ص ۱۷۶ و ج ۵۴، ص ۴۷.

۴. التوحید، ص ۴۱۷.

داد و عمران با شنیدن جواب‌های حضرت، مسلمان و از یاران حضرت گردید.

شرح حاضر شرح پرسش‌های عمران صابی و پاسخ‌هایی است که امام به آنها داده‌اند.

شروح این حدیث

بر این حدیث، شروح متعددی نگاشته شده که تاکنون یازده شرح از آنها شناسایی شده است، بدین تفصیل:

۱. شرح حدیث عمران صابی، فارسی، از: حسین تنکابنی (قرن ۱۱ ق). شارح از شاگردان ملاصدراست و شرحش را به صورت فلسفی نگاشته و شرح وی مفصل‌ترین شرح این حدیث است.

تاکنون یک نسخه از این شرح شناسایی شده که در مؤسسه دار الحدیث در دست تصحیح قرار دارد و در شماره‌های بعدی میراث به لطف حضرت حق - منتشر خواهد شد.

۲. شرح حدیث عمران صابی موسوم به التحفة الرضویة، عربی، از: اسماعیل حسینی مدرّس خاتون‌آبادی (قرن ۱۱ ق). این شرح را مؤلف در مسافرت به طوس، به خواهش بعضی از دوستانش، نگاشته است. از این شرح تاکنون سه نسخه شناسایی شده است.^۱

۳. شرح حدیث عمران صابی، عربی، از: قاضی محمدسعید بن محمد مفید قمی (متوفای بعد از ۱۱۰۷ ق). این شرح به روش فلسفی و عرفانی بر گزار شده است و مؤلف، آن را شرح حدیث دوازدهم از کتاب شرح اربعین خود قرار داده است. از این شرح تاکنون چهار نسخه شناسایی شده است.^۲

۱. فهرستگان نسخه‌های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۳، ص ۲۱.

۲. همان، ص ۳۰۶.

۴. شرح حدیث عمران صابی، از: علامه محمد باقر مجلسی (۱۱۱۱ق)، که در بحار الأنوار، برخی از فقرات آن را به صورت مختصر شرح داده است.^۱

۵. شرح حدیث عمران صابی، عربی، از: سید بهاء الدین محمد بن محمد باقر حسینی مختاری اصفهانی نائینی (۱۱۴۰ق).

این شرح مختصر، ردی است بر ایراد علامه مجلسی درباره سؤال عمران «هل كان الكائن معلوماً في نفسه عند نفسه». مجلسی می فرماید: این سؤال و جواب بسیار مبهم و پیچیده است و چهار وجه در حل آن به نظر می رسد که هیچ یک خالی از اشکال نیست. شارح به همه این وجوه ایراد گرفته و به آنها مشروحاً پاسخ داده است. نسخه این شرح در ضمن مجموعه ش ۷۹۲۳ کتابخانه آستان قدس رضوی، نگهداری می شود^۲ و بر اساس آن در میراث حدیث شیعه به چاپ رسیده است.

۶. شرح حدیث عمران الصابی، عربی، از: خلیل بن محمد اشرف قاضینی اصفهانی قزوینی (۱۱۳۶ق). این شرح به روش حکمی و عرفانی و به طور مبسوط برگزار شده و در روز چهارشنبه ۲۱ محرم ۱۱۲۳ق به پایان رسیده است.

از این شرح تاکنون یازده نسخه شناسایی گردیده^۳ و در مؤسسه دار الحدیث در دست تصحیح قرار دارد و در شماره های بعدی میراث - بالطف حضرت حق - منتشر خواهد شد.

۷. شرح حدیث عمران صابی، عربی، از: سید کاظم بن قاسم حسینی رشتی (۱۲۵۹ق). شارح، این کتاب را به خواهش میرزا زین العابدین نامی

۱. بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۴۷-۵۷.

۲. فهرست نسخه های خطی آستان قدس رضوی، ج ۱۴، ص ۲۸۷.

۳. فهرستگان نسخه های خطی حدیث و علوم حدیث شیعه، ج ۴، ص ۳۰۵.

تألیف نموده و در روز دوشنبه ۷ شوال ۱۲۴۱ق به پایان رسانده که به ضمیمه تفسیر آیه الكرسی مؤلف چاپ شده است. از این شرح تاکنون نه نسخه شناسایی شده است.^۱

۸. شرح حدیث عمران صابی موسوم به سیف متضی شرح حدیث امام رضا^{علیه السلام}، از محمد بن ابو القاسم خویی در ۱۲۶۰ق. (شرح حاضر)

۹. شرح حدیث عمران صابی، از: حاج خلیل بن حاج بابا قزوینی معروف به زرکش. در الذریعة از آن یاد شده است.^۲

۱۰. شرح حدیث عمران صابی، از: خلیل بن محمد زمان قزوینی که در ضمن کتابش اثبات حدوث الإزاده^۳ آن را درج نموده و در الذریعة از آن یاد شده است.^۴

۱۱. شرح حدیث عمران صابی، به فارسی، از: محمد جعفر بن محمد تقی برغانی شیخی (۱۳۰۶ق)^۵. در آن عبارتی از حدیث عمران صابی: «العبارات كلها من الله»، شرح و از سکون ارض و رکن رابع مفصلاً بحث شده و روز جمعه سلخ ماه شوال ۱۲۸۲ق به پایان رسیده است. نسخه‌ای از این شرح در کتابخانه آیه الله مرعشی به ش ۲۹۳۵ موجود است.^۶

شرح حاضر (سیف متضی)

شرح حاضر یکی از شروح پارسی حدیث عمران صابی است. این شرح را مؤلف در دهه اول نیمه دوم سده سیزدهم تألیف و در محرم

۱. همان، ص ۳۰۷.

۲. الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۱۳، ص ۲۰۳.

۳. همان، ج ۱، ص ۸۱.

۴. همان، ج ۱۳، ص ۲۰۳.

۵. برای شرح حال مؤلف ر.ک: تراجم الرجال، سید احمد حسینی، ج ۲، ص ۶۴۴.

۶. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیه الله مرعشی، ج ۸، ص ۱۳۲.

سال ۱۲۶۰ ق به پایان رسانده است. سبک شرح وی فلسفی و عرفانی است و در هر بخش، قطعه‌ای از حدیث را ذکر و به شرح آن پرداخته، سپس به بخش بعدی می‌پردازد.

او در اثنای شرح خود از کتاب‌های کلامی و فلسفی و فرهنگ لغت و منظومه‌های عرفانی، مطالبی نقل می‌کند. ولی عمده استنادش به کتاب‌های: شرح تجرید الاعتقاد ملا علی قوشجی، مجمع البحرین فخر الدین طریحی، گلشن راز شیخ محمود شبستری و مثنوی معنوی مولوی رومی است.

نثر وی ساده و روان است و از تکلفات و تسجیعات ادبی، عاری است و برای عموم مردم قابل درک و فهم است.

نسخه‌های این شرح

تاکنون از این کتاب دو نسخه شناسایی شده که هر دو به خط مؤلف تحریر شده است:

۱. نسخه کتابخانه حضرت آیه الله گلپایگانی در قم، به شماره ۱۸/۱۱۴^۱. این نسخه را مؤلف به خط نستعلیق تحریر نموده و در محرم ۱۲۶۰ ق به پایان رسانده است و شامل ۵۷ برگ (۱۱۴ صفحه) بوده، در هر صفحه آن ۱۷ سطر تحریر گردیده است.

در آغاز نسخه تقریظی به خط استاد مؤلف در یک صفحه تحریر شده که فاقد تاریخ تحریر و نام نویسنده است. در انتهای این تقریظ مهر نویسنده آن با سجع «عبد محمد صادق بن جعفر»، نقش شده است. نص این تقریظ چنین است:

جناب مستطاب، تاج سر اولی الالباب، عمدة الفضلاء، زبدة الفقهاء، بوذر طینت، سلمان فطرت، آقا میرزا محمد - شارح این

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیه الله گلپایگانی، ج ۱، ص ۶۸.

کتاب مستطاب را - چندین سال قبل که دیدم و امتحان ذهن و سلیقه ایشان نمودم، الحق درست فهم و ممیز حق و باطل دیدم. بعد هم که مطلق همیشه مواظب کار بودند با ریاضت، و این که از میان همه چیز اختیار شرح کلام معصوم کرده است، به مناسبت دلیل بر حسن طینت و نیکویی سجدت ایشان است و آنچه از این کتاب به نظر فقیر رسید، خیلی درست و پسندیده و موافق قاعده و کثیر المنفعه است. ادام الله توفیقه بجاه محمد و آله.

(مهر بیضوی با نقش: عبده محمد صادق بن جعفر)

در سه برگ آخر این نسخه، شرح رباعی ابو سعید از همین مؤلف به خط وی، تحریر شده است.

۲. کتابخانه خانقاه احمدیه شیراز، نسخه ش ۲۴. این نسخه حاوی دو رساله است. رساله اول سیف متضی است که به خط مؤلف تحریر شده، ولی تاریخ کتابت ندارد. رساله دوم، جامع الکلیات تألیف ام سلمه بیگم دختر ملقب به دعا دختر سید قطب الدین نیریزی شیرازی است که به نستعلیق تحریر نموده و در سؤال ۱۲۷۸ ق، به پایان رسیده است.^۱

روش تصحیح و نسخه مورد استفاده

تصحیح این شرح بر اساس نسخه کتابخانه آیه الله گلپایگانی انجام گرفت و دسترسی به نسخه دوم مقدور نگردید. آیات و احادیث و اقوال نقل شده، از مصادر استخراج و در پاورقی درج گردید. متن اعراب گذاری شده حدیث از برنامه کامپیوتری نور السیره استخراج گردید و مواردی که با متن نسخه تفاوت داشت، تذکر داده شد.

۱. نشریه نسخه‌های خطی، دفتر پنجم، ص ۲۱۹.

تقدیر و سپاس

نگارنده در به سامان رساندن تصحیح و تحقیق این اثر، مدیون اعانت دوستانی هستم که جهت قدردانی، نامشان زیب این دفتر می‌گردد: اول از همه محقق توانا مدیر محترم کتابخانه آیه الله گلپایگانی استاد ابو الفضل عرب زاده که تصویر این اثر را در اختیار ما قرار دادند. پس از آن سرکار سیّده خانم موسوی که با حوصله و دقت زیاد، تایپ و تصحیح رایانه‌ای آن را متقبل شدند. دوست گرامی و پر تلاش آقای شعبان نصرتی که مقابله متن تایپ شده این اثر با نسخه خطی و استخراج مصادر آن را بر عهده داشتند. و در نهایت از آقای قاسم شیرجعفری که زحمت ویراستاری آن را عهده‌دار شدند. از ایزد تعالی برای این عزیزان، طول عمر با صحت و عافیت و استدامت و زیادت توفیقات را خواهانم؛ إِنَّه علی کل شیء قدیر.

و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین

سيف منتضاه صلب الامم رفاه

بسم الله الرحمن الرحيم
بنده و سياه درگاه اتمه او آه که راه تبه عاصمه مرو قائم محمد نوي اذربا
ابنه اب القاسم عفره غفر له کوي که در بعضی مواقع مجامع فضل اتفاق صحبت
از احاديت منظمه افتاد و ذيل کلام مفرس بل عمران صا به از امام رفاه نم شده
ناميكه در کتاب همچون اخبار الرازيه نظر اندک حدیث طویل الذیل عین العین
و منشی المبل عظیم الشان سمیک الرفیع الجوهر و مؤثر بر اذهانت و تحید و انعام
تجید و امرن معارف و عرفان و وصول عقاید و الباقی حاکم حقیقت افانته
و جبل و در بنیم ستم و خشنده نعل خواهم که شرع را برادر او نوشته شود
امید که با عانت فرشته شود قواعدیکه در مباهات عقیده از ایشان
علمیه زاد الله برکاتهم مسجوع و مأخوذ انعامه لیس خجج اندک ملائیکه از طرف
الجنه الامر بنجور همنیز ذخیره لیس صرف شده و غوامض این بحر زرف و زمار
این کشف اشرف ابد سجاد علی اوصد الایام اوجده الانام اجمالا اعلام
مجهول العرفان شجره الیقان همنس المعارف همنس العوارف النور
العلوم خرسات العلم المکنون کا فضا و فضا بنیر ابامه اندر اندک کبر

که تو صیغ نمودی و با بس تو خبر نمودی و برستی که عمر منده است که بر آنچه گفته
 بر راه راست و دین حق بود از آن افتاد و در جایی که می بیند بهت کرد و گفت
 و کس هم یافت و نور همین سلام بر او یافت و آنچه در این شهر زیارتی قام
 جاری شد و از اینج می لای نه است ساری و منیع ذلت و خاری ربانی
 صفی خاری شد بقدر فهم خود بود و در شایسته از نقاب جاکی اخذ مبارک
 ان در دریای عصمت و پاکی چهره الفت پیش از این نمود و در جایی
 تر سلسله و چیزی لطافت مغایرت نکشود در نیاید حرف بچشمه پس خام
 پس سخن کوتاه باید و اسلام و حصول فریغ از طریقه ای کشش و کشش
 این خبر در آخر ثلث اول از شهر اول از شهر و رانی عشره از عشره
 سادس از مایه ثانی از الف ثانی
 من البریه النبویه
 علی کبریا السلام
 و توبه شد
 عرفاه به ان کان تنکلم بالمدینه او مجتمع الیه اصحاب العلم فلت قد کان الحجاج یا تو نه فیستند
 عن سباده من حلاله و حرامه فیهیم در با کلم من بایه بجا بجه فحال محمد بن جعفر یا با محمد بن ابا
 علیه ان یجسده هذا الرجل فیسمه ویفعل به البیة فانظر علی ایسا که غریزه او شایسته فلت اذن لا یقبل من
 و ما اراد الرجل الا امتحانه لیسلم عنده من علوم الایام ثم فحال لا قل له ان عک قد کره هذه الکلبه

که تو صیغ نمودی و با بس تو خبر نمودی و برستی که عمر منده است که بر آنچه گفته
 بر راه راست و دین حق بود از آن افتاد و در جایی که می بیند بهت کرد و گفت
 و کس هم یافت و نور همین سلام بر او یافت و آنچه در این شهر زیارتی قام
 جاری شد و از اینج می لای نه است ساری و منیع ذلت و خاری ربانی
 صفی خاری شد بقدر فهم خود بود و در شایسته از نقاب جاکی اخذ مبارک
 ان در دریای عصمت و پاکی چهره الفت پیش از این نمود و در جایی
 تر سلسله و چیزی لطافت مغایرت نکشود در نیاید حرف بچشمه پس خام
 پس سخن کوتاه باید و اسلام و حصول فریغ از طریقه ای کشش و کشش
 این خبر در آخر ثلث اول از شهر اول از شهر و رانی عشره از عشره
 سادس از مایه ثانی از الف ثانی
 من البریه النبویه
 علی کبریا السلام
 و توبه شد
 عرفاه به ان کان تنکلم بالمدینه او مجتمع الیه اصحاب العلم فلت قد کان الحجاج یا تو نه فیستند
 عن سباده من حلاله و حرامه فیهیم در با کلم من بایه بجا بجه فحال محمد بن جعفر یا با محمد بن ابا
 علیه ان یجسده هذا الرجل فیسمه ویفعل به البیة فانظر علی ایسا که غریزه او شایسته فلت اذن لا یقبل من
 و ما اراد الرجل الا امتحانه لیسلم عنده من علوم الایام ثم فحال لا قل له ان عک قد کره هذه الکلبه

بسم الله الرحمن الرحيم

۱/ بنده رو سیاه درگاه اله، آواه گمراه تباه، عاصی معاصی و مآثم، محمد خویی

آذری ابن ابی القاسم - عفی الله عنهما بلطفه العاصم - گوید که:

در بعضی مواقع مجامع فضلا، اتفاق صحبت از احادیث مشکله افتاد و ذیل کلام منجر به مسائل عمران صابی از امام رضا علیه السلام شد، تا این که در کتاب عیون أخبار الرضا علیه السلام^۱ به نظر آمد حدیثی طویل الذیل، عمیق النیل و منشئ المیل، عظیم النفع، سمیک الرفع بود و محتوی بر امهات توحید و اقانیم تمجید و اصول معارف و عرفان و وصول عقاید و ایقان، حاکی حقیقت افاضه و جعل.

و در این مرحله درخشنده لعل، خواستم که شرحی از برای او نوشته شود. امید که به اعانت فرشته شود. قواعدی که در مباحث عقلیه از مشایخ علمیه - زاد الله برکاتهم - مسموع و مأخوذ افتاده بود، به خرج آمد. مطالبی که از خرمن انجمن اکابر به خوشه چینی ذخیره بود، صرف شد و غواص این بحر ژرف و نثار این نگار شگرف آمد. سیما در مجلس أوحْد الأیام، أوجد الأنام، أمجد الأعلام، جوهر العرفان، شجر الإیقان، مهندس المعارف، هندسة العوارف، أنموذج العلوم، فهرست العلم المكتوم، کلی فضایل را فصل اخیر، آباء امثال را نسل کبیر، ۲/ سنام المجد، وجه الوجد، بسمله مصحف الکمال، فاتحة صحف الجمال، فذلکة دفتر وجود، خلاصة الحساب جود، کلی محامد را فرد، مرهم مرحمت هر درد، نسخة رحمت الهی، رشفة نعمت غیر متناهی، الحبر النحریر، کشف المجسطی و التحریر، أستاذ الفنون، عماد الحکمة و الفقاهة في القرون، عین الأناسی و النواصی، زین الأفاضل و الأقاصی، شیخنا الأمجد، الحاج میرزا آقاسی - زاد الله تأییده - تلمذ و اقتناص شده بود، در

کشف رموز آن کنوز به قدر فهم قاصر به کار برد و به قدر طاقت، اجالۀ ابکار نمود. لیکن از پای شکسته چه آید و از دست بسته چه گشاید؟ ولی «مالا یدرک کَلَه لا یتَرَک کَلَه». و آن را مسما به سیف متضنی شرح حدیث امام رضا علیه السلام گردانید.

به تدارک زلل و خلل مزین و موشح کردم به اسم گرامی و نام نامی آن شهنشاهی که از تیغ کجش چرخ کج رفتار طرز راستی از سر گرفت. آن که از رشحات سحاب مکرمتش غنی و فقیر سیراب و از فیوضات فواضل انعامش برنا و پیر کامیاب. هر بامداد از بارگاهش بانگ می آید که ای سائل بیا، جودش می جوید گدا را چون گدا،^۱ اساس بذلش بر فضل و بنای حکمش بر عدل:

تا مزین شد به او تاج و سریر سلطنت هر کجی را راستی تب لرزه بر پیکر گرفت فضایل کریمه اش را همه کس راوی و فواضل مکرمتش به همه عالم مساوی: بر سر خوان عطایش چه کوچک چه بزرگ

بر در درگاه فیض او چه تاجیک و چه ترک
فته از عدلش بود در چشم جادو جای گیر

ظلمت از فضلش شده در زلف مشکین پایگیر
شاهنشاه مؤید سلیمان شأن مجاهد، ابو المکارم، السلطان بن السلطان بن السلطان و الخاقان بن الخاقان:

شاه شاهان جهان سلطان محمد شاه آن که کف گوهر فشانش بهر کان گوهر گرفت
خَلَدَ اللهُ قَوَاعِدَ مَعْدَلَتِهِ، وَ أَبَدَ اللهُ أَيَّامَ دَوْلَتِهِ وَ صَوْلَتِهِ.

تا عجزه وار تحفه ریسمانی کلافی به بازار دعاگویی و بندگی برم و به ندای «یا أَيُّهَا الْغَزِيرُ مَسْنَا وَأَمَلْنَا الضُّرَّ وَجَنَّا بِبِضَاعَةِ مُزْجَاةٍ»^۲ مترنم شوم و تشبث به اذیال نفوس طاهره اولیا نمودم و چون اصل کلام معجز نظام، ناشی از منشی دفتر قضا و سلطان

۱. اقتباس از دو بیت از مثنوی معنوی (دفتر اول، در بیان آن که چنان که گدا عاشق کرم است و عاشق کرم، کرم کریم هم عاشق گداست، بیت اول، ص ۱۱۳) که چنین است:

جود محتاج گدایان چون گدا
همجو خوبان که آینه جویند صاف

بانگ می آمد که ای طالب بیا
جود می جوید گدایان و ضعاف

۲. سورة یوسف، آیه ۸۸

اقلیم رضا، جوهر معدن عصمت، دُر دریای نبوت، اوج موج معرفت، روح یوح حقیقت، نور مور طریقت، فلک کلک شریعت، اصدق مصداق: العبودیة جوهره کُنْهها الربوبیة^۱ طغرای فرمان وجود، فهرست دیوان جود، شرط ثامن لا إله إلا الله، واقف بطون «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ»، والی ولایت ارتضا، السلطان علی بن موسی الرضا - علیه الصلاة والسلام - شده بود، تَیَمَّنًا اقدام شد.

[عمران کیست؟]

و باید دانست که: عمران شخصی بود صابی مذهب و لکن صافی مشرب، در جستجوی حق، سیاح و در طلب مرشد، سیاح و مساح طی بلاد و اختبار عُبَاد می کرد که به صاحب دولتی برسد و از دست شیاطین برهد و فریب ابلیس سیرتان آدم صورتان را نخورد. تا این که رحل اقامت به خاندان امامت برد و نور معرفتِ حقّه را یافت و به طریق هدا مستقیم و در حوزه اهل یقین، مقیم شد.

[توضیح لقب صابی]

و لفظ صابی مشتق است از صَبَأ، و عرب گوید: «صَبَأَ فلانٌ»؛ یعنی از دین خود بیرون رفت به سوی دین دیگر و «صَبَاتُ النُّجُوم» گوید در وقتی که ستاره ها طلوع کرده باشند.

و گویند: که اصل دین ایشان دین نوح علیه السلام بود و از او عدول کردند. و بعضی گویند که لفظ صابی لقب است. ملقب شد به آن لقب طایفه [ای] از کَفَّار که آنها عبادت کواکب می کردند در باطن و نسبت می دهند نصارا را به آن و نصارا ادعا می کنند که آنها بر دین صابی بن شیث بن آدم علیه السلام هستند.

صاحب صحاح گوید: صابئون ۴/ خیلی (گروهی) می باشند از اهل کتاب. و صاحب قاموس گوید که صابئون گمان کنند که بر دین نوح علیه السلام هستند و قبله

۱. مصباح الشریعة، ط اعلی، ص ۵۵۶: «قال الصادق علیه السلام: العبودیة جوهره کُنْهها الربوبیة، فما فقد من العبودیة وجد فی الربوبیة، وما خفی فی الربوبیة أصیب فی العبودیة».

ایشان کوهی است که مهَبِّ باد شمال است و در نصف النهار به آن طرف می ایستند^۱ و بعضی از اکابر علما بعضی از اهل این ملت فاسده را ملاقات کرده بودند، به این عبارت ادامه این مطلب را کردند:

الذين شاهدناهم قبلتهم مهَبِّ الشمال، و أما ما ينتسبون إليه من الأنبياء فبعضهم يدعى أنَّ نبيَّهم يحيى عليه السلام، و سمعنا من بعضهم أنَّ نبيَّهم إبراهيم عليه السلام، و من بعضهم مَن يظهر منه آثار المعرفة أنَّ نبيَّهم آدم عليه السلام، فقلت له: هل كان بعد آدم عليه السلام أنبياء أم لا؟ فقال: قد كان. فقلت له: لم لم تتبعوهم و قد كان منهم مَن له شريعة نسخت شريعة آدم؟ فقال: إنَّ آدم عليه السلام عهد إلينا أن لا نتبع أحداً من الأنبياء بعده - انتهى
عبارته -.

و صاحب کشف گوید که صابئون عدول کردند از یهودیت و نصرانیت، و عبادت ملیکه کردند و در حدیث از امام جعفر صادق علیه السلام منقول است: سُمِّي الصابئون لأنَّهم صبوا إلى تعطيل الأنبياء و الرسل و الشرائع و قالوا: كلما جاؤوا به باطل، فجدحوا توحيد الله تعالى و نبوة الأنبياء و رسالة المرسلين و وصية الأوصياء، فهم بلا شريعة و لا كتاب و لا رسول^۲.

۱. مجمع البحرين، ج ۲، ص ۵۷۴. متن مجمع البحرين چنین است:

«ص ب أقوله تعالى: ﴿وَالصَّابِئِينَ﴾ [62 / 2] بالهمز وقرأ نافع بالتخفيف، هو من «صبأ فلان» خرج من دينه إلى دين آخر، و «صبأت النجوم» خرجت من مطالعها. قيل: أصل دينهم دين نوح عليه السلام فقالوا عنه. وقيل: الصابئون لقب لقَّب به طائفة من الكفار يقال إنها تعبد الكواكب في الباطن، و تنسب إليه النصرانية، يدعون على أنهم على دين صائب بن شيث بن آدم عليه السلام. وفي الصحاح: الصابئون جنس من الكفار. وفي القاموس: الصابئون يزعمون أنهم على دين نوح، و قبلتهم من مهَبِّ الشمال عند منتصف النهار. وفي الكشف: هم قوم عدلوا عن اليهودية و النصرانية و عبدوا الملائكة. وعن قتادة: الأديان ستة: خمسة للشيطان، و واحد للرحمن: الصابئون يعبدون الملائكة، و يصلون إلى القبلة، و يقرأون الزبور، و المجوس يعبدون الشمس و القمر؛ و الذين أشركوا يعبدون الأوثان، و اليهود و النصارى. وفي حديث الصادق عليه السلام: «سُمِّي الصابئون لأنَّهم صبوا إلى تعطيل الأنبياء و الرسل و الشرائع. و قالوا: كلما جاؤوا به باطل، فجدحوا توحيد الله و نبوة الأنبياء و رسالة المرسلين و وصية الأوصياء، فهم بلا شريعة و لا كتاب و لا رسول». قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالصَّهَابِيَّةَ وَالْمَجْوسَ وَالنَّصَارَى وَالْمَثَلِيَّةَ﴾ [69 / 5] قال المفسر: قال سيبويه و الخليل و جميع البصريين: إن قوله ﴿وَالصَّابِئِينَ﴾ محمول على التأخير و محمول على الابتداء، و المعنى: إن الذين آمنوا و الذين هادوا من آمن بالله... إلخ و الصابئون و النصارى كذلك أيضاً.

برای اطلاع بیشتر ر.ک الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۰۸ - ۲۳۰؛ الجزیه و احکامها، علی اکبر کلانتری، ص ۷۴ - ۶۹.

۲. مجمع البحرين، ج ۲، ص ۵۷۴.

[سراغاز سخن]

و در کتاب عیون اخبار الرضا مذكور است که مأمون امر کرد که جمع کنند در مجمعی اصحاب مقالات و آراء باطله را از قبیل جاثلیق و رأس الجالوت و رؤسای صابین و اصحاب از زردشت و قسطاس الرومی و جمعی دیگر را از متکلمین که مباحثه کنند با نور الهی علی بن موسی الرضا. و مجمع چون که منعقد شد، فرداً فرداً مباحثه کردند و الزام از آن امام عالی مقام یافتند و ساکت شدند.

[شروع حدیث]

متن:

فَقَالَ الرُّضَا: يَا قَوْمُ، إِنْ كَانَ فِيكُمْ أَحَدٌ يُخَالِفُ الْإِسْلَامَ وَأَرَادَ أَنْ يَسْأَلَ، فَلْيَسْأَلْ غَيْرَ مُحْتَشِمٍ. فَقَامَ إِلَيْهِ عِمْرَانُ الصَّابِيُّ وَكَانَ وَاحِدًا مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، فَقَالَ: يَا عَالِمَ النَّاسِ، لَوْلَا أَنَّكَ دَعَوْتَ إِلَيَّ مَسْأَلَتِكَ لَمْ أَقْدِمَ عَلَيْكَ بِالْمَسَائِلِ، فَلَقَدْ دَخَلْتُ الْكُوفَةَ وَالْبَصْرَةَ وَالشَّامَ وَالْجَزِيرَةَ وَلَقِيتُ الْمُتَكَلِّمِينَ، فَلَمْ أَقْعَ عَلَى أَحَدٍ يُنِيبُ لِي وَاحِدًا لَيْسَ غَيْرُهُ قَائِمًا بِوَحْدَانِيَّتِهِ. أَفَتَأْذُنُ لِي أَنْ أَسْأَلَكَ؟ قَالَ الرُّضَا: إِنْ كَانَ فِي الْجَمَاعَةِ عِمْرَانُ الصَّابِيُّ فَأَنْتَ هُوَ. / ٥ / قَالَ: أَنَا هُوَ. قَالَ: سَلْ يَا عِمْرَانُ، وَعَلَيْكَ بِالنِّصْفَةِ، وَإِيَّاكَ وَالْخَطْلَ^١ وَالْجُورَ. قَالَ: وَاللَّهِ - يَا سَيِّدِي - مَا أُرِيدُ إِلَّا أَنْ تُنِيبَ لِي شَيْئًا أَتَعْلَقُ بِهِ فَلَا أُجَوِّزُهُ. قَالَ: سَلْ عَمَّا بَدَا لَكَ. فَازْدَحَمَ النَّاسُ، وَانْضَمَّ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ.

شرح:

استعمال لفظ «قام» با لفظ «الی» دلیل است بر تضمین قام معنی توجه را ای «قام متوجهاً الیه». و بعد از امر کردن امام علیه السلام قوم را به قول خودش «فلیسأل غیر محتشم»، استیذان عمران کاشف است از کمال ادب او نسبت به امام علیه السلام و آن هم کاشف است از سلامتی طینت و استعداد او استناره به نور حقیقت.

از خدا جویم توفیق ادب بی ادب محروم ماند از فضل رب^۲

۱. الخطْل: المنطق الفاسد.

۲. مثوی معنوی، مولوی، دفتر اول، از خداوند ولی التوفیق درخواستن رعایت ادب در همه حالها و بیان کردن وخامت ضررهای بی ادبی، بیت اول:

پس امام رضا علیه السلام گفت: ای قوم! اگر کسی در میان شما مخالف اسلام هست و می خواهد سؤالی کند، بکند. [و] شرم و احتشام، یک سو نهد.

عمران صابئی برخاست به سوی آن جانب - و او یگانه بود در میان متکلمین - پس گفت: ای عالمِ مردمان! اگر نبود این که مرا به سؤال از خود دعوت کردی، اقدام نمی نمودم و جرأت بر سؤال از تو نمی کردم و من به کوفه و بصره و شام و جزیره داخل شدم (مراد از جزیره یک قدر از زمین است که در میان آب باز مانده باشد و آب احاطه او را نکرده باشد و مراد در این جا از جزیره، ما بین الشطین است. یعنی شط فرات و شط بغداد و در بین الشطین شهرها هست) و متکلمین و علما را ادراک نمودم، به کسی نرسیدم که بر من ثابت گرداند که قدیم اول، یکی است، قائم به وحدانیت خویش و جز او قدیمی نیست. آیا پس اذن می دهی که از تو بیرسم از دقایق و رقایق ایمان و مشکلات و معضلات توحید و ایقان و از اثبات واحد اول و از اثبت و حقیقت *عَلَّةُ الْعِلَل* که در مسلک و مذهب اهل توحید اصل و معول است؟

امام رضا علیه السلام گفت: اگر در میان این جماعت، عمران صابئی هست، آن تویی. گفت: بلی، من همان عمران صابی ام. گفت: بیرس یا عمران و ملازمت کن نگهداشتن انصاف را و پرهیز کن از خط و جور. عمران گفت: واللّه - یا سیدی - که من غیر از این مقصودی ندارم که برای من طریقی ثابت کنی که به او بجسم و چنگ به او زنم، پس از آن در نگذریم. گفت امام علیه السلام: بیرس از هر چه به خاطرت بعد از تعمق نظر و تدقّق فکر می رسد (و سؤال را قید کردیم به تعمق نظر؛ زیرا که امام علیه السلام فرمود: «سل عما بدالک» و لفظ «بدا» ظهور بعد از خفاست و ظهور خفایا نمی شود مگر بعد از حرکات فکریه و انتقالات نظریه). و مردم از دحام نمودند و به همدیگر پیوستند.

اول فیضی که از آن امام علیه السلام به او رسید پیش از افتتاح ابواب فتوح، امر به انصاف بود و الزام اتّصاف به این وصف محمود که اُمّ اخلاق و مفتاح رضای خلاق است که به التزام این ۶/ صفت، استعداد حاصل و به آرزو واصل آید.

[کائن اول]

متن:

فَقَالَ عِمْرَانُ الصَّابِيُّ: أَخْبِرْنِي عَنِ الْكَائِنِ الْأَوَّلِ وَعَمَّا خَلَقَ. قَالَ: سَأَلْتُ فَأَفْتَهُمْ: أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِدًا كَائِنًا لَا شَيْءَ مَعَهُ يَلَا حُدُودَ وَلَا أَغْرَاضَ وَلَا يَزَالُ كَذَلِكَ.

شرح:

عمران گفت: مرا خبر ده از کائن اول و بود اول و حقیقت ازلی و از آنچه خلق کرد. گفت رضا علیه السلام: پرسیدی پس بفهم؛ اما واحد یکتا همیشه واحد بود و با او چیزی نبود.

وجود له دیمومة أبدية	یدل بها منها على أزلية
هو الواحد الفرد الكثير بنفسه	وليس سواه إن نظرت بدقة
به کل حی و هو حی بذاته	فإن شئت أن تحيي به فله مت

و ذات او محض وجود است بی حدود و اعراض و پیوسته چنین بود.

و مراد امام علیه السلام اشاره است بر مشاهده حق بی خلق که مقام جمع و فنانست:

مقام دل گشایش جمع جمع است جمال جانفزایش شمع جمع است^۱

و چون که عمران سؤال از کائن اول و مخلوقات آن نمود و کائن اول موجودی است که معلول غیر نیست و غیر او معلول اوست، جواب داد امام علیه السلام به قول خودش: أَمَّا الْوَاحِدُ فَلَمْ يَزَلْ وَاحِدًا؛ یعنی مسئول عنه تو به مفهومه مستلزم است که مصداق او واحد باشد؛ زیرا که اول آن است که او را مهیّتی و وجودی زاید بر مهیّت نبوده باشد؛ به علت آن که اگر مهیّتی و وجودی زاید داشته باشد، نمی تواند که اقتضا نماید ذات او وجودش را؛ به علت آن که در این صورت، ذات او «ممکن بالقیاس الی الوجود» می شود. اگر چه «واجب بالقیاس الی نفسه» است؛ به علت آن که ثبوت، خواه ثبوت فی نفسه باشد و خواه ثبوت رابطی بوده باشد، صفت /۷/ از برای ثابت است نه از برای مثبت له، پس ذات فی نفسها بدون وجود است. پس ذات بدون وجود، لا شیء

محض است و هذا خُلف. پس لابد است که وجود کائن اَوّل، عین ذاتش باشد؛ به این معنا که ذات بذاته مصداق مفهوم وجود باشد؛ به علّت آن که چاره نیست مر امور انتزاعیه را از مطابق خارجی، تا ممتاز باشند از اختراعیات؛ به علّت آن که صدق حمل اشتقاقی امر اعتباری بر ذات خارجی، در واقع معنی ندارد.

مگر این که آن امر با قطع نظر از انتزاع منتزع با حقیقت وجود متحد است. پس مطابق وجود یا ذات بذاته است و یا ذات با حیثیت دیگر که مغایر اوست عیناً و یا متحد با اوست عیناً و ثانی به هر دو قسمش باطل است. زیرا که ذکر کردیم که ذات نمی تواند علّت از برای این حیثیت بشود. و معلول غیر بودن هم باطل است؛ زیرا که منافی اولیّت است.

پس مطابق وجود، همان ذات بذاته خواهد بود بدون احتیاج به علّتی، و هو المطلوب.

و هر گاه کسی اعتراض کند که ممکن است که این مفهوم وجود، متحد باشد با ذات خدا بالعرض و مطابق باشد ذات خدا با او به نفس خود نه به سبب علّت، جواب گوئیم که نقل سخن می کنیم به سوی ذات در حد ذات، یا این است که موجود بر او صادق آید یا نه، بنا بر ثانی مفسده سابق عود خواهد کرد و بنا بر اَوّل، ذات بالذات مطابق وجود می شود و هو المطلوب.

و هر گاه اعتراض شود که بنا بر این لازم آید که این مفهوم که متصور کل احد است عین خدا باشد - تعالی عن ذلک علواً کبیراً - جواب گوئیم که معنی بودن ذات، مطابق مفهوم وجود، نیست این که این مفهوم بدیهی عین ذات خداست، بلکه معنی آن این است که این مفهوم با قطع نظر از بودن او مفهوم و با قطع نظر از فرض بودن او قائم به ذات خود بدون ارتباط به غیر / ۸ / عین ذات است.

و از جمله بدیهیات و نتایج مترتّب بر همین برهان، توحید است که ممکن نیست که دو امر متباین در تمام حقیقت مطابق باشد مر مفهوم در حد عرضی را؛ زیرا که «ما به الاشتراک عرضی» منتهی بر «ما به الاشتراک ذاتی» خواهد بود و مستلزم ترکیب خواهد شد و این است جواب شبهه مشهور به شبهه ابن کمونه. و نیز ممکن نیست

دو امر مطابق بر مفهوم واحد متحدین باشند و امتیاز هر کدام از دیگری به هویت خودشان باشد؛ به علت این که هویت این دو امر، یا این است که مقتضای ذاتشان است یا نه. بنا بر اول لازم دارد اتحاد دو هویت را و بنا بر ثانی لازم آید احتیاج هر کدام به غیر، و هذا خلف.

جناب حضرت حق را دویی نیست در آن حضرت من و ما و تویی نیست^۱ به وحدت در نباشد هیچ کثرت دو نقطه نبود اندر اصل وحدت پس ظاهر شد که مطابق وجود صرف، ممکن نیست که متعدد باشد. شاید به جهت همین نکته حضرت امام رضا فرمود: «سَأَلْتُ فَافْهَمْ» و گویا که عمران هم متفطن شد که اعاده سؤال نکرد.

و قول امام: «فَلَمْ يَزَلْ وَاحِداً كائناً لا شيء معه» اشاره است به سوی این که وحدت خدا وحدت عرضیه نیست، به این معنی که جایز نیست که نظر به ذات، متعدّد باشد و بعد از آن وحدت یافته باشند؛ زیرا که وحدت در این صورت مسبوق بر کثرت می شود. پس کثرت، موصوف به قَدَم ذاتی و وحدت، موصوف به حدوث ذاتی می شود. پس «لم يزل واحداً» کاذب خواهد بود و چون که وحدت حادث شد بعد از کثرت، مستلزم افتقار بر مُحْدِث و مُرَكَّب است و در این هنگام «كائناً لا شيء معه أيضاً» کاذب خواهد بود.

و قول امام: «لا يزال كذلك» یعنی جایز نیست که طاری شود بر او تعالی تعدّد به نظر به ذات او و نیست مراد به «لم يزل» این که در ازمنه غیر متناهی گذشته واحد است و شیء با او هست و در آن ازمنه چنان که متبادر می شود به بعضی او هام، به دلیل قول امام: «که گفته است: «ولا يزال كذلك» به علت آن که ظاهر این است که قول امام: «كذلك» اشاره است به سوی جمیع متعلقات قول خودش «لم يزل»، پس معنی کلام این است که خدای تعالی در لا يزال نیز چیزی با او نیست و معلوم است این که هر گاه خدای تعالی مُتَّصِف به قَبْلِيَّت و مَعِيَّت زمانی بوده باشد ۹/ هر آینه در لا يزال،

مخلوقات او با او خواهند بود. پس صادق نمی‌شود «انه في ما لا يزال كذلك». و قول امام علیه السلام «لا شيء معه» أي في مرتبه؛ زیرا که بیان کردیم که ممکن نیست که مبدأ اول دو تا باشند.

و قول امام علیه السلام «بلا حدود و لا أعراض» اشاره است به سوی نفی ترکیب عقلی و نفی صفات زایده؛ زیرا که ثابت شد که مبدأ اول، واحد من جمیع الوجوه است. هرگاه مراد به حدود، حدود عقلیه باشد، چنان که ظاهر از حدود در مطالب عقلیه حدود عقلیه است و در مطالب فقهیه، حدود شرعیه است و در مطالب لغویه، حدود لغویه است و هرگاه مراد به حدود، نهائیات بوده باشد که حد لغوی است، مراد نفی جسمیت و لوازم جسمیت خواهد بود و چون که سؤال عمران در نظر دقیق منحل به دو مطلب می‌شد: یکی سؤال از اوصاف ذاتیه مبدأ یعنی از ذات و دویم سؤال از مخلوقات یعنی مرتبه فعل او. پس جواب داد امام علیه السلام از مطلب اول به قول خودش: «أما الواحد...» و جواب از مطلب دویم فقره آتیه است.

[خلقت مخلوقات]

متن:

ثُمَّ خَلَقَ خَلْقًا مُّبْتَدِعًا مُخْتَلِفًا بِأَعْرَاضٍ وَ حُدُودٍ مُخْتَلِفَةٍ، لَا فِي شَيْءٍ أَقَامَهُ، وَلَا فِي شَيْءٍ حَدَّهُ وَ لَا عَلَى شَيْءٍ حَذَاهُ وَ مِثْلُهُ لَهُ، فَجَعَلَ الْخَلْقَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ صَفْوَةً وَ غَيْرَ صَفْوَةٍ وَ اخْتِلَافًا وَ ائْتِلَافًا وَ أَلْوَانًا وَ ذَوَاتًا وَ طَعْمًا.

شرح:

بعد از آن بیافرید خلقی نو ایجاد شده را به طریق ابداع، بی احتیاج او به ماده و مدّت.

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد
«مبتدعاً» صفت است، «مختلفاً» صفت بعد از صفت است و «بأعراض» جار و مجرور است متعلق به «مختلفاً»؛ یعنی جوهر صادر مبتدع از اول تعالی، این صفت دارد که مختلف است به عوارض و احوال.

و در بعضی از نسخ به جای لفظ احوال، حدود دیده شد. بنا بر او معنی چنین می شود که جوهر مبتدع مختلف است / ۱۰ / به عوارض و حدود، یعنی در عالم عقول اختلاف عرضی و اختلاف ذاتی هر دو به هم می رسد؛ زیرا که هرگاه مهیت، واحد بوده باشد، خواه مرکب و خواه بسیط و اختلاف عارض افراد بوده باشد، این قسم را اختلاف عرضی گویند و هرگاه مهیت اختلاف داشته باشد مثل مهیت انسان و فرس و این قسم را اختلاف ذاتی گویند. پس اختلاف افراد، یک نوع اختلاف من حیث العوارض است و اختلاف یک نوع با یک نوع دیگر، اختلاف من حیث الحدود است، یعنی وجود عقلی اختلاف ذاتی دارد. پس اختلاف مبتدعات از دو وجه است: بعضی امتیاز دارند از بعضی به اعراض دون الحقیقه، آنها مبتدعات واقعه در عرض واحدند و بعضی اختلاف دارند به حدود حقیقیه و آنها مخترعات مختلفات طولیه اند.

نه در چیزی او را بر پا داشت. استعمال لفظ اقامه در این جا مجاز خواهد بود؛ زیرا که قیام حقیقتاً از صفات اجسام است. پس مراد تعدیل حقیقت و تقویم وجود اوست و یا استمرار ثبوت او.

قول امام^{علیه السلام} «ولا علی شیء حذاه و مثله»، لفظ «علی» متعلق است بر عامل مقدّر؛ أي مستتبعا علی شیء و مستمثلا. و نه بر حذو چیزی او را آورد - چنان که گویند: «حذو النعل بالنعل» و فی الحدیث النبوی: لترکبن سنن من کان قبلکم حذو النعل بالنعل^۱ أي تشابهونهم و تعملون مثل أعمالهم علی السواء - او را تالی و مطابق و مماثل چیزی نکرد.

نخستین آیتش عقل کل آمد که در وی همچو بای بسمل آمد^۲

۱. الأملی، الشیخ المفید، ص ۱۳۵؛ کمال الدین و تمام النعمة، ص ۴۸۱؛ المسترشد، محمد بن جریر الطبری (الشیعی)، ص ۲۲۹؛ الصراط المستقیم، ج ۳، ص ۱۰۷ و ۲۲۷؛ بحار الأنوار، ج ۱۳، ص ۱۸۰ و ج ۲۸، ص ۳۰ و ج ۲۹، ص ۴۵۰ و ج ۵۱، ص ۱۲۸؛ المعجم الكبير، ج ۶، ص ۲۰۴؛ شرح نهج البلاغة، ابن أبی الحدید، ج ۹، ص ۲۸۶؛ کنز العمال، ج ۸، ص ۹۴ و ج ۱۱، ص ۱۷۰؛ تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۳۰۳؛ التفسیر الصافی، ج ۲، ص ۲۶؛ تفسیر نور الثقلین، ج ۱، ص ۶۰۶؛ المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۱۰۸ و ج ۳، ص ۳۸۰؛ الثقات، ابن حبان، ج ۶، ص ۱۹۱؛ اللمعة البيضاء، ص ۳۹۶؛ مجمع البحرین، ج ۱، ص ۲۷۸.

۲. گلشن راز، «فایده در تشبیه کتاب آفرینش به کتاب وحی»، ص ۴۰.

[مادیات]

و تا این جا سخن امام علیه السلام با عمران صابی - که فتح ابواب مقفله حکمت و حقیقت و طفتح زلال طریقت و شریعت می کردند - در جعل مبتدعات بود و بعد از این سخن در مادیات است و آن دو قسم است: یک قسم از آن مجرد الذات و مادی الفعل است که آنها نفوس اند و قسم دیگر، مادی الذات و الفعل است و آنها اجسام اند. لهذا گفت پس خلق را بعد از آن جعل نمود برگزیده و غیر برگزیده مشتمل بر اختلاف و ایتلاف و الوان و ذوق و طعم. و در لفظ «ثم» که در جعل مبتدعات اخذ شده است، اشاره هست به سوی تراخی مرتبه فعل از مرتبه ذات به اوصاف ذاتیه به حسب ذات.

و خلق، ایجاد است که مسبوق به علم و تقدیر است و تعبیر نمود از مخلوق به خلق تا اشاره شود به سوی آن که وجود او عین خلق / ۱۱ / اوست. پس مخلوق عین خلق است و احتیاج به ماده و مدت هم ندارد؛ یعنی محلی که مدتی در آن جا متحقق باشد تا کامل شود استعداد او.

[نفی حلول و مکان]

«لا في شيء أقامه» مراد، نفی حلول از عقول است و اشاره بر این که حلول به جعل جاعل است؛ زیرا که حلول، بودن چیزی است موجود لغیره و محل بودن عبارت از آن است که تشخص حال به او باشد و مناط وجود شیء، جعل اوست. وقتی که جعل شیء لغیره شد، مجعول، حال در غیر خواهد بود.

و به این کلام فرق میان محلّ و مکان ظاهر می شود؛ زیرا که مکان به اوست وجود متمکن، بلکه در اوست و مکان، ظرف است مر حجم متمکن را و مقدار او را و دخیل در اصل وجودش نیست.

«و لا في شيء حده» در چیزی تحدید و تجوهر او را نکرد. چنان که جسم را چنین کرد، تحدید و تقدیر او را در مکان کرد. پس جواهر مبتدعه جسم نیستند که جاعل، تحدید او را در مکان کرده باشد، بلکه جسم را محدود می دارد فاعل جسم و مقدار او را و جعل او را تالی مکان و منطبق بر ابعاد مکان کرده است بی واسطه و یا به واسطه.

«فجعل الخلق من بعد ذلك» جعل فرمود جسمانیات را اعم از نفوس و غیر نفوس بعد از جعل بعدیت ذاتیه نه بعدیت زمانی؛ زیرا که مخترعات را زمان نمی‌باشد. پس مراد این است که جعل آن سلسله، مترتب بر جعل از آن سلسله است و لفظ فاء دالّه بر تراخی دلالت دارد بر این که بعدیت این مقوله از مقوله مبتدعات به مثابه بعدیت مبتدعات از مبدأ اول نیست؛ به علت این که بعد ممکن محتاج عدمی از نور محض و وجود خالص نیست از قبیل بعد بعض ممکنات از بعضی.

«صفوة و غیر صفوة و اختلافاً و ایتلافاً» جعل کرد خلق را صفوه و غیر صفوه ۱۲/ برگزیده و غیر برگزیده، به جعل تبعی نه به جعل ذاتی؛ زیرا که جعل اوصاف تابع اند بر جعل ذوات، یعنی جعل صفوه تابع جعل جسم است که صاحب صفوه و موصوف به این صفت. پس چون که ذوات آنها جعل یافت، پرتو آن به اوصاف هم تافت، چنان که وقتی که اربعه مجعول شد، زوجیت هم بالتبع مجعول شد.

[بیان اعراض]

«الواناً و ذوقاً و طعماً» و جعل کرد رنگ‌ها را و ذوق و طعم را. می‌توان گفت که مراد در این فقره مبصرات و مذوقات است و طعم چون که متعلق ذوق است به ذکر آمد. و می‌توان گفت مراد تدرج در نعم الهی است که فایض به ساکنان عالم طبیعت شده است.

و اول آنها مبصرات است که چشم از او التذاذ حاصل کند و بعد از آن ذوق است که تصرف قوه ذایقه است و بعد از آن ادراک طعم است که ذایقه، تنعم و لذت می‌برد که مرتبه کمال او [ادراک ذایقه کل است].

و الوان را مقدم داشت بر ذوق به جهت شدت ظهور او که از مبصرات است و ذوق، قوه‌ای است منبثه در عصبی که مفروش است در جرم لسان و او در مرتبه دویم است در منفعت بالنسبه بر قوه لامسه.

پس چرا لامسه ذکر نشد، به علت آن که تصرفات ذایقه و ادراکات او اخص است از تصرفات لامسه و از ادراک اخص، ادراک اعم حاصل می‌شود.

و از مقولهٔ أعراض سه تا ذکر شد؛ زیرا که اعراض یا مدرک به بصر است یا مدرک به غیر بصر است و از قسم مدرکات به بصر الوان است. و مدرک به غیر بصر، یا قائم به مدرک است و یا قائم به مدرک نیست و از قسم قائم به مدرک ذوق است به معنی مصدر و از قسمی که قائم به مدرک نیست طعم است. پس همهٔ مقولاتِ اعراض را مذکور کرد به عبارتی او جز.

و چون که امام علیه السلام اثبات وجود مبدأ اول را بر طبق سؤال عمران نمودند و بعد از آن کیفیت نشو و نمکانات و صدور آنها از مبدأ تعالی به نحو اجمل و مجمل از صادر اول و نور اشمل که عقل اول و نفوس که از عقول اسفل / ۱۳/ و انزل و اعراض بر وجه اخصر و اکمل بیان شد، بعد از این می‌خواهند فرموده باشند که: غایت این افاضه و رحمت بر عباد و وجود عباد، جز حسن ذاتی و جمال ازلی امری نیست. خلاصه آن که فایده در فیض هست و عایده نیست.

[هدف از آفرینش]

متن:

لَا [لِحَاجَةٍ] كَانَتْ مِنْهُ إِلَى ذَلِكَ، وَلَا لِفَضْلٍ مَنَزَلَةٍ لَا يَبْلُغُهَا إِلَّا بِهِ، وَلَا رَأَى لِنَفْسِهِ فِي مَا خَلَقَ زِيَادَةً وَلَا تَقْصُصًا. تَعْقِلُ هَذَا يَا عِمْرَانُ؟ قَالَ: نَعَمْ وَاللَّهِ يَا سَيِّدِي. قَالَ: وَاعْلَمْ - يَا عِمْرَانُ - أَنَّهُ لَوْ كَانَ خَلَقَ مَا خَلَقَ لِحَاجَةٍ لَمْ يَخْلُقْ إِلَّا مَنْ يَسْتَعِينُ بِهِ عَلَى حَاجَتِهِ، وَلَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَخْلُقَ أَضْعَافَ مَا خَلَقَ؛ لِأَنَّ الْأَعْوَانَ كُلَّمَا كَثُرُوا كَانَ صَاحِبُهُمْ أَقْوَى. وَالْحَاجَةُ - يَا عِمْرَانُ - لَا تَسْعَاهَا؛ لِأَنَّهُ [كَانَ] لَمْ يُخْدِثْ مِنَ الْخَلْقِ شَيْئًا إِلَّا حَدَثَتْ فِيهِ حَاجَةٌ أُخْرَى، وَلِذَلِكَ أَقُولُ: لَمْ يَخْلُقِ الْخَلْقَ لِحَاجَةٍ، وَلَكِنْ نَقَلَ بِالْخَلْقِ الْحَوَائِجَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، وَفَضَّلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ بِلَا حَاجَةٍ مِنْهُ إِلَى مَنْ فَضَّلَ وَلَا تَقَمَّةٍ مِنْهُ عَلَى مَنْ أَدَلَّ، فَلِهَذَا خَلَقَ.

شرح:

چون که امام علیه السلام از بیان حقیقت جعل - به قول مطلق - فارغ شد، خواست که بیان غایت جعل را فرموده باشد که موجب و غایت این فیض چه بوده است، تا جبریّه و قدریّه مجاب باشد.

فرمود که: نه از روی نیاز بوده صدور این افاضه و جعل از خدا بر جعل ممکنات و نه از برای افزونی درجه و پایه بود که نمی‌رسید خدا به آن پایه مگر به این جعل و تجلی و ندید از برای نفس خود در آنچه خلق کرده است بیشتری به سبب این افاضه و نه کمتری به سبب امساک افاضه. می‌دانی و می‌فهمی این تحقیق را که گفتم ای عمران؟ گفت: بلی یا سیدی، به خدا ای سید من و مولای من!

و گفت امام علیه السلام: و بدان ای عمران! به درستی که خدا هرگاه خلق کرده باشد آنچه را که خلق کرده است از برای حاجت بر خلق، خلق نمی‌کرد مگر آن کس را که یاری و مددکاری جوید از او به رفع حاجت خود و هر آینه بود سزاوار این که خلق کند /۱۴/ چندین برابرهای آنچه خلق کرده است؛ زیرا که یاران و مددکاران، هر قدر بیشتر باشد، صاحب آن یاران زورمندتر گردد و خدای عز و جل - ای عمران - گنجایش ندارد که احتیاج داشته باشد بر خلق «و الحاجة لا یسعه» یعنی حاجت بر نمی‌تابد آن حاجت را ذات خداوند - چنان که در قاموس^۱ گوید: «ما أوسع ذاک أي ما أطيقة» - یعنی جایز نیست خداوند را حاجت بر خلق؛ زیرا که خداوند نیافرید از خلق چیزی را مگر این که پیدا شد در آن خلق حاجت دیگر بجز حاجت آفریدگی، که آن حاجت به دارندگی خداست بنده خود را که به زبان حکما آن را عِلَّتْ مَبْقِيَه گویند و اولی عِلَّتْ مَوْجِدَه است. و از فرض یک حاجت از خدا بر خلق لازم آمد دو حاجت از خلق به سوی خدا، که یکی حاجت ایجاد و دویم حاجت ابقاست. صاحب دو حاجت، عاجزتر است از صاحب یک حاجت. پس معقول نیست که معلول، حاجت عِلَّتْ مَوْجِدَه خودش را زایل نماید. و به این عِلَّتْ است که گویم: خدا خلق نکرد خلق را به عِلَّتْ حاجت بر خلق.

و قول امام علیه السلام: «نَقَلَ بِالْخَلْقِ حَوَائِجَ بَعْضِهِمْ إِلَى بَعْضٍ، چُونِ که واسطه و شفیع، حاجت طالب واسطه و شفیع را به سوی خود نقل می‌نماید در نزد محتاج الیه، مثلاً می‌بینی که در کلام مجید، ذنب اُمَّت را نسبت به شفیع اُمَّت داد و فرمود: «لَيُنْفِزَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ

۱. القاموس المحيط، ج ۳، ص ۹۴؛ تاج العروس، ج ۵، ص ۵۴۱؛ لسان العرب، ج ۸، ص ۳۹۲.

ذَنبِكَ وَمَا تَأْخُذُ^۱ و به همین نکته گفت: بلکه خلق راست نیاز به درگاه خداوندِ عاجز نواز و از روی رحمت نقل نموده است نیاز برخی را به سوی برخی دیگر. مراد، این است که برخی را واسطهٔ رفع حاجت برخی دیگر قرار داده است و بندگانِ خود را در وصول مقاصد، بعضی را آلت کار بعضی ساخته است. چون که انسان را مدنی الطبع خلق کرد، هر یکی به راهی معدّ و ممدّ دیگری باید بشود، افزونی گذاشته است بعضی را نسبت به بعضی. مثل عقول /۱۵/ و نفوس و اجسام و در اجسام انسان و غیر انسان و در انسان انبیا و اوصیا و علما و سلاطین و هکذا به طبقات نزول. و نیازمند بر فاضل نبود آن خداوند تعالی و تقدّس و خشنماکی و انتقام کشیدن نبود از خداوند و دود بر آن که او را پست و خار کرد. پس مهتر و بهتر، بازبون‌تر و کهنتر مساوی و برابر است. نعمت وجود را به تساوی داده است و نیست افاضه مگر از روی نیکی رساندن، پس از برای نیکی خلق کرد.

قول امام علیه السلام «فلهذا خلق» لفظ «هذا» اشاره است به «نقل» که مصدر «نقل» فعل ماضی است. اگر چه نقل حاجت، اثبات غنای ذاتی از برای ذات واجب مطابقتاً نمی‌کند و لکن التزاماً اثبات می‌کند؛ زیرا که نقل حاجت از محتاج ممکن نیست مگر این که ناقل حاجت غنی بالذات بشود.

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بر بندگان جودی کنم^۲

هر گاه متوهّمی توهم کند این که غرض مبدأ اوّل تعالی هرگاه رسانیدن نیکی بوده باشد، باز لازم دارد استکمال را؛ به علت آن که رسانیدن نیکی، هرگاه نیک نبوده باشد، مرجّح جانب فعل نمی‌شود و هرگاه نیک بوده باشد، پس مبدأ اوّل تعالی تا نرساند نیکی را موصوف نمی‌شود به این صفت نیک. پس لازم آمد استکمال و باز باب نیاز باز شد.

جواب گوئیم که رسانیدن نیکی، دو معنی دارد: اوّل آن که ذات، بذاته به نحوی

۱. سورة فتح، آیه ۲.

۲. مثنوی معنوی، دفتر دوم. عتاب کردن حق تعالی موسی علیه السلام از بهر آن شبان:

بلکه تا بر بندگان جودی کنم

من نکردم امر تا سودی کنم

بوده باشد که منکشف است بر او اصلح و اجمل و آن ذات منشأ نیکی باشد و نیکی بر او مترتب بشود از ذات و این معنی کمال است نه استکمال و عین ذات است. دویم آن که رسانیدن به فعل است و ذاتی فاعل نیست که آن صفت نیک در آفرینش و ایجاد بوده باشد که بدون فعل و ایجاد نیکی در ذات فاعل و موجد یافته نشود و در مرتبه ذات، محقق نباشد. به این معنی که افاضه، اضافه ۱۶/ محض باشد میان جاعل و مجعول و وجود. چنین نیکی، موقوف به وجود معلول و مجعول است و در ذات علت و ذاتی او نیست و استکمال هست و لکن ذات مبدأ تعالی منزّه از معنی ثانی است و موصوف به معنی اول است و این است که امام علیه السلام فرمود: و لا لفضل منزله لم یبلغها إلا به.

[صفات الهی]

متن:

قَالَ عِمْرَانُ: يَا سَيِّدِي، هَلْ كَانَ الْكَائِنُ مَعْلُومًا فِي نَفْسِهِ عِنْدَ نَفْسِهِ؟ قَالَ الرَّضَا علیه السلام: إِنَّمَا يَكُونُ الْمَعْلُومَةُ بِالشَّيْءِ لِنَفْيِ خِلَافِهِ وَلِيَكُونَ الشَّيْءُ نَفْسُهُ بِمَا نَفَى عَنْهُ مَوْجُودًا وَلَمْ يَكُنْ هُنَاكَ شَيْءٌ يَخَالِفُهُ فَتَدْعُوهُ الْحَاجَةُ إِلَى نَفْيِ ذَلِكَ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ، بِتَحْدِيدِ مَا عَلِمَ مِنْهَا. أَفَهَمْتَ يَا عِمْرَانُ؟ قَالَ: نَعَمْ وَاللَّهِ يَا سَيِّدِي.

شرح:

و چون که عمران از مرتبه ذات سؤال نمود و جواب یافت و خواست که از مرحله صفات نیز سؤال نماید. و در مرحله صفات، اشرف آنها علم است که آن را امام الائمه گویند. لهذا گفت آنچه گفت.

در بعضی از نسخ «بتحدید ما علم» دیده شد، اگر چه بدون لام واضح تر است به اضافه تحدید به سوی لفظ «ما» که موصوله است و یا موصوفه و با «لام» هم صحیح است که تحدید را منون بخوانیم و از اضافه قطع نماییم و لام جازه را متعلق به تحدید سازیم.

[علم الهی به ذات]

و از مرحله ذات، تنزّل به مرحله صفات نمود و اوّل صفات ذاتیه کمالیه، مرحله علم است، لهذا ابتدا به او کرد و موافق نسق فضیلت، مشی در مراتب از ذات و صفات دارد. لهذا گفت: یا سیدی! آیا بود و وجود کائن اوّل تعالی در نفس خود در نزد نفس خود معلوم بود؟ یعنی [آیا] مر ذات اوّل تعالی را حقیقت حق را - جل شأنه - صورت علمیه منطبقه بر ذات او حاضر در نزد ذات خود حق تعالی بود، به حضور ظلّی که ذات اوّل تعالی به سبب حضور آن صورت ظلّی عالم بوده باشد به کنه ذات خود، مثل علم ما به حقایق اشیا که عبارت است از حضور حقایق اشیا در نفس ما به حضور ظلّی که آن را صورت علمیه می خوانیم؟

و در حدیث تعبیر از آن به لفظ /۱۷/ می‌علمه شد و می‌علمه، اسم آلت است و در اصلش می‌علم بوده است مثل مضراب و الف را حذف کرده اند و تاء منقوطة را عوض محذوفه آورده اند، می‌علمه شده است، بر وزن مروّحه و میضرمه. و مراد از می‌علمه در این جا حدود و تعاریف است که آنها مؤلّف از جنس و فصل می شوند. جنس مُدخل، و فصل مخرج که از برای احتراز و اخراج غیر محدود آورده می شود. و معنی احتراز نفی خلاف است که در کلام امام علیّه وارد شده است و واضح است که بدون ذکر احترازا، شیء مجهول، معلوم نمی شود و حضور ذهنی قبول نمی کند. چنان که در کتب هر فن در مبادی، مباحث حدود ذکر می شود و اجناس و فصول آورده می شود؛ اجناس از برای ادخال محدود و غیر محدود و فصول از برای اخراج غیر محدود است و از این جهت گفته می شود که: می‌علمه آن چیزی است که استدلال می شود با او از برای چیزی. و استدلال بدون حدود و رسوم و تعاریف ممکن نیست. و تفسیر می‌علمه به این معنی که گفته شد در کتب لغت مذکور است.

و علمی که عمران از او سؤال کرد، آن علم حصولی بود که عبارت از صورت حاصله حاضره در ذهن بوده باشد. و می‌علمه مراد از او چیزی است که استدلال به او می شود از برای مطلوب و آن آلت علم است مر عالم را از برای کشف کنه حقیقت معلوم و آن علم تصوّری و صورت علمیه است که مطابق باشد مر معلوم را و شک

نیست در این که وجود این صورت علمیه از برای نفی خلاف حقیقت معلوم است از جواهر و اعراض خارجی و مفاهیم و از برای این است که حقیقت معلوم در نزد عالم موجود و مُدرک باشد. پس باید معلوم را وجود ۱/۸/ خارجی و مشخصات زایده بوده باشد، تا این که به سبب تجرید آن وجود از عوارض و مشخصات او مُدرک و معلوم گردد؛ به سبب این که هر گاه نبوده باشد از برای او مشخصات زایده، ممکن نمی شود تجرید او از مشخصات و در این هنگام منع می شود تحقیق صور علمیه از برای او؛ زیرا که صور علمیه، عبارت از تحقق معلوم است به وجود ظُلّی در ذهن عالم.

وقتی که شیئی نشد مگر وجود اصلی خالص و صرف، ممکن نمی شود او را صورت علمیه و تحقق ظُلّی و این است که امام علیه السلام فرمود که: این است و بجز این نیست که می شود معلّمه بر چیزی از برای نفی خلاف او و از برای این که آن چیز به نفی خلاف موجود باشد در ذهن عالم و در آن جا که مرحله ذات باری تعالی است، چیزی نبود مخالف او تا محتاج شود به نفی مخالف از ذات به تعیین آنچه که دانسته شده است و هر گاه در آن مرحله، ذات مخالف ذات اوّل تعالی بود، احتیاج بود در عالم بودن به کنه ذات به سوی نفی مخالف و به سوی تجرید ذات خود از امور خارجه، به تجرید کردن معلوم از غیر معلوم؛ به این معنی که آن چیز دانسته را از اصل ذات مجرد ملاحظه نماید و بگرداند حد را از برای ذات مجزّه و چنین حالت از برای ذات اوّل روا نیست.

پس واضح شد که ممکن نیست که ذات اوّل تعالی مدرک شود به ادراک حصولی، پس ذات اوّل تعالی منکشف است به ذات خود بر ذات خود بدون صورت ذهنیه و به غیر حصول ظُلّی^۱. پس امام علیه السلام فرمود: که آیا فهمیدی یا عمران؟ گفت: بلی واللّه یا سیدی فهمیدم.

۱. همان علم حضوری خداوند به خودش.

[علم الهی به غیر ذات]

متن:

ثم قال: فَأَخْبِرْنِي بِأَيِّ شَيْءٍ عَلِمَ مَا عَلِمَ؟ أَمْ بِضَمِيرٍ أَمْ بِغَيْرِ ذَلِكَ؟ قَالَ الرُّضَا عليه السلام: أَرَأَيْتَ إِذَا عَلِمَ بِضَمِيرٍ هَلْ تَجِدُ بُدْأً مِنْ أَنْ تَجْعَلَ لِذَلِكَ الضَّمِيرِ حَدًّا تَنْتَهِي إِلَيْهِ الْمَعْرِفَةُ؟ قَالَ عِمْرَانُ: لَا بُدْأَ مِنْ ذَلِكَ. قَالَ الرُّضَا عليه السلام: فَمَا ذَلِكَ الضَّمِيرُ؟ فَأَنْقَطَعَ عِمْرَانُ وَلَمْ يُجِزْ جَوَاباً. قَالَ الرُّضَا عليه السلام: لَا بَأْسَ، إِنْ سَأَلْتُكَ عَنِ الضَّمِيرِ نَفْسِهِ نَعْرِفُهُ بِضَمِيرٍ آخَرَ، فَلِإِنْ [قُلْتُ نَعَمْ، أَفَسَدَتْ أَخْبَارُهُمْ عَلَيْكَ قَوْلُكَ وَذَعْوَاكَ. يَا عِمْرَانُ: أَلَيْسَ يَنْبَغِي أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ الْوَاحِدَ لَيْسَ يُوصَفُ بِضَمِيرٍ، وَلَيْسَ يُقَالُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ فِعْلٍ وَ عَمَلٍ وَ صُنْعٍ، وَلَيْسَ يُنَوِّهُ مِنْهُ مَذَاهِبٌ وَ تَجَرِبَةٌ كَمَذَاهِبِ الْمَخْلُوقِينَ وَ تَجَرِبَتِهِمْ. فَأَعْقِلْ ذَلِكَ وَابْنِ عَلَيْهِ مَا عَلِمْتَ صَوَاباً.

شرح:

بعد از آن که امام عليه السلام تعلیم فرمود به عمران که علم خداوند بر ذات خود به علم حصولی نیست، بلکه به انکشاف نفس ذات است بر خود که ذات، عین انکشاف و علم است، عمران دانست که علم حصولی در مرحله ذات متصور نمی شود. خواست که بفهمد که قاعده علم حصولی در معلومات باری جاری می شود یا نه؟

لهذا گفت عمران به امام عليه السلام بعد از آن که در سؤال سابق جواب چنین شد: پس خبر بده به من و بگو که به چه چیز دانست آنچه را که دانست؟ به اندیشه و ضمیر و یا به غیر آن؟ لفظ «ضمیر» فاعیل است مأخوذ است از «أَضْمَرْتُ فِي نَفْسِي شَيْئاً أَيْ نَوَيْتُ، وَ هُوَ مَا يَضْمُرُهُ الْإِنْسَانُ فِي نَفْسِهِ مِنْ دُونِ التَّكَلُّمِ، وَ الْاسْمُ الضَّمِيرُ»^۱ و مراد، این است که مر ذات اول را تعالی قوتی و حالتی هست که متحقق بشود در او اشیا به تحقق ظلی پیش از صدور اشیا و ذات خداوند قابل این قوه و حالت هست تا عالم شود اشیا را به ضمیر یا این که ذات باری تعالی منزّه است از امثال این معانی تا عالم شود اشیا را بدون ضمیر؟

امام عليه السلام به طریق برهان و تبکیت فرمود: به من بگو که هر گاه باری تعالی اشیا را

به ضمیر دانسته باشد، چاره از آن می‌یابی که ضمیر را حدی باشد که به آن حد منتهی شود معرفت ضمیر؛ زیرا که هر چیزی تا حد و رسم او فهمیده نشود / ۲۰ / آن چیز فهمیده نخواهد شد که جوهر است. و یا عرض است، جسمانی است و یا روحانی است. عمران گفت: بلی ناچار است از این حد. و استفسار فرمود امام علیه السلام از آن حد که آن هم ضمیر است، حدی دیگر می‌خواهد، چه چیز است این ضمیر؟ از مقوله جوهر است و عرض و یا غیر آنها؟ پس بریده شد حرف عمران «و لم یَجِر جواباً» ^۱ ای لم یرجع جواباً، حار یحور إذا رجع، ^۲ و منه قوله تعالی «ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ» ^۳ ای لن یرجع؛ یعنی جواب نگفت عمران.

و امام علیه السلام فرمود: باکی نیست اگر ما از تو سؤال و پرسش نمایم از آن ضمیر که آیا او را به سبب ضمیر دیگر می‌دانند؟ و اگر بگویی آری، تباه کرده باشی قول و دعوی خود را یا عمران؛ به جهت این که نقل کلام می‌شود به سوی آن ضمیر و ناچار است از این که شناختن این ضمیر هم به ضمیر دیگر بشود و همچنین آن ضمیر باز به ضمیر دیگر و این محال است و تو به سبب قبول نمودن محال تباه ساختی قول خود را؛ مراد این است که تسلسل در ضمائر لازم می‌آید.

آیا نیست سزاوار، این که بدانی که به درستی اوّل تعالی موصوف نمی‌شود به ضمیر و نیست این که گفته شود برای ذات اوّل تعالی زیاده از فعل و صنع و عمل؛ یعنی نتوانیم نسبت بدهیم بر ذات اوّل تعالی به جز این که او فاعل کائنات است و صانع موجودات است و عامل رضا و سخط است بی ضمیر و اندیشه و آلت و نتوانیم توهم نماییم در ذات اوّل تعالی آنچه توهم نماییم در مخلوقات و نیست این که توهم کرده شود در ذات اوّل تعالی راه‌های مختلفه و قبول جزء به سبب جهت‌های واقعه در ذات اوّل تعالی و یا یافته شود در او دو ضمیر یا بیشتر، چنان که راه‌ها در ذات مخلوقات و قبول جزء در آنها یافته می‌شود؛ به علت این که تخمیر از کثرت است.

۱. مجمع البحرین، ج ۱، ص ۵۹۵.

۲. سورة انشفاق، آیه ۱۴.

کثرت در مجردات به واسطه «کل ممکن زوج ترکیبی»^۱ و در مادیات ترکیب ۲۱/ از عناصر واضح است.

و این معنی بنا بر نسخه‌ای است که در آن نسخه تجزیه دیده شده بود که مشتق از جزء باشد و در بعضی نسخ تجربه دیده شده است بنا بر او؛ یعنی همچنان که مخلوقات تحصیل علم از تجربه می‌کنند، خداوند علم ذاتی دارد، نه محتاج تجربه است.

بدان این را که از ما شنیدی؛ یعنی تعقل کن و در ذهن خود راسخ نما و این را قاعده کلی قرار ده و اصل کلی دان و بنا بگذار بر او آن چیزی که دانستی صواب؛ یعنی چون که قاعده حقه را میزان علم قرار دادی و هر جا مطلبی حقی از آن مقوله ادراک نمودی، بدان که فرد این کلی است.

و می‌توان گفت که مراد امام علیه السلام از لفظ «قولک و دعواک» بودن ذات اول است عالم به ضمیر؛ زیرا که موجد علم ضمیر خواهد بود. پس علم به ضمیر محتاج ضمیر دیگر می‌شود؛ به علت این که آن ضمیر سبب علم این ضمیر خواهد بود. پس وقتی که عالم شد ضمیر را به سبب ضمیر دیگر، حلول خواهد کرد اقلاً در او دو قوه ادراک و این منافی با وحدت ذاتیه است. پس ابطال وحدت کردی و حال آن که قائل به وحدت شده بودی.

[انواع مخلوقات]

متن:

قَالَ عِمْرَانُ: يَا سَيِّدِي، أَلَا تُخْبِرُنِي عَنْ حُدُودِ خَلْقِهِ؟ كَيْفَ هِيَ؟ وَمَا مَعَانِيهَا؟ وَعَلَى كَمْ نَوْعٍ تَكُونُ؟ قَالَ عليه السلام: قَدْ سَأَلْتَ فَافْهَمْ،^۲ إِنَّ حُدُودَ خَلْقِهِ عَلَى سِتَّةِ أَنْوَاعٍ: مَلْمُوسٌ وَمَمْسُومٌ وَمَنْظُورٌ وَإِلَيْهِ وَمَا لَا ذَوْقَ لَهُ وَهُوَ الرُّوحُ، وَمِنْهَا مَنْظُورٌ وَإِلَيْهِ وَلَيْسَ لَهُ وَزَنٌ وَلَا لَمَسٌ وَلَا حِسٌّ وَلَا لَوْنٌ وَلَا ذَوْقٌ وَالْقَدِيرُ وَالْأَعْرَاضُ وَالصُّوَرُ وَالطُّولُ وَالْعَرْضُ، وَمِنْهَا الْعَمَلُ وَالْحَرَكَاتُ الَّتِي تَصْنَعُ الْأَشْيَاءَ وَتَعْمَلُهَا وَتُغَيِّرُهَا

۱. یعنی هر موجود مجرد ممکن از ترکیب وجود و ماهیت، تحقق یافته است.

۲. قال قد سألت فاعلم. «نسخه».

مِنْ خَالٍ إِلَى خَالٍ وَ تَزِيدُهَا وَ تَقْصُصُهَا. فَأَمَّا الْأَعْمَالُ وَالْحَرَكَاتُ فَإِنَّهَا تَنْطَلِقُ؛ لِأَنَّهُ لَا وَقْتُ لَهَا أَكْثَرَ مِنْ قَدْرِ مَا يَخْتِاجُ إِلَيْهِ، فَإِذَا فَرَغَ مِنَ الشَّيْءِ انْطَلَقَ بِالْحَرَكَهٖ، وَبَقِيَ الْأَثَرُ، وَ يَجْرِي مَجْرَى الْكَلَامِ الَّذِي يَذْهَبُ وَ يَبْقَى أَثَرُهُ.

شرح:

بعد از آن که از برای عمران توحید صمدانی ثابت و مسجل آمد و معرفت ذات باری تعالی ۲۲/به وحدت ذاتی به نور برهان ساطع محصل شد، از بحث در احوال خالق مخلوقات تنزل به فهم انواع مخلوقات خالق و طلب سیر در اصقاع ممکنات و مکونات از مجردات و مادیات و از کلیات مقولات جواهر و اعراض استفصال به طریق اجمال نمود و گفت: یا سیدی! آیا خیر نمی دهی به من از حدود خلق؛ یعنی از اموری که عرضیات محموله بر ذوات موضوعات موجوده در عالم امکان اند، که جدا می سازند ذوات موضوعات را از همدیگر و امتیاز بدهند انواع خلق را؟ آیا چطورند حدود مُفَصَّلَه و فصول ممیَّزَه آنها؟ آیا از امور محسوسه اند و یا از امور معقوله اند؟ یا بعضی محسوس و بعضی معقول اند؟ و بر چند نوع و قسم اند؟

امام ۱۱ در جواب فرمود: به تحقیق که پرسیدی، بدان حدود خلق را و ممیزات آن را که آن بر شش نوع است و در تحت هر نوعی اصناف مندرج است. و انشای سخن فرمود از محسوسات که در نظر با بستگان عالم طبیعت اجلاست و به تدریج و نظم و ترتیب و به طریق تجرید و تهذیب مشی در بیان آنها فرمود که:

[۱. ملموسات]

«مملوس» یعنی نوع اول ملموس است و اول قوای مدرکه جزئیات، لامسه است؛ که پراکنده است در کل بدن و از شأن او ادراک حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و مثل آنهاست.^۱

قال الشيخ:

أَوَّلُ الْحَوَاسِ الَّذِي بِهِ يَصِيرُ الْحَيَوَانُ حَيَوَانًا هُوَ اللَّمْسُ؛ فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّ لِلنَّبَاتِ قُوَّةَ

غاذیةً يجوز أن يفقد سائر القوى دونها، كذلك حال اللامسة للحيوان؛ لأن صلاح مزاجه من کیفیات الملموسة، وفساده به اختلالها، والحس طليعة للنفس، فيجب أن يكون الطليعة الأولى هي ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح/۲۳/ وأن يكون قبل الطلائع التي تدل على أمور يتعلّق بها منفعة خارجة عن القوام أو مضرّة خارجة عن الفساد - انتهى كلامه -^۱

و ملموسات دو قسم است: یکی اوایل ملموسات است که آنها حرارت و برودت و رطوبت و یبوست است. دویم غیر اوایل است که مدرک به توسط اوایل است، مثل لطافت و کثافت و بشاشت و لزوجت و جفاف و خفّت و ثقل و مثل خشونت و ملاست - اگر چه بعضی از مقوله وضع شمرده اند این دو تا را - و مثل اصوات و کیفیات عارضه اصوات از تقطیعاتی که تولید حروف می کنند و به قوه سامعه می رسند و طعوم مطعومات. و گفتیم که بعضی خشونت و ملاست را از مقوله وضع شمرده اند و آن امام فخر است؛ چنان که شارح قوشچی نقل کرده است:

قال الإمام:

قد ظنّ في أمرين أنّهما من کیفیات الملموسة و ليسا كذلك. الأوّل الخشونة و الملاسة؛ فإنّ الخشونة عبارة عن اختلاف الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها ناتيا و بعضها غائرا، و الملاسة عبارة عن استونها، فهما من باب الوضع. انتهى.^۲

[موزونات (اجسامی که وزن دارند)]

موزون نوع دویم از حدود خلق اجسام است که وزن عارض آنها می شود که ما وقع علیه الوزن اند. و مراد از موزون، اجسام به ملاحظه وزن است که آن فهمیده شود به توسط خفّت و ثقل. و در لغت مذکور است: «شيء خِفَّ بالكسر أي خفيف، و التخفّف ضدّ الثقل»^۳ و در ترجمه ثقل گوید: «الثقل بالكسر ضدّ الخِفّة»^۴ و این دو تا

۱. شفا، ابن سینا، ج ۱، ص ۲۹۹.

۲. شرح تجرید الاعتقاد، علاء الدین علی بن القوشچی، ص ۲۳۲.

۳. مجمع البحرین، ج ۱، ص ۶۷۱.

مطلق اند و مضاف اند.

قال الشارح القوشجی:

الثقلُ كَيْفِيَّةٌ تقتضي حركةَ الجسمِ إلى جنبٍ ينطبقُ مركزُ ثقله على مركزِ العالمِ ، و المرادُ بمركزِ الثقلِ نقطةٌ يتعادلُ ما على جوانبها في الوزنِ ، و الخَفَّةُ المطلقةُ كَيْفِيَّةٌ تقتضي حركةَ الجسمِ إلى حيثُ ينطبقُ سطحُهُ / ۲۴ / على سطحِ مقعرِ الفلكِ ، و الثقلُ الإضافي كَيْفِيَّةٌ بها يقتضي الجسمُ أن يتحرَّك في أكثرِ المسافةِ بين المركزِ و المحيطِ حركةً إلى المركزِ ، لكنَّهُ لا يبلغُ المركزَ. و الخَفَّةُ الإضافيةُ كَيْفِيَّةٌ يقتضي بها الجسمُ أن يتحرَّك في أكثرِ المسافةِ الممتدةِ بين المركزِ و المحيطِ حركةً إلى المحيطِ ، لكنَّهُ لا يبلغُ المحيطَ.^۵

و خَفَّت و ثقل از کیفیات ملموسه اند که مدِّرک آنها قوّه لامسه است به انفعال لامسه از آنها و هرگاه انفعال از برای لامسه رو ندهد، ادراک نخواهد کرد. و از این که احوال ملموسات در نوع اوّل، بیان شد، لازم نمی آید تکرار؛ زیرا که موزون که نوع ثانی است، اخَصّ است از نوع اوّل - مثل حیوان که نوع نامی است و انسان نوع نوع است - وانگهی ملموس، ظاهر در اوایل ملموسات است و نوع ثانی از اوایل ملموسات نیست.

[۳] مبصرات

نوع سیّم از حدود خلق منظور الیه است و مراد از او مبصرات است و از انواع کیفیات مبصرات است مطلقاً، خواه اوّل و بالذات مبصر بوده باشد و خواه ثانیاً و بالعرض و از آن جمله اوایل مبصرات است و اموری که مدرک به بصر می شوند مطلقاً، ضوء و لون و حجم و بُعد و قُرب و وضع و شکل و تفرّق و اتّصال و عدد و حرکت و سکون و ملاست و خشونت و کثافت و ظلّ و ظلمت و حسن و قبح و تشابه و اختلاف است.^۶ و مبصرات از آن حیثیت که مدرک به بصرند، نه ملموس و نه موزون است.

۴. تاج العروس، ج ۷، ص ۲۴۵.

۵. شرح تجرید الاعتقاد، علاء الدین علی بن القوشجی، ص ۲۳۲. با تلخیص.

۶. همان، ص ۲۳۷.

[۳. مشمومات] ما لا ذوق له و هو الروح

نوع چهارم از حدود خلق چیزی است که ذوق از برای نیست و به قرینه مقابله باید نفی شده باشد از این نوع ملموس و موزون بودن و منظور الیه بودن و آن روح است. مراد این است که نوع چهارم / ۲۵/ از انواع حدود خلق، مشمومات است که آن، ملموس و موزون و منظور الیه نیست و آن روح است و الروح - بفتح أوله - الراحة والاستراحة و أو الحياة الدائمة، و بالضم الرحمة. کذا فی مجمع البحرین.^۱ قال فی المغرب: الريح والرائحة بمعنى، و هو عرض يدرك بحاسة الشم. انتهى.^۲ و الريح: الهواء المستخر بين السماء والأرض، وأصلها الواو، والجمع أرواح و رياح.^۳ و من الروح بمعنى الرحمة الحديث: إِنَّ مِنْ رُوحِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ ثَلَاثَةٌ: التَّهَجُّدُ بِاللَّيْلِ، وَ إِفْطَارُ الصَّائِمِ، وَ لِقَاءُ الْإِخْوَانِ.^۴

جمهور بر این است که ادراک روایح به وصل هوایی است که متکلیف به کیفیت ذی رایحه شده باشد به سوی آلت شَم. و چون که در باب ضوء در میان قدمای متکلمین، خلاف بود که بعضی منکر وجود ضوء بودند و می گفتند که ضوء را وجودی نیست، چنان که شارح قوشچی نقل کرده است:

و زعم بعض الناس أَنَّ الضوء ليس أمراً موجوداً زائداً على اللون، بل هو عين ظهور اللون؛ ففي المثال ليس على سطح الجسم إنَّ لوناً بياضاً أو سواداً قد ظهر للحس. و قالوا: الظهور المطلق هو الضوء، و الخفاء المطلق هو الظلمة، و المتوسط بينهما هو الظلّ، و يتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب القُرب و البُعد من الطرفين، فإذا أَلِفَ الحس مرتبة و مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو أكثر ظهوراً توهم أَنَّ هناك بريقاً و لَمَعاناً، و ليس الأمر كذلك، بل ليس هناك كيفية

۱. مجمع البحرین، ج ۲، ص ۲۳۷.

۲. همان، ص ۲۴۴.

۳. همان، ص ۲۴۵.

۴. من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۴۷۲، وسائل الشیعة (آل الیت)، ج ۸ ص ۱۵۳ و ج ۱۴، ص ۸۸۸ الأسامي، نسج طوسی، ص ۱۷۲ بحار الأنوار، ج ۸۴ ص ۱۴۳.

زائده على اللون الذي ظهر ظهوراً أتم^۱.

و حق این است که ضوء و لون هر دو امر متغایر موجودند؛ زیرا که جسم ابیض و یا اسود زمانی که واقع شد بر او ضوء شمس، شهادت می دهد حس به وجود دو چیز در سطح جسم، یکی ظاهر بنفسه مر حس را و دیگری ظاهر به سبب ۲۶/اول. اولی ضوء است و دومی لون.^۲

و تنبیه کرد به دخول ضوء در مبصرات به قول خودش «و منها منظور الیه و لیس له وزن و لا لمس و لا حس و لا لون و لا ذوق» و منظور الیه به این قیود نیست مگر ضوء. بعضی ضمیر منها را راجع به حدود مذکوره کرده است و گفته است:

از جمله مذکور آن است منظور الیه که نیست از برای او وزن و لمس و حس و لون و ذوق به این عبارت أي في جملة الحدود المذكورة منظور الیه و لیس له وزن و لا لمس و لا حس أي ولا حركة؛ لدفع توهم أن الضوء يتحرك في سطوح الأجسام» و حس را هم به معنی حرکت گرفته است و گفته است: «نفی حس به معنی حرکت به علت آن است که بعضی قائل به حرکت ضوء شده اند در سطوح اجسام، چنان که در ظاهر دیده می شود.

و بطلانش واضح است؛ زیرا که ضوء عَرَض است و انتقال عَرَض باطل است و چنان که گفته شد ضوء عین لون نیست و ملون هم نیست و از جمله مطعومات هم نیست.

و همان بعض گفته است نیز که:

این کلام دلالت دارد بر این که فقره «منها الی آخرها» از برای بیان نوع دیگر نیست از انواع حدود خلق، بلکه برای اثبات وجود ضوء و دفع مخالف است.

و باید دانست که ضمیر «منها» نمی تواند که بر حدود راجع بشود؛ زیرا که لازم آید زیادتى حدود بر شش، و حال آن که صریح کلام امام^{علیه السلام} این است که حدود خلق شش است. احسن بلکه متعین این است که ضمیر منها راجع شود بر «ما لا ذوق له» که

۱. شرح تجرید الاعتقاد، علاء الدین علی بن القوشجی، ص ۲۳۹ - ۲۴۰.

۲. همان، ص ۲۳۹.

عبارت از مشمومات است. و مراد از منظور الیه گفته شد که ضوء است یعنی مشموماتی که عبارت از روایح و نفحات است، ضوء عارض آنها می شود که از برای روایح و نفحات وزن نیست و لمس نیست و حس نیست و طعم نیست. و حاجت ندارد که ۲۷/ حس را تأویل بر حرکت کنیم، چنان که این بعض کرده است و ذکر کردیم از او الحال و حاجت نیست نیز که حمل به دفع قول آن کسانی نماییم که ضوء را متحرک دانسته اند چنان که دانستی.

[۵. کیفیات نفسانیه]

«و التقدير»: نوع پنجم از انواع حدود خلق تقدیر است؛ یعنی اندازه کردن و حکم کردن و در معانی بسیاری در آیات و اخبار استعمال شده است که از حیطة کیفیات نفسانیه بیرون نیست. پس اشاره بر کیفیات نفسانیه خواهد بود.

[۶. اعراض]

«الأعراض والصور والطور والعرض»: نوع ششم از انواع حدود خلق اعراض است و أَعْرَاض جمع عَرَض است - به فتح فاء و عین - به معنی اموال و آنچه عارض انسانی می شود از صَحّت و سقم. هرگاه محمول بر معنی اوّل شود، مراد، اشاره بر مقوله جواهر می شود و هرگاه نسبت به مالک در او ملاحظه شود، داخل در مقوله جده خواهد بود و هرگاه بر معنی ثانی محمول شود، اشاره بر کیفیات استعدادیه خواهد بود و از جمله کیفیات، کیفیت استعدادیه است به سوی انفعال و تهیّو است از برای قبول اثر به سهولت و سرعت و آن از وهن طبیعی است، مثل ممراضیّت و لین و مسّاست به «لا قوّة». و یا استعداد شدید است به سوی عدم انفعال و تهیّو است از برای مقاومت و بطوّء انفعال، مثل مصحاحیت و صلابت.

و بعضی أَعْرَاض را جمع عَرَض - به کسر اوّل و سکون ثانی - فهمیده اند.

و من هذا المعنى ورد في الحديث «صونوا أعراضكم»، قيل: هو موضع المدح والذمّ من الإنسان سواء كان في نفسه أو في سلفه و من يلزم أمره. وقيل: هو جانبه الذي يصونه من نفسه و حسبّه و يحامي عنه أن ينتقص و يعاب ۲۸/. و عن ابن قتيبة: عَرَضُ

الرجل نفسه و بدنه .

و منه حدیث أبی الدرداء: أقرض من عريضك ليوم ففرک^۱؛ أي من عابك و ذمك فلا تُجازِه، و اجعله قرضاً في ذمته [لتستوفيه منه]^۲ يوم حاجتك في القيامة . كذا في مجمع البحرين.^۳

و همان بعض، اعراض را که جمع عرض به کسر اول باشد، داخل در کیفیات نفسانیه گرفته است و بسیار دور است؛ زیرا که عوارض او از کیفیات نفسانیه می شود نه خودش و خودش از جواهر است نه اعراض.

الصُّور جمع صورت است و صورت در لغت چنان که در مغرب و غیر آن گوید:
الصورة عامة في كل ما يَصَوِّر مشبهاً بخلق الله تعالى من ذوات الروح و غیرها.
انتهی.^۴

و مراد از او در این جا هیئت عارضه است و از معنی لغوی خاص نقل یافته است در عرف به سوی معنی عام که هیئت مطلقه است، خواه صورت مشبّه به، خلق خدا و خواه غیر آن باشد.

و طول و عرض، دو امتداد معروف است و ذکر طول و عرض در این جا بعد از هیئت، از باب ذکر خاص بعد از عام است.

قول امام علیه السلام: ومنها العمل و الحركات. بعضی گفته است: «أي من الحدود المذكورة؛ لا من حد خاص» و این وجهی ندارد و حق این است که ضمیر «منها» راجع است بر اعراض نه بر حدود، به همان وجهی که در منهای سابق گفته شد.

و: التي تصنع الأشياء و تعملها، صفت است از برای حرکات و عاید و رابط را محتاج است [که] موافق قاعده عربیه این طور است: «التي تصنع الأشياء و تعلمها بها» و در نسخ، ضمیر «بها» واقع نشده است. شاید که از قلم نسخا ساقط شده است و یا

۱. تفسیر القرطبی، ج ۳، ص ۲۴۲.

۲. از مصدر اضافه شده است.

۳. مجمع البحرين، ج ۳، ص ۱۵۶.

۴. مجمع البحرين، ج ۲، ص ۶۴۴.

به علت معلوم بودن ربط جمله صفت بر موصوف، حذف شده است. یعنی از مقوله اعراض ۲۹/ عمل و حرکات است، آن چنان حرکاتی که صنعت می‌کنی چیزها را و می‌سازی آنها را به سبب عمل و حرکات. و در این کلام تصریح است بر آن که اعمال عباد مخلوق خدا نیست، بلکه مستند به خودشان است و عمل و حرکات، علل مُعِدّه‌اند از برای افاضه مبدأ فیاض، امور مترتبه بر حرکات و اعمال را.

و تغییر می‌دهی اشیا را از حالی به حالی که حرکت در کیف است، مثل این که گرم را سرد و سرد را گرم و سیاه را سفید و سفید را سیاه سازی. و هرگاه ترکیب بسایط و حل مرکبات نماید، داخل در مقوله وضع است.

و زاید می‌کنی ناقص را و ناقص می‌کنی زاید را که حرکت در کم است.

و بعد از این، فایده دیگر بیان کرده‌اند که تفهیم حقایق سیّالة متجدّده متصرّمة مُتَقَضِّیه باشد که حقیقت عمل و حرکت و زمان و کلام هر سه حقیقت متجدّده غیر قارّه است که اجزای آنها مجتمع در وجود نمی‌شود و همیشه در وجود و عدم‌اند و هر جزء که موجود شود از آنها، جزو سابق از او معدوم است [و] دایم یک پادر وجود و یک پادر عدم دارد؛ مثل حرکت که خروج شیئی است از قوه به فعل بر سبیل تدریج و کم کم. پس آن صفتی است که همیشه جسم به آن صفت متوسط در میانه مبدأ و منتهاست و دو آن در یک مکان نیست، بلکه در هر آنی در مکانی است.

و عبارت آخری این است که حرکت، بودن جسم است به طوری که در هر حدی از حدود مسافت فرض شود، آن جسم بیش از آن وصول به آن حد و بعد از آن وصول به آن حد در آن حد نباشد.

و قول امام علیه السلام: فَأَمَّا الْأَعْمَالُ وَالْحَرَكَاتُ؛ چون که اعمال و حرکات از جمله اعراض‌اند و چنین ۳۰/ فهمیده می‌شد از کلام امام علیه السلام که حرکت با سایر اعراض توافق تمام دارد و افتراقی در میان نیست، از برای دفع این توهم فرمودند که معلوم شود افتراق هست.

اعراض و صور و طول و عرض از اعراض قارّه‌اند و عمل و حرکت از اعراض غیر قارّه متجدّده مُتَقَضِّیه است که حرکات فانی می‌شوند می‌روند؛ زیرا که نیست از

برای حرکت، بقایی و وقت قراری بیشتر از قدری که متحرک و عامل مرتکب و محتاج اوست، پس وقتی که فارغ می شود مرتکب و عامل از آن حرکت و عمل، غایت حاصل آید، می رود و فانی می شود حرکت.

و در عبارت «انطلق بالحركة» در نسخه دیده شد، لفظ حرکت اگر فاعل انطلق بوده باشد، مجرور به باء جازه بودن، مخالف قانون لغوین است. گویا تصحیف نساخ بوده است و یا این که از باب «وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا»^۱ باشد و «بالحركة» را می توان در این عبارت مفعول گرفت و باء جازه را باء تعدیه گرفت. معنی کلام چنین می شود که فاعل حرکت و عمل وقتی که فارغ از عمل و حرکت شد، رها می کند حرکت را و لکن مناسب با مرحله اعداد، معنی اول است؛ زیرا که مُعِدَّات ایجاد و اعدام آنها منظور فاعل نمی شود و حرکت مُعِد بودن او شک ندارد. باری مقصود این است که عمل و حرکت، فانی شود و باقی می ماند اثر عمل و حرکت و حرکت در مهیت، خود جاری مجرای کلام است که کلام می رود و فانی می شود و اثر او باقی است.

[شناخت خدا]

متن:

قَالَ لَهُ عِمْرَانُ: يَا سَيِّدِي، أَلَا تُخْبِرُنِي عَنِ الْخَالِقِ / ۳۱ / إِذَا كَانَ وَاحِدًا لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ، أَلَيْسَ قَدْ تَغَيَّرَ بِخَلْقِهِ الْخَلْقُ؟ قَالَ لَهُ الرَّضَا: لَمْ يَتَغَيَّرْ بِخَلْقِي الْخَلْقُ، وَلَكِنَّ الْخَلْقَ يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِهِ. قَالَ عِمْرَانُ: فَبِأَيِّ شَيْءٍ عَرَفْنَا؟ قَالَ: بِغَيْرِهِ. قَالَ: فَبِأَيِّ شَيْءٍ غَيْرُهُ؟ قَالَ الرَّضَا: مَشِيتُهُ وَاسْمُهُ وَصِفَتُهُ وَمَا أَشَبَهَ ذَلِكَ، وَكُلُّ ذَلِكَ مُخَدَّتٌ مَخْلُوقٌ مُدَبَّرٌ. قَالَ عِمْرَانُ: يَا سَيِّدِي، فَبِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ؟ قَالَ: هُوَ نُورٌ، بِمَعْنَى أَنَّهُ هَادٍ لِيَخْلُقَ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ وَأَهْلِ الْأَرْضِ، وَلَيْسَ لَكَ عَلَى أَكْثَرِ مِنْ تَوْجِيدِي إِبَاءٌ.

شرح:

بعد از آن که عمران از آن نور سراج نبوت، مرحله توحید را استماع و استفاضه نمود که ذات اول تعالی محض وجود و صرف تحقق و عین حقیقت است و در

مرتبه ذات، هیچ تعلقی و ربطی به ممکنات نیست و مرحله ذات اقدس عری و بری است از اسما و صفات من الازل الی الابد - چنان که در اول کلام فرمود: «أما الواحد فلم یزل واحداً آه» - به مقام ایراد آمد و گفت: آیا خبر نمی دهی به من از خالق اول تعالی که تقریر کردی که واحد احدی الذات است و غیر ذات چیزی در مرتبه ذات نیست تا این که معین او بشود بر خالقیت او و با او چیزی نیست از اوصاف و اسما و حدود و اعراض تا این که به خلقت خلق متغیر شود و تغییر در مرتبه اوصاف و اسما و اضافات است و ذات اقدس را هیچ تغییری نیست؟ و ایراد این است که آیا نیست این که به تحقیق تغیر یافته باشد خدا به خلقت خلق؟ یعنی ذات اول تعالی قطعاً تغیر یافت، به علت آن که در مرتبه ذات نبود خالق خلق و بعد خلق کرد خلق را که متأخرند از مرتبه ذات. پس خالق نبود و خالق شد /۳۲/.

و معلوم است که خالقیت، متجدد به تجدید مخلوقات و تغیر آنها از لیس به ایس خواهد بود و تغیر در ذات نیست مگر به تبدل نحو وجود؛ به علت این که خالقیت امر عینی نمی تواند بشود و الا تسلسل لازم آید. پس امر انتزاعی خواهد بود و ممکن نیست که ذات بذاته منشأ انتزاع خالقیت شود؛ به جهت آن که ذات لاشیء معه می باشد. پس باید در مرتبه نحو وجودی باشد که منشأ انتزاع خالقیت شود و آن بر وجود اول تعالی ممتنع است. زیرا که فرض، این است که ذات را صرف وجود و محض تحقق و عاری از اسما و صفات توحید کردی.

امام علیه السلام جواب داد که ذات اول قدیم است و تغیر تأثر است و آن انفعال است و انفعال احتیاج است و احتیاج روا نیست بر وجود صرف، نه در ذات و نه در فعل. پس ممکن نیست تغیر در ذات به آفریدن ذوات، که آن امر اضافی است که منتزع است از ترتب معلول بر علم بر اصلح و اجمل و اکمل و لکن مخلوقات متغیرند به تغیر دادن و جعل نمودن به اعتبار حکم و مصالحی که معلوم است مر ذات را و از نشو فیض از ذات که عبارت از التفات اوست ایجاد ممکنات را، تغیر در ذات لازم نمی آید.

[شناخت به غیر]

بعد از آن عمران گفت - بنا بر این تحقیق که مرتبه فعل متأخر از مرتبه ذات

باری تعالی شد و ذات در مرتبه صرافت خود باقی است و ما را راهی جز به سوی فعل واجب نیست و ذات بذاته را هیچ ربطی به احدی نیست :- پس به چه چیز شناختیم ما او را؟

و مراد از «عرفانه» که صیغه متکلم مع الغیر است، کل موحدین است؛ یعنی موحدین را بصیرت از کجا شد به رموز توحید و عرفان؟ و حال آن که ذات را صرف وجود محض فرمودی عاری از اسما و صفات و منزّه از حدود و اعراض. وقتی که حدود و اعراض و اجزا و ابعاض از برای او نشد، معرّف نخواهد بود و این اوصاف و اسما که معلوم است از برای ما تابع مخلوقات است و معرفت این صفات و اسما معرّف ذات نخواهد / ۳۳ بود و تصوّر ذات، بذاته هم ممکن نیست. پس به چه معرّف ما همه عارف او - تعالی شانه - باید بشویم؟

امام علیه السلام فرمود: «بغیره» یعنی معرّف ذات را مسیر و مسلک، اوصاف و آثار فعلیه است که امور اضافیه اند به نفی کردن این صفات از مرحله ذات. و به سلب این آثار از ذات، ذات شناخته شد؛ به علّت این که آثار و اوصاف را ملاحظه نمودیم، یافتیم که از برای این آثار مؤثری واجب است؛ به علّت آن که محتاج گیرند و وجود آنها کافی در حدوث و بقا نیست. پس لا جرم محدثی و مبقی ای از غیر جنس خود دارند که وجود غیر ذات و زاید بر ذات نباشد و وجود اشیا به مشیّت و توجه او باشد. پس اوّل چیزی که معلوم ما می شود، وجود ماست به مشیّت و توجه و این مشیّت تابع ذات است و منفصل از ذات نیست که متحقق بوده باشد به تحقق ذات بالعرض. پس معرفت ما ذات اوّل را به غیر شد؛ یعنی به نفی معروف از غیر معروف، غیر معروف معروف شد. عبارت اوضح: به سلب ممکن از واجب، واجب شناخته گشت که «تُعرف الأشياء بأضدادها»، اگر چه واجب را ضدی نیست.

[غیر خدا چیست؟]

و بعد از آن سؤال کرد عمران از آن غیر «فقال: أي شيء غیره؟» یعنی چه چیز است این غیره که مفتاح خزاین عرفان و فتاح کنوز ایقان گردد؟

قال الرضا عليه السلام: مشیتہ و اسمہ و صفتہ و ما أشبه ذلك. شرح این کلام حقیقت نظام و کشف این عبارت معجز آیت آن است که مراتب کلیه حقیقت وجود در مذاق ارباب ذوق و شهود، معدود و محدود است؛ زیرا که حقیقت وجود در مرحله صرافت و محو، حضرت احدیت است که هیچ اسمی و وصفی در آن مرحله نیست و آن مرتبه عما و حقیقة الحقائق ۳۴/ و جمع الجمع است و با جمیع اشیای مترتبه لازمه از کلی و جزئی که مسما به اسما و صفات است، حضرت الهیت و واحدیت و مقام جمع است.

و این به اعتبار آن که مظاهر اسما [را] که حقایق و اعیاناند به کلمات استعدادی ایشان می‌رساند، مرتبه ربوبیت است و در مقام رحمت عامه و لحاظ اطلاق، هویت ساریه است. و در مرتبه صور عملیه مسماست به اسم باطن مطلق و اول و علیم و رب اعیان ثابت و در مرتبه تعلق به کلیات اسم رحمن دارد و آن رب عقل اول است که لوح قضا و ام الكتاب و قلم اعلاست. و در مرحله تجلی به کلیات تفضیلاً اسم رحیم دارد که رب نفس کل است و لوح قدر که آن لوح محفوظ است و کتاب مبین و با صور مفصلة جزئیة متغیره اسم حی و مثبت و محیی و ممیت دارد که رب نفس منطبعه است در جسم کلی که مسما به لوح محو و اثبات است.

و چون ذات وجود مأخوذ باشد به شرط قابلیت صور نوعیه روحانیه و جسمانیه اسم قابل دارد که رب هیولای کلیه است و کتاب مسطور و رق منشور خوانند. و در مرحله تأثیر آثار و افاضه انوار اسم او فاعل است که مسما به موجد و خالق و قدیر [است] که رب طبیعت کلیه است. و در مرحله تجرد و روحانیت، علیم و مدبر اسم اوست که رب عقول و نفوس ناطقه است و آنچه حکما آن را نفس مجردة ناطقه دانند، عرفا آن را قلب خوانند هرگاه کلیات در او مفصل مشهود باشد. و نفس در نزد ایشان نفس منطبعه حیوانی است و به شرط تجلی در صور حسیه غیبیه ۳۵/ اسم مصور دارد و رب عالم خیال مطلق و مقید است و با تجلی در صور حسیه شهادیه اسم ظاهر مطلق و اسم آخر دارد و رب عالم ملک است از سما تا ثرا. و مرتبه انسان کامل عبارت است از جمع جمیع مراتب الهی و کونی و آن را مرتبه عما خوانند که مشابه مرتبه

الهیة است و فرق میان عمای یزدانی و عمای انسانی به ربوبیت و مربوبیت است و از این جهت است که خلیفه اله است:

جمال هستی از مرآت اعیان	همیشه جلوه گر گشته به صد شان
همه در خویشتن دیده محقق	غنی گشته ز بود غیر مطلق

و مشیت، مراد از او و مفهوم او، عزم است که منبعث می شود از ادراک ملایم و یا منافر. و اراده، تصمیم عزم است و از او جدا نمی شود تحقیق فعل و یا ترک و ممکن نباشد مر خدا را عزم و تصمیم عزم، خواه قدیم بدانیم عزم و تصمیم عزم را و خواه حادث، بلکه علم خدا به نظام اصلح و اعلی مر مخلوقات را که ذات اول بما هو ذات، کافی در اوست و کافی در وجود معلولات هست.

بیان القاب تجلیات وجود به اعتبار ظهور حقایق اکوان

و از برای ظهور و تجلی علمی که مقدم بر ایجاد اکوان است، اعتبارات صفات و اسما و تعبیرات است. به اعتبار انکشاف حقایق اشیا علم است و به اعتبار این که مترتب می شود بر او آنچه مترتب می شود بر عزم از مهیا بودن اسباب، مشیت است و به اعتبار آن که مترتب می شود بر او فعل و ممکن نیست تخلف معلول او چنان که در تصمیم عزم است، اراده است و چون که ذات اول تعالی را التفات و حب بر اصلح و اجمل است، این ۳۶/ التفات علّت به تحقق عینی است مر اشیا را.

و واضح شد که مراد از مشیت در این کلام معجز نظام و مقصود از اسم و صفت، امام را مظاهر و متعلقات و مجالی آنهاست که موجودات عالم امکان و مولودات مشیمه سمع الکیان اند که همه، مُحَدَّث و مخلوق و مُدَبِّر و مربوب اند و اینها در نظر اهل طرق معرفت خالق انفس و آفاق است و ذات خالق، مغایر است با اینها نه مجانس، یا این که به آنها مونس است و مجالس؛ که: انا جلیس من ذکرني،^۱ پس با کمال نزدیکی دور است و با کمال دوری مثل دوری وجود از عدم کمال نزدیکی دارد:

۱. مستدرک الوسائل، ج ۷، ص ۳۵؛ اقبال الأعمال، ج ۳، ص ۱۷۴؛ بحار الأنوار، ج ۹۵، ص ۳۷۷.

گفت هستیم به هم شام و سحر به هم آمیخته چون شیر و شکر^۱

پس عمران بعد از این به مقام سؤال آمد و گفت: وقتی که هر چه فهمیدیم از ذات اول تعالی مسلوب و مفهومات ما در این مقام معیوب آمد، پس چه چیز ذات اول تعالی و چه چیز است ثابت بر ذات اول تعالی که به او معین باشد در نظر ما؟

فقال: «هو نور» یعنی آن نور است روشنی بخش ظلمات امکانیه و صورت نگار شواهد هیولانیه است به پر تو توجه و التفات که لازم ذات اوست چنان که فرمود در کلام مجید که «يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»^۲ و تفسیر فرمود نور را به هادی، که ذات خدا هادی خلق است از اهل آسمان و زمین، از ظلمت مشی به سوی نور هستی و از عالم کثرت عدمی به سوی مشهد وحدت حقیقی وجودی به نور التفات ذاتی خود، چنان که در تجلی کلامی بر ذات اشرف سید الانامی فرمودند: «سَبَّحَ اسْمُ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۝ الَّذِي خَلَقَ فَسُوَّى ۝ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ»^۳.

و امام علیه السلام از روی رأفِ نمایان و حفظِ عمران از هلاکت /۳۷/ و طغیان در اعتقاد و اذعان فرمود: و لیس لک علی أكثر من توحیدی إياه.

لفظ «علی» را در این فقره می توان مشدد خواند؛ به این معنا که نیست از برای تو بر من اکثر از توحید من خدا را سؤالی. و می توان علی را مخفف خواند و حرف جر گرفت به این معنی [که] نیست که از برای تو بیشتر از توحید من خدا را راهی. «علی أكثر» را خبر از برای مبتدای محذوف بگیریم و مبتدای محذوف لفظ «طریق» و نحو آن است و در شقّ اول مبتدا لفظ «سؤال» و نحو آن است؛ یعنی: بعد از آن که راه معرفت و عرفان، به بیان شافی کافی، از معدن عصمت یافتی، دیگر این سؤال را راهی نیست، و راهی که نمودم، رفتنی است و بیش از توحیدی که از من شنیدی تلاش ممکن؛ که افراط است و موجب اسقاط.

۱. گزیده هفت اورنگ، عبد الرحمن جامی، «سؤال و جواب ذوالنون با عاشق مفتون»، بیت ۱۰:

گفت هستیم به هر شام و سحر به هم آمیخته چون شیر و شکر

۲. سوره بقره، آیه ۲۵۷.

۳. سوره اعلی، آیات ۱-۳.

[نطق الهی و تغییر در ذات]

متن:

قَالَ عِمْرَانُ: يَا سَيِّدِي، أَلَيْسَ قَدْ كَانَ سَاكِتًا قَبْلَ الْخَلْقِ، لَا يَنْطِقُ ثُمَّ نَطَقَ؟ قَالَ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يَكُونُ السُّكُوتُ إِلَّا عَنِ نُطْقِي قَبْلَهُ. وَالْمَثَلُ فِي ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يُقَالُ لِلسَّرَاجِ هُوَ سَاكِتٌ لَا يَنْطِقُ، وَلَا يُقَالُ إِنَّ السَّرَاجَ لَيُضِيءُ فِي مَا يَرِيدُ أَنْ يَفْعَلَ بِنَا، لِأَنَّ الضَّوْءَ مِنَ السَّرَاجِ لَيْسَ بِفِعْلٍ مِنْهُ وَلَا كَوْنٌ، وَإِنَّمَا هُوَ لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرُهُ، فَلَمَّا اسْتَضَاءَ لَنَا قُلْنَا قَدْ أَضَاءَ لَنَا حَتَّى اسْتَضَاءَنَا بِهِ، فَبِهَذَا تَسْتَبْصِرُ أَمْرَكَ.

شرح:

چون که حضرت نور و ولایت اعنی امام علیه السلام حکم کرد به این که صفات و اسما از قبیل مشیت و نحو آن محدث است و متغیر و منتقل از عدم به وجود و ذات اول تعالی قدیم است و ثابت و منزّه از حدوث تغیر، عمران شبهه کرد. و تقریر آن این است که: از جمله صفات، نطق است و حدوث مخلوقات موقوف است بر او؛ زیرا که تا خدا نگوید که موجود بشوید، موجود نمی شوند و مخلوقات محدث اند و قبل از وجود مخلوقات ذات اول تعالی ساکت بود به سکوت ازلی و مخلوقات هم در کتم عدم به رقاد نیستی در خواب بودند و ناطق به لفظ «کن» شد، پس اکوان خلعت وجود پوشیدند و به عرصه «أَتَيْنَا طَائِعِينَ»^۱ کوشیدند. پس خدا ساکت بود، ناطق شد و تغیر در ذات او صادق - و تعبیر ۳۸/ از ذات بدون مشیت، به سکوت و از مشیت و اراده به نطق کرد، چنان که در آیه شریفه واقع شده است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^۲ - و توهم نمود که ایجاد موجودات موقوف است به تکلم به لفظ «کن» و غافل شد از لزوم تسلسل.

پس جواب داد امام علیه السلام به این که لفظ سکوت در این جا مناسب و ملائم نیست؛ به علت آن که سکوت نمی شود مگر در وقتی که پیش از او نطق بوده باشد و پیش از نطق یعنی قبل از حصول ملکه تکلم چون که نطق از جمله صفات مفتقره بر ملکات است، تا نطق کاشف از ملکه صادر نشود سکوت استعمال نمی شود.

۱. سورة فصلت، آیه ۱۱.

۲. سورة يس، آیه ۸۲.

و از برای ایضاح مطلب، مثالی ذکر کردند که حلّ شبهه بشود و گفتند: مَثَلُ مُوَضَّحٍ در این مقام آن است که: گفته نمی‌شود از برای چراغ که آن ساکت است و نطق نمی‌کند پیش از آن که برسد اثر نطق او به چیزی؛ به علّت آن که نطق نکرد پیش از این حال تا در این حال که ناطق نیست ساکت بر او صدق کند؛ زیرا که چراغ و امثال آن از حجر و شجر و مَدَر و وَبَر و طَیْر و وَحْش و امثال اینها از دایره نطق و سکوت خارج اند و از امور قابلۀ ملکه نیستند، پس این چیزها نه ناطق و نه ساکت اند، بلکه از هر دو خارج اند و همچنین در متکلمین از اشخاص انسان در وقتی که [شخص] هنوز تکلم نکرده و استکمال ملکه نطق نکرده، هرگز استعمال نمی‌شود در آن سکوت.

و اختیار کرد امام علیه السلام این مثال را تا بفهماند کیفیت حدوث مشیت را بر ماها با عدم حدوث چیزی در ذات احدیت، ۳۹/ فرمود که گفته نمی‌شود که به درستی که چراغ هر آینه روشنی می‌دهد به مادر حالتی که اراده می‌کند که به فعل بیاورد بر مار و شنایی را؛ به علّت این که ضوء و اضافۀ از چراغ به فعل ارادی او نیست و ضوء، وجود مستقل ندارد. و این است و بجز این نیست که موجود مستقل، چراغ است در خارج و بسیط و ضوء لازم اوست و مترتب بر اوست. وقتی که روشن کرد ما را گوییم: به تحقیق روشنایی داد ما را تا این که روشنایی یافتیم ما به او.

امام علیه السلام در این جادو مثال آوردند؛ یکی: لا یقال للسراج هو ساکت. مقصود این است از این مثال که در میانه سکوت و نطق تقابل عدم ملکه هست؛ به جهت این که:

مقابلان إِمَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُهُمَا عَدَمًا لِلْآخَرِ أَوْ لَا. الْأَوَّلُ إِنْ اعْتَبِرَ فِيهِ نَسْبَتُهُمَا إِلَى قَابِلٍ لِمَا أُضِيفَ إِلَيْهِ الْعَدَمُ فَعَدَمٌ وَمَلَكَةٌ. فَإِنْ اعْتَبِرَ قَبُولُهُ لَهُ بِحَسَبِ شَخْصِهِ فِي وَقْتِ اتِّصَافِهِ بِالْأَمْرِ الْعَدَمِيِّ فَهُوَ الْعَدَمُ وَالْمَلَكَةُ الْمَشْهُورُ تَانِ، كَالْكُوسَجِيَّةِ؛ فَانْهَاجَ عَدَمُ اللَّحِيَةِ عَمَّنْ شَأْنُهُ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ أَنْ يَكُونَ مُلْتَحِيًّا؛ فَإِنَّ الصَّبِيَّ لَا يُقَالُ لَهُ كُوسَجٍ وَ إِنْ اعْتَبِرَ فِيهِ قَبُولُهُ لَهُ بِحَسَبِ نَوْعِهِ كَالْأَعْمَى لِلْأَكْمَةِ أَوْ جَنْسِهِ الْقَرِيبَ كَالْعَمَى لِلْعَقْرَبِ أَوْ الْبَعِيدَ كَعَدَمِ الْحَرَكَةِ الْإِرَادِيَّةِ لِلْجَبَلِ؛ فَإِنَّ جَنْسَهُ الْبَعِيدَ - أَعْنَى الْجِسْمَ الَّذِي هُوَ فَوْقَ الْجَمَادِ - قَابِلٌ لِلْحَرَكَةِ الْإِرَادِيَّةِ، فَهُوَ الْعَدَمُ وَالْمَلَكَةُ الْحَقِيقِيَانِ. وَ إِنْ لَمْ يَعْتَبَرْ فِيهِ نَسْبَتُهُمَا إِلَى قَابِلٍ فَسَلْبٌ وَ إِيْجَابٌ. وَ الثَّانِي إِنْ لَمْ يَفْعَلْ كُلُّ مَعْنَاهُمَا إِلَّا

بالقیاس إلى الآخر، فهما المتضایان، وإلّا فهما الضدان.^۱

پس سکوت، عدم / ۴۰/ نطق نیست مطلقاً، اگر چه عدم نطق نسبت به دیوار و اشجار و احجار ملاحظه شود، بلکه عدم نطق نسبت به اشخاصی است از افراد انسان که در آنها ملکه نطق بوده باشد. پس عدم نطق نسبت به طفل شش ماهه هم صحیح نیست؛ زیرا که ملکه نطق ندارد. پس سراج که موصوف به سکوت نمی شود از محل متقابلین خارج است. پس جایز نیست این که گفته شود: السراج إمّا ساکت أو ناطق؛ زیرا که جایز است: السراج لا ساکت و لا ناطق. و همچنین ذات واجب الوجود از دایره تقابل سکوت و نطق خارج است و اتصاف باری تعالی به نطق در جایی که حمل نطق بر ذات خدا شده است، به معنی دیگر است.

و ذکر شد مثال ثانی: لا یقال إنّ السراج لیضیء فی ما یرید أن یفعل [بنا]، مقدمه را باید فهمید که هر مؤثر یا این است که مصدر از برای فعل واحد است و یا از برای افعال کثیره و در هر دو صورت یا از روی قصد و شعور است و یا بدون قصد و شعور. قسم اوّل که عبارت از آن مؤثر است که مصدر فعل واحد است از روی قصد و شعور، آن نفس فلکی است. و قسم دویم که عبارت از آن مؤثر است که مصدر فعل واحد است بدون قصد و شعور، آن طبیعت است. و قسم سیّم و آن عبارت از آن مؤثر است که مصدر افعال کثیره است به قصد و شعور و آن قوّه حیوانیه است. و قسم چهارم که عبارت از آن مؤثر است که مصدر افعال کثیره است بدون قصد و شعور و آن قوّه نباتیه است.

و سراج از این مؤثرات از جمله قسم ثانی است و مؤثر و فاعل بالطبع است / ۴۱/ و از نتایج نار است که لازم او اضائه است. اضائه و اناره و کیفیت آن به این طور است: هر وقتی که سراج و نار موجود شد، اطراف آنها روشن می شود، بدون این که از سراج و نار چیزی جدا شود؛ به علّت آن که نار و سراج بسیطاند نه مرکّب و ضوء جزء نار و سراج نیست. بلکه از عوارض ذاتی آنهاست؛ به این معنی که از ذات آنها اضائه طلوع

و ظهور می نماید و چیزی از آنها جدا نمی شود و در خارج ذات و حدانی سراج و نار موجود است، بسیط بالذات، بدون این که آنها فهم کرده باشند که پیرامون آنها را تافت و ظلمت از آن جا شتافت.

و از این قرار باید فهمید مترتبات ذات واجب الوجود را که در خارج ذات بسیط صرف وجود هست کامل، بلکه فوق الکمال، و خالق و معطی هر کمال و جمال و صفات ذاتیه کمالیه مترتب بر ذات است؛ به این معنی که ذات بسیط صرف وجود علم است و قدرت است و مشیت است و حیات است و سمع است و بصر است و کلام است. پس معلوم شد: تأثیر و فعل ذات باری تعالی موجب کثرت در ذات نمی شود و به این تحقیق روشن کن امر خود را.

و قول امام علیه السلام: لا یقال: ان السراج لیضیء فی ما یرید أن یفعل بنا، گفته نمی شود که چراغ، هر آینه روشن می کند از روی اراده و شوق. و استعمال لفظ «یرید» در این جا از باب «جِدَا یریدُ أن یتَقَصَّ»^۱ است. آن چیزی که بر او مترتب است بدون اراده، تشبیه شده است به فعلی که از روی شعور ذوقی و حرکت شوقی حاصل شود و از روی اختیار شوقی تحصیل ۴۲/ می شود. پس اضائه سراج مثل افعال انسان نیست؛ زیرا که انسان به اراده و شوق فاعل است ولیکن سراج را بدون اراده، اضائه مترتب است و سراج اضائه می کند به فعل طبیعی نه ارادی و شوقی، مثل احراق نار و ترطیب آب و نیست از روی شعور و اختیار. پس ذات خدا قبل الایجاد و بعد الایجاد به همان بساطت ذاتیه هست و خواهد بود و تَكُونُ اکوان چیزی بر او نیفزود.

[فعل الهی و تغیر در ذات]

متن:

قَالَ عِمْرَانُ: يَا سَيِّدِي، فَإِنَّ الَّذِي كَانَ عِنْدِي، أَنَّ الْكَائِنَ قَدْ تَغَيَّرَ فِي فِعْلِهِ عَنْ حَالِهِ بِخَلْقِهِ الْخَلْقَ. قَالَ الرَّضَا عليه السلام: أَحَلَّتْ - يَا عِمْرَانُ - فِي قَوْلِكَ «إِنَّ الْكَائِنَ يَتَغَيَّرُ فِي وَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ حَتَّى يُصِيبَ الذَّاتُ مِنْهُ مَا يُغَيِّرُهُ». يَا عِمْرَانُ: هَلْ تَجِدُ النَّارَ يُغَيِّرُهَا تَغْيِيرَ نَفْسِهَا، أَوْ هَلْ تَجِدُ الْحَرَارَةَ تُحْرِقُ نَفْسَهَا، أَوْ

هَلْ رَأَيْتَ بَصِيرًا قَطْرًا أَيْ بَصَرَةً؟ قَالَ عِمْرَانُ: لَمْ أَرْ هَذَا.

شرح:

چون که این مطالب در غایت غموض و دقت است و در آن وقت ها نشر انوار معارف از مصابیح عوارف ذوات انوار الهیه چندان نشده بود که انتشار کلی داشته باشد و در اقطار و امصار دویده و پرتو خفایای عرفان به هر دور نزدیک تابیده باشد و اگر چه عبارت سابقه امام علیه السلام حامل این کنوز معارف بود، لکن مقام مباحثه، مقتضی انتقال بر این دقایق نبود، لهذا غفلت و سؤال نمود و بعد از آن گفت: یا سیدی! پس به درستی، آن چنان چیزی که بود در نزد من و اعتقاد من این بود که ذات مبدأ اول تعالی چون که در مقام خلق مخلوقات و صنع مصنوعات / ۴۳/ نطق با به امر «کن» می فرماید و مصنوعات و مجعولات به عرصه وجود می آیند و ذات حق، فاعل ایجاد موجودات می شود، لا محاله تغیر در ذات حاصل می شود و حدوث مشیت و اراده و قصد در ذات می شود در وقت وجود فعل به سبب این که ذات مرجح طرف وجود ممکنات بر طرف عدم آنها شد. پس ذات با ترجیح ایجاد غیر ذات بی ترجیح ایجاد است.

پس تغیر حاصل آمد، اعم از این که مشیت و اراده را موجود عینی بدانیم و یا ندانیم، بلکه امر انتزاعی بدانیم. و لفظ «فی» در «فی فعله» به معنی سببیت و تعلیل است نه به معنی ظرفیت از باب فی هرة حبستها.

و لکن از عمران و فطانت او بسیار دور بود که اعتقاد مذهب صابی را در مقام مناظر با شارع اسلام عرض نماید. بلی معلوم است که خفّاش در مظهر نور شمس، خود را گم می کند و آداب از دست می رود.

و چنین توهمی که از عمران ظاهر شد، امام علیه السلام در مقام دفع اوهام فرمود: أَخَلَّتْ يَا عمران؛ یعنی در این حال تکلم به کلام محال نمودی که گفتی: کائن اول تعالی تغیر پذیرد به وجهی از وجوه، یعنی در مقام فعل و ایجاد و می رسد بر ذات از خود آن ذات حالتی به سبب فاعل شدن آن ذات ایجاد مخلوقات را که تغیر دهد آن ذات را. و این معنا بنا بر آن است که ضمیر «منه» راجع بر ذات شود و شاید که ضمیر راجع باشد بر تغیر که مصدر یتغیر باشد؛ به معنی: اخذ می کند ذات از آن تغیر که به سبب فعل آن

حاصل شده است تغییر را و معنی اول اوضح و اظهر است.

و بعد از آن مثل آورد امام علیه السلام از برای این مطلب و برای توضیح استحاله تغییر در ذات اول تعالی به جهت آفریدن ممکنات به سه تمثیل. و مقصود این است که توهم ناشی از عمران در شأن /۴۴/ ممکنات محال شد به وجهی که مقرر شد و جایز نشد تغییر و تبدل در ذات ممکنات؛ چگونه محال نباشد در ذاتی که صرف وجود است و محل حوادث بودن بر او روا نیست.

و باید دانست که روح این امثال و لب این مقال آن است که ذاتی شیء تخلف نپذیرد، مثل حرارت نار و رطوبت آب و سفیدی برف و سیاهی قیر و آثاری که از این امور ظهور نماید، باعث تغییر و انقلاب در اینها نمی شود و انصافاً بسیار واضح است اثری که از مؤثری می تراود و نزول می نماید، باعث تغییر در اصل ذات بودن هیچ وجهی ندارد. پس در ذات خدا این نوع توهمات را کردن بسیار تعجب است، آن توهم نسبت به هر ذاتی که مؤثر و فاعل است تأثر و انفعال است.

پس لب توهم، عدم تفرقه میانه تأثر است با تأثیر و این کس مرحله ذات و مرحله آثار و افعال و تأثر و تأثیر را از هم نشکافته است و روی سخن به چنین اشخاص نیست.

مثل اول آن است که فرمود: یا عمران، هل تجد النار بغيرها تغییر نفسها؟ هرگاه «بغيرها» بباء موخده خوانده شود به طریق استفهام انکاری، یعنی: آیا می یابی آتش را که به غیر او تغییر یابد نفس آن آتش؟ و هرگاه «بغير» فعل مضارع بخوانیم از باب تفعیل، معنی چنین خواهد بود که: آتش را تغییر نمی دهد تغییری که از خود آن نار صادر شده باشد. محصول سخن، آن است که ممکن نیست در ذات نار صفت استحاله و تغییر موجود بشود بعد از آن که در او نبوده باشد. این حالت به سبب احالت نار و تأثیر او در غیر خود تا این که لازم آید متأثر بودن نار از تأثیر در غیر و آن محال است، بلکه ذات نار بذاتها طوری است که /۴۵/ ذاتی قابل، اثر او به او برسد، به آن وضع و محاذاتی که شرط است در تأثیر نار احاله و استحاله او را به خود می کند و تغییر در آن شیء حاصل آید نه در نار.

مثل دوم آن است که فرمود: هل تجد الحرارة تحرق نفسها؟ یعنی: آیا می‌توانی حرارت را که خودش را بسوزاند؟ و این اجلّی و اوضح از اوّل است در رسانیدن امتناع تأثر شیئی از خود به این که ممکن نیست این که بسوزاند حرارت، نفس خود را، بلکه هر چه قابل احتراق با شرایط قبول، اگر حرارت به او برسد، سوختگی در آن چیز ظاهر شود.

مثل سیم آن است که فرمود: هل رأیت بصرأ قط رأی بصره؟ یعنی: ممکن نیست که دیده، دیده باشد دیدن خود را که جمیع اشیا را به نور خود باصره و قوه خود که خدا داده است می‌بیند و لکن دیدن خود را نمی‌بیند.

بعد از آن که به معونه این مثلها مطلب واضح و لایح آمد. عمران در مقام اذعان و ایقان تصدیق تمثیلات برهانی امام علیه السلام کرد و گفت: ندیده‌ام آن را.

[تنزیه خدا از حالات و محلیت]

متن:

قَالَ عِمْرَانُ: أَلَا تُخْبِرُنِي - يَا سَيِّدِي - أَهُوَ فِي الْخَلْقِ أَمْ الْخَلْقُ فِيهِ؟ قَالَ الرُّضَا علیه السلام: - جَلَّ - يَا عِمْرَانُ - عَنْ ذَلِكَ، لَيْسَ هُوَ فِي الْخَلْقِ وَلَا الْخَلْقُ فِيهِ، تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ، وَسَأَعْلَمُكَ مَا نَعْرِفُهُ بِهِ، وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ. أَخْبِرُنِي عَنِ الْمِرْآةِ أَنْتَ فِيهَا أَمْ هِيَ فِيكَ؟ فَإِنْ كَانَ لَيْسَ وَاحِدٌ مِنْكُمَا فِي صَاحِبِهِ فَبِأَيِّ شَيْءٍ اسْتَدَلَلْتَ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ؟ قَالَ عِمْرَانُ: بِضَوْءٍ بَيْنِي وَبَيْنَهَا. قَالَ الرُّضَا علیه السلام: هَلْ تَرَى مِنْ ذَلِكَ الضُّوءِ فِي الْمِرْآةِ أَكْثَرَ مِمَّا تَرَاهُ فِي عَيْنِكَ؟ قَالَ: نَعَمْ. قَالَ الرُّضَا علیه السلام: فَأَرِنَاهُ فَلَمْ يُعِزْ جَوَاباً. قَالَ علیه السلام: فَلَا أَرَى التَّوَرُّدَ إِلَّا وَقَدْ ذَلِكَ وَ دَلَّ الْمِرْآةَ عَلَى أَنْفُسِكُمَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِي وَاحِدٍ مِنْكُمَا، وَلِهَذَا أَسْأَلُ كَثِيرَةً غَيْرَ هَذَا لَا يَجِدُ الْجَاهِلُ فِيهَا مَقَالاً، وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى^۱. ثُمَّ التَفَتَ إِلَى الْمَأْمُورِ فَقَالَ: الصَّلَاةُ قَدْ حَضَرَتْ. فَقَالَ عِمْرَانُ: يَا سَيِّدِي، لَا تَقْطَعْ عَلَيَّ مَسْأَلَتِي، فَقَدْ رَقَّ قَلْبِي. قَالَ الرُّضَا علیه السلام: تُصَلِّي وَتَعُودُ. فَهَضَّ وَهَضَّ الْمَأْمُورُ. فَصَلَّى الرُّضَا علیه السلام دَاخِلًا، وَصَلَّى النَّاسُ خَارِجًا خَلْفَ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ. ثُمَّ خَرَجَا فَعَادَ الرُّضَا علیه السلام إِلَى مَجْلِسِهِ وَدَعَا بِعِمْرَانَ، فَقَالَ: سَلْ يَا عِمْرَانُ.

شرح:

چون که از سابق کلام امام علیه السلام از مثال‌های ثلاثه و غیر آن عمران چنین یافت که نسبت خلق بر خالق مثل اثر نار است بر نار و اثر حرارت است بر حرارت و اثر بصر است بر بصر و جدایی و بینونت در میان نیست و انفصال و انصرام محال است و الا ممکنات سر به گریبان عدم و زوال خواهد کشید.

به اندک التفاتی زنده دارد آفرینش را اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالب‌ها به مقام ایراد و اعتراض آمد که بنا بر این لابد است که خدا حال در خلق و قائم به خلق و محاط خلق باشد، مثل احاطه و حوایت ظرف بر مظروف و یا این که خلق حال در ذات حق باشند که حاوی و محیط بر خلق باشد، مثل محاط و محوی بودن مظروف بر ظرف و در هر دو حال لازم دارد تغییر را به تغییر خلق.

امام علیه السلام جواب داد که: **جَلَّ يَا عِمْرَانُ عَنْ ذَلِكَ**؛ ذات حق نیست در خلق که قائم بوده باشد به خلق و محتاج بوده باشد بر خلق، بلکه ذات خدا محتاج الیه است و این توهّم مستلزم تقدّر و جسمانیت است و ذات خدا منزّه است از ظرف / ۴۷ و مکانی که حاوی و محیط او باشد و یا این که محل و ظرف از برای ممکنات باشد و متجسم و ممتد بوده باشد تا این که وسعت از برای گنجایش ممکنات داشته باشد و چون که فساد این توهّمات از سابق کلام امام علیه السلام ظهور تمام داشت و به اندک ملاحظه ظاهر می‌شد، لهذا تفصیل تحقیق و تطویل تدقیق نفرمود و اکتفا بر ماسبق فرمود.

و توهّم نشود که به درستی آن چیزی که در آیه شریفه واقع شده است: **«وَأَلَلَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»**^۱ و قوله تعالی: **«وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِ الْوَرِيدِ»**^۲ و آن چه که واقع شده در کلمات امنای خدا من کونه فی الأشياء کلها و حیاة کل شیء و نور کل شیء^۳؛ چنان که واقع شده است در کلام امیر المؤمنین، چنان که بر اهل تتبع واضح است منافی است، با

۱. اقتباس از سوره فصلت، آیه **«إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ»**.

۲. سوره ق، آیه ۱۶.

۳. الکافی، ج ۱، ص ۱۳۰؛ التوحید، ص ۳۲۵؛ بحار الأنوار، ج ۳۰، ص ۷۱ و ج ۵۵، ص ۱۰ و ج ۱۴، ص ۳۱۶؛ مصباح المنهجد، ص ۲۹۷ و ۶۰۲؛ إقبال الأعمال، ج ۱، ص ۱۸۱؛ الدرر الوقایة، ص ۲۵۵؛ جمال الأسبوع، ص ۱۶۸ و ۲۲۲؛ العدد القویة، ص ۳۶۸.

کلام امام علیه السلام؛ به علت آن که معنی احاطه خدا بر اشیا نیست احاطه ظاهری حسی از قبیل احاطه مکان به متمکن یا ظرف به مظروف، بلکه معنی او این است که خدا فیاض حیات کلّ حی است و واهب نور کل مستنیر است و مناط تحقق ممکنات، اراده اوست که عین علم به املح و اصلح و افلح است و علم خدا تابع ذات خداست به تحقق تبعی نه تحقق عینی جدا از ذات و این است احاطه حقیقت وجودیه تجردیه؛ چنان که در کلام شریف امیر المؤمنین علیه السلام آمده است: فی الأشياء كلها غير ممازج بها ولا بائن عنها^۱ و امثال اینها. پس منافاتی نیست در میانه آیات و احادیث مذکوره و کلام صادر از امام علیه السلام.

و باز امام علیه السلام اکتفا به این امور نفرمود و تمثل نمود از برای عمران مثلی که ظاهر گردد در ضمن آن مثل این مطلب. و نقد مثل این است که ممکن است بلکه /۴۸/ موجود است که شی سبب ظهور شیئی بشود بدون حلول یکی در دیگری تا اطمینان عمران حاصل شود. پس امام علیه السلام فرمود که زود تعلیم می کنم تو را چیزی را که عارف بشوی به سبب آن - و چون که نسبت تعلیم را آن جناب به نفس نفیس خود داد، موافق آداب در جنب رب الارباب نیافت که: «مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^۲ ملتجی شد به گفتن «لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» که مفتاح باب فناء فی الله است - و فرمود: خبر ده مرا از مرآت که سبب ظهور صورت توست بر نفس تو. آیا تو در مرآتی و یا مرآت در تو؟ و هرگاه هیچ کدام در دیگری نیستید، پس چه چیز در شما هست و قائم به شما هست که استدلال می نمایم به آن مرآت بر نفس خود ای عمران؟ و عمران گفت: به سبب ضوئی که در میان من و اوست و آن ضوء قائم به مرآت است و سبب است از برای این که استدلال به مرآت بر نفس بشود.

صاحب گلشن راز همین مطلب انعکاس را به عبارت خوبی به نظم آورده است و موافق قول امام علیه السلام ادا نموده است به جهت مناسبت مقام ذکر شد اگر چه حجت،

۱. الکافی ج ۱، ص ۱۳۸؛ التوحید، ص ۳۰۸؛ شرح أصول الکافی ج ۴، ص ۱۶۵؛ بحار الأنوار، ج ۴، ص ۳۰۴؛ نور

البراهین ج ۲، ص ۱۵۶؛ نهج السعادة، ج ۱، ص ۴۷۵؛ تفسیر المیزان، ج ۸، ص ۳۶۶.

۲. سورة اسراء، آیه ۸۵.

قول حجت است و لکن قول ارباب تأسی مَحَجَّت و طریقت از امت بی منفعت نیست و ترتب وجود ممکنات را بر ذات واجب و اعتباری بودن وجود حادثات و حقیقی بودن وجود حق و دلیل بودن حقایق امکانی بر وجود رحمانی و ظل و عکس بودن عالم را به نور سبحانی ادا نموده است به نحوی دقیق و رقیق و مرغوب در نظر اهل تحقیق به جهت ابتهاج اهل نظر و عرفان و خوش وقتی نازک طبعان سخندان ذکر نموده شد:

یکی ره باز بین تا چیست این عکس نه این است و نه آن پس کیست این عکس^۱
یعنی یک بار نظر نمای در آینه که آن عکس نه شخص است و نه آینه و نه چیزی که در میان اینها واقع است هر آینه، بلکه در آینه نیز نیست و الا به رفتن آن شخص از برابر بایستی که متحرک نبودی و همان نمودی و در غور آینه ننمودی. پس معلوم شد که آن عکس صورت خیالی است که حضرت حق تعالی جهت بندگان اظهار فرموده است تا نموداری باشد جهت اشیای بی بود.

تو چشم عکسی و او نور دیده است به دیده دیده‌ای را دیده، دیده است؟^۲
چنان که صورت شخص نگرنده در آینه منطبق است در دیده، عکس نیز منتقش است و صورت عکس در چشم نگرنده مرسم است و آن صورت چشم عکس است که مردمک آن چشم است و نور دیده عبارت از اوست باز دیده‌ای دارد و چنان که چشم صورت اصل، ناظر صورت عکس خود است، چشم عکس هم به دیده عکس ناظر همان اصل است. و چون انسان چشم عکس حق است و حق نور این دیده، معنی مصراع ثانی چنین باشد که به دیده - یعنی به انسان که چشم عکس است - دیده را یعنی انسان العین را که حق است و نور دیده است - چه دیده به او می‌بیند - دیده، یعنی دیده انسان العین که در انسان پنهان است دیده است؛ یعنی به انسان، حق را دیده حق دیده و خود به خود نگرنده خود دگر دیده؛ چه عکس آینه و عکس دیده و مردمک عین

۱. گلشن راز، ص ۴۹.

۲. گلشن راز، ص ۲۲. و در آن چنین است:

تو چشم عکسی و او نور دیده است

به دیده دیده را دیده که دیده است

یکدیگرند و انسان، مأخوذ از انسان العین است؛ از این جهت که حق به او می بیند. و بر عاقل پوشیده نیست که صورت شخص به تمامی باز در دیده عکس دیده عکس منطبع است و همچنان الی ما شاء الله، لیکن از غایت دقت پوشیده است بر دیده ها مگر بر دیده مردم آگاه و این نکته عجب است که از وجهی حق، انسان العین است و از وجهی انسان، انسان العین است.

به چشم عکس حق دیده حق	همی بیند که بینا اوست مطلق
هزار آینه یک دیدن فزاید	هر آینه به وجهی رو نماید
گاهی ز آینه ای عکسش هویدا	گاهی از دیده ای آن عکس پیدا
ز چشم عکس چشم عکس گاهی	کند در حسن روی خود نگاهی
گاهی از صورت عکس جمالش	درون چشم خود بیند خیالش
گاهی در چشم آن صورت درآید	مه رویش که صد جلوه نماید
نیاید در نظر او راز هر سوی	به هر چه روی آرد غیر آن روی
بجز آینه عکس رخ یار	نسبینی در دیار یار دیار

انتهی کلام شرح گلشن راز.^۱

[مذاهب حکما در ابصار]

و این جواب دلالت دارد بر این که عمران قایل بوده است به این که ابصار به خروج شعاع است و بیان اقوال در مسئله ابصار است چنان که شارح قوشچی نقل کرده است:

المذاهب المشهورة للحکماء فی الابصار ثلاثة:

الأول: مذهب الرياضیین، و هو أن الإبصار بخروج الشعاع من العین علی مشیة مخروط، و رأسه عند مرکز البصر، و قاعدته عند سطح المبصر. ثم إنهم اختلفوا فی ما بینهم: فذهب جماعة إلی أن ذلك المخروط مصمت، و ذهب جماعة أخرى

۱. سه شرح منتشر شده از گلشن راز در دسترس این حقیر است، بیت نقل شده از گلشن راز در مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز تألیف شمس الدین محمد لاهیجی (ص ۹۶ و ۳۲۲) و نسایم گلشن فی شرح گلشن راز از شاه داعی شیرازی (ص ۱۴۵) و شرح گلشن راز صائن الدین ابن ترکه اصفهانی (ص ۸۱) شرح شده، ولی عبارت نقل شده، در هیچ کدام از این شرح ها وجود ندارد.

إلى أنه مركّب من خطوط شعاعية مستقيمة أطرافها التي يلي البصر مجتمعة عند مركزه، ثم يمتدّ متفرقة إلى المبصر، فما ينطبق عليه من المبصر وما وقع بين أطراف تلك الخطوط أدركه المبصر، وما دفع بين أطراف تلك الخطوط لم يدركه، ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات، وذهب جماعة ثالثة إلى أنّ الخارج من العين خط مستقيم، فإذا انتهى إلى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعروضه حركة في غاية السرعة بحركته، هيئته مخروط.

والثاني: مذهب الطبيعيين، وهو أنّ الإبصار بالانطباع، وهو المختار عند أرسطو وأتباعه كالرئيس وغيره، قالوا: إنّ مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعداداً يفيض به صورته على الجليدية، ولا يكفي في الإبصار ٥١/ الانطباع في الجليدية، وإلّا لروئي شئ واحد شيئين؛ لانطباع صورته في جليدي العينين، بل لابد من تأدي الصورة إلى ملتقى العصبين المجوفتين، ومنه إلى الحس المشترك ولم يريدوا بتأدي الصورة من الجليدية إلى الملتقى، ومنه إلى الحس المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة، بل أرادوا أنّ انطباعها في الجليدية معدّ لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه مُعدّ لفيضانها عن الحس المشترك.

والثالث: مذهب طائفة من الحكماء، وهو أنّ الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر، ويصير بذلك آلة الإبصار. انتهى^١.

و جواب عمران ظاهراً دلالت دارد بر این که عمران در مسئله ابصار، مذهب ریاضیین را قایل است و قول او «بضوء بینی و بینة» مطابق بر مذهب ریاضیین است و لکن باید ضوء را تأویل به شعاع کرد؛ به جهت آن که ضوء را از شرایط ابصار می دانند و ضوء باید بنا بر آن مذهب محیط بر مرئی بشود نه در میانه رائی و مرئی. و اما بنا بر مذهب طبعیین، ضوئی در میانه رائی و مرئی نیست و بنا بر این، کلام

۱. شرح تجرید الاعتقاد، علاء الدین علی بن محمد قوشچی، ص ۲۱۳.

عمران را امام علیه السلام حمل بر مذهب ریاضیین کرد و استفسار فرمود که: هل ترى من ذلك الضوء في المرأة أكثر مما تراه في عينك؟ عمران گفت: نعم؛ به علت آن که قاعده شعاى در سطح مرآت است و رأس آن که منتهی بر نقطه می شود، در بصر خواهد بود و واضح است که قاعده، اکثر از رأس است.

امام علیه السلام فرمود: «أرناه» یعنی ضوء چنان که در مرآت اکثر از بصر است، بنما به ما او را و ممکن نبود این که عذر بخواهد عمران به صغر آن ضوء که در بصر است؛ به علت آن که ضوء از اموری است که مبصر بالذات است در صورتی که مانعی /۵۲/ از ابصار نباشد و معلوم است که ضوء آفتاب و غیر آن در مرآت دیده می شود و مانعی از رؤیت ندارد. پس امام علیه السلام طلب ارائه ضوئی که در سطح مرآت است فرمود و لازم بود که ارائه ضوء را عمران کرده باشد به طریق حس و یا دلیل عقلی اقامه نماید، و قادر به هیچ کدام نشد و قادر به رد جواب نگشت؛ زیرا که عمران فهمیده داشت که ادعای امر محسوسی را در موضوعی کردن در حالی که حس موافقت نکند و دلیل عقلی هم قائم نشود، سفسطه است و مخالف حکمت است. پس اظهار عجز از جواب کرد و سکوت اختیار نمود.

پس امام علیه السلام بیان فرمود سبب ابصار را به قول خود: فلا أرى النور إلا وقد دلك و دل المرأة على أنفسكما من غير أن يكون في واحد منكما. مخفی نماند که کلام معجز نظام حضرت امام - علیه صلوات الملك العلام - طباق تمام با مسلک طبیعیین دارد؛ زیرا که ایشان را اعتقاد آن است که در تقابل رائی با مرئی مر رائی را استعدادی حاصل می شود که از مبادی عالیّه فیضان صورت بر جلیده می شود و آن هم معد و مؤدی می شود که صورت شبیه او در حس مشترک حاصل آید و نوری که در لسان آن حضرت ضوء خوانده شده است، دلیل ادراک آن صورت فایضه می شود و این فسادى و خلاف حسى که آن حضرت علیه السلام بر عمران وارد آوردند، لازم نمی آید چنان که آن حضرت علیه السلام فرمود: فلا أرى ... الخ؛ یعنی زمانى که قول به وجود ضوء در مرآت مخالف حس آمد و دلیلى بر آن قائم نشد، پس نمی دانم و نمی بینم نور را.

مراد از نور، ضوء است یعنی آن /۵۳/ چیزی که سبب ظهور صورت تو شده

است بر تو مگر این که آن نور نماینده تو و مرآت شده است بر نفس های شما؛ یعنی تو را و مرآت را بر تو و بر آن عکس که در مرآت است نمود، تو را بر تو و بر آن عکس که در مرآت است نمود، تو را بر عکس و مرآت را به تو نموده است، بدون این که بوده باشد آن ضوء که نور است در یکی از شما. و آن نور کیفیت اشراقیه است که تکلیف به هم می رساند به او هوای شفاف متوسط در میانه رائی و مرئی به سبب مجاورت بصر و آن کیفیت اشراقیه قائم بر هوای شفاف متوسط است، نه در تو و نه در مرآت است و این ضوء و نور دلیل تو شده است بر مرآت که آن را دیده ای و عکس و مرآت دلیل شد بر تو که خود را دیده [ای].

پس می شود که چیزی منشأ و معدّ ظهور و وجود چیزی گردد و هیچ کدام حلول در دیگری نکنند. پس تأثیر شی در شی مستلزم حالت و محلّیت نیست. و از این جا باید فهمید تأثیر مبدأ را در فیضان حقایق ممکنات که «بهما» ربط جاعلیت و مجعولیت موجود می شود و این کمال قدرت مبدأ است. والله اعلم.

و احتمال دارد که این کلام معجز نظام از آن امام والا مقام اشاره نباشد به کیفیت ابصار، بلکه رجوع باشد به اصل مطلب و مراد به نور، نور وجود حق تعالی باشد که مبدأ فیض حقیقی است که آن جناب، حقیقت آن را بیان فرمود که حقیقت واجب اول، نور است و این احتمال انساب به مقام مناظره آن جناب است.

حاصل تحقیق این می شود که وقتی که ضوء سبب ابصار نشد و نشد سبب ابصار امر قائم به بصر و یا به مرآت، پس نمی بینم نور را که آن مبدأ اول است، مگر این که به تحقیق، ارشاد و هدایت کرده است تو را به سوی مرآت / ۵۴/ و گردانید مرآت را دلیل بر نفس تو؛ به علت آن که اوست فاعل صور ادراکیّه محسوسه و معقوله. و نفوس و قوا قابل آن صورت است و آن فاعل نه در تو و نه در مرآت است و استبعادی نیست در این؛ به علت آن که دانستی که قول به این که ضوء قائم به بصر و مبصر سبب ابصار بودن، سفسطه است، پس لازم نیست که ابصار به سبب امری بوده باشد که قیام به بصر و مبصر داشته باشد.

بعد فرمود که از برای خدا امثال کثیره هست که راه نمی یابد جاهل در آنها مقال را

و گفتگو را.

از جمله امثال، آن است که امام علیه السلام سابقاً فرمود مثل جعل واجب، ممکنات را مثل اضائه سراج است که نه چیزی از او کم آید و نه چیزی در او فزاید و نه او در مستضی است و نه مستضی در اوست.

و باز از آن جمله است تأثیرات نفس در بدن که نه قائم است به بدن و نه داخل در بدن. و موافق این مقام است حدیث از امیر المؤمنین علیه السلام: من عرف نفسه فقد عرف ربه.^۱ و از آن جمله است صدور آثار از نفوس کبار اذکیاء ابرار در اجرام سماوی و احجار و اثمار به اذن خداوند قهار غفار بدون توسط اسباب و آلات کار در روزگار، چنان که وارد شده است در اخبار و آثار انبیا و اولیا و انصار. و امثال اینها از برای صاحب دل هوشیار، بی شمار و بی احصاء است؛ با این که گفته شده است از مطلب دوری و این نیست جلوگاه دل کور.

یار نزدیک تر از من به من است

خاک بر فرق من و تمثیل من

و فرمود: «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»^۲. کلمه لام مفید اختصاص است؛ یعنی خدا را مختص است مثل فرمودن مثل اعلی و عالم هم مثل از راه وحی و تنزیل ملک جلیل می گوید، جاهل راهی به غلط می پوید. و باز تجدید کلام می شود به این که مراد از نور زمانی که مبدأ فیاض شد کلام امام علیه السلام در مقام تحقیق و ارشاد به ادراک سبب فاعلی می شود مرابصار را /۵۵/ و در رد به عمران.

و شک نیست که ضوء، چنان که عمران ذکر کرده است، ممکن نیست که فاعل ابصار شود و بر فرض این که فاعل صورت ادراکیه بشود، نافع به مطلب عمران

۱. مجمع البحرین، ج ۲، ص ۲۴۰ و ج ۴، ص ۳۲۸؛ شرح أصول الکافی، محمد صالح مازندرانی، ج ۳، ص ۲۳ و ۷۰ و ج ۴، ص ۱۱۸ و ج ۶، ص ۷۰؛ شرح منة کلمة، ابن میثم البحرانی، ص ۵۷؛ شرح کلمات امیر المؤمنین علیه السلام، عبد الوهاب، ص ۹؛ الصراط المستقیم، ج ۱، ص ۱۵۶؛ عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۵۴ و ج ۴، ص ۱۰۲؛ الجواهر السنیة، ص ۱۱۶؛ بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۲ از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، و ج ۶، ص ۲۵۱ و ج ۵۷، ص ۳۲۴ و ج ۵۸، ص ۹۱ و ۹۹ و ج ۶۶، ص ۲۹۳ و ج ۶۷، ص ۳۵.

۲. سورة نحل، آیه ۶۰.

نیست؛ زیرا که ضوء در صور ادراکیه نیست و صور ادراکیه در ضوء نیست، چنان که عمران خیال کرده است که فاعلیت نمی شود مگر این که فاعل و منفعل یکی حال در دیگری شود، با این که هرگاه تسلیم کنیم مذهب عمران را در مسئله ابصار باز نافع نیست؛ زیرا که شک نیست در این که قیام ضوء ممکن نیست به مذاق او مگر در بصر و مدرک و حال آن که رائی با نفس است و یا قوّه مودعه در ملتقى العصبین و حس مشترک، هر کدام که بوده باشد، قیام ضوء نخواهد بود. و چون که این کلام جدلی بود و در زعم عمران مخالف واقع بود در ابصار، امام علیه السلام منزّه از توجه به جدل بودند، لهذا زعم او را در ابصار، ابطال و اشاره فرمود به این که سبب نور، محض حق است و کلام در آن است نه در شرط، و ضوء شرط است نه فاعل.

بعد از آن امام علیه السلام التفات نمود به سوی مأمون ملعون، پس گفت امام علیه السلام: نماز به تحقیق حاضر آمد. پس عمران گفت: یا سیدی! قطع مکن بر من سؤال مرا؛ پس به تحقیق نازک شد دل من به قبول هدایت از کلام هدایت انجام تو. امام علیه السلام فرمود: نماز می گزاریم و باز می گردیم بر سر مطلب. پس امام علیه السلام برخاست و برخاست مأمون، پس امام علیه السلام نماز گزارد در توی منزل و نماز گزارند مردم در بیرون در پشت سر محمد بن جعفر بن محمد بن علی بن حسین علیهم السلام، یلقب دیباجه، له نسخه یرویه عن أبیه، روی عنه أحمد بن الولید بن برد جش، ق امام صادق جخ.^۱

و قال المفید «ره» فی إرشاده:

كان شيخاً شجاعاً، و كان يصوم يوماً و يفطر يوماً، و يرى رأي الزيدية في الخروج بالسيف، و خرج على ٥٦/ المأمون في سنة تسع و تسعين و مئة بمكة، و اتبعه الزيدية الجارودية، فخرج لقتاله عيسى الجلودى ففرّق جمعه و أخذه فأنفذه إلى المأمون، فلما وصل إليه أكرمه المأمون و أدنى منه مجلسه و وصله و أحسن جائزته، و كان مقيماً معه في خراسان يركب إليه في موكب من بنى عمه، و كان المأمون يحتمل منه ما لا يحتمل السلطان من رعيته، و توفي محمد

۱. «جش» علامت رجال النجاشي (ص ۳۶۷ رقم ۹۹۳) است و «ه» علامت آن است که شیخ طوسی وی را از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده است و «جخ» علامت رجال الطوسی (ص ۲۷۵ رقم ۳۹۷۹) است.

بخراسان.^۱

بعد از نماز بیرون آمدند، پس برگشت امام علیه السلام به سوی مجلس مبارک خود و خواند از روی رأفت و هدایت که شیوه اجداد طاهره خودش بود عمران را و در مقام افاضه فرمود: یا عمران! بپرس از معارف ربانی و حقایق اصول ایمانی.

[توحید واجب الوجود]

متن:

قَالَ: يَا سَيِّدِي، أَلَا تُخْبِرُنِي عَنِ اللَّهِ ﷻ هَلْ يُوَحَّدُ بِحَقِيقَةٍ أَوْ يُوَحَّدُ بِوَصْفٍ؟ قَالَ الرُّضَا علیه السلام: إِنَّ اللَّهَ الْمُبْدِيُّ الْوَاحِدَ الْكَائِنُ الْأَوَّلُ، لَمْ يَزَلْ وَاحِدًا لَا شَيْءَ مَعَهُ، فَرَدًّا لَا ثَانِي مَعَهُ، لَا مَغْلُومًا وَلَا مَجْهُولًا، وَلَا مُحْكَمًا وَلَا مُتَشَابِهًا، وَلَا مَذْكُورًا وَلَا مَنْسَبًا، وَلَا شَيْئًا يَقَعُ عَلَيْهِ اسْمُ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ غَيْرِهِ، وَلَا مِنْ وَقْتٍ كَانَ، وَلَا إِلَى وَقْتٍ يَكُونُ، وَلَا بِشَيْءٍ قَامَ، وَلَا إِلَى شَيْءٍ يَقُومُ، وَلَا إِلَى شَيْءٍ اسْتَدَّ، وَلَا فِي شَيْءٍ اسْتَكَنَّ، وَذَلِكَ كُلُّهُ قَبْلَ الْخَلْقِ، إِذْ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ، وَمَا أَوْقَعَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْكُلِّ فَهِيَ صِفَاتٌ مُخَدَّعَةٌ وَتَرْجَمَةٌ يَفْهَمُ بِهَا مَنْ فَهَمَ.

شرح:

چون که امام علیه السلام از نماز فارغ شد، برگشت بر آن جایی که نشسته بود در آن جا اول و بخواند عمران را. پس گفت: یا عمران! بپرس از آنچه می خواهی. عمران گفت: آیا خبر نمی دهی از الله عزوجل؛ آیا توحید کرده می شود به حقیقت و یا توحید کرده می شود به وصف؟ گفت امام علیه السلام: الله عزوجل مبدأ است، یکتاست و موجود اول است، همیشه واحد است، چیزی با او نیست، فرد است، /۵۷/ نیست پناه برده به چیزی استند مشتق است از سند، و «السند» بالتحریک: ما ارتفع من الأرض و قيل: ما قابلک من الجبل و علامن السفح. کذا فی مجمع البحرین^۲ نیست در چیزی سکنان گرفته و همه تنزیه و توحید و سلوب پیش از خلق است؛ به علت آن که در آن مقام چیزی نیست غیر ذات و آن چیزی که واقع ساختی بر خدا از همه صفت ها، پس آنها

۱. الارشاد، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲؛ نقد الرجال، ج ۴، ص ۱۶۲؛ جامع الرواة، ج ۲، ص ۸۶.

۲. مجمع البحرین، ج ۲، ص ۴۳۴. رک: صحاح اللغة، ج ۲، ص ۴۸۹؛ لسان العرب، ج ۱، ص ۳۸.

صفت‌هایی‌اند حدوث یافته و ترجمه‌اند مر ذات را، می‌فهمد به آنها معانی را و به آن معانی ذات را هر کس که می‌فهمد.

و در دقیق نظر امام علیه السلام توحید را به هر دو شق سؤال [جواب فرمودند]؛ یعنی سؤال چنین کرده بود عمران که توحید به حقیقت است و یا به وصف؟ حضرت فرمودند: به هر دو قسم.

زیرا که قول امام علیه السلام : «إِنَّ اللَّهَ مَبْدَأُ الْوَاحِدِ - أَلِي - قَوْلُهُ وَ ذَلِكَ كُلُّهُ، تَوْحِيدٌ بِه حَقِيقَتٌ است؛ زیرا که آن فقرات، احوال مرتبه ذات است و از لفظ «ذلک کله» تا آخر، توحید به وصف است؛ زیرا که در مرحله آثار و صفات، اسمایی حادث می‌شود که ترجمه واقع می‌شوند مر ذات را، پس توحید ذاتی و وصفی هر دو در مشرب موحدین به دست آمد مجملأً.

چون که مقصود عمران، عمرانِ خانهٔ ایقان و تحصیل معرفت صافی ضافی و تکمیل عرفان وافی و اخذ دواى شافی از آن طبیب رائف کافی بود، تجدید سؤال نمود، با این که امام علیه السلام سابقاً همهٔ این مطالب را فرمود به قول خود که «أما الواحد فلم یزل ... الخ». پس سؤال کرد و گفت: آیا خبر نمی‌دهی مرا از الله تعالی؟

تعبیر عمران از ذات خدای تعالی از اوّل بحث تا این جا کائن اوّل و مکون و نظایر اینها بود و در این جا تغییر تعبیر نمودن به لفظ جلاله اشعار دارد بر این که رقتی و نور معرفتی در دل عمران راه یافته است و مایل حق به موجب هدایت و دلالت امام علیه السلام گشته است.

و می‌توان «هل / ۵۸/ یوجد» به «جیم» خواند؛ یعنی: آیا وجود واجب، موجود است به ذات خود و حقیقت خود بدون مشارکت اسم و وصف و غیر که حقیقت صرفه است که مرحلهٔ هویت است؟ و یا این که موجود ممتاز است به وصف و متفرد است از اشیا به وصف که آن وصف در ممکنات یافته نمی‌شود، اگر چه مشارکت بوده باشد در میانهٔ ذات واجب و ممکنات فی الجملة؟

و بنا بر این که یوحّد، به حاء مهمله خوانده شود، مراد توحّد ذات است به وحدت حقیقیه بدون تعدّد، نه به اجزای خارجیّه و نه به اجزای عقلیه و نه به اعتبار

مهیّت و وجود. بلکه در مرحله ذات حقیقت واحده احدی الذات است. امام علیه السلام در جواب فرمود: ذات الله تعالی که مظهر و مبدأ و مفیض ممکنات است، حقیقت واحده است، کائن اول است و خالق خلق است بدون این که معلول شی باشد، ازلی الوحده است و جایز نیست بر ذات او تعدد و کثرت اصلاً و وجود صرف و محض وحدت است و با او چیزی در مرتبه وحدت نیست، دانی و ثانی در وحدت حقه ندارد و وصف زاید بر ذات ندارد که متصف و منفعل از این وصف بوده باشد. معلوم نیست که حقیقت و کنه او مدرک و محل نفوذ عقول بوده باشد و مجهول نیست من جمیع الوجوه که رسمی و اسمی از او در میان نباشد و اثری و فعلی و نشانه‌ای در دست ادراکات خلق نباشد و محکم نیست (و محکم در لغت «خبر مضبوط و متین را گویند» و در اصطلاح چنان که ذکر کرده‌اند بعضی محققین، اطلاق می‌شود بر «کلامی که واضح باشد معنای او و ظاهر باشد از برای هر عارف به لغت» و اطلاق [می‌شود] بر آن کلامی که نظم و اسلوب او راست باشد و اعوجاجی و خللی در ترکیب او نباشد و اطلاق [می‌شود] بر کلامی که نبوده باشد مر او را از تأویل مگر یک محمل). و مقابل محکم است متشابه و گفته می‌شود که محکم آن است که متشابه نیست و متشابه آن است که محکم نیست در برابر هم ذکر می‌شوند این دو لفظ. و متشابه را متمائل هم گویند؛ يقال: هذا شبه هذا أي مثله، و يقال: بينهما ۵۹/ شبه و شبه بالتحریک أي مماثلة، و فسر بکل لون یخالف معظم لون صاحبه. و من هذا تبین أن الظواهر لیست من المتشابه^۱ و در این جا که فرموده است محکم نیست؛ یعنی امری که شبهه در او نباشد نیست و متشابه نیست؛ امری که تبیین در او نباشد اصلاً نیست. واضح است که

۱. مجمع البحرین، ج ۱، ص ۵۵۲ و متن مجمع البحرین چنین است:

«المحکمات جمع المحکم، وهو فی اللغة: المضبوط المتقن. وفي الاصطلاح - علی ما ذکره بعض المحققین - یطلق علی ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة، وعلی ما كان محفوظاً من النسخ أو التخصیص، أو منها معاً، وعلی ما كان نظمه مستقیماً خالیاً عن الخلل، وعلی ما لا یحتمل من التأویل إلا وجهاً واحداً. قال: وبقایه بکل من هذه المتشابهة. إذا تقرر هذا فاعلم أن المحکم خلاف المتشابه، وبالعکس؛ إذ لا واسطة بينهما وقد نص اللغویون علی أن المتشابهات هی المتماثلات. يقال هذا شبه هذا أي شیهه، ومثله يقال أيضاً: بينهما شبه وشبه بالتحریک أي مماثلة، وفسروا الشبه بکل لون یخالف معظم لون صاحبه، ومن هذا یتبین أن الظواهر لیست من المتشابه؛ إذ لیس فیها شی من هذه المعانی».

عقول در حقیقت واجب، تحیر عظیم دارند و از بزرگان^۱ مسموع است: رب زدنی تحیراً فیک.^۲

در آلا فکر کردن شرط راه است ولی در ذات حق محض گناه است^۳
«و مذکور نیست»: لفظ مذکور را مشتق از ذکر به ضم اول می توان گرفت؛ یعنی به ذهن ذاهنی نیامده است و محاط اذهان نشده است.

«و منسی نیست»: لفظ منسی مشتق است^۴ [از] نسأ که به معنی ترک آمده است، مثل قوله تعالی: «نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ»^۵ أي: ترکوا الله فترکهم. و استعمال می شود در ترک از روی تعمد، مثل قوله تعالی: «وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ»^۶، أي: لا تقصدوا التَّرك والإهمال. و در معنی خلاف ذکر استعمال می شود، کقوله تعالی: «نَسِيًا مُنْسِيًا»^۷ و به معنی تأخیر آمده است، یقال: «نَسأت الشيء إذا أخرته» و در حدیث است: صلة الرحم تنسی فی الأجل أي تؤخره.^۸ و باز وارد شده است: صلة الرحم مبرئة للمال ومنسأة فی الأجل^۹ و مراد این است که نیست این که عباد خدا از خدا بالکلیه ذاهل و غافل بوده باشند، فتأمل.

و قول امام علی: و ذلك كله قبل الخلق إذ لا شيء غيره، یعنی اینها که ذکر کردیم از اول اوصاف توحید تا آخر توصیف مرتبه ذات به بحث است که مرتبه هویت و عما

۱. این حدیث از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام سجاد علیه السلام، نقل شده است.

۲. حدیثی است که به حضرت پیامبر صلی الله علیه و آله نسبت داده شده، ولی در کتاب های حدیثی یافت نشده است. مصادر نقل این حدیث کتاب های عرفانی است و در این کتاب ها ذکر شده است: مرصاد العباد، ص ۳۲۶؛ روح الأرواح، ص ۴۶۴؛ کشف المحجوب، ص ۳۵۳، در هر سه با این عبارت: یا دلیل المتحیرین، زدنی فیک تحیراً؛ نفعات الأئس، ص ۵؛ شرح الاسماء الحسنی، ج ۱، ص ۱۹۸، با این عبارت: رب زدنی تعیراً منك.

۳. گلشن راز، «سؤال در مورد فکرت»، جواب، بیت اول.

۴. رک: مجمع البحرین، ج ۴، ص ۳۰۷.

۵. سورة توبه، آیه ۶۷.

۶. سورة بقره، آیه ۲۳۷.

۷. سورة مريم، آیه ۲۳.

۸. مجمع البحرین، ج ۴، ص ۳۰۰.

۹. اصل حدیث چنین است «صلة الرحم مثرة في المال ومنسأة في الأجل». رک: مجمع البحرین، ج ۱، ص ۳۱۰ و

ج ۴، ص ۳۰۰ و بحار الأنوار، ج ۷۱، ص ۸۸.

و بی اسم و رسمی است و مرحله اسما و صفات بعد از این مرحله است و متأخر است و تحقیق مراتب متأخره به التفات مرحله اولاست و ناشی از ذات فیاض الذوات است و مرحله اسما و صفات مرحله خالقیت و ایجاد است که متأخر است و معلولات کلاً از نتایج این مرحله است که از برای بدو آنها مبدئی و منتهایی است.

و حظوظ معلولات از وجود مختلف است؛ بعضی در اقصا مرتبه امکان و همسایه با واجب است، بعد از جعل جاعل افتقار به چیزی ندارد، نه در ذات /۶۰/ و نه در فعل، مجردند در ذات و در فعل، مثل عقل. و بعضی مجرد الذات مادی الفعل است مثل نفس و بعضی فی شئی است، مثل صورت نوعیه در هیولا و بعضی قائم بشیء است، مثل قیام هیولا به صورت نوعیه. خلاصه «کل ممکن زوج ترکیبی» بجز ذات واجب.

و قول امام علیه السلام: «و ما أَوْقَعَتْ عَلَيْهِ مِنَ الْكُلِّ فَهِيَ صِفَاتٌ مُحَدِّثَةٌ، دَفْعَ تَوْهَمٍ اسْتَبَسَّاسًا» هست که خلجانی بر جنانی کند که امام علیه السلام حمل فرمود بر ذات به جهت محمولاتی را که صادر از ذات می شوند و ذات بهت لا محاله متصور به این صفات می شود و این صفات از حاق ذات بهت طالع شده است و لابد است که در ذات مدرک به این مفهومات بشود در واقع. پس از برای ذات، صفات واقعی در مرتبه ذات که آمیزش به ذات داشته باشد به هم رسید و مدرک به آنها می شود و مرتبه بی اسمی و رسمی به هم نرسید. و هر مرتبه را که بی اسم و رسم فرض نمایی، در همان مرتبه اسم و رسم حقیقی یافته شد، امام علیه السلام فرمود که: آنچه واقع می کنی بر ذات احدیت، آنها صفات محدثه متأخره انتزاعیه اند و آنها نعوت جمال و کمال و ترجمه ذات ذو الجلال اند و فهم ذات بدون این صفات مقدور احدی نیست و عنقای قاف غیب الغیوب است و هر که فهم ذات می کند، از این صفات و ترجمات، فهم می کند که این صفات طرق معرفت ذات اند و دریچه آفتاب حقیقت اند و ذات بما هو ذات منزله از فهم هر ذی فهم است، والله أعلم بحقائق الأمور.

[ترتیب شئون ذات و اسما و صفات]

بیان ترتیب شئون ذات و اسما و صفات، بر حسب تجلیات و تعلقات و اشاره بر حدوث اکوان و ترتب صفات کمالیه و وجه ثبوت آنها:

متن:

وَاعْلَمُ أَنَّ الْإِنْدَاعَ وَالْمَشِيَّةَ وَالْإِرَادَةَ مَعْنَاهَا وَاحِدٌ، وَأَسْمَاؤُهَا ثَلَاثَةٌ، وَكَانَ أَوَّلُ إِنْدَاعِهِ وَإِرَادَتِهِ وَمَشِيَّتِهِ الْحُرُوفُ الَّتِي جَعَلَهَا أَصْلًا لِكُلِّ شَيْءٍ، وَذَلِيلًا عَلَى كُلِّ مُذَرِّكِ، وَفَاصِلًا لِكُلِّ مُشْكِلٍ، وَبَيِّنًا لِحُرُوفِ تَفْرِيقِ كُلِّ شَيْءٍ مِنْ اسْمٍ حَقٍّ وَبَاطِلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ مَفْعُولٍ أَوْ مَعْنًى أَوْ غَيْرِ مَعْنًى، وَعَلَيْهَا اجْتَمَعَتِ الْأُمُورُ كُلُّهَا، وَلَمْ يَجْعَلْ لِلْحُرُوفِ فِي إِنْدَاعِهِ لَهَا مَعْنًى غَيْرَ أَنْفُسِهَا يَتَنَاهَى وَلَا وَجُودَ لَهَا، لِأَنَّهَا مُبْدَعَةٌ بِالْإِنْدَاعِ. وَالتَّوَرُّ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ أَوَّلُ فِعْلِ اللَّهِ الَّذِي هُوَ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَ الْحُرُوفُ هِيَ الْمَفْعُولُ بِذَلِكَ الْفِعْلِ، وَهِيَ الْحُرُوفُ الَّتِي عَلَيْهَا الْكَلَامُ، وَالْعِبَارَاتُ كُلُّهَا مِنَ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَهَا خَلْقَهُ.

شرح:

چون که امام علیه السلام در کلام حقایق انجام خود چنین فرمود: و ما أوقعت عليه من الكل فهي صفات محدثة، تنصيص شده بر حدوث صفات و تفصیل ترتیب شئون و تجلیات که بر آنها مترتب می شود ترتیب مخلوقات بر حسب استعداد و قابلیت در سلسله مجردات و مادیات از علویات و سفلیات. به طریق اجمال آن است که وجود فیاض جود در مرتبه محوضت و صرافت و اطلاق از همه اسما و صفات، معزا و مبراست و از نسب و اضافات عاری و اعتبارات و تعلقات، خالی و اتصاف حقیقت قدس به اسما و صفات به اعتبار و توجه و التفات است به عالم ظهور در تجلی اول که خود بر خود جلوه نمود نسبت علم و نور و شهود جلوه نمود و عالمیت و معلومیت و ظاهریت و مظهریت و واجدیت و موجودیت و شاهدیت و مشهودیت چهره گشود. و چون که ظهور که لازم ذاتی نور است، مسبوق به بطون و کمون است و بطون را تقدم ذاتی و اولیه به ظهور هست، پس اسم اول و آخر و ظاهر و باطن پدید آمد

و در تجلی ثانی نور عقل اول که ظل رحمان است و نور محمدی ﷺ و نور ساری در مراتب امکانی پا در مشهد انوار گذاشت و همچنین در تجلی ثالث و رابع - الی ماشاء الله - اسما و صفات و مظاهر و مجالی اضافات و کمالات نقاب از چهره حجاب برداشت و کمالات نامتناهی به ظهور آمد. پس مبدأ اول را به هر کمالی صفتی و به هر صفتی سمتی و به هر سمتی فعلی و به هر فعلی مظهری و به هر مظهری سرّی و به هر سرّی علمی و به هر علمی حکمتی و به هر حکمتی حکمی است و اینها مقالید خزاین الهی است: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ»^۱ و اینهاست ۶۲/ به اعتبار تأثیر و ایجاد انیّات و هویات امکانیه کلمات الله التامات.

و لکن اصول این اسما و صفات هفت است و آنها را ائمه سبعه خوانند که حیات و علم و قدرت و اراده و کلام و سمع و بصر است و اسم حی به مثابه ذات احدیت است و فعل حضرت عزت و جلال ظهور و بروز نمی کند مگر بعد از کمال علم وی به آن فعل و به اشیا چنان که هستند. و این علم، مؤثر نیست مگر به قدرت و قدرت تمام نمی شود مگر به اراده، پس به سمع، پس به بصر؛ به علّت آن که اگر اراده نکند، از او آن کار نیاید، و امر، آمر و مأمور می خواهد و بعد از آنها خطاب، یعنی تکلم صوری و یا معنوی به گفتن «کن». و سمع هم لابد است از برای استماع کلام قوایل و اعیان. و بصر نیز از برای مشاهده حال ایشان. و سمع و بصر و تکلم در این جا به علم راجع اند نه به جوارح و اعضا. و سایر اسما و صفات، توابع و خدمه این ائمه سبعه اند.

و امام علی (ع) گفت: بدان به درستی که ابداع و مشیت و اراده، مصداق آنها یکی است و اسم های آنها متعدد است؛ زیرا که معلوم است که در ذات حق ممکن نیست عزم و تصمیم عزم و نه تجدد فعل تا این که حاصل شود اختلاف، بلکه حقیقت آنها نیست غیر از مرجّح فعل و آن هم نیست در ذات احدیت مگر علم بر اصلح و اعلا. و مرتبه اجمالی علم، علم بر اصلح است که عین ذات است و موجب مرتبه تفصیلیه است و مرتبه تفصیلیه آن مرجّح مرتبه عینیّه اشیا است. و اختلاف در این جا نیست مگر به

اعتبار و لحوق تجدد، و تغیر نیست مگر به اعتبار تعلقات و متعلقات.

و قول امام علیه السلام: وکان أول إبداعه وإرادته /۶۳/ و مشیتة الحروف التي جعلها أصلاً لكل شيء، و دليلاً على كل مدرک، و فاصلاً لكل مشکل، اشاره است به سوی اول مبتدعات به ابداع علمی که مسبوق است به علم اجمالی.

و چون که مرتبه علم تفصیلی عین ابداع و اراده خداست مر موجودات خارجی را و مناط ظهور عینی آن موجودات است، پس آن موجودات از حیثیتی مبتدع و از حیثیتی ابداع و اراده است و به این جهت فرمود که: أول إبداعه وإرادته و مشیتة الحروف. و چون که امام علیه السلام اول معلومات تفصیلیه را حروف قرار [داد] و این واضح نبود و واضح فرمود به قول خودش: التي جعلها أصلاً لكل شيء و دليلاً على كل مدرک، یعنی: چون حروف، اصل هر شیئی است و به سبب حروف ظهور هر شیء است به اعتبار وجود علمی که تابع است مر وجود روحانی را اگر چه به اعتبار وجود عینی مؤخرند؛ زیرا که در مرتبه وجود عینی که وجود برزخی است از جمله اعراض متعاقبه است و قائم است به جسم لطیفی که قابل قرع و قلع است. و معلوم است که حروف به این اعتبار منافر از جسم خواهد بود و از برای آنها بقایی نخواهد بود و لکن آنها را وجود روحانی ملکوتی هست، چنان که از علمای علم حروف مذکور است.

و واضح است که حروف دلیل کل شیئی است. چنان که در ظاهر دلالت با حروف است، در باطن هم دلالت با حروف است. بلکه اصل کل شیئی خوانده است امام علیه السلام و این مرتبه منشئیت و علیت است، پس لا جرم تقدم به کل شیئی باید داشته باشد از باب تقدم علت بر معلول که تقدم حقیقی واقعی است. و حروف، اول مبدعات علمی است و سایر اشیا مترتب است ظهور آنها بر ظهور حروف.

پس معلوم شد که مرتبه /۶۴/ غیب الغیب از برای حروف، همان مرتبه اجمالی و مرتبه تفصیل، مرتبه کلمات عینیه است و مرتبه طبیعت در اعیان، مرتبه حروف وجودیه است و مرتبه تحقق شخصی، همان مرتبه کلمات وجودیه است.

بعد از آن امام علیه السلام فرمود: و فاصلاً لكل مشکل، و بتلك الحروف تفریق كل شیئی من اسم حق أو باطل أو فعل أو مفعول أو معنى أو غير معنى، در حالتی که گشایش دهنده است و

واضح سازنده است هر امر مشکل را، افتراق در عالم ظهور در میانه امور از هر مقوله از عالم مجردات و مادیات از سعادت و شقاوت سعدا و اشقیا از اسم حق مثل یزدان و اسمای جلیله حضرت سبحان و از اسم باطل مثل اهریمن و شیطان و ابلیس و ظلمت محض و عدم صرف و شر مطلق و فعل مثل جعل و افاضه اخراج از لیس به ایس و خطاب کن و مفعول مثل اکوان و مکنونات و مجعولات و مصنوعات و مربوبات و معنی مثل معنی حب و بغض و میل و جذب و امثال اینها به این حروف است. و ترکیب این حروف عینیه که ناشی است از مراتب قدسیه مجرده که آن هم ناشی از مرتبه علمیه است. موجب امتیاز آثار عالم اعیان و موجودات و اکوان است و هر چه در نشئه ظهور و بیان اختلاف، نمایان می شود از ترکیب حروف وجودیه حاصل است.

و از این جا معلوم می شود معنی این کلام که اسما عین مسماست یعنی مسمیات بعینها مراتب اسماست و مسمیات ارواح اسماست و اسما به منزله ابدان آنهاست و اسما مرتبه ظهور مسمیات است و هر چه در عالم وجود مشهود است بروز و ظهور آنها به حروف است.

بعد از آن فرمود: و لم يجعل للحروف في إبداعه لها في مراتبها / ۶۵ / العلمية البسيطة معنی غیر أنفسها یتناهی، و نکرد مر حروف را در ابداع آنها در مراتب علمیه آنها که بسیطاند، معنی غیر نفس آنها که متناهی اند، به علت آن که ظهور معانی، حاصل از ترکیب حروف و آن حروف ارواح آن ترکیباند و لابد است از این که مرکبات، متأخر باشند از بسایط که مبتدعات اند از باب تأخر مرکب از بسیط. پس مرکبات غیر متناهی در حروف وجودیه خارجیه خواهد بود و در مقام ابداع و غیر نفس حروف بسیطیه چیزی نبود و مقدم بودن ابداع مر حروف را در وجود ظلی علمی است نه عینی. اشاره کرد امام علیه السلام به سوی این مطلب به قول خود: ولا وجود لها لأتتها مبدعة بالإبداع؛ وجودی نیست مر حروف را به تحقق عینی در ابداع؛ زیرا که وجود عینی لا محاله مسبوق به وجود علمی است.

و بعد از این مراحل بیان تفرقه در میان فعل و مفعول و صنع و مصنوع نمود.

فرمایند که مراد از بودن حروف اوّل ابداع آن است که آنها اوّل مبتدعات اند تا لازم نیاید بودن حروف نفس فعل خدا. مراد از نور ظهور و انکشاف و تجلی حضرت وجود صرف است در مجالی اکوان و مراد از «هذا الموضع» مقام ابداع است و واضح است که انکشاف و ظهور اکوان نوریه مرتب است اوّل و بالذات بر ذات مقدسه باری تعالی که نور صرف است بی شائبه ظلمت امکانی. و تنور و استناره اشایی که بر تو ظهور یافته اند به اشعه التفات و نظر رحمت این نور صرف [است] که قیوم اکوان است ۱/۶۶ و اکوان که ظاهر و مستنیر به سبب این نور و ظهور ظلی شده اند مرتب بر این ظهور ظلی اند اولاً و مرتب بر آن نور صرف تعالی شده اند به توسط این نور ظلی.

پس اکوان به شرف ظل ظل خدا بودن سر افراخته اند، چنان که ضوء ظاهری و نور امکانی اولاً بر مضيء بالذات ترتب دارد و بعد از آن روی بر مستضیء آرد، با مراتب تنزل و ضعفی که محسوس است و همچنین مراتب ضوء که مختلف است به شدت و ضعف، مرتب است بر ضوء اوّل و بالذات و بر مضيء به توسط ضوء. پس چیزی که از ذات حق صادر شد، نوری است که منشأ اشیا و اکوان است و اشیا و اکوان ظاهره مجعوله، مفعول و مستضیء به آن صادر اوّل شده اند.

و گفتیم که: اوّل فعل ذات حق نور است؛ زیرا که غیر نور نمی تواند مرتب بر نور شود و صادر از نور نور است و ظلمت از او به قاعده تقابل نور و ظلمت دور است. و از مضيء بالذات نمی تراود مگر ضوء، و اکوان امکانیه ظاهره مجعول و مفعول و مستضیء به اوست.

بعد فرمود: والحروف هي المفعول بذلك الفعل؛ یعنی: حروف، مفعول و مخلوق به این فعل است که آن فعل ابداع است؛ زیرا که حروف اند که ظاهر می شود به آنها اشیا و این حروف همان بسایط است که اصول و بنای ترکیب کلام به آنهاست.

و فرمود: والعبارات كلها من الله ﷻ، علمها خلقه؛ و عبارات همه آنها از خداوند تبارک و تعالی است که تعلیم فرمود خدا آن عبارات را مر خلق خود را.

و به این کلام ساقط شد توهم قاصر این که گفته اند که: بسایط حروف و اصول مرکبات معروف از خداست نه مرکبات که فروع آن اصول اند.

و بعضی از فضلا^۱ را از این کلام اعتقاد چنین شده است که این کلام تنصیص است بر این که واضع الفاظ، ذات واجب است و لکن بر متأمل خبیر بصیر واضح است که اصلاً دلالت بر وضع الفاظ / ۶۷ در این کلام نیست، بلکه دلالت دارد بر ترکیب بسایط الفاظ. و ترکیب مستلزم وضع نیست؛ به علت آن که اهل تکسیر گویند که دلالت بعد از ترکیب حاجت به وضع ندارد، بلکه دلالت الفاظ بالذات است^۲ و لکن در عبارت آتیه می توان گفت که اشعار قوی بر وضع است؛ یعنی دلالت الفاظ به وضع است و واضع هم خداست، چنان که بعد از این خواهد آمد و بعد از این امام علیه السلام همان عدد حروف را فرمود.

[ابداع حروف]

متن :

و هِيَ ثَلَاثَةٌ وَ ثَلَاثُونَ حَرْفًا، فَمِنْهَا ثَمَانِيَّةٌ وَ عِشْرُونَ حَرْفًا تَدُلُّ عَلَى لُغَاتٍ الْعَرَبِيَّةِ، وَ مِنَ الثَّمَانِيَّةِ وَ الْعِشْرِينَ اثْنَانِ وَ عِشْرُونَ حَرْفًا تَدُلُّ عَلَى لُغَاتٍ السَّرْيَانِيَّةِ وَ الْعَبْرَانِيَّةِ، وَ مِنْهَا خَمْسَةٌ أُخَرُفَ مُتَخَرِّفَةً فِي سَائِرِ اللُّغَاتِ مِنَ الْعَجَمِ لِأَقْلِيمِ اللُّغَاتِ كُلِّهَا وَ هِيَ خَمْسَةٌ أُخَرُفَ تَخَرَّفَتْ مِنَ الثَّمَانِيَّةِ وَ الْعِشْرِينَ الْحَرْفِ مِنَ اللُّغَاتِ فَصَارَتْ الْحُرُوفُ ثَلَاثَةٌ وَ ثَلَاثِينَ حَرْفًا، فَأَمَّا الْخَمْسَةُ الْمُخْتَلِفَةُ فَحُجَجٌ لَا يَجُوزُ ذِكْرُهَا أَكْثَرُ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ، ثُمَّ جَعَلَ الْحُرُوفَ بَعْدَ إِحْصَائِهَا وَ إِحْكَامِ عِدَّتِهَا فَعَلَّا مِنْهُ كَقَوْلِهِ ﷻ: «كُنْ فَيَكُونُ»^۳ وَ كُنْ مِنْهُ صُنْعٌ، وَ مَا يَكُونُ بِهِ الْمَصْنُوعُ. فَالْخَلْقُ الْأَوَّلُ مِنَ اللَّهِ ﷻ الْإِبْدَاعُ لَا وَزْنَ لَهُ وَ لَا حَرَكَةً وَ لَا سَمْعَ وَ لَا لَوْنَ وَ لَا حِسَّ، وَ الْخَلْقُ الثَّانِي الْحُرُوفُ لَا وَزْنَ لَهَا وَ لَا لَوْنَ، وَ هِيَ مَسْمُوعَةٌ مَوْصُوفَةٌ غَيْرُ مَنْظُورٍ إِلَيْهَا، وَ الْخَلْقُ الثَّالِثُ مَا كَانَ مِنَ الْأَنْوَاعِ كُلِّهَا مَخْسُوسًا مَلْمُوسًا ذَا ذَوْقٍ مَنْظُورٍ إِلَيْهِ، وَ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - سَابِقٌ لِلْإِبْدَاعِ لِأَنَّهُ لَيْسَ قَبْلَهُ شَيْءٌ، وَ لَا كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ، وَ الْإِبْدَاعُ سَابِقٌ لِلْحُرُوفِ، وَ الْحُرُوفُ لَا تَدُلُّ عَلَى غَيْرِ نَفْسِهَا.

۱. گویا مراد عباد بن سلیمان صیمری باشد که از طبقه هفتم از طبقات معتزله بوده است. ر.ک: شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج ۱۱ ص ۱۳۲؛ المعیار و الموازنة، ابو جعفر اسکافی، ص ۱۰.

۲. قوانین الأصول، میرزای قمی، ص ۱۹۴.

۳. سورة يس، آیه ۷۲.

شرح:

و چون که در عبارت سابقه امام علیه السلام فرمود که اوّل ابداع و اراده و مشیت، حروف است و در این قطعه از کلام بیان ادات ترکیب شده است و فرموده است که آن حروف مألوف سی و سه حرف است، پس از آن جمله بیست و هشت حرف اصول و اجزا شده است از برای مرکبات کلامیه که اختصاص یافته است که دلالت کند بر لغات ۶۸/ عربیه. و از آن بیست [و] هشت حرف، بیست و دو حرف اجزا شده است از برای مرکبات کلامیه که اختصاص یافته است که دلالت کند بر لغات سریانی و عبرانی. و از آن بیست و هشت حرف پنج حرف کج شده است از منهاج فصاحت و بلاغت که در لغت عرب ادب شده است و افتاده است در باقی لغات از عجم غیر عرب از برای قطعات و پاره های لغات است، و آن پنج حرف «باء» و «جیم» و «زای» و «کاف» است که این حروف چهارگانه در لغت فرس است و «طاء» در لغت هند است و ایشان از تلفظ به حرف «طاء» مستعلاّی مطبقة عجزی دارند. اقالیم جمع اقلیم است و آن در لغت معروف است و مأخوذ است از «قلامه الظفر؛ لأنّه قطعة من الأرض»^۱ و این پنج حرف تحرف و کجی یافته است از حروف بیست و هشت گانه.

پس حروف بیست و هشت گانه با حروف پنجگانه متحرّفه، سی و سه حرف می شود. و اما حروف پنجگانه مختلفه، پس به هم پیچیده شود و تجاوز در تکلم به آنها نمی شود؛ به جهت عدم فصاحت و وجود رکاکت در آنها، در لغت عرب جایز نیست به قانون فصاحت، ذکر آنها پیش از آنچه ما ذکر کردیم.

بعد از آن گردانید خدا آن حروف را بعد از شماره آنها در مرتبه علمیه و پس از محکم و متقن داشتن شماره آنها در مرتبه علمیه و در ظهور علمی کرد فعل عینی حسی صادر از ذات مقدسه خود، مثل قول خدای عزوجل: «كُنْ فَيَكُونُ»^۲ المصنوع. پس لفظ «کن» فعل امر است و محسوس به حاسه سامعه است و موجود عینی است و کلام صادر از خداست و صنع خدا عبارت از این خطاب امری است. پس همچنانی

۱. مجمع البحرین، ج ۳، ص ۵۴۵.

۲. سوره یس، آیه ۷۲.

که خطاب «کن» امر حسی شد، لفظ امری، امر عالم امری هم شد و همین لفظ «کن» در هر مرحله نحو وجودی از برای اوست و وجود حسی او همین حقیقت مقتضیه است و وجود امری او علم خداست بر اجمل و افضل و اکمل، پس این حقیقت کلامیه در مرحله ذات، ذات شد و در مرحله صفات، صفات و در مرحله عقلی جبرئیلی که متلقى از ذات شده بود، وجود عقلی داشت و در مرحله نزول بر دل انور رسول، وجود رسولی داشت و در مرحله برزخیت مسموع آذان / ۶۹/ آمد و مسموع کل مخاطبین از ممکنات.

پس لفظ «کن» که صادر از خدا شد، نسبت به ذات مقدسه، صنع و آفرینش است به توسط ابداع و آنچه از ممکنات در دایره وجود داخل می شود، به تأثیر این خطاب مصنوع و مخلوق است و تجدید سخن این است و از باب «أعد ذکر نعمان»^۱ ذایقه را شیرین است که به این کلام امام^{علیه السلام} دفع توهم فرمود از این که حروف عین فعل خدا بدون توسط ابداع و ایجاد از خدا میانه خدا و این حروف، به قول خود^{علیه السلام} کقولہ عزوجل: «كُنْ فَيَكُونُ»^۲ یعنی این حروف حسیه را فعل خود کرد که خطاب «کن» فرمود، «فیکون المصنوع» پس مصنوعات قبول «کون» کرد، پس لفظ «کن» صنع خداست و واسطه است و کائنات مصنوع به [او] است و پیش تر یاد کردیم که قول «کن» حقیقت علم به اجمل و اعلاست که عین اراده اش است و علم به اصلحیت وجود کائنات حروفیه در خارج مترتب است بر او انکشاف مصالح وجودات عینیه در اوقات خاصه و احوال خاصه و این انکشاف علمی معبر است به لفظ «کن»؛ به علت این که معنی ایجاد بالاراده این است.

پس خدا را دو ابداع است: یک ابداع بالنسبه بر انکشاف علمی است و در فقره سابقه، معبر به نور است و یک ابداع بالنسبه بر امور عینیه است و مراد از صنع و ابداع

۱. اقتباس از شعر مهیار دیلمی که می گوید:

أعد ذکر نعمان لنا إن ذکره

ر.ک: المجدي فی أنساب الطالبین، علی بن محمد علوی، ص ۹۱.

۲. سورة یس، آیه ۷۲.

در این فقره این است.

پس آفرینش نخستین از خداوند، ابداع است که مجرد از ماده و مدت است که موزون و متحرک و مسموع و ملون و محسوس نیستند؛ زیرا که این صفات عارض مادیات است نه مفارقات.

آفرینش دوم، حروف است که موزون و ملون نمی‌شود ولیکن مسموع و موصوف می‌شود /۷۰/ مثل این که بعضی از حروف، حروف مصوّته است و بعضی حروف صامت. مصوّته، آن حروفی است که آنها را حروف مدّ و لین می‌نامند که «الف» و «واو» و «یاء» است زمانی که ساکن بوده باشند و متولد شده باشند از اشباع حرکت ماقبلشان از حرکاتی که از جنس آنها باشند، مثل ضمه که مجانس «واو» است و فتحه که مجانس «الف» است و کسره [که] مجانس «باء» است. و صامت غیر از حروف مد و لین است.

و صامت گاهی متحرک می‌شود و گاهی ساکن، به خلاف مصوّته که نمی‌شود مگر ساکن و بابودن حرکت آنها از جنس خودشان، پس «الف» نمی‌شود مگر مصوّته؛ زیرا که حرکت قبول نمی‌کند. و اما «واو» و «یا» گاهی مصوّته و گاهی صامته می‌شود؛ زیرا که آنها متحرک و ساکن می‌شوند و باز حروف، متماثل می‌شوند و متخالف، مثل دو «الف» ساکن و دو «یاء» ساکن و دو «یاء» متحرک به یک نوع از حرکت و متخالف مثل «با» و «تا» و هکذا از صفات حروف و دیدنی هم نمی‌شود.

و آفرینش سیم آن است که از جمیع انواع است از مقوله جواهر مادی، و از مقوله اعراض که محسوس و ملموس و مطعوم و مبصر می‌شوند و ذات خداوندی سابق است بر ابداع؛ زیرا که پیش از مرتبه ذات و در مرتبه ذات چیزی نیست و ابداع هم سبقتی دارد بر حروف.

و بعد از آن توهمی در مقام شاید بر اذهان قاصرین برسد که ابداع که از موجودات عینیه نیست، پس لامحاله در مرحله ذات خواهد بود، پس ابداع به مرحله ذات راه یافت و حال آن که مرحله ذات غیب الغیوب است.

دفع این توهم را به بیان ترتیب میان حضرات ثلاثه نمودند که حضرت ذات

مقدم بر حضرت ابداع است و حضرت ابداع مقدم بر حضرت حروف است. چگونه ابداع در مرحله ذات داخل می شود و حال آن که ثابت شد که قبل از ذات ۷۱/ و مع الذات چیزی نیست از محدثات و هرگاه قبل از ذات چیزی باشد ذات کائن اول نمی شود و هرگاه مع الذات و در مرتبه ذات بوده باشد ذات بسیط بالذات نمی شود؟ هذا خلف.

و حروف بسیطه را دلالتی نیست بر غیر ذات و نفس خود آنها معنی را، چنان که الفاظ مرکبات را غیر نفس خود آنها معنی را دلالتی هست.

و قول امام رضا: «فمنها ثمانية وعشرون حرفاً، صریح است در این که کلمه «لا» را از بسایط ندانسته اند، بلکه از مرکبات است و کلمه «تخرج»^۱ فعل مضارع است از ثلاثی مجرد [و] مشتق است از «خجج» بالخاء المعجمة الفائیه و الجیمین عینه و لامه، بمعنی الالتواء و الدفع و النسف فی التراب. یعنی این حروف پنجگانه را می پیچی، و دفع می کنی و در خاک اعراض و ترک بیندازی؛ زیرا که در لغت عرب قبیح است و غیر فصیح.

[بیان اثبات وضع و واضع از برای موضوعات لغویه]

متن:

قَالَ الْمَأْمُونُ: وَكَيْفَ لَا تَدُلُّ عَلَى غَيْرِ نَفْسِهَا؟ قَالَ الرَّضَا: لِأَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لَا يَجْمَعُ مِنْهَا شَيْئًا يَغْيِرُ مَعْنَى أَوَّلِهَا، فَإِذَا أَلَفَ مِنْهَا أَحْرَفًا أَرْبَعَةً أَوْ خَمْسَةً أَوْ سِتَّةً أَوْ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ أَوْ أَقَلَّ لَمْ يَوَلِّفْهَا لِغَيْرِ مَعْنَى، وَلَمْ يَكُنْ إِلَّا لِمَعْنَى مُخَدَّبٍ لَمْ يَكُنْ قَبْلَ ذَلِكَ شَيْئًا.^۲ قَالَ عِمْرَانُ: فَكَيْفَ لَنَا بِمَعْرِفَةِ ذَلِكَ؟ قَالَ الرَّضَا: أَمَّا الْمَعْرِفَةُ فَوَجْهَ ذَلِكَ وَبَيَانُهُ أَنَّكَ تَذْكُرُ الْحُرُوفَ إِذَا لَمْ تُرْذِبْهَا غَيْرَ نَفْسِهَا، ذَكَرْتَهَا فَرَدَّاهَا فَقُلْتَ: «أَب ت ح ج خ» حَتَّى تَأْتِيَ عَلَى آخِرِهَا فَلَمْ تَجِدْ لَهَا مَعْنَى غَيْرَ أَنْفُسِهَا، فَإِذَا أَلَفْتَهَا وَجَمَعْتَ مِنْهَا أَحْرَفًا وَجَعَلْتَهَا اسْمًا وَصِفَةً لِمَعْنَى مَا طَلَبْتَ وَوَجْهَ مَا عَيَّنْتَ كَانَتْ دَلِيلَةً عَلَى مَعَانِيهَا دَاعِيَةً إِلَى الْمُوصُوفِ بِهَا. أَفَهَمْتَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ.

۱. رک: صحاح اللغة، ج ۱، ص ۳۰۸؛ النهاية في غريب الحديث، ج ۲، ص ۱۱؛ لسان العرب، ج ۲، ص ۲۴۷.

۲. لم يولِّفها بغير معنى، ولم يكن إلا لمعنى محدث لم يكن قبل ذلك شئ.

شرح:

و چون که امام علیه السلام در عبارت سابقه فرمود: و الحروف لا تدلّ علی غیر نفسها، مأمون نفهمید مقصود امام علیه السلام ۷۲/ که فرمود: «حروف دلالت ندارد بر غیر نفس خود و معنی را حامل نیستند» و مأمون دید که کل معانی را بجز مبانی قالبی نیست، استفسار نمود که چگونه حروف دلالت ندارند بر معانی غیر نفس خود آنها و حال آن که کل معانی از الفاظ دانسته می شود و اذهان از راه الفاظ پی معانی می رود؟

امام علیه السلام بیان فرمود: به درستی [که] معانی حادث می شوند به سبب تراکیب حروف و نیست معانی در بسایط مبانی معروف؛ زیرا که به درستی که خداوند تبارک و تعالی جمع نمی کند از آن بسایط چیزی را از برای غیر معنی ابداً، پس مرکبات الهیه از آن حروف بسایط دلالت دارند بر معانی و نمی شود دلالت مگر از برای معنی حادثی که نبود پیش از ترکیب، پس نمی شود در مرتبه بسایط معنی غیر ذات خود آنها، بلکه در آن مرتبه نفس حروف اند فقط.

و قول امام علیه السلام: فإذا أُلِفَ منها، اشاره است بر جمیع اقسام فعل از ثلاثی فصاعداً. و ابتدا به اربعه فرمود نه بر ثلاثه و حال آن که در لغت عرب اصل فعل ثلاثی است؛ زیرا که غلبه وجود او در لغت عرب اصل شده است و وجود اصل، مغنی از ذکر است به این که به لفظ او اقل (فعل ثلاثی) هم ذکر شده است.

عمران گفت: پس چگونه از برای ما ممکن می شود معرفت حقیقت این کلام و دلیل بر واقعیت این مرام؟ آن حضرت جواب داد که دلیل، بدهات احوال انام است در ایام. بیانش آن است که: در وقتی که اراده معنی نداری بجز نفس حروف بسیطه، ذکر می کنی بسایط را فرداً فرداً، پس می گویی: «اب ث ج ح خ» تا هر جایی که ذکر می کنی و در این حال بجز نفس حروف بسیطه مدلولی مخیل نیست و معنایی در ذهن، محصل نه. پس زمانی که تألیف کلمات از آن حروف کردی و جمع کردی از بسایط، مرکباتی را و گردانیدی آن مرکبات را اسم ۷۳/ از برای ذاتی و یا از برای معنی مرآتیی و از برای هر قسم معنی که مطلوب تو است، می شود این مرکبات دلیل از برای آن معنی در حالتی که خواننده است آن لفظ ذهن سامع را به سوی آن معنی.

و قول امام علیه السلام : و جعلتها اسماء دلیل است بر این که دلالت الفاظ بر معانی به وضع است نه بالذات؛ زیرا که لفظی را اسم از برای معنی کردن نمی شود مگر به تخصیص آن لفظ به آن معنی و این نیست مگر وضع. و این بود آن که قبل بر این گفته بودیم که کلام امام علیه السلام دال است بر این که دلالت الفاظ به وضع الهی است.

و گفت که: آیا فهمیدی این استدلال را یا عمران؟ گفت عمران: نعم. و در کلام امام علیه السلام اشاره است به سوی این که مجرد جمع، وافی در دلالت الفاظ نیست بلکه بعد از تألیف تخصیص و تعریف بر تخصیص هم باید تا جعل بر او صادق آید.

پس معلوم شد که دلالت الفاظ بالوضع است نه بالطبع و واضح، واجب الوجود است. علاوه اینها که گفتیم، باز قول امام علیه السلام : لم یؤلفها لغير معنى، دلیل تمام از برای این مدعاست، پس مذهب سلیمان صیمری باطل شد و از آن جا که فرمود: لمعنی ما طلبت، مذهب آنانی که گفتند: «وضع الفاظ از روی مناسبت است» آن هم باطل شد.

فی أن الأسماء غیر المسمی

متن:

قَالَ الرَّضَا علیه السلام : وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا تَكُونُ صِفَةً لِغَيْرِ مَوْصُوفٍ، وَلَا اسْمًا لِغَيْرِ مَعْنَى، وَلَا حَدًّا لِغَيْرِ مَخْدُودٍ، وَالصِّفَاتُ وَالْأَسْمَاءُ كُلُّهَا تَدُلُّ عَلَى الْكَمَالِ وَالْوُجُودِ، وَلَا تَدُلُّ عَلَى الْإِحَاطَةِ كَمَا تَدُلُّ عَلَى الْحُدُودِ الَّتِي هِيَ التَّزْيِيعُ وَالتَّثْلِيثُ وَالتَّنْذِيسُ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَذَرَكُ مَعْرِفَتَهُ بِالصِّفَاتِ [وَالْأَسْمَاءِ]، وَلَا تَذَرَكُ بِالتَّخْدِيدِ بِالطُّولِ وَالْعَرْضِ وَالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ وَاللَّوْنِ وَالْوَزْنِ وَمَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَلَيْسَ يُحَلُّ بِاللَّهِ - جَلَّ وَتَقَدَّسَ - شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ حَتَّى يَغْرِفَهُ خَلْقُهُ بِمَعْرِفَتِهِمْ أَنْفُسَهُمْ بِالضَّرُورَةِ الَّتِي ذَكَرْنَا، وَلَكِنْ يَدُلُّ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى بِصِفَاتِهِ، وَيَذَرَكُ بِأَسْمَائِهِ، وَيُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ بِخَلْقِهِ، حَتَّى لَا يَخْتَنَاجَ فِي ذَلِكَ الطَّالِبِ الْمُرْتَادُ إِلَى رُؤْيَا عَيْنٍ وَلَا اسْتِمَاعِ أُذُنٍ وَلَا لَمَسِ كَفٍّ وَلَا إِحَاطَةِ بَقَلْبٍ. فَلَوْ كَانَتْ صِفَاتُهُ - جَلَّ تَنَاقُؤُهُ - لَا تَدُلُّ عَلَيْهِ، وَأَسْمَاؤُهُ لَا تَدْعُو إِلَيْهِ، وَالْمَعْلَمَةُ مِنَ الْخَلْقِ لَا تَذَرِكُهُ لِمَعْنَاهُ، كَانَتْ الْعِبَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ لِأَسْمَائِهِ وَصِفَاتِهِ دُونَ مَعْنَاهُ. فَلَوْ لَا أَنَّ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَكَانَ الْمُتَعَبُّودُ الْمُوَحَّدُ غَيْرَ اللَّهِ، لِأَنَّ صِفَاتِهِ وَأَسْمَاءَهُ غَيْرُهُ. أَفَهَمْتُ؟ قَالَ: نَعَمْ يَا سَيِّدِي، زِدْنِي.

شرح:

چون کہ امام علیه السلام در عبارت سابقہ فرمود کہ: «بسیاط حروف، دلالت بر معانی غیر نفس خود آنها ندارند و بعد از ترکیب حروف بر طبق وضع، گردانیدہ شدند آن مرکبات اسمی و وصفی دلیل از برای معنی موضوع لہ و آن اسم و صفت داعی از برای مسما و موصوف می شوند و از ظاہر این کلام چنین فہمیدہ شد کہ دلالت اسما و اوصاف بر نسق واحد است و خصوصیتی در دلالت نیست نسبت بر واجب و ممکن و مجرد و مادی»، بیان فرمود کہ: فرق ہست در میانہ الفاظ؛ بعضی از آنها دلالت بر کمال و وجود دارند و آنها داخل اسماء اللہ می شوند و بعضی دلالت بر تحدّد و لوازم مادّیہ دارند، آنها از اسماء اللہ نیستند؛ بہ جهت منافات مدلول آنها با ذات واجب. و از برای اشارہ بہ ہمین نکتہ شاید فرمود لفظ «اعلم» را کہ تا مخاطب، ذہن خود را متوجہ استشعار بہ کنہ مطلب نماید.

فرمود: بدان کہ صفت از برای غیر موصوف و اسم از برای غیر معنی نمی شود، یعنی صفت اقتضای موصوف و اسم ۷۵/ اقتضای معنی و حد اقتضای محدود دارد. و اسما و صفات الہیہ دلالت دارند بر کمال و وجود، و اسما دلالت بر انحصار، و احاطہ اسم از برای ذات الہی نمی شوند، پس اسماء اللہ دلالت بر محصور بودن و محاط بودن ذات ندارند.

و قول شریف امام علیہ السلام: «کما تدل علی الحدود التي هي التربيع ... بنا بر سیاق فقرات سابقہ لفظ «علی» نباید در این فقرہ بودہ باشد؛ زیرا کہ ظاہر کلام با بودن «علی» در عبارت این است کہ اسما و صفات الہی دلالت بر حدودی کہ آن تربیع و تثلیث و تسدیس است کند و این موافق با فقرہ اولی نمی شود؛ زیرا کہ در فقرہ اولی نفی دلالت بر احاطہ شدہ بود نہ اثبات دلالت بر تحدید و حال آن کہ تحدید خدا باطل است و ہر گاہ لفظ «علی» در عبارت نباشد و یا این کہ زاید باشد و فاعل «تدل» لفظ «حدود» گرفتہ شود، توافق فقرتین حاصل می شود؛ زیرا کہ تقدیر کلام چنین می شود «کما تدل الحدود التي هي التربيع والتثليث والتسديس على الإحاطة» و یا این کہ «علی» را بنائید بگیری و فاعل «تدل» ضمیر مستتر راجع بہ اسما و صفات بگیری و تقدیر کلام چنین

می شود: «کما تدل الأسماء و الصفات بناء على الحدود التي هي التربيع و التثليث و التسديس على الإحاطة». و این معنی دلالت بر محاط بودن خدا ندارد و این صورت هم صحیح است و باز درست می شود کلام. و هرگاه لفظ «علی» را بر ظاهر خود بگذاریم، درست نخواهد شد و چند نسخه که در پیش مترجم بود، لفظ «علی» را داشت.

الحاصل: مقصود از این کلام آن است که همچنانی که صفات و اسمای کمالیه دلالت بر وجود و کمال دارند - چنان که سابق ذکر شد - از قبیل علم و قدرت و اراده و غیر اینها از ائمه سبعة مذکوره، صفات اضافیه هم دلالت بر کمال و وجود دارند /۷۶/ و دلالت بر تعدد در ذات و تحدّد حقیقت و تقدّر انیت و انفعال از غیر ندارند تا این که گفته شود که این صفات ممکن نیست بر ذات صادق شود و با ذات متقدّر و متحدّد شود به جهت صدق این صفات.

و بعد از این، استدلال فرمود از برای این که این صفات غیر داله بر تحدید صادق اند بر ذات، و صفات داله بر تحدید صادق نیستند، به قول شریف خود: لَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى تَدْرِكُ مَعْرِفَتَهُ بِالْصِّفَاتِ، وَلَا تَدْرِكُ بِالْتَّحْدِيدِ ...؛ زیرا که خدای تعالی درک می شود معرفت او به صفات و اسمای غیر داله بر تحدید و درک نمی شود معرفت او به اسمای داله بر تحدید از قبیل طول و عرض و لون و وزن و قَلَتْ و کثرت و مانند اینها از امور حسیه جسمانیه؛ زیرا که صدق این اسما موقوف است بر صدق مبدأ اشتقاق و ممکن نیست صدق چیزی از این مبادی بر ذات باری تعالی.

و حاصل استدلال این است که ادله قاطعه، قائم است بر این که ذات باری تعالی اتصاف به صفات ذاتیه کمالیه و اضافیه دارد و بر این که ذات باری تعالی محل انفعال و حلول نمی شود. نتیجه می دهد که اتصاف، موجب حلول صفات بر ذات نمی شود و لکن باب استدلال به قانون دلیل اِنّی از برای معرفت، مفتوح است. کل صفة تابعة لموصوفها، و وجود التابع دلیل لوجود متبوعه، فکل صفة دلیل بوجود موصوفها. و به وجود مخلوقات به قاعده احتیاج ممکن در طرف وجود و عدم بر مرجّح غنی الذات مشروح است و الا لازم آید تسلسل و یا ترجیح بلا مرجّح.

و محتاج نمی‌شود در تحصیل این معرفت طالبی که آمد و شد فکری و حرکت ذهنی از معقول به مجهول می‌کند به سوی رویه عینی عین ذات و استماع سمعی و لمس دستی که از جسمانیات است و در /۷۷/ در نظر مقیدان عالم جسمانی اقوای طرق است. مجملأً طالب معرفت که به این طرق مبین در کلام امام علیه السلام مشی کرده باشد، محتاج نمی‌شود به سوی این که ذات باری تعالی را احساس نماید و احاطه قلبی به ذات به هم رساند، بلکه انتقال می‌نماید ذهن به معرفت باری تعالی از راه ملاحظه احتیاج ممکن به غیر و غنای باری تعالی از غیر و امثال این ملاحظات.

و باز استیناف استدلال فرمود به این که هرگاه صفات خدا دلیل از برای معرفت نباشد و اسمای باری تعالی داعی به سوی او نباشد و «معلمه» از خلق - یعنی صورت علمیه که حاصل می‌شود از برای خلق - ادراک نکند خدا را به بحقیقت و ممکن نشود که معلمه مطابق به ذات باری تعالی بشود، هر آینه می‌شود عبادت خلق مر اسما و صفات را، نه ذات را؛ یعنی از برای مفهومات این اسما و صفات که فهمیده می‌شود از این الفاظ و معلوم است که این مفهومات غیر خداست.

و باز اعاده استدلال فرمود به قول شریف خود: فلولاً أَنْ ذَلِكْ كَذَلِكَ لَكَانَ الْمَعْبُودُ الْمَوْحِدُ غَيْرَ اللَّهِ؛ هرگاه نبود این که اسما و صفات دلالت بر ذات خدا کرده باشند، هر آینه می‌شد معبود توحید کرده شده غیر از خدا از این مفهومات و حال آن که معلوم هر احد هست که عقل عاقلی نمی‌تواند حکم کند که مفهومی از مفاهیم «واحد لا یتعدد» است، زیرا که هر مفهوم متعدد می‌شود به تعدد حصول او در ذهن، بلکه به تعدد ملاحظه ذهن واحد و واضح است که اسما و صفات، غیر از خداست. پس مطلب ثابت شد.

و این کلام از امام علیه السلام گوید رداً تعطیل است و آنها جماعتی اند که قائل اند بر این که: اسما و صفات بر آن معانی که ما از آنها می‌فهمیم، صدق بر خدا ندارد، بلکه ممکن نیست تصور خدا به وجهی از وجوه اصلاً و نفی کرده اند اشتراک مفهومی را در میانه واجب و ممکن، و معتقد چنین اند که هر دو شیئی که اشتراک در امر عرضی داشته باشند، لابد /۷۸/ که در ذاتی نیز مشترک باشند به قاعده «کل ما به الاشتراک العرضی

ینتهی إلى ما به الاشتراك الذاتی» و به این جهت حکم کرده اند بر عدم صدق مفهوم وجود بر خدای تعالی و گفته اند: حکم نمی کند عقل بر خدا نه به وجود و نه به عدم. و چون که ذیل کلام به حدیث تعطیل کشید، باکی نیست که در مرحله حمل اسما و صفات بر ذات احدیت تحقیقی به دست آید که نه تشبیه زاید و نه به تعطیل گراید. گوییم که شک نیست در این که مفاهیم اسما و صفات که مفهوم و متصور ماها هست مثل عالم و حاکم و عاصم و قاسم و قادر و قاهر و غافر، مجعلاً اسمای حُسناکه در کتب معروفه ضبط شده است، به ذات باری تعالی صادق است و صدق مشتق بر ذات مستلزم قیام مبدأ اشتقاق نیست تا لازم شود که ذات باری تعالی محل مبادی و مصادر این مشتقات شود و لازم شود ترکیب در ذات باری تعالی، بلکه این مفهومات، مفهومات بسطیه اند؛ مثلاً «موجود» یعنی «هست» نه این که «شیء ثبت له الوجود» و همچنین است کل مشتقات. «قادر» یعنی توانا، «ناطق» یعنی گویا، «سامع» شنوا، «عالم» دانا.

و مناط صدق مشتقات در بعضی مواضع قیام مبدأ است و این ظاهر است و در بعضی مواضع، نفس موضوع است وقتی که بوده باشد فردی از مبدأ قائم به ذات خود، مثل اسود و ابیض که مفهوم آنها سیاه و سفید است و گاهی می شود اسود و ابیض به طریق قیام مبدأ مثل جسم که قائم بوده است به سواد و بیاض. و کفایت می کند بودن ذات مناط صدق مفهوم مشتق بر ذات و لازم نیست قیام مبدأ بر ذات موضوع، بلکه کافی است بودن ذات به حیثیتی که صحیح باشد انتزاع این مفهوم از او، بلکه این قسم اولی و اقوی خواهد بود از قیام مبدأ اشتقاق به طریق حقیقت یا به طریق اعتبار. وقتی که این مقدمه تمهید یافت، می گوییم: صدق موجود - مثلاً - بر ذات خدا به این معنی است که ذات خدا صحیح است که انتزاع ۷۹/ این مفهوم از او بشود، بدون این که حصه این مفهوم و یا فردی از او قائم بوده باشد به ذات خدا به قیام حقیقی؛ زیرا که مستلزم است که بوده باشد ذات خدا موجود به وجودی غیر این وجود تا این که بوده باشد محل حقیقی از برای این وجود و نمی شود که حصه و یا فردی قائم باشد به ذات خدا به قیام اعتباری؛ زیرا که معنی قیام اعتباری آن است که این وجود تابع باشد

او را در تحقق و متحد باشد با او به اتحاد عرضی و واضح است که مناط تحقق شیئی ممکن نیست که تابع مناط تحقق شیئی دیگر بشود و همچنین لابد است از برای اتحاد این وجود با ذات خدا از سببی و آن سبب نمی تواند که ذات خدا باشد و این ظاهر است و نمی تواند هم که غیر خدا باشد و این اظهر است و صدق مفهوم موجود بر ممکنات لابد است که به طریق قیام مبدا باشد؛ زیرا که هرگاه ذوات ممکنات مطابق بر وجودات آنها باشد و کافی در صدق موجود بر آنها باشد، هر آینه واجب باشند نه ممکن. پس لابد است که مناط تحقق ممکنات جعل جاعل باشد مر آنها را و صدور آنها باشد از جاعل و تابع آن ذوات است مفهوم موجود و این است مناط صدق موجود بر ممکنات.

مجملاً مہیات ممکنہ، متحصل است بہ جعل جاعل و تابع می شود این دو جعل را و تحصیل و تقوّم را تابع بودن مفهوم وجود بر این مہیات و صدق مفهوم موجود بر آنها و اشتراک این مفہومات در میانہ واجب و ممکنات استلزام ندارد تحقق این مفہومات را در آنها، بلکہ لابد است کہ این مفہومات صدق داشتہ باشند بر واجب و ممکنات، و صدق شیئی بر شیئی مستلزم تحقق و بودن آن شیئی در آن شیئی نیست، پس این مفہومات صادق اند بر واجب تعالی بہ آن نہج کہ گفتہ شد و منتفی اند از او؛ زیرا کہ در مرتبہ ذات تعالی نیستند و مرتبہ ذات نیست در او / ۸۰ / نہ وجود و نہ عدم و ہر دو معلول ذات اند و معلول در مرتبہ ذات علت نیست و همچنین است سایر صفات، مثل علم و جہل [کہ]، منتفی اند از ذات باری تعالی. و صادق بودن عالم بر ذات باری تعالی بہ این معنی است کہ ذات بہ حیثیتی است کہ صحیح است انتزاع این مفہوم از او و این معنی مستلزم تحقق در ذات نیست و این تحقیق کہ شد، معنی بودن صفات است دلالت کنندہ بر ذات واجب و انتقال می شود از صفات بہ سوی ذات با بودن صفات، مخلوق و مُحَدَّث. و ہمین معنی مراد است از نفی صفات کہ کمال توحید واقع شدہ است در کلام ائمہ ہدی علیہم السلام و این معنی است کہ برزخ بین حَدِّی التَّشْبِیہ و التَّعْطِیل است.

و بنا بر این لازم نمی آید بودن معبود موحّد غیر خدا و آنچه کہ واقع شدہ است

در کلمات ائمه انام علیهم السلام: أصل توحيد نفي الصفات عنه^۱ و امثال این عبارت شاید که مراد این بوده باشد که مناط صدق این مفهومات نیست امری که متحقق عینی بوده باشد در ذات، نه عیناً و نه ذهناً، پس نفی به این معنی جمع می شود به اجمل صفات بر ذات. و چون که مطلب دقیق بود و غور عمیقی داشت، سؤال فرمود امام علیه السلام از عمران که فهمیدی ای عمران؟ گفت: بلی یا سیدی! زیاد کن نعمت معارف ربانی را به من.

[پرهیز از عقاید جاهلان]

متن:

قَالَ الرَّضَا علیه السلام: إِيَّاكَ وَقَوْلَ الْجَهَّالِ أَهْلِ النِّعَمِ وَالضَّلَالِ الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ - جَلَّ وَ تَقَدَّسَ - مَوْجُودٌ فِي الْأَجْرَةِ لِلْحِسَابِ وَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ، وَلَيْسَ بِمَوْجُودٍ فِي الدُّنْيَا لِلطَّاعَةِ وَالرَّجَاءِ، وَلَوْ كَانَ فِي الْوُجُودِ لِلَّهِ تعالى نَقْصٌ وَاهْتِصَامٌ لَمْ يَوْجَدْ فِي الْأَجْرَةِ، أَبَدًا وَلَكِنَّ الْقَوْمَ تَاهَوْا وَعَمُوا [وَصَمُّوا] عَنِ الْحَقِّ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَذَلِكَ قَوْلُهُ عليه السلام: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْأَجْرَةِ أَعْمَى وَأَضَلَّ سَبِيلَهُ»^۲ يَعْنِي [أَعْمَى] عَنِ الْحَقَائِقِ الْمَوْجُودَةِ، وَقَدْ عَلِمَ ذَوُوا الْأَلْبَابِ أَنَّ الْإِسْتِدْلَالَ عَلَى مَا هُنَاكَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِمَا هَاهُنَا، وَمَنْ أَخَذَ عِلْمَ ذَلِكَ بِرَأْيِهِ وَطَلَبَ وَجُودَهُ وَإِذْرَاكَهُ عَنْ نَفْسِهِ دُونَ غَيْرِهَا لَمْ يَزِدْ مِنْ عِلْمِ ذَلِكَ إِلَّا بُغْدًا؛ لِأَنَّ اللَّهَ تعالى جَعَلَ عِلْمَ ذَلِكَ خَاصَّةً عِنْدَ قَوْمٍ يَقُولُونَ وَيَعْلَمُونَ وَيَفْهَمُونَ.

شرح:

چون که عمران را چشم دل به کحل الجواهر تحقیق انیق عمیق اکتحال و از قریه ظالمة ظلال به مشهد تجلی انوار، کمال ارتحال یافت، میل حق قوی و از استماع کلام امام علیه السلام هر دم، نور نوری می یافت، اشواق مزید و در مقام «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ»^۳ مترنم «زِدْنِي»^۴ گردید. امام علیه السلام به حسب حصول استعداد و استحقاق از اعظم ارکان ایمان القافر بودند و گفتند: إِيَّاكَ وَقَوْلَ الْجَهَّالِ؛ به جهت تحذیر از عقاید باطله متکلمین جهال که به طریق

۱. رک: نهج البلاغة، ج ۱، ص ۱۴، خطبة أول: الاقتصاد، شيخ طوسي، ص ۱۴؛ روض الجنان، شهيد ثانی، ص ۴؛ الکافی، ج ۱، ص ۱۴۰؛ عيون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۳۵؛ التوحيد، شيخ صدوق، ص ۵۷؛ تحف العقول، ص ۶۱؛ مناقب آل أبي طالب، ج ۱، ص ۳۲۴.

۲. سورة اسراء، آية ۷۲.

۳. سورة ق، آية ۳۰: «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتَ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ».

۴. سورة طه، آية ۱۱۴: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا».

جهل مرکب معتقد بودند که عقاید ایشان موافق شرع است. اعتقاد کرده بودند که خدا در روز قیامت مُدْرَک و مُبَصِّر می شود به بصر ظاهری.

زعم ایشان این بود که این اعتقادِ واهی فاسد، موافق قول خداست که «وَجُودُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ۚ اِنِّیْ رَبُّهَا نَاطِقٌ»^۱ و باز اعتقاد ایشان این بود که عقل باید تابع ظاهر شرع بشود و در حدیث وارد شده است: «انکم سترون ربکم يوم القيامة کما ترون القمر ليلة البدر».^۲

گفته اند که واجب است معتقد شدن به این که خدا را به چشم در روز قیامت می توان دید.

امام علیه السلام تحقیق حق از برای عمران فرمود و بیان این اعتقاد را نمود که حذر کن از قول جهال اهل عما و ظلال که گمان کرده اند که خدا در آخرت موجود است؛ یعنی مدرک به ادراک بصری حسی می شود از برای حساب و ثواب و عقاب.

و در عبارت لفظ موجود وارد شده ۸۲/ است. اگر چه موجود به معنی محسوس و مدرک نیست و لکن چون که متکلمین، جمودی به ظاهر دارند، هر چه مبصر و مدرک به حس ظاهری است، آن را موجود می دانند و هر چه محسوس و ممسوس نیست آن را موجود نمی دانند و آیه شریفه «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا»^۳ را دلیل این اعتقاد فاسد کرده اند.

پس بیان فساد این قول فرمود به قول شریف خودش: «لو كان في الوجود لله نقص و اهتمام لم يوجد في الآخرة أبدا؛ چون که محسوس بودن خدا در دنیا به اتفاق خصم، نقص است، لهذا این فقره را مقدمه دلیل کرد که از مقدمه متفق علیه انتقال از راه عدم افتراق به مقدمه مختلف فیه کرده باشند.

هرگاه بوده باشد در مُدْرَک بودن خدا به ادراک حسی بصری، منقصتی و

۱. سورة قیامت، آیه ۲۳.

۲. مسند أحمد، ج ۳، ص ۱۶ و ج ۴، ص ۳۶۲: صحیح البخاری، ج ۱، ص ۱۳۹ و ۱۴۳ و ج ۶، ص ۴۸ و ج ۸ ص ۱۷۹؛ صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۱۴؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۳؛ سنن ابن داود، ج ۲، ص ۴۱۹؛ سنن الترمذی، ج ۴، ص ۹۳.

۳. سورة کهف، آیه ۱۱۰.

شکستگی، مدرک و مشهود نخواهد بود در آخرت هرگز؛ زیرا که مدرک بودن و مشهود بودن نقص است و از لوازم امکان و بودن در مکان است و منافی مرتبه و جوب است. پس باید از وجوب ذاتی منقلب به امکان شود و این محال است، و مستلزم محال، محال است و از این استدلال دقیق غافل نباید شد.

دور نیست فهم و ذکای مخاطب را ملاحظه فرمودند، باب دقت را در استدلال گشودند و اظهار بطلان این مذهب را نمودند به این که دلیل واضحی بود و آن این است که ادراک و ابصار، ملزوم حدود و اقطار است و شاهد وجوب را از این جلوه ننگ و عار است. پس به خرد و محوضت وجود منافی ابصار، او را اشعار و دثار و با این که بطلان ۸۳/ این مذهب هویدا و آشکار بود، فرمود: لکن قوم سرگشته وادی ضلال و گمراهی کور از نور الهی و کر از استماع کلام حقیقت انجام و انوار الهی - و دلیل کوری این قوم قول خداست: «مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا»^۱ - کور است از ادراک حقایق مدرکه موجود و نمی داند حال آنها را و نمی داند که مدرک بودن و محسوس شدن متصور نمی شود مگر در چیزی که ممکن باشد انعدام او و انفکاک او از وجود خارجی.

و به تحقیق دانستند ارباب بصائر و ابصار، این که استدلال بر چیزی که در آن جاست - یعنی اثبات امری در عالم ربوبیت - نمی شود مگر به چیزی که متحقق بوده باشد در او بالفعل و یافته نمی شود در مرحله ربوبیت امر بالقوه و غیر متحقق بالفعل؛ زیرا که هر شی که در او قوه و فقدان است، پس او قابل زیاده و نقصان است؛ تعالی الله عن ذلک علو کبیرا. پس ممکن نیست که بوده باشد ذات خدا غیر مدرک در دنیا و مدرک و مشهود در آخری؛ به این معنی که شهود در دنیا مفقود باشد در خدا و تجدد و تازگی به هم رساند در خدا در آخری و این هم رد دیگر است از آن جناب بر اهل این مذهب.

و لفظ «اهتضام» که در کلام امام علیه السلام واقع شده است، مشتق است از «هضم»،

چنان که در آیه شریفه وارد شده است: «لَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا فَضْمًا»^۱ ای نقصا، و «الهضم: النقص، و الهضم: الكسر، و هَضَمْتُ الشيء: كَسَرْتُهُ»^۲.

و محتمل است که مراد آن جناب علیه السلام از این کلام رد باشد بر استدلال اهل این مذهب بر این مطلب به ظواهر آیات و اخبار؛ به این که عاقل می داند که استدلال بر وجود صفتی در ذات نور الجلال خدا به ظواهر آیات ۸۴/ و اخبار و استحسان افکار و انظار وقتی درست است که عقل صریح و صحیح حکم به امتناع آن نداشته باشد، بلکه حکم بر جواز و امکان داشته باشد و ممکن نیست که عقلی راضی شود به این که تمسک جویند در اثبات امری به ظواهر نقل اگر چه محذور و محظور باشد به صریح عقل.

بعد از بیان منشأ این اعتقاد فاسد و مأخذ این رأی کاسد را فرمود به قول شریف خودش: من أخذ علم ذلك ... الخ؛ هر کس اخذ نماید علم معارف و آیات متعلقه بر عقاید را برای خود و طلب نماید وجود و ادراک آنها را از قبیل نفس خود و رجوع نکند در افکار و توهمات خود به سوی معیار عیار نفوس قدسیه - که خدا آن نفوس را منزّه داشته است از راه یافتن باطل به سوی آن نفوس کامله قادسه - زیاد نمی کند چنین علم مگر دوری از حق؛ زیرا که خدای عز و جل، این علم را خاصه قومی کرده است که آنها عاقل اند و عالم اند و فاهم اند و ایشان معصومانند از خطا و زلل و چکیده نورند از ازل.

پس حصول علوم حقه مخفیّه و ادراک رموز توحید رقیقه مخبیّه و وصول معارف الهیّه، ممکن نیست مگر به وسیله معصومین علیهم السلام؛ زیرا که ایشانند و سایط فیض اله بر جمیع خلق و طرق الی الله بر سلاک حق.

[اراده و ابداع]

متن:

قَالَ عِمْرَانُ: يَا سَيِّدِي، أَلَا تُخْبِرُنِي عَنِ الْإِبْدَاعِ؟ أَلَمْ يَخْلُقْ هُوَ أَمَّ غَيْرِ خَلْقِي؟ قَالَ لَهُ الرَّضَا علیه السلام: بَلَى

۱. سورة طه، آیه ۱۱۲.

۲. الصحاح، ج ۵، ص ۲۰۵۹؛ لسان العرب، ج ۱۲، ص ۶۱۳.

خَلَقَ سَاكِنًا لَا يُدْرِكُ بِالسُّكُونِ، وَإِنَّمَا صَارَ خَلْقًا لِأَنَّهُ شَيْءٌ مُّحَدَّثٌ، وَاللَّهُ الَّذِي أَخَذَتْهُ فَصَّارَ خَلْقًا لَهُ، وَإِنَّمَا هُوَ اللَّهُ ﷻ وَخَلَقَهُ لَا ثَالِثَ بَيْنَهُمَا وَلَا ثَالِثَ غَيْرُهُمَا، فَمَا خَلَقَ اللَّهُ ﷻ / ۸۵ / لَمْ يَغْدَأْ أَنْ يَكُونَ خَلْقُهُ، وَقَدْ يَكُونُ الْخَلْقُ سَاكِنًا وَمُتَحَرِّكًَا وَمُخْتَلِفًا وَمُؤْتَلِفًا وَمُغْلَوًّا وَمُتَشَابِهًا، وَكُلُّ مَا وَقَعَ عَلَيْهِ حَدٌّ فَهُوَ خَلْقُ اللَّهِ ﷻ وَاعْلَمْ أَنَّ كُلَّ مَا أَوْجَدْنَاكَ الْحَوَاسَّ فَهُوَ مَعْنَى مُدْرِكٍ لِلْحَوَاسَّ، وَكُلُّ حَاسَّةٍ تَدُلُّ عَلَى مَا جَعَلَ اللَّهُ ﷻ لَهَا فِي إِذْرَاكِهَا، وَالْفَهْمُ مِنَ الْقَلْبِ بِجَمِيعِ ذَلِكَ كُلِّهِ.

شرح:

چون که امام ﷺ در مستأنف کلام حقیقت انجام خود فرمود مر عمران را که اول فعل حضرت ایزد خالق ابداع است، و باز فرمود که: ابداع و اراده و مشیت، یکی هستند و اسمشان سه تاست، در خاطر عمران شبهه هیجان نمود که ابداع چون که اول فعل باری تعالی است، پس این ابداع یا این است که صادر می شود از باری تعالی به اراده یا نه. و هرگاه مسبوق به اراده بوده باشد، نقل سخن در این اراده نماییم و همچنین تا آخر، تسلسل در اراده ها لازم آید و با قطع نظر از محال بودن تسلسل، طرح سخن در مجموع اراده ها می کنیم و شک نیست در این که ممکن نیست این که مجموع ارادات، مسبوق به اراده ای بشود و بر شق ثانی، لازم آید که صادر اول از باری تعالی به ایجاب بوده باشد و این منافی اختیار است.

چون که چنین شبهه ای در خاطر عمران خطور و هیجان نمود، پس به جهت حل این شبهه سؤال نمود که: آیا خبر نمی دهی به من از مرحله ابداع که آیا ابداع، داخل در عالم خلق است که مخلوق شده باشد از روی تقدیر سبحانی و اراده یزدانی، یا نیست از عالم مخلوقات و صادر بالا اراده؟

تردید در دو صورت آورده است، به این طور که ابداع خلق است و یا غیر خلق؟ به این معنی که ابداع معلول ارادی است و یا غیر ارادی؟ و چون که این شبهه صعب بود در نظر / ۸۶ / عمران، پس سؤال کرد به قول خودش که: آیا خبر نمی دهی ... الخ؟ تا این که در اختیار هر شقی الزام مفسده نماید.

و محتمل است که مراد عمران این بوده باشد که ابداع خلق است و یا غیر خلق؟ یعنی معلول است و یا غیر معلول؟ و بنا بر شق اول لازم می آید که مسبوق به ابداع

دیگر بوده باشد و لازم دارد تسلسل و مفسده مذکوره را و بنا بر شق ثانی لازم دارد که ابداع صادر اول نبوده باشد.

کلام است در تحقیق معنی ابداع

و امام علیه السلام در جواب اختیار کرد شق اول را و گفت: «بَلْ خَلَقَ» و مفسده را دفع کرد به قول خودش: «ساکن». و توضیح جواب بر وجه صواب، موقوف به فهم معنی ابداع است.

ابداع، احداث کردن امر است از پیش نفس خود بی آن که معهود باشد مثل او، مثل قول خداوند تعالی: «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا»^۱ «ای اُحدثوها من عند أنفسهم، «بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۲ «ای مبدعهما و موجدهما من غیر مثال سابق. و البدیع: من أسماء الله تعالی، و هو الذي فطر الخلق مبدعاً لأعلى مثال سبق. و البدعة - بالكسر فالسكون -: الحديث في الدين و ما ليس له أصل في كتاب و لا سنة، و إنما سُمِّيت بدعة لَأَنَّ قائلها ابتدعها من نفسه»^۳.

بعد از آن گفته می شود که: خلق ساکن لا یدرک بالسکون؛ یعنی ابداع مخلوقی است ساکن و ساکن مقابل متحرک است و در مهیت حرکت، خروج از قوه به فعل هست و آن نمی شود مگر در وجودی که در او حالت منتظره بوده باشد و بعض کمالات او در قوه باشد. قوه عدمی است و فعل وجودی. و مخلوقی که این نحو از وجود، حقیقت ذاتیه او باشد، لازم دارد که به جهت حرکت حقیقت خود را به سرحد کمال برساند و از او صِمْه فَعْد و نیستی، بعض کمالات خود را برهاند و آثار مکمله جوهر نفس را فاعل و از مرحله کسالت و تعطل ذاهل باشد و آثار کامله معرّف و شارح او خواهد بود و چنین حقیقت در عالم إله ممکن نیست؛ زیرا که اول صادر از ذات ۸۷/ باری تعالی که وجود صرف و نور محض است، نمی تواند بشود مگر نور محض و صرف فعلیت، که بجز امکان ذاتی هیچ منقصتی در او نباشد. پس چنین مخلوق نمی تواند که متحرک

۱. سورة حدید، آیه ۲۷.

۲. سورة بقره، آیه ۱۱۷.

۳. مجمع البحرین، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴.

باشد، پس باید ساکن باشد؛ یعنی کمالات او فعلیت داشته باشد و خلق موصوف به این وصف ابداع است و از خورشید حقیقت حقه مثل شعاع است و واسطه میان واجب و مبدعات است و دریچه نور به ارض مهیات است و مترتب بر ذات واجب بی واسطه و حاجب، چنان که نور شمس مترتب به اوست و روی وجودش به دوست.

و لفظ «ساکن» صفت است از برای خلق؛ یعنی از برای این خلق حالت منتظره نیست که از برای رفع قوه و تحصیل فعلیت فاعل حرکت بشود. پس منشأ ادراک مدرکین در او نخواهد بود و دست اذهان نفوس از دامن او کوتاه و قول امام علیه السلام بر این مدعا گواه. پس وجودی است که راه معرفت او بر ما مسدود و آثار کاشفه او از ما مفقود. از این جهت فرمود: «لا یدرک ما بسکون» و «الف و لام» عوض از مضاف الیه است؛ یعنی مانع ادراک ما او را سکون اوست و شاهدهی است مستور در سراق حضرت دوست و لفظ «بالسکون» که جار و مجرور است، متعلق بر «لا یدرک» و «باء» او «باء» سببیت است.

و چون که عمران - به شهادت کلامش - چنین فهمید از کلام امام علیه السلام که ابداع فردی از مبدعات است و همچنان که مبدعات به توسط ابداع مبدع است، آن هم به ابداع دیگر مبدع خواهد بود و به مقام ایراد آمد و فهمیده شد که چنین نیست به بیانی که گذشت ۸۸/ و باز تجدید سخن می شود که ساکن یعنی آثاری که مترتب می شود بر امور عینیه از مفارقات و مادیات بر او مترتب نیست و او موجود بالتبع است. پس صدور ابداع از خدا مسبوق به علم تفصیلی نیست؛ زیرا که مسبوق به علم تفصیلی، امور عینیه است نه نفس علم.

و محتمل است که مراد امام علیه السلام از «خلق»، معنای لغوی بوده باشد؛ یعنی مسبوق به علم و اراده اجمالی که آنها عین ذات اند. و قول امام علیه السلام «ساکن» اشاره است به سوی این که در صدور ابداع، علم و اراده ذاتی کافی است.

و محتمل است که مراد از خلق معلول باشد مطلقاً و وصف او به سکون از برای بیان این است که ابداع معلول علمی است نه عینی، پس محتاج علم و اراده نخواهد

بود و تفسیر کرد امام علیه السلام قول خود را: ساکن لا یدرک بالسکون؛ یعنی ساکن نیست به سکون ظاهری، بلکه ساکن است به سکونی که مدرک به آن سکون نیست؛ زیرا که مراد به سکون بودن اوست غیر منشأ آثار عینی و موجود بودن است به وجود ظلی و چنین چیز مدرک نمی شود؛ زیرا که شیء متصف به این سکون قابل نیست که درک شود به صورت مغایره خودش، بلکه ادراک نمودن او منکشف بودن اوست به حضور ذاتی او، همچنانی که جمیع صور علمیه به این نحو مدرک شوند.

بعد از آن امام علیه السلام دلیل ذکر نمود از برای معلول بودن ابداع به قول خودش «لأنه شیء محدث» یعنی علم تفصیلی که آن عین تحقق معلومات است به وجود ظلی، چیزی است محدث؛ یعنی معلول است و محتاج به علت است؛ زیرا که شک نیست در این که امر، تابع و موجود به تبعیت ممکن نیست که معلول نشود / ۸۹/ و در وجودش محتاج متبوع نشود و متبوع ابداع نیست مگر ذات خدا و به سوی این اشاره کرد به قول خودش: واللّه الذی أحدثه فصار خلقاً له.

بعد از آن تصریح کرد بر این که ابداع، مسبوق به ابداع دیگر نیست و علم دیگر واسطه در میان ابداع و خدا نیست، به قول خودش: وإنما هو الله تعالى و خلقه لا ثالث بینهما. ظاهر این است که مراد از خلق معنای مصدری است. پس مرادش به خلق، ابداع خواهد بود؛ یعنی واسطه در میان خدا و ابداع نیست و ثالثی سوای خدا و ابداع در مرتبه متقدمه بر وجود معلومات در خارج نیست و در این کلام اشاره است بر نفی ثبوت معدومات در خارج.

و محتمل است این که بوده باشد مراد از قول امام علیه السلام «لا ثالث غیرهما» این که نیست غیر ذات باری تعالی و فعل او چیزی دیگر؛ زیرا که معلومات نیست مناط اینت و وجود آنها بجز جعل جاعل. پس ثالث نخواهد بود جز جاعل و جعل او.

بعد از آن تفریع نمود بر فقره داله بر این که: لا ثالث بینهما و لا ثالث غیرهما، قول خود را: فما خلق الله عزوجل لم یعدْ أن یکون خلقه. پس زمانی که نشد چیزی غیر محدث مر خدا را پس هر چیزی که بوده باشد، مخلوق خداست و آن چیزی که خلق کرده است او را خدا، تجاوز نمی کند از مخلوق بودن، پس ابداع محدث خواهد بود.

بعد از این مراحل امام علیه السلام اشاره کرد به سوی اقسام خلق اجمالاً به قول خودش: وقد يكون الخلق ساكنًا ومتحركًا، و محتمل است که مراد از ساکن همان معنی بوده باشد که ذکر شد؛ یعنی گاهی ساکن می شود خلق، و موجود به وجود ظلّی می شود که منشأ آثار و مصدر اقتدار نمی شود و گاهی متحرک می شود یعنی ۹۰٪ منشأ آثار می شود و گاهی مختلف و گاهی مؤتلف و گاهی معلوم و گاهی متشابه می شود. پس هر چیزی که از برای او حدی بوده باشد و مهیتی و وجودی، و تجرید مهیت از وجودش ممکن باشد تا حاصل در عقل بشود، این صورت حاصله از برای او حد خواهد بود، حد تام و یا حد ناقص. پس آن مخلوق خداست؛ زیرا که ذات خداست که ممکن نیست تحدید او و حصول او در ذهن ذاهنی؛ زیرا که تجرید وجود از ذات او ممکن نیست تا معرّف و محدود بشود.

[بحثی در محسوسات]

و چون که تا حال بیان مطلب کلی عقلی می کردند و حواس را مدخلیت در کلیات نیست و حال انتقال به بیان احوال جزئیات فرمودند به قول شریف خودشان: واعلم كلما أوجده الحواس؛ یعنی بدان که به درستی که هر چیزی که ایجاد کرده است و ادراک نموده است او را حواس، پس آن معنی مدرک و موجود ظلّی جزئی و موجود در قوای حسیه خواهد بود و هر قوه، احساس کننده است و دلالت می کند بر آنچه گردانیده است خدا آن قوه را اسباب و آلت از برای او در ادراک نمودن، مثل باصره [که] دلیل است بر نفس را به سوی مبصرات و سامعه دلیل است بر نفس را به سوی مسموعات و همچنین سایر قوا، پس قوا ادله و طرق و جنود نفس اند از برای مدرکات او و فهم از نفس است به همه جزئیات مدرکه و قوا آلات نفس است، پس نفس، جوهری است آلی الطبع در افاعیل و تصرفات جزئیة خودش.

در کلام شریف، فوایدی هست و عوایدی مندرج است [و] دفع توهم است از این که هر چیزی که مدرک شود، لازم نیست که مجرد از وجود عینی خارجی بشود، بلکه اموری که حواس ظاهری، ادراک آنها را نماید همان موجودات خارجی است.

مثلاً مبصر، آن لون موجود در خارج است و مسموع، آن صوت خارجی / ۹۱/ است و همچنین مذوق و مشموم. پس امام علیه السلام دفع این توهم را کرده به قول خودش: و اعلم کلاً أوجدته الحواس فهو معنى مدرک للحواس؛ یعنی مدرکات حواس موجودات اند به وجود ظلی مر حواس را نه موجودات عینیۀ خارجیہ؛ زیرا که مناط انکشاف مدرکات مر حواس را فاعلیت حواس نیست تا این که موجودات خارجیہ به وجودات خارجیۀ خود حاضر در نزد قوا باشند، پس لابد است از این که مناط ادراک محلّیت حواس بوده باشد مر اشباح این امور عینیۀ مدرکۀ را که آن اشباح موجود به وجود ظلی اند در این حواس؛ زیرا که ممکن نیست که موجود بوده باشد امور جزئیۀ مادیہ بنفسها در قوا به وجود ظلی؛ زیرا که جایز نیست که شخص واحد موجود به دو وجود باشد و نیز ممکن نیست که یک موجود عین موجود دیگر گردد. پس لابد است از این که دو موجود متغایر بوده باشند. پس معلوم شد که قاعدۀ وجود اشیا بآنفسها در ذهن جاری در جزئیات نیست و موجود در قوای مدرکۀ انسانی اشباح است نه نفس اشیا و ممکن نیست که اشیا بآنفسها به وجود عینی خود در قوا موجود شوند؛ زیرا که لازم آید که صغیر محل کبیر شود. پس اشیا به وجود ظلی در قوا موجودند.

آن که حواس مدرک نیست، بلکه آلت ادراک از برای نفس اند؛ چنان که امام علیه السلام فرمود: و کل حاسه تدل علی ما جعل الله عزوجل لها فی إدراکها و الفهم من القلب بجمیع ذلک کله، اشاره بر رفع استبعاد است از این که علم الهی احاطه نموده باشد ابداعات را بدون این که صور آنها در ذات باری تعالی ارتسام نموده باشد. و اشیا کلها به وجودات عینیہ به حضور اشراقی حاضرند و در نزد باری تعالی به این که نفس مجردۀ انسانی که منشی و موجد و فاعل نیست، بلکه به تقدیر فاعل حقیقی، تصرف و الفت تدبیری تعلقی بر هیکل دارد، به جهت مدیر بودن با این که احتیاج به بدن دارد، مرتسمات قوای جسمانیہ حاضر در نزد نفس است بدون ارتسام در نفس انسانی. باری سبحانه تعالی فاعل / ۹۲/ و مفیض اشیا به استقلال و مؤثر اشیا است بدون احتیاج به آنها و حال آن که به تبعیت ذات حق موجودند، بلکه وجود اشیا همان تعلق به حق است که وجود امکانی، وجودی است رابط به وجود واجب. پس ذات حق در علم به آنها

احتیاج به ارتسام اجلا و اوضح است که نخواهد داشت.

[صفات ذات و ابداع]

متن:

ثم قال ﷺ: وَاعْلَمَنَّ أَنَّ الْوَاحِدَ الَّذِي هُوَ قَائِمٌ بِغَيْرِ تَقْدِيرٍ وَلَا تَحْدِيدٍ خَلَقَ خَلْقًا مُقَدَّرًا بِتَحْدِيدٍ وَ تَقْدِيرٍ، وَكَانَ الَّذِي خَلَقَ خَلْقَيْنِ اثْنَيْنِ التَّقْدِيرَ وَ الْمُقَدَّرَ، وَلَيْسَ فِي وَاحِدٍ مِنْهُمَا لَوْنٌ وَلَا وَزْنٌ وَلَا ذَوْقٌ، فَجَعَلَ أَحَدَهُمَا يَذْرُكُ بِالْآخِرِ، وَجَعَلَهُمَا مُدْرَكَيْنِ بِنَفْسِهِمَا، وَلَمْ يَخْلُقْ شَيْئًا فَرْدًا قَائِمًا بِنَفْسِهِ دُونَ غَيْرِهِ لِلَّذِي أَرَادَ مِنَ الدَّلَالَةِ عَلَى نَفْسِهِ وَإِنْبَاتٍ وَجُودِهِ. قَالَ اللَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - فَرَزْدًا وَاحِدًا لَا ثَانِي مَعَهُ يُقِيمُهُ وَلَا يَعْضُدُهُ وَلَا يَكُنُّهُ، وَالْخَلْقُ يُنْسِكُ بَعْضُهُ بَعْضًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ مَشِيئَتِهِ، وَإِنَّمَا اخْتَلَفَ النَّاسُ فِي هَذَا النَّبَابِ حَتَّى تَاهُوا وَ تَحَيَّرُوا وَ طَلَبُوا الْخَلَاصَ مِنَ الظُّلْمَةِ بِالظُّلْمَةِ، فِي وَصْفِهِمُ اللَّهَ بِصِفَةِ أَنْفُسِهِمْ، فَازْدَادُوا مِنَ الْحَقِّ بُغْدًا. وَلَوْ وَصَفُوا اللَّهَ ﷻ بِصِفَاتِهِ، وَ وَصَفُوا الْمَخْلُوقِينَ بِصِفَاتِهِمْ، لَقَالُوا بِالْفَهْمِ وَ الْيَقِينِ وَلَمَّا اخْتَلَفُوا، فَلَمَّا طَلَبُوا مِنْ ذَلِكَ مَا تَحَيَّرُوا فِيهِ اِزْتَبَكُوا فِيهِ، وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

شرح:

چون که امام ﷺ بیان حقیقت ابداع را فرمود و باز بیان فرمود که مرحله ابداع متأخر از مرحله ذات است و صادر اول از ذات، ابداع است و در مرحله افعال است، اراده کرد بیان بعضی از صفات ابداع و صفات ذات را و گفت:

بدان به درستی که واحد آن چنانی که او قائم است یعنی ثابت و دائم و مدیر کل امور است بدون اندازه‌ای که کسی اندازه و تشخیص او را داده باشد و محدودی که تحدید او را کرده باشد، یعنی او را نه جنس و فصلی است و نه مهیتی و وجودی که جنس و فصل از ۹۳/ اجزای حد است و مهیت و وجود از اجزای ترکیب امکانی است؛ زیرا که این قاعده در علم حکمت مبرهن است که «کل ممکن زوج ترکیبی» یعنی از مهیت و وجود در مجردات و از جنس و فصل در مرکبات عقلی و از هیولا و صورت در اجسام بنا بر مذهب مشائین. پس هیچ نحو ترکیب در ذات خدا نیست؛ زیرا که محض وجود است و صرف تحقق است و هرگاه بسیط بالذات نباشد اول

نخواهد بود و هذا خلف. و تحديد گفتیم که: ممکن نیست در ذات باری تعالی. بعد از دلیل مذکور، دلیل ثانی این است که هر چیزی که قبول تحديد دارد ذات او کافی در وجود او نیست و مبدأ اول ذات او باید کافی در وجودش باشد و ذات باری که از اوصاف او اینها بود که مذکور شد، خلق کرد خلقی را - یعنی مخلوقی را - که مقدر است به تقدیر و محدّد است به تحديد که تقدیر و تحديد خداوند عالم، علم اوست بر اشیا؛ یعنی ایجاد اشیا نمود به علم و اراده خود که عین علم به اصلح و اکمل و اجمل و اعلاست. اجمال علم مرتبه ذات است - یعنی عین ذات است - و تحديد و تقدیر تفصیلی واضح است، که در مرتبه ذات نخواهد بود. پس این تقدیر و تحديد که عبارت اخرای ابداع است، مخلوق اوست و مخلوق عینی نمی تواند بشود و الا لازم آید که آن هم مسبوق به تحديد و تقدیر و ابداع بشود، پس باید مخلوق ظلی باشد نه عینی؛ به جهت دفع تسلسل و مفسده دیگر که آن هم افتقار ابداع به ابداع بود که عبارت اخرای دور است.

به این جهت امام علیه السلام گفت: و كان الذي خلق خلقين اثنين التقدير والمقدور. موافق قاعده عربیه، «الذي / ۹۴/ خلقه» بایست بشود؛ زیرا که صله را لابد است از عاید. گویا به جهت معلوم بودن ربط، ترک عاید شده است و بود آن چنان چیزی که خلق کرد او را خدا دو خلق - یعنی دو مخلوق - یکی تقدیر و ابداع و دیگری مُقدّر و مبدع؛ زیرا که تقدیر و ابداع ممکن نیست که عین ذات باری تعالی باشد، پس مخلوق خدا می شود. پس معلوم شد که ابداع مخلوق است.

بعد از آن امام علیه السلام گفت: وليس في أحد منهما - و در بعضی از نسخ: في واحد منهما - لون ولا وزن ولا ذوق. و نبود در هیچ کدام از تقدیر و مقدر از لوازم طبیعی چیزی از قبیل رنگ و ثقل و سنگینی و طعم و مزه. پس معلوم شد که مراد از آن مخلوق، مبدعات و مجردات اند که از لوازم مادیات، عاری اند و کرد یکی از آن دو مخلوق را مُدرک به دیگری. و مبدع و مقدر به سبب ابداع و تقدیر، مدرک و منکشف می شود و مبدع با ابداع که مصداق وحدانی دارند بنفسه حاضر و منکشف در نزد باری تعالی هست بدون توسط واسطه؛ زیرا که معلول، پرتوی از علت است و نمی تواند که پرتو

از صاحب پر تو محجوب شود؛ زیرا که همان حجاب، عین عدمش می شود. این مخلوق مجرد از لون و وزن و طعم، قائم به اقامه حی قیوم علی الاطلاق و قیَم انفس و آفاق است که قیامش به ربط و وجود واجب است به این که اول صادر از فاعل قادر بوده است. تا پر تو ربط و وجود واجبی بر او نتابد، نور وجود و بقا نیابد.

پس معلوم شد که مخلوقی را تشریف قیام بالذات داده نشد؛ یعنی هیچ ممکن قائم بذاته نیست؛ زیرا که قیام بالذات، صفت خاصه وجود صرف و تحقق محض است یعنی وجود واجب است، پس ۹۵/ هیچ فردی از افراد ممکنات، از مبدعات و مجردات و مادیات، ممکن نیست که شبیه واجب الوجود بشود و ممکن نیست که واجب الوجود متصف به صفت مخلوقات گردد. اشاره به این مطلب نمود و فرمود که: ولم یخلق شیئاً فرداً قائماً بنفسه دون غیره؛ خلق نکرد خدا چیزی را یکتای قائم به نفس خود؛ یعنی ثابت و دائم و مستمر به نفس خود باشد نه به غیر خود.

پس خواص ممکن چنان که در واجب یافته نمی شود، صفات واجب هم در ممکن شناخته نمی گردد و شیخ شبستری در مقام رد اهل استدلال می گوید:

ظهور جمله اشیا به ضد است	ولی حق را نه مانند و نه ند است
چو نبود ذات حق را ضد و همتا	ندانم تا چه گونه داند او را
ندارد واجب از ممکن نمونه	چگونه داندش آخر چگونه؟ ^۱

پس واحد بالذات و فرد بالحقیقه وجود او زاید بر ذاتش نیست و الا فرد نمی شود، بلکه زوج ترکیبی می شود مرکب از مهیت و وجود وقتی که وجود او زاید بر ذاتش نشد، مخلوق نخواهد بود. به همین نکته امام علیه السلام وصف نمود فرد را در کلام خودش به «قائم بنفسه». پس معلوم است که مخلوق به صفت خالق متصف نمی گردد و خالق هم منزله از صفات مخلوق است. خالق، نوری است که از او شعاعی است به هر سو. مخلوق، ممکن است و از امکان سیه رو. و امام علیه السلام اشاره بر این مراحل فرمود به قول خودش: للذي أراد في الدلالة على نفسه وإثبات وجوده؛ به خاطر آن چیزی که اراده

و خواهش نمود از دلالت و ارشاد بر نفس خود و اثبات نور وجود خود به این که نور وجود خودش صمد است و اینت خالصه است و فرد حقیقی ثابت به خودی خود است و استفاده و استعاضه از غیر نکرده است و راه استناره به نور غیر نبرده است و الا واحد اول نمی شد و معلول و قائم به غیر می شد.

و امام علیه السلام مترتب بر این / ۹۶ / مقدمات ساخت قول خود را: **فَاللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى** فرد واحد لانی معه، پس خداوند تعالی و تبارک فرد یکتاست و بسیط حقیقی است. نه زوج ترکیبی و دومی با او است که پشتیبان او باشد و مقوم او باشد که آن ثانی، او را نگهدارنی نماید و از وصمه فنا برهاند و به عصمت بقا برساند. پس از برای خدا وجود زاید بر ذات نیست؛ زیرا که اگر چنین باشد اول نمی شود، بلکه دومی می شود؛ زیرا که مرکب، متأخر از اجزاست. و از برای او نیست دومی که معاضد و یاری کننده باشد او را و الا نقصان و قصور در نور ظهور نماید و با اولیت منافات دارد و از برای او نیست دومی که او را مکنون سازد.

مکنون مشتق است [از] **كَتَنَ** و از این جاست قوله تعالی: **«كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مُكْنُونٌ»**^۱ ای مصون و **«فِي كِتَابٍ مُكْنُونٍ»**^۲ ای مصون مستور عن الخلق و **«تَكُنْ صُدُورُهُمْ»**^۳ ای تخفی و **«وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً»**^۴ ای اغطية واحدها کنان، والکنان: الغطاء وزناً و معنی، و الجمع أکنة، والأکنان جمع کَنَ، و هو ما کَنَ و ستر من البحر و البرد، و الکن: الستر و أکنته فی نفسی سترته.^۵

مراد این است که نیست از برای او کسی که از برای او سپر مستر باشد از حوادث و مستقر سازد او را در مکانی و در محلی؛ زیرا که منافی اولیت ذات اول است و ذات باری تعالی از این مذکورات اعلا و اجل است.

و مخلوقات، بعضی ماسک و نگهدار از برای بعضی است به تقدیر خداوند

۱. سورة صافات، آیه ۴۹.

۲. سورة واقعه، آیه ۷۸.

۳. سورة نمل، آیه ۷۴ و قصص، آیه ۶۹.

۴. سورة اسراء، آیه ۴۶.

۵. تفسیر غریب القرآن، ص ۵۵۴؛ الصحاح، ج ۶، ص ۲۱۸۸؛ مجمع البحرین، ج ۴، ص ۷۷.

عالمیان و بعضی حال و بعضی محل و بعضی معین و رافع حاجت از برای بعضی دیگر می شود و مجملاً صفات خالق در مخلوق و صفات مخلوق در خالق نیست و خالق شبیه مخلوق نیست. صاحب گلشن راز گوید:

ز نابینایی آمد رای تشبیه ز یک چشمی است ادراکات تنزیه^۱

و این است و جز این نیست [که] اختلاف کردند مردم / ۹۷/ در این باب که باب توحید است اختلاف بسیار و طرق بی شمار و فرق و طوایف بسیار حاصل شد و سرگشته وادی ضلال و گم گشته به وادی نکال شدند و طلب خلاص و استخلاص از ظلمت را از ظلمت طبیعت ظلمانی خود نمودند. ظلمت جهل و نادانی را هادی و مرشد راه یزدانی قرار دادند. ظلمت جهل و نادانی [را] از پیش خود و به فکر خود خواستند بردارند و این گوهر معرفت را خواستند که به دست خود به دست آرند، [پس] در گرداب و بال غرق شدند. صفات خود را صفات خدا قرار دادند و از حق دوری بیشتر شد، بس که پشت به مقصود دویدند. و هرگاه [اگر] خدا را به صفات خدا و خلق را به صفات خلق توصیف کرده بودند - از این که خدا صمد است و غیر مشابه به احد و منزه از کل آنچه توهم می شود - هر آینه از روی فهم و علم و یقین گفته بودند و تکلم مطابق واقع کرده بودند، اختلاف واقع نمی شد، بلکه همه ید واحد و بر صراط متحد بودند. و چون که طلب از خود کردند، آن چیزی را که خود در آن حیرت داشتند از ذات و صفات خدا متفرق و متشعب شدند به مذاهب مهلکه و مشاغب باطله و خدا ارشاد نماید هر که را خواهد به راه راست.

[غامض ترین سؤال در توحید]

متن:

قَالَ عِمْرَانُ: يَا سَيِّدِي، أَشْهَدُ أَنَّهُ كَمَا وَصَفْتَ، وَلَكِنْ بَقِيَ لِي مَسْأَلَةٌ. قَالَ ﷺ: سَلْ عَمَّا أَرَدْتَ. قَالَ: أَسْأَلُكَ عَنِ الْحَكِيمِ، فِي أَيِّ شَيْءٍ هُوَ؟ وَهَلْ يُحِيطُ بِهِ شَيْءٌ؟ وَهَلْ / ۹۸/ يَتَحَوَّلُ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ؟ أَوْ بِهِ حَاجَةٌ إِلَى شَيْءٍ؟ قَالَ الرَّضَا ﷺ: أَخْبِرُكَ يَا عِمْرَانُ، فَاغْفِلْ مَا سَأَلْتَ عَنْهُ، فَإِنَّهُ مِنْ

۱. گلشن راز، «تمثیل در بیان سر پنهانی حق در عین پیدایی»، بیت ۱۰.

أَغْضَى مَا يَرُدُّ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ فِي مَسَائِلِهِمْ وَلَيْسَ يَفْهَمُهُ الْمُتَفَاوُتُ عَقْلُهُ، الْغَايِبُ جِلْمُهُ، وَلَا يَنْجِزُ عَنْ فَعْمِهِ أَوْلُو الْعَقْلِ الْمُنْصِفُونَ. أَمَّا أَوَّلُ ذَلِكَ: فَلَوْ كَانَ خَلَقَ مَا خَلَقَ لِحَاجَةٍ مِنْهُ لَجَازَ لِقَائِي أَنْ يَقُولَ: «يَتَحَوَّلُ إِلَى مَا خَلَقَ لِحَاجَتِهِ إِلَى ذَلِكَ»، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَخْلُقْ شَيْئًا لِحَاجَةٍ، وَلَمْ يَزَلْ نَابِتًا لَا فِي شَيْءٍ وَلَا عَلَى شَيْءٍ، إِلَّا أَنَّ الْخَلْقَ يُنْسِكُ بَغْضَهُ بَغْضًا، وَيَدْخُلُ بَغْضَهُ فِي بَغْضٍ وَيَخْرُجُ مِنْهُ، وَاللَّهُ جَلَّ وَ تَقَدَّسَ - بِقُدْرَتِهِ يُنْسِكُ ذَلِكَ كُلَّهُ، وَلَيْسَ يَدْخُلُ فِي شَيْءٍ وَلَا يَخْرُجُ مِنْهُ، وَلَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهُ، وَلَا يَنْجِزُ عَنْ إِمْسَاكِهِ، وَلَا يَفْرِقُ أَحَدٌ مِنَ الْخَلْقِ كَيْفَ ذَلِكَ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى مَنْ أَطْلَعَهُ عَلَيْهِ مِنْ رُسُلِهِ وَأَهْلِ سِرِّهِ وَالْمُسْتَحْفِظِينَ [الْمُسْتَحْفِظِينَ] لِأَمْرِهِ وَخَزَائِنِهِ الْقَائِمِينَ بِشَرِيْعَتِهِ، وَإِنَّمَا أَمْرُهُ كَلَمَجٍ بِالنَّبَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ، إِذَا شَاءَ شَيْئًا فَأَنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِمَشِيئَتِهِ وَإِرَادَتِهِ، وَلَيْسَ شَيْءٌ مِنْ خَلْقِهِ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ، وَلَا شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْهُ مِنْ شَيْءٍ.

أَفْهَمْتَ يَا عِمْرَانُ؟

قَالَ: نَعَمْ يَا سَيِّدِي، قَدْ فَهَمْتُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى مَا وَصَفْتَهُ وَوَحَدْتَهُ، وَأَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمَبْتُوثُ بِالْهَدْيِ وَدِينِ الْحَقِّ. ثُمَّ خَرَّ سَاجِدًا نَحْوَ الْقِبْلَةِ وَأَسْلَمَ.

شرح:

چون کہ انوار معارف الہی بہ توسط آن آفتاب سپہر عصمت بہ خطہ قلب عمران تافت، بہ مَفَرِّ شہادت شتافت و گفت کہ بہ درستی، شہادت می دہم ۹۹/ بہ این کہ ذات باری تعالی بہ آن صفات است کہ آن جناب توصیف و تعریف نمود.

لکن عمران اگر چہ این مطالب را مکرر از زبان وحی ترجمان امام علیہ السلام مسموع داشت و سر انگشت بیان معصومی نقاب از چہرہ شاہد این معانی برداشت، دہشت مجلس گویا مانع شدہ بود کہ این دُزَرِ غُرَرِ ثمینہ در گنجینہ سینہ مخزون و در مخزن خاطر بہ ضبط رود، مجدداً زبان مسئلہ باز کرد و ہمای ہمایون ناطقہ امام علیہ السلام در ہوای این مدعا بہ پرواز آورد. خواست در معارف، مزیدی در تقریر و تصویر حاصل نمودہ باشد و چشم یقین باز کند، سؤال کرد کہ: آنچه فرمودی ہمہ را معتقد شدم و جملہ را بہ صَرَاف متصرفہ سپردم و لکن باقی ماند از برای من یک سوالی کہ می خواہم جواب آن را فرمودہ باشید کہ اطمینانی از برای من رو دہد و قلبم بہ پرتو نوری سکنہ جوید.

امام علیه السلام گفت: پرس از آنچه اراده و خواهش کردی.

گفت: می‌پرسم تو را از حکیم؟

ولفظ حکیم از اسماء الله است یعنی حکم کننده، پس فعلیل به معنی فاعل است یا آن کسی که استوار می‌کند چیزها را. و این لفظ را به سؤال آوردن به جهت آن است که از میمنت مباحثه با آن جناب، معرفت ذات و بعضی از صفات واجب که صفات کمالیه جمالیه و نعوت ازلیه جلالیه و صفات فعلیه اضافیه باشد، دست داد، پای طلب را بالاتر گذاشت، خواست بعضی دیگر را باز فهمیده باشد. گفت: در چه چیز است خدا؟ حال است در چیزی؟ یا جزء است از برای ۱۰۰/ چیزی؟ یا متمکن است در چیزی؟ یا احاطه می‌کند به او چیزی، مثل احاطه مکان مر متمکن را یا مثل احاطه کل، جزء را یا مثل احاطه حدود و معرفات محدود و معرف را؟ و یا ذهن ذاهنی احاطه می‌کند؟ و یا تحویل از چیزی که معدوم شده باشد می‌نماید به سوی چیزی که موجود شود؟ و یا او را حاجتی است به سوی چیزی در فیاض بودن؟

حاصل سؤال این است که ذات باری تعالی داخل در معلولات خود است و دخول باری تعالی در معلولات، سبب وجود آنها شده است و باری تعالی در میان معلولات باشد و آنها محیط بر باری تعالی باشند یا باری تعالی خارج از آنها باشد مستعلی بر آنها و موجود در آنها باشد و تحویل و انتقال کند از معلولات فانیه به سوی معلولات حادثه تا آنها موجود باشند به سبب موجود بودن باری تعالی در آنها بدون آن که باری تعالی محتاج آنها باشد، یا این که باری تعالی را حاجتی باشد به سوی معلولات و منشأ وجود باری تعالی در آنها احتیاج اوست بر آنها.

خلاصه: سؤال موافق است با سؤال مشهور که گویند: باری تعالی از عالم است یا در عالم است یا بر عالم است؟

امام علیه السلام گفت: خبر می‌دهم تو را، [پس] بفهم آنچه را که سؤال کردی از او (و امر کردن امام علیه السلام عمران را به تعقل به جهت آن بود که به حواص جمع متوجه و مستعد اخذ جواب و فهم آن باشد که دقیق و عمیق بود) زیرا که از اغمض مطالب است که بر مخلوقین وارد می‌شود در مسایل ایشان؛ زیرا که این سؤال است از نسبت باری تعالی

به سوی مخلوقاتش و نسبت آنها به سوی باری تعالی و معلوم است این که ممکن نیست فهم این نسبت مگر از برای کسانی که خلقت ایشان را از نور کرده باشند و آنها را واسطه گردانیده باشد از برای رسانیدن فیض و نور معرفت ۱۰۱/ خود بر عباد و نفهمد آن نسبت را متفاوت العقل که مستبد به رأی عازب خود و حلم غارب خود است.

لفظ عازب^۱ مشتق است از عَزَب به عین مهمله و زای؛ یعنی خالی شدن زمین از جانور و آدمی و غایب شدن و دور شدن. قول الهی «لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ»^۲ آي لا یغیب و لا یخفی. یقال: عَزَبَ الشَّيْءُ مِنْ بَابِ قَعَدَ أَيُّ بَعَدَ عَنِّي وَ غَابَ.

مراد رأی دور از فهم حق است و آنانی که از راه صواب منحرف و از توسل به خزان علم الهی منعطف است و قاصر نیستند از فهم آن نسبت عاقلان صاحب انصاف که دانسته‌اند که عقل ایشان نمی‌رسد به فهم آن مگر به توسل به سوی انوار الهی و بقایای رسول الهی.

بعد از آن متوجه شد امام علیه السلام بیان این مطلب را، به قول خودش: أما أول ذلك؛ اول چیزی که باید دانست از برای تحقیق این مطلب و بعد از دانستن آن تمام می‌شود تحقیق این مطلب، آن است که امام علیه السلام به قول خودش گفت: فلو كان خلق ما خلق لحاجة منه لجاز لقائل أن يقول: يتحول الى ما خلق لحاجته الى ذلك. اگر چه احتیاج موجد بر موجد و افتقار علت بر معلول غیر معقول و بین البطلان است، زیرا که با نبود معلول، بود از برای علت بود، پس حاجت چنین وجود از کجا رخ نمود؟ باز در تقریر دلیل نوشته می‌شود که هرگاه واجب الوجود محتاج آفریده خودش بود، هر آینه جایز می‌شد

۱. مجمع البحرين، ج ۳، ص ۱۷۱؛ ر.ک؛ لسان العرب، ج ۱، ص ۵۹۵؛ الصحاح، ج ۱، ص ۱۸۰؛ تاج العروس، ج ۱، ص ۳۸۰.

۲. اقتباس از دو آیه شریفه است:

اول (سوره یونس، آیه ۶۱): «وَمَا يَغْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ».

دوم (سوره سبأ، آیه ۳): «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَسَلِيمٌ غَلِيبٌ لَا يَغْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ».

مر قائلی را که بگوید: «تحویل و ارتحال نماید حضرت معبود به سوی اعیان ممکن الوجود از بهر حاجتش» و حال آن که جایز نشد که قائلی چنین سخنی بگوید و حال آن که سخنان غیر جایز را گفتند. پس معلوم شد که هیچ عقلی تجویز چنین نقلی نمی‌کند و حال آن که از انبیا و اولیا و ارباب اذهان و الباب مستقیم الوجودان در ضبط خواص واجب فکرها کردند ۱۰۲/ و سعی‌ها بردند و کلمات جرأت آمیز مثل «إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ»^۱ گفته شد و مشاطگان عروسان سخن گفتند:

لب و دندنان ترکان خطارا بدین خوبی نبایست آفریدن

بعضی انکار وجودش کردند و برخی تیر به جانبش افکندند و لکن سخن احتیاج واجب به ممکن از هیچ ممکنی سر نژد معلوم شد که بطلان این مطلب مفطور شده است؛ زیرا که میل به کفر شد و به این حرف نشد و نسبت جبر داده شد و باب نسبت احتیاج گشوده نشد.

مجملاً بجز این سخن چیزی نماند که گفته شود. پس ثابت شد که عدم احتیاج واجب به ممکن، فطری هر ذی شعور است.

و باز فرمود: ولکنه لم یخلق شیئاً لِحاجة، ولکن خداوند خلق نکرد چیزی را به جهت حاجت؛ به علت همان بیان گذشته مشروحاً.

وأيضاً الحاجة إما فی ذات الباري تعالی أو فی حالته، و يكون مآلها الى الحاجة فی نحو من أنحاء الوجود، و لما كان الوجود عين ذاته فلا یصور تبدل نحو وجود لاستلزام تبدل ذاته، و إلا یلزم أن لا يكون أولاً هذا خلق، و إذا لم یکن محتاجاً الى شیء فلا یمکن أن یكون متحققاً فی شیء، سواء كان حالاً له أو متمکناً فيه أو تابعاً، لا لأنه لا یمکن جریان شیء من الأحوال المذكورة لذات لا یقبل التغير، و هذه الأحوال من طوائف الأجسام و ذیل وجود مقدس عن أدناس المادية والتجسم، مع أن الأجسام یحتاج الى الأین والکم و کیف والوضع و غیر ذلك، و لهذا یصح أن یقال: و لم یزل ثابتاً؛ لا فی شیء، ولا علی شیء، ولا الى شیء، ولا بشیء، ولا عند شیء، ولا لشیء، ولا من شیء، ولا مع شیء؛ وله الغنا، و اليه الفقر.

و بعد از آن امام علیه السلام اشاره فرمود به سوی این که مخلوقات و معلولات، بعضی حال در بعضی دیگر و بعضی ظرف از برای بعضی دیگر و بعضی داخل در بعضی دیگر به نحو جزئیت و بعضی خارج است از بعضی دیگر و بعضی متصل و بعضی منفصل و هکذا احوالاتی که ۱۰۳/ از تتبع مقولات جواهر و اعراض ظاهر می شود به قول خودش: **ألا إِنَّ الخلق یمسک بعضه بعضاً، و یدخل بعضه فی بعضه.**

و باری تعالی امساک کل موجودات را به قدرت کامله و حکمت بالغه می کند به امساک قیومت. و دخول او نه به ممازجت است و خروج او نه به مزایله. و از این قیومت و مقومیت، تبعی و واماندگی ای او را نمی رسد؛ زیرا که به اراده ابقای کل ممکنات باقی است.

و اسمای فیاضه اش کل مستعد مستحق را ساقی، و لکن کیفیت این ربط و بطون این ضبط بر کسی منکشف نیست مگر به کشف الهی بر نفوس ذکیه قدسیه که حمله اسرار و عمله انوار و خزنه علوم قادر مختارند و حفظه احکام و امنای شرع ایزد علام اند و تکلم نمی کنند مگر به اذن باری تعالی. و حصول معارف حق به اشعه انوار الهی است و ممکن نیست حصول آن از برای سایر خلق مگر به ارتیاض نفس و استقامت در طرق شرعیه بر طبق اوامر و نواهی الهیه و متابعت و تأسی به رسول خدا و خلفای هدا به قدر طاقت بشریه و ترک متابعت هوای نفس اماره و قوه غضبیه و شهویه و ممکن نیست تحصیل آن به طریق انظار قاصره و استدلال فلسفیه.

و امام علیه السلام گفت: این است و بجز این نیست که امر باری تعالی مثل «کلمح بصر» است یا نزدیک تر. واضح است که نزدیک تر است؛ زیرا که «لمح بصر» محتاج بر تحریک عضل و عصب است. آنی از زمانی در او متخلل است و امر باری تعالی محتاج این امور نیست و مستلزم امر جسمانی نیست، بلکه به مجرد مشیت ذاتیه که علم به اجمل و اکمل است که باطن امر «کن» است، موجود خواهد بود. پس چون که ذات باری تعالی ثابت است و ازلی است: لا فی شیء ولا علی شیء / ۱۰۴/ ولا مع شیء، ولا من شیء. پس ایجاد او اشیا را به مشیت ذاتیه خواهد بود. و باری تعالی محض وجود [و] صرف تحقق است و اشیا علی خیالها

محض عدم و عین هلاکت است. پس چیزی را ابعد از او بر ممکنات نیست و چون که علت موجودات است و معلول به نور عنایت علت، چیزی اقرب از او بر ممکنات نیست، بلکه از نفس ممکنات به ممکنات نزدیکتر است.

یار نزدیکتر از من به من است وین عجبتر که من از وی دورم
چه کنم با که توان گفت که دوست در کنار من و من مهجورم

و در این مرحله کل ممکنات علی السویه نسبت به باری تعالی است و لکن تفاوتی در مراتب هست در سلسله وجود از احتیاج به واسطه و یا وسایط بیشتر و یا کمتر و یا بعضی اطوع و مرتبه قربش ارفع و امنع خواهد بود. و از غواشی جسمانی و علایق کونیة شهبانیه هر کس دورتر است به عالم قدس و نفوس طاهره انس بیشتر دارد و از مدینه ظالمه طبیعت میل به عالم قادسه و انوار ساطعه هر قدر دست بیشتر دهد، به عالم اله مناسبت اقوی خواهد بود. خلصنا الله و جمیع الأخیار و الأبرار عن شرور هذه الدار بالأنوار القادسة عند القادر المختار بمحمد و آله الأبرار و لآله الأحرار و حماة الأسرار.

بعد از آن امام علیه السلام سؤال کرد از عمران: آیا فهمیدی یا عمران؟ گفت: بلی یا سیدی! به تحقیق فهمیدم و به حق رسیدم. و گفت:

[سر منزل هدایت]

متن:

وَأَشْهَدُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى مَا وَصَفْتُهُ وَوَحَّدْتُهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمَبْعُوثُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ. ثُمَّ خَرَّ سَاجِدًا نَحْوَ الْقِبْلَةِ وَأَسْلَمَ.

شرح:

گفت: «شهادت می دهم بر این که به درستی [که] ذات باری تعالی بر این اوصاف است که ۱۰۵/ توصیف نمودی و باب توحید گشودی و به درستی که محمد صلی الله علیه و آله بنده اوست که برانگیخته شده است بر راه راست و دین حق». و بعد از آن افتاد در حالی که سجده کننده است به سوی قبله و اسلام یافت و نور مهیمن سلام بر او تافت.

[تَمَمَةُ حَدِيثٍ]

و تَمَمَةُ حَدِيثِ شَرِيف رَا دَر بَعْضِ نَسْخِ دِیدَم وَ مَغْتَمِ شَمَرْدَم:

قَالَ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ النَّوْفَلِيُّ: فَلَمَّا نَظَرَ الْمُتَكَلِّمُونَ إِلَى كَلَامِ عِمْرَانَ الصَّابِيِّ - وَكَانَ جَدًّا لَمْ يَنْقَطِعْ عَنْ حُجَّتِهِ أَحَدٌ قَطُّ - لَمْ يَذَنْ مِنَ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَحَدٌ مِنْهُمْ، وَلَمْ يَسْأَلُوهُ عَنْ شَيْءٍ وَ أَمْسَيْنَا. فَتَهَضَّ الْمَأْمُونُ وَ الرِّضَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَدَخَلَا وَ انصَرَفَ النَّاسُ، وَ كُنْتُ مَعَ جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا إِذْ بَعَثَ إِلَيَّ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ فَأَتَيْتُهُ، فَقَالَ لِي: يَا نَوْفَلِيُّ، أَمَا رَأَيْتَ مَا جَاءَ بِهِ صَدِيقُكَ؟ لَنَا وَاللَّهِ مَا ظَنَنْتُ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ خَاضَ فِي شَيْءٍ مِنْ هَذَا قَطُّ، وَلَا عَرَفْنَاهُ بِهِ أَنَّهُ كَانَ يَتَكَلَّمُ بِالْمَدِينَةِ أَوْ يَجْتَمِعُ إِلَيْهِ أَصْحَابُ الْكَلَامِ. قُلْتُ: فَكَانَ الْحَاجُّ يَأْتُوهُ فَيَسْأَلُونَهُ عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ حَلَالِهِمْ وَ حَرَامِهِمْ فَيُجِيبُهُمْ، وَ رُبَّمَا كَلَّمَ مَنْ يَأْتِيهِ بِحَاجَةٍ. فَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، إِنِّي أَخَافُ عَلَيْهِ أَنْ يَحْسُدَهُ هَذَا الرَّجُلُ فَيَسْمُهُ أَوْ يَفْعَلَ بِهِ بَلِيَّةً، فَأُفْزِرَ عَلَيْهِ بِالْإِمْسَاكِ عَنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ. قُلْتُ: إِذَا لَا يَقْبَلُ مِنِّي، وَمَا أَرَادَ الرَّجُلُ إِلَّا امْتِحَانَهُ، لِيَعْلَمَ هَلْ عِنْدَهُ شَيْءٌ مِنْ عُلُومِ آبَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ فَقَالَ لِي: قُلْ لَهُ: إِنَّ عَمَّكَ قَدْ كَرِهَ هَذَا الْبَابَ، وَ أَحَبَّ أَنْ تُمَسِكَ عَنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ لِخِصَالِ شَيْءٍ. فَلَمَّا انْقَلَبْتُ إِلَى مَنْزِلِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبَرْتُهُ بِمَا كَانَ مِنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ، فَتَبَسَّمَ ثُمَّ قَالَ: حَفِظَ اللَّهُ عَمِّي مَا أَعْرَفَنِي بِهِ، لِمَ كَرِهَ ذَلِكَ يَا عَلَّامُ؟ صِرَ إِلَى عِمْرَانَ الصَّابِيِّ فَأَتَيْتُ بِهِ. فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَنَا أَعْرِفُ مَوْضِعَهُ وَ هُوَ عِنْدَ بَغِضِ إِخْوَانِنَا مِنَ الشَّيْعَةِ. قَالَ: فَلَا بَأْسَ، قَرَّبُوا إِلَيْهِ دَابَّةً، فَصَرْتُ إِلَى عِمْرَانَ فَأَتَيْتُهُ بِهِ فَرَحَّبَ بِهِ، وَ دَعَا بِكِسْوَةٍ فَخَلَعَهَا عَلَيْهِ وَ حَمَلَهُ، وَ دَعَا بِعَشْرَةِ آلَافٍ دِرْهَمٍ فَوَضَعَهُ بِهَا. فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، حَكَيْتَ فِعْلَ جَدِّكَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ. قَالَ: هَكَذَا يَجِبُ. ثُمَّ دَعَا عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْعِشَاءِ فَأَجْلَسَنِي عَنْ يَمِينِهِ، وَ أَجْلَسَ عِمْرَانَ عَنْ يَسَارِهِ، حَتَّى إِذَا فَرَعْنَا قَالَ لِعِمْرَانَ: انصَرَفْ مُصَاحِبًا، وَ بَكِّرْ عَلَيْنَا طُعْمَكَ طَعَامَ الْمَدِينَةِ. فَكَانَ عِمْرَانُ بَعْدَ ذَلِكَ يَجْتَمِعُ إِلَيْهِ الْمُتَكَلِّمُونَ مِنْ أَصْحَابِ الْمَقَالَاتِ فَيُظِلُّ أَمْرُهُمْ حَتَّى اجْتَنَبُوهُ. وَ وَضَعَهُ الْمَأْمُونُ بِعَشْرَةِ آلَافٍ دِرْهَمٍ، وَ أَغْطَاهُ الْفُضْلَ مَالًا وَ حَمَلَهُ، وَ وَلَّاهُ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ صَدَقَاتٍ بَلَغَ فَأَصَابَ الرِّغَائِبَ.

هذا آخر الحديث.

[خاتمة شرح]

و آنچه در این مختصر بر زبان قلم جاری شد و از این هیولای مذلت ساری، و منبع ذلت و خواری بر بیاض صفحه طاری گشت، به قدر فهم خود بود و شاهد معنی از

نقاب حاکی لفظ مبارک آن دُرّ دریای عصمت و پاکی چهره الفت بیش از این ننمود و در حجله خاطر ممرسله و چتری به لحاظ مغازلت نگشود:

در نیابد حرف پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید و السلام^۱
و حصول فراغ از طرح این شرح و شرح این طرح در آخر ثلث اول از شهر اول از
اثنا عشر از عشر سادس از مئة ثلثه از الف ثانی من الهجرة النبوية المصطفوية - علی
هاجرها ألف سلام و تحية - شد.

۱. مثنوی معنوی، سر آغاز، بیت ۱۸.

مصادر تحقيق

١. قرآن كريم.
٢. الاحتجاج، احمد بن على طبرسى، تحقيق: سيد محمد باقر خراسان، منشورات دارالنعمان، دو جلد.
٣. الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، شيخ مفيد، تحقيق و انتشار: مؤسسة آل البيت عليه السلام لتحقيق التراث، قم.
٤. أسباب ورود الحديث أو اللع في أسباب الحديث، عبد الرحمن سيوطي، چاپ اول، ١٤١٦ق، دار الفكر.
٥. الأصول الأصيلة، محمد محسن فيض كاشاني، ١٣٩٠ق، سازمان چاپ دانشگاه تهران.
٦. إغانة الطالبين، بكرى دمياطي، چاپ اول، ١٤١٨ق، بيروت، دار الفكر.
٧. الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، شيخ محمد بن حسن طوسي، تحقيق: شيخ حسن سعيد، ١٤٠٠ق، تهران، كتابخانه مسجد جهلستون.
٨. الأمالي، شيخ مفيد، تحقيق: حسين استاد ولي و على اكبر غفاري، قم، جامعه مدرسين حوزه علميه.
٩. الأمالي، شيخ طوسي، تحقيق: مؤسسة بعثت، چاپ اول، ١٤١٤ق، قم، دار الثقافة.
١٠. إيضاح المكنون، اسماعيل پاشا بغدادی.
١١. بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، چاپ دوم، ١٤٠٣ق، بيروت، مؤسسة الوفاء.
١٢. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى زبيدي، بيروت، المكتبة الحياة.
١٣. تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليهم، ابن شعبه حُرّاني، تحقيق: على اكبر غفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين.
١٤. التفسير الصافي، ملا محسن فيض كاشاني، تحقيق: شيخ حسين اعلمی، چاپ دوم،

١٤١٦ ق، تهران، مكتبة الصدر.

١٥. تفسير العياشي، محمد بن مسعود بن عياش سلمى سمرقندی، تحقيق: سيد هاشم رسولی محلاتی، تهران، مكتبة علمیه اسلامیه.

١٦. تفسير غريب القرآن الكريم، فخر الدين طريحي، تحقيق: محمد كاظم طريحي، قم، انتشارات زاهدی.

١٧. تفسير كنز الدقائق، محمد مشهدي قمی، تحقيق: مجتبی عراقی، چاپ اول، ١٤٠٧، مؤسسة نشر اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.

١٨. تفسير نور الثقلين، عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی، تحقيق: سيد هاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، ١٤١٢ ق، قم، مؤسسة اسماعيليان.

١٩. تنزيه الأنبياء، شريف مرتضى، چاپ دوم، ١٤٠٩ ق، بيروت، دار الاضواء.

٢٠. التوحيد، شيخ صدوق، تحقيق: سيد هاشم حسینی طهرانی، قم، جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.

٢١. جامع الرواة، محمد بن علی اردبیلی، قم، مكتبة محمدی.

٢٢. جامع الشتات، ميرزا ابو القاسم قمی، تحقيق: مرتضى رضوی، چاپ اول، ١٤١٢ ق، تهران، مؤسسة کيهان.

٢٣. جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، رضی الدين سيد علی بن موسى بن طاووس، تحقيق: جواد قیومی، چاپ اول، ١٣٧١ ش.

٢٤. الجواهر السنية في الأحاديث القدسية، شيخ محمد بن حسن حر عاملی، قم، مكتبة المفيد.

٢٥. الدر المنثور، جلال الدين سيوطی، چاپ اول، ١٣٦٥ ش، بيروت، دار المعرفة.

٢٦. الدرر الواقعة، رضی الدين سيد علی بن موسى بن طاووس، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٤ ق، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

٢٧. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، شيخ آقا بزرگ طهرانی، ١٣٨٧ ق، تهران، كتابخانه اسلاميه.

٢٨. رجال الطوسي، أبو جعفر محمد بن حسن طوسي، تحقيق: جواد قیومی، ١٤١٥ ق، قم، مؤسسة نشر اسلامي.

٢٩. رجال النجاشي، ابو العباس احمد بن علی نجاشی، تحقيق: آية الله سيد موسى شبیری

- زنجانی، ۱۴۱۶ ق، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۳۰. روض الجنان، شهید ثانی، ۱۴۰۴ ق، مؤسسة آل البيت علیہ السلام.
۳۱. سبل السلام، ابن حجر عسقلانی، چاپ چهارم، ۱۳۷۹ ق، مصر، شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
۳۲. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد قزوینی، تحقیق: محمد فؤاد عبد الباقي، بیروت، دار الفكر.
۳۳. سنن أبی داود، سلیمان بن اشعث سجستانی، تحقیق: سعید محمد لخام، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق، بیروت، دار الفكر.
۳۴. سنن الترمذی، محمد بن عیسی ترمذی، تحقیق: عبد الرحمن محمد عثمان، ۱۴۰۳ ق، بیروت، دار الفكر.
۳۵. السنن الكبرى، احمد بن حسین بن علی بیهقی، بیروت، دار الفكر.
۳۶. شرح أصول الكافي، ملا محمد صالح مازندرانی.
۳۷. شرح الاسماء الحسنی، ملا هادی سبزواری، قم، مكتبة بصیرتی.
۳۸. شرح تجرید الاعتقاد، علاء الدین علی بن محمد قوشچی، قم، منشورات رضى و بيدار و عزیزی، چاپ سنگی.
۳۹. شرح مئة كلمة، کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی، تحقیق: میر جلال الدین محدث ارموی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴۰. شرح نهج البلاغة، ابن ابی الحدید، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت، دار إحياء الكتب العربية.
۴۱. الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، اسماعیل بن حماد جوهری، تحقیق: احمد بن عبد الغفور عطار، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ ق، بیروت، دار العلم للمالین.
۴۲. صحیح البخاری، محمد بن اسماعیل بخاری، استانبول، دار الطباعة العامرة، ۱۴۰۱ ق، بیروت، دار الفكر.
۴۳. صحیح مسلم، مسلم ابن حجاج نيسابوری، بیروت، دار الفكر.
۴۴. الصراط المستقیم، زین الدین علی بن یونس عاملی بیاضی، تحقیق: محمد باقر بهبودی، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

٤٥. العدد القوية لدفع المخاوف اليومية، علامة حلى، تحقيق: سيد مهدي رجائي، چاپ اول، ١٤٠٨ ق، قم، كتابخانه آية الله مرعشي.
٤٦. عوالي اللثالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن ابي جمهور احسايي، چاپ اول، قم، ١٤٠٣ ق.
٤٧. عيون أخبار الرضا عليه السلام، شيخ صدوق، تحقيق: شيخ حسين اعلمى، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، چاپ اول، ١٤٠٤ ق.
٤٨. عيون الحكم والمواعظ، على بن محمد ليثى واسطى، تحقيق: حسين حسنى بيرجندى، چاپ اول، ١٣٧٦ ش، قم، مؤسسة دار الحديث.
٤٩. الفارات، ابراهيم بن محمد ثقفى، تحقيق: سيد جلال الدين المحدث ارموى.
٥٠. الفصول المهمة فى أصول الأئمة، شيخ محمد بن حسن حر عاملى، تحقيق: محمد بن محمد حسين قاننى، چاپ اول، ١٤١٨ ق، قم، مؤسسة معارف اسلامى امام رضا عليه السلام.
٥١. فهرست نسخه‌هاى خطى كتابخانه عمومى حضرت آية الله گلپايگانى، سيد احمد حسيني اشكورى و رضا استادى، ١٣٥٧ ش، ٣ جلد، قم، چاپ مهر.
٥٢. فهرست نسخه‌هاى خطى كتابخانه آستان قدس رضوى، گروه مؤلفين، جلد ١ تا ٢٠ رحلى قديم، ١٣٠٥ - ١٣٧٦ ش، مشهد، كتابخانه آستان قدس رضوى.
٥٣. فهرستگان نسخه‌هاى خطى حديث و علوم حديث شيعه، على صدر ايبى خويى، ج ١ تا ٧، ١٣٨١ ش، قم، مركز تحقيقات دار الحديث.
٥٤. فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الروؤف مناوى، تحقيق: احمد عبد السلام، چاپ اول، ١٤١٥ ق، بيروت، دار الكتب العلميه.
٥٥. القاموس المحيط، فيروز آبادى.
٥٦. قرب الإنسان، عبد الله حميرى قمى، تحقيق و انتشار: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چاپ اول، ١٤١٣ ق، قم.
٥٧. قوانين الأصول، ميرزا ابو القاسم قمى.
٥٨. كتاب الثقات، محمد بن حبان تميمى، چاپ اول، ١٣٩٣ ق، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية.
٥٩. كشف الخفاء و مزيل الالباس، اسماعيل بن محمد عجلونى جراحى، چاپ دوم، ١٤٠٨ ق، بيروت، دار الكتب العلميه.

۶۰. الکافی، ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ سوم، ۱۳۸۸ ش، دار الکتب الاسلامیه.
۶۱. کشف الحجب والأنوار عن أسماء الکتب و الأسفار، سید اعجاز حسین کستوری، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی.
۶۲. کشف الظنون عن أسامي الکتب و الفنون، حاجی خلیفه، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۶۳. کمال الدین و تمام النعمة، شیخ صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، ۱۴۰۵ ق، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۶۴. کنز العمال، متقی هندی، تحقیق: شیخ بکری حیانی و شیخ صفوة السقا، بیروت، مؤسسه الرساله.
۶۵. گزیده هفت اورنگ عبد الرحمن جامی.
۶۶. گلشن راز، شیخ محمود شبستری، به اهتمام: صابر کرمانی، ۱۳۶۱ ش، تهران، کتابخانه طهوری.
۶۷. لسان العرب، ابن منظور، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق، قم، نشر أدب الحوزة.
۶۸. اللمعة البيضاء فی شرح خطبة الزهراء عليها السلام، ملا محمد علی قراچه داغی انصاری، تحقیق: سید هاشم میلانی، ۱۴۱۸ ق، قم، دفتر نشر الهادی.
۶۹. المباحث المشرقية، فخر رازی، ۱۹۶۶ م، تهران، مکتبه اسدی، ۲ جلد.
۷۰. المبسوط، شمس الدین سرخسی، تحقیق: جمعی از افاضل، ۱۴۰۶ ق، بیروت، دار المعرفة.
۷۱. مثنوی معنوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی، ۱۳۷۸ ش، تهران، نشر روزنه.
۷۲. المجدی فی أنساب الطالبین، علی بن محمد علوی عمری نسابه، تحقیق: شیخ احمد مهدوی دامغانی، چاپ اول، ۱۴۰۹ ق، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۷۳. مجمع البحرين، شیخ فخر الدین طریحی، تحقیق: سید احمد حسینی، چاپ دوم، ۱۴۰۸ ق، قم، مکتب نشر الثقافة الإسلامية.
۷۴. المحلی، ابن حزم اندلسی، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت، دار الفكر.
۷۵. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، محدث نوری طبرسی، تحقیق و انتشار: مؤسسه آل

- البيت عليه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق، قم.
۷۶. المستدرک، محمد بن محمد حاکم نیشابوری، تحقیق: دکتر یوسف مرعشلی، بیروت، ۱۴۰۶ ق، دار المعرفة.
۷۷. المسترشد، محمد بن جریر طبری، تحقیق: شیخ احمد محمودی، چاپ اول، تهران، مؤسسة الثقافة الإسلامية لکوشانبور.
۷۸. مسند أحمد، احمد بن حنبل، بیروت، دار صادر.
۷۹. مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، منسوب به امام جعفر الصادق عليه السلام، چاپ اول، ۱۴۰۰ ق، بیروت، مؤسسة اعلمی.
۸۰. مصباح المتجهّد، شیخ محمد بن حسن طوسی، چاپ اول، ۱۴۱۱ ق، بیروت، مؤسسة فقه الشیعة.
۸۱. معالم المدرستین، سید مرتضی عسکری، ۱۴۱۰ ق، بیروت، مؤسسة النعمان.
۸۲. المعجم الکبیر، سلیمان بن احمد طبرانی، تحقیق: حمدي عبد مجید سلفی، چاپ دوم، قاهره، مکتبة ابن تیمیة.
۸۳. المعیار والموازنة، ابو جعفر محمد بن عبد الله اسکافی، تحقیق: شیخ محمدباقر محمودی.
۸۴. المغنی، عبد الله بن قدامه، بیروت، دار الكتاب العربی.
۸۵. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، تحقیق: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، ۱۴۰۴ ق، قم، جامعه مدرسین.
۸۶. المناقب، موفق بن احمد مکی خوارزمی، تحقیق: شیخ مالک محمودی، چاپ دوم، ۱۴۱۱ ق، قم، مؤسسة نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۸۷. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، تحقیق: گروهی از اساتید نجف اشرف، ۱۳۷۶ ق.
۸۸. منتهی المطلب، علامه حلی، ۱۳۳۳ ق، تبریز.
۸۹. موسوعة مؤلفي الإمامية، مؤلف و ناشر: مجمع الفكر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۹۰. نسخه‌های خطی، نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، زیر نظر: محمد تقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، دوازده دفتر، ۱۳۳۹ - ۱۳۶۲ ش، انتشارات دانشگاه تهران.
۹۱. نقد الرجال، سید مصطفی تفرشی، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

۹۲. نور البراهین فی أخبار السادة الطاهرين، سيد نعمت الله جزائری، تحقیق: سيد مهدي رجائی، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۹۳. النهاية في غريب الحديث، ابن اثیر، تحقیق: طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، چاپ چهارم، ۱۳۶۴ ش، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۹۴. وسائل الشيعة، شيخ محمد بن حسن حر عاملی، چاپ دوم، جمادی الآخره ۱۴۱۴ ق، تحقیق و نشر: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم.
۹۵. هدية العارفين أسماء المؤلفين و آثار المصنفين، اسماعيل پاشا بغدادی، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۹۶. ينابيع العوده لذوي القربى، سليمان بن ابراهيم قندوزی، تحقیق: سيد علی جمال اشرف حسینی، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق، تهران، دار الاسوه.