

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عنوان و نام پدیدآور : دانشنامه شاهی / محمدامین استرآبادی؛ تصحیح مهدی حاجیان و علی اکبر زالپور.
 مشخصات نشر : تهران: انتشارات حکمت و اندیشه، ۱۳۹۵.
 مشخصات ظاهری : ۲۳۵ ص.
 شابک : ۹۷۸-۶۰۰-۸۱۷۹-۱۸-۴ : ۲۰۰۰۰۰ ریال
 وضعیت فهرست‌نویسی : فیپا
 یادداشت : کتابنامه.
 یادداشت : نمایه.
 موضوع : اخباریه -- دفاعیه‌ها و ردیه‌ها
 موضوع : استرآبادی، محمدامین بن محمدشریف، - ۱۰۳۳ق.
 موضوع : Akhbaryah -- Controversial literature :
 موضوع : کلام -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
 موضوع : Islamic theology -- Early works to ۲۰th century* :
 شناسه افزوده : حاجیان، مهدی، ۱۳۵۶ - مصحح
 شناسه افزوده : زالپور، علی اکبر، ۱۳۶۲ - مصحح
 رده بندی کنگره : الف / ۴BP۲۳۹ ۲د۵ ۱۳۹۵
 رده بندی دیویی : ۲۹۷/۵۳۲ :
 شماره کتابشناسی ملی : ۴۳۵۴۸۷



نام کتاب: دانش‌نامه شاهی
 نویسنده: ملا محمدامین استرآبادی
 مصححین: دکتر مهدی حاجیان و علی اکبر زالپور
 چاپ اول: ۱۳۹۵
 تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
 بهاء: ۲۰۰,۰۰۰ ریال

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، بین ابوریحان و فلسطین، کوچه مهارت، پلاک ۴، واحد ۱۳
 تلفن: ۰۲۱-۶۶۴۱۸۲۰۶
 شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۸۱۷۹-۱۸-۴

دانش نامه شاهی

ملا محمد امین اسرآبادی

(مؤسس اخباری گری)

تصحیح:

دکتر مهدی حاجیان و علی اکبر زال پور

فهرست

۹	مقدمه.....
۹	نگاهی به رساله دانشنامه شاهی.....
۱۲	منزلت ملا محمد امین استرآبادی نزد اندیشمندان.....
۱۳	سبب تألیف کتاب دانشنامه شاهی.....
۱۴	اساتید استرآبادی.....
۱۵	احوال سلطان محمد قطب شاه دکنی.....
۱۷	مصنفات استرآبادی.....
۱۹	وفات.....
۲۰	ملا محمد امین استرآبادی و اجتهاد.....
۲۱	مراحل فقه شیعه.....
۲۱	مرحله اول: التزام به نص.....
۲۲	مرحله دوم: حذف سند.....
۲۲	مرحله سوم: عبور از لفظ حدیث.....
۲۴	اصحاب حدیث یا متکلمان.....
۲۵	نگاه عقلی به دین در عصر حضور امام.....
۲۶	نیازهای جدید و غلبه عقلگرایی.....
۳۰	برخی مبانی استرآبادی و اخباریان.....
۳۰	۱. وجود حکمی الهی در هر چیز.....
۳۱	۲. فعلیت حکم الهی در هر چیز.....
۳۱	۳. لزوم یقین به احکام شرعی.....
۳۲	۴. لزوم کسب یقین از طریق اهل بیت علیهم السلام
۳۲	نتایج نگاه استرآبادی به فقه.....
۳۵	ملا محمد امین استرآبادی و فلسفه ورزی.....
۳۵	مروری تاریخی بر پیدایش نص گرایی.....
۳۷	استرآبادی و احیای اخباریگری.....
۳۸	اخباریان و عقل، تضاد یا تفاهم؟.....
۴۱	کج فهمی احادیث امامان، عامل اصلی رواج اخباریگری.....
۴۴	نشانه های عدم مخالفت مبنایی استرآبادی با عقل و فلسفه.....

۱. بیان نظرات فلسفی و برگزیدن نظر یکی از فلاسفه..... ۴۵
۲. نظر مثبت به فلاسفه بزرگ ۴۶
۳. دادن لقب «فیلسوف» به استاد حدیث خود ۴۷
۴. رعایت نهایت ادب در نام بردن از فلاسفه..... ۴۸
۵. همراهی فیض با استرآبادی، دلیل بر عدم ضدیت کلی وی با عقلانیت ۴۹
۶. اعتقاد سلف استرآبادی به حکمت اسلامی..... ۵۰
- مخالفت با عقل عملی (کاربرد عقل در استنباطات فقهی) ۵۱
- معانی مختلف اخباریگری و موضع استرآبادی ۵۸
- نسخه‌های کتاب ۶۰
- شیوه تصحیح متن ۶۰
- سبک بیان و ویژگی‌های متن..... ۶۱
- متن کتاب دانش‌نامه شاهی..... ۶۳**
- مقدمه مؤلف..... ۶۴
- فائده اول : [در تقسیم افاضل به «اشراقیین»، و «صوفیه متشرعین»، و «مشائین»...]..... ۶۷
- فائده دوم : [در تحقیق معنی نفس الامر و ذهن و خارج و وجود و ثبوت و اشباه آن]..... ۷۳
- تحقیق معنی وجود..... ۷۵
- فائده سوم : [در زیادت وجود بر ماهیت]..... ۷۸
- فائده چهارم : [در معنای معقول ثانیه]..... ۷۹
- تنبيه : ۸۴
- فائده پنجم : [در جزئی و کلی]..... ۸۸
- فائده ششم : [در کلی طبیعی]..... ۸۸
- فائده هفتم : [در اجتماع ترکب از جنس و فصل با ترکب از ماده و صورت خارجیّه]..... ۹۲
- فائده هشتم : [در تعریف مفردات به مشتقات]..... ۹۳
- فائده نهم : [در علم به حقیقت شیء]..... ۹۵
- تنبيه : ۹۷
- فائده دهم : [در نسبت تامه در جملات شرطی]..... ۹۹
- فائده یازدهم : [کفایت نسبت جمله کبری در حمل جمله بر مبتدای واحد]..... ۱۰۲
- فائده دوازدهم : [در تقسیم وجود به ذهنی و خارجی و چگونگی علم الهی]..... ۱۰۷
- فائده سیزدهم : [توجیه نظر حکمای مشاء در باب علم الهی به ماسوی]..... ۱۱۵
- فائده چهاردهم : [عینیت علم الهی به ماسوی بر اساس روایات]..... ۱۱۶

فایده پانزدهم: [مناقشات درباره نظریه فخر رازی در باب وجود ذهنی]	۱۱۶
فایده شانزدهم: [مناقشه دوانی بر کلام خواجه نصیر در باب ازلی بودن علم الهی به ماسوی]	۱۱۷
فایده هفدهم: [روش اشتباه تحصیل علوم]	۱۱۸
فایده هژدهم: [مواد ثلاث و رد اولویت]	۱۲۰
فایده نوزدهم: [در بحث نامتناهی]	۱۲۱
فایده بیستم: [در ازل و ابد و دهر]	۱۲۴
فایده بیست و یکم: [در زمان موهوم]	۱۲۵
تنبيه	۱۳۴
فایده بیست دوم: [احادیث معصومین علیهم السلام طریق صحیح کسب معرفت الله]	۱۳۵
فایده بیست و سوم: [ادله عقلی اثبات واجب]	۱۳۸
فایده بیست چهارم: [توحید حق تعالی]	۱۳۹
فایده بیست و پنجم: [علم صانع عالم به جمیع اشیاء]	۱۴۲
فایده بیست و ششم: [عینیت صفات با ذات الهی]	۱۴۲
فایده بیست و هفتم: [در اینکه صانع عالم فاعل قادر است]	۱۴۶
فایده بیست و هشتم: [دلیل بر علم و قدرت حق تعالی]	۱۵۱
فایده بیست و نهم: [در حیات صانع عالم]	۱۵۲
فایده سیم: [در مشیت و اراده حق تعالی]	۱۵۳
[معنای خصال سبع و بدا در احادیث]	۱۶۳
فایده سی و یکم: [در اینکه انسان مرکب از بدن و روح مجرد است]	۱۶۵
تذنیب	۱۷۱
فایده سی و دوم: [در حسن و قبح عقلی و شرعی]	۱۷۴
فایده سی و سوم: [در اختیار بندگان و استحقاق بهشت و جهنم برای خوبان و بدان]	۱۷۵
فایده سی و چهارم: [در مذهب معتزله و اشاعره و امامیه درباره جبر و اختیار]	۱۷۹
فایده سی و پنجم: [در اختلاف امت در امامت به اجمال]	۱۸۱
فایده سی و ششم: [در اختلاف امت بعد از فوت سید المرسلین]	۱۸۲
فایده سی و هفتم: [در تحقیق تکلیف اول و تکلیف دوم و تکلیف سیوم]	۱۹۹
فایده سی و هشتم: [در وضوح صحت دعوی نبوت برای هر که به او رسد]	۲۰۰
فایده سی و نهم: [در اختصاص جهنم به اهل عناد]	۲۰۳
فایده چهلم: [در ذکر ادعیه و جیزه منقوله از اصحاب عصمت صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین]	۲۰۹
منابع:	۲۱۸
نمایه:	۲۳۰

مقدمه

نگاهی به رساله دانشنامه شاهی

ملا محمد امین استرآبادی از نویسندگانی است که به رغم نگاشتن چندین اثر، تنها به واسطه یکی از آنها یعنی فوائد المدنیه شناخته و مشهور بوده و نام وی با مکتب اخباری‌گری عجین است. بر همین اساس، قلمداد ابتدایی از سایر کتب و رساله‌های وی نیز در همان راستا بوده و تصور بر این است که در سایر کتب نیز چیزی بیش از آن و متفاوت با آن نیاورده است. حال آنکه چنین تصویری صحت نداشته و خواننده این رساله، با مباحث مختلف و متنوعی روبرو می‌شود که اخباری‌گری تنها یکی از آنها است و استرآبادی مباحث مختلف کلامی فلسفی و حدیثی را مطرح و درباره آنها نظر داده است.

یکی از مباحث چشمگیر در این رساله توجه استرآبادی به نظرات محققین و هم‌عصران خود می‌باشد. استرآبادی اهل شیراز بود و مقداری از تحصیلات خود را در آن شهر گذرانده است. در آن زمانه، شیراز مرکز علمی ایران بوده و مکتب فلسفی - کلامی شیراز سکان‌دار عقل‌ورزی ایرانیان محسوب می‌گردید. نظرات فیلسوفان این مکتب که بی‌شباهت به مباحث کلامی نبود در عوج صلابت نبود و همین اعتراض استرآبادی را موجب گردید.

در واقع می‌توان دانشنامه شاهی را به عنوان ردیه ای بر دو فیلسوف آن زمان یعنی محقق دوانی و محقق دشتکی دانست که استرآبادی در قسمت‌های مختلف

این رساله به نظرات آنها اشاره کرده و به رد آنها می‌پردازد. کلمات تندی که استرآبادی درباره آنها بر قلم آورده را در مورد هیچیک از فقهای اصولی نمی‌توان یافت و در حالی که نسبت دادن فسق به اصولیون را جایز نمی‌داند و مبانی اصول فقه را صرفاً اشتباهی علمی می‌شمارد درباره دشتکی و دوانی چنین مسامحه‌ای را جایز ندانسته و کلمات ناپخته آنها را از سر جویایی اسم و رسم و شهرت تلقی می‌نماید که درباره آنچه که قدرت فهم آن را ندارند عجولانه قضاوت کرده و اشتباهات و خبطهای خود را به عنوان تحقیق عرضه کرده و موجب بی‌راهه رفتن منطق و فلسفه شدند. در جایی می‌گوید: «و چون فاضل دوانی و سید شیرازی میل بسیار به اعتراض قوم داشته اند و بضاعت ایشان در علوم ناقص بوده و مهارت در جمیع فنون عقلیه و لغویه و شرعیه نداشته اند، از روی استعجال اعتراضات بر محققین کرده اند و آن اعتراض پوچ را تحقیق نام کرده اند. چه، نزد صاحب جمل مرکب تحقیق آن است که او می‌گوید و به این وسیله شیطان خیالات فاسده ایشان را ترویج داده، چنانکه فاضل دوانی را محقق دوانی نام کرده اند و حقش این است که مشکک دوانی اولی است که اسم او باشد» (فایده یازدهم)

و در جایی افسوس می‌خورد که کج رفتن این دو، موجب انحراف فهم و به اشتباه کشیده شدن شاگردان آنها نیز شده است «از جمله مضحکات که ثکلی را به خنده می‌آورد این است که فضلائى که حاشیه فاضل دوانی را از فاضل دوانی شنیده اند یا از تلامذه او و حواشی جهت توضیح کلام او نوشته اند و سالها بعد از قرائت حاشیه تجرید فاضل دوانی اوقات صرف تدریس کرده اند و در میان عام و خاص به دانشمندی مشهور شده، مثل مولا میرزا جان شیرازی و مولانا عبدالله یزدی و خواجه جمال الدین محمود شیرازی، تفسیر موجب سالبه

المحمول به این طریق کرده اند که زید نسبت کاتب است و فقیر در تعجبم که اینها همگی چون در این مسئله نحوی غافل شده اند» (فایده یازدهم)

و نیز می گوید : «منطق و حکمت و کلام بتوفیق الله الملک العلّام و به برکات افکار صحیحہ سلطان محققین نصیر الملة و الدّین الطوسی و انظار مستقیمہ علّامہ المحققین قطب الملة و الدّین الرازی و به تحریر و تنقیح سیّد المحققین و سیّد المدققین العلّامہ الجرجانی و توضیحات صاحب مواقف و علّامہ تفتازانی و مولانا علی القوشچی الجرجانی تنقیح تمام یافته بود. پس چون نوبت تصنیف و تألیف به این دو مشکک مستعجل متخاصم حریص در تخریب کلام قوم، به قصد تحصیل جاه و شهرت در میانه عوام رسید، طرّفی از منطق و اکثر از حکمت و کلام را حرکتی قهقری به خلاف صوب هدی دادند. و فاضل دوانی میخواست که به وسیله ردّ کلام محققین رئیس محققین شود و در واقع افکار جدید او حکمی واهی است چنانکه در این رساله و در بعضی دیگر از فوائد مدنیّه بیان کرده ایم» (فایده چهارم)

استرآبادی در این رساله بیش از هفتاد بار از محقق دوانی سخن گفته است و البته موضع وی صرفاً سلبی و ردّی نبوده و خود نظریه پردازی کرده و یا نظریکی از حکمای پیشین را تقویت می کند. البته روش استرآبادی نیز عقلی - کلامی است و همه جا به آیات و روایات استناد می جوید و خصوصاً در فایده های پایانی رساله، به بیان احادیث شریفه امامان علیهم السلام می پردازد.

منزلت ملا محمد امین استرآبادی نزد اندیشمندان

شیخ حر عاملی در کتاب «أمل الآمل» در توصیف بزرگی مقام وی چنین گفته است که: «فاضل محقق ماهر متکلم فقیه محدث ثقة جلیل»^۱ و محقق بحرانی در «اللؤلؤ» می‌گوید: «كان فاضلاً محققاً مدققاً ماهراً في الأصولين والحديث أخبارياً صلباً» و علامه مجلسی در بحار الانوار آورده است: «وكتاب الفوائد المكية والفوائد المدنية لرئيس المحدثين مولانا محمد أمين الاسترآبادي»^۲ و در کتاب مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول درباره استرآبادی می‌گوید: «الفاضل المحدث أمين الدين الاسترآبادي في الفوائد المدنية»^۳

همچنین مولی فیض کاشانی در رساله الحق المبين درباره استرآبادی چنین می‌گوید: «و قد اهتمدى لبعض ما اهتمدت له بعض أصحابنا من أهل «استرآباد» كان يسكن مكّة - شرفها الله -، و قد أدركت صحبته بها، فإنه كان يقول بوجوب العمل بالأخبار و أطراح طريقة الاجتهاد و القول بالرأى المبتدعة و ترك استعمال الأصول الفقهية المخترعة، و لعمري أنه قد أصاب في ذلك، و هو الفاتح لنا هذا الباب و هادينا فيه إلى سبيل الصواب»^۴.

استاد شهید مرتضی مطهری^(ره) در کتاب اصل اجتهاد در اسلام (ده گفتار) درباره شخصیت استرآبادی می‌گوید: «ملا امین استرآبادی که مؤسس این مکتب است و شخصاً مردی باهوش و مطالعه کرده و مسافرت رفته بود کتابی دارد به نام الفوائد المدنیّه. در آن کتاب با سرسختی عجیبی به جنگ مجتهدین آمده.

۱- الحر العاملي: أمل الآمل، ج ۲، ص ۲۴۶.

۲- بحار الأنوار: ج ۱، ص ۲۰، الفصل الأول في بيان الأصول و الكتب المأخوذ منها

۳- علامه مجلسی: مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج ۲، ص ۲۲۲، ح ۲.

۴- فیض کاشانی: مجموعه رسائل فیض، ج ۴، ص ۲۳۷، الخاتمه ...

مخصوصاً سعی دارد که حجیت عقل را منکر شود. مدعی است که عقل فقط در اموری که مبدأ حسی دارند یا قریب به محسوسات می‌باشند (مثل ریاضیات) حجت است، در غیر اینها حجت نیست.^۱

سبب تألیف کتاب دانشنامه شاهی

استرآبادی در باب انگیزه و سبب تألیف کتاب خود چنین می‌نویسد: «تا آنکه نوبت بأعلم علماء المتأخرین در علم حدیث و رجال وأورعهم، أستاذ الكل فی الكل میرزا محمد أسترآبادی - نور الله مرقدہ الشریف - رسیدہ پس ایشان بعد از آنکه جمیع أحادیث را بفقیہ تعلیم کردند اشاره کردند که: "احیاء طریقه اخباریین بکن، وشبهاتی که معارضه با آن طریق دارد رفع آن شبهات بکن، چرا که این معنی در خاطر میگذشت، لکن رب العزه تقدیر کرده بود که این معنی بر قلم تو جاری شود" پس فقیہ بعد از آنکه جمیع علوم متعارفه را از أعظم علماء آن فنون اخذ کرده بودم، چندین سال در مدینه منوره سر بگریبان فکر فرو میبرد، وتضرع بدرگاه رب العزه من کردم، وتوسل بأرواح أهل عصمت علیهم السلام می جست، ومجدداً نظر بأحادیث وکتب عامه وکتب خاصه می کردم، آرزوی کمال تعمق وتأمل، تا آنکه به توفیق رب العزه وبرکات سید المرسلین وأئمة طاهرین - صلوات الله علیه وعلیهم أجمعین - باشاره لازم الاطاعه امتثال نمودم، وبتألیف: "فوائد المدنیة" موفق شده، بمطالعه شریف ایشان مشرف شد، پس تحسین این تألیف کردند، وثناء بر مؤلفش گفتند»^۲

۱- استاد شهید مطهری: اصل اجتهاد در اسلام، ص ۱۶۹ و ۱۷۰، پیدایش اخباریگری در شیعه. البته شهید مطهری درباره شکل‌گیری اخباری‌گری حدس می‌زنند که به دلیل تأثیرات حس‌گرایی غربی باشد و آن را به مرحوم آیت الله برجردی منسوب می‌دارند.

۲- کتاب حاضر، فایده اول.

اساتید استرآبادی

۱. میرزا محمد علی استرآبادی، صاحب کتب الرجال^۱
۲. محمد بن حسن عاملی، صاحب کتاب المدارک: به نقل صاحب روضات الجنات، در شهر مشهد در درس وی حضور یافته و موجبات اعجاب وی شد.
۳. شیخ حسن صاحب المعالم.
۴. سید محمد بن علی بن ابی الحسن موسوی عاملی.
۵. سید تقی الدین محمد نسابه.

احوالات سلطان محمد قطب شاه دکنی

استرآبادی رساله دانشنامه شاهی را به سلطان محمد قطب شاه دکنی اهتدا و پیشکش کرده است^۱ از این رو آشنایی با سلسله پادشاهی قطبشاهیان ضروری است.

در قرن هفتم هجری قمری (قرن ۱۳ میلادی) پس از آنکه سلطان محمود غزنوی و سایر پادشاهان مسلمان نواحی شمال هند را به تصرف در آورد و قطب الدین ایبک با شکست «پریتوی» آخرین ماهاراجه دهلی، سلسله سلاطین مسلمان دهلی را در پایتخت سرزمین افسانه‌ای هند مستقر کرد راه حرکت مذاهب و تفکر اسلامی به سمت سرزمین‌های جنوبی و میانی شبه قاره هموار شد و در قرون بعد به تدریج حکومت‌های محلی اسلامی در نواحی جنوب و مرکزی هند تاسیس شد. این حکومت‌ها تماماً پیوندهای خونی و یا فکری و فرهنگی با جامعه ایرانی، اسلامی و شیعی داشتند و بیشتر آنها در منطقه دکن متمرکز بودند. از جمله سلسله‌های حاکم در دکن خاندان «بهمنی‌ها» بودند که از اعقاب علاءالدین حسن بهمنی افغان به شمار می‌رفتند و حدود ۱۹۰ سال از ۷۴۸ تا ۹۳۴ قمری بر اکثر نواحی دکن فرمانروایی می‌کردند.

خاندان بهمنی علاقه فراوانی به فرهنگ فارسی و عرفای ایرانی داشتند. همچنین جشن‌ها و اعیاد ایرانی از جمله نوروز را با شکوه فراوان برگزار می‌کردند.

۱. آقا بزرگ طهرانی: الذریعة، ج ۸، ص ۴۶.

یکی دیگر از حکومت‌های محلی که پیش از انقراض بهمنی‌ها در اوایل قرن دهم هجری قمری در سرزمین فعلی دکن (که اینک ایالت آندرا پرادش را شامل می‌شود) شکل گرفت و حدود ۲۰۰ سال دوام آورد، سلسله «قطب شاهیان» بود که مرکز آن در قلعه گلکنده قرار داشت و موسس آن سلطان قلی همدانی بود که از همدان ایران و از ترک‌های بهارلو به شمار می‌رفت

قطب شاهیان با توجه به سابقه قومیت و وطن دوستی و علائق مذهبی روابط بسیار نزدیکی با دربار ایران و شاهان صفوی برقرار نمودند و در برابر دشمنان از آنان یاری می‌خواستند.

معروف‌ترین فرمانروای این سلسله محمد قلی قطب شاه پنجم بود که به مدت ۳۲ سال حکومت کرد و زمان وی اوج بالندگی سلسله قطب شاهیان به شمار می‌رود. از مهمترین اقدامات وی بنای شهر فعلی حیدرآباد است.

وی در دوران حکومت خود به ترویج زبان فارسی در منطقه دکن اهتمام ورزید و خود به زبان تلگو (زبان محلی ایالت آندرا پرادش) و زبان فارسی شعر می‌گفت. به طوری که او را موسس ادبیات دکنی نامیده‌اند.

از شخصیت‌های معروف دربار وی میر محمد مومن استرآبادی است که خواهر زاده میر فخرالدین سماکی، فاضل خوش‌قریحه و مربی و معلم شاهزاده سلطان حیدر میرزا، فرزند شاه طهماسب صفوی بود.

اما سلطان محمد قطب شاه دکنی، که استرآبادی رساله دانشنامه شاهی را به او اهدا و پیشکش کرده. نوه ابراهیم قلی ششمین فرمانروای دکن از سلسله ایرانی الاصل و شیعه قطب شاهی به شمار می‌رود که تحت تعالیم و تربیت میرمومن استرآبادی رشد کرد و بزرگ شد و از امیران بسیار مومن و دیندار این خاندان

محسوب می‌شود که «مکه مسجد»، بزرگترین مسجد جنوب هند را در سال ۱۶۱۷ میلادی در حیدرآباد بنا نمود.

وی در دوران حکومت ۱۴ ساله خود اهتمام فوق‌العاده‌ای در ترویج مذهب تشیع و زبان فارسی به‌عمل آورد. در دوران وی چند سفیر از سوی شاه عباس به حیدرآباد آمدند و پیام‌های وی را تسلیم نمودند و متقابلاً سلطان محمد قطب شاه سفیرانی را به دربار شاه عباس روانه کرد.

بر این اساس، نباید از تعاریفی که استرآبادی از این پادشاه می‌کند این شبهه به ذهن بیاید که استرآبادی با هدف مال و یا شهرت به این کار دست زده است. نیت استرآبادی و سایر علمایی که عمری را با زهد و دوری‌گزیدن از حکومت‌ها و اندوخته‌های دنیوی گذارندند جز تقویت حکومت‌های شیعی که در جهت عمران و آبادی و رفاه مردمان اقدام می‌کردند نبود و نباید آن را ذم و نقطه‌ای منفی در زندگی ایشان دانست. بر عکس بایستی این کار را نشانه‌ی اوج اطلاع و مسؤولیت‌شناسی این علما و از جمله استرآبادی در قبال وضع شیعیان دانست.

مصنفات استرآبادی

۱. دانشنامه شاهی : (کتاب حاضر)
۲. الفوائد المدنیة : با تحقیق رحمت الله رحمتی اراکی، که توسط انتشارات جامعه مدرسین به چاپ رسیده است.
۳. الحاشیة علی أصول الکافی : توسط مولی خلیل قزوینی (م ۱۰۳۶ق) جمع‌آوری و با تحقیق علی فاضلی به عنوان جلد پنجم مجموعه انتشارات کنگره بزرگداشت شیخ کلینی^(ره) در سال ۱۳۸۷ به چاپ رسید.

۴. الفوائد المکیة : علامه مجلسی در بحارالانوار (ج ۱، ص ۲۰) از آن نام برده است.
۵. فوائد دقائق العلوم العربیة وحقائقها الخفیة : میرزا آقا بزرگ در الذریعه (ج ۱۶، ص ۳۳۶) و حر آملی در امل الآمل (ج ۲، ص ۲۴۶) آن را ذکر می‌کند.^۱
۶. رساله در البداء : در امل الآمل از آن نام برده شده است.
۷. اجوبة مسائل شیخ حسین الضهیری العاملی.
۸. حاشیه علی المدارک : محقق بحرانی در «اللؤلؤ» از آن نام می‌برد.
۹. فواید الدقایق (فواید دقائق العلوم) : نسخه خطی آن در کتابخانه آیت الله لاجوردی قم موجود است.
۱۰. حواشی الشرح الجدید علی التجرید : استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة ذکر کرده است
۱۱. رساله در رد صاحب الأسفار : استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة ذکر کرده است
۱۲. حاشیة من لا یحضره الفقیه : نسخه خطی آن در کتابخانه مرکز احیاء میراث اسلامی موجود است.
۱۳. شرح تهذیب الاحکام : نسخه خطی آن در کتابخانه مرکز احیاء میراث اسلامی و کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی موجود است.
۱۴. الفوائد الاعتقادیة : نسخه خطی آن در کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی موجود است.

۱. مصحح کتاب الفوائد المدنیة می‌گوید که استرآبادی در کتاب الفوائد المدنیة از آن نام آورده اما در نسخه چاپی یافت نشد.

۱۵. طهارت شراب یا طهارة الخمر : نسخه خطی آن در کتابخانه ملی ملک و آیت الله مرعشی نجفی موجود است.
۱۶. حرز الجواد و ذخیر المرتاد فی ملخص الفرق بین اهل العلم و امة الاجتهاد : نسخه خطی آن در کتابخانه مرکز احیاء میراث اسلامی موجود است. و نیز برخی کتب دیگر که از وی نقل شده است.

وفات

استرآبادی در سال ۱۰۳۳ قمری شهر مکه مکرمه دار فانی را وداع کرد و در همان شهر نیز به خاک سپرده شد. صاحب أمل الآمل سال وفات وی را سال ۱۰۳۶ با استناد به کتاب سلافة العصر می‌داند اما اکثر شرح حال نویسان همان ۱۰۳۳ را صحیح دانسته اند

ملا محمد امین استر آبادی و اجتهاد

ائمۀ اطهار علیہم السلام قواعدی را برای فهم احکام فقه شیعیان پی‌ریزی کردند و با احادیثی همچون «أفت للناس»^۱، «إنما علينا إلقاء الأصول و عليكم أن تفرعوا»^۲ به اطلاع شیعه رسید. گرچه در آن هنگام، از واژه «اجتهاد» استفاده نمی‌شد و این واژه به معنای «اجتهاد به رأی» انصراف داشت؛ یعنی همان روش اصحاب رأی، که چون منبعی مستقل در کنار کتاب و سنت به شمار می‌رفت اهل بیت علیہم السلام به شدت با آن مخالفت می‌فرمودند.^۳

بر پایه احادیث، مراد از آیه «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنْ اللَّهِ»^۴ کسانی است که دین خود را از فکر خویش بر گیرند. ولی خود امام توضیح می‌دهند که منظور عمل به رأی، «بدون راهنمایی امام» است.^۵ و می‌توان فهمید اصل به کارگیری عقل و رأی، ناپسند نیست؛ بلکه رهایی آن از قید «امام» است که خطرآفرین است. در روش مطلوب ائمه، عقل، ابزاری است برای استفاده از

۱. طوسی، الفهرست، مدخل «ابان».

۲. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۱۵.

۳. اجتهاد بدین معنا، از همان روزگار صدر اسلام نیز مطرح بوده و در احادیث علوی نیز از آن نهی شده است. برای نمونه، ر.ک: دعائم الإسلام، ج ۱، ص ۹۴.

۴. قصص / ۵۰.

۵. محمد بن حسن صفار قمی، بصائر الدرجات، باب ۸، ص ۳۳ - ۳۴. در نخستین حدیث این باب، از معلى بن خنيس نقل کرده است که امام صادق علیه السلام درباره آیه فوق فرمود: «یعنی من یتخذ دینه رأیه بغیر هدی ائمة من ائمة الهدی».

قرآن و سنت و راهی است برای یافتن حکمی که در آن دو، نهفته باشد؛ نه منبعی مستقل، آن گونه که اصحاب رأی می‌گفتند.

به هر حال، گرچه عالمان شیعه این نام را در معنایی غیر از «اجتهاد به رأی» به کار بردند؛ ولی چون از نامی مشترک استفاده کرده بودند، همین تشابه اسمی، سرمنشأ برخی برداشت‌های اشتباه شد و در دوره‌های بعدی اخباریان روایات نافی اجتهاد، ناظر به این نوع اجتهاد نیز دانستند.^۱ برای پی بردن به این حقیقت لازم است مراحل تکامل و شکل‌گیری فقه شیعی و نوع مواجهه با حدیث بررسی شود.

مراحل فقه شیعه

فقه امامیه دارای مراحل گوناگونی بوده و به تدریج تکامل یافت :

مرحله اوّل: التزام به نص

این مرحله، شامل زمان ائمه علیهم‌السلام و دوران غیبت صغرا تا اوایل غیبت کبراست که محتوای کتب فقهی را احادیث تشکیل می‌داد. به عبارت دیگر، چیزی جز نصّ احادیث، در آنها نبود. گرچه در این مرحله نیز به مرتبه‌ای بسیار ساده از اجتهاد، نیاز بوده است تا مثلاً بین اخبار متعارض دادرسی شود که خود نوعی اجتهاد است؛ ولی چندان نیازی به دقت‌های عقلی و قواعد پیچیده امروزی نداشته است.^۲

۱. استرآبادی، الفوائد المدنیّة، ص ۲۴۴.

۲. نجفی کاشف الغطاء، أدوار علم الفقه و أطواره، ص ۹۰.

مرحله دوم: حذف سند

از اوایل غیبت کبرا، فقها ضمن حفظ الفاظ روایات، کم کم اسناد آنها را در فتاوی خویش حذف کردند^۱، نظیر المقنع و الهدایة شیخ صدوق و المقنعة شیخ مفید و نهایتاً شیخ طوسی.

مرحله سوم: عبور از لفظ حدیث

در این مرحله بود که فقها علاوه بر حذف اسانید، کم کم الفاظ روایات را هم در فتاوی خویش حذف کردند.^۲ شیخ طوسی المبسوط را بر همین روش نوشت. در آن زمان، فقه اهل سنت مشتمل بر فروع بسیاری بود. از این رو، فقه شیعه در معرض این اتهام قرار گرفته بود که چون محدود به نصّ روایات است، از بیان حکم فروع فقهی و مسائل جدید، ناتوان است.^۳ به این ترتیب فقه شیعه، با گذر از مراحل مختلف به مراحل بالاتر از اجتهاد دست یافت و اجتهاد فعلی شکل گرفت.

این تحول همزمان با تحول در شیوه راستی آزمایی احادیث بود. اصحاب ائمه علیهم السلام احادیثی را که از آنان می شنیدند، در نوشته هایی به نام «اصل» ثبت می کردند که ملاک آنان در عقاید و اعمال به شمار می رفت.^۴ این چهارصد اصل معتبر، تا زمان مؤلفان کتب اربعه نیز در دسترس بود و آنان به گفته خودشان،^۵ احادیث این چهار کتاب را از همان اصول گرفته اند.^۶

۱. در این باره، ر.ک: ابراهیم بهشتی، اخباری گری تاریخ و عقاید، ص ۵۶ و ۵۷.

۲. نجفی کاشف الغطاء، أدوار علم الفقه و أطواره، ج ۵، ص ۹.

۳. شیخ طوسی، المبسوط، ج ۱، ص ۲.

۴. استرآبادی، الفوائد المدنية، ص ۶۵ - ۶۶؛ و شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۲۰، ص ۱۰۳.

۵. شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۳ - ۵؛ و شیخ طوسی، الإستبصار، ج ۱، ص ۲.

۶. استرآبادی، الفوائد المدنية، ص ۵۲ - ۵۳، ۶۰ و ۶۵.

استرآبادی از اعتماد امامیه به اخبار کتب اربعه، چنین نتیجه‌ای گرفت که: «مهم نیست که چه کسی خبر را روایت کرده است؛ خواه امامی عادل باشد و یا عامی ثقه و یا شیعه‌ای که در رجال او را تضعیف کرده‌اند. هر خبری که اصحاب ائمه نقل کرده‌اند و خود به آن عمل نموده‌اند، معتبر است و می‌توان بدان عمل کرد؛ هرچند راوی آن، مدح نشده باشد و یا مذهب او فاسد باشد، و هر چیزی که اصحاب به آن عمل نکرده‌اند، طرد آن لازم است؛ هرچند راوی آن عدل امامی باشد. پس اخبار این چهار کتاب، همگی یا متواترند و یا خبر واحدی هستند که به علت اعتماد اصحاب به آن اخبار - محفوف به قرینه‌اند. در نتیجه، تمام اخبار کتب اربعه، صحیح‌اند و به طور قطع، از معصومین علیهم‌السلام صادر شده‌اند».^۱

اما شیخ مفید که علاوه بر گرایش به رأی و قیاس، با گرایش افراطی به نصّ نیز مبارزه می‌کرد،^۲ و نیز سید مرتضی، سید ابن زهره، ابن برّاج و ابن ادریس حلّی، خبر واحد را حجّت نمی‌دانستند و رفته رفته، جایگاه این احادیث تضعیف شد.^۳

متأخران هرچند با شرایطی به خبر واحد عمل می‌کردند؛ ولی به هر حال، در طرد کردن بسیاری از روایات، موافق بودند مثلاً شهید ثانی (م ۹۶۶ ق) و فرزندش شیخ حسن (م ۱۰۱۱ ق) نیز به اینگونه اخبار عمل نمی‌کردند، مگر خبری که تمام راویان آن، عادل و امامی باشند.^۴

۱. استرآبادی، الفوائد المدنیّة، ص ۱۵، ۷۴ و ۱۸۱.

۲. تاریخ تشیع، گروه نویسندگان، زیر نظر: احمد رضا خضری، ج ۲، ص ۳۵۰.

۳. همان، ص ۳۲۶ - ۳۲۸.

۴. معالم الأصول، ص ۲۰۱.

اصحاب حدیث یا متکلمان

یکی از دسته‌بندی‌های شناخته‌شده میان عالمان شیعه در سده‌های سوم و چهارم - که در میان اهل سنت نیز با تعاریفی مشابه، به کار می‌رفت^۱، بر اساس اختلاف در منبع معرفت و شیوه استدلال در مسائل دینی بود. یکی کسانی که دلایل عقلی را معتبر می‌شمردند. و دیگری، «اصحاب حدیث» که تنها به روایات استناد می‌کردند. شیخ مفید از آنان را با عنوان «أصحابنا المتعلقین بالأخبار» یاد می‌کند.^۲

با ظهور (م ۴۶۰ ق)، مکتب حدیث‌گرایی شیعه دوباره رونق گرفت؛ شاید بدین علت که شیخ طوسی با تألیف دو کتاب حدیثی، و نیز پذیرش حجیت خبر واحد، توانست اعتباری دوباره به شیوه پیشین بدهد.^۳ در پی آن، اصطلاح «اصحاب حدیث»، بار منفی خود را از دست داد و به معنایی که بیشتر جنبه صنفی دارد، تغییر می‌یابد. لذا اصحاب حدیث این دوره را باید معادل کارشناسان فن حدیث و حدیث‌شناسان گرفت.

اما عوامل مختلفی موجب شد در سده یازدهم، مکتبی شکل گرفت که در پی بازگشت به شیوه‌های کهن استفاده از اخبار بود و خود را پیرو همان عالمانی می‌دانست که شهرتشان گرایش به اخبار بود.

۱. ر.ک: احمد پاکتچی، تاریخ حدیث، ص ۲۰۰ - ۲۰۲.

۲. شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۸۸.

۳. ابراهیم بهشتی، اخباری‌گری تاریخ و عقاید، ص ۸۱.

نگاه عقلی به دین در عصر حضور امام

در دوره حضور، اهل استنباط و اجتهاد حضوری جدی داشته‌اند. ائمه نیز مراقب هر دو گروه حدیث‌گرا و عقلگرا بودند و تلاششان را پاس می‌داشتند. امام باقر علیه السلام خود، به ابان بن تغلب (م ۱۴۱ ق) دستور داد که در مسجد مدینه بنشیند و فتوا دهد.^۱

برخی از افراد این گروه عبارت‌اند از: زراره و حمران پسران اعین، محمد بن مسلم، جمیل بن دراج، ابن ابی غمیر، یونس بن عبد الرحمان، فضل بن شاذان،^۲ مؤمن طاق، هشام بن سالم، قیس بن عاصر، هشام بن حکم،^۳ حمزه بن محمد بن طیار، کمیت بن زید اسدی، و برخی از بزرگان خاندان نوبخت مانند اسماعیل بن علی نوبختی.^۴

اما نزاع عقلگرایان با گروه محدثان و سنت‌گرایان، ادامه یافت و در زمان غیبت صغرا و ابتدای غیبت کبرا نیز فقهای امامیه، دو دسته بوده‌اند.^۱ در هر حال، گرایش اهل حدیث که شهر قم، مرکز آنان شمرده می‌شد، تا سده پنجم و روزگار شاگردان شیخ مفید نیز بر مراکز علمی و دینی امامیه، غلبه فکری داشت و حتی بغداد، مرکز گرایش عقلی، را نیز تحت تأثیر خویش قرار می‌داد.

برخی از محدثان سرشناس این دوره، عبارت‌اند از: محمد بن حسن بن صفار (م ۲۹۰ ق) صاحب کتاب بصائر الدرجات، محمد بن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ ق)، علی بن حسین قمی (م ۳۲۹ ق) پدر صدوق، محمد بن حسن بن ولید (م ۳۴۳ ق)، جعفر بن محمد معروف به ابن قولویه (م ۳۶۹ ق)، علی بن ابراهیم قمی (زنده در ۳۰۷ ق)، شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق) و

۱. کشی، إختیار معرفة الرجال، ص ۲۷۹، ش ۴۹۹ و ص ۴۸۷، ش ۹۲۴ و ص ۴۸۹، ش ۹۳۱ و ۹۳۳.

گروه دوم، همان طرفداران اجتهاد بودند که هرچند هنوز در اقلیت بودند، حضوری جدی داشتند و مرکز آنان بغداد بود.^۱

نیازهای جدید و غلبه عقلگرایی

در دوران حضور ائمه علیهم السلام، جز در حوزه کلام، غلبه با اصحاب حدیث بود که بر لزوم پایبندی به نص، تأکید داشتند. مرکز این گروه از عالمان شیعه نیز از اواخر سده دوم، قم بود. پس از پایان عصر حضور و با طولانی شدن غیبت امام عصر (عجل الله فرجه)، در حالی بر وظایف عالمان شیعه افزوده شد که آنان دیگر به امام معصوم دسترس نداشتند و نصوص موجود نیز به تنهایی، پاسخگو نبود. هنگامی که دولت‌های شیعی چون آل بویه، نخستین بار روی کار آمدند، نیازها و مشکلات نو دیگری نیز پیش آمد که برای پاسخگویی به آنها، می‌بایست در همه عرصه‌های دین (فقه، تفسیر، عقاید، اخلاق و ...)، به معرفتی کامل‌تر رسید تا بدون نص خاص هم بتوان پاسخ برخی مسائل را یافت. روش‌ها و معیارهای مکتب حدیثی قم که گرایش عقلی را چه در حوزه کلام و چه در حوزه فقه نمی‌پذیرفتند، برای دستیابی به این هدف کفایت نمی‌کرد و رفته رفته، روی آوردن به روش استنباط و تدوین قواعدی برای یافتن دستور الهی، گریزناپذیر می‌نمود.

در سوی دیگر، گرایش فقه‌های عقل‌گرا قرار داشت که خیلی پیش‌تر و در زمان حضور ائمه، از عقل بهره برده بود. مرکز اینان، بغداد در قلب عراق بود که از سده دوم، آوردگاه اندیشه‌های گوناگون به شمار می‌رفت و این فقه‌های شیعی که اهل علم کلام هم بودند ناگزیر از رویارویی با مخالفان بودند و از این رو،

۱. فضلی، تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۲۳۹.

آشنایی بیش‌تری با کاربرد عقل داشتند. به علاوه، اینان در گذراندن شیعیان از بحران غیبت، نقشی موفقیت‌آمیز بر عهده گرفته بودند و اعتبار کافی را برای ورود به عرصه فقه نیز داشتند. شیخ مفید آغازگر این راه بود و در پیش گرفتن راه میانه‌ای بین ابن جنید و صدوق، هم با رأی و قیاس مبارزه کرد^۱ و هم با گرایش افراطی به نص اخبار^۲.

پس از مفید، شاگردش سید مرتضی (۳۵۵ - ۴۳۶ ق) نیز در تألیفات خود، به سختی بر اهل حدیث هجوم آورد و محدثین قم را به فساد عقیده و انحراف متهم ساخت.^۳ یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که بر اصحاب حدیث گرفته می‌شد، اعتماد به اخبار و احادیثی بود که صدورشان قطعی نیست و اعتبار ندارند. و خبر واحد در دیدگاه مفید^۴ و سید مرتضی^۵، چنین وضعی داشت. بعدها این دیدگاه، تندروی شناخته شد و شیخ طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ ق) دیگر شاگرد مفید، شیوه استاد را پی گرفت.^۶ وی که با بهره بردن از هر دو مکتب حدیثی و کلامی شیعه، به مبانی و شیوه‌های جدیدی رسیده بود، حجّیت خبر واحد را پذیرفت.^۷ او با پیمودن این راه میانه، بیش از پیش به تقویت اجتهاد و کنار زدن حدیث‌گرایی کمک رساند.

۱. رجال النجاشی، ص ۴۰۰ - ۴۰۲، ش ۱۰۶۷.

۲. همان، ص ۴۰۱.

۳. سیدمرتضی، مسألة فی إبطال العمل بأخبار الآحاد (رسائل الشریف المرتضی، ج ۳) ص ۳۱۰؛ نیز: همو، رسالة فی الردّ علی أصحاب العدد.

۴. شیخ مفید، مختصر التذکرة بأصول الفقه، کنگره شیخ مفید، قم، ۱۴۱۳ ق، ص ۴۴.

۵. سید مرتضی علم الهدی، الذریعة، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش ج ۲، ص ۵۲-۵۳.

۶. فضلی، تاریخ التشريع الاسلامی، ص ۳۱۰ - ۳۱۴.

۷. پاکتچی، تاریخ حدیث، ص ۲۰۱.

به هر حال، با تلاش شیخ مفید و این دو شاگردش، و تألیفات اصولی آنان، حرکت تازه‌ای در فقه امامیه پدید آمد که تا قرن‌ها گرایش فقها به استنباط را بر حدیث‌گرایی، برتری داد به گونه‌ای که تا نیمه دوم قرن ششم، از اخباریان کسی نمانده بود، مگر گروهی اندک از هواداران آنان، که به طور پراکنده در گوشه و کنار به چشم می‌آمدند تا آن که در اوایل قرن یازدهم، بار دیگر نیرو یافتند و در غالبی نو، ظهور کردند.

بنابر آنچه دربارهٔ تقابل میان دو گروه اصحاب حدیث و متکلمان در عصر حضور گفته شد تصوّر این که فقه شیعه در دورهٔ حضور، تنها به شکل نقل حدیث از امام بود، تصوّر صحیحی نیست. افزون بر این، گسترهٔ آن نیز محدود نبود و در آن، روش‌های اجتهادی و اصولی نیز در ضمن پای‌بندی به نصوص شرعی، به کار می‌رفت. در دورهٔ حضور و پس از آن، اهل استنباط و اجتهاد نیز حضوری جدی داشته‌اند. پس هرچند سخن محمد امین استرآبادی را می‌پذیریم که: «شیوهٔ اخباریگری تا آخر زمان غیبت صغرا، بلکه در اوایل غیبت کبرا، در میان فضلا و فقهای امامیه شایع و رایج بوده است»؛^۱ ولی این سخن که «اصحاب ائمه طاهرین، همگی طریقهٔ اخباریان را داشته‌اند»^۲ درست نیست.

همچنین ادعای استرآبادی که ائمه علیهم‌السلام اصحاب خود را «از فنّ کلام و از فنّ اصول فقه که از روی انظار عقلیه تدوین شده، نهی کرده بودند»^۳ دچار این خطاست که او حکم مخصوص به زمان یا فرد خاصی را تعمیم داده است زیرا اصحاب ائمه، به راستی در یک رتبه نبوده‌اند و نمی‌توان دربارهٔ همهٔ آنان یکسان

۱. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۴۰؛ و همو، دانش‌نامهٔ شاهی، ص ۵.

۲. همو، دانش‌نامهٔ شاهی، فایده اول، ص ۴.

۳. همو، الفوائد المدنیة، ص ۲۹؛ و همو، دانش‌نامهٔ شاهی، ص ۴.

داوری کرد. می‌دانیم یکی از متکلمان سرشناس در میان اصحاب امام صادق علیه السلام، محمد بن علی بن نعمان، ملقب به مؤمن طاق بود. وی به دستور صریح امام، به مناظره می‌پرداخت^۱ و مناظرات وی با اهل سنت، امام صادق را خوش‌حال و مخالفین را ناراحت می‌کرد.^۲

همچنین این که فقهای امامیه تا پایان غیبت صغرا، کمتر به سراغ روش‌های عقلی رفته‌اند و به کاوش‌های اجتهادی پرداخته‌اند، از آن روست که نیازی به اجتهاد نداشته‌اند. آنان به طور حضوری و یا با واسطه اصحاب، وظایف خود را از امامان می‌پرسیدند و به آن عمل می‌کردند. پس از آن نیز سال‌ها طول کشید تا نیازهای جدید پدید آمد و سؤالاتی مطرح شد که پاسخش در آثار منقول از ائمه، به تصریح نیامده بود. همین ناتوانی شیوه اصحاب حدیث آشکار کرد و موجب شد نگاه‌ها به شیوه اجتهاد و استفاده از عقل بچرخد.

اخباریگری جریانی با آرمان‌های دینی بود که محاسن و برکاتی نیز در پی داشت؛ و گرچه عالمان شیعه را به رویکردی قدیمی فرا می‌خواند؛ اما موجب زنده شدن بخش‌های حدیثی گردید. استرآبادی نیز خود ادعا می‌کند که دفاع از اخبار، انگیزه اساسی وی در این حرکت بوده است.^۳ و با تلاش پیروان وی، آثار و مجموعه‌های حدیثی ارزشمندی نوشته شد گرچه رویگردانی از عقل، موجب خسارت به فقه شیعی گردید.

۱. شیخ کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۷۲، ح ۴.

۲. رجال النجاشی، ص ۳۲۵، ش ۸۸۶ و طوسی، الفهرست، ص ۲۰۷، ش ۵۹۴.

۳. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۱۲.

برخی مبانی استرآبادی و اخباریان

نگاه دقیق به مکتب فقهی استرآبادی، بحثی وسیع و پردامنه است که مقدمه این کتاب گنجایش آن را ندارد و لذا صرفاً به برخی اصول و برخی نتایج فکر فقهی استرآبادی بسنده می‌شود.

درباره مهم‌ترین مبانی فقهی استرآبادی، از چند مطلب می‌توان یاد کرد که وی مباحث و رویکردهای خود را بر مبنای آن‌ها استوار ساخته بود که البته برخی از آن‌ها مورد قبول اصولیان نیز هست :

۱. وجود حکمی الهی در هر چیز

به اعتقاد استرآبادی، هر واقعه‌ای که تا روز قیامت برای امت اسلامی پیش بیاید، هرچند جزئی، حکم معینی دارد و خداوند آن را در قرآن نازل کرده و برای رسولش بیان نموده است.^۱ استرآبادی در این باره علاوه بر آیاتی از قرآن مجید^۲، به روایاتی از پیامبر خدا ﷺ و اهل بیت علیهم‌السلام استشهاد کرده است.^۳ این روایات به اندازه‌ای است که ملا محسن فیض کاشانی ادعای تواتر کرده است.^۴ بسیاری از اصولیان نیز می‌پذیرند که هر چیزی حکمی در واقع دارد^۵ و از این روست که

۱. همو، الفوائد المدنیة، ص ۲۸، ۹۴، ۱۰۳، ۱۰۵ - ۱۰۶ و ۱۲۷؛ و فیض کاشانی، الأصول الأصلية، ص ۲.
 ۲. مهم‌ترین آیات مورد استناد عبارت‌اند از: (مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) (انعام / ۳۸). و (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) (نحل / ۸۹). (وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (انعام / ۵۹). نیز آیه اکمال: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا) (مائده / ۳).
 ۳. مانند حدیثی از امام باقر علیه‌السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدَعْ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ»: الكافي، ج ۱، ص ۵۹، ح ۲؛ بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۸۴، ح ۱۶. نیز: الكافي، ج ۱، ص ۵۹ و ۶۲.
 ۴. فیض کاشانی، الأصول الأصلية، ص ۴.
 ۵. مانند شیخ انصاری که این را مضمون روایات می‌داند (فوائد الأصول ج ۲، ص ۴۱).

محمد امین استرآبادی و شیخ حسین کرکی، این اصل را از ضروریات مذهب امامیه می‌دانند که هیچ واقعه و موضوعی، خالی از حکم الهی نیست.^۱

۲. فعلیت حکم الهی در هر چیز

اخباریان ادعا کرده‌اند که هر چیزی، حکم معینی برای ما دارد؛ یعنی حکمی فعلی که باید بدان عمل کنیم.^۲ آنان این مطلب را از ظاهر برخی از احادیث برداشت کرده‌اند. امام باقر علیه السلام فرمود: «خداوند هیچ چیزی را که مردم به آن احتیاج داشته‌اند، فروگذار نکرده و آن را در کتاب خود نازل فرموده و برای پیامبرش بیان کرده است. و برای هر چیزی، حد و مرزی نهاده و نشانه‌ای برای آن قرار داده که دلالت بر آن کند.»^۳

ظاهر این روایت، آن است که خداوند برای همه نیازهای مردم، چاره‌ای کرده و دلیل و نشانه‌ای نیز برای یافتن آن قرار داده است. اگر حکم خداوند فعلی نباشد و از گردن مردم ساقط باشد، چه نیازی به دلیل و نشانه بود؟

۳. لزوم یقین به احکام شرعی

اخباریان معتقدند: ما برای دریافت حکم معین هر چیزی، دلیلی قطعی داریم و با وجود آن، جایی برای تمسک به دلیل ظنی باقی نمی‌ماند. برای این مطلب، استرآبادی دوازده دلیل^۴ آورده و البته شیخ حرّ عاملی ۴۳ دلیل آورده‌اند.^۵

۱. استرآبادی، الفوائد المدنية، ص ۴۷.

۲. شیخ حرّ عاملی، الفوائد الطوسیه، ص ۴۰۶.

۳. محمد بن حسن صفّار قمی، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۶، باب ۳، ح ۳؛ شیخ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۹، ح ۲؛ علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۸۴، ح ۱۶.

۴. استرآبادی، الفوائد المدنية، ص ۹۰ - ۱۲۷.

۵. شیخ حرّ عاملی، الفوائد الطوسیه، ص ۴۰۲ - ۴۱۵.

۴. لزوم کسب یقین از طریق اهل بیت علیهم السلام

اخباریان پس از اعتقاد به لزوم کسب یقین در حکم شرعی، ادعا می‌کنند که قطع و یقین، تنها هنگامی معتبر است که از راه روایات ائمه معصومین علیهم السلام به دست آید؛ چه اخبار متواتر و چه اخبار آحادی که همراه با قرائن حالی و مقالی باشند.^۱ استرآبادی برای عدم جواز استنباطات ظنی درباره احکام الهی، دلایل متعددی نقل می‌کند.^۲

نتایج نگاه استرآبادی به فقه

استرآبادی نتایجی از این ادعاهای مبنایی خویش می‌گیرد:

۱. در احکام الهی، جایز نیست بر ظنّ و استنباطات ظنی، اعتماد کرد؛ اگرچه ظنّ خاصّ باشد.^۳ این روایات، دلیل قطعی‌اند بر این که هر گاه ظنّ داریم نه علم، باید احتیاط کنیم.

۲. وقتی هر چیزی حکم معینی داشته باشد که بتوان قاطعانه بدان دست یافت، دیگر جایی برای اباحه اصلی و تمسک به برائت اصلی و استصحاب در احکام شرعی، باقی نمی‌ماند.^۱

۱. استرآبادی برای اثبات این موضوع به احادیث استناد می‌کند؛ نظیر حدیث حضرت باقر علیه السلام به سلمه بن کهیل و حکم بن عتیبه: «شرفاً و غرباً فلا تجدان علماً صحیحاً إلاّ شیئاً خرج من عندنا أهل البيت» (الکافی، ج ۱، ص ۳۹۹، ح ۳). و تفسیر حضرت درباره این قول الهی که (وإنه لذكر لك ولقومك): «فليذهب الحكم يميناً وشمالاً، فوالله لا يؤخذ العلم إلاّ من أهل البيت نزل عليهم جبرائيل عليه السلام» (الکافی، ج ۱، ص ۴۰، ح ۵) و احتجاج امیر المؤمنین علیه السلام بر مهاجرین و انصار به نقل سخن پیامبر صلی الله علیه و آله: «أيها الناس! عليّ بن أبي طالب فيكم بمنزلي»، (استرآبادی، الفوائد المدنية، ص ۲۴۸)

۲. استرآبادی، الفوائد المدنية، ص ۱۸۰ - ۱۹۳.

۳. همان، ص ۹۰، ۹۳ - ۹۴ و ۱۳۱؛ و نیز شیخ حر عاملی، الفوائد الطوسية، ص ۳۲۴.

۳. اگر خبر واحدی قرینه حالی یا مقالی‌ای نداشته باشد که موجب علم و اطمینان بدان خبر شود، حجّیتی در احکام شرعی ندارد؛ بلکه داخل در باب شبهات می‌شود و اگر از راه دیگری نیز نتوان به علم رسید، باید احتیاط کرد.^۲

۴. نتیجه تاسفبار نهایی اینکه: اجتهاد، کار باطلی است؛ زیرا اجتهاد در جایی انجام می‌شود که دلیل قطعی نداشته باشیم، در حالی که این روایات، دلیل قطعی‌اند بر این که احتیاط واجب است و نمی‌توان به ظن اعتماد کرد. پس چون دلیل قطعی داریم، جای اجتهاد نیست.^۳ که چنین تفکری چیزی جز نقل گرایی افراطی و نفی اجتهاد که مستلزم اعمال دقت عقلی است نخواهد بود. بر اثر اخباری‌گری، باب اجتهاد بسته شد و در نتیجه فقه اجتهادی دچار رکود و ایستایی گردید.^۴

یکی از آثار سریع این شیوه آن است که تفریع فروع تازه بر اصول در مقام استنباط به وسیله اجتهاد بسته شده و بر اساس ظواهر نصوص و به مقتضای آنها احکام را در ارتباط با مسائل فردی و عبادی پیش می‌گیرد و هر جا دلیلی در آیات و روایات نبود حکم به احتیاط داده می‌شود.

۵. رواج جمود فری و ظاهرگرایی و سطحی‌نگری در فهم احادیث. و جلوه فقه به صورت سنت‌هایی راکد و بی‌روح و بی‌ملاک.

۶. باب اجتهاد چشمه همیشه جوشان فقه است و ائمه اطهار (علیهم‌السلام) آن را بر شیعیان عرضه نمودند که مسدود شدن آن منجر به بی‌پاسخ ماندن بسیاری از

۱. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۹۴ و ۱۰۶؛ علامه مجلسی، مرآة العقول ج ۱، ص ۲۰۲؛ شیخ حر عاملی، الفوائد الطوسیه، ص ۴۱۰.
۲. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۴۶ و ۶۳.
۳. استرآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۱۲۷؛ شیخ حر عاملی، الفوائد الطوسیه، ص ۴۰۶.
۴. مرتضی مطهری، اسلام و نیازهای زمان (مجموعه آثار، ج ۲۱)، ص ۱۰۴.

رویدادهای جدید در ابعاد گوناگون اقتصادی، اجتماعی، حقوق، قضایی، پزشکی، هنری، اداری، سیاسی، روابط بین الملل و حکومتی می شود که نص به خصوص درباره آنها وجود ندارد. ایستایی روند فقاقت در این مکتب چنان است که شهید مطهری اخباری گری را به خوارج تشبیه کرده و آنها را مظهر جمود فکری در عصر خود می داند.^۱

۱. همان، ص ۱۱۱.

ملا محمد امین استرآبادی و فلسفه‌ورزی

هم عقل ریشه در گوهر و ذات آدمی دارد و هم دین با بنیادی‌ترین و نهایی‌ترین حقیقت و دل‌بستگی انسان پیوند می‌خورد. نص‌گرایی، اندیشه‌ای است که یگانه مرجع و منبع دست‌یابی به معارف دینی را نصوص و ظواهر کتاب و سنت می‌داند و عقل را از دخالت در فهم دین برحذر می‌دارد.

این رویکرد به دین، طیف گسترده‌ای از افراد و گروه‌ها را در بر می‌گیرد که ویژگی مشترک آنان، توقف بر ظاهر کلمات و بی‌اعتنایی به عقل در تفسیر عبارات است. از نگاه نص‌گرایان، تدین واقعی، تدین پیراسته از هرگونه اندیشه‌های بشری است و تنها راه نجات از چنین وصله‌های ناچسبی به دین، توقف بر ظواهر آیات قرآن و اخبار می‌باشد و الا گرفتار تاویل به رای خواهیم شد.^۱

مروری تاریخی بر پیدایش نص‌گرایی

همانطور که گذشت مکاتب نص‌گرا در ابتدای امر در گرایش‌های فقهی ظهور نموده‌اند. فقه‌های اولیه در باب نوع و روش استنباط از کتاب و سنت اختلاف

۱. جعفر سبحانی: بحوث فی الملل و النحل، ج ۲، ص ۹۷ - ۹۶.

داشتند؛ برخی نظیر مالک بن انس (م ۱۷۹ ه.ق)، محمد بن ادریس شافعی (م ۲۰۴ ه.ق)، سفیان ثوری (م ۱۶۱ ه.ق)، احمد بن حنبل (م ۲۴۱ ه.ق) و داود بن علی اصفهانی (م ۲۷۰ ه.ق) بر حفظ نص روایات و اخبار تاکید داشتند.^۱ اما در غالب این مکاتب نص‌گرا، ضدیت با عقل عملی و عقلی نظری توأمان دیده می‌شود به گونه‌ای که یکی از جلوه‌های تفکر اهل حدیث، نکوهش آنان از علم کلام است؛ به گونه‌ای که شافعی، گفت‌وگوی کلامی را از همه گناهان جز شرک بدتر می‌شمرد^۲ و احمد بن حنبل نیز علم کلام را نکوهیده، پیروان خود را از همنشینی با متکلمان برحذر می‌داشت.^۳

این روند در مکتب شیعه نیز دیده می‌شود و گرچه بسیاری از مباحثی که برای متفکرین اهل سنت مشکل‌ساز بوده به دلیل استمرار حضور امامان و بیانات ایشان حل گشته و ائمه اطهار علیهم‌السلام راه حل آن‌ها را مطرح کرده اند اما بهر حال موضع ظاهرگرایی در برخی شیعیان دیده می‌شود به این معنا که در مسائلی که در زمان معصومین علیهم‌السلام مطرح و امام در باب آن سخن صریحی دارد مسیر صحیح را می‌یابند اما در مسائل مستحدثه و جدیدی که پس از غیبت کبری مطرح شد به همان مشکلاتی برخوردند که اهل سنت با آن‌ها مواجه بودند و روح نص‌گرایی که پذیرش کلمات معصومین علیهم‌السلام بدون فهم و یافتن معنای آن است بروز یافت.

۱. شهرستانی: الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۸۸ - ۱۸۷.

۲. عبدالرحمن ابن‌الجوزی: تلبیس ابلیس، باب پنجم، ص ۸۳ - ۸۲. وی مجازات متکلمان را چنین تعیین می‌کند: «باید آنان را با تازیانه زنند و در میان طوایف و قبایل بگردانند و ندا دهند: این است سزای آن کس که کتاب و سنت را رها کرده، به کلام رو آورد.»

۳. رک: عبدالحسین زرین‌کوب: در قلمرو وجدان، ص ۲۶۸: احمد بن حنبل بر این پندار بود که متکلمان رنگ و روی رستگاری را نخواهند دید.

بر این اساس، پس از غیبت کبرا، جریان اخباری‌گری بر برخی حوزه‌های شیعی غلبه یافت و در اواخر قرن سوم، میان فقیهان و عالمان شیعی رایج شد و حتی در بعضی از شهرهای شیعه‌نشین مانند قم، به‌طور کامل تحت نفوذ صاحبان این اندیشه قرار گرفت^۱ اما با ظهور شیخ مفید (م ۴۱۳ ه.ق) و پس از او سیدرضی (م ۴۳۶ ه.ق) و شیخ طوسی (م ۴۶۰ ه.ق) و نگارش کتاب‌ها و رساله‌های متعدد در باب الهیات و اصول فقه و ردّ آرای نص‌محورانه، حرکت عقل‌گرایانه در قلمرو اعتقاد و فقه شیعی قوت گرفت و عقل‌گرایی متکلمان و فقیهان عصر حضور امامان احیا شد.

استرآبادی و احیای اخباری‌گری

اندیشه اخباری پس از حمله‌های تند و شدید شیخ مفید و سید رضی، محوریت خود را در میان علمای شیعه از دست داد، هرچند همواره افرادی پیدا می‌شدند که هنوز به همان مسلک و اندیشه معتقد بودند.^۲ این عقل‌گرایی تا اوایل قرن یازدهم هجری تسلط خود بر گفتمان رسمی حوزه‌های علمی شیعی را حفظ کرد تا آن‌که ملا محمد امین استرآبادی، به احیای این اندیشه پرداخت.^۱

۱. محمد تقی سبحانی: عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی، نقد و نظر، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، شماره ۳ و ۴.

۲. برای مثال، اینکه محقق حلی (م ۶۷۶ ه.ق) طلاب را از فرو افتادن در دام نص‌گرایان برحذر داشته و سخنان آنان را سبب طعن بر عالمان شیعه می‌داند، گواه آن است که در زمان وی، هنوز طرفدارانی داشته‌اند علامه می‌نویسد: «بپرهیز از گروه حشویه، خواه اهل فقاہتشان و خواه مقلدینشان که چه‌بسا تو را می‌فریبند تا به جهالتشان بکشانند. همانا می‌خواهند سخنان خود را جبران و گمراهی خود را پنهان دارند...». (محقق حلی: المعتمد، ج ۱، ص ۲۱ و ۲۹)

استرآبادی در ابتدا از جمله مجتهدان و اصولیان بود و حتی از بزرگانی همچون صاحب مدارک و صاحب معالم، دو اصولی نامدار آن دوران، اجازه اجتهاد گرفت^۲ اما بعدها به مخالفت با اصولیان و مجتهدان برخاست. خود علت مخالفتش با مسلک اصولیان را چنین بیان می‌کند: «در سحرگاه شب جمعه‌ای در مکه معظمه، پس از ادای نماز شب، در عالم رؤیا دیدم که کسی این آیه قرآن را برایم تلاوت می‌کند: «وَمَنْ يُّؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»^۳. صبح آن روز، که برای مطالعه، کتاب کافی را باز کردم، به حدیثی از امام صادق علیه السلام برخوردم که در تفسیر آن آیه شریف می‌فرماید: منظور از حکمت، احادیث اهل بیت علیهم السلام است.»^۴ استرآبادی این خواب را به معنای انحصار علوم در احادیث اهل بیت علیهم السلام گرفت که پیام اساسی مکتبی بود که بنیاد نهاد. بدین‌سان، به احیای روش اخباریان تصمیم گرفته و مخالفت با اصولیان را آغاز نمود.

اخباریان و عقل، تضاد یا تفاهم؟

در مرور اندیشه‌های نص‌گرایان اهل سنت ملاحظه شد که امثال احمد بن حنبل و مالک بن انس با عقل در دو حوزه فقه و اصول عقاید مخالف بوده و در هر دو حوزه به نحو یکسان با عقل مخالفت نمودند. نوع مخالفت ایشان الگویی برای ارزیابی اندیشه همه نص‌گرایان گردید و لذا تصور معمول آن است که استرآبادی و اخباریان شیعی نیز همان نسبتی را با عقل و فلسفه دارند که مالکی‌ها و

۱. استرآبادی: دانشنامه شاهی، فایده دوم.

۲. محمدباقر موسوی خوانساری: روضات الجنات، ج ۱، ص ۱۲۰.

۳. بقره: ۲۶۹.

۴. استرآبادی: الفوائد المدنیه، ص ۱۰۸.

حنبلی‌ها دارند زیرا که عقل در دو حوزه عملی و نظری در تضاد مبنایی با نص‌گرایی بوده و لذا نمی‌توان بین آنها به نحو منطقی جمع نمود. این پیش‌زمینه همراه با عباراتی از استرآبادی در نفی عقل موجب شده که بسیاری وی را از اساس با هر نوع عقل‌گرایی در تضاد بینند.

این نظر را می‌توان در نوشته‌های بسیاری حتی در تحقیقات جامع و خوبی که انجام شده دید، از جمله احمد حسین شریفی در مقاله عقل از دیدگاه اخباریان شیعه^۱ که نویسنده همه‌جا اخباری‌گری را به عنوان مکتبی ضد فلسفه می‌انگارد و حتی تعابیر ملاصدرا در دیباچه الحکمة المتعالیه^۲ و مفاتیح‌الغیب^۳ را که مخالفان معرفت را خفّاش‌صفت خوانده اولین مخالفت با اخباری‌گری استرآبادی می‌داند، همچنین ابراهیم بهشتی در کتاب اخباری‌گری^۴ این مکتب را از اساس مخالف عقل فلسفی دانسته است، و علی‌الجبری در کتاب الفکر السلفی عند الشيعة الإثنا عشریه^۵ که گزارشی از آن را علی رضا ذکاوتی قراگزلو در مقاله سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع^۶ آورده است. الجابری در بیان گرایش‌های فکری عصر شاه‌عباس، فلسفه‌گرایی میرداماد و ملاصدرا را در مقابل فکر محافظه‌کارانه و اخبار‌گرایانه‌ای قرار داده که استرآبادی پایه گذاشت، نیز علی‌رعدی در مقاله

۱. احمد حسین شریفی: عقل از دیدگاه اخباریان شیعه، مجله شیعه‌شناسی، تابستان ۱۳۸۳، شماره ۶.

۲. ملاصدرا: الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۵، مقدمه مؤلف...

۳. همو: مفاتیح‌الغیب، ص ۶۹، الفاتحه الثالثة فی فهم القرآن و تفسیره بالرأی...

۴. ابراهیم بهشتی: اخباری‌گری، ص ۳۲۵، فصل «اخباریان و حکمت و فلسفه»

۵. علی‌الجابری: الفکر السلفی عند الشيعة الإثنا عشریه، قم، دار احیاء الاحیاء، ۱۴۰۹

۶. علی رضا ذکاوتی قراگزلو: سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع، مجله آینه پژوهش، فروردین و

اردیبهشت، ۱۳۷۰ - شماره ۶

اخباریان و نقش آنان در تاریخ شیعه^۱ که ایشان نیز از ضدیت استرآبادی با کلام و فقه سخن می‌گویند.

حتی نظر آیت‌الله بروجردی و شهید مطهری در اینکه اخباری‌گری را با حس‌گرایی که مکتبی فلسفی است مرتبط می‌کنند نیز می‌توان در همین یکی فرض کردن ضدیت اخباریان با فقه و ضدیت با فلسفه ریشه داشته باشد.^۲

اما بر این تصور می‌توان نقض‌هایی را وارد نمود. از جمله اینکه برخی اخباریان نظیر فیض کاشانی برخلاف این مبنا سیر نموده و در حالی که با نوشتن کتاب اصول الاصول و الحق المبین در مشی اخباری‌شان شکی نیست، در عین حال، با برجنگداشتن کتبی نظیر کلمات مکنونه و اصول المعارف در عقل‌گرایی و تفلسفشان شبهه‌ای نمی‌توان کرد. اما این چگونه ممکن است؟ اگر فلسفه با اخباری‌گری در تعارض است پس چگونه این مورد ممکن گشت؟

آیا جای این سوال نیست که درباره خود ملا محمدامین استرآبادی پرسش شود که آیا او خود چه نسبتی با فلسفه و کلام داشت؟ و آیا اخباری‌گری استرآبادی با عقلانیت در تضادی ذاتی است؟

۱. علی رعدی: اخباریان و نقش آنان در تاریخ شیعه، اندیشه نوین دینی، بهار ۱۳۸۶، شماره ۸.
 ۲. این نوشتار البته مدعی این نیست که همه اهل نظر به چنین اشتباهی مبتلا بوده اند؛ غالب کتب اصولیان تنها به جنبه فقهی و اصولی موضوع پرداخته اند و ظاهراً برداشتی کلامی و فلسفی نداشته اند. در تحقیقات جدید نیز می‌توان به مقالاتی نیز می‌توان به موارد نیز اشاره کرد: محسن جهانگیری: آثار مثبت و منفی حرکت اخباریان، الهیات و حقوق، بهار ۱۳۸۷، شماره ۲۷؛ و مهدی علی پور: اخباری‌گری به مثابه روش اجتهادی (نگاهی به یک پارادوکس‌نما)، مجله پژوهش و حوزه «پاییز و

برای قضاوت صحیح دربارهٔ این مطلب، ابتدائاً به بررسی علل پیدایش اخباری‌گری به نحو مختصر می‌پردازیم و سپس مواضع وی در قبال عقل و کلام عقلی را در کتب وی بررسی می‌کنیم.

کج‌فهمی احادیث امامان، عامل اصلی رواج اخباری‌گری

برای رواج مسلک اخباری‌گری علل متعددی را برشمرده اند؛ از جمله: نفوذ و قدرت تاثیر استرآبادی در هم‌عصرانش^۱؛ تأثیرپذیری از حس‌گرایی غرب^۲؛ تأثیرپذیری از تفکرات ضد عقلی اشاعره^۳؛ مهاجرت محدثین و علما به ایران و ترویج متون حدیثی در عصر صفوی^۴. اما به دلایل چندی اینها نمی‌توانند علت کافی باشند؛ در غالب این موارد صرفاً شباهت دو نظر و مکتب سند شمرده شده که مستمسک کافی برای اثبات مدعا نیست و نهایتاً تنها می‌توانند زمینه‌هایی مناسب برای اخباری‌گری را فراهم کرده باشند

به نظر می‌رسد تنها عاملی که می‌تواند چنین موج قوی و گسترده‌ای را در همهٔ حوزه‌های شیعی ایجاد کند، همان عاملی است که نقش‌دهنده و هدایت‌کنندهٔ

۱. ابوالقاسم گرگی: تاریخ فقه و فقهاء، ص ۲۳۶ - ۲۳۸.

۲. برخی همچون آیت‌الله بروجردی (مرتضی مطهری: تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۷۱۷)، شهید محمدباقر صدر: دروس فی علم الاصول، ص ۵۰) و شهید مطهری (تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۷۱۸) از چنین نظری طرفداری کرده اند.

۳. صاحب روضات الجنات [ج ۱، ص ۱۳۰] معتقد است مسلک اخباری‌گری در فکر اشاعره ریشه دارد.
۴. ظهور دولت صفویه در سال ۹۰۷ و اعلان تشیع به عنوان مذهب رسمی کشور از سوی شاه اسماعیل اول صفوی (حکومت ۹۰۷-۹۳۰) و تداوم و استقرار آن در دوران طولانی سلطنت شاه طهماسب اول (۹۳۰-۹۸۴) به تثبیت تشیع در ایران انجامید. در این دوره، با تشویق و حمایت دولت صفوی مهاجرت عالمان شیعی از جبل عامل و بحرین به ایران، مهم‌ترین مسئله‌ای است که در نهایت به تربیت نسلی از فقیهان ایرانی اخباری مسلک انجامید.

همیشگی شیعه در طول تاریخ بوده است، یعنی باید گفت احادیث اهل بیت علیهم السلام و در واقع بدفهمی آنها موجب این حرکت گردید.

امامان معصوم علیهم السلام در احادیث بسیاری، اصحاب و شاگردان خود را از عمل به قیاس در امر دین و فتوا دادن از روی رأی شخصی برحذر داشته، کیفرهای دردناکی برای سرپیچی از آن بیان کرده‌اند. این احادیث به‌رغم معنای روشن‌شان، اخباریان را به سوی مخالفت با بکارگیری عقل سوق داد^۱، از جمله: در برخی از روایات، عمل به قیاس به شدت نکوهش شده و حتی سبب نابودی دین و هلاکت ابدی دانسته شده است^۲؛ در احادیث دیگری، از عمل به رأی و فتوادادن از روی نظر و تعقل به شدت نهی شده است^۳ و در بعضی دیگر از روایات، دین و کتاب الهی دورترین امور از دسترس عقل بشری معرفی شده‌اند.^۴

۱. ر.ک: السيد نعمة الله الموسوي الجزائري: *الانوار النعمانية*، ج ۳، ص ۱۱۳ - ۱۳۳؛ و محمد بن الحسن الحرّ العاملي: *الفوائد الطوسية*، ص ۳۵۰ - ۳۵۵ و ص ۴۱۷ - ۴۲۸؛ و يوسف بن احمد البحراني: *الحدائق الناضرة*، ج ۱، ص ۱۳۳ - ۱۲۵؛ و يوسف بن احمد البحراني: *الدرر النجفية*، ص ۱۴۵ - ۱۴۸؛ و *الفوائد المدنية*، ص ۲۹ و ص ۴۴-۴۷.

۲. فیض: *الوافي*، ج ۱، ص ۲۵۳ و *بحارالانوار*، ج ۱۰۱، ص ۴۰۵. «سنت که به قیاس درآید، دین به نابودی گراید» و *الوافي*، ج ۱، ص ۱۹۶ و *بحارالانوار*، ج ۲، ص ۱۱۸، باب ۱۶، ح ۲۴: «هرکه به قیاس عمل کند نابود می‌شود»

۳. *بحارالانوار*، ج ۲، ص ۱۱۴، باب ۱۶، ح ۶: «از دو خصلت بپرهیز که سبب نابودی تمام کسانی است که نابود شده‌اند: هرگز از روی رأی خودت فتوا مده، و از چیزی که نمی‌دانی، پیروی مکن.» و *بحارالانوار*، ج ۲، ص ۲۹۹، باب ۳۴، ح ۲۵: «کسی که از روی رأی خودش فتوا دهد، از چیزی که نمی‌داند پیروی می‌کند.»

۴. *بحارالانوار*، ج ۹۲، ص ۱۱۴، باب ۱۰، ح ۱۴: «قرآن دورترین چیز از دسترس فهم عقول بشری است.» و نیز رک: *بحارالانوار*، ج ۲، ص ۳۰۳، باب ۳۴، ح ۴۱.

اخباریان این دسته از احادیث را به معنای نکوهش عقل و استدلال عقلانی پنداشته^۱ و قیاس منطقی و عقلی (برهان) را نیز بخشی از قیاس نکوهیده دانسته‌اند.^۲

همین بدفهمی‌ها و حمل آیات ناهی از تفسیر به رأی و قیاس بر پرهیز از عقل موجب دوری بسیاری از اندیشمندان از خردورزی و عامل اصلی سوق استرآبادی و سایر اخباریان به این مسلک است.

گذشته از این، فیض به عنوان یکی از اخباریان شاخص، می‌گوید سال‌ها پیش از استرآبادی آن را از اخبار و آیات و تتبع در کتب پیشینیان بدست آورده ولی به دلیل نبود بستر لازم از طرح آن خودداری نموده تا آن‌که استرآبادی کتب خویش را می‌نگارد که البته ممزوج با افراط و اشتباهاتی است که چه‌بسا اصل روش را زیرسؤال می‌برد و لذا فیض خود را ملزم دانست که روش معتدل و صحیح اخباری را با نوشتن کتاب اصول اصلیه نمایان کند^۳ که نشان می‌دهد که بسترهای فرهنگ دینی ایرانی در آن دوره علما را به سوی جمع‌آوری و توجه دوباره به میراث روایی امامان سوق داده و احیاناً موجب شکل‌گیری اندیشه اخباری گردید. این از آن جهت مهم است که نشان می‌دهد نباید همان الگویی که بر سایر جریان‌های نص‌گرا نظیر حنبلیان و اشاعره حاکم است را بر جریان اخباریان و

۱. برای مثال علامه مجلسی در شرح حدیث «لَا تَقْسُ أَنْ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ ابْلِيسُ لَعْنَهُ اللَّهُ...» می‌فرماید: مراد آن است که در طریق امکان وقوع اشتباه زیاد است و بر همین اساس در مسائل دینی نمی‌توان بر آن تکیه نمود بلکه بایستی در تمام موضوعات دینی به اوصیاء حضرت رسول - صلوات الله علیهم اجمعین - مراجعه نمود و این از ظاهر بسیاری از احادیث این باب به دست می‌آید پس مراد از قیاس در این حدیث نیز قیاس لغوی است [و نه قیاس فقهی]. (بحار الانوار، ج ۲، ص ۴۸۸، باب ۳۴، ذیل ح ۵).

۲. البحرانی، الحقائق الناضره، ج ۱، ص ۱۳۲.

۳. فیض کاشانی، الأصول الأصلية، ص ۱ - ۲.

استرآبادی حاکم دانست و از ضدیت آنها با عقل فقهی، چنین مسلم پنداشت که اخباریان با عقل فلسفی نیز در نزاع بوده اند. اگر بالفرض اخباریان دنباله‌روی اشاعره یا تجربی‌مسلمانان غربی بودند از آنجا که اینان ضد عقل فلسفی بودند چنین پیامدی برای اخباری‌ها منطقی بود اما وقتی می‌دانیم استرآبادی مسیر مستقلى داشته احتمال الگویی متفاوت برای ایشان محتمل‌تر خواهد بود.

البته از آنجا که علت اصلی و نهایی اخباری‌گری برداشت اشتباه از آیات و روایات بوده، افرادی که با سوء برداشت در فقاہت به کج‌راهه می‌روند این ظرفیت و پتانسیل را دارند که با همان برداشت اشتباه به ضدیت با فلسفه نیز کشیده شوند اما این‌ها تلازم قطعی و منطقی با هم ندارند و می‌توان فرض نمود که کسی در عقل عملی و فقاہت اخباری باشد ولی در عقل نظری راهی دیگر را برگزیند.

به عبارت دیگر، فرض اینکه کسی در فقاہت خود اخباری اما در اصول اعتقادی، عقلگرا باشد هیچ تناقضی ندارد.

حال با این پیش‌فرض به بررسی کتب مختلف استرآبادی می‌پردازیم تا ملاحظه نمود که موضع وی در قبال علوم عقلی و بالخصوص فلسفه و کلام چیست؟

نشانه‌های عدم مخالفت مبنایی استرآبادی با عقل و فلسفه

برداشت رایج از مسلک استرآبادی و به تبع آن اخباریان این است که این مکتب از اصل مخالف عقل‌گرایی است. اما برخلاف این برداشت و انتظار مشهور، در کتب وی می‌توان نشانه‌های متعددی یافت که چه بسا این مفروض را تغییر داده و چهره‌ای دیگر از استرآبادی نشانمان دهد.

۱. بیان نظرات فلسفی و برگزیدن نظر یکی از فلاسفه

در مواردی متعدد، استرآبادی به محاجه فلسفی با اهل فلسفه می‌پردازد و نهایتاً نظر یکی از فلاسفه را می‌پسندد. یکی از این موارد شبهه‌ای است که استرآبادی از ابن‌سینا نقل می‌کند که بنابر آن ابن‌سینا مدعی است که در کنار واجب تعالی قدیمی را اثبات نموده که ظاهراً مقصود همان مفاهیم و صور علمی حق تعالی است که در علم ازلی الهی هستند.^۱ وی سپس پاسخ صاحب محاکمات را ذکر می‌کند و آنرا می‌پسندد^۲ و معتقد است علم خداوند به واسطه همین مفاهیم است و وجود ذهنی خدا عین علم حق تعالی است و مفهومات بر حسب این وجود هیچ‌کدام از صفات وجود را ندارند و الا تعدد مفهومات در ازل لازم می‌آید که محال است.

در پایان استرآبادی مستفاد از کلام معصومین علیهم‌السلام را این می‌داند که علم حق تعالی از صفات ذات و قدیم است و نظریه شیخ اشراق را بر اساس این مبنا باطل می‌شمارد:

«مستفاد کلام ائمه علیهم‌السلام آن است که علم حق تعالی از صفات ذات بوده و قدیم است، پس آنچه گمان برده شده که حق تعالی دو علم دارد که یکی ازلی اجمالی حصولی است که عین ذات اوست و علمی تفصیلی حضوری که همان سلسله ممکناتی است که خدا آفریده باطل است.»^۳

۱. الاسترآبادی: الحاشیه علی اصول الکافی، ص ۱۱۶: «قد ذکر ابن‌سینا شبهة عجز عن جوابها... و هي

ان علمه تعالی فی الازل متعلق بكل مفهوم فلا بد للمفهومات من وجود ازلي...»

۲. پیشین.

۳. الحاشیه علی اصول الکافی، ص ۱۱۶ و ۱۱۷

در دانشنامه شاهی نیز فهرست مفصلی از مباحث عقلی و جدال عقلی با فلاسفه را می‌توان دید، از جمله؛ تحقیق مفصل و دقیقی در باب نفس الامر^۱، تحقیق در معنای «عدم العلة علة لعدم المعلول»، لاشیء بودن عدم، جعل بسیط و مرکب و اینکه جعل بسیط یعنی موجود شدن ماهیت، ردّ نظر فاضل دوانی در اینکه وجود درباره خدا از ذات انتزاع می‌شود برخلاف ممکنات، زیادت وجود بر ماهیت در ذهن و عینیت آنها در خارج^۲، تحقیقی قابل توجه در معنای معقول اولی و ثانی^۳، انکار کلی طبیعی در خارج^۴، تحقیق در نسبت جنس و فصل با ماده و صورت^۵، تحقیق در اشتقاقی بودن فصل ماهیات و رد نظر سید سند^۶، تحقیق در اینکه علم به وجه نیز علم به حقیقت شیء است و ردّ دوانی و دشتکی^۷، تحقیق در وجود ذهنی و عینی^۸ و مطالب دیگری که بررسی یکایک آنها به درازا می‌کشد اما بر روی هم نشان از نوع نگاه فلسفی استرآبادی دارد.

۲. نظر مثبت به فلاسفه بزرگ

از نشانه‌های دیگر رویکرد مثبت استرآبادی به کلیت فلسفه این است که استرآبادی معمولاً فقط از برخی حکما خرده می‌گیرد که در تاریخ فلسفه نهایتاً

۱. دانشنامه شاهی، فایده دوم.

۲. پیشین، فایده سوم.

۳. پیشین، فایده چهارم.

۴. پیشین، فایده پنجم.

۵. پیشین، فایده هفتم.

۶. پیشین، فایده هشتم.

۷. پیشین، فایده نهم.

۸. پیشین، فایده دهم.

درجه دوم محسوب می‌شوند و از فلاسفه معروف به بزرگی یاد می‌کند، مثلاً بارها از خواجه نصیرالدین طوسی با عنوان «سلطان المحققین»^۱ و «سلطان الملة والدین»^۲ نام می‌برد، البته دوانی و دشتکی را مورد ذم قرار داده و آن‌ها را با عنوان «دو متخاصم مشکک عجول»^۳ خطاب می‌کند که کلام بزرگان حکمت را نفهمیده اند که این خود نشان دیگری از رویکرد مثبت استرآبادی به فلسفه است زیرا در آنجا نیز اعتراضش این است که این دو فلسفه را ویران کرده^۴ و آنچه پیشینیان بیان کرده بودند را از بین برده و به بیراهه رفته اند.

۳. دادن لقب «فیلسوف» به استاد حدیث خود

حتی استرآبادی استاد خود، میرزا محمد استرآبادی، را با عنوان «فیلسوف مدقق» توصیف می‌کند و می‌گوید: «آخر مشایخی فی فن الفقه و الحدیث و الرجال و هو مولانا العلامة المحقق و الفیلسوف المدقق افضل المحدثین و اعلم المتأخرین باحوال الرجال المیرزا محمد الاسترآبادی...»^۵ که می‌تواند نشان از نظر مثبت استرآبادی و حتی استادش به فلسفه باشد و حتی این‌که از او بعد از عنوان استاد حدیث و کسی که به او اجازه روایت داده با نام فیلسوف یاد می‌کند، شهادی بر هماهنگ دانستن علوم عقلی و حدیثی است.

۱. استرآبادی: الفوائد المدنیه، ص ۴۶۶ و ۵۰۲ و ۵۰۴.

۲. پیشین، ص ۴۶۶ و ۵۰۲ و ۵۰۴.

۳. پیشین، ص ۳۵: «و اسأل الله التوفیق لاتمام ما انا مشغول به من شرحي لاصول الكافي و شرحي لتهذيب الحدیث و ردی لما احدثه الفاضلان المتخاصمان المشككان المستعجلان في حواشي الشرح الجديد للتجريد»

۴. دانشنامه شاهی، فایده ۵.

۵. استرآبادی: الفوائد المدنیه، ص ۵۹.

این نیز از نشانه‌های این امر است که اخباری‌گری به روایت استرآبادی تضاد نظری و بنیادی با عقل فلسفی نداشته و آن را می‌تواند بپذیرد.

۴. رعایت نهایت ادب در نام‌بردن از فلاسفه

استرآبادی به سبب لحن غیرمؤدبانه‌اش دربارهٔ فقه‌های اصولی معروف بوده و حتی فیض کاشانی که در کلیات مسلکش با وی موافق است یکی از دو ایراد و نقدی که به صراحت اعلام و بر آن تاکید دارد همین نوع بیان وی از فقه‌های بزرگ اصولی است.^۱ با این حال استرآبادی در هیچ یک از نوشته‌هایش هیچ‌گاه زبان به طعن و هجو ابن‌سینا یا فارابی که از سوی بسیاری مورد هجو و حمله قرار گرفته اند^۲ نمی‌گشاید و برعکس همیشه به بزرگی از اینان سخن می‌گوید. خصوصاً خواجه نصیر طوسی که در موارد متعددی از او با عنوان «سلطان المحققین نصیر الدین» نام می‌برد.^۳

استرآبادی حتی از متکلمان اهل سنت نیز به بزرگی یاد می‌کند و فخر رازی را با عنوان «علامة المحققین قطب الملة والدین الرازی»^۴ و از جرجانی «سید المحققین و سند المدققین العلامة الجرجانی»^۵ نام می‌برد. حتی از بزرگان مذهب اشعری نظیر تفتازانی^۶ و غزالی^۷ به نیکی یاد می‌کند.

۱. فیض : الحق المبین، ص ۱۲.

۲. رك: غزالي : تهافت الفلاسفه، ص ۱۴۵

۳. استرآبادی، الفوائد، ص ۵۰۲ و ص ۵۰۴ (سه مرتبه)

۴. استرآبادی، دانشنامه شاهی، فایده ۵.

۵. پیشین، فایده ۵ و فوائد المدنیة، ص ۱۲۵ و ۵۱۰.

۶. استرآبادی، فوائد المدنیة، ص ۵۰ و ۶۴ و ۱۰۳ و ۱۸۱ و...

۷. پیشین، ص ۶۵ و ۷۴ و ۵۱۱ و...

سوال این است که اگر استرآبادی مطابق نظر رایج با فلاسفه در ستیز بود چرا گوشه‌ای از مخاصمه‌ای که با اصولیان نشان داده را نصیب اهل فلسفه ننموده، استحال آنکه ستیزه با اهل فلسفه بسیار آسان‌تر و کم‌هزینه‌تر از مشاجره با اهل فقاہت است؟!۱

۵. همراهی فیض با استرآبادی، دلیل بر عدم ضدیت کلی

وی با عقلانیت

یکی از دلایل بر عدم ضدیت استرآبادی با عقل استدلال، همراهی فیض کاشانی با اوست. فیض از شاگردان ملاصدرای شیرازی و صاحب کتبی از جمله کلمات مکنونه است که در عین حال در فقاہت مشربی اخباری - گرچه نسبت به استرآبادی معتدل‌تر - داشت.

بررسی کتب فیض و صراحت وی در بیان نقدهای وارده بر استرآبادی و عدم اشاره وی به ضدیت استرآبادی با عقلانیت می‌تواند یکی از شواهد بر تبرئه استرآبادی از اتهام عقل‌ستیزی باشد. فیض وجه اختلاف و اشتراک خود را با استرآبادی در پایان رساله الحق المبین که در ادامه اصول الاصلیه آمده چنین خلاصه می‌کند که دو مطلب، یکی بحث متشابه در دین و نیز کنار گذاشتن تکالیف خود ساخته و دیگری تقلیل حکم دو مطلب ارزنده استرآبادی است اما در ادعای اینکه همه اخباره مندرج در کتب قطعی‌الصدور از اهل بیت علیهم‌السلام اند و نیز طعن به بزرگان گذشته به خطا رفته است.^۱ آیا می‌شود که استرآبادی موضع ضد فلسفی با چنان شدت معروف داشته باشد و فیض فیلسوف از آن چنین ساده بگذرد و هیچ اشاره‌ای به آن نکند؟

۱. فیض: الحق المبین، ص ۱۲.

توجه به حدیث برای اهل فلسفه چیز جدیدی نیست خصوصاً در حوزه فلسفی اصفهان^۱ فیض هم تضادی بین اخباریت فقهی و عقلانیت فلسفی نمی‌بیند زیرا اخباریت فیض و اساساً اخباری‌گری به روایت استرآبادی تنها شورشی است برعلیه علم اصول که راه فقاقت را مشکل کرده بود و گمان می‌شد از راه احتیاط دور گشته است.

۱.۶. اعتقاد سلف استرآبادی به حکمت اسلامی

یکی دیگر از نشانه‌های عدم تقابل اخباری‌گری استرآبادی با فلسفه، مشی پیروان اخباری وی است؛ به‌خصوص پیروانی که در اخباری‌گری مشهور بودند. یکی از اینان میرزا محمد اخباری (۱۱۷۸ - ۱۲۳۲ ق) است که با همه تعصبی که از خود نشان داد نسبت به حکما و فلاسفه به دیده احترام می‌نگریست و از آنان بد نگفت. وی در کتاب رجالی خود موسوم به صحیفه احوال الصفا در شرح حال ملاصدرا می‌نویسد: «محمد بن ابراهیم المولی صدر الدین الشیرازی قال صاحب السلافة علم اهل زمانه فی الحکمة مقتنا للفنون له تصانیف کثيرة منها شرح الکافی فی مجلدين تفييي فی العشر الخامس من هذه المائه انتهى نقله عنه صاحب امل الامل. قلت و المراد من هذه المائه كلامه قدس سره المائه الثانية فكان موته بعد الالف مائه و اربعين الى خمسين و من تصانیفه شرح هداية الحكم و کتاب مفاتيح الغيب و کتاب شواهد الربوية و رسالة المشاعر و رسالة كسر الاصنام الجاهيلة فی رد الصوفية و کتاب الاسفار الاربعة و کتاب اسرار الآيات. تحمل من ثالث المتعلمين السيد الداماد قدس سره و تحمل عنه العارف المحسن القاساني و نسبة

۱. رک: سید مهدی امامی جمعه: بررسی تحلیلی دوره فلسفی اصفهان و دو مکتب فلسفی آن، خردنامه صدرا، پاییز ۱۳۸۳، شماره ۳۷.

صاحل لؤلؤ البحرين الى التصوف و لعله ما فرّق بين الحكمة الاشراق و حكمة التصوف و الا لم يكن الرجل من الصوفية و قد اطرى عليه الحكيم محمد مؤمن الشيرازي في خزانة الخيال و هو فوق ذلك»^۱

در این نوشته میرزا محمد اخباری که به دلیل جسارت‌هایش به فقهای اصولی با عنوان «عدو العلماء»^۲ نام برده شده کاملاً احترام به ملاصدرا مشهود است حال آنکه با آن سوابق، اگر دشمنی در فکر وی می‌بود قطعاً به گونه‌ای دیگر برخورد می‌کرد. میرزا محمد اخباری ضمن آن که به صوفیه رایج باور نداشت اما از تفکر فلسفی از نوع حکمت متعالیه و نیز حکمت اشراق دفاع می‌کند.^۳

مخالفت با عقل عملی (کاربرد عقل در استنباطات فقهی)

استرآبادی در الفوائد المدنية به نحو گسترده با عقل مخالفت کرده و آن را زیر سوال می‌برد و ظاهراً همین دلیل اصلی مخالف دانستن وی با هر نوع عقل‌ورزی بوده است. اما با مرور این کتاب و سایر نوشته‌های استرآبادی، معلوم می‌شود وی تنها با دخالت عقل در فقاها و عقل عملی مخالف بوده و نه با هر نوع عقل‌گرایی به معنای وسیع آن. در واقع استرآبادی در این کتاب هرجا که در مذمت عقل سخن می‌گوید مقصودش عقل عملی و به‌طور خاص علم اصول فقه است که ثمره فقهای عقلگرا است.

۱. میرزا محمد اخباری: صحیفه احوال الصفا، کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۱۴۵۴۳، فریم ۳۰۵.

۲. عنوان رساله‌ای که شیخ جعفر کاشف الغطاء در مخالفت با افکار میرزا محمد اخباری نگاشته «کشف الغطاء عن معایب میرزا محمد عدو العلماء» است.

۳. شیخ جعفر کاشف الغطاء: دو رساله از کاشف الغطاء علیه رساله المسائل والاجوبه...، ص ۱۶.

اخباریان تنها به اخبار و احادیث در کشف احکام فقهی معتقد بودند و هرگونه استفاده از عقل را بی‌حجت می‌دانستند و لذا اگر هم کتاب اصولی می‌نوشتند تماماً از اخبار استفاده می‌کردند؛ نظیر فیض کاشانی در اصول الاصلیه که همه‌جا از احادیث استفاده می‌کند.

برای اثبات جدانمودن راه فلسفه از اصول فقه در نظر استرآبادی می‌توان شواهد متعددی را مطرح کرد: یک شاهد این‌که استرآبادی حسن و قبح عقلی را - برخلاف اشاعره - می‌پذیرد اما آنرا کافی برای اثبات تکلیف نمی‌داند که در واقع قبول حسن و قبح بدون ثمره فقهی آن است. به بیان دیگر ثبوتاً حسن و قبح را می‌پذیرد اما اثباتاً آنرا رد می‌کند و لذا ثمره آن یعنی طریقت برای استنباط احکام، مردود می‌داند. در شرح اصول کافی می‌نویسد: «این حدیث دلالت دارد بر اینکه تکلیف به هیچ‌وجه جز با دلیل نقلی فهمیده نمی‌شود و بر بطلان اثبات تکلیف به مجرد حسن و قبح عقلی دلالت می‌کند.»^۱ که تأکیدش بر اثبات تکلیف است که عمل فقه می‌باشد.

نام کتاب استرآبادی، «الفوائد المدنیة فی الرد علی من قال بالاجتهاد والتقلید» نیز گویای ارتباطش با فقاہت و ردّ بر فقهیانی بوده است که اجتهاد متعارف را مبنا می‌دانستند.^۲

در برخی عبارات به نظر می‌رسد که استرآبادی تنها راه مصون ماندن از اشتباه را حتی در مسائل نظری تمسک به قول معصوم علیه السلام می‌داند؛ فی‌المثل؛ با اشاره به اشتباهات فاضل دوانی در فلسفه می‌گوید: حتی اگر کمتر از او در فضل و کمال

۱. الاسترآبادی: الحاشیة علی أصول الکافی، ص ۱۴۰.

۲. همو، الفوائد، ص ۲۹: «سميتها بالفوائد المدنیة فی الرد علی من قال بالاجتهاد والتقلید أي اتباع الظن فی نفس الأحکام الإلهیة»

نیز به این توصیه (تمسک به قول معصوم علیه السلام) عمل می نمود خود را در مهلکه نمی انداخت : «ای صاحبان عقول، عبرت بگیرید که چگونه این فاضل معاصر متبحر که در شرق و غرب عالم به فضل و کمال مشهور است، خلاف مقتضای عقل و نقل نظر داده است؟! یقین بدانید که نه تنها چنین فاضلی، که کمتر از او نیز اگر در مسائل نظری به کلام معصومین علیهم السلام تمسک می کرد در چنین اشتباهاتی نمی افتاد»^۱

اما با نظر دقیق تر عکس تصور اولیه آشکار می گردد، استرآبادی عقل و نقل را همراه هم می داند و اساس فلسفه فیلسوفان اسلامی را نیز در همین راستا ارزیابی می کند و لذا نقد فوق را تنها متوجه فاضل دوانی می داند و نه ابن سینا و یا دیگران. و لذا به دوانی ایراد می گیرد که چرا با همه فضل و کمالش، نظیر سایر حکماء به قول معصوم علیه السلام تمسک ننموده تا از این خطاها مصون ماند.

حتی استرآبادی نهی از اتباع ظن متعلق به احادیث و دین را شامل عقاید و احکام فقهی و احکام وضعی شرعی می داند اما چیزی در باب یقینیات نمی گوید: «امامان ما را از اتباع ظن در باب احادیث نبوی صلی الله علیه و آله و سلم نهی نمودند که شامل عقائد و احکام پنج گانه و احکام وضعی شرعی می شود، و امر به اتباع ظن فی - الجملة در غیر این موارد نمودند»^۲.

برخی عبارات استرآبادی البته موهم تضاد کامل مکتبی است که او بنیاد نهاده است؛ در الفوائد المدنیة در عباراتی که به کرات نقل شده، دلیل تمسک به کلام معصومین را احتمال راه یافتن خطا در افکار می داند زیرا در نظریات دور از

۱. پیشین، ص ۴۹۸.

۲. پیشین، ص ۴۲۲.

بدهت، صحت مواد براهین را نمی‌توان با منطق معمول بدست آورد و همیشه در معرض خطا است :

«اخباریون که خود را ملتزم به تمسک به کلام عترت طاهر علیه السلام در همه مسائل غیر ضروری دین می‌کنند به جهت دو لحاظ عقلی و نقلی است؛ جهت عقلی این است که منطق نگهدارنده از خطا در مواد افکار نیست و تنها عاصم از اشتباه صاحب عصمت علیه السلام است و جهت نقلی نیز اخبار متواتری است که ما را موظف به رجوع به قول معصوم علیه السلام در غیر ضروری دین می‌کند.»^۱

خصوصاً که پس از آن بابی را می‌گشاید با این عنوان «فی ذکر طرف من الاغلاط الفلاسفة و الحكماء» که جای هیچ شکی را باقی نمی‌گذارد که نوع بحث استرآبادی عام بوده و شامل مباحث عقل نظری نیز می‌شود.

اما با مطالعه این فصل کتاب فوائد المذنبه نه تنها اثری از جمود یک نص‌گرا نمی‌بینیم بلکه با عباراتی مواجه می‌شویم که بیشتر با فیلسوفان همخوان و همراه است تا غیر فیلسوفان. موضوعاتی که در این فصل از الفوائد آمده همگی موضوعاتی است که فیلسوفان به آن پرداخته اند که مورد انتقاد استرآبادی است اما برخلاف انتظار، وی نه تنها از آیات و احادیث برای سنجش و احیاناً رد آنها استفاده نمی‌کند بلکه در مقام فیلسوفی عقل‌باور با استدلال و دلیل عقلی به نقد آنها می‌پردازد.

در این فصل از الفوائد، موضوعات متنوعی از قبیل : اختلاف مشاء با اشراقیان در باب اثبات یا بطلان هیولای اولی؛ اختلاف معتزله و شیعیان با اشاعره درباره نسبت افعال انسان به او؛ اختلاف فاضلین دشتکی با دوانی درباره برهان اسد اخضر فارابی؛ اختلاف دشتکی و دوانی در اینکه آیا نزاع متکلمین و فلاسفه

۱. پیشین، ص ۴۰۵.

درباره قدرت خدا است یا صرفاً درباره قدم و حدوث عالم^۱ و موضوعاتی دیگر که در هیچ یک به احادیث رجوع نکرده و همواره همچون فیلسوفی تمام عیار - البته در حد خود - وارد مباحث عقلی و قضاوت درباره نظرات مختلف می شود. حتی در مقام مقایسه می توان گفت میزان به کارگیری آیات و اخبار توسط استرآبادی نسبت به بسیاری از فیلسوفان مشهور اسلامی به مراتب کمتر است.

در باب کلام استرآبادی درباره منطق، دلیل واضح تر برای پی بردن به معنای صحیح کلام وی مشاهده نظیر آن در نوشته های صدرالمتألهین شیرازی است. اگر استرآبادی منطق را هم کافی برای حفظ انسان ها از خطا نمی داند و لذا متهم به مخالفت با هر نوع فلسفه ای است ملاصدرا هم در شرح خود بر اصول کافی همین عبارت را تکرار کرده و کسی چنین برداشتی از آن نمی کند.

امام صادق علیه السلام در حدیث دوم از باب لا تخلو الارض کتاب شریف کافی می فرماید: «ان الارض لا تخلوا لا و فیها امام، کیما ان زاد المؤمنون شیئا ردهم، و ان نقصوا شیئا اتمه لهم»^۲. ملاصدرا در شرح آن به اصل خالی نبودن زمین از حجت و امام تاکید می کند و بیان می دارد که امام است که از افراط و تفریط های احتمالی در دین جلوگیری می کند. سپس بحث منطق را مطرح می کند و می گوید: «اگر گفته شود که منطق به عنوان آلت میزانی مردم را از خطا محفوظ می دارد و لذا نیاز به امام نخواهند داشت چنین جواب می دهیم که در رعایت قواعد منطق نیز سهو و اهمال رخ می دهد و همین موجب وقوع اشتباهات از سوی متفکرین عالم می گردد تا جایی که در یک مساله میان ایشان اختلاف های چشم گیری

۱. در این موضوع نهایتاً استرآبادی نظر خود را به رسالة الفصول النصیریة خواجه نصیر طوسی مستند می کند.

۲. کلینی: الکافی، ج ۱، ص ۱۷۸، باب أن الأرض لا تخلو من حجة

مشاهده می‌شود نظیر اختلافی که در باب قدم و حدوث عالم دیده می‌شود و اگر منطق کافی بود چنین خطاهایی رخ نمی‌داد. گذشته از اینکه برخی مسائل خارج از دامنه شمول عقل هستند که تنها با ولایت و نبوت به دست می‌آید. در پایان می‌آورد: «نسبة طور العقل و نوره الى طور الولاية و نورها كنسبة نور الحس الى نور الفكر، فليس لميزان الفكر كثير فائدة و تصرف هناك»^۱ که به صراحت موضع منطق را تضعیف نموده است.

مشخص است که مطلبی که ملاصدرا می‌گوید علیه فلسفه نیست بلکه موضعی است که بر اساس نظر تشیع و مقام امامت بدیهی می‌نماید. امام حافظ جهان و انسان در گذر زمان است و وجه لزوم آن اشتباهات و انحرافات است که در فکر انسان‌ها رخ می‌دهد و تنها راه جبران آن لطف الهی در قالب ارسال انبیاء و در دوران ختمیت، امامان می‌باشد. گرچه لطف عقل نیز همراه انسانها باشد. استرآبادی نیز مطلبی خلاف همین نظر ندارد و حتی اگر تندتر نیز سخن گفته باشد به نظر می‌رسد باید آن را به حساب اشتباهات متعدد علمی از سوی حکیم دوانی و دشتکی گذاشت.

استرآبادی همین نوع مباحث را با همین مشی عقل‌باورانه در کتاب حاضر، دانشنامه شاهی نیز آورده که مطالب آن نیز می‌تواند راهگشا در کشف نوع و روش تفکری وی باشد.

در دانشنامه شاهی، که به تبع اربعین فخر رازی، دارای چهل بخش و فایده تنظیم گشته^۲، در تنبیهی که پس از فایده نهم آمده اصل مطلبی که در فواید آورده را تکرار می‌کند و در ماورای حواس ظاهر، استنباطات را غیرقابل اعتماد و اتکا

۱. ملاصدرا: شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۷۹

۲. دانشنامه شاهی: مقدمه.

می‌داند و لذا فلسفه، فقه، کلام و اصول را در ماورای طبیعت نیازمند وحی می‌شمارد. اما در ادامه می‌نویسد خواجه نصیر و صاحب مواقف با مطالعه کتب ابن‌سینا و جدا کردن موارد درست و نادرست مسیر درستی را پیمودند تا آنکه نوبت به فاضل دوانی و سید سند رسید که آنرا به بیراهه کشاندند.

این مطلب گرچه نشان می‌دهد که استرآبادی فیلسوفی تمام‌عیار نیست اما حداقل او را موافق متکلمان عقل‌گرا قرار می‌دهد که نظریات عقلی آنها را پذیرفته و صرفاً از بدفهمی متفکرین معاصر خود می‌نالد.

در فایده دهم دانشنامه شاهی، در تحقیقی پیرامون علم باری می‌گوید: «فقیر سالها در این مسئله متفکر بودم و رجوع به احادیث اهل بیت علیهم‌السلام و به افکار حکما و متکلمین می‌کردم...» که نشانه همراه دانستن آیات و اخبار با کلمات حکام و متکلمین در نظر وی دارد و الا اگر تصویری که امروز درباره وی به عنوان نص‌گرایی افراطی رایج است صحیح می‌بود چه نیازی به رجوع به نظریات اهل حکمت و کلام می‌داشت.

در بسیاری از موارد که لحن استرآبادی تند می‌شود مخاطبش تنها دو محقق دوانی و فاضل دشتی است. استرآبادی در تقبیح دو فاضل تا آنجا پیش می‌رود که تعلیم و تعلم کتب ایشان را حرام عقلی و شرعی می‌داند زیرا فلسفه و علوم عقلی به قهقرا برده اند.^۱ باز می‌گوید که «مشکک دوانی ... مطالعه از روی استعجال در تصانیف ابن‌سینا کرده اند و خوب به کنه مقاصد او فرو نرفته اند»^۲ مروی بر موضوعات این کتاب نیز همانطور که گذشت تصویر ضد عقلی و فلسفی استرآبادی را به کلی تغییر می‌دهد

۱. دانشنامه شاهی، فایده نهم.

۲. پیشین، فایده دهم.

برخی صدرالمتألهین شیرازی را نخستین کسی دانسته اند که پرچم مخالفت با اندیشه استرآبادی را برافراشت^۱ و کلمات وی در مقدمه کتاب الحکمة المتعالیه^۲ و همچنین در دیباجه مفاتیح الغیب^۳ و شرح اصول الکافی^۴ را ناظر به کوتاه فکری و تنگ نظری اخباریان دانسته^۵ اما با توضیحات این مقال باید دانست که کلام ملاصدرا ناظر به نص گرایان آن دوره بوده و نه به طور خاص پیروان ملازمین استرآبادی.

آنچه موجب اشتباه شده تضاد برخی اخباریان با فلسفه است که به پای مکتب استرآبادی گذاشته شده است در حالی که اساساً تضاد با فلسفه قبل از استرآبادی نیز بوده که دلیل و علتش تضادهایی است که اهل ظاهر بین داده های فلسفه و وحی گمان می کردند و همین اجتماع موجب این توهم است که مکتب استرآبادی موجب آن گردید.

معانی مختلف اخباریگری و موضع استرآبادی

بایستی بین معانی مختلف اخباریگری فرق گذاشت. اخباریگری به یک معنا همان است که مستقیماً توسط علمای مهاجر در عصر صفوی نظیر محقق کرکی (م ۹۴۰ ق)، حسین بن عبدالصمد عاملی (م ۹۸۴ ق) تبلیغ می شد که همان تاکید بر حفظ میراث گرانبهای احادیث معصومین علیهم السلام است که همیشه سنت علمای بزرگ شیعه بوده و بر آن تاکید داشته اند. از آنجا که پیامبر و امامان علیهم السلام

۱. احمد حسین شریفی: عقل از دیدگاه اخباریان شیعه، فصلنامه شیعه شناسی، شماره ۶.

۲. ملاصدرا: الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۵-۶.

۳. همو: مفاتیح الغیب، ص ۴.

۴. همو: شرح اصول الکافی، ص ۳۸۷-۳۸۸.

۵. پیشین، ص ۳۸۸.

خود مروج عقل‌ورزی بوده اند گسترش ضبط و حفظ کلمات ایشان نه تنها به ضرر عقل‌گرایی نیست که بایستی خود مروج آن باشد.

اما اخباری‌گری به معنایی که مخالف علم اصول باشد و مؤسس آن استرآبادی است و ملامحسن فیض نیز به آن معتقد بود یکی از نحله‌های فقهی است که بایستی در همان علم بررسی گردد. چنین رویکردی در حوزه فقه است البته هیچ ملازمه‌ای با ضدیت با فلسفه در حوزه علوم نظری ندارد و با آن جمع‌پذیر است، گرچه کسی که در فقه با عقل موافق نیست در مظان مخالفت با عقل در حوزه کلام و فلسفه نیز خواهد بود.

سومین معنا از اخباری‌گری معنایی است که حدیث‌گرایان اهل سنت از قبیل مالک بن انس یا احمد بن حنبل به آن معتقد بودند که اساساً پای عقل را در فهم معارف دینی لنگ و ناتوان می‌دانستند.

همان‌طور که ملاحظه گردید استرآبادی به معنای اخیر آن اخباری نبوده و متون دینی و روایی را با آن مسلک ارزیابی نمی‌نمود. بلکه اخباری‌گری وی به معنای تعلق خاطر به احادیث و روشی فقهی است.

در مجموع به نظر می‌رسد آنچه درباره استرآبادی مشهور شده حاصل قیاسی مع الفارق بین او و نص‌گرایان سنی‌مذهب است که در عقل نظری نیز موضع ضدیت را داشتند و بسیاری با آشنایی با آن فرق و قیاس استرآبادی با ایشان گمان برده اند که هر نص‌گرایی لاجرم با عقل در هر دو حوزه عملی و نظری مخالف خواهد بود. اخباری‌گری به روایت استرآبادی مخالفت با علم اصول فقه است و نه فلسفه و لذا با فلسفه و کلام عقلی مخالفتی ندارد، گرچه وی را بایستی بیشتر متکلمی پیرو مکتب عقلی خواجه نصیر دانست و نه فیلسوفی که مباحث فلسفی برایش موضوعیت داشته باشد.

نسخه‌های کتاب

از این کتاب چند نسخه مورد استفاده قرار گرفت که به شرح زیر معرفی می‌گردد:

(۱) الف- نسخه کتابخانه مجلس شورای اسلامی و نسخه پایه: این نسخه

با شماره IR ۳۰۴۸۲-۱۰ در کتابخانه مجلس شورای اسلامی نگهداری

می‌شود، در قرن ۱۱ق و با خط نسبتاً زیبا و خوانا استنساخ شده است.

این نسخه نسخه اول و اصلی این کتاب به شمار می‌رود که جز در یکی

دو مورد افتادگی ندارد.

(۲) ب- نسخه دانشگاه تهران: این نسخه با شماره ... در کتابخانه دانشگاه

تهران نگهداری می‌شود، در ذی الحجه ۱۱۰۱ه.ق و با خط نستعلیق خوانا

استنساخ شده است. این نسخه نیز به علت خط زیبا و خوانا به عنوان

نسخه دوم و کمکی بعد از نسخه اول مورد استفاده قرار گرفته است.

(۳) ج- نسخه مدرسه عالی شهید مطهری (سپهسالار): به شماره ۱۳۰۶.

(۴) د- نسخه دوم کتابخانه مجلس: شماره رکورد؛ ۶۹۷۰۱۱. محل کتابت:

قزوین : کاتب: محمدرضا بن محمد حسین طالقانی، تاریخ کتابت: قرن

۱۲ق.

شیوه تصحیح متن

این نسخه بر اساس نسخه‌های فوق به شرح زیر تصحیح شده است:

۱- نسخه مجلس شورای اسلامی به عنوان نسخه پایه و اصلی قرارداد شد.

۲- ابتدا از این نسخه به علت خوانا بودن تایپ اولیه صورت گرفت.

۳- بعد از تایپ اولیه، متن تایپ شده ویرایش و اصلاح گردید.

- ۴- بعد از اصلاح متن نسخه پایه، این متن با نسخه‌های دیگر تطبیق داده شد که در بعضی موارد اختلاف‌هایی مشاهده شد و در پانوشت ذکر گردید.
- ۵- پس از تطبیق نسخ، بسیاری از واژه‌ها و ترکیبات متن تصحیح شده مطابق دستور زبان جدید ویرایش نهایی گردید.
- ۶- به علت اینکه فایده‌ها فاقد عنوان بودند برای هر کدام از فایده‌ها نیز عنوان منطبق بر محتوا انتخاب شد.
- ۷- بعد از ویرایش نهایی، متن آیات و روایات اعراب گذاری گردید.
- ۸- سپس معانی واژگان و اصطلاحات و معرفی شخصیت‌ها نیز به صورت پانوشت به متن اضافه گردید.
- ۹- پس از آن ارجاعات و استنادات آیات و روایت و همچنین آرا و نظرات علمای مطرح شده در متن به آن اضافه گردید.

سبک بیان و ویژگی‌های متن

به کار بردن عبارت‌های عربی همچون:

- خَالِصاً لِّوَجْهِ اللَّهِ
- إِنْ شَاءَ اللَّهُ الْعَزِيزِ
- ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ

به کار بردن جملات مثل گونه همچون:

- تطویل بلاطائل
- أَيْنَ الثَّرَى مِنَ الثُّرَيَّا

- از جمله مضحکات که ثکلی را به خنده می آورد

- بعد اللَّتِي و الَّتِي

به کار بردن عبارت های دعایی همچون:

- خَلَّدَ اللهُ مَلَكَهُ

- اَيَّدَكَ اللهُ تَعَالَى

- مَتَّعَ الْمُؤْمِنِينَ بِدَوَامِهَا إِلَى قِيَامِ السَّاعَةِ

- نَوَّرَ اللهُ قَبْرَهُ

- وَاللهُ يَعِصِمُنِي مِنَ النَّاسِ وَ النَّسْنَسِ

به کار بردن القاب گاه طولانی همچون:

- خاقان الخاقین سلطان المشرقین جامع الفضیلتین

- علّامة المشارق و المغرب

- أعلم العلماء المتأخرین فی علم الحديث و علم الرجال و اورعهم استاد

الكل فی الكل

- سلطان محققین نصیر الملّة و الدّین

- علّامة المحققین قطب الملّة و الدّین

- سیّد المحققین و سیّد المدققین

به هم آمیختن عبارت های فارسی و عربی:

- فنّ منطق شبیه است به فنّ هندسه و حساب در اینکه مادّة المواد افکار

در مسائل او نیز قریب به احساس است و این معنی سبب آن می شود که

غلط و خصومت در او کمتر باشد،

- چنانچه لیب بعد از تأمل می یابد

دانش نامه شاهی

ملا محمد امین اسرآبادی

مقدمه مؤلف

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَرَفَنَا نَفْسَهُ بِعِنَاوَانِ اللَّهِ خَالِقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ^۱ وَ
 مَا بَيْنَهُنَّ وَأَنَّ لَهُ رِضًا وَ سُخْطًا وَأَنَّ اللَّائِقَ بِهِ تَعَالَى أَنْ يَخْلُقَ^۲ لَنَا مُعَلِّمًا يَدُلُّنَا عَلَى
 الْمَصَالِحِ وَالْمَضَارِّ وَمَا فِيهِ سُخْطُهُ وَ رِضَاهُ. كُلُّ ذَلِكَ بِإِلْهَامِ فَطَرِيٍّ إِلَهِيٍّ كَمَا قَالَتْ
 الْحُكَمَاءُ «الطُّفْلُ يَتَعَلَّقُ بِثَدْيِ أُمِّهِ بِإِلْهَامِ فَطَرِيٍّ إِلَهِيٍّ»^۳. فَإِنَّهُ إِنْ لَمْ يُعَرِّفْنَا نَفْسَهُ، لَمْ
 نُعْرِفْهُ قَطُّ، وَ عَرَفْنَا نَبِيَّهِ بِإِرْسَالِهِ إِلَيْنَا وَ خَلَقَ الْمُعْجِزَةَ عَلَى يَدِهِ فَإِنَّهُ إِنْ لَمْ يُعَرِّفْنَا نَبِيَّهِ
 لَمْ نُعْرِفْهُ وَ عَرَفْنَا حُجَجَهُ بِقَوْلِ نَبِيِّنَا فَإِنَّهُ إِنْ لَمْ يُعَرِّفْنَا حُجَجَهُ ضَلَلْنَا عَنْ دِينِنَا وَ أَمَرَ
 بِسُؤَالِ حُجَجِهِ فِيمَا لَمْ نَعْلَمْهُ «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَ يُحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ
 بَيِّنَةٍ»^۴. وَ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَ أَشْرَفِ الْمُنْذِرِينَ وَ عَلَى آلِهِ
 الْهَادِينَ لِكُلِّ قَوْمٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

اما بعد، چنین می گوید کثیر القصور و التقصیر مؤلف این رساله شریفه که چون
 به توفیق ربّ العزه همواره عنایات بی غایات پادشاهانه از بارگاه فلک اشتباه
 سلسله علیه عالیّه مقدّسه خاقانیه - متّع المؤمنین بدوامها الی قیام الساعه - نسبت
 به عام و خاص سیما مقدّسین علماء فرقه ناجیه خالصاً لوجه الله به ظهور رسیده
 و به برکات افاضات نامتناهیّه آن سلسله مطهره مبارکه چندین سال است که تعلیم
 و تعلّم احادیث منقولہ بر طریق ائمه طاهره - علیهم افضل الصلوات و السلام من

۱- و ما فیهن : محذوف از ب.

۲- الف : لیخلق.

۳- استرآبادی این مطلب را در الفوائد المدنیّه، ص ۴۰۷ نیز آورده اما ما نتوانستیم منبعی برای آن در

کتب فلسفی و غیر فلسفی بیابیم.

۴- انفال/ ۴۲.

المَلِكِ الْعَلَام - در حرمین شریفین و بلاد ایران شایع شده و آثار ادعیه لازم الاستجابه ائمه طاهره علیهم السلام «رَحِمَ اللَّهُ مَنْ أَحْيَا أَمْرَنَا»^۱ در حق آن سلسله علیّه عالیّه خاقانیّه شاهنشاهیّه از پرده غیب به منصفه ظهور جلوه گر کرده و در مفاوضات شریفه و ملاطفات لطیفه که از سماء سیادت و نجابت و فلک افادت و افاضت علّامه علماء الزمان نادر العصر و الأوان نزول اجلال فرموده بود کرات و مرات تصریحات به این معنی واقع شده بود که نواب کامیاب پادشاه دین پناه در این سلسله علیّه مقدسه خاقانیّه مؤبده مؤیده از جانب ربّ العزه مخصوص به عنایات بی غایت ربّانیّه و تأییدات صمدانیّه شده اند.

و از جمله عنایات ربّانیّه مخصوص به آن نواب میمون اشرف اقدس اعلی آن که ذهنی وقاد و خاطر نقاد و فطره عالیّه و فطنه مستقیمه آن نواب اعلی به جمیع علوم مناسبت تمام دارد و در حوادث^۲ سنّ و عنفوان شباب به توفیقات ربّ العزه حاوی معظم کمالات دنیویّه و اخرویّه و صفات ملکیه علمیّه و عملیه شده اند «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ»^۳ و بر داعی قدیمی آن سلسله علیّه خاقانیّه^۴ شکر مراجع پادشاهانه قدیمه و جدیده و عنایات بی غایات شاهانه^۵ و دعای خلود دولت روزافزون ابد مقرونش به مقتضای عقل لازم و به قانون شرع شریف متحتم^۶ بود و در خاطر فاتر^۱ می گذشت که انمودجی^۲ از غوامض^۳ مسائل حکمیّه

۱- (خدا رحمت کند کسی را که امر ما را [با عمل به آن و تبلیغ آن] زنده کند). مفید : الاختصاص، ص ۲۹، و طوسی : الأمالی، ص ۱۳۵.

۲- حوادث : تازگی، نوبی، جوانی، آغاز امر، ابتدای جوانی.

۳- جمعه / ۴.

۴- الف : خانیّه.

۵- الف: آن درخشنده اختر مرجع سعادت و بختیاری و قیمتی گوهر درج سلطنت و کامکاری.

۶- متحتم : واجب و لازم.

و کلامیه و منطقیه و اصولیه و عربیه جمع کند و ختم آن بر طرفی از ادعیه مأثوره که در کتب معتمده صحیحیه از ائمه طاهره علیهم السلام نقل شده نماید و آن را هدیه مجلس شریف و محفل منیف^۴ آن حائز^۵ المنزله^۶ و نواب کامیاب خاقان الخافقین^۷ سلطان المشرقین جامع الفضیلتین لازال عماد مبانی السلطنة و الاقبال بعز وجوده و نیاء قواعد النصفه و الاجلال بطول بقائه سامیاً کند. چون الفت طبع شریفش به لغت فارسیه بیشتر از لغت عربیه است تحریر انموذج به لغت فارسیه شد و چون به این قصد مؤلف شده که به مطالعه شریف اقدس اعلی - خلد الله ملکه - مشرف شود مسمی به «دانشنامه شاهی» شده و چون این رساله در طریقه خاصه، به منزله کتاب فخر رازی^۸ است در طریقه عامه، مرتب بر چهل فایده شد:

۱- خاطر فاطر؛ هوش کند و کم ادراک. بیان آن از باب تواضع و خاکساری است.

۲- انموذج: نمونه، مختصر.

۳- غامض: دشوار، پیچیده، پوشیده.

۴- منیف: پاک، بزرگ، بلند مرتبه، والا.

۵- حائز: دارا، دربردارنده، جامع.

۶- خافقین: مشرق و مغرب، خاور و باختر.

۷- امام ابو عبدالله محمد بن عمر بن حسین بن حسن تیمی بکری طبرستانی رازی، معروف به فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) فقیه، متکلم، فیلسوف، مفسر و حکیم. آثار بسیاری در علوم نقلی و عقلی دارد. ظاهراً کتاب مورد نظر مؤلف الاربعین است خصوصاً که در سه جای کتاب (فایده‌های ۱۹، ۲۱ و ۳۱) برای استناد به نظرات فخر رازی به آن ارجاع شده است.

فائده اول : [در تقسیم افاضل به «اشراقیین» و «صوفیه متشرعین»، و «مشائین»...]

پس بدان که مطلب اعلی و مقصد اقصی معرفت خصوصیات مبدأ و معاد است و تعبیر از این معنی در آیات کریمه به ایمان «بِالله و بِالْيَوْمِ الْآخِرِ»^۱ شده و حدیث شریف امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه و علی اولاده الطاهرین : «رَحِمَ اللهُ إِمْرَأً [أَعَدَّ لِنَفْسِهِ وِإِسْتَعَدَّ لِرَمْسِهِ و] عِلِمَ مِنْ أَيْنَ و فِی أَيْنَ و إِلَى أَيْنَ»^۲ در این معنی وارد شده و افاضل در تحصیل این مقام چند فرقه شده‌اند :

فرقه‌ای تحصیل این مقام به «فکر و نظر» کرده‌اند. پس طایفه‌ای از این فرقه التزام این کرده‌اند که مخالف اصحاب وحی نگویند و ایشان را «متکلمین» می‌گویند، از این جهت که فن «کلام» تصنیف کرده‌اند از روی افکار عقلیه. و در فن کلام در مسئله «کلام رب العزه» تطویل کلام کرده‌اند و مذاهب مختلف پیش گرفته‌اند. و طایفه دیگر این التزام نکرده‌اند و ایشان را «حکماء مشائین» می‌گویند، از این جهت که اوایل ایشان در رکاب ارسطو^۳ که وزیر اسکندر^۱ شده بود و تردد به دولت خانه اسکندر می‌کرد و در آن اثنا اخذ علوم از ارسطو می‌کردند.

۱- «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». بقره/ ۶۲.

۲- خداوند رحمت کند آن کسی را که مقدمات [تعالی] نفس خود را محباً سازد و خویش را برای [عالم] قبر آماده سازد و بداند که از کجا آمده است و در کجاست و به کجا خواهد رفت. (فیض

کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۱۱۶، و نیز بنگرید : ملاصدرا، شرح أصول الکافی، ج ۱، ص ۵۷۱)

۳- ارسطو (به یونانی : آریستوتلیس) (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) از مهم‌ترین فیلسوفان یونان باستان. شاگرد افلاطون و پایه‌گذار فلسفه مشاء. تالیفات وی در زمینه‌ها و رشته‌های گوناگون از جمله فیزیک، متافیزیک، شعر، زیست‌شناسی، منطق، علم بیان، سیاست، دولت و اخلاق است.

و یک فرقه دیگر تحصیل این مقام به «ریاضت» کرده‌اند. پس طایفه‌ای از این فرقه التزام کردند که مخالف اصحاب وحی نگویند و ایشان را «صوفیه متشرعین» می‌گویند و طایفه‌ای دیگر التزام این نکردند و ایشان را «حکماء اشراقیین» می‌گویند. و افلاطون^۲ حکیم که استاد ارسطو است تعلیم و تعلّم علوم به طریق ریاضت کرده‌اند.

فرقه سیّوم تحصیل این مقام از روی «کلام اصحاب عصمت» کرده‌اند و التزام این کرده‌اند که در هر مسئله که ممکن باشد عادتاً که عقل درو غلط کند متمسک به احادیث اصحاب عصمت گردند و ایشان را «اخباریین» می‌گویند. و اصحاب ائمه طاهره علیهم‌السلام همگی این طریق داشته‌اند و ائمه علیهم‌السلام ایشان را نهی کرده بودند از فنّ کلام و از فنّ اصول فقه که از روی انظار^۳ عقلیه تدوین شده و هم‌چنین از فنّ فقه که از روی استنباطات ظنّیه تدوین شده، از این جهت که عاصم از خطا منحصر است در تمسک کلام اصحاب عصمت. و لهذا در فنون ثلاثه تناقضات و اختلافات بسیار واقع شده چنانچه مشاهد است و معلوم که نقیضین حقّ نیستند البته یکی از ایشان باطل است. و تعلیم فنّ کلام و فنّ اصول فقه و فنّ فقه به اصحاب خود کردند و آن فنّ در کثیری از مسائل مخالفت دارد با فنونی که عامّه

۱- اسکندر سوم مقدونیه (۳۵۶-۳۲۳ ق م) الکساندر-روس هو مگاس معروف به اسکندر کبیر، پادشاه مقدونیه. متولد ۳۵۶ ق.م در شهر پلا. تا سن ۱۶ سالگی تحت تعلیم ارسطو قرار داشت. پیش از سی‌سالگی یکی از بزرگ‌ترین امپراتوری‌های دنیای باستان را شکل داد که از دریای یونان تا هیمالیا گسترده بود.

۲- آریستوکلس ملقب به افلاطون یا پلاتون (۴۲۷/۴۲۸ - ۳۴۷/۳۴۸ ق.م) دومین فیلسوف از فیلسوفان بزرگ سه‌گانه یونانی (سقراط، افلاطون و ارسطو). افلاطون نخستین فیلسوفی است که آثار مکتوب از او به جا مانده است. او را بزرگ‌ترین فیلسوف تاریخ دانسته‌اند.

۳- الف : انتظار.

تدوین آن کرده‌اند و اهل البیت فرموده‌اند که از فنون ثلاثه عامه آنچه حق است از ما به ایشان رسیده و آنچه باطل است از اذهان ایشان صادر شده. و طریق اخباریین تا آخر زمان غیبت صغری که به بعضی روایات هفتاد و سه و به بعضی روایات هفتاد و چهار است شایع بوده میان افاضل امامیه، بلکه در اوایل غیبت کبری شایع بوده و اصحاب ائمه علیهم‌السلام بعد از آنکه اخذ فنون ثلاثه از اهل البیت علیهم‌السلام کرده‌اند تدوین آن در کتب کرده‌اند به امر ایشان تا در زمان غیبت کبری شیعه اهل بیت در عقاید و اعمال رجوع به آن کنند.

و آن در کتب به طریق تواتر منتهی به متأخرین شده و کتاب «کافی» که ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی قدس الله سره^۱ تألیف آن کرده مشتمل است بر فنون ثلاثه. پس چون محمد بن احمد بن الحنید^۲ العامل بالقیاس و حسن بن علی بن ابی عقیل العمّانی^۳ المتکلم به ظهور رسیدند و تقیه شدید بود و در زمان ایشان و در مدارس و مساجد مدار تعلیم و تعلّم طریقه عامه بود، مطالعه کتب کلام و اصول عامه کردند چون مهارت تمام در فنّ اصول فقه و فنّ کلام که از

۱- شیخ ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق رازی معروف به شیخ کلینی و ثقة الاسلام کلینی (ولادت در سال ۲۵۸ هجری قمری) صاحب کتاب اصول الکافی - یکی از کتب اربعه- و مشهورترین فقیه و محدث شیعه در نیمه اول سده چهارم قمری است. کلینی در ۳۲۸ قمری، مصادف با آغاز غیبت کبری امام زمان علیه‌السلام، در سن ۷۰ سالگی در بغداد درگذشت.

۲- ابن جُنَیدِ اِسْکافی، ابوعلی محمد بن احمد کاتب اسکافی (م ۳۸۱ق)، فقیه و متکلم امامی سده چهارم هجری. از خاندان بنی جنید، که در اسکاف از نواحی نهروان، بین بغداد و واسط، ریاست داشتند. فقها از ابن جنید و ابن ابی عقیل به عنوان قدیمین (دو فقیه دوران قدیم) یاد می‌کنند.

۳- ابو علی حسین بن ابی عقیل، ملقب به حذا معروف به عمّانی و ابن عقیل، از فقها و متکلمین بزرگ سده چهارم قمری امامیه، معاصر کلینی، و با واسطه‌ای، از اساتید شیخ مفید به شمار می‌آید. او نخستین کسی است که در ابتدای غیبت کبری، فقه را مذهب کرد و آنرا با قواعد اصولیه تطبیق نمود و طریق اجتهاد و تطبیق احکام با ادله و اصول آنها را باز کرد.

ائمہ علیہم السلام منقول شده نداشتند در بعضی از مباحث فن کلام و فن اصول فقه موافقت با عامه کردند و اختیار طریقه مرکبه از طریقه اخباریین و طریقه عامه کردند و بناء اجتهادات فقهیه بر آن نهادند و بعد از ایشان شیخ مفید رحمه الله^۱ از روی غفلت و حسن ظن به این دو فاضل، موافقت ایشان کرده و در کلام و اصول فقه سلوک طریقه مرکبه از طریقه عامه و طریقه اخباریین کرد و از این جهت علمای امامیه منقسم شدند به اخباریین و اصولیین چنانکه علامه حلی^۲ در بحث خبر واحد از «نهایه» ذکر کرده است و در آخر «شرح مواقف»^۳ و اوایل کتاب «ملل و نحل»^۴ نیز تصریح به آن شده. و چون شیخ مفید استاد علم الهدی^۵ و استاد رئیس الطائفه بود آن طریقه در میان افاضل امامیه شایع شده تا نوبت علامه المشارق و المغارب علامه حلی شد و چون تبخر علامه حلی در علوم از این چند و ابن عقیل و شیخ مفید بیشتر بود ایشان طریقه مرکبه را در کتب کلامیه و اصولیه بسط و رواج بیشتر دادند و در اجتهادات فقهیه بنا بر آن طریقه مرکبه نهادند. و چون احادیث عامه از بابت خبر واحد خالی از قرائن بود ایشان تقسیم

-
- ۱- محمد بن محمد بن نعمان ملقب به شیخ مفید و معروف به ابن المعلم (۳۳۶-۴۱۳)، فقیه و متکلم و از علمای برجسته شیعه سده پنجم هجری قمری، استاد شیخ طوسی و سید مرتضی علم الهدی. مکتب کلامی شیعه به دست وی به اوج کمال رسید.
 - ۲- ابومنصور جمال الدین، حسن بن یوسف بن مطهر حلی معروف به علامه حلی (۶۲۹-۷۲۶)، فقیه و متکلم بزرگ شیعی، صاحب تألیفات بسیار در فقه، اصول، کلام، منطق، فلسفه و رجال و غیره. در فقه شاگرد دایی خود محقق حلی و در فلسفه و منطق شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی بوده است.
 - ۳- جرجانی: شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۹۲: «و کانت مذهب ائمتهم حتی الامامیه ...»
 - ۴- شهرستانی: الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۹۳.
 - ۵- ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی، مشهور به سید (شریف، شیخ) مرتضی علم الهدی (۳۵۵ - ۴۳۶ ق)، از فقیهان برجسته شیعه. او برادر سید رضی - گردآورنده نهج البلاغه - و از شاگردان شیخ مفید و شیخ صدوق است.

احادیث کتب خود به اقسام اربعه مشهوره کرده بودند علامه حلی رضی الله عنه از روی غفلت احادیث کتب طایفه محققه را به اقسام اربعه تقسیم کرد با آنکه علم الهدی و رئیس الطائفه و ثقة الاسلام و شیخنا الصدوق و غیرهم تصریح کرده‌اند به اینکه اجماع طائفه محققه بر صحت آن شده و بعد از علامه حلی شیخ شهید رعایت طریقه او کرده و بناء تصانیف خود بر آن نهاده و بعد از ایشان سلطان مدققین شیخ علی رضی الله عنه موافقت ایشان کرده^۱ و العالم الربانی الشهید الثانی رحمه الله نیز رعایت آن طریقه کرده. تا آنکه نوبت به أعلم العلماء المتأخرین فی علم الحدیث و علم الرجال و اورعهم استاد الكل فی الكل میرزا محمد استرآبادی^۲ نور الله قبره رسید. پس ایشان بعد از آنکه جمیع فنون احادیث را به فقیر تعلیم کردند به فقیر اشاره کردند که «احیای طریقه اخباریین بکن و شبهات که معارضه با آن طریقه دارد و رفع آن شبهات بکن. مرا این معنی به خاطر می‌گذشت لیکن رب العزه تقدیر کرده بود که این معنی بر قلم تو جاری شود».

پس فقیر بعد از آنکه جمیع علوم متعارفه را از اعظم علماء آن فنون اخذ کرده بودم چندین سال در مدینه مشرفه سر به گریبان فکر فرو می‌بردم و تضرع به

۱- علی بن عبد العالی معروف به محقق ثانی و محقق کرکی جبل عاملی (م ۹۴۰ قمری در نجف)، از علمای بزرگ عصر صفوی بود که از جبل عامل به عراق مهاجرت کرد و سپس به دعوت شاه اسماعیل صفوی برای تبلیغ و ترویج تشیع، به ایران آمد. شاه طهماسب او را به عنوان نایب امام زمان صاحب حقیقی دولت خواند. او یک مجتهد و اصولی بود. از اوست: جامع المقاصد (شرح قواعد الاحکام)، منهج السداد، رساله غیبت، رساله‌ای در اثبات رجعت و کتب و رسائل دیگر که به حدود ۷۱ کتاب و رساله می‌رسد.

۲- از عبارتی که در کتاب الفوائد المدنیه امین استرآبادی [ص ۲۷۸] آمده، چنین برمی‌آید که او ظاهراً در نوبت دوم اقامتش در شیراز (از حدود سال ۱۰۱۰ق) به مکه رفت و مدتی در آنجا مقیم شد. آخرین استاد وی در فقه و حدیث و رجاله میرزا محمد استرآبادی، عالم مقیم مکه بوده و او در آنجا از اوایل سال ۱۰۱۵ق تا حدود ۱۰ سال نزد وی دانش آموخته است. [ص ۱۷ و ۱۸۵]

درگاه ربّ العزه می‌کردم و توسل به ارواح مقدّسه اصحاب می‌جستم و مجدداً رجوع به احادیث و کتب عامّه و کتب خاصّه می‌کردم از روی کمال تعمّق و تأمل. تا آنکه به توفیق ربّ العزه به برکت سیّد المرسلین و ائمّه طاهرين صلوات الله عليهم اجمعين به اشاره لازم الإطاعه امتثال نموده و به تألیف «فوائد المدنیة» موفق شدم و به مطالعه شریف ایشان مشرّف شد. پس تحسین این تألیف کردند و ثنا بر مؤلفش گفتند رحمه الله تعالى.

اگر سائلی گوید که لازم می‌آید که جمع قلیلی از علماء و افاضل امامیه که در بعضی از مسائل اصولیین موافقت کرده‌اند فاسق باشند، جواب گوئیم که لازم نمی‌آید از این جهت که این مسئله از ضروریات دین است که غافل از حکم الله معذور است مادام غافلاً، و معلوم است که جمع قلیلی از افاضل متأخرین امامیه که طریقه مرگبه را پیش گرفته‌اند غافل بوده‌اند از اینکه این طریق جایز نیست. و در میان جمیع اختلاف بسیار در کتب کلامیه و اصول فقه و فتاوی فقهیه واقع شده چنانچه مشاهد است. و در میان اخباریین امامیه در مسائل اعتقادیّه کلامیه و اصول فقه نزد تحقیق اصلاً خلافی نیست. بلی، در مسائل فقهیه بحث اختلاف احادیث اهل البیت علیهم السلام از ایشان اختلاف واقع شده و حضرت^۱ صادق علیه السلام فرموده است که احداث آن اختلاف در میان ایشان من کرده‌ام به این طریق که فتاوی مختلفه بعضی از بابت آن حقّ و بعضی دیگر از ضرورت تقیّه به ایشان تعلیم کرده‌ام به این قصد که این طریقه در حفظ ایشان از شرّ اعدا ادخل است^۲ و

۱- ب: جناب.

۲- رک: الفوائد المدنیة، ص ۹۶.

رئیس الطائفه قدس سره^۱ در کتاب «عده»^۲ فرموده است که فی الحقیقه تناقض در احادیث اهل بیت علیهم السلام و در اقوال مختلفه اخباریین امامیه نیست از این جهت که بعضی از فتاوی از بابت ضرورت تقیه است و بعضی دیگر از بابت اخبار^۳ و بیان واقع و از جمله نعماء رب العزه نسبت به فرقه ناجیه این است که هر عمل که در زمان غلبه اعدا به احادیث وارده از بابت تقیه کنند در دیوان رب العزه مجزی است. در این فایده اکتفا به این مقدار کردیم تا سبب ملال نشود. ان شاء الله العزیز در اواخر این رساله^۴ بیان طریقه خاصه و بیان طریقه عامه بر وجه تفصیل می آید.

فائده دوم : [در تحقیق معنی نفس الامر و ذهن و خارج و وجود و ثبوت و اشباه آن]

پس بدان ایدک الله تعالی که در میان قوم در تحقیق معنی نفس الامر اختلاف بسیار واقع شده و رسائل طویل در این باب تألیف کرده اند و تطویل بلاطائل^۵ کرده اند. و حق این است که «نفس الامر، نفس شیء است»، از این جهت که امر

۱- ابوجعفر، محمد بن الحسن بن علی الطوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ هجری قمری) از بزرگترین دانشمندان امامیه از شاگردان شیخ مفید و سید مرتضی علم الهدی و استاد بیش از ۳۰۰ دانشمند شیعی، و تعداد بی شماری از اهل سنت. شیخ طوسی مؤسس طریقه اجتهاد مطلق و در علوم نقلی به «شیخ» مطلق و «شیخ الطائفه» و «شیخ الامامیه» معروف است. دو کتاب از کتب اربعه شیعه: «تهذیب الاحکام» و «الاستبصار فیما اختلف من الاخبار» از تألیفات و تصنیفات اوست. همچنین از اوست: «عدة الاصول، نهایه، مبسوط و خلاف».

۲- شیخ طوسی: «عدة الاصول»، ج ۱، ص ۱۴۶.

۳- ب: اختیار.

۴- فایده سی و ششم به بعد.

۵- تطویل بلاطائل؛ به درازا کشاندن بی سود.

اینجا به معنی شیء است. و معنی اینکه «شیء موجود است در نفس الامر» این است که وجود او منوط به فرض فارض و اعتبار معتبر نیست. هم‌چنان که معنی کلام قوم در تعریف «جوهر» به اینکه «جوهر موجودی است که قائم بنفس باشد»، این است که قائم به غیر نباشد مثلاً ملازمت میانه طلوع شمس و وجود نهار محقق^۱ است در حد ذات خودش خواه فارضی موجود شود یا نه و خواه فرض او کند یا نه. و معنی اینکه شیء موجود است در خارج، این است که موجود است به وجود اصیل. و معنی وجود اصیل می‌آید إن شاء الله تعالی. و نفس الامر اعم است از خارج مطلقاً. پس هر موجود در خارج، موجود است در نفس الامر و عکس کلیه صادق نیست. و نفس الامر اعم است از ذهن من وجه از این جهت که گنه رب العزه در نفس الامر موجود است و در ذهن موجود نیست و ممکن است که عقل اعتبار کند قضایای کاذبه را مثل زوجیت خمسه پس زوجیت خمسه موجود است در ذهن نه در نفس الامر، و زوجیت خمسه و امثال آن را «ذهنی فرضی» می‌گویند و زوجیت اربعه موجود است در ذهن و نفس الامر و امثال آن را «ذهنی حقیقی» می‌خوانند. و بیان ظروف ثلاثه بدین نحو از مختارات محققین است و بدان که ظروف ثلاثه بر یک نهج نیست از این جهت که نفس الامر ظرف نسبت قضایا است و فرض ذهن، نه خارج و ذهن نفس ظرف وجودند^۲ و لهذا قوم تقسیم وجودی که محمول است به خارجی و ذهنی کرده‌اند و نیز خارج و ذهن ظرف ثبوت محمولات می‌شوند به اعتبار دیگر مغایر اعتباری که آن اعتبار نفس الامر است و فرض ذهنی ظرف نسبت قضایا می‌شود.

۱- ب: مستحق.

۲- ب: و فرض ذهنی نیز خارج و ذهن ظرف وجودند.

تحقیق معنی وجود

و اما وجود، پس جمعی کثیر از افاضل گمان کرده‌اند که به معنی «هستی» است و حقّ نزد فقیر این است که این صحیح نیست از جهت آنکه وجود از مصادر متعدّیه است و هستی از مصادر لازمه است و مذهب حقّ این است که ثبوت و تحقّق و حصول و تقرّر و هستی همگی یک معنی دارند.

و حقّ این است که این الفاظ حقیقه در معدومات جاری نیست و تحقّق عدم شیء در نفس الامر به معنی عدم تحقّق وجود اوست در نفس الامر همچنان که معنی تأثیر عدم علت در عدم معلول، عدم تأثیر وجود اوست در وجود معلول. و حقّ این است که که معدومات لا شیء محضند و در آن مرتبه بعضی از بعضی امتیاز ندارند و امتیاز بعضی از معدومات از بعضی فی نفسه گاهی حاصل می‌شود که در ملاحظه موجود شوند.

و حقّ این است که از برای وجود و ثبوت و تحقّق و تقرّر و حصول و کون و هستی زیاده بر این معنی که تبادر به اذهان می‌کند و مشترک است میان واجب و ممکنات گنهی ثابت نشده و عادت محقّقین حکماء و متکلمین به این جاری شده که در هر باب بحث کنند از اموری که تحقّق ایشان ثابت شده و لهذا حصر افلاک در نه کرداند و حصر قوای درآکه در ده کرده‌اند و حصر عناصر در چهار کرده‌اند.

و حقّ این است که ثبوت ماهیات و اشخاص فعلیه عین آن ماهیات و اشخاص است.

و حقّ این است که معنی تأثیر فاعل در مفعول این است که نفس ماهیات و نفس هویات شخصیه را از قوّت به فعل می‌آورد، یعنی ماهیات و اشخاص را می‌کند و این جعل را «جعل بسیط» می‌گویند. و جمعی از حکماء گمان برده‌اند

که معنی تأثیر فاعل این است که ماهیات و هویات یعنی اشخاص را متّصف به وجود می‌کند هم‌چنان که صباغ رنگ ثوب را رنگ می‌کند و این را «جعل مرکب» می‌گویند. و این مذهب باطل است از این جهت که اثر تأثیر خارجی می‌باید که در خارج موجود باشد و هویات یعنی اشخاص در خارج موجودند نه اتصاف به وجود و نه وجود و از این جهت لازم می‌آید که ماهیات و اشخاص قبل از وجود فعلیت داشته باشند و این باطل است. و از جمعی از حکماء مشهور است که وجود ربّ العزه جلّ جلاله و عَظُمَ شَأْنُهُ عین ذات مقدّس اوست و وجود ممکنات عین وجود ممکنات نیست. و به خاطر فقیر می‌رسد که این فرق قول جمعی از حکمائی است که گمان کرده‌اند که معنی تأثیر فاعل در مفعول این است که ماهیات و اشخاص را متّصف به وجود می‌سازد و منکر جعل بسیط شده‌اند. اما نزد محققین از حکماء و علمای اسلام که ماهیات و اشخاص ممکنه را مجعول به جعل بسیط می‌دانند، وجود و ثبوت ممکنات عین فعلیت ماهیات و فعلیت هویات است به حسب ذهن و نفس الامر نه به حسب خارج، و نیز عین ماهیات و اشخاص ممکنات است به حسب خارج و نفس الامر نه به حسب ذهن. و معنی اینکه عین ایشان است به حسب خارج و نفس الامر این است که مجرد ذاتی که موجود است در خارج و در نفس الامر به حسب خارج و نفس الامر صلاحیت این دارد که وجود و ثبوت او از نفس الامر منتزع شود. هم‌چنان که معنی این که وجود ربّ العزه و صفات ربّ العزه عین اوست این است که ذات مقدّس صلاحیت این دارد که این معانی از او منتزع شوند و هم‌چنان که به حسب تحلیل عقلی و تصوّر ذهنی وجود و صفات مغایر ذات مقدّس ربّ العزه‌اند، هم‌چنین وجود خارجی مغایر ذات ممکنات است. و این مسئله نظیر آن مسئله است که در حکمت و کلام مقرر شده که معنی حمل این است که دو

شیء که به حسب مفهوم مغایرند به حسب ذات در خارج متحدند. و بعد از این تحقیق خواهیم کرد إن شاء الله تعالی این را که معنی تحقق صفات انتزاعیه در خارج این است که خارج ظرف ذاتی شود که ذات صلاحیت انتزاع صفات انتزاعیه داشته باشد. و آنکه فاضل دوانی در حواشی شرح جدید تجرید تحقیق این مسئله به این طریق کرده که مجرد ذات ربّ العزه صلاحیت انتزاع و ثبوت دارد و مجرد شخص زید مثلاً صلاحیت انتزاع وجود از او ندارد از این جهت که جعل جاعل در جانب منشأ انتزاع مأخوذ است بنابر مذهب جمعی از حکماء که ممکنات را مجعول به جعل مرکب می‌دانند معقول است و بنابر مذهب محققین از حکماء متکلمین که ممکنات را مجعول به جعل بسیط می‌دانند معقول نیست از این جهت که بنابر این مذهب جعل جاعل منشأ انتزاع است جزء منشأ انتزاع یا قید منشأ انتزاع نیست و منشأ انتزاع مجرد ذات زید است. و این مقدمات نزد اولوالالباب واضح است.

و حقّ نزد فقیر این است که آن عبارتی که از حکما منقول است «للموجود اسوة حسنة بسائر صفاته بل بسائر صفاته اسوة حسنة به» عین تحقیق است و این معنی از احادیث اهل البیت علیهم السلام فهمیده می‌شود و فقیر بیان آن در حواشی اصول کتاب «کافی» کرده و معنی آن عبارت این است که مجرد ذات ربّ العزه هم‌چنان که منشأ انتزاع وجود و ثبوت است هم‌چنین منشأ انتزاع علم و عالم و قدرت و قادر حیات و حیّ است. پس تحقق وجود و تحقق صفات در حقّ ربّ العزه بر یک نهج است اگر خواهی تحقق صفات را اصل کن و قیاس تحقق وجود بر آن کن و اگر خواهی عکس آن کن. و هم‌چنان که تحقق علم و قدرت و حیات در خارج است نه در مجرد ملاحظه ذهن هم‌چنین تحقق وجود در خارج است در حقّ ربّ العزه و در حقّ ممکنات.

فائده سوم: [در زیادت وجود بر ماهیت]

در کلام اهل البیت علیهم السلام تصریح به این واقع شده که ربّ العزه ماهیت و وجود دارد. و معلوم است که مراد این است که هویت شخصیت ربّ العزه مغایر مفهوم وجود است هم‌چنان که هویت شخصیه ممکنات مغایر مفهوم وجود است. و معلوم است که تحقق وجود در خارج مجرد ذات منشأ انتزاع است و معنی عینیت همین است. و **إِنْ شَاءَ اللَّهُ** تعالی تحقیق صفات عین ذات و صفات زائده بر ذات بعد از این می‌کنم. و سالهاست که به خاطر فقیر می‌رسد اینکه کلام سلطان المحققین در اوایل تجرید در بحث وجود اشاره است به اینکه تحقق وجود در خارج عین ذات موجود در خارج است یعنی مجرد ذات زید مثلاً در خارج منشأ انتزاع وجود است و به حسب خارج زیادتی بر ذات زید ندارد و مثل زیادتی حرارت و برودت و عمی بر ذات موصوف در خارج بلکه زیادتی وجود بر زید به حسب ملاحظه عقل است از این جهت که عقل تحلیل زید می‌کند به ذات و وجود هم‌چنان که ذات مقدّس ربّ العزه منشأ انتزاع وجود است و نیز منشأ انتزاع علم و عالم و قدرت و قادر و حیات و حیّ است و زیادتی وجود و صفات بر ذات مقدّس ربّ العزه به حسب تحلیل عقل و ملاحظه ذهن است یعنی به حسب ملاحظه عقل دو مفهومند ممتاز، احدهما فی نفسه از دیگری. و شراح تجرید حمل این کلام بر این معنی کرده‌اند که اتّصاف زید مثلاً به وجود خارجی در خارج نیست بلکه از توابع وجود ذهنی زید است و لهذا اعتراض کرده‌اند به این طریق که چرا نتواند بود که مثل عمی از صفات انتزاعیه خارجیه باشد و فاضل دوانی در مقام جواب شده و استدلال کرده بر اینکه اتّصاف زید مثلاً به وجود خارجی در خارج نیست بلکه از توابع وجود ذهنی زید است و

حَقّش این است که هم‌چنان که بدیهی است که اتصاف ربّ العزه به وجود خارجی و به صفات در خارج است نه در ذهن بدیهی است که اتّصاف زید نیز به وجود خارجی در خارج است پس این مطلب خلاف بدیهی است چنان که بیان خواهم کرد *إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى*.

فایده چهارم: [در معنای معقول ثانیه]

سلطان المحقّقین نصیر المله و الدّین قدّس سرّه^۱ در تجرید در مواضع کثیره فرموده‌اند که وجود و ثبوت و وحدت و کثرت و علیّت و معلولیت و کلیّت و جزئیّت و جوهریت و عرضیت، از ثوانی معقولات است. و کلام متأخرین در تحقیق این مقام مضطرب و از صوب صواب منحرف است. و فاضل دوانی^۲ و سیّد شیرازی^۳ در حواشی جدید تجرید در مواضع کثیره تطویل کلام به قصد تحقیق مقام کرده‌اند و حقّ این است که کلام این دو محشّی بسیار از تحقیق دور است بلکه از جمله خیالات فاسد است. و چون خیالات سیّد شیرازی اصلاً موافق قواعد قوم نیست و از عقل و نقل دور است و فاضل دوانی در توضیح

۱- محمد بن محمد بن حسن طوسی مشهور به خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ه.ق). کنیه‌اش «ابوجعفر» و به القابی چون «نصرالدین»، «محقق طوسی»، «استاد البشر» و «خواجه» شهرت دارد. نویسنده کتابها و رساله‌های بسیاری در علوم اخلاق، منطق، فلسفه، کلام، ریاضیات و نجوم است که از میان آنها می‌توان به اخلاق ناصری، اوصاف الاشراف، اساس الاقتباس، شرح الاشارات، تجرید الاعتقاد، جامع الحساب و کتاب مشهور زیج ایلخانی و تذکرة فی علم الهيئة در علم نجوم اشاره نمود. او همچنین رصدخانه مراغه و نیز کتابخانه مراغه را با بیش از چهارصد هزار جلد کتاب بنا نهاد.

۲- علامه جلال‌الدین محمد دوانی (۸۳۰ - ۹۰۸ قمری) حکیم، متکلم بزرگ اسلامی و دانشمند بزرگ قرن نهم و عصر تیموریان، متولد دوان از توابع کازرون، مشهور به محقّق دوانی.

۳- مقصود میر غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی است که در قسمت‌های مختلف کتاب، وی را همراه دوانی نام می‌برد.

جهات فاسد آن کوتاهی نکرده در این فواید در مقام دفع آن نشدیم و در مقام دفع خیالات فاسده دوانی شدیم.

پس از جمله خیالات فاسده فاضل دوانی در این مبحث این است که فرق کرده است میانه خلط به وجود خارجی و اتّصاف به وجود خارجی. و از آن جمله آن است که خیال کرده است که زید در خارج مخلوط است به وجود خارجی و متّصف به او نیست و در ذهن متّصف است به وجود خارجی و مخلوط نیست. و از آن جمله این است که خیال کرده است که حقیقت تشخّص خلط ماهیت نوعیت به نحوی از انحاء وجود، پس برو لازم می‌آید که اصلاً شخص زید مثلاً در خیال در نیاید یا خلط به وجود خارجی در خیال باشد و هر دو خلاف بدیهه است.

و از آن جمله این است که خیال کرده است که وحدت و کثرت و علیّت و معلولیت و نظایر آن عارض اشیاء در وجود ذهنی می‌شوند نه در وجود خارجی و حمل کلام نصیر المله و الدّین و سایر محقّقین بر این معنی کرده و نیز در تحقیق نسبت میان دو تعریف که قوم معقول ثانی را کرده‌اند خبطهای عجب کرده و در مقام این شده که وحدت و کثرت و علیّت و معلولیت و وجود و اشباه آن را به تعسّفات^۱ و تکلفات از عوارض مختصّه به وجود ذهنی کند. و بیان آن دو تعریف و تحقیق نسبت میان ایشان بر وجهی که خبطهای فاضل دوانی معلوم شود خواهیم کرد إن شاء الله تعالی.

و از جمله عجایب این که فاضل دوانی اعتراف کرده است در حواشی شرح جدید تجرید به چند مقدمه که مسلّمند نزد کلّ محقّقین بلکه نزد اولوا الالباب بدیهی الصّحه‌اند و از نتیجه آن مقدمات غافل شده و نقیض آن نتیجه را تحقیق

۱- تعسّف: انحراف، کجروی، بیراه‌رفتن، بدون تأمل به کاری پرداختن.

گمان کرده؛ یکی از آن مقدمات آنکه، وجود خارجی از نفس ذات زید موجود در خارج منتزع است نه از زید موجود در ذهن، و دیگر آنکه تحقق صفات انتزاعیه و اتّصاف موصوف به ایشان و حصول تحقق ایشان در نفس الامر ذات منشأ انتزاع است وحده یا به انضمام قیدی از قیود، و دیگری آنکه هرگاه که صلاحیت انتزاع صفت از توابع وجود خارجی موصوف باشد اتّصاف به آن صفت در خارج است و هرگاه که صلاحیت انتزاعش از توابع وجود ذهنی موصوف باشد اتّصاف به آن صفت در ذهن است و هرگاه که انتزاعش از توابع هر دو وجود باشد اتّصاف به آن صفت در دو طرف است. مثل زوجیت چهار که هرگاه در خارج یا در ذهن موجود شود ازو انتزاع زوجیت می‌شود به حسب هر دو وجود. معلوم است که نتیجه این مقدمات این است که اتّصاف زید به وجود خارجی در خارج است و در ذهن نیست و فاضل دوانی از این نتیجه غافل شده و گمان کرده که تحقیق این است که اتّصاف زید به وجود خارجی از توابع وجود ذهنی زید است نه از توابع وجود خارجی زید. و دلیل دیگر به خاطر فاطر فقیر رسیده جهت اینکه اتّصاف زید مثلاً به وجود خارجی در خارج است نه در ذهن و آن این است که حقیقت وجود و ثبوت خارجی زید همان فعلیت ذات زید است در خارج و معلوم است که فعلیت ذات زید در خارج محتاج به جعل جدیدی غیر جعل ذات زید نیست. پس معلوم شد که اتّصاف زید به وجود خارجی در خارج است که اگر در ذهن باشد محتاج به جعل جدید یعنی جعل زید در ذهن خواهد بود و نیز انفکاک فعلیت شیء از آن شیء لازم می‌آید و این دلیل نیز مثل دلیل اول مفید قطع است در اذهان اولوا الالباب و مخاطبه فقیر با ایشان است.

و اگر خواهی که در این مباحث اطمینان حاصل کرده پس ملاحظه کن اتّصاف ربّ العزه را در خارج به وجود و صفاتی که عین ذات مقدّس اوست در خارج و

از روی آن این معنی را که اتّصاف زید به وجود خارجی در خارج است در ذهن خود منقّح کن و فاضل دوانی احداث این خیال کرده که خلط زید به وجود خارجی در خارج است یعنی موجودیت او با اوست و این معنی مانع است از اینکه اتّصاف زید به وجود خارجی در خارج باشد و از این دقیقه غافل شده که این معنی مانع است از اینکه وجود از صفات زائده باشد مثل حرارت و برودت و عمی و مانع نیست از اینکه از صفات خارجیّه انتزاعیه باشد مثل وجود ربّ العزه و صفات ربّ العزه مثل وحدت و کثرت و زوجیت. بعد از تنزّل از این مقام می‌گوییم که هم‌چنان که اتّصاف ربّ العزه به وجود خارجی و به صفات در ذهن خلاف بدیهیّت کلّ است هم‌چنین اتّصاف زید در ذهن به وجود خارجی نیز خلاف بدیهه است. پس نتیجه مقدّمه باطله فاضل دوانی این می‌شود که زید اصلاً اتّصاف به وجود خارجی نداشته باشد نه اینکه اتّصاف به او از توابع وجود ذهنی زید باشد.

و ضابطه تحقیق مقام این است که صفات دو قسم است: یا عین ذات موصوف است یا نه. پس مراد به صفات عین ذات موصوف این است که مجرد ذات موصوف کافی باشد در انتزاع او یعنی محتاج به ضمّ قیدی از قیود نباشد مثل وحدت و کثرت و زوجیت و وجود ربّ العزه و صفات ربّ العزه و وجود خارجی زید. و مراد به صفات غیر ذات موصوف این است که اینچنین نباشد و آن دو قسم است که یک قسم انتزاعی است مثل نسبت عمی [به] زید و رزاقیت و مریدیت نسبت به ربّ العزه، و یک قسم انتزاعیه است مثل حرارت و برودت. پس صفات که عین ذات موصوف است یعنی تحقق ایشان و اتّصاف به ایشان در نفس الامر و خارج این است که ذاتی موجود شود که صلاحیت انتزاع این صفات ازو داشته باشد پس اتّصاف موصوف به ایشان محتاج به جعل نباشد اصلاً

اگر موصوف واجب باشد و محتاج به جعل ذات موصوف است نه به جعل جدید اگر موصوف ممکن الوجود باشد و صفت عین ذات موصوف بلکه کلّ صفات انتزاعیه وجود بغیرها دارد و وجود فی نفسها ندارد و در حکمت و کلام هم چنین مقرر شد و صفت انتزاعیه هم وجود بغیرها و هم وجود بنفسها دارد مثل حمرت و حرارت، و صفت انتزاعیه که عین ذات موصوف نیست مثل عمی محتاج به جعل جدید نیست زیرا که جعل موصوف با قیدی از قیود عدمیه یا وجودیه در تحقق او کافی است.

و فقیر را چند دلیل به خاطر رسیده جهت اینکه این قسم از صفات انتزاعیه محتاج به جعل جدیدی نیست. از جمله ادله اینکه اثر جعل می باید که موجود فی نفسه باشد و صفت انتزاعیه اینچنین نیست از این جهت که حقیقت تحقق او صلاحیت انتزاع اوست نه انتزاع بالفعل. و از جمله ادله اینکه منشأ انتزاع او ذات موصوف است با قید عدمی یا با قید وجودی و معلوم است که بر تقدیر اول جعل موصوف کافی است از این جهت که تحقق قید عدمی محتاج به عدم جعل است مثل اعمی و معلوم است که بر تقدیر ثانی مجموع آن دو جعل که با آن دو جعل مجموع منشأ انتزاع تحقق شده کافی است مثل اینکه انتزاع می کنم از اراضی که تحت السماء است پس اراضی که موصوف صفت تحتیت است جعل او با جعل غیر که سماء است کافی است در تحقق صفت تحتیت و از این مراتب معلوم شد که تحقق معدومات فرع جعل نیست و تحقق انتزاعیات واقعه در خارج و نفس الامر فرع جعل جدید نیست و تحقق این مباحث بر این نهج از خواص این رساله شریفه است.

و بعد اللّیتا و الّتی می گوئیم که التزام اینکه اتّصاف زید به وجود خارجی از توابع وجود ذهنی زید است خلاف بدیهه است و التزام این که موجودیت زید

در خارج به اتصاف او به وجود خارجی نیست از خیالات واهیه است و التزام اینکه علیّت و معلولیت و وحدت و کثرت و اشباه آن از صفات مختصّ به وجود ذهنی است بعید از اذهان مستقیمه است و هیچ فرقی نزد اولوا الالباب میانۀ اینها و میانۀ زوجیت اربعه و فردیت که قوم اتفاق کرده‌اند بر اینکه اتصاف بر ایشان از توابع هر دو وجود است، نیست.

تنبیه :

منطق و حکمت و کلام بتوفیق الله الملک العلّام و به برکات افکار صحیحۀ سلطان محققین نصیر المله و الدّین الطوسی و انظار مستقیمۀ علّامه المحققین قطب المله و الدّین الرّازی^۱ و به تحریر و تنقیح سیّد المحققین و سیّد المدققین العلّامه الجرجانی^۲ و توضیحات صاحب مواقف^۳ و علّامه تفتازانی^۴ و مولانا علی

۱- محمد بن محمد بویه‌ای رازی ورامینی معروف به قطب الدین رازی (۶۴۷-۷۶۶ه.ق). شرح حکمت اشراق سهروردی و کتاب المحاکمات بین شرحی الاشارات که داوری میان شرح فخر رازی و شرح خواجه نصیرالدین طوسی است از مهم‌ترین آثار اوست.

۲- علی بن محمد بن علی گرگانی (۷۴۰ گرگان - ۸۱۶ ه.ق شیراز) معروف به میر سید شریف. از اوست: رسالۀ کبری فی المنطق، رسالۀ ای در مراتب وجود، حاشیه بر شرح مطالع، شرح مواقف عضدالدین ایجی، رسالۀ در صرف (مشهور به صرف میر).

۳- عضدالدین ایجی عبدالرحمان بن احمد معروف به قاضی عضدالدین ایجی (۷۰۸/۷۰۹-۷۵۶ه.ق). متکلم، اصولی، فقیه شافعی و نحوی. از معاصران حافظ است که در ایج از توابع اصطهبانات متولد شد. صوفی مشرب بود و شاگردان بسیاری داشت، شمس‌الدین کرمانی و سیف‌الدین ابهری و سعدالدین تفتازانی از شاگردان وی بودند. کتاب مواقف او از مهم‌ترین کتب کلامی اهل سنت به شمار می‌آید.

۴- سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله هروی خراسانی، فقیه، متکلم، منطق دان و ادیب قرن هشتم. نام او در بیشتر تراجم مسعود بن عمر بن عبدالله تفتازانی آمده است. اهمیت وی در گسترش و اعتلای معارف و فرهنگ اسلامی در دوره پس از ویرانگریهای مغول به اندازه‌ای است که مورخان، وی را حد فاصل متقدمان و متأخران دانسته اند.

القوشچی الجرجانی^۱ تنقیح تمام یافته بود. پس چون نوبت تصنیف و تألیف به این دو مشکک مستعجل متخاصم حریص در تخریب کلام قوم، به قصد تحصیل جاه و شهرت در میانه عوام رسید، طرُفی از منطق و اکثر از حکمت و کلام را حرکتی قهقری به خلاف صوب هدی دادند. و فاضل دوانی می‌خواست که به وسیله ردّ کلام محققین رئیس محققین شود و در واقع افکار جدید او حکمی واهی است چنانکه در این رساله و در بعضی دیگر از فوائد مدنیّه^۲ بیان کرده‌ایم. و چند چیز است که نزد تحقیق تحصیل آن شبیه است به آنکه شخصی تفحص کند کاهدانی به قصد تحصیل سوزنی گمشده. یکی از آن «فنّ معمی»، دیگری «کافیه ابن حاجب» در نحو، دیگری «شرح جامی»، دیگر «حواشی دینّه دوانیه» بر شرح جدید تجرید و بر حواشی مطالع و بر تهذیب منطق. و فقیر به قصد هدایت خلق اظهار این معانی کرد. وَاللّٰهُ يَعِصُّنِي مِنَ النَّاسِ^۳ وَالنَّسْنَسِ^۴.

و آنچه به خاطر فقیر می‌رسد در تحقیق کلام سلطان المحققین این است که معقول ثانی دو معنی دارد به حسب اختلاف قوم. پس یک معنی آن انساب است به اغراض منطقیین و دیگری انساب است به اغراض حکماء و متکلمین. پس معنی اوّل این است که عوارضی که اتّصاف به ایشان از توابع وجود ذهنی موصوف باشد، مثل کلیّت که اتّصاف انسان به او از توابع وجود انسان است در

۱- علاءالدین علی بن محمد سمرقندی معروف به ملا علی قوشچی (۷۸۲ - ۸۵۳)، دانشمند، متکلم، ریاضیدان و منجم ایرانی، از مشاهیر علمای عامه و کلام و ریاضیات. او از فقهای حنبلی و از عالمان بزرگ اهل سنت در علم کلام بود.

۲- محمد امین الإسترآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۵۰۸.

۳- اشاره به: مائده، ۶۷.

۴- نسناس: جانوری افسانه‌ای شبیه به انسان که هیكلی ترسناک دارد؛ دیو مردم، غول (عا). آدم بد هیبت و بد جنس.

ملاحظه عقل، و مثل اتّصاف حیوان ناطق به اینکه معرف انسان است و اتّصاف «العالم متغیر» به اینکه قضیه است و صغری است و اتّصاف «کلّ متغیر حادث» به اینکه قضیه است و کبری است و اتّصاف «العالم حادث» که نتیجه است. و معنی دوم صفتی که تحقق او منحصر باشد در عروض او موجود دیگر را، یعنی تحقق او منحصر باشد در وجود لغیره، یعنی وجود فی نفسه نداشته باشد. و توضیح این مقام که مُزَلَفَه^۱ اقدام فحول اعلام است این است که صفات دو قسم است: یک قسم این است که همچنان که وجود لغیره دارد، یعنی ثبوت او از برای غیر و اتّصاف غیر به او، وجود فی نفسه نیز دارد مثل حرارت و حُمَره، و این قسم را صفات حقیقیّه و صفات انضمامیه و صفات زائده بر ذات موصوف و صفات غیر انتزاعیه می‌گویند. و تحقق این قسم از صفات به اتفاق، محتاج به جعل جدید است، یعنی جعل موصوف در تحقق او کافی نیست. و یک قسم دیگر از صفات این است که وجود فی نفسه ندارد و وجود او منحصر است در وجود لغیره، یعنی ثبوت او از برای غیر. و این قسم را صفات غیر حقیقیّه و صفات انتزاعیه می‌گویند. و حقیقت تحقق این نحو از صفات این است که ذات موصوف وحده یا به انضمام قیدی، قیدی وجودی یا قید عدمی، صلاحیت انتزاع او داشته باشد. پس تحقق ایشان این است که ذاتی موجود شود که صلاحیت انتزاع ایشان داشته باشد، خواه انتزاع به فعل آید یا نه. و قوم صفات انتزاعیه را دو نحو تقسیم کرده‌اند: یک بار چنین تقسیم کرده‌اند که مجرد ذات موصوف کافی است در انتزاع او یا نه. پس قسم اول را عین ذات گفته‌اند به این معنی که عین ذات موصوف به تقییدی منشأ انتزاع اوست، و قسم دوم را زائد بر ذات، و قسم اول و دوم در ممکنات و واجب تعالی می‌باشند. و در کلام اصحاب عصمت سلام الله

۱- مُزَلَفَه: جای لغزیدن.

علیهم اجمعین صفات خالق اینچنین تقسیم شده که یا صفات ذاتست یعنی عین ذاتست یا نه. و بیان این معانی إن شاء الله خواهیم کرد در فواید آینده.

و سید محقق جرجانی در شرح مواقف^۱ ذکر کرده که قاعده مشهوره در کلام قوم که «ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است»، این معنی دارد که عروض صفات زائده بر ذات فرع ثبوت ذاتست. و یک بار چنین تقسیم کرده‌اند که انتزاع صفت یا از توابع وجود موصوف است در خارج و در ذهن. مثل وحدت و کثرت و زوجیت و فردیت و علّیت و معلولیت و این را «لازم ماهیت» نام کرده‌اند. و یا از توابع وجود خارجی موصوف، مثل عمی این صفات را با صفات موجودیه در خارج، «لازم وجود خارجی» نام کرده‌اند. و یا از توابع وجود ذهنی است، و این را «لازم وجود ذهنی» نام کرده‌اند.

و معقولات ثانیه چنانچه گذشت دو اطلاق دارد. و یک بار اطلاق کرده‌اند بر صفات انتزاعیه که لازم وجود ذهنی باشد، و از این جهت تعریفش کرده‌اند به اینکه «هی العوارضُ الْمُخْتَصَّةُ بِالْوُجُودِ الذِّهْنِيِّ»^۲. و یک بار اطلاق کرده‌اند بر صفات انتزاعیه مطلقاً و از این جهت در تعریفش گفته «لا یعقل الّا عارضاً لمعقول آخر»^۳ و نگفته‌اند «ما لا یتحقّق الّا عارضاً لمتحقّق آخر» تا تنبیه کنند بر اینکه تحقّق او محض صلاحیت انتزاع است، یعنی وجود فی نفسه ندارد. پس معلوم شد که معنی دوم اعمّ مطلق است از معنی اول. و فاضل دوانی گمان کرده است

۱- جرجانی: شرح المواقف، ج ۲، ص ۱۳۳، المقصد الثالث.

۲- ملاحظه کنید: آقا جمال خوانساری: الحاشیة علی حاشیة الخفري، ص ۳۳۲، (۵۲)؛ و محمد جعفر

استر آبادی: البراهین القاطعة، ج ۱، ص ۲۶۴، المسألة الثانية.

۳- ملاحظه کنید: نور الدین عبد الرحمن جامی: الدرة الفاخرة، ص ۱۴۵، و فیاض لاهیجی: شوارق

الالهام، ج ۱، ص ۷۰، المسئلة ۱۵؛ و محمد جعفر استر آبادی: البراهین القاطعة، ج ۱، ص ۱۲۱، المسألة

که معقول ثانی یک معنی دارد بحسب اصطلاح و چون تصور تعریف دویم کما ینبغی نکرده، نسبت میان تعریفین به غیر آنچه مذکور شد گفته و اعتراضات بر تعریف ثانی کرده از این جهت که منطبق بر تعریف اول نیست. و حَقُّش این است که خبطهای عظیم از او در این مباحث واقع شده و به آنچه ما تحقیق کردیم جمیع اعتراضات از قوم رفع شد و معنی کلام قوم واضح شد. و در فنّ آداب مقرر شده که کلام غیر را حمل باید کرد بر معنی که صحیح باشد به قدر امکان. «ذلک فضلُ اللهِ یؤتیه مَنْ یشاء»^۱.

فایده پنجم: [در جزئی و کلی]

منطقیین آنچه ممکن است که دانسته شود به کُنه یا توجه، چنین قسمت کرده‌اند که: یا ذات او فی نفسه متعین است به تعینی که نفس آن تعین مانع است از صدق او بر کثیرین، مثل زید. یا آنکه فی نفسه متعین به این نحو تعین نیست، مثل انسان. پس اول را «جزء حقیقی و شخصی» نام کرده‌اند و دویم را «کلی».

فایده ششم: [در کلی طبیعی]

شکی در این نیست که بر شخصی مثل زید چند کلی صادق است مثل انسان و حیوان و عالم و عاقل و کاتب و منشی و شاعر، بالفعل و بالقوه. و نیز شکی نیست که بعضی از این کلیات از زید منفک نمی‌شود و بعضی منفک می‌شود. و نیز شکی نیست در اینکه آن بعض که منفک می‌شود دو قسم است: در یک قسم فعلی از افعال زید یا صفتی از صفات زید دخل دارد، مثل کاتب و عالم، و در قسم دیگر دخل ندارد، مثل حیوان و انسان. پس قوم اختلاف کرده‌اند در اینکه

این قسم که افعال زید و صفات زید را در او دخل نیست، خارج است از ماهیت زید و ماهیت زید مجرد از هویت شخصیّه است همچنان که ماهیت ربّ العزه مجرد از هویت شخصیّه است و جمیع کلیات خارج است از ماهیت آن ذات مقدّس جَلّ جلاله و عَظُم شأنه. یا آنکه خارج از ماهیت زید نیست. پس مختار جمعی از قدما که قائل به وجود خارجی معقولات اضافیه نیز شده‌اند، ثانی است و این طایفه را «مثبتین کلی طبیعی» می‌گویند. و چون دلیل این طایفه بر این مدعی مردود است و منتهات جهت اینکه کلی در خارج موجود نیست و تحقّق کلیات محض، این است که اشخاص (که) صلاحیت انتزاع ایشان دارند بسیار است. علامه المحقّقین قطب الملة و الدّین الرازی ردّ این مذهب کرده و چون همّت محقّق سیّد جرجانی در جمیع مباحث عقلیه مصروف بر نقد کلام قوم است نه بر اعتراضات و اختراعات فاسده و عادت او جاری شده بود به اینکه استعجال در تحقیق مباحث تابع نکند و بعد از افکار کثیره اختیار آنچه صواب است از مذاهب مختلفه بکند، بنابراین در این مبحث و سایر مباحث تابع مختارات علامه المحقّقین نصیر الملة و الدّین الرازی Error! Bookmark not defined. شده تأیید مختارات او کرده. و چون بنای حواشی فاضل دوانی و سیّد شیرازی بر استعجال در مباحث است و طبع ایشان اعتراض بر محقّقین سلف است در کثیری از مباحث از آنچه سلطان المحقّقین نصیر الملة و الدّین با علامه المحقّقین قطب الملة و الدّین الرازی نقد کرده‌اند در میان مذاهب مختلفه و صاحب مواقف و علامه تفتازانی و سیّد محقّق جرجانی و مولانا علی قوشچی تابع ایشان شده‌اند و تأییدات جهت ایشان ذکر کرده‌اند، حرکت قهقرا به صوب ضدّ صواب کرده‌اند.

و ملخص دليل قوم بر اين مطلب واضح است و جواب اين است که اگر مراد از «هذا الحيوان» ذات زید است مثلاً، پس می‌گوئیم لانسلم که حیوان جزء او باشد، و اگر مراد نفس این مفهوم است لانسلم که این موجود در خارج باشد. و به خاطر فقیر می‌رسد که در این دلیل ردّ به جهالت شده از این جهت که تا حال مفهوم کلی به ظهور نرسیده که ذات شخص خارجی باشد و لهذا مثبتین کلی طبیعی اعتراف کرده‌اند به اینکه امثله که جهت نوع و جنس و فصل ذکر کرده‌ایم عرضیاتند و اطلاع بر ذاتیات اشخاص خارجیّه متعسر بلکه متعذر است.^۱

از جمله منبّهاتی که کلی طبیعی در خارج موجود نیست این است که اثر فاعل نفس هویت خارجیّه است، پس حقیقت تأثیر جعل هویت خارجیّه باشد به جعل بسیط و حقیقت وجود نفس فعلیت هویت خارجیّه باشد و معلوم است که امتیاز بعضی افراد فعلیت از بعضی به سبب امتیاز ما اضعیف الیه است. پس نتواند بود که وجود هویت شخصیّه عین وجود نوع و جنس و فصل باشد.

و از جمله منبّهات این است که عارض واحد بالشخص چون معروضات مختلف المهیّه داشته باشد؟!

و از جمله منبّهات این است که مثبتین کلی طبیعی اختلاف کرده‌اند در ذات زید بعضی گفته‌اند مرکّب است از ماهیت نوعیه و از هویت شخصیّه موجوده در خارج که تعیین ذات او مانع است از صدق زید بر کثیرین، و بعضی گفته‌اند که ذات زید مجرد انسان است و امتیاز او از اشخاص دیگر به سبب عوارض خارجیّه است و بعضی گفته‌اند که امتیاز او از اشخاص دیگر به نحو وجود اوست. و این مذهب اخیر مختار فاضل دوانی است و فاضل دوانی و غیره ابطال مذهبین اولین کرده‌اند. و حق این است که مذهب سیّوم نیز باطل است. پس

۱- ابن سینا: کتاب الحدود، ص ۷۷.

نتیجه این مقدمات این می‌شود که زید مجرد هویت شخصی باشد و جمیع کلیات خارج از ماهیت او باشند.

و وجوه بطلان مذهب سیوم بسیار است بعضی از آن مذکور می‌شود: اول آنکه امتیاز فعلیت هویت بعضی از بعضی به سبب امتیاز ما اضعیف الیه است. پس اگر امتیاز بعضی از بعضی به سبب امتیاز فعلیت باشد، دور لازم می‌آید. دوم آنکه ضرورت قاضی است به اینکه امور انتزاعیه سبب امتیاز اشخاص موجوده در خارج نمی‌شوند. سیوم آنکه بدیهیه می‌دانیم که ذات زید که موصوف نحو وجود است امتیاز فی نفسه از ذات عمرو دارد، قطع نظر از نحو وجود. چهارم آنکه امور انتزاعیه تا به شخص موجودی مقید نشوند تعین شخصی ایشان را حاصل نمی‌شود.

پس معلوم شد که موجود خارجی منحصر است در هویت شخصی و نفس آن هویت مانع است از صدق بر کثیرین و جمیع کلیات از آن هویت منتزعد و وجود لغیره دارند نه وجود فی نفسه مثل ربّ العزه جلّ جلاله عظم شأنه. و این مختار علامه المحققین قطب الملة و الدین الرازی است و سایر محققین مثل صاحب مواقف و علامه تفتازانی و سید محقق جرجانی تابع ایشان شده‌اند. و بعد از این مراتب فاضل دوانی و سید شیرازی حرکت قهقرا کرده‌اند و مذهب مردود قدما را واپس آورده‌اند. و فاضل دوانی گمان کرده است که ذاتیات و عرضیات همگی موجودند به وجود فرد حقیقتاً. و مذهب سید شیرازی مردود است از این جهت که بعضی از عرضیات، عدم، جزء مفهوم اوست مثل عمی، پس نتواند بود که حقیقت موجود خارجی باشد. و معلوم است که فرق میان اشباه عمی و سایر عرضیات کردن در اینکه عمی حقیقتاً موجود نیست و باقی حقیقتاً موجودند، تحکم است. و حقّ نزد فقیر این است که ذاتیات و عرضیات همگی موجودند به

وجود لغیره حقیقتاً و اصلاً موجود نیستند به وجود فی نفسه. اما دلیل بر اوّل پس این است که فرد صلاحیت انتزاع ایشان از او دارد. و اما دلیل بر ثانی پس مذکور شد سابقاً. و از این تحقیق معلوم شد که وجود لغیره دو قسم است یکی به طریق حمل بر غیر است و یکی به طریق اتّصاف غیر است. و مذهب فاضل دوانی نیز باطل باشد به آنچه ما تحقیق کردیم.

فایده هفتم: [در اجتماع ترکّب از جنس و فصل با ترکّب از ماده و صورت خارجیّه]

بدانکه قوم در مسئله اجتماع ترکّب از جنس و فصل با ترکّب از ماده و صورت خارجیّه، سه فرقه شده اند: یک فرقه گفته اند که هر شخصی که جنس و فصل دارد به ازاء ایشان ماده و صورت در خارج دارد. و فاضل دوانی اختیار این کرده اند که هر شخصی که جنس و فصل دارد ماده و صورت در خارج ندارد. و یک فرقه گفته اند که جنس و فصل با ترکّب از ماده و صورت جمع می شود و با بساطت نیز جمع می شود. و حقّ این است که خلاف در این مسئله راجع به این می شود که (تحقّق جنس و فصل در ضمن نوع آیا فرع تحقّق ایشان است در ضمن ماده و صورت اولاً یا فرع نیست؟ و مذهب ثالث به این راجع می شود که)^۱ فرع نیست. پس در این مسئله نزد تحقیق دو قول باشد و ماده و صورت خارجیّه که به ازاء جنس و فصل نباشند هیچ احدی انکار ایشان نمی کند. و نزد فقیر مذهب فاضل دوانی باطل است از چند وجه:

اول آنکه لازم می آید که مجردات جنس و فصل نداشته باشند اصلاً و حال آنکه ما بدیهه می دانیم که همچنانکه عقل حکم می کند به تحقیق ذاتی مشترک

میان زید و عمرو، (همچنین) حکم به تحقیق ذاتی مشترک میان (نفس ناطقه زید و) نفس ناطقه عمرو و سایر مجردات می‌کند.

دویم آنکه لازم می‌آید هر شخصی که جنس و فصل داشته باشد در او هر یک از جنس و فصل دو بار موجود شده باشد، یکبار در ضمن (به شرط لا و یکبار بشرط شیء، و التزام این معنی از خیالات فاسده است.

سیوم آنکه لازم می‌آید حیوان مثلاً بر مجموع نفس ناطقه و بدن محمول شود و این خلاف بدیهه است.

چهارم آنکه این مذهب مبنی است بر وجود کلی طبیعی در خارج، و آن باطل است چنانکه گذشت.^۱

فایده هشتم: [در تعریف مفردات به مشتقات]

شارح مطالع^۲ در اوایل شرح مطالع نقل کرده از بعضی منطقین که تعریف به مفردات البته به مشتقات است و مشتق خواه فصل باشد و خواه خاصه معنی‌اش مرکب از ذات و حدث و نسبت حدث به ذات. و سید محققین جرجانی در حاشیه مطالع تحقیق کرده است که، فصل ماهیات موجوده در خارج نمی‌تواند بود که مشتق باشد از ذات^۳ ما و ماخذ اشتقاق، و الا لازم می‌آید که عرض عام جزء فصل باشد. و فاضل دوانی و سید شیرازی گمان کرده اند که غرض سید جرجانی بیان این است که قوم تفسیر ناطق مثلاً به این کرده‌اند که «ذات^۴ له النطق» و این تفسیر خوب نیست به واسطه آنکه ذات^۵ ما جزء معنی مشتقات نیست. و بعد از این سید شیرازی (اعتراض بر سید جرجانی کرده به اینکه)

۱- فایده ششم.

۲- قطب الدین رازی: شرح مطالع الانوار فی المنطق، ص ۱۱، الفصل الاول

(گمان کرده) ذات جزء معنی مشتق است و مأخوذ است در معنی مشتق نه به عنوان عام و نه بعنوان خاص و فاضل دوانی جواب داده است که این خلاف بدیهه است و حق در این مقام با فاضل دوانی است از این جهت که ذات بر تقدیری که جزء معنی مشتق باشد البته یا بعنوان عام خواهد بود یا به عنوان خاص و فاضل دوانی می‌گفته که سید محققین جرجانی تخریب معنی که قوم جهت مشتقات گفته‌اند کرده و بیان معنی صحیح نکرده پس ما باید که بیان آن بکنیم و تحقیق آنست که معنی مشتقات مثل أبيض لا بشرط ماخذ اشتقاق است و گفته است که در «ثوب أبيض» مثلاً معنی أبيض سه فرد دارد : یکی بیاض بشرط لا أبيض است و یکی ثوب که معروض بیاض است و یکی مجموع ثوب و بیاض که بشرط شی أبيض است. و گمان او این است که این تحقیق از بابت «ذلک فضل الله يؤتیه من یشاء» است و بنابراین خیال تخطئه جمیع علما و حکمای عربیت در تفسیر مشتق کرده و بخاطر فقیر می‌رسد که هیچ یک از این دو فاضل متوجه مقصود سید محقق جرجانی نشده‌اند. و مقصود سید محقق این است که فصل موجودات خارجیّه نمی‌تواند بود که مشتق باشد و مرکب باشد از ذات و حدث. و غرض او اعتراض بر تفسیری که قوم مشتقات را کرده‌اند نیست. و نیز بخاطر فقیر می‌رسد که آنچه فاضل دوانی ذکر کرده است جهت تحقیق معنی مشتق باطل است از چند وجه : وجه اول آنکه معنی که حکماء و علمای عربیت گفته‌اند از جهت مشتقات از لفظ مشتقات تبادر به اذهان می‌کند و تبادر اقوی امارات حقیقیّه است چنانچه در کتب اصول فقه مقرر شده. وجه دویم آنکه التزام اینکه هر موضعی که مشتق متحقق باشد البته ناچار است که سه فرد داشته باشد بعید است از انصاف. وجه سیوم آنکه حمل أبيض بر بیاض بعید است از طبع. وجه چهارم آنکه حمل أبيض بر مجموع ثوب و بیاض نیز بعید است از

اذهان مستقیمه. وجه پنجم آنکه التزام اینکه أبيض در این مثال دو جا موجود است حقیقتاً و یک جا مجازاً به این طریق که بوجود بياض موجود است حقیقتاً و بوجود مجموع ثوب بياض نیز موجود است حقیقتاً و بوجود ثوب موجود است مجازاً بعید است از انصاف. وجه ششم آنکه این احتمال که بياض بشرط لا است و لا بشرط او محمول بر ذات زید می شود خیالی است دور از طبع [و] بی دلیل. وجه هفتم آنکه آن لا بشرط معنی أبيض است خیالی است واهی. وجه هشتم آنکه معلوم است که مشتقات همگی موضوعند بوضع نوعی و وضع ایشان بر یک نهج است و فرق میانه اسم فاعل و اسم مفعول به این است که در اسم فاعل قیام معتبر است و در اسم مفعول تعلق، پس اگر خیالی که مشکک دوانی کرده است در تحقیق معنی مشتقات مستند و صحیح باشد لازم می آید که در اسم مفعول نیز جاری باشد و معلوم است که جاری نیست.

فایده نهم: [در علم به حقیقت شیء]

مذهب قدما و قطب الملة و الدین الرازی و سید شیرازی و صاحب مواقف و علامه تفتازانی و سید محقق جرجانی، این است که علم به شیء حقیقتاً دو قسم است: یکی علم به کُنه آن شیء و یکی علم به آن شیء به وجه. و فاضل دوانی و سید شیرازی چون میل اعتراض بر قوم و اختراع بسیار داشتند ردّ مذهب قوم در این مقام نیز کرده اند و خیال کرده اند که علم بشیء حقیقتاً منحصر است در علم بکُنه او و گفته اند که علم بشیء بوجه حقیقتاً علم بوجه است و ذوالوجه حقیقتاً معلوم نیست.

دلیل ایشان بر این خیال باطل آنکه وجه حقیقتاً موجود شده در ذهن و ذوالوجه حقیقتاً نشده و علم حقیقی بوجود حقیقی ذهنی نمی‌شود. و بخاطر فقیر می‌رسد که خیال این دو باطل است از چند وجه .

وجه اول آنکه، احادیث صریح است در اینکه صانع عالم معلوم بندگان باشد ولیکن بوجوه و اعتبارات نه بگنه^۱. **وجه دوم** آنکه، لازم می‌آید که بندگان حقیقتاً اقرار بذات مقدس ربّ العزّه نکرده باشند بلکه اقرار بوجهی از وجوه او کرده باشند و معلوم است که همچنانکه اقرار به مجرد اسم کافی نیست اقرار به مجرد وجوه و اعتبارات کافی نیست. **وجه سوم** آنکه جمیع وجوه و اعتبارات ربّ العزّه کلماتند پس لازم می‌آید که حقیقت توحید حصر الوهیت باشد در معنی کلی نه در ذات شخصی ربّ العزّه . **وجه چهارم** آنکه مقرر شده در احادیث و در کتب معتبره قوم که لفظ «الله» از اعلام شخصی است. و بنا بر خیال این دو لازم می‌آید که اصحاب عصمت علیهم السلام و غیرهم معنی این لفظ شریف را نفهمیده اند به هیچ وجه من الوجوه و استعمال این لفظ که در مخاطبات خود کرده باشند از باب ردّ جهالت باشد. **وجه پنجم** آنکه لازم می‌آید که کسب

۱- این مضمون که خدا را نمی‌توان به تمامه شناخت اما می‌توان به معرفتی از خدا دست یافت در احادیث بسیار است و از عقاید اصلی شیعه است. حضرت امیر علیه السلام می‌فرماید: «لم تحط به الاوهام، بل تجلی لها بها و بها امتنع منها» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵) و می‌فرماید: «ظاهر فی غیب، و غایب فی ظهور» و «لا یجنّه البطون عن الظهور و لا یقطعه الظهور عن البطون، قرب فنأی و علا فدنئی، و ظهر فبطن، و بطن فعلم و دان و لم یدن ای ظهر و غلب و لم یغلبا» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۵). و شیخ صدوق نقل می‌کند: قال رسول الله صلی الله علیه و آله: «التوحید ظاهره فی باطنه و باطنه فی ظاهره، ظاهره موصوف لا یری، و باطنه موجود لا یخفی، یطلب بكل مکان و لم یخل منه مکان طرفه عین حاضر غیر محدود و غایب غیر مفقود» (معانی الأخبار، ص ۱۰).

تصوّرات محال باشد و شبهه‌ای که فخر رازی کرده بر قوم عین تحقیق باشد و کلام کلّ قوم شبهه باشد. وجه ششم آنکه خیال این دو شخص خلاف بدیهیه عوام و خواص است. وجه هفتم آنکه قطعاً ما حکم بر افراد کثیره می‌کنیم به وسیله عنوانات کلیه و معلوم است که حکم حقیقی فرع علم حقیقیست و اینکه خیال کرده اند که موجود در ذهن حقیقتاً وجه است نه ذوالوجه پس معلوم حقیقی وجه باشد نه ذوالوجه، مدفوعست از این جهت که ذوالوجه بوجه موجود است در ذهن، اگرچه بگنه موجود نیست.

تنبیه :

مقتضای جبلّت نفوس بشریه بعد از تعلّق به عالم بدن این است که حواس را قدوه می‌سازند و مقدماتی که مناسب طریقه احساس باشد مادّة الموادّ افکار خود می‌سازند و به وسیله آن مقدمات، تحقیق مراتب عالم سفلی و غوامض عالم علوی می‌کنند و از این جهت است که در اکثر مباحث، خصومات و اختلافات بسیار در جمیع علوم کرده اند و معلوم است که احد طرفی الخلاف، باطل است.^۱ پس باید که عاقل متشبّث به اذیال جمعی شود که ایشان مراتب علوم را از عالم علوی به طریق وحی اخذ کرده اند تا اطلاع بر حقیقت اشیاء کما هی بقدر طاقت بشری یابد. و ما بیان سبب اینکه علما اختلاف در بعضی از علوم نکرده اند مثل هندسه و حساب و در اکثر علوم کرده اند مثل حکمت الهی و طبیعی و کلام و اصول فقه و فقه، در فوائد مدنیّه^۲ کرده ایم هم به طریق عقل و هم به طریق نقل

۱- یعنی، معلوم است که همیشه در یک نزاع و اختلاف نظر یک طرف حقّ است و یک طرف باطل.

۲- محمد امین استرآبادی : الفوائد المدنیّة، ص ۲۵۶.

از اصحاب عصمت صلوات الله عليهم و در آخرین فواید اشاره به آن خواهد شد^۱ إن شاء الله تعالی.

و حقش این است که بعد از آنکه نصیر الملة و الدین الطوسی و قطب الملة و الدین الرازی، کتب ابن سینا و کتب قدما و متکلمین را مطالعه کرده بودند و امتیاز غث آن از سمین کرده بودند^۲ و آنچه نقد کرده در تصانیف خود آورده و مهملات را ترک کرده بودند و بعد از ایشان در کتب سید محقق جرجانی تنقیح یافته بود از این جهت که سید جرجانی تحریر مختارات این دو محقق به تتمیمات صاحب مواقف و علامه تفتازانی با زیادات از جانب خود کرده بود و بعد از سید محقق جرجانی، مولانا علی قوشچی جرجانی تصرفات لطیفه کرده بود و شخص مشکک مستعجل مایل به اعتراض آمدند و مطالعه شفای ابن سینا از روی استعجال کردند و حرکت قهقرا از صوب هدی کردند. و آنچه این محققین رد آن کرده بودند از تصانیف ابن سینا او را به حواشی شرح جدید تجرید در آوردند، آن را در حواشی شرح جدید تجرید آوردند و به آن رد مسایل منقحه منقوده که چندین محقق در چندین قرن استخراج آن کرده بودند کردند. و چون عادت شیطان جاری شده به اینکه بنی آدم را اغرا به اباطیل کند، همت متأخرین علماء عجم را، با آنکه اکثر ایشان ادراکات عالیه دارند، منحصر ساخته در تعلیم و تعلم حواشی این دو شخص لاسیما حواشی فاضل دوانی از این جهت که زخرفه و بطلان در او مبین است. و حق این است که تعلیم و تعلم

۱- فایده بیست و دویم.

۲- «غث و سمین»: به معنای لاغر و چاق، و ریز و درشت به کار می‌رود که مجازاً به معنای کم‌بهاو پربها، و سست و محکم است. غث و سمین کردن: گزیدن. انتخاب کردن. به گزینی. به گزینی کردن. خوب و بد کردن.

حواشی این دو مشکک قبیح و حرام است، عقلاً و شرعاً، از این جهت که این دو مشکک تخریب مختارات محققین از حکما و متکلمین کرده اند و بصوب اباطیل قدما حرکت قهقرا کرده اند. مثلاً در این مبحث مقتضای تحقیق ایشان است که بندگان مجازاً اقرار بذات مقدس ربّ العزه کرده باشند و حقیقتاً اقرار به معنی کلی کرده باشند که مصداق آن منحصر باشد در ذات مقدس، «ذلک ظنّ الذّین لا یوقنون».^۱

فایده دهم: [در نسبت تامه در جملات شرطی]

بعضی از علماء نحو گمان کرده اند که در کلام شرطی، نسبت تامه و حکم، در جمله جزاست نه در ما بین جمله شرط و جمله جزا. و سید محقق جرجانی ردّ این معنی کرده است و گفته است که حقّ در این مسئله مذهب منطقین است و آن این است که نسبت تامه و حکم، میانه جمله شرط جمله جزاست از این جهت که در کثیری از مواضع کلام شرطی صادق است و جمله جزاء صادق نیست. مثلاً «إن کان زید حماراً کان ناهقاً» صادق است و زید ناهق صادق نیست. پس معلوم شد که کلام شرطی جمله مقید بقید نیست بلکه مخالف است بالنعوع با حملیّه چنانچه منطقین گفته اند که نسبت تامه در کلام شرطی اتصال تالی است به مقدم. و فاضل دوانی ردّ این تحقیق کرده گمان کرده که در مثل این مواضع جزا صادق است بواسطه آنکه جزا در مثال مذکور زید ناهق، مطلق است، یعنی

۱- چنین ترکیبی که در آن «ظن» را با «لا یوقنون» آورده باشد در قرآن وجود ندارد؛ «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ» : (روم/۶۰) - «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا» : (صاد / ۲۷) ولی در کتب مختلفی بکار رفته، از جمله : ملا صالح مازندرانی، شرح اصول الکافی، ج ۶، ص ۳۱۰، ح ۱۹؛ و عبقات الانوار، ج ۱۳، ص ۱۱۷ و ج ۱۵، ص ۱۷۳، و ج ۱۵، ص ۳۲۴؛ و قاضی سعید قمی، شرح الاربعین، ص ۱۲۰.

اعم از اینکه در نفس الامر باشد یا بر تقدیر حماریت زید. و این ردّ نزد ارباب تحقیق خبط محض است از چند وجه : وجه اول آنکه زید ناهق وقتی که نسبت تأمه حکم در او باشد اعم از نفس الامر نیست بلکه منحصر در نفس الامر است و این واضح است نزد اولی الالباب. وجه دویم آنکه قضیه را نمی‌توان اخذ کرد بطریقی که اعم از نفس الامر و تقدیر باشد و این نیز واضح است. وجه سیوم آنکه ما را می‌رسد که جمله جزا را مقید سازیم بنفس الامر و مع ذلک کلام شرطی صادق است و جمله جزاء صادق نیست. و از جمله خبطهای فاحش فاضل دوانی این است که جواب از شبهه مشهوره که «زید معدوم النظیر» صادق است و «زید معدوم»، صادق نیست،^۱ چنین داده که زید معدوم صادق است بواسطه آنکه اعم است از معدوم فی نفسه و از معدوم به اعتبار نظیر. آن تحقیقی که سید محقق جرجانی در کلام شرطی کرده از جانب منطقیین، عین شبهه معدوم النظیر است و جوابش جواب آن شبهه است. و آنچه بخاطر فقیر می‌رسد این است که کلام فاضل دوانی مخبوط است از چند وجه : وجه اول آنکه پیشتر مذکور شد در ردّ وجه اتمام کلام سید جرجانی. وجه دویم آنکه جواب فاضل دوانی که در حاشیه تهذیب و حاشیه تجرید به آن فخر کرده، خبط محض است. از این جهت که معدوم به حسب لغت و عرف اعم از معدوم فی نفسه و معدوم فی اعتبار نظیر نیست. مثلاً هرگاه که شخصی گوید که ربّ العزه معدوم است مستحقّ قتل است و اگر معدوم اعم می‌بود از معدوم النظیر، مستحقّ قتل نبود. و بدیهی است که تفسیری که قوم مشتقات را کرده اند بمقتضای آن تفسیر اعم،

۱- خلاصه شبهه این است که هرگاه مطلق صادق باشد مقید نیز صادق است مثلاً اگر الف کاتب است بر آن انسان بودن هم صادق است. به همین منوال اگر عدم مقید صادق بود عدم مطلق هم صادق باید باشد حال آنکه «زید معدوم النظیر» صادق است اما «زید معدوم» صادق نیست.

غلط و خطای محض است. وجه سیوم معنی که تبادر می‌کند بذهن از معدوم و سایر مشتقات اعم نیست. وجه چهارم آنکه ما می‌دانیم بدیهتاً که «ذاتٌ ثَبَتَ له العدم» اعم از معدوم فی نفسه و از معدوم به اعتبار نظیر نیست. و این معنی را ما در وقت تقریر شبهه اراده می‌کنیم از لفظ معدوم. وجه پنجم آنکه جواب حاسم^۱ ماده شبهه نیست از این جهت که هرگاه که همین ترکیب را معکوس سازیم مثلاً بگوییم که «زیدِ نظیرِ خود» معدوم است یا «زیدِ حمار» معدوم است، این جواب جاری نیست. و جواب تحقیقی از این شبهه آنست که سید محقق جرجانی در اوایل حاشیه مطوّل فرموده اند و ملخص آن جواب این است که؛ قیود دو قسمست: یک قسم «مُخَصَّص ما قَید به» است، مثل حیوان ناطق و یک قسم «مَعْبَر ما قَید به» است، مثل حیوان فرضی. و از احکام قسم اول آن است که هر جا که مقید صادق است مطلق نیز صادق است، و از احکام قسم دویم نیست. مثلاً در ما نحن فیه معدوم مقید شده به نظیر و این قید تعبیر او کرده از این جهت که معنی معدوم این است که «ذاتٌ ثَبَتَ له العدم» و معنی معدوم النظیر این است که «ذاتٌ لِنَظیرِ العدم». و تحقیق این مقام این است که «معدوم النظیر» و «معدوم الحمار» و «واسع الدار» مثلاً ترکیب تقیید اضافیست و «حیوان فرضی» و «حیوان زعمی» و «حیوان واقعی»، ترکیب تقییدی توصیفی است و در همگی قید معبر^۲ «ما قَید به» است (نه مخصّص و «نظیر معدوم» و «حمار معدوم» و «دار واسع» ترکیب تقییدی است)^۳ بلکه نظیر «خمسه عشر» است. پس اگر تفسیر شبهه به ترکیبات تقییدی کنند جواب این است که اینجا قیود معبر ما قَید به است نه مخصّص، و اگر تقریر شبهه به ترکیبات که نظیر خمسه عشر است کنند جواب

۱- حاسم: قاطع؛ غیر حاسم: غیر قاطع، مجمل، ناتمام، بی نتیجه، بی پایان، دودله غیر قطعی.

۲- نسخه د.

این است که اینجا مقید و مطلق نیست از این جهت که ترکیب تقییدی نیست بلکه نظیر خمره عشر است و اشباه آن ترکیبات مزجیه. پس تحقیق این مباحث این است نه خیالات پوچ که فاضل دوانی آنرا سبب طعن بر سید محققین و سند مدققین و بر منطقیین ساخته و تحقیقات نفیسه منطقیین را و سید محققین را با آن خیالات پوچ رد کرده. هیهات! هیهات! این الثری من الثریا؟!^۱

فایده یازدهم : [کفایت نسبت جمله کبری در حمل جمله بر مبتدای

واحد]

محققین از نحوات تصریح به این کرده اند که هرگاه که خبر مبتداء جمله باشد، خبر بر مبتدا محمول نیست و نسبت حملیه جدیده در جمله کبری نیست میان مبتداء و جمله صغری، و همان نسبت حملیه ایجابیه یا سلبیه که در جمله صغراست کافی است در حصول جمله کبری. مثل «زیدٌ لیس هو بحیّ» و «شریکُ الباری لیس هو بموجود». و معلوم است بنابراین تحقیق که از محققین نحاة نقل کردیم، که جمله کبری تابع جمله صغری است در اینکه اگر صدق جمله صغری تقاضای وجود مبتدای خود می کند، صدق جمله کبری نیز تقاضای وجود مبتدای خود می کند و اگر صدق جمله صغری تقاضای آن نمی کند، صدق جمله کبری نیز تقاضای نمی کند. و وجهش این است که تقاضای وجود موضوع نسبت می کند، و نسبت جمله کبری همان نسبت جمله صغراست.

و بعد از تمهید این تحقیق بدان که جمعی از فضلاء متأخرین که ایشان را خدای تعالی در تحقیق علوم ید طولی نداده، مفهومات عامه را سبب نقض بر دو

۱- «أین الثری من الثریا» : ثری یعنی شبنم و خاک نمناک، و ثریا نام یک ستاره است؛ این تعبیر ضرب المثلی است برای تفاوت بسیار میان دو چیز.

قاعده منطقیین قدما کرده اند، با آنکه فن منطق شبیه است به فن هندسه و حساب در اینکه ماده المواد افکار در مسائل او نیز قریب به احساس است و این معنی سبب آن می شود که غلط و خصومت در او کمتر باشد، چنانچه در فوائد مدنیّه تحقیق این کرده ایم^۱ و إن شاء الله در آخر این فوائد ذکر خواهیم کرد.^۲ و اینکه معقولات ثانیه موضوع فن منطق است و معقولات ثانیه بعیدند از احساس، منافات با آن ندارد که ما بیان کردیم. مثلاً مسائل باب تصوّرات این است که نسبت میان کلیات یکی از اربع است.^۳ و دو کلی که نسبت میان ایشان تساوی باشد میانه نقیضین ایشان نیز تساوی است. و مسائل باب تصدیقات نظیر این است و این مسائل حساب است و اشکالات در مبادی تصویریّه فن منطق است نه در مسائلش و نه در مبادی تصدیقیّه اش. چنانچه لیب^۴ بعد از تأمل می یابد که یک قاعده در باب تصوّرات مذکور است و آن این است که دو کلی که میان ایشان تساوی باشد میان نقیضین آن دو کلی نیز تساوی است و یک قاعده در باب تصدیقات و آن این است که موجب کلیه منعکس می شود به موجب کلیه به عکس نقیضین. و حاصل نقض ایشان در باب تصوّرات این است که مرجع تساوی به صدق دو موجب کلیه است چنانچه مقرر شد. و میان مفهومات عامه مثل شیء و ممکن به امکان عام، تساوی است، و میانه نقیضین ایشان تساوی نیست به واسطه آنکه در موجب کلیه که نقیضین این دو مفهوم موضوع ایشان شده اند صادق نیستند از این جهت که صدق موجب تقاضای وجود موضوع

۱- الفوائد المدنیة : محمد امین استرآبادی، ص ۲۵۶، الفصل الثانی فی بیان انحصار العلوم ...

۲- فایده سی و ششم.

۳- هرگاه دو مفهوم کلی از جهت مصادیقشان با هم مقایسه شوند، به حصر عقلی یکی از چهار نسبت زیر، بین آنها برقرار خواهد بود : تساوی، عموم و خصوص مطلق، عموم و خصوص من وجه، و تباین.

۴- لیب : خردمند، عاقل.

می‌کند و نقیضین این دو مفهوم ممتنع است که بر موجودی صادق آیند. و حاصل نقض ایشان در باب تصدیقات این است که هر موجبه کلیه که موضوعش یکی از این دو مفهوم باشد و محمولش دیگری، صادق است و موجبه کلیه که عکس نقیض او باشد، صادق نیست به واسطه وجه مذکور.

و جمعی دیگر از فضلاء منطقیین که خدای تعالی ایشان را ید طولی داده در تحقیق اکثر علوم، مثل علامة المحقق قطب الملة و الدین الرازی و سید المحققین و سند المدققین سید جرجانی و صاحب مواقف و علامه تفتازانی، دفع دو نقض مذکور کرده اند و تصحیح این دو قاعده منطقیین کرده اند به اینکه گفته اند که قضیه موجبه که سلب در جانب او باشد او را دو طریق می‌توان اخذ کرد: یک طریق را «معدولة المحمول» می‌گویند و یک طریق را «سالبة المحمول». و موجبه سالبة المحمول عبارت است از جمله اسمیه کبری ایجابیه که جزء او جمله صغرای فعلیه سالبه باشد، مثل «شریک الباری لیس بموجود» و «کل لاممکن بالإمكان العام لیس هو بشیء». و ما موجبه کلیه را در باب تصورات و در باب تصدیقات «سالبة المحمول» اخذ می‌کنیم تا صدقش تقاضای وجود موضوع نکند. و چون فاضل دوانی و سید شیرازی میل بسیار به اعتراض قوم داشته اند و بضاعت ایشان در علوم ناقص بوده و مهارت در جمیع فنون عقلیه و لغویه و شرعیّه نداشته اند، از روی استعجال اعتراضات بر محققین کرده اند و آن اعتراض پوچ را تحقیق نام کرده اند. چه، نزد صاحب جهل مرکب تحقیق آن است که او می‌گوید و به این وسیله شیطان خیالات فاسده ایشان را ترویج داده، چنانکه فاضل دوانی را محقق دوانی نام کرده اند و حقش این است که مشکک دوانی اولی است که اسم او باشد، از این جهت که اکثر حواشی او ردّ تحقیقات قوم است به خیالات فاسده و غافلند از مفساد شرعیّه و عقلیه و لغویّه که لازم افادات

محضه^۱ ایشان است. چنانچه لیبی که تتبع فوائد فقیر کند مطلع بر این معنی خواهد شد، إن شاء الله تعالی. و مطالعه از روی استعجال تصانیف ابن سینا را کرده اند و خوب به کنه مقاصد او فرو نرفته اند و ردّ کلام جمیع محققین کرده اند و عبارتی از ابن سینا جهت ترویج خیال پوچ خود نقل کرده اند و حقّش این است که این عبارت مؤید محققین است. و سبب بحث ایشان در این مبحث بر محققین این است که خبط در تصور مقصود محققین کرده اند و از جمله مضحکات که ثکلی^۲ را به خنده می آورد این است که فضلائى که حاشیه فاضل دوانی را از فاضل دوانی شنیده اند یا از تلامذه او، و حواشی جهت توضیح کلام او نوشته اند و سالها بعد از قرائت حاشیه تجرید فاضل دوانی اوقات صرف تدریس کرده اند و در میان عام و خاص به دانشمندی مشهور شده، مثل مولا میرزا جان شیرازی و مولانا عبدالله یزدی و خواجه جمال الدین محمود شیرازی، تفسیر موجبه سالبة المحمول به این طریق کرده اند که زید نسبت کاتب است و فقیر در تعجبیم که اینها همگی چون در این مسئله نحوی غافل شده اند.

و ملخص ردّ فاضل دوانی و سید شیرازی کلام محققین را در این مبحث این است که : صدق موجبه تقاضای وجود موضوع می کند، نه از جهت خصوصیت محمول، بلکه از جهت نسبت تامه ایجابیه و نسبت تامه در موجبه سالبة المحمول ایجابیه است. پس صدق موجبه سالبة المحمول، مثل معدولة المحمول، تقاضای وجود موضوع می کند. و عبارتی که از ابن سینا جهت تایید کلام خود نقل کرده اند این است که؛ «إِنَّمَا أَوْجَبْنَا أَنْ يَكُونَ الْمَوْضُوعُ فِي الْقَضَايَا الْإِجَابِيَّةِ موجوداً، لا

۱- ب : مختصر.

۲- ثکلی : مادری که بچه اش را از دست داده است و عزادار فقدان اوست.

لأنَّ نفسَ قولنا "غير عادل" يَقْتَضِي ذلك بل لأنَّ الايجابَ يَقْتَضِي ذلك»،^۱ و وجه خبط و خلط این دو فاضل این است که محققین قائلند به اینکه نسبت ایجابیه تقاضای وجود موضوع می‌کند چه این معنی از بدیهیات عام و خاص است غایتش ایشان می‌گویند که در موجهه سالبة المحمول، نسبت سلبیه است نه ایجابیه. پس تقاضای وجود موضوع می‌کند و از جمله عجایبات آنکه سیّد محقق جرجانی در حاشیه منطق شرح مختصر تصریح به این کرده است که نسبت در موجهه سالبة المحمول سلبیه است نه ایجابیه و این قضیه در صورت موجهه است و در معنی سالبه. و مع هذا این دو فاضل منتقل به مقصود قوم نشده اند و اعتراض را معظم مفاخر خود دانسته اند و در حواشی رسائل که به اسم سلاطین بلاد هند نوشته اند در مقام افتخار بر علما و محققین ذکر این کرده اند.

و فقیر را سه برهان قطعی به خاطر رسیده از برای آنکه در موجهه سالبة المحمول نسبت همان است که در جمله صغری است و نسبت جدید در جمله کبری نیست :

دلیل اول آنکه بدیهه می‌دانیم صدق موجهه سالبة المحمول را در وادی معدومات صرف مثل «شریک الباری لیس هو بموجود» و اگر نسبت جدید می‌داشت غیر آن نسبتی که در جمله صغری است آن نسبت موجهه می‌بود به اتفاق متخاصمین و صدقش تقاضای وجود موضوع می‌کرد.

دلیل دوم آنکه هر جمله فعلیه صادقیه مصدره به لیس را مثل «لیسَ زیّدٌ بحیّ» هرگاه که اسمش را مبتدا کنی و بر سر آن جمله اضافه کنی قضیه‌ای حاصل می‌شود که تقاضای وجود موضوع نمی‌کند، پس نسبت ایجابیه نداشته باشد مثل «زیّدٌ لیس هو بحیّ».

۱- ابن سینا : الشفاء، المنطق، ص ۸۲، الفصل الاول، فصلٌ فی القضية الثنائية و ...

دلیل سوم آنکه معلوم است که فرق میان جمله صغری و جمله کبری موجبۀ سالبۀ المحمول مجرد این است که تکرار موضوع در جمله کبری شده نه در جمله صغری و معلوم است که مجرد تکرار موضوع سبب احداث نسبت جدیدۀ ایجابیه نمی‌شود. و اگر کسی خواهد که افتخار بر علما کند به این قسم تحقیقات که متمم افکار سلف و خلف است افتخار کند نه به خیالات پوچ که رد افکار جمیع سلف و خلف است و ثکلا را از تصور آن خنده می‌آید و مخاطبۀ فقیر در این فایده و سایر فواید با اولی الالباب است از این سبب که مخاطب با غیر ایشان قبیح است عقلاً و حرام است شرعاً.

فایده دوازدهم: [در تقسیم وجود به ذهنی و خارجی و چگونگی علم الهی]

حکما و متکلمین قسمت وجود به خارجی و ذهنی کرده اند به این طریق که وجود شیء دو قسم است: یکی آنکه آثاری که از آن شیء متوقع است در آن وجود بر آن شیء مرتب می‌شود و این را «وجود خارجی» و «عینی» و «اصیل» نام نهاده اند. دیگری آنکه این چنین نباشد و آن «وجود ذهنی» و «ظلی» و «غیر اصیل» نام کرده اند. و جمهور حکما و محققین و متکلمین گمان کرده اند که علمی که مجردات به غیر ذات خود دارند منحصر است در اینکه مفهومات کلیه و جزئیات مجرد به مجردات قائم شوند. و نیز گمان کرده اند که علم به اشیاء فرع آن است که آن اشیاء موجودند فی أنفسها یا در خارج یا در ذهن و از این جهت که این گمان کرده در مسئلۀ علم ازلی ربّ العزّه به جمیع آنچه ممکن است که دانسته شود حیران شده اند. پس افلاطون گمان کرده است که اشیاء در ازل موجودند به وجود خارج از مشاعر غیر اصیل و نام آن «مثل افلاطونی» نهاده

اند و تصحیح علم ازلی ربّ العزه به این کرده اند و مذهب او خالی است و پوچ با ادله قطعیّه نقلیه ابطال آن شده است و ابن سینا و غیر او از علما چون منکر مُثُل اند حیران شده اند در علم ازلی ربّ العالمین از این جهت که اگر مفهومات غیر متناهی که در ازل مفهوم ربّ العزه اند موجود نباشند لازم می آید تعلق علم به لا شیء محض و این باطل است بدیهه^۱ و اگر موجود باشند یا در آن وجود قائم به نفس خود خواهند بود یا قائم به غیر. و بر تقدیری که قائم بغیر باشند یا قائم بذات ربّ العزه، و مفسدات جمیع احتمالات مذکوره واضح است و نیز چون معلومات ربّ العزه غیر متناهی بالفعل است پس براهینی که ابطال تسلسل می کند مثل برهان زوج و فرد، که شعبه ای است از شعبهای برهان تطبیق^۱، در آن جاری است وقتی که معلومات موجود باشند. و این شبهه سبب این شده که جمعی گفته اند که ربّ العزه در ازل عالم و سمیع و بصیر است یعنی به حیثیتی است که اگر شیء موجود شود علم و سمع و بصر به او تعلق گیرد. و در «کتاب» توحید ابن بابویه^۲ چند حدیث به حسب ظاهر موهوم این معنی هست و لیکن مراد این معنی نیست از این جهت که احادیث کثیره ناطق به این مضمون که علم ربّ

۱- اصل استدلال در برهان تطبیق به صورت قیاسی استثنایی به این صورت تقریر می شود که اگر سلسله غیر متناهی از علل و معلولها و یا کمیتها متصل وجود داشته باشد، لازمه اش، اجتماع نقیضین است که امری باطل است. بنابراین کمیتها متصل و سلسله علتها و معلولها متناهی هستند. ساده ترین روش تبیین این ملازمه از این قرار است که یک سلسله غیر متناهی که یک طرف آن قطع شده است را فرض می کنیم و از طرفی که متناهی و قطع شده است، به تعدادی معلوم، کم نماییم. حال مقدار باقیمانده را با سلسله مفروض دیگری که مشابه سلسله نخست است تطبیق دهیم و یا آن مقدار را بر مقدار فرضی نخست انطباق دهیم؛ در این حالت، سلسله ناقص به میزانی که از آن قطع شده است از سلسله کامل مشابه، کوتاهتر خواهد بود و گر نه مستلزم تساوی کل (سلسله پیش از تقطیع) و جزء (مقدار باقیمانده که جزء سلسله پیشین است) می شود که موجب اجتماع نقیضین است.

۲- شیخ صدوق: التوحید، ص ۱۸۵، باب اسماء الله تعالی و ...

العزه قبل خلق اشیاء عین علم اوست بعد از خلق اشیاء و هیچ نحو زیادتى یا تفاوتى نیست، به حدّ تواتر معنوى رسیده.^۱ و از این جهت که هرگاه که تعلّق علم و سمع و بصر ازلى نباشد پس جهل در ازل لازم مى آید و نیز لازم مى آید که ایجاد معلول اول بی سبب علم او باشد و هر دو معنی کفر است.

و فقیر سالها در این مسئله متفکر بوده ام و رجوع به احادیث اهل البیت علیهم السلام و به افکار حکما و متکلمین مى کردم تا آنکه سحرى صانع عالم جلّ جلاله در دل فقیر انداخت که لا شیء محض آن است که نه حصول فی نفسه داشته باشد و نه حصول فی غیره و به عبارت دیگر لا شیء محض آن است که هستی قائم به او نباشد و نیز ملاحظه به او تعلّق نگرفته باشد و چرا نتواند بود که جمیع مفهومات کلیه و جزئیّه، مادیّه و مجردّه غیر متناهیّه در نفس ملاحظه ربّ العزه باشند به این معنی که ملاحظه تعلّق به ایشان گرفته بی آنکه ثبوت و حصول و هستی و قیام به ایشان داشته باشد و این ملاحظه عین علم ربّ العزه و عین ذات ربّ العزه باشند. و همچنان که مقررّ شده که آثاری که از ماهیّت متوقع است بر ایشان در وجود ذهنی مترتبّ نمی شود چرا نتواند بود که در حصول در ملاحظه مشترک بین کلّ متّصف به تشخصات و به امتیاز بعضی از بعضی نباشد؟ بلی، امتیاز فی نفسه بعضی از بعضی داشته باشند و چرا نتواند بود که در حصول در ملاحظه حلول در غیر نکرده باشند یعنی قائم به غیر نباشند و شخص جوهری نیز نداشته باشند؟ و آنچه مسلّم است این است که هر موجودی فی نفسه البته شخصی دارد قائم به غیر یا قائم به نفس و اما آنچه مجرد حصول در ملاحظه داشته باشد و حصول فی نفسه نداشته باشد لا نسلم که منحصر در این دو قسم باشد.

۱- رک: کلینی: کافی، ج ۱، ص ۲۶۱، باب صفات الذات.

و سید محقق جرجانی در حاشیه مطالع نقل کرده است که نزد محققین مُدرک کلیات و جزئیات نفس ناطقه است لکن جزئیات مادی در حواس مرتسم می‌شوند نه در نفس ناطقه. و این معنی مؤید احتمالاتی است که ذکر کردیم از این جهت که بنابر این معنی مهیات حاصله در ملاحظه نفس ناطقه قائم به نفس ناطقه نیستند. و بنابر این احتمال که گفتیم اُعنی حلول مفهومات در ملاحظه الهی بی‌حصول فی نفسها ممکن است که حقیقت وجود اشیاء در ذهن ما عین مجرد حصول در ملاحظه ما باشد بی‌حصول فی نفسها. پس ممکن است که علم ما به اشیاء نیز بر نهج علم ربّ العزه باشد و بر این احتمال وجود ازلی مفهومات نه به طریق قیام است به ذات مقدّس الهی همچنان که کیفیات نفسانیه قائم به نفس ناطقه اند و نه به طریق قیام این مفهومات است به آنفها همچنان که مُثُل افلاطونی.

و فاضل دوانی بعد از آنکه نقل کرده است که ابن سینا در تحقیق وجود ازلی مفهومات که مناط علم ازلی الهی است شبهه‌ای ذکر کرده و در جواب آن حیران شده گفته که آن احتمال که بعضی از متأخرین در وادی علم به اشیاء ذکر کرده جواب شبهه ابن سینا می‌شود و غرض فاضل دوانی آن احتمالاتی است که علامه المحققین قطب الملة و الدین الرازی ذکر کرده و محققین متأخرین مثل علامه تفتازانی و سید محقق جرجانی و مولانا علی قوشچی در آن احتمالات تابع علامه المحققین شده اند.

و توضیح این مقال آن است که اگر علم به اشیاء به این طریق باشد که کلیات و جزئیات مجرد قائم به نفس ناطقه شوند و جزئیات مادیّه قائم به حواس شوند، مفاسد بسیار لازم می‌آید. از آن جمله اینکه جمیع خصوصیات شخصی خارجی مشترک باشد میان او و میان شخص قائم به ذهن. از این جهت که مفروض این

است که ملاحظه تعلق به جمیع خصوصیات خارجیه زید مثلاً گرفته و مفروض این است که تعلق ملاحظه به شیء منوط است به قیام آن شیء به نفس ناطقه یا به حواس.

و از جمله اینکه لازم می‌آید که جمیع مقولات به حسب وجود ذهنی از مقوله کیف شوند از این جهت که تعریفات کیف بر این تقدیر بر ایشان صادق است و آثار کیف موجود است و نیز قوم علم را از مقوله کیفیات نفسانیه شمرده اند و مفهومات بر این تقدیر هم علمند و هم معلوم چه که هم بر این تقدیر علم و معلوم متحد بالشخص و متغایر بالاعتبارند.

و از جمله مفاسد آنکه قوم گفته اند که نسبت میان مقولات عشر تباین کلی است و بنابراین تقدیر تباین نیست.

و از جمله مفاسد آنکه قوم گفته اند که دو جنس عالی در یک مرتبه نمی‌باشند و مقولات عشر را جنس عالی کل افراد خود می‌دانند و این تقدیر بر خلاف این قواعد را لازم دارد.

و از جمله مفاسد آنکه لازم می‌آید که مفهوم انسان مثلاً در وجود ذهنی هم شخصی باشد و هم کلی.

و از جمله مفاسد آنکه علم را مثل شجاعت از موجودات خارجیه می‌دانند و معلومات را از موجودات ذهنیه، پس چون علم و معلوم متحد بالشخص و بالوجود باشند.

و از بعضی از این مفاسد جواب بتکلف می‌توان داد و از اکثر نه. پس وجود ذهنی را که قوم قائل شده اند به آن نحوی باید فرا گرفت که این مفاسد لازم نیاید. این است باعث علامه المحققین و تبعه او بر این که قائل به این شده اند که ماهیات در وجود ذهنی حاصلند در ذهن و قائم به ذهن نیستند. و فاضل دوانی

گفته که آن احتمال جواب شبهه ابن سینا می‌شود و اصلاً در مقام تحقیق آن احتمال و دفع مفاسد از آن احتمال نشده و چند شبهه بر آن احتمال به خاطر فقیر رسیده : اوّل آنکه لازم می‌آید که مقولات تسع در وجود خارجی قائم به غیر باشند و در وجود ذهنی قائم بنفس خود باشند. دویم آنکه لازم می‌آید که ماهیات قائم به نفس باشند در وجود ذهنی. سیوم آنکه این نحو از حصول ازلی محتاج به جعل جاعل است و مفاسد آن بسیار است. چهارم آنکه بعضی از محققین دعوی بدیهیت کرده اند در اینکه هر چه موجود شود باید که هویت شخصیه داشته باشد، پس بی‌هویت شخصیه چون ماهیات حاصل در ذهن شوند؟ پنجم آنکه دو مقدمه از ضروریات جمیع ادیان است : یکی «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»^۱، دیگری اینکه «موجودات سوی ربّ العزّه، اوّل دارند»^۲ و هرگاه که حصول این مفهومات در ازل باشد خلاف این دو مقدمه لازم می‌آید.

و جواب از کل به خاطر فقیر رسیده و حاصل جواب آن است که کلام علامه المحققین را حمل کنیم بر آن احتمال که به خاطر فقیر رسید در جواب شبهه ابن سینا و ملخص آن احتمال این است که فرق کنیم میان حصول شیء فی نفسه و حصول شیء در ملاحظه و بگوییم که حصول شیء فی نفسه لازم دارد این را که شخصی باشد قائم به غیر یا به نفس خود و حاصل فی نفسه این است که وجود قائم به او باشد و حاصل در ملاحظه این است که وجود قائم به او نباشد بلکه

۱- عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ» (بحار الانوار، ج ۳، ص ۳۰۷، باب ۱۳ - نفی الجسم و الصورة و ...) و از امام کاظم علیه السلام : «وَ كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ» (شیخ صدوق، التوحید، ص ۶۷، باب التوحید و نفی التشبیه).

۲- «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْأَوَّلِ بَلَّا أَوَّلِ كَانَ قَبْلَهُ، وَ الْآخِرِ بَلَّا آخِرِ يَكُونُ بَعْدَهُ» : صحیفه سجاده، ابتدای دعای اول.

ملاحظه تعلق به او گرفته باشد و بگوییم که ملاحظه ازلیه عین ذات ربّ العزه است و عین علم ربّ العزه است و مفهومات در ازل حاصل فی أنفسها نیستند تا تعدد قدما یا مفاسد دیگر لازم آید بلکه حاصلند در ملاحظه.

و اگر متوهمی گوید که حصول کتب در صندوق لازم است حصول فی نفسه کتاب را، گوییم که ظرفیت در ما نحن فیه مجازی است و در کتب و صندوق حقیقی است و این قیاس قیاس مع الفارق است. و معلوم است که مرتبه مجیب از شبهه منع است و او را احتمال کافی است لیکن به ثبوت علم ازلی ربّ العزه به مفهومات غیر متناهیة بالفعل برهانی است قطعی جهت وقوع این احتمال که اگر این احتمال حق نباشد مفاسد بسیار لازم می آید و معلوم است که قیام وجود ازلی به مفهومات محال است چنانکه معلوم است که تعلق ملاحظه ازلی به ایشان محال نیست. پس اگر حقیقت موجود در ذهن این باشد که وجود قائم به او باشد، نفی علم ازلی لازم می آید. پس معلوم شد که حقیقت وجود ذهنی تعلق ملاحظه است به مفهومات. و بعد از آنکه دانستی که وجود در ملاحظه لازم ندارد وجود در خارج ملاحظه را، پس بدان که ملاحظه ازلی فرض اشیاء است نه وجود اشیاء به حسب نفس الامر، چه به همین ملاحظه همچنان که صواب حاصلند در علم ازلی کواذب نیز حاصلند و فاضل دوانی خیال کرده است که وجود در ملاحظه از انحای وجود اشیاء است در نفس الامر و بنا بر این خیال گمان کرده است که ارتفاع نقیضین از ماهیت من حیث هی ارتفاع نقیضین به حسب نفس الامر است.

و فقیر را دو دلیل بخاطر رسیده جهت اینکه وجود در ملاحظه از انحای وجود شی به حسب نفس الامر نیست: **دلیل اول** آنکه وجود شیء در ملاحظه فرض آن شیء است و وجود در نفس الامر آن است که منوط به فرض فارض نباشد و

معلوم است که فرض شیء لازم ندارد تحقق آن شیء را در خارج فرض و لهذا ذهنی فرضی را قوم ماده افتراق ذهنی از نفس الامر دانسته اند. دلیل دویم آنکه قضایای کاذبه مثل «زوجیت خمسه» ملاحظه ذهن ظرف ایشان است و نفس الامر ظرف ایشان نیست و بیاید دانست که وجود اشیاء در مشاعر دو قسم است: یک قسم وجود در ملاحظه مثل زوجیت خمسه، و یک قسم وجود در خارج ملاحظه مثل زوجیت اربعه و در هر دو قسم نفس الامر ظرف وجود است از این جهت که هیچ یک از این دو وجود منوط به فرض فارض نیست و در قسم ثانی در خارج ظرف نیز موجود است به خلاف قسم اول و این معنی سبب خبط فاضل دوانی شده. و فقیر سالها متفکر بودم در اینکه مفهومات غیر متناهی در علم ازلی ربّ العزه موجودند بالفعل اجمالاً و امتیاز فی نفسه بعضی از بعضی دارند اگر چه متّصف به امتیازات نیستند در این وجود به اتفاق محققین از حکما و متکلمین از این جهت که این وجود شخصی مشترک است میان جمیع مفهومات و اتّصاف به امتیازات از توابع وجودات مختصّه به مفهومات است و این مفهومات از قبیل غیر متناهی به معنی «لا یقف» نیست به خلاف عدد اتّصاف و جسم متّصل واحد مثلاً که از قبیل غیر متناهی به معنی «لا یقف» است از این جهت که کل مراتب اعداد در او موجود نیست بالفعل اجمالاً و نیز ممکن نیست که موجود شود در علم ازلی ربّ العزه جمیع مراتب اعداد بالفعل.^۱ پس سبب اینکه براهین ابطال تسلسل مثل برهان زوج و فرد در این موضع جاری نیست چه باشد تا اینکه متفطن به این دقیقه شدم که وجود ازلی مفهومات در علم ربّ العزه وجود در ملاحظه ربّ العزه است نه وجود فی نفسها. و غیر متناهی به معنی «لا یقف» دو فرد دارد: یک فردش حوادث متعاقبه است در جانب ابد و آن به این طریق است که هر مرتبه از

۱- نسخه د: جمیع مراتب اعداد موجود است بالفعل.

عدد که محصور است بین حاصرین موجود خواهد شد و مرتبه ای که غیر محصور است موجود نخواهد شد هرگز و مثال فرد دیگرش اجزاء جسم متصل واحد است و آن به این طریق است که منشأ انتزاع هر مرتبه از عدد که محصور است بین حاصرین در او بالفعل موجود است و ممکن و غیر متناهی به معنی دیگر آن است که جمیع مراتب محصوره بین حاصرین در او موجود شده باشد بالفعل و نیز مرتبه غیر محصوره موجود شده باشد.

فایده سیزدهم: [توجیه نظر حکمای مشاء در باب علم الهی به ماسوی]

محققین فلاسفه ذکر کرده اند که ربّ العزه در ازل عالم است به اشیاء بر وجه کلی نه بر وجه جزئی.^۱ و جمعی از متکلمین حمل کلام ایشان بر این معنی کرده اند که ربّ العزه عالم هوّیات شخصیّه نیست^۲ و این معنی خلاف ادله عقلیه و خلاف ضروری جمیع ادیان است. و جمعی دیگر از متکلمین توجیه کلام فلاسفه به دو طریق کرده اند^۳ و آن دو طریق در کتب کلامی مذکور است. و بنا بر آن دقیقه که ما ذکر کردیم توجیه ثالثی ظاهر شد و آن این است که مفهومات در وجود علمی ازلی متّصف به تشخّصات و به هیچ صفتی نیستند.

۱- ابن سینا: التعليقات، ص ۱۴، علم الواجب؛ و خواجه نصیر الدین طوسی: شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۰۸، (۱۸).

۲- غزالی: تهافت الفلاسفة، ص ۱۹۶، فی إبطال قولهم: إن الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئیات...

۳- علامه حلی: کشف المراد، ص ۲۸۶؛ المسألة الثانية فی أنه تعالى عالم.

فایده چهاردهم: [عینیت علم الهی به ماسوی بر اساس روایات]

احادیثی که به طریق اهل البیت علیهم السلام منقول است صریح است در اینکه علم ربّ العزه به جمیع مفهومات بعد از خلق اشیاء عین علم اوست به ایشان قبل از خلق اشیاء و به هیچ وجه تفاوت نیست. پس معلوم شد که آنچه در کلام حکما و جمعی از علمای اسلام مذکور است که ربّ العزه دو علم دارد، یکی حصولی اجمالی و آن عین ذات است و مقدم است بر خلق اشیاء و دیگری حضوری تفصیلی و آن عین اشیاء است، خلاف حق است.

فایده پانزدهم: [مناقشات درباره نظریه فخر رازی در باب وجود**ذهنی]**

بعد از آنکه قطب الملة و الدین الرازی قرع^۱ سمع مردم به آن احتمال کرده است که اشیاء حاصل شوند در ذهن بی قیام به ذهن^۲ و جمعی از محققین علما مثل علامه تفتازانی^۳ و سید جرجانی^۴ و مولانا علی قوشچی چون آن احتمال را صحیح دانسته اند موافق او شده اند و فاضل دوانی و سید شیرازی حرکت قهقرا کرده انکار آن کرده و از عجایب آنکه فاضل دوانی تارةً انکار آن کرده در بعضی از تصانیف و تارةً متشبّث به آن شده در جواب ابن سینا. و حقّش این است که اتمام آن احتمال به آن دقیقه می شود که در جواب شبهه ابن سینا به خاطر فقیر رسیده ولی آن دقیقه بحث بسیار بر آن وارد می آید چنانچه گذشت. و بعد اللّٰه و

۱- قرع: زدن، کوفتن: قرع باب؛ کوفتن در.

۲- فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۲۴، الفصل الثالث فی الامور التي یمکن ان یفسر العلم بها و ابطال الباطل منها...

۳- تفتازانی: شرح المقاصد، ج ۱، ص ۳۴۵، الاستدلال علی إثبات الوجود الذهنی.

۴- جرجانی: شرح المواقف، ج ۶، ص ۱۷، المقصد الاول العلم.

آلتی فاضل دوانی اختیار این کرده که ماهیات قائم به اذهان می‌شوند و علم و معلوم متحد بالشخص اند و مغایر بالاعتبار و ماهیت ایشان در ذهن به یک اعتبار متصف به کلیت است و به یک اعتبار متصف به جزئیت و علم از مقوله کیف است مجازاً و هیچ تأمل نکرده که تعریفات کیف و آثار کیف همگی اینجا جاری است و نیز قوم از جمله کیفیات نفسانیه علم را شمرده اند و نیز از این غافل شده اند که لازم می‌آید که جمیع خصوصیات زید موجود در خارج مشترک باشد میان او و میان شخصی قائم به مشاعر و این خلاف بدیهیه است سیما به مذهب او که تشخیص خارجی را عین خلط به نحوی وجود خارجی می‌داند پس لازم می‌آید که زید در وجود ذهنی مخلوط به وجود خارجی باشد. و سید شیرازی اختیار این کرده است که ماهیات قائم به ذهن است و ذهن مزرعه کیف است هر چند که در او کشته شود کیف بار می‌آورد. و فاضل دوانی چند بحث بر او کرده همگی وارد است. و از آن جمله آنکه انقلاب حقیقت لازم می‌آید به واسطه آنکه مفروض این است که ماهیت انسان مثلاً در ذهن موجود است و از آن جمله آنکه مقتضای دلیل وجود ذهنی این است که نفس ماهیات موجود شوند نه اینکه منقلب به حقیقت دیگر شوند که به همه حال بعد از آنکه این دو فاضل حرکت قهقرا کرده عدول کردند از طریق محققین مورد مفاسد شدند.

فایده شانزدهم : [مناقشه دوانی بر کلام خواجه نصیر در باب ازلی بودن علم الهی به ماسوی]

سلطان المحققین نصیر الملة قدس سره فرموده اند^۱ که صانع عالم مبدأ جمیع ماهیات است نسبت به بعضی بی‌واسطه و نسبت به بعضی به واسطه، پس از این

۱- خواجه نصیر الدین طوسی: شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۱۵۱، (۹).

حیثیت در ازل عالم است به جمیع. و فاضل دوانی چون قلیل البضاعه بوده است در علوم چنانچه گذشت در تحقیق سألبة المحمول و قلیل التفکر بوده در غوامض مباحث چنانچه از مباحث سابقه واضح شد و میل بسیار داشته اند که اعتراض بر قوم کند، در این مبحث ده بحث یا زیاده بر سلطان المحققین کرده و جمیع بحث‌های او مبنی بر این است که حیثیت را در کلام نصیر المله و الدین حمل بر حیثیت تقيیدی کرده و حال آنکه مراد تعلیلی است.

و حاصل کلام نصیر المله و الدین این است که چون صانع عالم جلّ جلاله و عظم سلطانه در ازل متمکن است از اینکه جمیع ماهیات از او فائض شود بعضی بی واسطه و بعضی با واسطه به طریق قدرت و اختیار، پس ذات مقدّس او قبل از خلق اشیاء عالم است به جمیع که اگر عالم نباشد آن تمکن نخواهد داشت. و این معنی در نهایت صحت است و فاضل دوانی حمل کلام بر این کرده که حیث مبدئیت عین عالمیت است.^۱

فایده هفدهم : [روش اشتباه تحصیل علوم]

فقیر بعد از آنکه علوم عقلیه و شرعیّه و لغویّه را از کل علماء زمان رحمهم الله تعالی اخذ کردم سالها در حرمین شریفین سر به گریبان فکر فرو بردم و در مقام نقد مباحث شدم. آخر الامر ظاهر شد که در مراتب علم عقلیه آنچه به خاطر سلطان المحققین نصیر المله و الدین یا به خاطر قطب المله و الدین الرازی رسیده و متأخرین مثل صاحب مواقف و علامه تفتازانی و سیّد المحققین و سند المدققین سیّد شریف جرجانی و علامه قوشچی تابع ایشان شده اند، حق آن است. و محدثات فاضل دوانی و خیالات سیّد شیرازی که فی الحقیقه عدول از

۱- نسخه د : «و فاضل دوانی حمل کلام بر این کرده که حقیقت مبدئیت غیر حیثیت عالمیت است».

آن تحقیقات است، همگی پوچ است و سبب این مراتب آن است که آن جماعت کثیر البضاعه بوده اند در علوم و اذهان مستقیمه داشته اند و همّت ایشان مصروف بوده بر تحقیق مباحث نه بر اعتراض قوم و مشغول به تصانیف بعد از انتفاع از علوم شده اند و این معانی در این دو فاضل مفقود است و دو کتاب است که در بلاد عجم تعلیم و تعلّم آن شایع شده؛ یکی «شرح جامی بر کافیه ابن حاجب» و یکی «حاشیه دوانی بر شرح تجرید» و با آنکه اکثر فضلاء عجم ادراکات عالیه دارند عایق^۱ ایشان از تحصیل حقّه ضروریّه این دو کتاب است در اوایل سنّ شرح جامی بر کافی و بعد آن حاشیه دوانی و چون همّت شیطان مصروف بر اغوای بندگان است این مراتب مستند تدبیرات ایشان است خذّله الله تعالی.

و احسن طرق در این ازمنه جهت تحصیل علوم این است که در اوایل سنّ اوقات صرف تصانیف ابن مالک و ابن هشام و خالد ازهری شود و بعد از آن صرف احادیث لکن به شرط اینکه جمیع این فنون از افواه رجال اخذ شود نه اینکه خود به خود مطالعه کتب کنند «فإنَّ لِكُلِّ عِلْمٍ اسرارًا لا يَقْطَعُ علیها من الکتب»^۲ و «ذلک فَضْلُ اللهِ یُؤْتیه مَنْ یشاء»^۳. و صاحب ادراک عالی اگر فرصت داشته باشد اوقات صرف تصانیف سیّد محقّق جرجانی که فی الحقیقه تحریر خلاصه مطالب منقّحه قوم است مثل حاشیّه مطالع و حاشیّه شرح قدیم و شرح مواقف و شرح جدید مولانا علی قوشچی نیز بکند و اگر نداشته باشد توجّه به

۱- عایق: باز دارنده، مانع.

۲- مثلی که برای بیان اهمیت علم آموزی از اساتید خبره آمده است. و در کتب علمای مختلفی به کار رفته است به عنوان نمونه رک: علامه حلی: تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیه، ج ۱، ص ۳۹.

۳- مائده / ۵۴.

این مراتب قبیح است عقلاً، حرام است شرعاً. و اما صرف عمر در علوم ریاضیه زیاده بر قدر معرفت قبله و اوقات صلوات بس تضييع عمر است و فی الحقیقه ریاضیات داخل علوم عقلیه نیست [و] داخل حسیه است و از این جهت است که در او عقلاً افکار متناقضه نکرده‌اند.

فایده هژدهم: [مواد ثلاث و ردّ اولویت]

از فواید سابقه معلوم شد که فعلیت ماهیات و وجود فی نفسه ماهیات و وجود خارجی ماهیات یکی است. و فهمیده شد که حصول ماهیات در ملاحظه مجردات فعلیت ماهیات نیست بلکه فرض و اعتبار ایشان است. و فهمیده شد که حقیقت علم و وجود ذهنی، وجود در ملاحظه عالم است فی ارتسام و قیام به عالم. پس بدان که آنچه ممکن است که دانسته شود به کنه یا وجه او را حکما و متکلمین چنین قسمت کرده اند که یا ذات او آبی^۱ است از اینکه موجود شود یا از اینکه معدوم شود یا آبی از هیچ یک نیست. پس اول را «ممتنع الوجود» نام نهاده اند مثل اجتماع نقیضین، و ثانی را «واجب الوجود» و مصداقش منحصر است در ذات مقدس صانع عالم جلّ جلاله، و ثالث را «ممکن الوجود و العدم» مثل روح القدس و جبرئیل و سایر ملائک و نفوس ناطقه انسانیّه و جنّ و افلاک و عناصر اربعه و موالید ثلاثه.

و باید دانست که آنچه ممکن الوجود و العدم است اگر تخلیه او کنند یعنی هیچ عاقلی در او اثر نکند یا معدوم خواهد بود یا موجود پس بنابر تقدیر اول وجود او محتاج است به تأثیر فاعل و معلوم است که تأثیر شیء در نفس خود محال است پس محتاج خواهد به تأثیر غیر در او و بنا بر تقدیر ثانی عدم او

۱- آبی یا آبی: رد کننده است و امتناع می‌ورزد.

محتاج به تأثیر فاعل خواهد بود و معلوم است که تأثیر در اعدام ممکن نیست پس مصداق تأثیر فاعل اینجا مدافعه فاعل خواهد بود به ذات، پس وجود او موقوف خواهد بود بر رفع مدافع همچنان که بودن اجسام ثقال حول مرکز موقوف است بر رفع قاسر و معلوم است که هرچه موقوف است بر رفع مانع موقوف است بر تأثیر فاعل و معلوم است که تأثیر شیء در نفس محال است و به این دلیل شبهه اینکه به اولویت ذاتیه موجود شود باطل شد. و به خاطر فقیر چند دلیل جهت ابطال اولویت ذاتیه رسیده اکتفا به ذکر دو دلیل در این رساله می‌شود. پس دلیل دوم آنکه ممکن الوجود بر تقدیر تخلیه اگر معدوم باشد وجود محتاج به تأثیر فاعل خواهد بود و اگر موجود باشد حال خالی از آن نیست که ذات او علت تامه وجود اوست یا علت ناقصه، پس بر تقدیر اول لازم می‌آید که ممکن العدم نباشد و بنا بر ثانی لازم می‌آید که محتاج به غیر باشد و معلوم است که هر محتاج به غیر محتاج است بر تأثیر فاعل.

فایده نوزدهم: [در بحث نامتناهی]

غیر متناهی در کلام قوم به دو معنی آمده: یک معنی «آحاد کثیره که نزد حدی وقوف نکنند و مجموع معین نیست»، و از جهت امتیاز این معنی از معنی دیگر، قوم این را غیرمتناهی به معنی «لا یقف» گفته اند و معنی ثانی را «تسلسل». و معنی دوم این است که «آحاد کثیره که نزد حدی وقوف نکند و مجموع معینی داشته باشد».

و افراد معنی دوم جزئیات حقیقیه اند و افراد معنی اول همیشه کلی است اصلاً جزئی حقیقی نمی‌باشد. و به وجه دیگر غیر متناهی به معنی لا یقف، «آحادی است که توقف نکند نزد حدی و مجموعش تجاوز نکرده باشد از مراتب

متناهیهِ عدد»، و غیر متناهیهِ به معنی دیگر «مجموع آحادی است که تجاوز کرده باشد از جمیع مراتب متناهیِ عدد».

و قوم اتفاق کرده اند بر اینکه غیر متناهی به معنی «لا یقف» افراد متحقّقه بسیار دارد و سبب اینکه براهین ابطال تسلسل در او جاری نیست این است که مجموع معینی ندارد و حقیقت او معنی است کلی. و غیر متناهی به معنی لا یقف در بعض صور منشأ انتزاع موجود بالفعل دارد و در آن منشأ انتزاع غیر متناهی به معنی لا یقف موجود نیست بالفعل، نه اجمالاً و نه تفصیلاً، که اگر مثلاً در جسم متّصل واحد اتّصاف غیر متناهی موجود باشد بالفعل به وجود کلی حصر غیر متناهی بین حاصرین لازم می آید.

مصادق غیر متناهی به معنی لا یقف منحصر است در امور استقبالیهِ متعاقبه و آن دو قسم است: یک قسم «امور استقبالیهِ متعاقبه انتزاعیه» مثل تحلیلات جسم متّصل واحد به اجزاء، و یک قسم «غیر انتزاعیه» مثل حوادث متعاقبه در جانب آینده. و اگر کسی گوید که اتّصاف غیر متناهیهِ در جسم متّصل واحد بالفعل موجودند به وجود کل اجمالاً و دلیل بر این این است که اجزاء متّصل واحد متّصف به صفات متضاده می شوند در آن واحد، مثل یک نصف ماء متّصل واحد حارّ است و یک نصفش بارد است و حسّ و بدیهیه نیز به این معنی حاکم است، و نیز بدیهی است^۱ که فرقی نیست میان اجزاء اولیه و ثانویه و هکذا الی غیر النّهایه پس همگی موجودند بالفعل به وجود کل اجمالاً. جواب او چنان گوییم که تقسیم متّصل واحد به نصفین و تقسیم نصف او به نصفین و هکذا الی غیر النّهایه منوط است بر حصول امتیاز احد النصفین از دیگری از این جهت که تعدد بی امتیاز ممکن نیست و امتیازات انصاف بعضی از بعضی از حوادث متعاقبه است

۱- الف: و نیز بدیهی الهی است.

و منقطع می‌شود به انقطاع اعتبار. پس این مقدمه ممنوع است که اتّصاف غیر متناهی در متّصل واحد موجود است، احتمال آن هست که متعدّد نیست زیرا که تعدّد فرع حصول امتیاز است و در بعضی از مراتب به حسب اعتبار عقلیه امتیاز حاصل است و در بعضی مراتب دیگر حاصل نیست، پس قسمت عقلی نیز در آن مرتبه ممکن نیست از این جهت که امتیازات منقطع می‌شود به انقطاع اعتبار.

و قوم در تحقیق معنی ثانی اختلاف کرده اند پس مذهب فلاسفه این است که یک قسم از معنی ثانی ممتنع است و آن تسلسل در امور مجتمعه مرتبه است و باقی اقسام ممکن است و باعث ایشان را بر این فرق این است که گمان کرده اند که براهینی که در زمان ایشان به ظهور رسیده بود جهت ابطال تسلسل مثل برهان تطبیق و برهان تضایف مخصوص است به ابطال این قسم.

و مذهب متکلمین این است که جمیع اقسام معنی دویم ممتنع است و باعث ایشان را بر این قول دو چیز است: یکی آن که به اندک تصرّفی براهین قدما را در جمیع اقسام جاری کرده اند یا به این طریق که فرض اجتماع در وجود کرده اند یا فرض ترتّب کرده اند یا بدل ترتّب نوعی دیگر از امتیاز ذهنی فرض کرده و گفته اند که این مفروضات مظهر محال است نه ملزم محال.^۱ و دیگری اینکه از روی برهان تطبیق برهان دیگر استخراج کرده اند به این طریق که اگر امور متسلسله موجوده باشد به طریق اجتماع یا تعاقب مرتبه یعنی بعضی علت بعضی باشند یا نه، چون مجموع معین مشخص دارد، اگر این مجموع معین زوج است لازم می‌آید که فرد هم باشد به این طریق که تقسیم این (سلسله می‌کنیم به سه) سلسله متساویه متشابه که از جانب مبداء الی غیر النّهایه و اگر فرد باشد لازم می‌آید که زوج هم باشد به این طریق که تقسیم این سلسله می‌کنیم به دو سلسله

۱. د: «این مفروضات مظهر محال است نه ملزوم حال».

متساویه از جانب مبداء الی غیر النهایه. و حاصل کلام اگر تسلسل موجود باشد لازم می‌آید اجتماع نقیضین یعنی (مجموع سلسله) هم زوج باشد و هم فرد و چون غیر متناهی متعاقب در جانب ابد مجموع معین مشخص ندارد و براهین ابطال تسلسل در او جاری نیست و آثار ربّ العزّه در جانب ابد هرگز منقطع نیست لیکن وجود مجموع ابد در نفس خود و وجود مجموعی که مشتمل باشد بر جمیع آنچه ممکن است در جانب ابد ممتنع ذاتی است (از این جهت) که بر فرضی که موجود شود مجموع معین خواهد داشت پس براهین جاری خواهد شد و اگر ابد منقطع خواهد شد پس ابد نخواهد بود. چه، معنی «ابد» غیر متناهی در جانب مستقبل است، هم چنانکه معنی «ازل» متناهی در جانب ماضی است، و معنی «سرمد» غیر متناهی است در دو جانب.

و حقّ این است که وجود زمان غیر متناهی در طرف ازل نیز ممتنع ذاتی است چنانکه فخر رازی در اربعین^۱ ذکر کرده است و معنی ازلیّت و ابدیّت راجع به معنی سلبی می‌شوند.

فایده بیستم: [در ازل و ابد و دهر]

حکما و متکلمین اتفاق کرده اند بر اینکه زمان ظرف وجود ربّ العزّه و ظرف وجود مجردات و ظرف وجود فلک اطلس و اشباه آن نیست. از این جهت که بعضی از این‌ها مجردند و بعضی از این‌ها مقلّمند بر زمان. و نیز اتفاق کرده اند بر اینکه ربّ العزّه سرمدی است یعنی ازلی و ابدی است. و همگی غافل شده اند از مصداق معنی ازل و مصداق معنی ابد و از این جهت است که حکما همه در شبهه قدم فرو رفته اند همچون جزء در کلّ. و متکلمین جواب منقّحی تمام از

۱. فخر رازی: الاربعین، ج ۱، ص ۳۳، فی اقامة الدلالة علی أنه یمتنع کون الاجسام فی الازل متحرکه.

شبهه قدم نداده اند و بعد از آنکه ما تحقیق مصداق این دو بکنیم معنی هر دو نیز منکشف خواهد شد و دو جواب شافی^۱ جهت شبهه قدم از پرده غیب به منصفه ظهور جلوه گر خواهد شد إن شاء الله تعالی و تقدّس.

پس بدان که وجود ربّ العزه اول ندارد و آخر نیز ندارد و همچنان که امر ممتدّی متصل واحد غیر مجتمع الاجزاء از حرکت فلک اطلس و سایر حرکات مشرع می شود و اسم آن زمان کرده اند همچنین از ملاحظه ذات ربّ العزه با ملاحظه اول نداشتن امر ممتدّی متصل واحد غیر مجتمع الاجزاء غیر متناهی در جانب ماضی متزع می شود و اسم آن به زمان شبیه است در بعضی از صفات و مصداق ازل اوست و همچنین از ملاحظه ذات ربّ العزه با اینکه آخر ندارد امر ممتدّی متصل واحد غیر مجتمع الاجزاء غیر متناهی در جانب مستقبل متزع می شود و آن نیز شبیه است به زمان در بعضی از صفات و مصداق ابد اوست و معنی دهر مطلق امتدادی است که از ملاحظه دوام وجود ربّ العزه متزع می شود.

فایده بیست و یکم: [در زمان موهوم]

شبهه مشکله در قدیم الایام در میان فلاسفه به ظهور رسیده بود که مقتضای آن شبهه امتناع وجود حادث است یا تخلّف معلول از علت تامّه یا تسلسل در امور مرتبه از جانب علت، و ملخص آن شبهه این است که اگر موجود حادثی باشد علت تامّه او یا قدیم است یا حادث. بنابر اول تخلّف معلول از علت تامّه لازم می آید و این محال است از این جهت که ترجّح من غیر مرجّح را لازم دارد و بنا بر ثانی تسلسل در امور مرتبه مجتمعه لازم می آید از جانب مبدأ، چون فلاسفه

۱. شافی: من الأدویة و نحوها: داروی شفا بخش؛ «الجواب الشافی»: جواب قاطع و قانع کننده.

گمان کرده اند که تسلسل در امور موجوده مجتمعه مرتبه محال است و باقی اقسامش محال نیست. و جواب این شبهه چنین داده اند که تسلسلی که لازم می آید اینجا در امور متعاقبه ای است از جانب مبدأ، مثل دورات حرکات فلکیه و گفته اند که اگر حرکات حرکت قدیمه ذات جهتین افلاک نمی بود هرگز حادث از قدیم (حاصل) نمی شد. و بنابر این مقدمه و مقدماتی دیگر واهیه قائل به وجود ده عقل قدیم شده اند و نزد ایشان جوهری که قابل اشاره حسیه نباشد دو قسم است: یک قسم این است که آلتی نیز ندارد که قابل اشاره حسیه باشد و آن را «عقل» نام کرده اند و یک قسم این است که آلتی دارد که قابل اشاره حسیه است و آن را «نفس ناطقه» نام کرده اند و نیز قائل به قدم نه فلک شده اند به اینکه شخص هیولی عالم عناصر قدیم است و قایل شده اند به اینکه نوع صورت جسمیه عالم عناصر قدیم است و چون از ضروریات یعنی بدیهیات جمیع ادیان است دو مقدمه یکی آنکه «کان الله و لم یکن معه شیء» و یکی آنکه «وجوب رب العزه اول ندارد و وجود جمیع ماسوی الله اول دارد». پس قول ایشان کفر محض است. و به حسب عقل نیز خیال ایشان باطل است از این جهت که ما اتمام دلیل قطعی خواهیم کرد بر حدوث کل ممکنات، ان شاء الله تعالی.

و ملخص جواب اهل اسلام از این شبهه این است که تخلف از فاعل موجب مستجمع جمیع شرایط تأثیر محال است، هم تخلف به حسب اقتضاء و هم به حسب زمان. و اما تخلف از فاعل قادر مستجمع جمیع شرایط تأثیر به حسب زمان دون اقتضاء محال نیست از این جهت که اقتضاء فاعل قادر بر وفق اراده اوست و اراده ممکن است که تعلق گیرد به وجود حادث معلول نه به وجود قدیم او. و بعد از آنکه علمای اسلام بر این جواب اتفاق کرده اند، اختلاف کرده اند در مقام دیگر پس معتزله تعلق اراده را به وجود حادث معلول مستند به داعی

یعنی علم به علت غایبه می‌دانند و وجود معلول را نظر به تعلق اراده واجب می‌دانند و تعلق اراده را نیز نظر به داعی واجب می‌دانند و اشاعره قبول این کرده اند که وجود حادث معلول نظر به تعلق اراده واجب است یعنی لازم است مثل ضرورت به شرط محمول اما منکر این شده اند که تعلق اراده نظر به شیئی از اشیاء واجب باشد از این جهت که می‌گویند که اگر نظر به ذات ربّ العزه واجب باشد لازم می‌آید که ربّ العزه فاعل موجب باشد و اگر نظر به داعی واجب باشد لازم می‌آید که ربّ العزه ناقص باشد و به وسیله علت غایبه کامل شود. و چون اشاعره می‌گویند که غیر از ربّ العزه علت فاعلیّه نیست و اراده ربّ العزه نظر به هیچ چیز واجب نیست پس ایشان قائل به وجوب علی البتّ در سلسله ممکنات نمی‌شوند و وجوب در کلام ایشان محمول است به لزوم مثل وجوب به شرط محمول که به معنی لزوم است نه به معنی وجوب علی البتّ. و چون جواب اهل اسلام به تقریر اشاعره بالاخره لازم داشت ترجیح غیر مرجّح و به تقریر معتزله لازم داشت این را که ماضی وقت جزء علت تامّه باشد، فقیر از جواب مشهور عدول کرده ام و دو جواب دیگر داده ام و هر دو جواب مبنی است به تحقیق مصداق ازل و مصداق ابد. و حاصل جواب اول فقیر آن است که علم ازلی ربّ العزه به مصالح عالم تقاضا این کرده است که معلول اول در قطعه خاصّه از ابد موجود شود و نهایت آنچه لازم آید این است که حضور آن قطعه جزء علت تامّه باشد و اگر نقل کلام در آن قطعه کنند همان جوابی که حکما داده اند ما خواهیم داد از این جهت که فرق میان جواب ما و ایشان نیست که به عوض حرکات فلکیه متشبّث به امر ممتدّی متّصل واحدی شده ایم که از ملاحظه اوّل و آخر نداشتن ربّ العزه منتزع شده.

و حاصل جواب دویم فقیر آنکه شاید که ازلیت ممکن محال باشد پس بنابراین وجود هر ممکن موقوف است بر مضمیّ ازل یعنی بر اقلّ امر ممتدیّ که میان قدیم و حادث ناچار باشد و مصداق ازل خود معلوم شده است. و اگر معترضی گوید که اینجا مرتبه معینی نیست که اقلّ باشد، جواب گوییم که شاید که هر ممکن موقوف باشد بر مضمیّ ازل و حضور قطعه خاصه از ابد. و در جواب اوّل اخذ این مقدمه شده که ربّ العزه فاعلِ قادر است و در جواب ثانی اخذ این مقدمه و اخذ مقدمه دیگر نیز شده^۱ و آن این است که ازلیت ممکن محال است.

و اما جواب تفصیلی آن شخصی که نقل کلام در آن قطعه خاصه کرده بود. پس چنین می‌گوییم که امر ممتدیّ متصل واحد که از ذات ربّ العزه به شرط ملاحظه صفت «لا اوّل له» و ملاحظه صفت «لا آخر له» منتزع شده ماهیت کلیه اش قدیم است یعنی اول ندارد و هر حصّه خاصه از او حادث است و منشأ تحقق این امر ممتدّ مجرد ذات منشأ انتزاع است با ملاحظه آن صفت، همچنان که در صفات انتزاعیه مقرر شده و هر حصّه سابقه از او به منزله معدّ است نسبت به حصّه لاحق و در میان این حصص ترتیب و ترتّب به معنی مصحّح تعاقب است یعنی مرتّب منتزع می‌شوند، پس ترتّب نیز انتزاعی است و تأثیر و تأثر در نفس الامر میان اجزاء نیست از این جهت که در امور انتزاعیه اثر موجودی نیست. و محققین دعوی بداهه کرده اند در اینکه اثر فاعل می‌باید که حقیقتاً موجود فی نفسه باشد و لهذا قائل شده اند به اینکه ماهیات مجعولند به جعل بسیط از این جهت که ماهیات موجودند حقیقتاً، نه وجود ماهیات و نه اتّصاف به وجود [و لذا] قائل به این شده اند که تحقق امور انتزاعیه در نفس الامر مجرد این است که منشأ انتزاع صلاحیت داشته باشد. و مجمل کلام همچنان که تحقق وجود مطلق در حق ربّ

۱. د: «و در جواب ثانی اخذ این مقدمه نشده و اخذ مقدمه دیگر شده».

العزه و تحقّق صفاتی که عین ذات است محتاج به تأثیر صفت دوام نیز نیست و این امر ممتدّ حکم او حکم صفت دوام است. این است جواب تحقیقی که مرضی طبع فقیر است.^۱

و اگر خواهی که به مذاق متعارف قوم جواب گوئیم آنچه گفته اند در بیان استناد دورات فلکیّه بعضی به بعضی نظیر آن دارد اینجا بگو.

و در آخر حال جواب دیگر واضح و مختصر از شبهه قدم به خاطر فقیر رسیده و آن این است که وجود هر ممکن موقوف است - یا به حسب اراده فاعل مختار یا بالذات - بر استمرار عدم او تا حدی معین بر مضمی آن استمرار و اگر نقل کلام کنند به مضمی آن استمرار می گوئیم که مضمی استمرار عدم مثل نفس عدم محتاج به علت نیست که اگر محتاج به علت باشد محتاج به تأثیر فاعل خواهد بود و تأثیر فاعل در عدمیات محال است، چنانچه در حکمت و در کلام مقرر شده. و در کلام بعضی از قدما مذکور است که ماهیات علت فاعلیه لوازم مہیات اند مثلاً اربعه علت فاعلیّت زوجیت است و معلوم است که زوجیت وجود فی نفسه ندارد و منحصر است وجود او در وجود لغیره و معلوم است که وجود لغیره او مجرد صلاحیت ذات موضوع است از جهت انتزاع او پس تأثیر و تأثر در اینجا حقیقتاً نیست. و در کلام قدما این هست که مقولات اضافیه موجودند در خارج و معلوم است که این باطل است. و نیز در کلام جمعی از قدما مذکور است که علم به علت غائیه علت فاعلی است از برای فاعلیّت فاعل. و به اعتقاد فقیر بعضی از این مبنی بر تجوّز است و بعضی دیگر مبنی بر این است که گمان کرده اند که زوجیت اربعه وجود فی نفسه نیز دارد و بنا بر این گفته اند که حصول او

۱. مقایسه کنید با نظریه ابو البرکات درباره زمان. رک: ابوالبرکات: المعتمد فی الحکمة، ج ۳، ص ۳۶، الفصل الثامن.

از برای اربعه محتاج به جعل جدید است یعنی غیر جعل اربعه، و اما چون تحقیق این است که انتزاعیات وجود فی نفسه ندارند و وجود ایشان منحصر است در وجود لغیره و تحقق ایشان مجرد منشأ انتزاع است، پس جعل جدید معقول نیست. و آنکه مشهور شده در کتب قوم [که] ثبوت ذاتیات محتاج جعل جدید نیست و ثبوت عوارض محتاج است، مراد این است که وجود فی نفسه ذاتیات محتاج به جعل جدید نیست و وجود فی نفسه عرضیات محتاج است و معلوم است که عوارضی که وجود فی نفسه ندارند محتاج به جعل جدید نیستند سیما عوارضی که مجرد ذات موصوف منشأ انتزاع ایشان باشد. و مجمل کلام ثبوت وجود خارجی از برای زید در خارج و ثبوت زوجیه و فردیت و ثبوت وحدت و کثرت از برای موصوفات، اگر محتاج به جعل جدید باشد لازم می‌آید که ثبوت وجود مطلق و ثبوت علم و قدرت از برای ربّ العزه محتاج به جعل باشد. پس معلوم شد که آن قاعده که «ثبوت شیء از برای شیء فرع ثبوت مثبت له است» این معنی دارد که قیام صفات غیر انتزاعیه بر موصوفات، فرع وجود مثبت له است. چنانچه در شرح مواقف^۱ و اوایل شرح تجرید تصریح به این شده و لهذا محتاج به جعل جدید است. چه بدیهی است که هر محتاج به علت ناقصه محتاج به تأثیر فاعل است.

و اگر کسی اعتراض کند به این طریق که سبب حدوث معلول اول توقف بر «ما لم یکن فکان» نیست از چند وجه :

وجه اول : «ما لم یکن فکان» بالبدیهیه منحصر است در وجود حادث و در رفع موجود و معلوم است که قبل از معلول اول هیچ یک از این دو گنجایش ندارد.

۱. جرجانی: شرح مواقف، ج ۲، ص ۱۲۹.

وجه دوم: آنکه «ما لم یکن فکان» در این مقام یا استمرارات عدم معلول اول است یا غیر آن و معلوم است که غیر آن گنجایش ندارد پس منحصر باشد در استمرارات عدم معلول اول و آن نیز باطل است بواسطه آنکه تمایز میانه استمرارات عدم معلول اول نیست الا باضافه به موجودات و معلوم است که در آن مرتبه موجودی نیست که با اضافه به او این امتیازات حاصل شود.

وجه سوم: آنکه اگر سبب حدوث معلول اول توقف بر «ما لم یکن فکان» باشد لازم می‌آید تسلسل در امور موجوده مجتمعه مرتبه، به واسطه آنکه «ما لم یکن فکان» نیز موقوف است بر «ما لم یکن فکان» دیگر الی غیر النهایه و حال خالی از آن نیست که جمیع اینها وجودات حادثه اند یا رفع موجودات اند یا ملق^۱ است از این و از آن. پس به هر تقدیر تسلسل در موجودات مرتبه مجتمعه لازم می‌آید، یا در این حدوث معلول اول یا سابق بر آن حدوث، و از این جهت که عدمات هرگاه بعضی علت بعضی باشند وجودات بعضی علت بعضی خواهند بود، بلکه نزد محققین ترتب عدم بر عدم و ترتب وجود بر وجود است.

وجه چهارم: آنکه تسلسل در امور مجتمعه مرتبه لازم می‌آید و این محال است و اگر چه امور رفع موجودات باشند به واسطه آنکه برهان «اسدّ اخصر»^۲ در اینجا جاری است بلکه به واسطه فرض ترتب و امتیاز میان این عدمات برهان «زوج و فرد»، برهان «تطبیق» و اشباه آن نیز جایز است، به این طریق که تجزیه و

۱. ملق: مرکب، متشکل.

۲. تسلسل در علل، یکی از اموری است که برای اثبات وجود خداوند (واجب الوجود)، به اثبات محال بودن آن لازم است. برای اثبات محال بودن تسلسل، استدلال‌های مختلفی از سوی فیلسوفان ارائه شده که یکی از مهم‌ترین و قدیم‌ترین آنها، «برهان اسدّ و اخصر» می‌باشد که فارابی (قرن سوم ه.ق) آن را ابداع کرده است.

تطبیق به حسب ذهن باشد نه به حسب خارج. و اگر بگویی که تسلسل در عدمات جایز است مثلاً عدم سلسله غیر متناهی مستند به عدم مافوق معلول اخیر است و عدم مافوق معلول اخیر مستند به عدم مافوق و هكذا الی غیر النهایه. جواب می‌گوییم که قبول نداریم که در اینجا بعضی از عدمات مستند است به بعضی، و ممکن است که هریک از سلسله‌های غیر متناهی ممتنع ذاتی باشند همچنان که مجموع نقیضین ممتنع ذاتی است و عدم مجموع مستند به عدم جزء نیست. از این جهت که استناد به علت فرع امکان ذاتی است و در واجبات و ممتنعات امکان ذاتی نیست.

در جواب آن شخص می‌گوییم از ذات ربّ العزه با ملاحظه دو صفت که گذشت انتزاع امر ممتدّ غیر قارّ الذات^۱ شبیه به زمان می‌شود و هر حصه سابقه از آن به منزله معدّ است نسبت به حصّه لاحق و حقیقت تحقیق این امر ممتدّ مجرد ذات مقدّس است و این امر ممتدّ مثل بقاء ذات مقدّس منتزع می‌شود دفعتاً و تعاقب ذاتی که میان اجزای این دو امر حاصل است^۲ کافی است در اینکه مناط احکام شود همچنان که دورات فلکیّه و زمان. و براهین و ابطال تسلسل در این

۱. امور متبدّل را نظر به ماهیتشان می‌توان به دو دسته تقسیم کرد، یکی آنها که بر حسب ماهیت ثابت هستند، مثل مفهوم انسان یا مفهوم سفیدی که در هیچ يك از اینها تدریج و عدم قرار وجود ندارد و هر کدام مفاهیم ثابتی هستند، به اینها «قارالذات» گفته می‌شود. دسته دیگری از امور هستند که اساساً مفهوم تدریج و عدم القرار جزء ذات و مقوم ماهیت آنهاست که با حذف مفهوم تدریج اصلاً ماهیت آنها کامل نمی‌شود، مثل خود حرکت و همچنین بعضی از مقولات دهگانه نظیر مقوله فعل و انفعال یا أن يفعل و أن یفعل که یکی به معنای تأثیر تدریجی است و دیگری تأثر تدریجی و اینها را امور «غیر قارالذات» می‌گویند. شهید مطهری: حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۳۶.

۲. د: «و تعاقب ذاتی که میان اجزای این امر ممتد انتزاعیست یعنی دفعتاً این امر ممتد متصل واحد متعاقب الاجزاء منتزع می‌شود از ذات و بحسب نفس الامر علیت و معلولیت میان اجزای این امر نیست».

قسم امر ممتد جاری نیست و در حصص این امر ممتد که نسبت به یکدیگر به منزله معدن نیز جاری نیست از این جهت که امر ممتد موجود فی نفسه نیست و تحقق او منحصر است در این که ذات مقدس صلاحیت انتزاع او دارد همچنان که ذات این امر ممتد انتزاعی است، صحت دخول و تعاقب میان اجزاء این امر ممتد انتزاعی است یعنی دفعتاً این امر ممتد متصل واحد متعاقب الاجزاء متزاع می شود از ذات مقدس و به حسب نفس الامر علیت و معلولیت میان اجزاء این امر ممتد. و نیز در جواب آن شخص می گوئیم که عدم ممکنات و استمرار عدم و مضي عدم ایشان محتاج به علت نیست چنانچه گذشت اینچنین تحقیق این مبحث باید کرد و «ذلک فضلُ اللهِ یؤتیه من یشاء».

و اما ادله قطعیه جهت حدوث ما سوی الله تعالی قاطباً به این معنی که وجود ایشان اول دارد نه به این معنی که قطعه مخصوصه از زمان ظرف وجود ایشان است از این جهت که حدوث به این معنی در مجردات جاری نیست و در آنچه وجود او قبل از تحقق زمان است نیز جاری نیست پس این است که مذکور می شود.

و به اعتقاد فقیر سه دلیل جهت حدوث کل ما سوی الله تمام شده :

دلیل اول : دلیلی است که فخر رازی در کتاب «اربعین»^۱ نقل آن کرده و نصیر المله و الدین ذکر آن در «فصول نصیریّه»^۲ کرده و در الهیات «تجرید» بنای «الواسطة غیر معقوله» بر آن نهاده^۳ و ملخص آن دلیل آن است که اگر موجودی ممکن قدیم باشد تأثیر فاعل در او یعنی ایجاد فاعل او را، در حال وجود بقای او

۱. فخر رازی: الاربعین، ج ۱، ص ۱۸۵.

۲. خواجه نصیر الدین طوسی: الفصول النصیریّه

۳- خواجه نصیر الدین طوسی: تجرید الاعتقاد، ص ۱۹۱.

است یا در حال عدم او است یا در حال حدوث او؟ پس بنا بر اوّل تحصیل حاصل محال لازم می‌آید [و] بنا بر ثانی و ثالث «خلفاً مع المطلوب».

و **دلیل دوم** : به خاطر فقیر رسیده و ملخّص آن دلیل آن است که اگر ممکن باشد بقای آن ممکن نیز قدیم خواهد بود و همچنان که ایجاد موجود در زمان بقایش تحصیل حاصل محال است ایجاد موجودی که بقایش قدیم باشد نیز تحصیل حاصل محال است و این مقدمه بدیهی است نزد اولی الالباب.

و **دلیل سوم** : نیز به خاطر فقیر رسیده و حاصل این دلیل آن است که تأثیر فاعل دو قسم است : یا ایجاد معدوم یا حفظ موجود در ممکن قدیم. اول متصور نیست و در وجود ممکن است از غیر کافی نیست^۱ و این برهان در غایت دقّت است و مخاطبه فقیر با اولی الالباب است.

تنبيه

محققین از متکلمین بعد از آنکه موافق حکما اتفاق کرده اند بر اینکه ممکن در بقا نیز محتاج است به تأثیر فاعل، حیران شده اند در اینکه حقیقت این تأثیر دویم و اثر او چه چیز است؟ بعد از قیل و قال بسیار قرار بر این داده اند که اثر این تأثیر احداث صفت بقاست و قدح در این معنی واضح است از آنچه ما تحقیق کردیم که اثر فاعل می‌باید که موجود فی نفسه باشد و انتزاعیات وجود لغیره دارند نه وجود فی ذاته و نیز آنچه در آن حدوث محتاج به تأثیر فاعل بوده در ثانی، الحال، همان چیز محتاج به حفظ فاعل است. و آنچه به خاطر فقیر می‌رسد این است که حقیقتاً تأثیر دویم حفظ ذات موجود است و اثر او نفس ذات محفوظ است پس ذات در آن حدوث محتاج است به [ایجاد] کردن فاعل او را و بعد از آن محتاج است به حفظ فاعل او را.

۱. نسخه د : «و در وجود مکتسب از غیر ثانی کافیت».

فایده بیست دوم : [احادیث معصومین علیهم السلام طریق صحیح کسب معرفت الله]

از فواید سابقه معلوم شد که ماهیات به سه قسم منقسم می‌شوند : واجب الوجود و ممتنع الوجود و ممکن الوجود و العدم. پس باید دانست که در احادیث^۱ اهل البیت علیهم السلام تصریحات به آن واقع شده که چند معرفت که نبوت بر آن موقوف است از جانب ربّ العزه به طریق الهام در قلوب عباد افتاده بی‌اختیار ایشان و اصحاب عصمت تعلیم باقی معارف به خلاق کرده اند. پس در احادیث این طریق مذکور^۲ است که در یوم میثاق اقرار به ربوبیت صانع عالم از جمیع ارواح واقع شد حتی ارواح کفره و اطفال و سقط. و نیز تصریحات واقع شده به این که این اقرار در قلوب باقی است و ربّ العزه حافظ است.^۳ و میان کفره خلاف در وجود صانع عالم نیست بلکه اختلاف در «ما صدق»^۴ صانع عالم کرده

۱. در کتب حدیثی احادیث به این مضمون فراوان است : برای مثال رک : الکافی، ج ۲، ص ۱۲، باب فطرة الخلق علی التوحید؛ و شیخ صدوق، من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۷۵، باب الفطرة؛ و شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۲۸، ۵۳ باب فطرة الله عز و جل الخلق علی التوحید.

۲. شیخ کلینی از امام صادق علیه السلام آورده است که : سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - فَطَرْتَ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا مَا تَلَكَ الْفِطْرَةُ. قَالَ عليه السلام : هِيَ الْإِسْلَامُ فَطَرَهُمُ اللَّهُ حِينَ اخَذَ مِيثَاقَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ قَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَ فِيهِ الْمُؤْمِنُ وَ الْكَافِرُ (الکافی، ج ۲، ص ۱۲) همچنین رک : شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۲۹، ۵۳ باب فطرة الله عز و جل الخلق علی التوحید ؛ و حسن بن سلیمان بن محمد حلّی، مختصر البصائر، ص ۳۹۵، احادیث الذر ؛ و فیض کاشانی، الوافی، ج ۴، ص ۵۸، باب ۲ أن الفطرة علی التوحید، ح ۴.

۳. رک : شیخ کلینی، الکافی، کتاب الإیمان و الکفر، الباب الثالث من أبواب طينة المؤمن و الکافر، ج ۲، ص ۱۲.

۴. ماصدق : در اصل «ما صدق علیه» بوده یعنی آنچه صادق شد بر آن . مصداق در محاوره به معنی مضمون و معنی مستعمل است.

اند. مثلاً ده‌ریه دهر را صانع عالم می‌دانند. و نیز در احادیث^۱ تصریح به این واقع شده که ارسال رسل و انزال کتب بعد از این الهامات واقع شده و نیز تصریحات واقع شده^۲ به اینکه الهامات متقدمه به انضمام معجزه کافی است در ثبوت دعوت نبوت و موقوف بر این نیست که بیشتر علم به صفات ثبوتیه و سلبیه صانع عالم داشته باشد. و نیز تصریحات به این واقع شده که تعلم صفات ثبوتیه و سلبیه صانع عالم و توحید صانع عالم و غیر آن از احکام و احوال، به اصحاب عصمت رجوع شده و خلق مکلف به این نیستند که به فکر خود تحصیل این امور کنند بلکه تصریحات واقع شده^۳ به این که حرام است اینکه تحصیل عقاید کلامیه به فکر خود کنند [و] واجب است که اخذ عقاید کلامیه از اصحاب عصمت کنند از این جهت که در فکر خطا می‌رود و عاصم از آن نیست الا اصحاب عصمت صلوات الله علیهم. و این مقدمات همگی در احادیث اهل البیت به تواتر رسیده. و از تمهید این مقدمات معلوم شد که معرفت صانع عالم واجب الوجود جایز است که به طریق سماع اصحاب عصمت حاصل شود. و چون اکثر افاضل تتبع احادیث اهل البیت علیهم السلام که در اصول دین و اصول فقه وارد شده نکرده اند کما ینبغی، و از

۱. زرارة عن حمّـرّان از امام کاظم علیهما السلام نقل می‌کند که «... ثُمَّ اخذ الميثاقَ عَلَى النَّبِيِّينَ فَقَالَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ وَ أَنْ هَذَا مُحَمَّدٌ رَسُولِي وَ أَنْ هَذَا عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ قَالُوا بَلَى ...» (شیخ کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۸)؛ وَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ كَثِيرٍ مَوْلَى أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَطَرْتُ اللَّهَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا قَالَ التَّوْحِيدُ وَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ. (شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۳۰، باب ۵۳، ح ۷)

۲. رک: محمد امین الاسترآبادی، الفوائد المدنیة، ص ۴۴۵.

۳. حدیثی که در حرمت علم کلام صراحت داشته باشد یافت نشد. نهایتاً احادیثی است که از گروه خاصی از اهل کلام پرهیز می‌دهد، نظیر این حدیث امام صادق علیهما السلام که فرمود: «: بَادِرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالْحَدِيثِ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَكُمْ إِلَيْهِمُ الْمَرْجَنَةُ» (الکافی، ج ۶، ص ۴۷، ح ۵)

اوایل حال به مطالعه کتب اشاعره و معتزله مشغول شدند و طبع ایشان مألوف به آن قواعدی که در آن کتب مذکور است شده در نظر ایشان معانی بسیار مستهجن است غایتش چون بر فقیر اظهار حق واجب است اظهار این معنی کردم «و الله يَعِصُمُنِي مِنَ النَّاسِ».

و چون مجرد عقل در اکثر این ابواب کافی نیست و ناچار است از تمسک به اصحاب عصمت هر یک از اشاعره و معتزله تحقیق کیفیت ثبوت دعوی نبوت تعیین اول واجبات به طریقی خلاف طریق دیگر کرده اند و هر یک ادله قطعی به گمان خود از برای بطلان طریقه دیگر گفته اند. و جهت ابطال براهین فقیر را سه طریق به خاطر رسیده: اول آنکه به دلیلی هر یک ابطال طریقه دیگر کرده اند و هر دو حق گفته اند. دوم آنکه احادیث صریح است در بطلان هر دو طریق. سیوم آنکه اگر نه این چنین باشد که مبادی اثبات نبوت به طریق الهام در قلوب بی اختیار ایشان افتد أحد آمرین لازم می آید: یا تعلق تکلیف به شهادتین و صدق رسل و سایر احکام صانع عالم به مجرد تصور خطاب قبل از معرفت صانع عالم، یا تکلیف ضعفاء العقول به مجرد عقلی که در ایشان مخلوق شده به کثیری از دقایق که علماء معتزله بعد از فکر زیاد آن را تحصیل کرده اند و آیات شریفه که صریح است در اینکه رب العزه هادی است عباد را به حد خیر و حد شر اشاره به این مقام است که بعضی را به طریق الهام و بعضی را به طریق تعلیم انبیاء علیهم السلام در قلوب عباد حاصل می کند.

فایده بیست و سوم: [ادله عقلی اثبات واجب]^۱

ادله عقلیه جهت اینکه صانع عالم واجب الوجود است، بسیار است و ما در این کتاب اکتفاء به آنچه اتم و اخصر و الطف است می‌کنیم:

دلیل اول آنکه اگر صانع عالم ممکن باشد پس موجود منحصر خواهد بود در ممکن و هر گاه که این چنین باشد دور لازم می‌آید از این جهت که وجود مطلق موقوف خواهد بود بر ایجاد و معلوم است که ایجاد موقوف است بر وجود مطلق.

دلیل دوم آنکه اگر صانع عالم ممکن باشد موجود منحصر در ممکن خواهد بود پس یا دور یا تسلسل لازم خواهد آمد و هر دو باطل است به واسطه آنکه هر یک از آحاد سلسله دوری محتاج اند پس تا غیر محتاجی نباشد از کجا یکی از این‌ها حاصل می‌شود تا از او دیگری حاصل شود. مثلاً چراغهای دوری یا تسلسلی که هر یک از دیگری روشن می‌شود محتاجند به چراغی که روشنی او از غیر نباشد و این برهان را سیّد شیرازی از فارابی^۲ نقل کرده^۳ و برهان «اسد» و

۱. در این فایده، مسیر متمایز استرآبادی از اهل حدیث مشخص است. اگر استرآبادی محوریت اثبات واجب را ادله عقلی و فلسفی نمی‌داند نه به این خاطر است که آنها را باطل و ناتوان از اثبات واجب می‌شمارد بلکه در عین پذیرش اعتبار آنها، مسیر دیانت برای عموم مردم را احادیث معصومین علیهم‌السلام قرار می‌دهد.

۲. **ابو نصر محمد بن محمد فارابی** معروف به فارابی، (حدود سال ۲۶۰ هجری، در فاراب، خراسان، - سال ۳۳۹ هجری از بزرگترین فیلسوفان ایرانی. اهمیت او بیشتر به علت شرح‌هایی است که بر آثار ارسطو نگاشته و به سبب همین مشروحات او را **معلم ثانی** خوانده‌اند. از اوست: الجمع بین الرايين، اغراض ما بعدالطبیعه ارسطو، فصول الحکم و احصاء العلوم.

۳. برهان اسد و اخصر را بسیاری از حکماء در کتب خود از فارابی نقل کرده اند، از جمله: میرداماد، القبسات، ص ۲۳۱؛ و ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۲، ص ۱۶۶؛ و حکیم لاهیجی، شوارق الالهام، ص ۲۲۶.

أخصر» نام این است و هیچ شکی در تمامی این برهان نیست بلکه از سایر براهین اظهر است. و با وجود این فاضل دوانی ردّ این برهان کرده به اینکه هر یک از دیگری حاصل می‌شود و حقّ این است که کلام فاضل دوانی محض مکابره و عناد است و بدان که برهان جاری است در تسلسل از جانب علت مطلقاً.

دلیل سیوم آنکه اگر صانع عالم واجب الوجود نباشد موجودات منحصر در ممکن الوجود خواهند بود پس یا دور یا تسلسل لازم می‌آید و بطلان دور واضح است و بطلان تسلسل به براهین نزد اولی الاباب متقدّمه مثل برهان «تطبیق» می‌شود.

دلیل چهارم آنکه اگر صانع عالم واجب الوجود نباشد موجودات منحصر در ممکن الوجود خواهند بود، پس یا دور یا تسلسل لازم می‌آید و بر هر یک از این دو تقدیر ترجیح وجود مجموع این سلسله بر عدم بأسره^۱ این سلسله از بابت ترجیح من غیر مرجّح است از این جهت که جایز است که عدم معلول اخیر مستند باشد به عدم علتش و هکذا الی غیر النّهایه. و بدان که هر یک از این براهین نزد اولی الاباب افاده یقین می‌کند^۲ و مخاطبه فقیر با اولی الاباب است.

فایده بیست چهارم: [توحید حقّ تعالی]

بنا بر آنچه مذکور شد که در احادیث به حد تواتر معنوی رسیده اثبات وحدت صانع عالم و وحدت واجب الوجود به دلیل نقلی می‌توان کرد. لهذا علی ابن

۱. بأسره: ای جمیع، برمّته.

۲. استرآبادی در اینجا نیز دوباره تاکید بر یقین آور بودن براهین عقلی دارد تا تاکیدش بر احادیث به معنای رویگردانی از عقلانیت گذاشته نشود.

الحسین علیه السلام فرموده اند^۱ که چون صانع می دانست که در آخر الزمان قومی خواهند آمد که تعمق در این امور کنند از این جهت ربّ العزّه انزال سوره توحید فرمود تا اکتفا به آن کنند در اثبات وحدت صانع عالم و دلیل عقلی نیز ممکن است. و از جمله ادله عقلیه «برهان تمناع»^۲ است و کلام مجید «لو کان فیهما الهة الا الله لفسدتا»^۳ به آن ناطق است.

و فقیر در حواشی اصول کتاب «کافی»^۴ تقریر این دلیل چنین کرده ام که : صانع عالم جلّ جلاله انبیاء را فرستاده است به این قصد که بندگان را امر کنند به اقرار به نفی شریک او و به این قصد که کسی که این اقرار نکند قطع رقبه او کنند و ما مقدمه قطعیّه عادیّه داریم که صانع عالم اگر مثل می داشت از مثل بر این امور صبر نمی کرد و از او آثار ضد این امور به ظهور می رسید و از جانب او نبی دیگر مکذّب نبیّ اوّل می آمد و منتهی به فساد می شد.

و جمهور افاضل تقریر بر این دلیل به غیر این طریق کرده اند و متفطن به این تقریر نشده اند و لهذا گفته اند که به حسب عقل این منع متوجه است بدین دلیل که شاید بر تقدیری که دو واجب الوجود باشند با هم اتفاق کنند در امور و بعد

۱. «سُئِلَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ علیه السلام عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَالْآيَاتِ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ وَ هُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ فَمَنْ رَأَى ذَلِكَ فَقَدْ هَلَكَ.» (الكافي، ج ۱، ۲۳۰)

۲. **برهان تمناع**، از براهین مهم کلامی در اثبات یگانگی خداوند است. مطابق این برهان، هرگز تدبیر دو (یا چند) خدا و به طور کلی مدبر، به طور منسجم و استوار بر نظامی هماهنگ اجرا نمی شود و ناگزیر باید دست کم یکی از آنان را عاجز دانست، چرا که فرض حاکمیت بیش از یک تدبیر بر عالم خلقت مستلزم فساد در آن است. بنابراین، فقط یک خدا مدیر و مدبر عالم است. این برهان کلامی که برهان «تغالب» نیز نامیده شده است.

۳. انبیاء / ۲۲.

۴. استر آبادی، الحاشیه علی اصول الکافی، ص ۱۰۴، باب حدوث العالم و إثبات المحدث

از آن جواب چنین داده اند که اختلاف ممکن الوجود معلوم ذاتی است و معلوم است که این جواب خوب نیست. و از جمله ادله عقلیه دلیلی است که امیر المؤمنین و امام المتّقین - صلوات الله علیه و علی اولاده الطاهرین - به محمد حنفیه^۱ تعلیم فرمود^۲ و ملخّص آن دلیل این است که: اگر صانع عالم یا واجب الوجود متعدّد می بود از او نیز اثری ظاهر می شد و این مقدمه نیز از عادیّه است یعنی از بدیهیات است.

و از جمله ادله عقلیه این است که اگر واجب الوجود دو می بودند مجموع من حیث المجموع موجود می بود و این مجموع واجب الوجود است از این جهت که بی تأثیر فاعل در او موجود شده و ممکن الوجود است از این جهت که محتاج به جزء است و قاعده قطعیّه داریم که هر محتاج به علت ناقصه محتاج به تأثیر فاعل است پس اجتماع نقیضین از دو جهت لازم می آید.

و از جمله ادله عقلیه این است که آن مجموع واجب الوجود است از این جهت که به تأثیر فاعل موجود شده و هر ممکن در وجود خود محتاج به تأثیر فاعل است پس واجب سیّوم ضمّ می کنم به دو واجب اوّل و هکذا تسلسل لازم می آید در ذات واجب و این دلیل از امام الجنّ و الإنس صادق علیه السلام در اصول کتاب «کافی» منقول است.^۳ و اگر متعرضی بگوید که ضمّ مجموع به اجزائش

۱. محمد بن حنفیه (۱۶-۸۱ ق) فرزند امیر المؤمنین علی علیه السلام و از طبقه اول تابعین در سال ۱۶ ق در ایام عمر بن خطاب متولد و در ۸۱ ق در سن شصت و پنج سالگی در ایله یا طائف یا مدینه در زمان خلافت عبدالملک بن مروان درگذشت. [اعیان الشیعه، ج ۱۴، ص ۲۷۰].

۲. «قول علي عليه السلام: وَاعْلَمَ يَا بُنَيَّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ إِلَهٌ آخَرُ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مَمْلَكَتِهِ». (وسائل الشیعه، ج ۲۷، ص ۱۷۵، باب ۱۲، ح ۳۳۵۳۰-۶۷)

۳. امام صادق علیه السلام در جواب زندیق می فرماید: «لَا يَخْلُو قَوْلُكَ: «إِنَّهُمَا اثْنَانِ» مِنْ أَنْ يَكُونَا قَدِيمَيْنِ قَوِيَّيْنِ، أَوْ يَكُونَا ضَعِيفَيْنِ، أَوْ يَكُونَا أَحَدُهُمَا قَوِيًّا وَالْآخَرُ ضَعِيفًا، فَإِنْ كَانَا قَوِيَّيْنِ، فَلَمْ لَا يَدْفَعُ كُلُّ وَاحِدٍ

محال است، جواب می‌گوییم که در واقع این صحیح است لیکن ما لازم آوردیم که مجموع موجودی باشد بسیط مستقل از این جهت که واجب الوجود است و مرکب واجب الوجود نمی‌باشد و بعد از آن ضم آن به اجزایش کردیم.

فایده بیست و پنجم: [علم صانع عالم به جمیع اشیاء]

اینکه صانع عالم علم به جمیع اشیاء دارد، از بدیهیات فطریه خلایق است، منتهات عقلیه و نقلیه بر آن بسیار است. و چون در مبحث وجود ذهنی بسیط، مسئله علم صانع عالم شده بود و در بحث قدرت ادله‌ای که با آن اثبات علم صانع عالم نیز می‌شود خواهد آمد اکتفا به آن کردیم.

فایده بیست و ششم: [عینیت صفات با ذات الهی]

مذهب حکما و معتزله این است که صفات زائده قائمه به ذات مقدس الهی محال است و ادله عقلیه جهت این مطلب گفته اند.^۱ و کلام اهل البيت عليهم السلام

مِنْهُمَا صَاحِبُهُ، وَ يَتَفَرَّدُ بِالتَّدْبِيرِ؟ وَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّ أَحَدَهُمَا قَوِيٌّ، وَالْآخَرَ ضَعِيفٌ، ثَبَّتَ أَنَّهُ وَاحِدٌ كَمَا نَقُولُ؛ لِلْعَجْزِ الظَّاهِرِ فِي الثَّانِي. فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّهُمَا اثْنَانِ، لَمْ يَخْلُ مِنْ أَنْ يَكُونَا مُتَّفَقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ، أَوْ مُتَفَرِّقَيْنِ مِنْ كُلِّ جِهَةٍ، فَلَمَّا رَأَيْنَا الْخَلْقَ مُنْتَظِمًا، وَالْقَلْبَ جَارِيًا، وَ التَّدْبِيرَ وَاحِدًا، وَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ، دَلَّ صَحَّةَ الْأَمْرِ وَ التَّدْبِيرِ، وَ انْتِزَاعَ الْأَمْرِ عَلَى أَنَّ الْمُدَبِّرَ وَاحِدٌ. ثُمَّ يُلْزَمُكَ - إِنْ ادَّعَيْتَ اثْنَيْنِ - فُرْجَةٌ مَا بَيْنَهُمَا حَتَّى يَكُونَا اثْنَيْنِ، فَصَارَتِ الْفُرْجَةُ ثَالِثًا بَيْنَهُمَا، قَدِيمًا مَعَهُمَا، فَيُلْزَمُكَ ثَلَاثَةٌ، فَإِنْ ادَّعَيْتَ ثَلَاثَةً، لَزِمَكَ مَا قُلْتَ فِي الثَّانِي حَتَّى يَكُونَ بَيْنَهُمْ فُرْجَةٌ، فَيَكُونُوا خَمْسَةً، ثُمَّ يَتَنَاهَى فِي الْعَدَدِ إِلَى مَا لَانِهَائِيَّةَ لَهُ فِي الْكَثْرَةِ» (كلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۹۹؛ و نیز بنگرید: استرآبادی، الحاشیة علی أصول الکافی، ص ۱۰۴)

۱. خواجه نصیر الدین طوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۱۹۴؛ و ملاصدرا، شرح اصول الکافی، ص ۱۰، الفصل الرابع فی نفی الصفات الزائدة عنه تعالی؛ و مختار بن محمود عجمی معتزلی، الکامل فی الاستقصاء، ص ۲۱۷، فی الصفات للذات؛ و کشف المراد، ص ۲۹۶، المسألة ۱۹؛ و اللمعات العرشية، ص ۲۵۲.

صریح است در صحت مذهب حکما در این مسئله^۱ و بعضی از افاضل گمان کرده اند که بنا بر مذهب إطلاق عالم و قادر و حی و ربّ العزه به طریق مجاز است نه به طریق حقیقت و کلام او خلاف واقع است از دو جهت: یکی از آنکه این منتقض می شود به اطلاق موجود به ربّ العزه و دیگری آنکه چه مانع است از اینکه علم و قدرت مثلاً در اصل لغت عرب مشترک معنوی باشد یک فردش قائم به غیر باشد و یک فردش عین ذات مقدّس ربّ العزه باشد و چه مانع است از اینکه ثبوتی که در عالم و قادر به حسب لغت معتبر است اعم از قیام و عینیت باشد؟! آیا نمی بینی که ثبوت شیء از برای نفس ضروری است؟ پس معنی عالم و قادر «من ثبت له العلم» و «من ثبت له القدره» اعم است از ثبوت به طریق قیام و به طریق عینیت.

بلی مقتضای حدیث شریف «کلُّ صفة تدلُّ علی أنّها غیرُ الموصوف و کلُّ موصوفٍ يدلُّ علی أنّه غیرُ الصفة»^۲ و مقتضای عقل این است که صفتیّت و موصوفیّت حقیقی منحصر است در صفاتی که تحقق ایشان مجرد از ذات موصوف نباشد و از این جهت است که وجود خارجی زید و صفات ربّ العزه از صفات حقیقیّه خارجیه نیستند بلکه صفت بودن ایشان به محض تحلیل ذهن است و کلام سلطان المحقّقین در تجرید که «زیادته أی الوجود فی التّصور»^۳ اشاره به این معنی است نه به این که زید در وجود ذهنی متّصف به وجود

۱. شیخ صدوق: التوحید، ص ۴۰ باب التوحید و نفي التشبيه؛ و طبرسي، الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۲، ص ۴۰۰؛ و ابو الصلاح الحلبي، تقریب المعارف، ص ۸۶، في نفي الصفات الزائدة له تعالى؛ و ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۶۷، خطبته عليه السلام في إخلاص التوحید.

۲. نهج البلاغه: خ ۱- «و کمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة كل موصوف انه غير الصفة».

۳- خواجه نصیر طوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۱۰۶، زیادة الوجود علی الماهية في التّصور.

خارجی می‌شود همچنان که شراح تجرید خیال کرده اند. بنابراین خیال اعتراض بر او کرده اند و فاضل دوانی در مقام تصحیح این خیال پوچ شده.

و در احادیث اهل البیت علیهم‌السلام تصریحات به این واقع شده که صفات ربّ العزّه دو قسم است «صفات ذات» و «صفات افعال».^۱ صفات ذات عین ذات مقدّس است و صفات افعال عین افعال است. و نیز تصریحات به این واقع شده^۲ که هر صفتی که اطلاق او و اطلاق نقیض او بر ربّ العزّه جایز است، مثل اراده و کراهت و رضا و سخط، از صفات افعال است و هر صفتی که اطلاق نقیض او بر ربّ العزّه جایز نیست از صفات ذات است، مثل علم و قدرت. و توضیح این مقام چنانچه در حواشی کتاب اصول کافی کرده ایم^۳ آن است که معنی صفت عین ذات این است که منشأ انتزاعش مجرد ذات مقدّس اله است مثل علم و قدرت و عالم و قادر و معنی صفت عین فعل این است که ماخذ اشتقاقش فعل ربّ العزّه است و منشأ انتزاعش ذات مقدّس اله است با ملاحظه فعل، مثل مرید و راضی و ساخط و یا خود عین فعل است مثل اراده و رضا و سخط و به دو معنی آمده: «تأثیر» و «اثر» چنانچه در شرح مقاصد و غیره مذکور است و در این هر دو احتمال گنجایش دارد و اما حمل آن بر «اثر» اظهر است از این جهت که از احادیث فهمیده می‌شود که مشیّت و اراده و تقدیر اصناف نقوش لوح محفوظند چنانچه بیان آن خواهد آمد ان شاءالله تعالی. و احادیثی که صریحند در اینکه مشیّت و اراده و تقدیر ربّ العزّه همگی حادثند و مخلوقند به حد تواتر معنوی

۱- کلینی: الکافی، ج ۱، ص ۲۷۲، جملة القول في صفات الذات و صفات الفعل؛ و شیخ صدوق، التوحید، ص ۱۳۹، باب ۱۱ صفات الذات و صفات الأفعال؛ و فیض کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۴۴۵، باب ۴۳ صفات الذات؛ و شیخ حر عاملی: الفصول المهمة في أصول الأئمة، ج ۱، ص ۱۸۹، باب ۲۳.

۲- کلینی: الکافی، ج ۱، ص ۲۷۲.

۳- ملا امین استرآبادی، الحاشیة على أصول الکافی، ص ۱۱۵، باب صفات الذات.

رسیده. و مع ذلك نصير الملة و الدين^۱ و علماء حله^۲ و جمعی دیگر از امامیه که احترام طریقه اخباریین موافق معتزله، اراده الهی را قدیم و عین ذات مقدس رب العزه می‌دانند. و اگر کسی از جانب ایشان گوید که مراد ایشان از اراده نه آن اراده‌ای است که در کتاب الله و احادیث واقع شده، در جواب او اختیار خاموشی می‌کنم.

و غرض از نقل این مقال آن است که کسی که ملتزم رجوع به اصحاب عصمت نیست اگر چه اعظم محققین و اعلم علماء دین باشد گاه خطا می‌کند و کسی که ملتزم آن طریقه مقدسه است از خطا معصوم است. و مضمون این حدیث متواتر معنوی است « انَّ المرید لا یكون إلا المراد معه، لم یزل الله عالماً قادراً ثم أراد»،^۳ و « الْإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفِعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُرَوَّى وَ لَا يَهُمُّ وَ لَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفِيَّةٌ عَنْهُ وَ هِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بَلَا لَفْظٍ وَ لَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هَمَّةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ»،^۴ و « إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ احْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَفْتُمْ مِنْ نَفْسِهِ»^۵ و این معنی اراده رب العزه است افعال خود را.

و اما اراده رب العزه افعال بندگان را پس عبارت از نقوش لوح محفوظ است چنانکه بیان در احادیث خواهد آمد ان شاء الله تعالی و ممکن است که حمل فعل بر نقش لوح محفوظ کنیم و حمل فعل «لا یكون الا المراد معه» بر وجود مراد در

۱- خواجه نصیر طوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۱۹۲، الإرادة.

۲- علامه حلی، کشف المراد، ص ۲۸۸، المسألة الرابعة في أنه تعالى مرید.

۳- کلینی: اصول کافی: ج ۱، ص ۱۰۹، باب الارادة، حدیث ۱.

۴- پیشین: حدیث ۳.

۵- پیشین: ص ۲۱۷، حدیث ۳.

لوح محفوظ کنیم چنانکه در احادیث خواهد آمد نه بر وجود مراد در خارج. پس بنابراین حمل اراده را در حدیث شریف شامل هر دو قسم اراده ربّ العزه می‌توان کرد و اشاعره^۱ قائل شده اند به هفت صفت قدیم نقش در ذات قدیم مقدس ربّ العزه و تفصیل آن صفات این است: «حیات» و «علم» و «قدرت» و «اراده» و «سمع» و «بصر» و «کلام»، و التزام این کرده اند که ربّ العزه ایجاد این صفات به طریق ایجاب کرده است تا تسلسل لازم نیاید.

و از جمله ادله عقلیه بر امتناع قیام صفت به ذات مقدس الهی این است که اگر صفات قائم به ذات مقدس الهی باشد البته مجعول به جعل جاعل خواهد بود. پس تأثیر ربّ العزه در این صفات به غیر علم و اراده خواهد بود و ربّ العزه محتاج به استکمال به این صفات خواهد بود و نیز معلوم است که بی‌سبق علم و اراده، خلق این قسم صفات نمی‌توان کرد.

فایده بیست و هفتم: [در اینکه صانع عالم فاعل قادر است]

پس بدان که تأثیر فاعل بر دو قسم است: یکی آنکه تأثیر او مسبوق به اراده نیست و آن را «فاعل طبیعی» گویند مثل تأثیر آتش در حطب، و یکی آنکه تأثیر او مسبوق به اراده است و این را «فاعل ارادی» می‌گویند و فاعل مختار و قادر نیز می‌گویند از این جهت که تأثیر او منوط به اختیار او است یعنی اراده و صانع عالم مختار است به این معنی به اتفاق فلاسفه و متکلمین و در شرح مقاصد^۲ و

۱- ابوحامد غزالی، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ۸۴؛ و تفتازانی: شرح المقاصد، ج ۴، ص ۶۹؛ و سیف الدین الآمدی، ابکار الافکار في اصول الدین، ج ۱، ص ۴۳۹.

۲- تفتازانی: شرح المقاصد، ج ۴، ص ۷.

شرح مواقف^۱ و شرح تجرید^۲ و غیرها مذکور است که قادر به دو معنی آمده یکی «إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل» و این معنی محلّ اتفاق حکما و متکلمین است. و از جمله ادله بر اینکه ربّ العزه قادر به این معنی است آن است که افعال محکمه متقنه مختلفه، بی علم و اراده نمی شود، و معنی دویم «صحت فعل و ترک» است یعنی تمکن از فعل و از ترک، و این معنی محل اختلاف حکما و متکلمین است. پس حکما انکار این معنی کرده اند و متکلمین اثبات این معنی کرده اند و فلاسفه چند دلیل مدفوع گفته اند جهت اینکه ربّ العزه قادر به این معنی نیست.

عمده ادله ایشان این است که تعلّق اراده ربّ العزه به [ایجاد] کردن معلول منوط به داعی یعنی ملاحظه علت غائیه نیست که اگر منوط به ملاحظه علت غائیه یعنی فائده باشد لازم می آید که ربّ العزه ناقص باشد و به وسیله آن کامل شده باشد و چون ترجیح من غیر مرجح محال است پس تعلّق اراده ربّ العزه به [ایجاد] کردن مع مقتضای ذات مقدّس ربّ العزه باشد، پس لازم می آید که ربّ العزه متمکن از طرف دیگر نباشد از این جهت که آن طرف که اراده به او تعلّق گرفته واجب است نظر به تعلّق اراده و تعلّق اراده واجب است نظر به ذات مقدّس، پس آن طرف که واقع شده نظر به ذات مقدّس واجب باشد از این جهت که اگر هرگاه که علت تامه حاصل شود معلول واجب می شود که اگر واجب نشود ترجیح من غیر مرجح لازم.

۱- جرجانی: شرح المواقف، ج ۳، ص ۱۸۴، المقصد الخامس فی ابیاحات القدیم.

۲- تعبیر «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل» در کلمات خواجه نصیر نیامده است. تعبیر خواجه نصیر اینچنین است: «و مصحّحه للفعل، بالنسبة. و تعلّقها بالطرفین». (تجرید الاعتقاد، ص ۱۷۴)

و علماء اسلام در جواب اين شبهه دو فرقه شده اند. پس اشاعره موافق شده اند با حکما در اين مقدمه که اراده ربّ العزه (معلل به ملاحظه علت غائيه نيست و الا لازم می آيد که ناقص باشد و به وسيله اين داعی کامل شود و غافلند از اين که صفات زائده ربّ العزه)^۱ اين معنی را لازم دارد که استکمال او به خلق اين صفات شده باشد و جواب شبهه چنين داده اند که تعلّق اراده ربّ العزه که به طرف یک معلول مستند است به ربّ العزه نه به طريق وجوب مثل «رغيفی»^۲ جائع» و «قدحی عطشان» و «طريقی هارب» و نزد ايشان ترجیح من غير مرجح محال است يعنی احد طرفی ممکن رجحان يابد بی تأثیر فاعل و ترجیح من غير مرجح محال نيست يعنی فاعل قادر احد طرفين را رجحان دهد بی آنکه نظر به ذات او يا نظر به ملاحظه علت غائيه واجب شود و نزد ايشان وجود عالم نظر به تعلّق اراده واجب است يعنی لازم (متعلّق اراده است و تعلّق اراده نظر به هيچ چيز واجب نيست و لازم ذات ربّ العزه نیز نيست بلکه واقع شده بی وجوب).^۳ عالم نظر بذات ربّ العزه واجب نباشد و لازم نیز نباشد و ايشان منکر اين مقدمه شده اند که وجود هر ممکن مخفوف است به دو وجوب، یکی وجوب سابق است و دیگری لاحق. بلی قبول وجوب لاحق کرده اند و معنی وجوب لاحق لزوم است نه وجوب علی البتّ و القطع، مثل ضرورت به شرط محمول که معنی اش لزوم است نه وجوب علی البتّ و القطع. و علامه تفتازانی در شرح مقاصد^۴

۱- نسخه د.

۲- رغيف: قرص نان.

۳- «بلکه واجب شده بوجوب پس وجود عالم نظر به ذات ربّ العزه واجب نباشد و لازم نیز نباشد»؛ نسخه د.

۴- تفتازانی: شرح المقاصد، ج ۱، ص ۴۹۶، المبحث السابع تساوي طرفي الممكن.

تصریح به این مراتب کرده است و در شرح مواقف^۱ و شرح تجرید^۲ نیز مذکور است و معنی «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار»^۳ نزد اشاعره این است که اختیار یعنی اراده لازم دارد وجود مراد را و بس و نفس اراده خودش واجب نیست اصلاً. پس ربّ العزه متمکن باشد از جانب فعل و از جانب ترک نیز.

و بدانکه متأخرین علماء حتی اشاعره بر قدمای اشاعره چنین اعتراض کرده اند که ترجیح فاعل بی داعی لازم دارد ترجیح من غیر مرجح را و این اعتراض وارد است و از این مفری نیست و از عجایب آخر الزمان اینکه مشکک دوانی که به اعتقاد تلامذه اش محقق دوانی است از این مراتب همگی غافل شده اند و به کنه مبحث فرو نرفته و در حواشی شرح تجرید در مقام تحقیق مبحث شده و گفته که اشاعره را حاجت به التزام ترجیح من غیر مرجح نیست در جواب شبهه فلاسفه بلکه کافی است که بگویند که تعلق اراده ربّ العزه به وجود مع واجب است نظر بذات مقدس ربّ العزه. وجه تعجب از این کلام آنکه هرگاه که تعلق اراده نظر به ذات مقدس واجب باشد و وجود عالم لازم تعلق اراده است پس وجود عالم لازم ذات مقدس خواهد بود و این معنی عین مطلب فلاسفه است و معنی ایجاب همین است از این جهت که معلوم است این که هرگاه که وجود عالم لازم ذات ربّ العزه باشد ربّ العزه متمکن نخواهد بود از ترک عالم.

و بعد از آنکه جواب اشاعره محرر شد پس بدان که امامیه و معتزله از شبهه فلاسفه چنین جواب داده اند که افعال ربّ العزه معلّل به ملاحظه فایده است و آن فایده عاید به بندگان می شود نه به ربّ العزه پس لازم نیاید که ربّ العزه

۱- جرجانی: شرح المواقف، ج ۳، ص ۱۴۶.

۲- خواجه نصیر: کشف المراد، ص ۲۸۲، المسألة الأولى: في أنه تعالى قادر.

۳- «بلکه تحقیق»: نسخه م.

ناقص باشد و به آن کامل شود. و سلطان المحققین در فصول نصیری^۱ فرمودند که مراد ما از فاعل قادر و مختار خواه در حق رب العزه و خواه در حق بندگان این است که اراده او منوط به ملاحظه فایده باشد و ما قائلیم به اینکه وجود ممکن محفوف است به دو وجوب و معنی «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار» بل تحققه بنا بر مذهب امامیه و معتزله این است که مراد به سبب اختیار، یعنی اراده، واجب علی البت و القطع می شود و لکن این منافات ندارد با تمکن رب العزه از طرفین ممکن از این جهت که بدیهی است این که هر فاعل که اراده او منوط به ملاحظه علت غائیة باشد او متمکن است از هر دو طرف معلول بلکه مراد ما از فاعل قادر مجرد این معنی است که اراده او فرع اراده علت غائیة باشد چنانچه از سلطان المحققین نقل کردیم.

پس معلوم شد که بنا بر مذهب فلاسفه و امامیه و معتزله در عالم همچنان که وجوب به معنی ملازم است، وجوب علی البت و القطع نیز هست. نهایت تحریر این مباحث این است و «ذلک فضل الله یوتیه من یشاء». و چون شیطان در نظر طلبه فاضل دوانی را مشهور به محقق دوانی کرده این معنی در نظر ایشان مستهجن^۲ است لکن بر صاحب حق اظهار حق واجب است «و الله یعصمینی من الناس و النّسناس».

۱- خواجه نصیر طوسی، فصول نصیری، ص ۸ و فاضل مقداد، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیری، ص ۷۸.

۲- ۵: «مستحسن».

فایده بیست و هشتم: [دلیل بر علم و قدرت حق تعالی]

علمای اسلام اثبات آنکه صانع عالم قادر به معنی دویم است، یعنی متمکن است از فعل و ترک، به این کرده اند که اگر فاعل موجب می بود لازم می آمد که عالم قدیم باشد و حال آنکه حادث است. و فقیر این دلیل را خوب نمی دانم از چند وجه: **وجه اول** آنکه کافی است از حدوث عالم از این جهت که افعال قادر به معنی اول نیز فرع اراده است. **وجه دویم** آنکه شاید که سبب حدوث عالم این باشد که ازلیت وجود مکتسب از غیر، محال است پس بنابراین احتمال وجود هر ممکن فرع عدم ازلی اوست. **وجه سیوم** آنکه شاید که سبب حدوث عالم توقف وجود او باشد بر حضور قطعه مخصوصه از ابد چنانچه گذشت. **وجه چهارم** آنکه این دلیل منوط است بر جواز تخلف معلول از فاعل قادر مستجمع شرایط تأثیر به حسب زمان. و ما از قوم نقل کردیم که این صحیح نیست از این جهت که راجع به این می شود که حضور قطعه مخصوصه از زمان جزء علت تامه وجود عالم باشد.

و به دلیل دیگر نیز اثبات کرده اند و آن این است که اگر صانع عالم، قادر به معنی دویم نمی بود لازم می آمد که عدم هر ممکن لازم داشته باشد عدم صانع عالم را، از این جهت که بنا بر این تقدیر جمیع ممکنات مستندند به ذات ربّ العزّه بعضی به واسطه و بعضی بی واسطه به طریق ایجاب. و این دلیل نیز در نزد فقیر خوب نیست و از وجوه قدح در دلیل سابق وجه قدح در این دلیل نیز واضح است. و از آنچه ما سابقاً از احادیث متواترة المضامین نقل کردیم معلوم شد که در نظر^۱ در نظایر این باب تمسک به ادله سمعیه اولی است. و ادله سمعیه جهت این که صانع عالم، قادر بمعنی دویم است، بسیار است.

۱- در نسخه د « در نظر » ذکر نشده است.

و به خاطر فقیر می‌رسد که دلیل عقلی که فلاسفه و متکلمین جهت علم صانع عالم گفته اند با اندک تصرفی دلیل عقلی جهت قدرت صانع عالم می‌شود. به این طریق که معلوم است اینکه صانع این افعال محکمه متقنه مختلفه دقیقه علم به جمیع خصوصیات منافع اینها و دفع مضارّ اینها دارد. معلوم است که این قسم صناعی البته در افعال خود اختیار وجهی می‌کند از وجوه که در او مفسد و مضارّ نباشد و معلوم است که کسی اختیار أحد وجهین بر دیگری می‌کند از این جهت که آن دیگری مضارّ و مفسد دارد متمکن هر دو طرف است و اگر تنزل از این مقام کنیم اکتفا می‌کنیم به اینکه ما از فاعل قادر این معنی می‌خواهیم که در افعال خود اجتناب کند از آنچه مضارّ و مفسد در او باشد.

و شبهه که فلاسفه و اشاعره ذکر کرده اند آن این است که اگر افعال الهی معلّل به ملاحظه منافع باشد لازم می‌آید که ناقص بوده باشد بر این تقدیر متوجّه نیست از این جهت که ما عوض مصالح دفع مضارّ گفته ایم یا به این طریق که صانع این افعال محکمه البته بر غایت مصالح و منافع عاید به عباد در افعال خود می‌کند و هر فاعلی که چنین باشد که افعال او منوط باشد بر این رعایت، او قادر است. به واسطه آنکه مراد از قادر مجرد همین معنی است چنانکه از فصول نصیریه نیز نقل کردیم.

فایده بیست و نهم: [در حیات صانع عالم]

معنی حیّ این است: موجودی صاحب علم. و چون تحقیق هر دو جزء معنی حیات سابقاً در حقّ ربّ العزه معلوم شد^۱ پس حیات صانع عالم معلوم شد. و

۱- رک: فایده بیست و هشتم

اگر در معنی حیات، قدرت را نیز اخذ کنیم تحقق آن نیز در وادی ربّ العزّه معلوم شد.^۱

فایده سیم: [در مشیت و اراده حق تعالی]

در احادیث اهل البیت علیهم السلام به حدّ تواتر معنوی رسیده این مضمون که وجود علم و قدرت و سمع و بصر از صفات ذات صانع عالم است^۲ و این مضمون که مشیت و اراده و تقدیر و قضا و امضاء و کلام از صفات فعل ربّ العزّه^۳ و معنی صفات ذات و صفات فعل مذکور شد سابقاً^۴ و این مضمون که مشیت و اراده و قدرت و قضا از مخلوقات صانع عالمند و همگی محدودند و این مضمون که سابق است بر مشیت و مشیت بر اراده و اراده بر تقدیر و تقدیر بر قضا و قضا بر امضاء. و در احادیث تفسیر آیه شریفه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً»^۵ به این طریق شده که «کان شیئاً و لم یکن مذکوراً» و تفسیر آیه شریفه «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئاً»^۶ چنین شده که «لم یکن شیئاً فی کتاب و لا علم»^۷.

۱- رک: فایده بیست و هفتم

۲- شیخ کلینی: الکافی، ج ۱، ۲۶۱، بَابُ صِفَاتِ الذَّاتِ.

۳- شیخ کلینی: الکافی، ج ۱، ۲۶۶، بَابُ الْإِرَادَةِ أَنَهَا مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ وَ سَائِرِ صِفَاتِ الْفِعْلِ.

۴- رک: فایده بیست و ششم.

۵- انسان / ۱.

۶- مریم / ۶۷.

۷- عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ حُمْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً». فَقَالَ: كَانَ شَيْئاً وَلَمْ يَكُنْ مَذْكُوراً. قُلْتُ: فَقَوْلُهُ «أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئاً»، قَالَ: لَمْ يَكُنْ شَيْئاً فِي كِتَابٍ وَ لَا عِلْمٍ. [المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۳].

و در کتاب «کافی» که مصنف او از اعظام علما و اتقیاء است و ادراک صحبت بعضی از وکلاء صاحب الامر علیه السلام کرده در زمان غیبت صغری (کرده است بلکه تألیف کتاب کافی به برکات تأییدات ناحیه مقدسه کرده از اصول که اصحاب ائمه علیهم السلام به امر ایشان تألیف کرده اند)^۱ که در زمان غیبت کبری شیعه اهل بیت به آن عمل کنند و از این جهت است که در اول کافی تصریح کرده به این که جمیع احادیث کافی صحیح است،^۲ یعنی به اصطلاح قدما ثابت شده ورود همگی از اصحاب عصمت صلوات الله و سلامه علیهم [و] در کتاب «توحید» شیخنا الصدوق محمد بن علی بن بابویه که به دعای صاحب الامر متوکل شده و والد او درک صحبت بعضی از وکلاء صاحب الامر علیه السلام در زمان غیبت صغری کرده و به وسیله بعضی از وکلاء طلب دعای از ناحیه مقدس جهت تولد اولاد کرده از ناحیه مقدسه توقیع بشارت اینکه به دعای ما دو ولد صالح خیر رب العزه به او داده وارد شده،^۳ و در کتاب «محاسن» تصنیف عمدة القدماء المحدثین احمد بن

۱- نسخه د.

۲- شیخ کلینی: الکافی، ج ۱، ص ۱۶؛ «إِنَّكَ تَحِبُّ أَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ كِتَابُ كَافٍ يَجْمَعُ [فِيهِ] مِنْ جَمِيعِ فَنُونِ عِلْمِ الدِّينِ، مَا يَكْتَفِي بِهِ الْمُتَعَلِّمُ، وَ يَرْجِعُ إِلَيْهِ الْمُسْتَرْشِدُ، وَ يَأْخُذُ مِنْهُ مَنْ يَرِيدُ عِلْمَ الدِّينِ وَ الْعَمَلَ بِهِ بِالْأَثَارِ الصَّحِيحَةِ عَنِ الصَّادِقِينَ عليهم السلام وَ السَّنَنِ الْقَائِمَةِ الَّتِي عَلَيْهَا الْعَمَلُ».

۳- محمد علی الأردبیلی در جامع الرواة، ج ۱، ص ۵۷۴ و نجاشی در رجال النجاشی، ص ۳۶۱ در این باره چنین نوشته اند: علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمي أبو الحسن، شیخ القميين في عصره، و متقدمهم، و فقيههم، و ثقتهم . كان قدم العراق واجتمع مع أبي القاسم الحسين بن روح رحمه الله وسأله مسائل ثم كاتبه بعد ذلك على يد علي بن جعفر بن الأسود، يسأله أن يوصل له رقعة إلى الصاحب عليه السلام ويسأله فيها الولد . فكتب إليه : قد دعونا الله لك بذلك، وسترزق ولدين ذكرين خيرين. فولد له أبو جعفر وأبو عبد الله من أم ولد . وكان أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله يقول : سمعت أبا جعفر يقول : أنا ولدت بدعوة صاحب الامر عليه السلام، وافتخر بذلك .

ابی عبدالله البرقی^۱ است که رئیس الطائفه و شیخنا الصدوق شهادت داده اند به این که از کتب معتبره است،^۲ احادیث صریحه مذکور است در بیان حقیقت مشیت و اراده و تقدیر و قضا و امضاء ربّ العزه پس طرفی از آن احادیث شریفه را در این رساله ذکر می‌کند.

پس در باب اراده و مشیت آن کتاب محاسن چنین مذکور است که « قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ يُونُسَ مَوْلَى عَلِيِّ بْنِ يَفْطِينٍ : يَا يُونُسُ لَا تَتَكَلَّمُ بِالْقَدَرِ. قَالَ : إِنِّي لَا أَتَكَلَّمُ بِالْقَدَرِ وَ لَكِنِّي أَقُولُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا أَرَادَ اللَّهُ وَ شَاءَ وَ قَضَى وَ قَدَرَ. فَقَالَ : لَيْسَ هَكَذَا أَقُولُ وَ لَكِنِّي أَقُولُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَرَ وَ قَضَى. ثُمَّ قَالَ : أَمْ تَذَرِي مَا الْمَشِيَّةُ؟ فَقَالَ : لَا. فَقَالَ : هَمُّهُ بِالشَّيْءِ. أَمْ تَذَرِي مَا أَرَادَ؟ قَالَ : لَا. قَالَ : إِيَّاهُ عَلَى الْمَشِيَّةِ. فَقَالَ : أَمْ تَذَرِي مَا قَدَرَ؟ قَالَ : لَا. قَالَ : هُوَ الْهَنْدَسَةُ مِنَ الطُّولِ وَ الْعَرْضِ وَ الْبَقَاءِ. ثُمَّ قَالَ : إِنَّ اللَّهَ إِذَا شَاءَ شَيْئًا أَرَادَهُ وَ إِذَا أَرَادَهُ قَدَرَهُ وَ إِذَا قَدَرَهُ قَضَاهُ وَ إِذَا قَضَاهُ أَمَضَاهُ»^۳

و نیز در همین کتاب آورده که یونس ابن عبدالرحمن نقل کرده که به ابی الحسن الرضا علیه السلام گفتم که «قُلْتُ : لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَضَى. فَقَالَ : لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَرَ وَ قَضَى. قَالَ : قُلْتُ : فَمَا مَعْنَى شَاءَ؟ قَالَ : ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ. قُلْتُ : فَمَا مَعْنَى أَرَادَ؟ قَالَ : الثَّبُوتُ عَلَيْهِ. قُلْتُ : فَمَا مَعْنَى قَدَرَ؟ قَالَ :

۱- ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد بن عبدالرحمان برقی (ح. ۲۰۰ - ۲۷۴ یا ۲۸۰) مشهور به برقی محدث، مورخ و مؤلف نامی شیعه در قرن سوم هجری قمری، از اصحاب امام جواد علیه السلام و امام هادی علیه السلام و صاحب کتاب المحاسن است. وی در میان شیعه و اهل سنت دارای وثاقت و جایگاه والایی است.

۲- الشيخ الصدوق: من لا يحضره الفقيه، ج ۱، ص ۴.

۳- برقی: المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۴.

تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طَوْلِهِ وَ عَرْضِهِ. قُلْتُ : فَمَا مَعْنَى قَضَى؟ قَالَ : إِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ فَذَلِكَ الَّذِي لَا مَرَدَّ لَهُ»^۱.

و در کتاب توحید در باب قضا و قدر از عبد الله ابن سلیمان عن ابی عبد الله علیه السلام نقل شده که «قال : سمعته يقول : « إِنَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدَرَ خَلَقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ وَ اللَّهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ»^۲.

و در باب مشیت و اراده از صادق علیه السلام نقل شده که « خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ»^۳.

و در باب بدا «عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: سُئِلَ الْعَالِمُ علیه السلام كَيْفَ عِلْمُ اللَّهِ؟ قَالَ : عِلْمٌ وَ شَاءٌ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى وَ أَمْضَى فَأَمْضَى مَا قَضَى وَ قَضَى مَا قَدَّرَ وَ قَدَّرَ مَا أَرَادَ فَعِلْمُهُ كَانَتْ الْمَشِيَّةُ وَ بِمَشِيَّتِهِ كَانَتْ الْإِرَادَةُ وَ بِإِرَادَتِهِ كَانَ التَّقْدِيرُ وَ بِتَقْدِيرِهِ كَانَ الْقَضَاءُ وَ بِقَضَائِهِ كَانَ الْإِمْضَاءُ وَ الْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيَّةِ وَ الْمَشِيَّةُ ثَانِيَةٌ وَ الْإِرَادَةُ ثَالِثَةٌ وَ التَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْإِمْضَاءِ فَلِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الْبَدَاءُ فِيمَا عِلْمٌ مَتَى شَاءَ وَ فِيمَا أَرَادَ لِتَقْدِيرِ الْأَشْيَاءِ فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ فَلَا بَدَاءَ فَالْعِلْمُ فِي الْمَعْلُومِ قَبْلَ كَوْنِهِ وَ الْمَشِيَّةُ فِي الْمُنْشَأِ قَبْلَ عَيْنِهِ وَ الْإِرَادَةُ فِي الْمُرَادِ قَبْلَ قِيَامِهِ وَ التَّقْدِيرُ لِهَذِهِ الْمَعْلُومَاتِ قَبْلَ تَفْصِيلِهَا وَ تَوْصِيلِهَا عَيْنًا وَ وَقْتًا وَ الْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ هُوَ الْمُبْرَمُ مِنَ الْمَفْعُولَاتِ ذَوَاتِ الْأَجْسَامِ الْمُدْرَكَاتِ بِالْحَوَاسِّ مِنْ ذَوِي لَوْنٍ وَ رِيحٍ وَ وَزْنٍ وَ كَيْلٍ وَ مَا دَبَّ وَ دَرَجَ مِنْ إِنْسٍ وَ جِنٍّ وَ طَيْرٍ وَ سِبَاعٍ وَ غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ فَلِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِيهِ الْبَدَاءُ مِمَّا لَا عَيْنَ لَهُ فَإِذَا وَقَعَ الْعَيْنُ الْمَفْهُومُ الْمُدْرَكُ فَلَا بَدَاءَ وَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ فَبِالْعِلْمِ عِلْمُ الْأَشْيَاءِ قَبْلَ كَوْنِهَا

۱- پیشین.

۲- شیخ صدوق: التوحید، ص ۳۶۴.

۳- پیشین.

و بِالْمَشِيَّةِ عَرَفَ صِفَاتِهَا وَ حُدُودَهَا وَ انْشَأَهَا قَبْلَ إِظْهَارِهَا وَ بِالْإِرَادَةِ مَيَّزَ أَنْفُسَهَا فِي أَلْوَانِهَا وَ صِفَاتِهَا وَ بِالتَّقْدِيرِ قَدَّرَ أَقْوَاتَهَا وَ عَرَفَ أَوَّلَهَا وَ آخِرَهَا وَ بِالْقَضَاءِ أَبَانَ لِلنَّاسِ أَمَاكِنَهَا وَ دَلَّاهُمْ عَلَيْهَا وَ بِالْإِمْضَاءِ شَرَحَ عِلَلَهَا وَ أَبَانَ أُمُورَهَا وَ ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»^۱.

و در باب مجلس الرضا علیه السلام با سلیمان مروزی متکلم خراسان از رضا علیه السلام نقل کرده : « سأل سلیمان المروزی الإمام الرضا علیه السلام و قال : ألا تخبرني عن «إنا

۱- معلى بن محمد می گوید : از عالم (امام هادی علیه السلام) سؤال شد : خداوند چگونه می داند؟ فرمود : «می داند، می خواهد، اراده می کند، مقدر می سازد، حکم صادر می کند سپس امضا فرماید. پس امضا کند آنچه را حکم کرده و حکم کند آنچه را مقدر ساخته و مقدر کند آنچه را اراده کرده است. بنابر این، از علم او مشیت و از مشیتش اراده و از اراده اش تقدیر و از تقدیرش حکم و از حکمش امضا بر می خیزد. علم او بر مشیتش مقدم است. مشیت در مرتبه دوم، اراده در مرتبه سوم است و تقدیر بر قضای مقرون به امضا و اجرا واقع می شود. برای خدای تبارک و تعالی بدا می باشد، در آنچه می داند به این طریق که کی می خواهد و در چه شرایطی اراده می کند برای تقدیر چیزها اما اگر حکم به مرحله امضا و اجرا رسید، دیگر بدا نیست. علم به هر معلومی پیش از بودن او است و مشیت و خواست هر چه پدید شود پیش از وجود او در خارج است، و اراده پیش از برپا شدن مراد است، و تقدیر برای این معلومات پیش از آن است که تفصیل داده شوند و به هم پیوندند در وجود مشخص و وقت معین. حکمی که نزدیک به امضا است انجام شدنی های قطعی می باشند که دارای جسمند و به حواس درک شوند؛ مانند آنچه رنگ و بو دارد و در کیل و وزن در می آید و آنچه می جنبد و می خرامد از انسان و جن و پرنده و درنده و محسوسات دیگر. بدا برای خدا در آن چیزی است که هنوز وجود خارجی ندارد؛ و چون وجود خارجی قابل درک و فهم بیابد برای خدا بدا در آن نباشد، و خدا هر چه می خواهد می کند. به علم خود همه چیز را پیش از پدید آمدنشان دانسته؛ به مشیت و خواست خود صفات و حدود آنها را شناخته، و پیش از اظهار آنها آهنگ هستی آنها را داشته و به اراده خود ذات آنها را به وسیله رنگ آمیزی و نشانه گذاری تمییز بخشیده؛ و با تقدیر خود روزیشان را اندازه گیری نموده و آغاز و پایان آنها را شناخته و به سبب قضای خود اماکن آنها را برای مردم بیان کرده و مردم را بدانها رهنمایی نموده، و با اجرا و امضا، علل آنها را تشریح کرده و امر آنها را آشکار ساخته و این است تقدیر عزیز دانا». [کلینی: الکافی، ج ۱، ص ۳۶۴]

أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» فی اِی شیء نزلت؟ قال : یا سلیمان؛ لیلۃ القدر یقدر الله عزوجل فیها ما یکون من السنۃ الی السنۃ، من حیاة أو موت، أو خیر أو شر أو رزق. فما قدره الله فی تلك اللیلۃ، فهو من المحتوم.^۱

و در کتاب محاسن در باب اراده و مشیت منقول است حریر بن عبدالله و عبدالله ابن مکان قالا «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيَّتِهِ وَإِرَادَةِ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ».^۲

و در کتاب توحید در باب قضا و قدر منقول است از امیر المؤمنین : « الْأَعْمَالُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ فَرَائِضٌ وَفَضَائِلٌ وَمَعَاصِي وَأَمَّا الْفَرَائِضُ فَبَأْمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَبِرِضَى اللَّهِ وَفَضَاءِ اللَّهِ وَتَقْدِيرِهِ وَمَشِيَّتِهِ وَعِلْمِهِ وَأَمَّا الْفَضَائِلُ فَلَيْسَتْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَلَكِنْ بِرِضَى اللَّهِ وَبِقَضَاءِ اللَّهِ وَبِقَدَرِ اللَّهِ وَبِمَشِيَّتِهِ وَبِعِلْمِهِ وَأَمَّا الْمَعَاصِي فَلَيْسَتْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَلَكِنْ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَبِقَدَرِ اللَّهِ وَبِمَشِيَّتِهِ وَبِعِلْمِهِ ثُمَّ يُعَاقَبُ عَلَيْهَا».^۳ و در کتاب کافی نیز اکثر این احادیث مذکور شده.

و در کتاب کافی در باب استطاعت مذکور است عن الصالح النبی عن ابی عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ فی حدیث طویل : «... إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُجْبِرْ أَحَدًا عَلَى مَعْصِيَتِهِ وَلَا أَرَادَ إِرَادَةَ حَتْمِ الْكُفْرِ مِنْ أَحَدٍ وَلَكِنْ حِينَ كَفَرَ كَانَ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ أَنْ يَكْفُرَ وَهُمْ فِي إِرَادَةِ اللَّهِ وَفِي عِلْمِهِ أَنْ لَا يَصِيرُوا إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْخَيْرِ. قُلْتُ : أَرَادَ مِنْهُمْ أَنْ

۱- تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۶۳۰.

۲- امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ می فرماید: «هیچ چیزی در زمین و آسمان موجود نمی شود جز به واسطه این هفت چیز : مشیت، اراده، قضا، قدر، اذن، کتاب و اجل، پس کسی که گمان کند قادر بر کم کردن یکی از اینها است کافر است». شیخ کلینی: اصول کافی، ج ۱، ص ۳۶۶.

۳- شیخ صدوق: التوحید، ۳۷۰.

يَكْفُرُوا؟ قَالَ: لَيْسَ هَكَذَا أَقُولُ وَلَكِنِّي أَقُولُ عَلِمَ أَنَّهُمْ سَيَكْفُرُونَ فَأَرَادَ الْكَفْرَ لِعِلْمِهِ فِيهِمْ وَلَيْسَتْ هِيَ إِرَادَةٌ حَتْمٌ إِنَّمَا هِيَ إِرَادَةٌ اخْتِيَارٌ»^۱

و «عَنْ حَمْزَةَ بْنِ حُمْرَانَ قَالَ [سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْإِسْطِطَاعَةِ فَلَمْ يُجِبْنِي فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ دَخْلَةً أُخْرَى فَقُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّهُ قَدْ وَقَعَ فِي قَلْبِي مِنْهَا شَيْءٌ لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا شَيْءٌ أَسْمَعُهُ مِنْكَ. قَالَ: فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّكَ مَا كَانَ فِي قَلْبِكَ] قُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنِّي أَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يُكَلِّفِ الْعِبَادَ مَا لَا يَسْتَطِيعُونَ وَ لَمْ يُكَلِّفْهُمْ إِلَّا مَا يُطِيقُونَ وَ أَنَّهُمْ لَا يَصْنَعُونَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِرَادَةِ اللَّهِ وَ مَشِيئَتِهِ وَ قَضَائِهِ وَ قَدَرِهِ. قَالَ: فَقَالَ: هَذَا دِينَ اللَّهِ الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ وَ آبَائِي»^۲

و نیز در کتاب کافی در باب «إن الأئمة لا يفعلون شيئاً و لا يفعلون إلّا بعهد من الله عزوجل» مذکور است عن أبي جعفر عليه السلام: «... فَقَالَ لَهُ حُمْرَانُ: جُعِلْتُ

۱- «... خدا هیچکس را بر نافرمانی خود مجبور نسازد و از هیچکس کفر را باراده حتمی نخواست است ولی هنگامیکه کافر شود (کشف می‌کنیم) و نیز در اراده خدا بوده است (پس از آنکه دانست آن بنده باختیار خود کفر را انتخاب می‌کند) و نیز در اراده و علم خداست که کفار بسوی خیر نمی‌گرایند، عرض کردم: خدا نسبت بایشان اراده کرد که کافر شوند؟! فرمود: من چنین نمی‌گویم بلکه من می‌گویم: خدا دانست که ایشان کافر می‌شوند پس اراده کفر آنها نمود برای آنچه نسبت بایشان میدانست، این اراده خدا اراده حتمی نیست بلکه اراده اختیار است (اراده حتمی آن است که چه آنکه خدا کفر بنده را بداند یا اسلام او را نسبت باو اراده کفر نماید و اراده اختیار آن است که طبق اراده و اختیار بنده باشد).» [اصول کافی، ج ۱، ص ۳۹۳]

۲- حمزة بن حمران گوید: «از امام صادق علیه السلام راجع به استطاعت پرسیدم، جوابم فرمود، بار دیگر خدمتش رسیدم و عرض کردم: اصلحك الله راجع باستطاعت مطلبی به قلم در آمده که جز آنچه از شما بشنوم خارجش نکند. حضرت فرمود: آنچه در دلت باشد بتو زیان نرساند (زیرا من از آن آگاهم و یا چون نزد من پرسش آمده‌ای) عرض کردم اصلحك الله من می‌گویم: خدای تبارک و تعالی بندگان را تلکیف نمی‌کند به چیزیکه استطاعت ندارند و نه بچیزی که طاقت ندارند، و چیزی را جز به اراده و خواست و قضاء و قدر خدا انجام ندهند، فرمود، همین است آن دینی که من و پدرانم بر آنیم یا مانند این تعبیر را فرمود.» [اصول کافی، ج ۱، ص ۳۹۳]

فِدَاكَ، أَرَأَيْتَ مَا كَانَ مِنْ أَمْرِ قِيَامِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ ، وَ خُرُوجِهِمْ وَ قِيَامِهِمْ بِدِينِ اللَّهِ عَزَّ ذِكْرُهُ، وَ مَا أُصِيبُوا مِنْ قَتْلِ الطَّوَاعِيتِ إِيَّاهُمْ وَ الظَّفَرِ بِهِمْ حَتَّى قُتِلُوا وَ غُلِبُوا؟ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : « يَا حُمْرَانُ، إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - قَدْ كَانَ قَدَّرَ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ، وَ قَضَاهُ، وَ أَمَضَاهُ، وَ حَتَمَهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِخْتِيَارِ، ثُمَّ أَجْرَاهُ، فَتَبَقَّدُمْ عِلْمَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَامَ عَلِيُّ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وَ بَعِلُمْ صَمَتَ مَنْ صَمَتَ مِنَّا».^۱

و نیز در کتاب کافی در کتاب صوم در باب ليلة القدر مذکور است از ابی حمزه الثمالی عن ابی عبدالله علیه السلام «يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، وَ قَدْ الْحَاجُّ يُكْتَبُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، وَ الْمَنَايَا وَ الْبَلَايَا وَ الْأَرْزَاقُ وَ مَا يَكُونُ إِلَى مِثْلِهَا».^۲

و عن محمد بن مسلم عن احدهما عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَقَالَ : «تَنْزِلُ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَ الْكَتَبَةُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، فَيَكْتُبُونَ مَا يَكُونُ فِي أَمْرِ السَّنَةِ وَ مَا يُصِيبُ الْعِبَادَ، وَ أَمْرُهُ عِنْدَهُ مَوْقُوفٌ لَهُ، وَ فِيهِ الْمَشِيئَةُ، فَيَقْدَرُ مَا يَشَاءُ، وَ يُؤَخَّرُ مِنْهُ مَا يَشَاءُ، وَ يَمْحُو وَ يُثَبِّتُ، وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ».^۳

و نیز مذکور است از حمزان عن ابی جعفر علیه السلام : «... قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ : «فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ»^۴ قَالَ : «يُقَدَّرُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ كُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ فِي تِلْكَ السَّنَةِ إِلَى مِثْلِهَا مِنْ قَابِلٍ : خَيْرٍ وَ شَرٍّ، وَ طَاعَةٍ وَ مَعْصِيَةٍ، وَ مَوْلُودٍ وَ أَجَلٍ، أَوْ رِزْقٍ، فَمَا قُدِّرَ فِي تِلْكَ السَّنَةِ وَ قُضِيَ، فَهُوَ الْمَحْتُومُ، وَ لِلَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - فِيهِ الْمَشِيئَةُ».^۵

۱- شیخ کلینی: کافی، ج ۱، ص ۶۵۲.

۲- پیشین : ج ۷، ص ۶۲۱.

۳- اشاره به آیه ۳۹ از سورة رعد : « يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ».

۴- شیخ کلینی: کافی، ج ۷، ص ۶۲۳.

۵- دخان / ۳ - ۴.

۶- شیخ کلینی: کافی، ج ۷، ص ۶۲۵.

و از اسحق ابن عمار عن ابی عبدالله عليه السلام «قَالَ : سَمِعْتُهُ يَقُولُ، وَ نَاسٌ يَسْأَلُونَهُ يَقُولُونَ : الْأَرْزَاقُ تُقَسَّمُ لَيْلَةَ النُّصْفِ مِنْ شَعْبَانَ؟ قَالَ : فَقَالَ : «لَا وَ اللَّهُ، مَا ذَاكَ إِلَّا فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ، وَ إِحْدَى وَ عَشْرِينَ وَ ثَلَاثَ وَ عَشْرِينَ، فَإِنَّ فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ يَلْتَقِي الْجَمْعَانِ، وَ فِي لَيْلَةِ إِحْدَى وَ عَشْرِينَ «يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ»^١ وَ فِي لَيْلَةِ ثَلَاثَ وَ عَشْرِينَ يُمَضَى مَا أَرَادَ اللَّهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - مِنْ ذَلِكَ، وَ هِيَ «لَيْلَةُ الْقَدَرِ» الَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ : «خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ»^٢ قَالَ : قُلْتُ : مَا مَعْنَى قَوْلِهِ : «يَلْتَقِي الْجَمْعَانِ»؟ قَالَ : يَجْمَعُ اللَّهُ فِيهَا مَا أَرَادَ مِنْ تَقْدِيمِهِ وَ تَأْخِيرِهِ وَ إِرَادَتِهِ وَ قَضَائِهِ. قَالَ : قُلْتُ : فَمَا مَعْنَى : يُمَضَى فِي ثَلَاثَ وَ عَشْرِينَ؟ قَالَ : إِنَّهُ يَفْرُقُهُ فِي لَيْلَةِ إِحْدَى وَ عَشْرِينَ، وَ يَكُونُ لَهُ فِيهِ الْبَدَاءُ، فَإِذَا كَانَتْ لَيْلَةُ ثَلَاثَ وَ عَشْرِينَ أَمْضَاهُ، فَيَكُونُ مِنَ الْمَحْتُمِ الَّذِي لَا يَبْدُو لَهُ فِيهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى»^٣.

و «عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ : قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : «التَّقْدِيرُ فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ، وَ الْإِبْرَامُ فِي لَيْلَةِ إِحْدَى وَ عَشْرِينَ، وَ الْإِمْضَاءُ فِي لَيْلَةِ ثَلَاثَ وَ عَشْرِينَ»^٤.
و «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ : «فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ التَّقْدِيرُ، وَ فِي لَيْلَةِ إِحْدَى وَ عَشْرِينَ الْقَضَاءُ، وَ فِي لَيْلَةِ ثَلَاثَ وَ عَشْرِينَ إِبْرَامُ مَا يَكُونُ فِي السَّنَةِ إِلَى مِثْلِهَا؛ لِلَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ أَنْ يَفْعَلَ مَا يَشَاءُ فِي خَلْقِهِ»^٥.

و در کتاب توحید ابن بابویه در باب قضا و قدر منقول است «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آَلِهِ وَ سَلَّمَ : إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدَرَ الْمَقَادِيرَ وَ دَبَّرَ التَّدَابِيرَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ آدَمَ بِالْفَى عَامٍ»^١.

١ - دخان / ٤.

٢ - قدر / ٣.

٣ - شیخ کلینی: کافی، ج ٧، ص ٦٢٧.

٤ - پیشین.

٥ - پیشین، ص ٦٣١.

و در باب تعریف و حجت و بیان منقول است «عَنْ حَمْدَانَ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ : كَتَبْتُ إِلَى الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنْ أَفْعَالِ الْعِبَادِ أَمْ مَخْلُوقَةٌ هِيَ أَمْ غَيْرُ مَخْلُوقَةٍ فَكَتَبَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَفْعَالُ الْعِبَادِ مُقَدَّرَةٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَبْلَ خَلْقِ الْعِبَادِ بِالْفِيْ عام»^۲.

و در باب نفی جبر و تفویض «قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ قَدَّرَ اللَّهُ الْمَقَادِيرَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ»^۳.

جمع میانه این احادیث می توان کرد به این طریق که مراد از حدیث «خمسین الف سنة» تقدیر خلق سموات و ارض است و اشباه ذلك، و از حدیث «الفی عام» تقدیر افعال عبادات است.

و در کتاب توحید ابن بابویه در باب قضا و قدر از امیر المومنین علیه السلام نقل کرده که «لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ إِلَّا وَ مَعَهُ مَلَائِكَةٌ حَفَظَةٌ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَنْ يَتَرَدَّى فِي بئرٍ أَوْ يَقَعَ عَلَيْهِ حَائِطٌ أَوْ يُصِيبَهُ سُوءٌ فَإِذَا حَانَ أَجَلُهُ خَلَوْا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ مَا يُصِيبُهُ وَ كَذَلِكَ أَنَا إِذَا حَانَ أَجَلِي انْبَعَثَ أَشْقَاهَا فَخَضَبَ هَذِهِ مِنْ هَذَا وَ أَشَارَ إِلَى لِحْيَتِهِ وَ رَأْسِهِ عَهْدًا مَعَهُودًا وَ وَعْدًا غَيْرَ مَكْذُوبٍ»^۴.

و در باب مشیت و اراده نقل کرده اند «عَنِ الْعُرْزَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ : كَانَ لِعَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ غُلَامٌ اسْمُهُ قَنْبَرٌ وَ كَانَ يُحِبُّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ حُبًّا شَدِيدًا فَإِذَا خَرَجَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَرَجَ عَلَى أَثَرِهِ بِالسَّيْفِ فَرَأَاهُ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَقَالَ : يَا قَنْبَرُ، مَا لَكَ؟ قَالَ : جِئْتُ لِمُشِيٍّ خَلَقَكَ فَإِنَّ النَّاسَ كَمَا تَرَاهُمْ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَخِفْتُ عَلَيْكَ. قَالَ : وَيَحْكُ، أَمْ مِنْ أَهْلِ السَّمَاءِ تَحْرُسُنِي أَمْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ؟ قَالَ : لَا، بَلْ مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ. قَالَ :

۱- شیخ صدوق: التوحید، ص ۳۷۶.

۲- پیشین: ص ۴۱۶.

۳- پیشین: ص ۳۶۸.

۴- پیشین.

إِنَّ أَهْلَ الْأَرْضِ لَا يَسْتَطِيعُونَ لِي شَيْئاً إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ السَّمَاءِ فَارْجِعْ
فَرَجْعاً»^۱.

پس در این مقام بیان حقیقت «خصال سبع» و حقیقت «بدا» باید کرد.

[معنای خصال سبع و بدا در احادیث]

اما خصال سبع، پس مراد از مشیت و اراده و تقدیر و قضاء و امضاء، اصناف نقوش است که ربّ العزه خلق آن می‌کند اولاً در لوح محفوظ و ثانیاً در کتاب دیگر موضوع در سماء و بناء و این نقوش هم در حق افعال خود می‌کند و هم در حق خیر و شرّ که از عباد واقع می‌شود و آنچه متعلّق به فعل ربّ العزه است به این طریق است که «سیقع من الله تعالی» و آنچه متعلّق بافعال عباد است به این طریق است که «سیقع من العبد الفلانی باختیاره فعل کذا من خیر او شرّ». و تفاوت میانه این اصناف نقوش سه چیز است: یکی به اجمال و تفصیل هر صفت سابق مجمل است نظر به لاحق، و یکی دیگر به حتم و آخر اصناف حتم است، و یکی دیگر به قرب و بعد از حتم هرچند به آخر اقرب است به حتم اقرب است و از تزلزل ابعد است. و معنی حتم در افعال عباد این است که محتوم شده که ربّ العزه حایل میانه ایشان و میانه آن نشود تا باختیار خود آن فعل بکنند. و معنی حتم در افعال ربّ العزه واضح است. و بدان که هرگاه در احادیث اراده و امضاء به معنی نفس ایجاد آمده یا در خارج یا در نقش و معنی کتاب و اجل یعنی مدّت معلوم شد از احادیث سابقه. و اما اذن، پس از احادیث فهمیده شد که مقارن وقوع فعل است و جزء اخیر اسباب فعل است. و به خاطر فقیر می‌رسد همچنان که اجسام و مجردات در حدوث خود محتاج به ایجاد ربّ العزه اند در بقای خود و بقای اوضاع و احوالی که بر آن اوضاع و احوال مخلوق شده

اند از حرکت و سکون و غیرهما نیز محتاج به حفظ ربّ العزه اند. پس ربّ العزه حافظ جمیع است که کسی نتواند تغییر بدهد وضع و اوضاع یا حالی از احوال را، و معلوم است که فعل بندگان نیز یکی از این امور است پس محتاج است به اینکه ربّ العزه ترک حفظ آن امر کند. پس اذن ترک حال سابق است. و حدیثی که از امیر المؤمنین صلوات الله علیه نقل کردیم که هر شخصی را چند ملک حفظ می‌کنند و اذن است که امر شود که ترک حفظ کنید دلالت بر این معنی می‌کند. و مدتها فقیر در تحقیق این مصداق اذن به ربّ العزه در این باب متفکر بودم تا آخر صانع عالم این معنی را در دلم انداخت. و «ذلک فضل الله یوتیه من یشاء».

و اما حقیقت «بدا»، پس احادیث اهل البیت علیهم السلام صریح است در اینکه معنی بدا نه این است که ربّ العزه را رأیی ظاهر می‌شود بعد از آن که نبود، بلکه معنی‌اش این است که مشیّتی و اراده جدید ظاهر می‌شود در عالم نقوش یا در عالم اعیان بعد از آنکه ظاهر نبود. حتی در کلام امام الجنّ و الانس امام ثامن صلوة الله علیه مذکور است که خلق عالم فردی است از بدا. بدانکه آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»^۱ و اشباه ذلک اشاره به بداست. پس بدا به این معنی نصّ قرآن است و در احادیث اهل البیت علیهم السلام به حد تواتر معنوی رسیده. و معنی دیگر که بعضی از عامه فهمیده اند و آن را سبب تشنیع بر طایفه ما کرده اند کفر است و آن معنی لایق به ذهن اوست.^۲

۱- رعد / ۱۱.

۲- تصور اهل سنت از بدا، پیدایش علم جدید برای حق تعالی است یا تغییر نظر حق تعالی که هر دو کفر است. برای اطلاع از برخی بدفهمی‌ها از مسئله بدا رک : فخر رازی : الاربعین فی اصول الدین، ج ۲، ص ۱۱۲ ؛ و عبد الملك جوینی : الارشاد، ص ۱۳۸ ؛ و ابو بکر بیهقی : الاسماء و الصفات، ص ۶۶۴.

و اما اینکه اشاعره^۱ گمان کرده اند که کلام نفی بسیط است و نقش است در ذات مقدس الهی و آن بسیط به حسب تعلقات خارجیّه یکبار امر است و یکبار نهی است و یکبار جبر است و قدیم است، از چند وجه مدفوع است :

وجه اول آنکه احادیث مبطل آن به حد تواتر رسیده.^۲ وجه دویم آنکه ثابت کردیم که ممکن محال است. وجه سیوم آنکه لازم می آید که ربّ العزه کامل به آن صفت شده باشد و فی نفسه ناقص بوده باشد. وجه چهارم آنکه معنی بسیط نمی شود مگر به وسیله تعلقات خارجه مصداق انواع متباینه باشد.

و دلیل اشاعره بر اینکه کلام قائم به ذات مقدس الهی است این است که معنی متکلم «من قام به الکلام» است و در کلام شارع اطلاق متکلم بر ربّ العزه شده پس باید که کلام قائم به ذات مقدس ربّ العزه باشد و کلام لفظی ممکن نیست که قائم به ذات مقدس باشد. پس کلام نفسی قائم خواهد بود. و جواب این کلام آن است که متکلم «مَن قام به التَّكَلُّم» است و تکلم به معنی خلق کلام است در هوا همچنانکه بندگان خلق کلام در هوا می کنند.^۳

فایده سی و یکم : [در اینکه انسان مرکب از بدن و روح مجرد است]

فلاسفه و متکلمین تقسیم ممکن موجود در خارج کرده اند به آنچه قابل اشاره حسیه باشد و آن را تقسیم کرده اند به جسم و آنچه قائم به جسم است آن را

۱- رک : ابوالحسن اشعری : اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع، ص ۳۳ - ۴۶.

۲- به عنوان نمونه : حدیث از حضرت کاظم (علیه السلام) : «... إنما تكون الأشياء بإرادته و مشيئته من غير كلام و لا تردد في نفس و لا نطق بلسان...».

۳- رک : الهیجی: شوارق الالهام، ج ۲، ص ۵۵۵، المسئلة السادسة فی کلامه تعالی؛ و محمد جعفر استر آبادی، البراهین القاطعة، ج ۲، ص ۲۷۴.

«جسمانی» نام کرده اند، و آنچه قائم به اشاره حسیه نیست و آن را تقسیم کرده اند به مجردات و آنچه به مجردات قائم است مثل شجاعت به نفس ناطقه. و مجرد را تقسیم کرده اند به اینکه آلتی دارد غیر مجرد و آن را «نفس ناطقه» نام کرده اند، و به اینکه آلتی ندارد غیر مجرد و این را «عقل» نام کرده^۱ چنانچه گذشت. و فلاسفه قائل به این شده اند که انسان مرکب است از نفس و هیكل محسوس. بلکه جمعی اثبات نفس مجرد در حیوانات عجم نیز کرده اند^۲ و حقش این است که از کثیری از حیوانات عجم آثاری به ظهور می‌رسد که صریح است در اینکه ادراک بعضی از معانی کلیه می‌کنند و معلوم است که ادراک معانی کلیه از خواص مجردات است. و اکثر متکلمین منکر نفس ناطقه شده اند^۳ و دلیل مدخولی گفته اند به جهت مطلب خود و حاصل دلیل این است که اگر مجردی موجود باشد پس با ربّ العزه شریک خواهد بود در اینکه متحیز نیست یعنی قابل اشاره حسیه نیست پس ربّ العزه مشتمل خواهد بود بر ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، پس لازم می‌آید که ربّ العزه مرکب باشد. و فخر رازی در کتاب

۱- رک : علامه طباطبائی، بدایة الحکمة، ص ۷۷ و نهاية الحکمة، ص ۹۳.

۲- ملاصدرا قائل به تجرد نفس حیوانی البته در درجه‌ای پایین‌تر از نفس انسانی است. «ان العوالم ثلاثة عالم العقل و عالم النفس الحيواني و عالم الطبيعة و الأول مصون عن الكثرة بالكلية و الثاني مصون عن الكثرة الوضعية و الانقسام المادي و الثالث مناط الكثرة و التضاد و الانقسام إلى المواد». [اسفار، ج ۹، ص ۶۲]

۳- علامه مجلسی در انکار تجرد روح در بحار الانوار به تفصیل بحث نموده است. رک : بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۶۸.

اربعین^۱ بر این دلیل بحث به طریق نقض اجمالی و به طریق تفصیلی کرده و چون هر دو نوع بحث بر این دلیل مهمل واضح است متعرض ذکر آن نشدیم.

و در احادیث اهل البيت علیه السلام این مضمون که انسان مرکب از روح مجرد و از بدن است به حد تواتر معنوی رسیده و در کتاب توحید از شیخنا الصدوق قدس سره در باب "ان الله لا يفعل بعباده الا الاصلح" نقل کرده از «عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْفَضْلِ الْهَاشِمِيُّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَأَيُّ عِلَّةٍ جَعَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى الْأَرْوَاحَ فِي الْأَبْدَانِ بَعْدَ كَوْنِهَا فِي مَلَكُوتِهِ الْأَعْلَى فِي أَرْفَعٍ مَحَلٍّ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلِمَ أَنَّ الْأَرْوَاحَ فِي شَرَفِهَا وَغُلُوبِهَا مَتَى تُرِكَتْ عَلَى حَالِهَا نَزَعَ أَكْثَرُهَا إِلَى دَعْوَى الرُّبُوبِيَّةِ دُونَهُ عَزَّ وَجَلَّ فَجَعَلَهَا بِقُدْرَتِهِ فِي الْأَبْدَانِ الَّتِي قَدَرَهَا لَهَا فِي ابْتِدَاءِ التَّقْدِيرِ نَظَرًا لَهَا وَرَحْمَةً بِهَا وَأُحْوَجَ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَعَلَّقَ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ وَرَفَعَ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ وَكَفَى بَعْضُهَا بِبَعْضٍ وَبَعَثَ إِلَيْهِمْ رَسُولَهُ وَاتَّخَذَ عَلَيْهِمْ حُجَجَةً مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ يَأْمُرُونَهُمْ بِتَعَاطِي الْعِبَادِيَّةِ وَ التَّوَاضُّعِ لِمَعْبُودِهِمْ بِالْأَنْوَاعِ الَّتِي تَعَبَّدَهُمْ بِهَا وَ نَصَبَ لَهُمْ عُقُوبَاتٍ فِي الْعَاجِلِ وَ عُقُوبَاتٍ فِي الْآجِلِ وَ مَثُوبَاتٍ فِي الْعَاجِلِ وَ مَثُوبَاتٍ فِي الْآجِلِ لِيُرْغَبَ بِهِمْ بِذَلِكَ فِي الْخَيْرِ وَ يُرْهَدَ بِهِمْ فِي الشَّرِّ وَ لِيُذِلَّ لَهُمْ بِطَلَبِ الْمَعَاشِ وَ الْمَكَاسِبِ فَيَعْلَمُوا بِذَلِكَ أَنََّّهُمْ مَرْبُوبُونَ وَ عِبَادٌ مَخْلُوقُونَ وَ يَقْبَلُوا عَلَى عِبَادَتِهِ فَيَسْتَحِقُّوا بِذَلِكَ نَعِيمَ الْأَبَدِ وَ جَنَّةَ الْخُلْدِ وَ يَأْمَنُوا مِنَ النَّزُوعِ إِلَى مَا لَيْسَ لَهُمْ بِحَقٍّ».

۱- «لو حصل موجود سوى الله تعالى بهذه الصفة، لكان ذلك الموجود مساويا لذات الله تعالى، في أنه ليس بمتحيز، و لا قائم بالمتحيز. و لو حصلت المساواة في هذه الصفة لحصلت المساواة في تمام الماهية و لو حصلت المساواة في تمام الماهية، لزم القول بأنه اما يكون الواجب ممكنا أو يكون الممكن واجبا. و كل ذلك محال». [فخر رازی: الاربعين في اصول الدين، ج ۱، ص ۲۲]

ثُمَّ قَالَ عَلِيٌّ: يَا ابْنَ الْفَضْلِ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَحْسَنُ نَظْرًا لِعِبَادِهِ مِنْهُمْ لَأَنْفُسِهِمْ أَلَّا تَرَى أَنَّكَ لَا تَرَى فِيهِمْ إِلَّا مُجِبًا لِلْعُلُوِّ عَلَى غَيْرِهِ حَتَّى إِنَّ مِنْهُمْ لَمَنْ قَدْ نَزَعَ إِلَى دَعْوَى الرُّبُوبِيَّةِ وَ مِنْهُمْ مَنْ قَدْ نَزَعَ إِلَى دَعْوَى النُّبُوَّةِ بِغَيْرِ حَقِّهَا وَ مِنْهُمْ مَنْ قَدْ نَزَعَ إِلَى دَعْوَى الْإِمَامَةِ بِغَيْرِ حَقِّهَا مَعَ مَا يَرَوْنَ فِي أَنْفُسِهِمْ مِنَ النِّقْصِ وَالْعَجْزِ وَالضَّعْفِ وَالْمَهَانَةِ وَالْحَاجَةِ وَالْفَقْرِ وَالْأَلَامِ الْمُتَنَابُؤَةِ عَلَيْهِمْ وَالْمَوْتَ الْغَالِبِ لَهُمْ وَالْقَاهِرِ لِجَمِيعِهِمْ يَا ابْنَ الْفَضْلِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَفْعَلُ لِعِبَادِهِ إِلَّا الْأَصْلَحَ لَهُمْ وَلَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»^۱.

و بدان که حکما و متکلمین متحیرند آنکه حقیقت تعلق نفس ناطقه به هیكل محسوس و تسلط نفس ناطقه بر او اشتغال نفس ناطقه به تدبیر امور او از این جهت که معلوم است که این امور از بابت مقتضیات طبایع نیست. و نیز متحیرند در اختصاص بعضی از نفوس به بعضی از هیاکل دون بعضی. و فقیر سالها متفکر بودم در سبب تأثیر سحر و اصابت عین و اشباه آن تا آنکه در کلام مجید و در احادیث دیدم که «السحر یوثر باذن الله تعالی»^۲ و در احادیث دیدم که «لو سبق قضاء الله شیئاً لسبقه اصابة العین»^۳ و مجمل کلام در تحقیق مقام این است که همچنان که ربّ العزه به [وسیله امر] «کن» خلق جمیع سموات و ارضین کرده و به [وسیله امر] «کن» بعضی از هیاکل را مسخر بعضی از نفوس ناطقه کرده و در تخصیص بعضی از نفوس به بعضی از هیاکل مصالحی که علم ربّ العزه به آن محیط است رعایت شده است و همچنین به [وسیله امر] «کن» نفس ناطقه را

۱- شیخ صدوق: التوحید، ص ۴۰۲.

۲- «فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ زَوْجِهِ وَ مَا هُمْ بِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ». [بقره/

۱۰۲]

۳- «العین حقّ و لو کان شیء سابق القدر سبقته العین: چشم بد حق است و اگر چیزی از تقدیر پیشی

می گرفت چشم بد بودی». [نهج الفصاحه، ص ۵۸۲، ح ۲۰۲۷]

مدبّر هیکل کرده و بر این قیاس تأثیر سحر و تأثیر اصابت عین به این طریق است که به [وسیله امر] «کن» آثار عجیبه‌ای لازم اسباب مخصوصه کرده است. لکن در احادیث تصریحات به آن واقع شده که قدرت کامله ربّانیّه حافظ جمیع اوضاع و احوال امور موجوده است پس تا اذن جدید از جانب ربّ العزه صادر نشود محال است که تأثیری در سلسله ممکنات به ظهور رسد و حقیقت اذن «ترک حفظ احوال سابقه» است و بعید نیست که از ربّ العزه «لا تکن الا بعد الخصال السبعه»^۱ صادر شده باشد و این معنی سبب توقّف اعمال بر خصال سبعة شده باشد و الله اعلم.

و در احادیث تصریحات به این واقع شده که قدرت کامله ربّانیّه حافظ جمیع اوضاع و احوال است پس با اذن جدید از جانب ربّ العزه صادر شود و به این تحقیق منکشف باشد جواب اعتراض سائح^۲ بنی اسرائیل بر ربّ العزه. و ملخص حکایت او در حدیث این است که او ولد الزنا بود و از انبیای زمان خود عليه السلام شنیده بود که ولد الزنا داخل بهشت نمی‌شود. پس می‌گشت در بیابان‌ها و می‌گفت: یا الهی ذنب من چه باشد؟!^۳ و حاصل جواب این است که در احادیث به تواتر معنوی رسیده این مضمون که در یوم میثاق ربّ العزه جمیع ارواح را

۱- «قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعَةِ بِمَشِيئَةٍ وَإِرَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يُقَدَّرُ عَلَى نَقْصٍ وَاحِدَةٍ مِنْهُمْ فَقَدْ كَفَرَ». [بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۲۱، باب ۳]

۲- نسخه م: «سائح بنی اسرائیل». نسخه د: «مشایخ».

۳- «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لو كان أحد من ولد الزناء نجاً، نجاً سائح بنی اسرائیل. فقيل له: و ما سائح بنی اسرائیل؟ قال: كان عابداً فقيل له إن ولد الزناء لا يطيب أبداً و لا يقبل الله منه عملاً. قال: فخرج يسبح بين الجبال و يقول ما ذنبی؟» [ابن بابويه: ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، ص ۲۶۴، عقاب الزانی و الزانیة]

یعنی نفوس ناطقه را جمع کرد و سه اقرار بر ایشان عرض کرد: یکی به ربوبیت صانع عالم، یکی به نبوت، یکی به ولایت اهل بیت علیهم السلام. پس همگی اقرار به ربوبیت کردند و «ثبتت المعرفة فی قلوبهم و نسوا الموقف و سیدکرونه یوماً ما و لولا ذلك ما عرف أحد من خالقه و من رازقه»^۱ و در اقرار دویم و سیوم اختلاف کردند. بعضی اقرار به دویم و سیوم نیز کردند و بعضی در دویم و سیوم انکار کردند با توقف و بعضی اقرار به دویم کردند و در سیوم انکار کردند با توقف و ثمة ثبتت المعصية و الطاعة. و در احادیث مذکور است که هر نفس ناطقه که در آن روز اطاعت یا معصیت از او ظاهر شده به عالم بدن که آید موافق آن به اختیار خودش از او ظاهر می شود و علم ربّ العزه محیط است به وضع این امور. پس بنابراین هیکلی که در رحم مادر از نطفه زنا تولد کرده باشد لیاقت آن ندارد که ربّ العزه به امر «کن» بعضی را از نفوس که در یوم میثاق طاعت از او به ظهور رسیده به او تعلق دهد. پس نفسی را به او تعلق می دهد که در یوم میثاق از او معصیت ظاهر شده. و بنابراین تحقیق منکشف شد معنی حدیث شریف «الشقی من شقی فی بطن امه و السعید من سعد فی بطن امه»^۲ یعنی آنچه در یوم میثاق از

۱- «عن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله - و إذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم و أشهدهم على أنفسهم أ كنت بربكم قالوا بلى قال ثبتت المعرفة في قلوبهم و نسوا الموقف سیدکرونه یوماً ما و لو لا ذلك لم یدر أحد من خالقه و لا من رازقه». [برقی: المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۱]

۲- «عن محمد بن أبي عمير قال سألت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله الشقي من شقي في بطن أمه و السعيد من سعد في بطن أمه فقال الشقي من علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال الشقياء و السعيد من علم الله و هو في بطن أمه أنه سيعمل أعمال السعداء: ابن ابی عمیر می گوید که از امام موسی بن جعفر از معنی سخن رسول الله که فرمود «الشقی من شقی فی بطن امه و السعید من سعد فی بطن امه» سوال کردم فرمود شقی کسی است که خداوند علم دارد که در حالی که در شکم مادرش است بعد از به دنیا آمدن کار اشقیا و بدکاران را انجام می دهد و سعید

او به ظهور رسیده در بطن ام بر پیشانی او به امر ربّ العزه نوشته می‌شود و او نیز به اختیار خود در عالم بدن مثل آن می‌کند که در یوم میثاق کرده است از اطاعت و معصیت.

تذنیب

و معلوم است که اراده معاصی از جمله افعال نفس ناطقه است و در حدیث این مضمون به حدّ تواتر معنوی رسیده.^۱ و مؤید این معنی آنکه نصیر المله و الدین در فصول نصیریّه^۲ آورده که ضابطه که فعل بندگان را از فعل ربّ العزه تمییز می‌کند این است که هر فعلی که بنده استحقاق مدح یا ذم در آن دارد فعل اوست و هر چه ندارد فعل ربّ العزه است. و معلوم است که بندگان وقتی که اراده معاصی در دل ایشان حاصل می‌شود استحقاق ذم دارند و وقتی که اراده طاعت در دل ایشان حاصل شود استحقاق مدح. پس معلوم شد که اراده بندگان فعل ایشان است و به خاطر فقیر ضابطه دیگر موافق آن ضابطه رسیده و آن این است که هر چه حصول آن منوط است بر ملاحظه ما علّت غائیّه آن را، آن فعل ماست و هر چه منوط بر آن نیست فعل ما نیست. پس به مقتضای ضابطتین، اراده فعل ما باشد و تصوّرات و ادراک آن النسبه (البته) واقعه اولی است به واقعه ما

کسی است که در حالی که در شکم مادرش است. بعدا کارهای انسان‌های خوشبخت را انجام می‌دهد». شیخ صدوق: التوحید، ص ۳۵۶.

۱- برای نمونه رک: ابن شعبه حرانی، تحف العقول ص ۴۵۹، و بحار الأنوار، ج ۱۰۸، ص ۵۹، الباب الأول نفی الظلم و الجور عنه تعالی، و ابطال الجبر و التفویض، و ابن شهر آشوب متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، ص ۱۲۰، فصل فی الجبر و الاختیار

۲- خواجه نصیر، فصول نصیریّه، ص ۱۹.

نباشد. و از احادیث^۱ فهمیده می‌شود که تصدیقات کاذبه از جانب شیطان است. و معلوم است که حقیقت اراده حدوث امری است در نفس ناطقه. پس نفس ناطقه هم فاعل اراده باشد و هم قابل و این نیز مبنی بر دقیقه سابقه است یعنی [به وسیله امر] «کن» ربّ العزه نفس ناطقه را متمکن ساخته از اینکه خلق اراده در خود کند.

و نیز در احادیث^۲ به حد تواتر رسیده این مضمون که در هر دلی دو سوراخ است در یکی ملکی نشسته و در دیگری شیطانی، ملک ترغیب بندگان را بر خیرات می‌کند و شیطان بر معاصی. و تمکن ملک و شیطان نیز به [وسیله امر] «کن» حاصل شده.

۱- استرآبادی در الفوائد المدنیة می‌آورد: «هنا إشكال كان لا يزال يخطر ببالي من أوائل سني، و هو أنه كيف تقول بأن التصديقات فائضة من الله تعالى على النفوس الناطقة، و منها كاذبة و منها كفرية، هذا إنما يتجه على رأي جمهور الأشاعرة القائلين بجواز العكس بأن يجعل الله كل ما حرمه واجبا و بالعكس، المنكرين للحسن و القبح الذاتيين، لا على رأي محققيه، و لا على رأي المعتزلة، و لا على رأي أصحابنا؟»

و الجواب أن التصديقات الصادقة فائضة على القلوب بلا واسطة أو بواسطة ملك، و هي تكون جزما أو ظنا، و التصديقات الكاذبة تقع في القلوب بإلهام الشيطان، و هي لا تتعدى الظن و لا تبلغ إلى حد الجزم، و في الأحاديث تصريحات بأن من جملة نعماء الله تعالى على بعض عبادة أنه يسلط ملكا يسدده و يلهمه الحق، و من جملة غضب الله على بعض أنه يخلو بينه و بين الشيطان ليضله عن الحق و يلهمه الباطل، و بأن الله تعالى يحول بين المرء و بين أن يجزم جزما باطلا. (الفوائد المدنية، ص ۴۴۷). متن فوق را مولی صالح مازندرانی (شرح الکافی، ج ۵، ص ۷۳) و علامه مجلسی (مرآة العقول، ج ۲، ص ۲۳۱) به تائید نقل نموده اند.

۲- عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «مَا مِنْ قَلْبٍ إِلَّا وَ لَهُ أُذُنَانِ، عَلَى إِحْدَاهُمَا مَلَكٌ مُرْشِدٌ، وَ عَلَى الْأُخْرَى شَيْطَانٌ مُفْتِنٌ، هَذَا يَأْمُرُهُ، وَ هَذَا يَزْجُرُهُ، الشَّيْطَانُ يَأْمُرُهُ بِالْمَعَاصِي، وَ الْمَلَكُ يَزْجُرُهُ عَنْهَا، وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «عَنِ الْيَمِينِ وَ عَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ». (الکافی، ج ۳، ص ۶۶۳، باب ۱۰۹، ح ۲۴۰۷)

و نیز در احادیث به حد تواتر رسیده این مضمون که ربّ العزه طریقه خیر و طریقه شرّ را در دل بندگان می‌اندازد، یعنی در دل ایشان واضح می‌کند این معنی را که طاعت رسول خیر است و خلاف آن شرّ است، پس بعد از این هدایت هر بنده که اختیار عمی و گمراهی کرد یعنی اقرار به حق نکرد شیطانی را بر او مسلّط می‌کند که اضلال او کند. و این عقاب دنیوی است و اما عقاب اخروی پس دخول جهنم است. و تسلّط شیطان بر او نیز به [وسیله امر] «کن» است. و سبب اینکه ربّ العزه خود خلق طرق ضلالت در دل او نمی‌کند و شیطان را بر او مسلّط می‌کند این است که خلق این امور قبیح است و لایق ربّ العزه نیست. و اما تصورات و تصدیقاتی که در دل بندگان حاصل می‌شود پس آنچه ضروری است یعنی آن بی‌اختیار در دل بندگان حاصل می‌شود آن دو قسم است یکی فعل ربّ العزه است یا بی‌واسطه یا به واسطه ملک، و یکی فعل شیطان است. در احادیث به این معنی تصریح واقع شده و در احادیث هست که تفسیر آیه شریفه «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»^۱ که هرگز اعتقاد باطل تجاوز از مرتبه ظن نمی‌کند و به مرتبه جزم نمی‌رسد^۲ و ربّ العزه حایل می‌شود میانه قلب انسان و میانه آنکه اعتقاد باطل در او به حد جزم برسد. و آنچه کسبی است یعنی به اختیار و کسب و نظر در دل بندگان حاصل می‌شود پس تابع مبادی خود است. اگر مبادی آن از جانب ربّ العزه حاصل شده او چنین است و اگر از جانب شیطان او نیز چنین است.

۱ - انفال/۲۴.

۲ - «عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تبارك و تعالی "و اعلموا أن الله يحول بين المرء و قلبه" فقال: يحول بينه و بين أن يعلم أن الباطل حق» [برقی: المحاسن، ج ۱، ص ۲۳۷، باب ۲۳، حدیث ۲۰۵]

فایده سی و دوم: [در حسن و قبح عقلی و شرعی]

فلاسفه و امامیه و معتزله^۱ اتفاق کرده اند بر اینکه حسن و قبح افعال ذاتی است یعنی بعضی از افعال این حال دارد که ماهیت نوعیه او یا هویت شخصیه او با صفات انتزاعیه او تقاضای این می کند که ارباب عقل و حکمت از او و از فعال او نفرت کنند و فاعل او را سفیه دانند و بعضی از افعال این حالت ندارد. پس آنچه این حالت دارد قبیح است لذاته، و آنچه این حالت ندارد حسن است فی ذاته. و اکثر اشاعره^۲ اتفاق کرده اند بر اینکه افعال به هیچ وجه من الوجوه تقاضای نفرت عقل از ایشان و از فاعل ایشان نمی کند و این که عقل از بعضی نفرت می کند و از بعضی نمی کند سببش جعل جاعل است یعنی سببش این است که شارع نهی از بعضی کرده و امر به بعضی کرده. و معتزله و جمع قلیلی از امامیه^۳ که در زمان غیبت کبری به ظهور رسیده اند اتفاق کرده اند بر اینکه همچنان که حسن و قبح افعال حاصل است در افعال، قطع نظر از جعل شارع، همچنین احکام خمسّه ثابت است جمیع افعال را قطع نظر از جعل شارع. و اوامر و نواهی شارع (بر وفق حالات ذاتیه صادر شده پس در بعضی از مواضع که عقل مستقل است به دانستن حالت واقعی یا به طریق هدایت یا به برهان، امر و نهی شارع)^۴ مؤکد است و در بعضی دیگر که مستقل نیست امر و نهی شارع کاشف است نه محدث احکام خمسّه.

۱- رک: علامه حلی، الباب الحادی عشر، ص ۲۶، إن من الأفعال ما هو حسن و بعضها ما هو قبیح؛ و خواجه نصیر، تلخیص المحصل، ص ۳۴۵، مسألة علة حسن التكليف.

۲- شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۱۰.

۳- استرآبادی در فوائد المدنیّه به تفصیل در این باره سخن گفته است. رک: فوائد المدنیّه، ص ۴۵۲.

۴- د.

و مذهب جمع قلیلی از اشاعره مثل بدرالدین زرکشی^۱ در شرح جمع الجوامع^۲ و قدماء امامیه اصحاب ائمه علیهم السلام این است که حسن و قبح افعال ذاتی افعال است به معنی که مذکور شد، یعنی منوط به جعل شارع نیست و احکام خمسّه یعنی وجوب و حرمت و استحباب و کراهت و اباحه ذاتی افعال نیست بلکه به جعل شارع حاصل شده از این جهت که کثیری از افعال قبیحی بسیار دارد عقلاً و حرام نیست شرعاً بلکه مکروه است، و کثیری از افعال اندک قبیحی دارد عقلاً و حرام است شرعاً. و احادیث اهل البیت علیهم السلام صریح است در مذهب اخیر.

فایده سی و سوم : [در اختیار بندگان و استحقاق بهشت و جهنم برای خوبان و بدان]

مذهب اشاعره این است که صلحا استحقاق دخول بهشت ندارند از این جهت که افعال ایشان قسری است یعنی ربّ العزّه خلق افعال در ایشان کرده.^۳ و اگر فعل ایشان می بود نیز استحقاق نداشتند به واسطه آنکه حسن و قبح ذاتی افعال نیست پس حقّی بر خدا نداشته باشند. همچنین فسّاق استحقاق دخول در آتش

۱- ابو عبدالله بدرالدین محمد بن عبدالله بن بهادر (یا محمد بن بهادر بن عبدالله به قول برخی) مشهور به زرکشی (متولد ۷۴۵هـ/ ۱۳۴۴م در قاهره، و متوفی ۷۹۵هـ.ق دانشمند برجسته مصری در زمان حکومت مملوکها. او علم حدیث را در دمشق از ابن کثیر و فقه را در مدرسه شافعی در قاهره آموخت. او به دلیل آنکه در جوانی گل دوزی یاد گرفته بود به زرکشی مشهور گشت.

۲- بدرالدین زرکشی، تشنیف المسامع بجمع الجوامع، ج ۱، ص ۱۴۷.

۳- اشاعره معتقد به عدم تأثیر انسان در انجام امور اند و همه کارها را به حق تعالی نسبت می دهند. فخر رازی می آورد : «الذین یقولون لا تأثیر لقدرة العبد فی الفعل و فی صفة من صفات الفعل، بل الله تعالی یخلق الفعل و یخلق قدرة متعلقة بذلك الفعل. و لا تأثیر لتلك القدرة البتة فی ذلك الفعل. و هذا قول «أبی الحسن الأشعری». (الاربعین فی اصول الدین، ج ۱، ص ۳۱۹)

جهنم ندارند از این جهت که افعال ایشان قسری است و می‌گویند که چون ربّ العزّه اصحاب عصمت را صلوات الله علیه و سایر صلحا را وعده دخول بهشت کرده و همچنین شیاطین و جمعی از سایر فساق را وعده دخول جهنم کرده بر خدا واجب شده که اصحاب عصمت و صلحا را داخل بهشت کند و شیاطین و آن جمعی از فساق را داخل جهنم کند از این جهت که وعده لایق مرتبه الهی نیست. و مذهب امامیه و معتزله این است که بندگان فاعل فعل خودند و افعال ایشان قسری نیست یعنی ربّ العزّه خلق آن افعال در ایشان نکرده و اضطراری نیز نیست یعنی همچنین نیست که مبادی قریبه و بعیده آن افعال از جانب ربّ العزّه بر قلوب بندگان فائض شود و بعد از آن مبادی بر بنده آن فعل لازم شود. همچنان که فاضل دوانی در رساله خلق اعمال گمان کرده که بر معتزله این لازم می‌آید.^۱ بلکه ربّ العزّه هدایت جمیع مکلفین کرده است به اینکه طریق خیر این است که جمیع امور را از معلّم که من خلق کرده ام و آن هرگز غلط نمی‌کند و از قول خود بر نمی‌گردد اخذ کنیم و به اینکه خلاف این طریق شرّ است. و بعد از هدایت عام جمعی اختیار طریق خیر کرده اند و بعضی اختیار طریق شرّ، یا به واسطه این که ترک مألوف بر ایشان شاقّ بود یا به واسطه عناد و میل طبع ایشان به نقیض کبری یا به واسطه کبری و عمدۀ مبادی افعال فساق اختیار طریق شرّ است بعد از معرفت و اینکه نجد^۲ خیر کدام است و نجد شرّ کدام است. و معلوم است که این اختیار فعل بندگان است. چنانکه این مضمون در احادیث به حدّ

۱- محقق دوانی: رساله خلق الاعمال ص ۶۹.

۲- نجد: راه و زمین بر آمده و بلند، راه روشن بر بالا، طریق مرتفع.

تواتر معنوی رسیده. و نیز مقتضای قاعده که از فصول نصیریه نقل کردم این است.^۱ پس بعضی از احادیث که مناسب این مقام جهت تیمّن و تبرک نقل کنیم:

«عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عليه السلام عَنْ مَعْنَى قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم الشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَ السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ. فَقَالَ: الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ وَ السَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعْدَاءِ قُلْتُ لَهُ: فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ صلى الله عليه وآله وسلم اَعْمَلُوا فَكُلٌّ مَيَسَّرَ لِمَا خُلِقَ لَهُ؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ لِيَعْبُدُوهُ وَ لَمْ يَخْلُقْهُمْ لِيَعْصُوهُ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۲ فَيَسَّرَ كُلًّا لِمَا خُلِقَ لَهُ فَالْوَيْلُ لِمَنْ اسْتَحَبَّ الْعَمَى عَلَى الْهُدَى»^۳.

و «عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُمَرَ الْيَمَانِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْخُلُقَ فَعَلِمَ مَا هُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ وَ أَمَرَهُمْ وَ نَهَاَهُمْ فَمَا أَمَرَهُمْ بِهِ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَى الْآخِذِ بِهِ وَ مَا نَهَاَهُمْ عَنْهُ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَى تَرْكِهِ وَ لَا يَكُونُوا آخِذِينَ وَ لَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»^۴.

و «عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَا: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبَرَ خَلْقُهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذَّبَهُمْ

۱- رک: فایده سی و یکم.

۲- الذاریات/۵۶.

۳- شیخ صدوق: التوحید، ص ۳۵۶.

۴- پیشین: ص ۳۵۹.

عَلَيْهَا وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ قَالَ فَسُئِلَا عَلَيْهِ هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ
مَنْزِلَةٌ ثَلَاثَةٌ؟ قَالَا: نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»^۱

و «عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدَرِ عَلَى
ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ، رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ
اللَّهُ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ، وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مَقْضَى إِلَيْهِمْ فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهَ
فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ، وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ كَلَّفَ الْعِبَادَ مَا يُطِيقُونَ وَ لَمْ يُكَلِّفْهُمْ مَا
لَا يُطِيقُونَ وَ إِذَا أَحْسَنَ حَمْدَ اللَّهِ وَ إِذَا أَسَاءَ اسْتَغْفَرَ اللَّهَ فَهَذَا مُسْلِمٌ بَالِغٌ»^۲

و حق این است که این مطلب یعنی اینکه بنده فاعل مختار است در افعال خود
از بديهيات است و ضروريات و متنبهات جهت این مطلب بسیار است :

منبه اول آنکه اگر بنده فاعل مختار در فعل خود نمی بود ارسال رسل و انزال
کتب و امر و نهی اصلاً فایده نداشت و عبث می بود. **منبه دوم** آنکه بنده مستحق
مدح و ذم است در افعال خود و از فوائد نصیری^۳ منقول است که استحقاق مدح
و ذم نمی باشد الا در افعال اختیاریه. **منبه سیوم** آنکه فعل بندگان منوط است به
داعی یعنی به ملاحظه علت غائیة و این معنی در غیر فاعل مختار نمی باشد بلکه
مراد ما از فاعل مختار همین است. **منبه چهارم** آنکه ترغیب و ترهیب، منشأ اقدام
و احجام بندگان می شود و اگر چنانچه فاعل مختار قادر نمی بود چنین نمی شد.
منبه پنجم آنکه از ضروریات مذهب اهل البيت علیه السلام این است که بنده فاعل فعل

۱- پیشین: ص ۳۶۰.

۲- پیشین:.

۳- خواجه نصیر: فصول نصیری، ص ۱۹. و نیز رک : فاضل مقداد: الانوار الجلالیه فی شرح الفصول
النصیری، ص ۱۲۹.

خود است و فاعل مختار است و احادیث در این باب به حدّ تواتر معنوی رسیده است.

فایده سی و چهارم : [در مذهب معتزله و اشاعره و امامیه درباره جبر و اختیار]

این مضمون در احادیث منقول به طریق خاصّه و به طریق عامّه به حدّ تواتر معنوی رسیده که افعال حسنه و قبیحه که از بندگان واقع می شود بعد از مشیت و اراده و تقدیر و قضای ربّ العزه است.^۱ و نیز به تواتر معنوی رسیده که ربّ العزه راضی است به افعال حسن و به افعال قبیحه راضی نیست.^۲ و در احادیث منقول به طریق خاصّه نیز به حدّ تواتر معنوی رسیده که مشیت و اراده و تقدیر و قضا و امضای ربّ العزه در حقّ افعال عباد به این معنی است که نقش می کند در لوح محفوظ و در کتابی که در سماء دنیاست این را که بندگان به اختیار خود این فعل را خواهند کرد و من حائل نخواهم شد میانه ایشان و فعل ایشان.^۳ و معنی اذن ربّ العزه در حقّ افعال عباد این است که ترک کند حفظ حالت سابقه را چنانچه گذشت.

و اشاعره و معتزله گمان کرده اند که مشیت و اراده و تقدیر و قضا و امضا ربّ العزه در حقّ افعال عباد به طریق حتم است پس بعد از این گمان، اشاعره التزام

۱- رک : شیخ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۵۰، باب المشیئة و الإرادة و شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۲۴، باب ۱۱؛ و شیخ طبرسی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۲، ص ۴۱۴؛ و بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۲، باب اول.

۲- کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۵۵، باب الجبر و القدر و الأمر بین الأمرین؛ و البرقی: المحاسن، ج ۱، ص ۲۸۴، باب ۴۴؛ و شیخ نعمانی، الغیبة، ص ۱۳۱، باب ۷.

۳- رک : ملا محمد امین استرآبادی، الحاشیة علی أصول الکافی، ص ۱۲۷، باب المشیئة و الإرادة.

این معنی کرده اند که افعال عباد فعل ربّ العزه است. پس خصال سبعة در حقیقت تعلّق به فعل ربّ العزه گرفته است. و معتزله انکار این کرده اند که افعال عباد به مشیّت و اراده و تقدیر و قضاء ربّ العزه باشد. از این جهت که لازم می آید که بندگان فاعل فعل خود باشند به طریق اضطرار. و در احادیث در مذهب قدریه به معنی معتزله این مضمون به حدّ تواتر معنوی رسیده که «الْقَدَرِيَّةُ مَجْجُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ وَهُمْ الَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَصِفُوا اللَّهَ بِعَدْلِهِ فَأَخْرَجُوهُ مِنْ سُلْطَانِهِ وَ فِيهِمْ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُقُوا مَسَّ سَقَرٍ. إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»^۱ ایشان قائل به تفویضند.

پس در افعال عباد سه مذهب است: یکی آنکه بنده فاعل فعل خود نیست [و] ربّ العزه خلق افعال در او می کند فسق و طاعت را و افعال عباد از باب حرکات قسریه است، اصلاً فاعل غیر ربّ العزه نیست حتی آتش حطب را نمی سوزاند ربّ العزه حطب را می سوزاند لیکن عادت ربّ العزه جاری شده به اینکه حطب را به نزدیک آتش بیارد و بعد از آن خود حطب را بسوزاند نه آتش و بنا بر این مذهب خصال سبع به افعال عباد تعلّق گرفته لیکن افعال عباد فعل ربّ العزه است و این مذهب مذهب اشاعره است و ایشان در حقیقت قائل به جبرند. و یکی آنکه بنده فاعل فعل خود است و فاعل مختار است مضطر نیست و خصال سبع تعلّق به فعل بنده نمی گیرد و اگر بگیرد لازم می آید که بنده فاعل مضطر باشد از این جهت که خصال سبع به طریق حتم است و این مذهب معتزله است و ایشان قائل به تفویضند.

و مذهب سیّوم این که بنده فاعل فعل خود است و قادر مختار است و خصال سبع تعلّق به افعال بندگان می گیرد خواه فسق باشد و خواه طاعت و اگر طاعت

۱- شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۸۲.

باشد رضا به امر نیز تعلق می‌گیرد و خصال سبع به طریق اختیار است نه به طریق حتم و این مذهب امامیه است و ایشان قائل به منزله بین جبر و تفویضند. و در حدیث شریف که اصبع بن نباته از امیر المؤمنین صلوات الله علیه نقل کرده^۱ مذمت هر دو طایفه واقع شده از این جهت که هر دو طایفه قضا و قدر الهی را حمل بر حتم کرده اند. و در آن حدیث شریف و احادیث دیگر مذمت معتزله به مجوس هذه الأمة بیان شده^۲ و مذهب اشاعره به عنوان دیگر شده^۳.

فایده سی و پنجم: [در اختلاف امت در امامت به اجمال]

چون در بعضی از فواید گذشته^۴ اثبات نبوت به اکمل وجه کردیم پس اکتفا به آن شد. پس در این فایده اجمال اختلاف سایر فرق را با امامیه در مسئله امامت و در فایده لاحقیه تفصیل آن خواهد شد. پس بدانکه نزد امامیه بنا بر دلیلی که در فایده لاحقیه ذکر آن خواهد شد. مسئله امامت مثل مسئله نبوت داخل عقاید دینی و از مسائل فن کلام است و نزد سایر طوایف داخل واجبات کفائیه است و از مسائل فقهیه است. پس نصب امام بنا بر مذهب طایفه با فعل رب العزه است و بنا بر مذهب عامه فعل رعیت است و عامه جهت حصول منصب امامت عظمی

۱- عن أصبع بن نباتة قال قام إلى علي بن أبي طالب عليه السلام شيخ بعد انصرافه من صفين فقال: أخبرنا يا أمير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام، أ كان بقضاء الله و قدره؟ قال علي عليه السلام: ... ويحك ظننت قضاء لازما و قدرا حتما لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد ... تلك مقالة عبدة الأوثان و جنود الشيطان ... و هم قدرية هذه الأمة و مجوسها (ابن طاووس، الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف، ج ۲، ص ۳۲۷)

۲- کلینی: الکافی، ج ۱، ص ۱۵۵، باب الجبر و القدر و الأمر بین الأمرین؛ و شیخ طبرسی، الإحتجاج على أهل اللجاج، ج ۱، ص ۲۰۸؛ و شیخ صدوق، عیون أخبار الرضا عليه السلام، ج ۱، ص ۱۳۹، باب ۱۱.

۳- «كان قوله عليه السلام: "إخوان عبدة الأوثان" إشارة إلى الأشاعرة». (استرآبادی، الحاشیة على أصول الکافی، ص ۱۳۰)

۴- فایده بیست دویم.

سه طریق دارند و بیان آن خواهیم کرد إن شاء الله تعالی تا اولوالالباب از نفس آن طرق ثلاثه قطع کنند به بطلان طریقه عامه.

فایده سی و ششم: [در اختلاف امت بعد از فوت سید المرسلین]

تحقیق این مبحث آن است که احادیث اهل البیت علیهم السلام که در اصول معتمده مثل کتاب محاسن احمد بن ابی عبدالله^۱ و کتاب کافی^۲ مذکور است مشتمل است بر چند مقدمه که نزد اولی الالباب همگی قطعی است. و ملخص آن مقدمات این است که ربّ العزه راضی به خصومات و اختلاف و حروب و فتن میانه مسلمین نیست و ارسال رسل و انزال کتب از جهت دفع خصومات کرده و این معنی در جمیع امم جاری است. پس مقتضای حکمت صانع عالم این است که بعد از نبی صلی الله علیه و آله شخصی باشد در ارض شبیه نبی در اینکه معصوم باشد و کلام او از روی وحی الهی باشد نه از روی بشری از این جهت که کلام شخصی که از روی رأی است در او اختلاف بسیار واقع می شود. همچنان که مشاهد است اختلاف فلاسفه و متکلمین و اصولیین و فقها با آنکه از آن شخص استفاده مضارّ و منافع دنیویه و اخرویه شود و خصومات واقع نشود میانه مسلمین. پس از این جهت به املاء سید المرسلین و خط امیرالمؤمنین صلوات الله علیهما کتابی مدّون شد مشتمله جمیع آنچه امت محتاج به آن خواهد شد الی یوم القیامه و اسم آن کتاب «کتاب علی»^۳

۱- برقی: المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۳، باب ۲۵ الإرادة و المشیة.

۲- کلینی: الکافی، ج ۱، ص ۳۷۷، باب الجبر و القدر و الأمر بین الأمرین.

۳- براساس روایات فراوان، کتاب علی مجموعه ای از سخنان پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، است که علی بن ابی طالب علیه السلام گردآوری کرده است. در مورد محتوای کتاب گفته شده که کتاب شامل همه چیزهایی که مردم به آن نیاز دارند مانند مواردی در احکام حلال و حرام و حتی دینه خراش ها بود. این کتاب از جمله میراث خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله توصیف شده است؛ به این معنی که در سلسله امامان شیعه دست به

است و آن کتاب بالفعل نزد مهدی است صلوات الله عليهم اجمعين.^۱ و از این جهت در ملحیه شریف حضرت سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم ربّ العزه جبرئیل را کرات و مرات نزد سید المرسلین فرستاد امر کرد سید المرسلین به این که به امت تبلیغ کن این را که ربّ العزه دوازده کس را مقرر کرده است که حافظ دین باشند تا روز قیامت.^۲ اول علی و آخر مهدی صلوات الله عليهم اجمعين. پس حضرت سید المرسلین تبلیغ این معنی کرات و مرات به خلق کرد. و در احادیث مذکور است که عرب طایفه‌ای است جفات و نمی‌دانند قدر نبوت انبیاء علیهم السلام. پس بنا بر این بعد از نبی

دست منتقل شده و آنان را از دانش ویژه‌ای آگاه می‌کند که باعث برتری آنان بر دیگران از جمله دانشمندان می‌گردد. این کتاب در اختیار امامان شیعه بوده و امام محمد باقر و امام جعفر صادق علیهم السلام به وفور از آن روایت کرده‌اند. درباره این که امیر المؤمنین علیه السلام صحیفه‌ای داشته است که آن را از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم اخذ نموده است اخبار از طرفین به نحو مستفیض آمده. نگاه کنید: بیهقی، معرفة السنن والآثار، ج ۶، ص ۱۳۹؛ و احمدی میانجی، مکاتیب الرسول، ج ۲، ص ۱۰۸؛ و شافعی، کتاب الأم، ج ۶، ص ۴؛ و کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۷۳؛ و صفار قمی، بصائر الدرجات، ص ۱۵۱.

۱- خصیبی در کتاب الهدایة الكبرى آورده است: «يَخْرُجُ الْمَهْدِيُّ عليه السلام ... فَيَقُولُ لَهُ الْحَسَنِيُّ: إِنَّ كُنْتُ مَهْدِيَّ آلَ مُحَمَّدٍ فَأَيْنَ هِرَاوَةَ جَدِّكَ رَسُولِ اللَّهِ صلی الله علیه و آله و سلم وَ خَاتَمَهُ ... وَ الْمُصْحَفُ الَّذِي جَمَعَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بَغَيْرِ تَبْدِيلٍ وَ لَا تَغْيِيرٍ؟ قَالَ الْمُفَضَّلُ: يَا سَيِّدِي فَهَذَا كُلُّهُ فِي السَّقَطِ ... فَيَقُولُ الْحَسَنِيُّ: اللَّهُ أَكْبَرُ مَدَّ يَدَكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّى أَبَايَعَكَ فَيَمُدُّ يَدَهُ فَيُبَايِعُهُ ...» (حسین بن حمدان خصیبی، الهدایة الكبرى، البلاغ، بیروت، ۱۴۱۹ ق، ص ۴۰۴، الباب الرابع عشر باب الإمام المهدي المنتظر عليه السلام) و نیز بنگیرد: سید هاشم بن سلیمان بحرانی، حلیة الأبرار فی أحوال محمد و آله الأطهار علیهم السلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، ۱۴۱۱ ق، ج ۶، ص ۳۸۷، الباب السادس و الاربعون فی حدیث الصادق عليه السلام للمفضل بن عمر؛ و علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۳، ص ۱۵، باب ۲۸)

۲- عن یحیی بن أبی القاسم عن الصادق جعفر بن محمد عن أبیه عن جدّه عليه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: الأئمة بعدي اثنا عشر أولهم علي بن أبي طالب و آخرهم القائم هم خلفائي و أوصيائي و أوليائي و حجج الله على أمتي بعدي المقر بهم مؤمن و المنكر لهم كافر (شیخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۱، ص ۲۵۹، باب ۲۴).

عمده ایشان چون میل مال و جاه دنیا و حکومت داشتند و با امیرالمؤمنین علیه السلام عداوت داشتند از این جهت که به شمشیر آن حضرت جمع کثیری از طایفه ایشان کشته شده بودند، با یکدیگر توطؤ کردند و حرکت قهقری ممان کردند و جبرئیل علیه السلام طوماری از عرش آورده که آن طومار دوازده طبقه بود به عدد ائمه علیهم السلام و در آن طومار به امر رب العزه نوشته شده بود که عداوت بسیار از امت نسبت به ائمه علیهم السلام ظاهر خواهد شد پس باید که امیرالمؤمنین علیه السلام بعد از سید المرسلین تا چند سال حرب نکند و بعد از چند سال حرب کند و باید که حسن علیه السلام حرب نکند و باید که حسین علیه السلام حرب کند و باید که علی بن حسین علیه السلام گوشه بگیرد و تقیه کند و علمی که از جدش به طریق ارث به او رسیده اظهار آن نکند که در زمان او شر بنی امیه نسبت به سلسله نبوت شدید است و باید که امام الثقلین باقر علوم الانبیاء و المرسلین محمد بن علی بن الحسین علیه السلام شروع در درس گفتن و بیان کردن دین جدش نزد شیعه اهل بیت خفیه بکند که ما حفظ او می کنیم از شر اعداء. و باید امام الذی هو بالحق ناطق جعفر بن محمد صادق علیه السلام اصول و فروع دین جدش را آنقدر که شیعه در زمان غیبت کبری به آن احتیاج خواهد داشت بیان کند نزد شیعه خود علانیه و امر کند ایشان را که تألیف آن بکنند تا در زمان هرج و مرج که زمان غیبت کبری است شیعه اهل بیت متحیر نشوند و به آن کتب عمل کنند. و باید که امام الجن و الانس موسی بن جعفر علیه السلام و حضرت امام ثامن ضامن علی بن موسی الرضا و حضرت محمد جواد اظهار دین جد خود و شیعه اهل البيت علیهم السلام بکنند. و همچنین تا مهدی صلوات الله علیه و علیهم اجمعین در حق هر امامی دستور عمل در آن طومار نوشته شده بود و جمیع ائمه بناء عمل خود را بر آن طومار نهادند. و از این جهت که مذکور شد جمع کثیری از علماء شیعه را خدای تعالی ممتاز ساخت و توفیق این

داد که احادیث که از ائمه علیهم السلام به ظهور می‌رسد در مجلس شریف ایشان آن احادیث را می‌نوشتند و بعد از آن جمع کل آن احادیث می‌کردند و کتابی که جمع کل آن احادیث در آن شده بود نام آن کتاب «اصل»^۱ بود به این طریق اصول بسیار از زمان امیرالمؤمنین و امام المتّقین صلوات الله علیه و علی اولاده الطاهرين تا اول غیبت کبری مؤلف شد و اصولی که در زمان ائمه متقدمه صلوات الله و سلامه علیهم مدون شده بود بر امام محمد جواد و امام حسن عسکری عرض شد و ایشان فرموده اند که «کُلّها حقّ». و اجماع قدماء طایفه محقّه شده بر این که احادیث این اصول همگی صحیح است یعنی از معصوم وارد شده و در آن اجماع معصوم داخل است همچنان که رئیس طایفه قدّس سرّه در کتاب عدّه^۲ فرموده اند که در حقّ هجده کس از قدماء مؤلفین اجماع طایفه محقّه بر این که هر چه نقل کنند از احادیث البتّه صحیح است. و مستند این اجماع این است که از بعضی از ائمه علیهم السلام در شأن ایشان این معنی به حدّ تواتر معنوی رسیده و مصنّفین کتب اربعه، اعنی کتاب کافی و کتاب تهذیب حدیث و کتاب استبصار و کتاب من لا یحضره الفقیه و اشباه و امثال کتاب علل و کتاب توحید و کتاب قرب الاسناد حمیدی و کتاب محاسن برقی و کتاب بصائر الدرجات محمد بن الحسن الصفار و کتاب عیون اخبار الرضا علیه السلام و کتاب کمال الدین و تمام النعمه و مجالس الشیخ الطوسی و مجالس ابن بابویه و غیر ذلک تصریح به این کرده اند که احادیث این کتب را از اصول که این اجماع بر صحت ورود ایشان از معصوم واقع شده اخذ کرده ایم.^۳

۱- «المشهور أنّ الأصول أربعمئة مصنّف لأربعمئة مصنّف من رجال أبي عبد الله الصادق علیه السلام، بل و فی مجالس الروایة عنه والسماع عنه علیه السلام» [المحقّق الداماد، الرواشح السماویة، ص ۹۸]
 ۲- شیخ طوسی: عدّه الاصول، ص ۱۵۲.
 ۳- علامه مجلسی در باب وثوق به این کتب به تفصیل سخن گفته است: بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۷، الفصل الثانی فی بیان الوثوق علی الكتب المذكورة.

و بعضی از متأخرین از این معنی غافل شده و تقسیم احادیث کتب اربعه به صحیح و غیر صحیح کرده و بعد التّیا و التّی مذهب امامیه این است که همیشه در روی ارض معلمی از جانب ربّ العزه ناچار است که علوم وی مستند به وحی الهی باشد نه برای بشری^۱ و تعیین این قسم معلم مقتضای حکمت کامله ربّانیه است تا آنکه به کلام او دفع اختلافات و فتن و حروب میانه مسلمین شود اگر مطیع او شوند. و فتاوی و سیاست مدینه و منصب قضا همگی به او رجوع است همچنان که به انبیاء علیهم السلام به نفس این سه منصب رجوع شده. و این معنی که رفع اختلافات نمی شود الاّ به قول صاحب وحی ثابت شده، هم به دلیل عقلی و هم به دلیل نقلی. پس دو دلیل عقل جهت این معنی به ظهور رسیده :

دلیل اول این است که اختلاف میانه فلاسفه و متکلمین و اصولیین و فقها مشاهد است و اگر چنانچه ممکن می بود عقل از رفع اختلاف، رفع اختلاف می شد از این جهت که جمیع طوایف علما با افکار خود طلب می کنند.

و **دلیل دوم** عقلی این است که قانون که به گمان طوایف علما عاصم است از خطا منطبق است. و منطق عاصم است از خطا در صورت فکر و عاصم نیست از خطا در مادة المواد. از این جهت که در باب مواد اقیسه^۲ نهایت آنچه مذکور است این است که قضایای بدیهیه که ماده المواد افکار است دو قسم است :

۱- الحسین بن زیاد العطار قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : هل تكون الأرض إلا وفيها عالم؟ قال : لا والله لحلالهم و حرامهم و ما يحتاجون إليه. (برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۳۴، باب ۲۱ : لا تخلو الأرض من عالم ...)

۲- مواد قیاسها : مقصود از ماده قیاس، مقدمات و محتوای آن ها بدون توجه به چگونگی تالیف آنها در قیاس است؛ یعنی محتوای مقدمات قیاس فی نفسه. مواد قیاس، برحسب استقراء عبارتند از : محسوسات، مجربات، اولیات، متواترات، فطریات، حدسیات، مقبولات، وهمیات، مشهورات، مشبهات، مظنونات، مسلمات، مصادرات، مخیلات.

قطعیات و ظنیات. و قطعیات چند نوع است و ظنیات نیز چند نوع است. و معلوم است که در منطق قانونی نیست که به آن قانون مشخص توان کرد که هر ماده داخل قطعیات است یا داخل ظنیات و از این جهت است که ابن حاجب در مختصر اصول و قاضی عضد در شرح مختصر^۱ تصریح به این کرده اند که اشتباه ظنیات به یقینیات از علما بسیار واقع شده. مثلاً حکمای مشاء دعوی بدهت کرده اند در این که تفریق آب کوز واحد به دو کوز اعدام شخص اوست و ایجاد دو شخص دیگر و به این وسیله اثبات هیولی کرده اند.^۲ و حکمای اشراق دعوی بدهت کرده اند در این که بنده فاعل مختار است^۳ و اشاعره دلیل گفته اند بر این که فاعل مختار نیست. حاصل کلام، اکثر اغلاطی که از علما واقع شده سببش وقوع غلطی است در ماده المواد، و منطق عاصم از این نحو غلط نیست.

و اما دلیل نقلی جهت این که عاصم از خطا منحصر است در کلام اصحاب عصمت. پس این است که این مضمون در احادیث به حدّ تواتر معنوی رسیده که

۱- «من الخطأ المعنوی فی المادة القیاس التباس غیر القطعی بالقطعی مع کونها غیر مطابقة للواقع فی العلوم فإن اکثر الناس يجعل المشهورات و الاعتقادات المأخوذة تقليداً كالقطعیات و يستعملها فی البراهین معتقد الاصابة ...» حاشیة سعد الدین تفتازانی و سید جرجانی علی شرح قاضی عضد لمختصر المنتهی الاصول ابن حاجب المالکی، ص ۱۱۴.

۲- مولی عبد الله بن شهاب الدین یزدی، صاحب کتاب الحاشیة علی تهذیب المنطق در این باب می نویسد: «و القول بانہ (منطق) متکفل بمعرفة الخطاء فی الصورة فقط و اما المادة، فمادة كل قضية انما يعلم من العلم الباحث عنها، من افحش الاغلاط و الاستدلال علی ذلك بانہ لو كان المنطق عاصماً عن الخطاء من جهة المادة لما وقع بین المحققین العارفين به اختلاف مع انا نرى أنهم اختلفوا فی مثل ان تفریع ماء کوز الی کوزین هل هو اعدام لشخصه و احداث لشخصین آخرین ام لا بل الشخص الأول باق و انما انعدم صفة من صفاته و هو الاتصال و ادعی کل من الفريقین البدهة فی مطلوبه...» الحاشیة علی تهذیب المنطق، ۳۷۸، حواشی «اقسام القیاس باعتبار المادة» [...]

۳- این مطلب را استرآبادی در الفوائد المدنية ص ۲۵۸ آورده است.

ربّ العزّه حقّ را با باطل مخلوط کرده بر نهجی که عقل مستقل نیست در اختیار حقّ از باطل. پس انبیا و اوصیا را علیهم السلام خلق کرد تا به وسیله وحی ایشان تمیز حقّ از باطل کنند. پس یک حدیث از احادیث جهت تبرک و تیمّن نقل کنیم. پس در کتاب اختیار رئیس الطائفه از کتاب رجال کشی رحمة الله علیه منقول است : «عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ، قَالَ : كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام جَمَاعَةً مِنْ أَصْحَابِهِ، فَوَرَدَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ فَاسْتَأْذَنَ فَأَذِنَ لَهُ، فَلَمَّا دَخَلَ سَلَّمَ فَأَمَرَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام بِالْجُلُوسِ، ثُمَّ قَالَ لَهُ : مَا حَاجَتُكَ أَيُّهَا الرَّجُلُ؟ قَالَ : بَلَغَنِي أَنَّكَ عَالِمٌ بِكُلِّ مَا تُسْأَلُ عَنْهُ فَصِرْتُ إِلَيْكَ لَأُنَاطِرَكَ! فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : فِيمَا ذَا؟ قَالَ : فِي الْقُرْآنِ وَ قَطْعِهِ وَ إِسْكَانِهِ وَ خَفْضِهِ وَ نَصْبِهِ وَ رَفْعِهِ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : يَا حُمْرَانُ دُونَكَ الرَّجُلُ! فَقَالَ الرَّجُلُ : إِنَّمَا أُرِيدُكَ أَنْتَ لَا حُمْرَانَ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : إِنْ غَلَبْتَ حُمْرَانَ فَقَدْ غَلَبْتَنِي.

فَأَقْبَلَ الشَّامِيُّ يُسْأَلُ حُمْرَانَ حَتَّى غَرَضَ^۱ وَ حُمْرَانُ يُجِيبُهُ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : كَيْفَ رَأَيْتَ يَا شَامِي؟ قَالَ : رَأَيْتُهُ حَازِقًا مَا سَأَلْتُهُ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَجَابَنِي فِيهِ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : يَا حُمْرَانُ سَلِ الشَّامِيَّ فَمَا تَرَكَهُ يَكْشِرُ^۲. فَقَالَ الشَّامِيُّ : أُرِيدُ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَنْ أَظْرِكَ فِي الْعَرَبِيَّةِ! فَالْتَفَتَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ : يَا أَبَانُ بْنُ تَغْلِبَ نَاطِرُهُ. فَنَاطِرُهُ فَمَا تَرَكَ الشَّامِيَّ يَكْشِرُ. فَقَالَ أُرِيدُ أَنْ أَنَاطِرَكَ فِي الْفِقْهِ! فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام : يَا زُرَّارَةُ نَاطِرُهُ! فَنَاطِرُهُ فَمَا تَرَكَ الشَّامِيَّ يَكْشِرُ، قَالَ : أُرِيدُ أَنْ أَنَاطِرَكَ فِي الْكَلَامِ! قَالَ : يَا مُؤْمِنَ الطَّاقِ نَاطِرُهُ، فَنَاطِرُهُ فَسُجِّلَ^۳ الْكَلَامُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ تَكَلَّمَ مُؤْمِنُ الطَّاقِ بِكَلَامِهِ فَغَلَبَهُ بِهِ. فَقَالَ : أُرِيدُ أَنْ أَنَاطِرَكَ فِي الْإِسْطِطَاعَةِ. فَقَالَ

۱ - غرض منه أي ضجر و ملّ.

۲ - يكشر أي يهرّب.

۳ - السجل و التسجيل : الرمي و التقرير و الجريان.

لِلطَّيَّارِ : كَلِمَةُ فِيهَا! قَالَ فَكَلِمَةُ فَمَا تَرَكَهُ يَكْشِرُ. ثُمَّ قَالَ أُرِيدُ أَكَلْمُكَ فِي التَّوْحِيدِ.
فَقَالَ لِهَشَامِ بْنِ سَالِمٍ : كَلِمَةُ! فَسَجَلَ الْكَلَامُ بَيْنَهُمَا ثُمَّ خَصَمَهُ هِشَامٌ. فَقَالَ : أُرِيدُ أَنْ
أَتَكَلَّمَ فِي الْإِمَامَةِ. فَقَالَ لِهَشَامِ بْنِ الْحَكَمِ : كَلِمَةُ يَا أَبَا الْحَكَمِ! فَكَلِمَةُ فَمَا تَرَكَهُ يَرْتَمُ^١
وَلَا يُحْلِي وَلَا يُمِرُّ. قَالَ: فَبَقِيَ يَضْحَكُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى بَدَتْ نَوَاجِدُهُ.

فَقَالَ الشَّامِيُّ : كَأَنَّكَ أَرَدْتَ أَنْ تُخْبِرَنِي أَنَّ فِي شِيعَتِكَ مِثْلَ هَؤُلَاءِ الرِّجَالِ قَالَ هُوَ
ذَاكَ، ثُمَّ قَالَ : يَا أَخَا أَهْلِ الشَّامِ أَمَّا إِنَّ حُمْرَانَ : فَحَرَفَكَ فَحَرَّتْ لَهُ فَعَلَبَكَ بِلِسَانِهِ
وَسَأَلَكَ عَنْ حَرْفٍ مِنَ الْحَقِّ فَلَمْ تَعْرِفْهُ، وَ أَمَّا أَبَانُ بْنُ تَغْلِبَ : فَمَغَتْ^٢ حَقًّا بِنَاطِلٍ
فَعَلَبَكَ، وَ أَمَّا زُرَّارَةُ : فَقَاسَكَ فَعَلَبَ قِيَاسَهُ قِيَاسَكَ، وَ أَمَّا الطَّيَّارُ : فَكَانَ كَالطَّيْرِ يَقَعُ
وَيَقُومُ وَ أَنْتَ كَالطَّيْرِ الْمُقْصُوصِ لَا نُهْوِضَ لَكَ، وَ أَمَّا هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ : فَأَحْسَنَ أَنْ
يَقَعَ وَيَطِيرَ، وَ أَمَّا هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ : فَتَكَلَّمَ بِالْحَقِّ فَمَا سَوَّغَكَ بِرِيقِكَ.

يَا أَخَا أَهْلِ الشَّامِ إِنَّ اللَّهَ اخَذَ ضِغْثًا مِنَ الْحَقِّ وَ ضِغْثًا مِنَ الْبَاطِلِ فَمَغَتْهُمَا ثُمَّ
أَخْرَجَهُمَا إِلَى النَّاسِ، ثُمَّ بَعَثَ أَنْبِيَاءَ يُفَرِّقُونَ بَيْنَهُمَا فَفَرَّقَهَا الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَوْصِيَاءُ، وَ
بَعَثَ اللَّهُ الْأَنْبِيَاءَ لِيُعَرِّفُوا ذَلِكَ وَ جَعَلَ الْأَنْبِيَاءَ قَبْلَ الْأَوْصِيَاءِ لِيَعْلَمَ النَّاسُ مَنْ يُفْضَلُ
اللَّهُ وَ مَنْ يَخْتَصُّ، وَ لَوْ كَانَ الْحَقُّ عَلَى حِدَةٍ وَ الْبَاطِلُ عَلَى حِدَةٍ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا
قَائِمٌ بِشَأْنِهِ مَا احتَاجَ النَّاسُ إِلَى نَبِيٍّ وَ لَا وَصِيٍّ، وَ لَكِنَّ اللَّهَ خَلَطَهُمَا وَ جَعَلَ
تَفْرِيقَهُمَا إِلَى الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ عِبَادِهِ! فَقَالَ الشَّامِيُّ : قَدْ أَفْلَحَ مَنْ جَالَسَكَ.^٣

و مذهب عامه این است که در زمان سید المرسلین ﷺ منصب فتوا و سیاست مدینه و منصب قضا از جانب ربّ العزّه رجوع به ایشان شده بود و بعد

١ - رتم یرتم بکلمه ای تکلم. و يقال ما یمرو و لا یحلی ای لا یتکلم بمر و لا حلو. و فی النسخ : و لا یمری.

٢ - مغت أي خلط.

٣ - رجال الکشي، إختیار معرفة الرجال ص ٢٧٥.

از سید المرسلین چون احکام شرعیه غیرمتناهی بود و از این جهت ممکن نبود که ربّ العزّه تعلیم جمیع احکام به شخصی کند و او را معلم و هادی خلق سازد بنابراین ربّ العزّه بعضی از احکام را که ضروری دین است منوط ساخته به ادله قطعیّه و بعضی را به امارات ظنیّه قویّه و بعضی را به خیالات ظنیّه ضعیفه و احکام خود را منوط ساخت به فکرهای مجتهدین و منصب فتوا را به ایشان داد و بر خلق واجب ساخت که شخصی را تعیین کنند جهت سیاسات مدینه و منصب سیاسات مدینه را به آن شخص داد که خلق تعیین او کنند یا از روی تغلب صاحب حکم شود. پس بر مجتهدین و غیرهم واجب است اطاعت آن شخص در سیاسات مدینه و بر آن شخص واجب است طاعت مجتهدین در فتاوی شرعیه و بر آن شخص واجب کرد که در هر قطری^۱ قاضی نصب کند جهت فصل خصومات واقعه در وقایع جزئیّه. پس منصب فتوا بعد از سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم رجوع به مجتهدین شده و منصب سیاسات مدینه رجوع به شخصی که خلق او را تعیین کنند یا او از روی تغلب صاحب حکم شود و منصب قضا و تعیین فصل خصومات واقعه در وقایع جزئیّه به شخصی شد که صاحب سیاسات مدینه او را نصب کند. و اگر چنانچه قاضی منصوب از جانب سلطان خواهد که حکمی خلاف هوای نفس سلطان کند پس اگر سلطان اولاً او را عزل کند و بعد از آن او حکم کند آن حکم لغو است و اگر پیش از آنکه سلطان او را عزل کند او حکم کند و سلطان مخالفت او کند، سلطان فاسق شود بلکه مرتد و بر جمیع مجتهدین و غیرهم واجب است اطاعت حکم قاضی در وقایع جزئیّه و سبب آن اختلاف ایشان باشد در فتوا. پس بر آن دو مجتهدین واجب است که به خدمت قاضی منصوب از جانب سلطان روند و از او التماس

۱- قُطر : کشور، منطقه، مملکت، ناحیه، بخش (منطقه).

کنند که فصل خصومت ما بکن. پس هرگاه قاضی [حکم کند] و حَکَمْتُ بگوید واجب است بر آن دو مجتهد که ترک اجتهاد خود نمایند و به حکمت قاضی عمل نمایند و ترک اجتهاد خود بکنند. و دلیل ایشان بر این معنی این است که اگر چنین نباشد تعطیل احکام لازم می‌آید به واسطه آنکه ربّ العزه طریقی دیگر به جهت رفع خصومات قرار نداده.

و نیز مذهب عامّه این است که مراد ربّ العزه از «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم»^۱ شخصی است که سلطان شود خواه فاسق و خواه صالح باشد^۲ و نزد اولوالالباب واضح است که شخصی که ربّ العزه او را ثانی رسول الله و ثالث خود ساخته باشد محال است که فاسق باشد و محال است که فتاوی او مقبول باشد. پس بدان که در شرح روضه شافعیّه که معظم کتاب عامّه است بیان حصول امامت عظمی به این طریق کرده است که :

«(الْإِمَامَةُ) الْعُظْمَى (وَهِيَ فَرَضٌ كَفَايَةٌ) كَالْقَضَاءِ إِذْ لَا بُدَّ لِلأُمَّةِ مِنْ إِمَامٍ يُقِيمُ الدِّينَ وَيَنْصُرُ السُّنَّةَ وَيُنْصِفُ الْمَظْلُومِينَ وَيَسْتَوْفِي الْحُقُوقَ وَيَضَعُهَا مَوَاضِعَهَا.^۳ (وَيُشْتَرَطُ كَوْنُهُ حَالِ الْعَقْدِ (لَهَا (أَوْ الْعَهْدِ (بِهَا (أَهْلًا لِلْقَضَاءِ (فَيُشْتَرَطُ كَوْنُهُ مُسْلِمًا مُكَلَّفًا

۱- نساء / ۵۹.

۲- به عنوان مثال ابن قدامه می‌نویسد : « حق ولایة الأمر علی رعایاهم : ومن السنة السمع والطاعة لأئمة المسلمين وأمرأء المؤمنين، برهم وفاجرهم، ما لم يأمرُوا بمعصية الله، فإنه لا طاعة لأحد في معصية الله، ومن ولي الخلافة، واجتمع عليه الناس ورضوا به، أو غلبهم بسيفه حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين، وجبت طاعته، وحرمت مخالفته، والخروج عليه، وشق عصا المسلمين» [ابن قدامة المقدسي، لمعة الاعتقاد، ص ۴۰. و نیز بنگرید : ابن جبرین، التعليقات على متن لمعة الاعتقاد، ص ۱۸۱؛ و محمد بن عبد الوهاب، اصول الايمان ص ۱۵؛ و ابن أبي زَمَنِين المالكي، أصول السنة، ص ۲۷۵.

۳- زين الدين زكريا بن محمد زكريا الانصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب الأنصاري، ص ۳۴۷.

عدلاً حُرّاً ذَكَرًا مُجْتَهِدًا ذَا كَفَايَةِ سَمِيعًا بَصِيرًا نَاطِقًا لِنَقْصِ غَيْرِهِ (شَجَاعًا قُرَشِيًّا، وَلَا يُشْتَرَطُ كَوْنُهُ هَاشِمِيًّا وَلَا مَعْصُومًا).^۱ (وَتَنَعَّدُ) الْإِمَامَةُ (بِثَلَاثَةِ طُرُقٍ الْأَوَّلُ الْبَيْعَةُ) كَمَا بَايَعَ الصَّحَابَةُ أَبَا بَكْرٍ.^۲ الطَّرِيقُ (الثَّانِي) اسْتِخْلَافُ الْإِمَامِ (لِغَيْرِهِ) [وَلَوْ لَوْلَا] أَيْ جَعَلُهُ خَلِيفَةً بَعْدَهُ] وَيُعَبَّرُ عَنْهُ بِعَهْدِهِ إِلَيْهِ كَمَا عَهَدَ أَبُو بَكْرٍ إِلَى عُمَرَ.^۳ (الطَّرِيقُ الثَّلَاثُ أَنْ يَغْلِبَ عَلَيْهَا ذُو شَوْكَةٍ، وَلَوْ) كَانَ (غَيْرَ أَهْلِ) لَهَا كَانَ كَانَ فَاسِقًا أَوْ جَاهِلًا (فَتَنَعَّدُ لِلْمَصْلَحَةِ)، وَإِنْ كَانَ عَاصِيًا بِفِعْلِهِ.^۴ (و تَجِبُ طَاعَةُ الْإِمَامِ)، وَإِنْ كَانَ جَائِرًا (فِيمَا يَجُوزُ) فَقَطْ مِنْ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ.^۵ (وَلَا يَجُوزُ عَقْدُهَا لِإِمَامَيْنِ) فَأَكْثَرُ، وَلَوْ بِأَقَالِيمَ (وَلَوْ تَبَاعَدَتْ الْأَقَالِيمُ).^۶ (وَالْحَقُّ) فِي الْإِمَامَةِ (لِلْمُسْلِمِينَ) لَا لَهُمَا.^۷ (وَيَنْعَزِلُ الْإِمَامُ بِعَمَى وَصَمٍّ وَخَرَسٍ... (، وَلَا) يَنْعَزِلُ (إِنْ فَسَقَ).^۸ و يجب على الامام نصب قاضٍ في كل بلدٍ و ناحيه. (وَيُشْتَرَطُ) فَيَمَنْ يَتَوَلَّى الْقَضَاءَ (أَنْ يَكُونَ مُسْلِمًا حُرًّا ذَكَرًا ذَا رَأْيٍ مُجْتَهِدًا) أَيْ (غَيْرَ مُقَلَّدٍ). أَنْ الْقَضَاءَ يَنْفُذُ عِنْدَ الضَّرُورَةِ مِنْ الْمُقَلَّدِ.^۹ وَإِذَا عَرَفَ الْإِمَامُ أَهْلِيَّةَ أَحَدٍ وَلَهُ وَإِلَّا بَحَثَ عَنْ حَالِهِ (وَبِتَوَلِّيَةِ مَنْ لَا يَصْلُحُ) لِلْقَضَاءِ (مَعَ وَجُودِ الصَّالِحِ) لَهُ وَالْعِلْمُ بِالْحَالِ (يَأْتُمُّ الْوَلِيَّ) أَيْ وَلِيُّ الْأَمْرِ، وَهُوَ الْمُوَلَّى بِكَسْرِ اللَّامِ (وَالْمُوَلَّى) بِفَتْحِهَا (وَلَا يَنْفُذُ قَضَاؤُهُ، وَإِنْ أَصَابَ) فِيهِ (هَذَا هُوَ

۱- پیشین، ص ۳۴۸.

۲- پیشین، ص ۳۵۲.

۳- پیشین، ص ۳۵۴.

۴- پیشین، ص ۳۶۰.

۵- پیشین، ص ۳۶۱.

۶- پیشین، ص ۳۶۲.

۷- پیشین، ص ۳۶۲.

۸- پیشین، ص ۳۶۴.

۹- پیشین، ص ۸۱.

الْأَصْلُ) فِي الْبَابِ (لَكِنْ مَعَ عَدَمِهِ) أَيْ الصَّالِحِ لِلْقَضَاءِ كَمَا فِي زَمَنِنَا لِخُلُوهُ عَنْ الْمُجْتَهِدِ (نَفْذُوا) أَيْ الْأَصْحَابُ (لِلضَّرُورَةِ قَضَاءَ مَنْ وَلَّاهُ) (سُلْطَانٌ) (ذُو شَوْكَةٍ، وَإِنْ جَهْلٌ وَفَسَقٌ) لِيَلَّا تَتَعَطَّلَ الْمَصَالِحُ وَلِهَذَا يَنْفُذُ قَضَاءُ قَاضِي الْبُغَاةِ^۱.

و امامیه جواب داده اند و گفته اند که اگر احکامی که امت به آن محتاج خواهند شد تا روز قیامت متناهی است و علم ربّ العزّه به جمیع آن محیط است پس جمیع آن احکام را به واسطهٔ سیّد المرسلین صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ یا امیر المؤمنین و اولاده الطاهرین صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین تعلیم کرده و هدایت خلق را و منصب فتوی و منصب قضا و منصب سیاست مدینه را به ایشان رجوع کرد و بر خلق واجب کرد که در جمیع امور به ایشان رجوع کنند. و مراد ربّ العزّه از اولی الامر ایشانند و در حقّ ایشان نازل فرموده آیه شریفه « فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ »^۲ و در حقّ ایشان نازل شده « إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ »^۳، یعنی جهت اهل هر زمانی امامی مقرر شده که شریعت را به اهل آن زمان تعلیم کند. و بدان که جهت حقیقت مذهب امامیه منبّهات بسیار است بلکه صحت این مذهب نزد اذهان منصفه اظهر من الشمس است. پس ما اکتفا به ذکر چند منبّه می‌کنیم :

منبّه اول آنکه مذکور شد که حکمت کامله ربّانیه تقاضای این می‌کند همیشه از جانب ربّ العزّه در ارض شخصی باشد که علوم او از راه وحی الهی باشد نه از رأی بشری^۴ بدانکه اگر مسلمین رجوع مطیع او شوند رفع خصومات و اختلافات و حروب و فتن میانه مسلمین به وسیلهٔ او شود و اگر آن شخص از جهت

۱- پیشین، ص ۸۳ و ۸۴.

۲- نحل/۴۳.

۳- رعد/۷.

۴- د : «از راه وحی الهی باشد برای بشری تا آنکه اگر مسلمین مطیع او شوند ...».

عداوت سلاطین اعدا غایب شود قدحی در مقتضای حکمت کامله ربّانیّه نمی‌شود لا سیّما وقتی که همچنان که منافع آفتابی که در پس حجاب سحاب است به خلق می‌رسد منافع آن در زمان غیبت به شیعیان و مطیعان او رسد. و این معانی در توقیعاتی که از ناحیه مقدسه وارد شده مذکور است.^۱

منبه دوم آنکه در کتب خاصّه و عامّه این معنی به حدّ تواتر معنوی رسیده که امیر المؤمنین علی بن ابیطالب صلوات الله علیه مدت مدیدی قبول خلافت ابی بکر نکرد تا آن که عمر مقرر کرد که چهار سردار با چهار هزار کس داخل مدینه شدند و جمع کثیری از ایشان داخل مسجد نبی صلی الله علیه و آله و سلم شدند و جمعی بی‌اذن از روی غفلت داخل خانه علی و فاطمه شدند و شمشیر حضرت علی را اول برداشتند و بعد از آن ریسمان در گردن امیرالمؤمنین کردند و ایشان را به این طریق کشان کشان به مسجد نبوی صلی الله علیه و آله و سلم آوردند و حضرت فاطمه صلوات الله علیها دست حسنین علیهما السلام را گرفته در میان حلقه از زنان انصار داخل مسجد پدر بزرگوار خود شدند و خطبه فصیح بلیغ مثل پدر بزرگوار خود خواند چنان که اهل مسجد جمله به گریه در آمدند و بعد از آن متوجه به ابی بکر و عمر شدند و گفت چه می‌خواهید از علی. می‌خواهید حسنین علیهما السلام را یتیم کنید. دست از علی بردارید و گر نه سر خود را برهنه می‌کنم و تضرّع به درگاه خدا می‌کنم که همه شما را نیست کند.

چون حضرت سلمان - رحمه الله تعالى علیه - مشاهده این معنی کرد طرف حمار سیّده نساء عالمین را گرفت و گفت : یا بنت رسول الله، پدر بزرگوار شما

۱- « و أما وجه الانتفاع بي في غيبتي فكالانتفاع بالشمس إذا غيبتها عن الأبصار السحاب و إني لأمان لأهل الأرض كما أن النجوم أمان لأهل السماء. » [شيخ صدوق، کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص ۴۸۵، باب ۴۵، ذکر التوقيعات الواردة عن القائم عليه السلام]

رحمة للعالمین است و شما بضعة آن حضرتید پس التماس آنکه نفرین نکنید از این جهت که مقرّین به شهادتین منحصرند در این جماعت، اگر این دعا کردید همگی فانی می‌شوند و مقارن این مقال ابی بکر به عمر گفت که دست از علی بردار. و در احادیث مذکور است^۱ که در این اثنا قبر شریف سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم و روضه مقدسه اش به زلزله آمده بود. پس عمر گفت که دست حضرت امیرالمؤمنین علی را کشیدند و به دست ابی بکر رسانیدند و فریاد بر آوردند که علی بیعت کرد و بعد از آن حضرت امیرالمؤمنین را وا گذاشتند. پس حضرت سیده نساء عالمین دست امیرالمؤمنین را گرفت و ایشان را از مسجد به خانه آورد و گفت: یا علی، شجاعت تو در زمان پدرم بود؟ پس آن حضرت فرمود جواب سیده نساء عالمین را که شجاعت من باقیست لیکن سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم و جبرئیل به امر ربّ العزه از من عهد گرفتند که به جمیع آنچه در طوماری که جبرئیل آن را از عرش آورده عمل کنم و در آن طومار نوشته اند که با فلان و فلان حرب مکن که اگر حرب کنی ترک اقرار به شهادتین خواهند کرد. پس حضرت فاطمه عذر حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله علیهما را پسندید. وجه دلالت این مقال بر حقیقت مذهب امامیه آن است که اول مخالفتی که نسبت به ائمه عامه واقع شد از امیرالمؤمنین علیه السلام واقع شد و مردم در این معنی تابع امیرالمؤمنین شدند. اگر ائمه عامه بر حق باشند لازم می‌آید که امیرالمؤمنین سبب تخریب دین شده باشد و این معنی باطل است به اتفاق عامّه و خاصّه.

منبه سیوم آنکه حدیث شریف مثل «إِنَّمَا مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ عليها السلام؛ مَنْ دَخَلَهَا نَجَا، وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» نزد عامّه و خاصّه به حدّ تواتر

۱- الشیخ عباس القمی، بیت الأحزان، ص ۱۱۷؛ و الشیخ محمد فاضل المسعودی، الأسرار الفاطمية، ص ۱۲۲.

رسیده^۱ و معلوم است که مراد از این حدیث شریف اخذ شریعت است از اهل بیت علیهم السلام.

منبه چهارم آنکه حدیث شریف «إني تارك فيكم امرين ان تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى كتاب الله و عترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا على الحوض»^۲ به حدّ تواتر رسیده است میانه عامّه و خاصّه و معلوم است که مراد از این حدیث شریف این است که شریعت را از اهل البيت علیهم السلام اخذ می باید کرد. از این جهت که ایشان ترجمان کتاب الله اند و علم قرآن از ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و مؤول و غیر مؤول و عام و خاص نزد ایشان است و معنی تمسک به مجموع تمسک به کلام ایشان است از این جهت که کلام ایشان تفسیر قرآن است.

منبه پنجم آنکه حدیث شریف «ستفترق امتی علی ثلث و سبعین فرقه واحدة منها ناجیه و الباقي فی النار»^۳ به حد تواتر رسیده و مصداق این حدیث طایفه

۱- در شیعه: الغيبة، ابن أبي زينب النعماني، ص ۵۱؛ و الشيخ الطوسي، الأمالي، ص ۴۸۲؛ و علامه مجلسي، بحار الأنوار، ج ۱۶، ص ۴۰۳ و در کتاب اهل سنت: متقی هندی، کنز العمال ج ۱۲، ص ۹۵، ح ۳۴۱۵۱، الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۶۸؛ و الطبراني، المعجم الأوسط، ج ۶، ص ۸۵؛ و همو، المعجم الصغير، ج ۲، ص ۲۲؛ و الشيخ محمد الزرندي الحنفي، نظم درر السمطين، ص ۲۳۵.

۲- شيخ صدوق: الخصال، ج ۱، ص ۶۵، و کمال الدين و تمام النعمة، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۴۱ با اندکی اختلاف در الفاظ. علامه امینی در کتاب الغدير ج ۱، ص ۱۴ به بعد به تفصیل اسناد حدیث غدیر را در کتب شیعی و اهل سنت بررسی نموده است.

۳- شيخ طوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص ۳۴۰؛ و المغني، عبد الله بن قدامة، ج ۴، ص ۷؛ و كفاية الأثر، الخراز القمي، ۱۴۰۱ق، قم، بیدار، ص ۱۵۵؛ و المستدرک، الحاكم النيسابوري، ج ۴، ص ۴۷۷. ابو يعلي المثنی التميمي، مسند ابي يعلي الموصلي، ج ۷، ص ۳۲. علامه مجلسي، بحار الانوار، ج ۳۰، ص ۳۳۷. شيخ حر عاملي، وسائل الشيعه، ج ۲۷، ص ۵۰ و سيد نعمت الله جزائري، نور البراهين في اخبار السادة الطاهرين، ج ۱، ص ۶۱. از امير المؤمنين عليه السلام نیز روایت شده است که حضرت فرمود: «لَتَفَرَّقَنَّ هَذِهِ الْأُمَّةُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّ الْفِرْقَ كُلَّهَا ضَالَّةٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَنِي وَكَانَ

خاصه اند چنان که بیان آن خواهد آمد. و مشکک دوانی گفته که این حدیث فهمیده می‌شود که فرقه ناجیه کمال دوری و تباین با فرق دیگر در اعتقادات دارند پس معلوم شد که فرقه ناجیه اشاعره اند از این جهت که ایشان متفرقند^۱ به اعتقادی چند که سایر طوایف انکار آن کرده اند. مثلاً می‌گویند که ممکن است اعمی به چین بقیه^۲ اندلس را ببیند و می‌گویند که ممکن است که به چشم چیزهایی که مکان ندارند مثل ربّ العزه و مجردات را ببینیم.

و تحقیق مقام این است که از این حدیث شریف فهمیده می‌شود که فرقه ناجیه تباین کلی در اعتقادات شرعیه با سایر فرق دارند نه در خیالات واهی و مهملات خیالیه، و امامیه متفردند به این که همیشه در روی ارض از جانب ربّ العزه شخصی می‌باید منصوب که علم او از روی وحی الهی باشد نه رأی بشری تا آن که خلاف و خطا در کلام او نباشد و اگر خلق مطیع او شوند جمیع ابواب مثل سیاسات مدنیّه و فتاوی و قضا به کلام او منتظم شود و راه و رأی و اجتهاد در احکام الهی و فتن و حروب بین مسلمین مسدود شود.

و سایر فرق انکار این معنی کرده اند و گفته اند که ربّ العزه جهت بعضی از امم نصب شخصی به این صفت می‌کند و نسبت به بعضی دیگر فتاوی به ارباب رأی و اجتهاد می‌کند و تفویض سیاسات مدنیّه با ولی امری اگر چه فاسق باشد می‌کند.

مِنْ شِيعَتِي؛ این امت به هفتاد و سه فرقه تقسیم خواهد شد. سوگند به آنکه جانم در دست اوست، همه فرقه‌ها بر گمراهی‌اند مگر آنکس که مرا پیروی کند و از شیعیان من باشد». شیخ مفید، الامالی، ص ۲۱۳.

۱- ۵: «متفردند».

۲- بقیه : پشه. غوک، قورباغه.

پس مذهب امامیه اخباریین این است که مفتی و قاضی منحصر است در اصحاب عصمت و علمای شیعه روایت فتوی و قضای اهل بیت علیهم السلام می کنند و ایشان حقیقتاً مفتی و قاضی نیستند. و حدیث شریفی که از امیرالمؤمنین علیه السلام صلوات الله علیه به حدّ تواتر معنوی رسیده و در آن حدیث حضرت خطاب به شریح قاضی کرده و فرموده که: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام لِشُرَيْحٍ: يَا شُرَيْحُ! قَدْ جَلَسْتَ مَجْلِسًا مَا جَلَسَهُ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيٌّ نَبِيٍّ أَوْ شَقِيٌّ»^۱ به این معنی است. و از جمله توقیعاتی که به خط امام زمان و ناموس العصر و الاوان از ناحیه مقدسه وارد شده است این است که «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ» و شیخنا الصدوق این توقیع شریف را در کتاب کمال الدین و تمام النعمه^۲ نقل کرده و الشیخ العلامة الطبرسی نیز در کتاب احتجاج^۳ نقل کرده.

منته ششم آنکه این حدیث شریف در میانه خاصه و عامه به حدّ تواتر رسیده که «إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا وَ سَيَعُودُ غَرِيبًا كَمَا بَدَأَ [فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ]»^۴ و معلوم است

۱- شیخ صدوق: من لا يحضره الفقيه، ج ۳، ص ۵. علامه مجلسی درباره این حدیث گفته که ظواهر این اخبار دلالت بر عدم جواز قضاوت برای غیر معصوم دارد ولی تردیدی نیست که حضرات معصومین علیهم السلام افرادی را برای قضاوت به مناطق مختلف می فرستادند. پس باید این اخبار را بر این معنا تفسیر کرد که قضاوت بالاصاله مخصوص ایشان است و غیر ایشان تنها با اجازه ایشان مجاز است، و حاصل اینکه حصر نسبی است و درباره کسانی است که بدون اجازه یا نصب ایشان علیهم السلام به قضاوت نشسته اند. [مرآة العقول ج ۲۴، ص ۲۶۵]

۲- شیخ صدوق: کمال الدین و تمام النعمه، ج ۲، ص ۴۸۴.

۳- طبرسی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، ج ۲، ص ۴۷۰.

۴- نعمانی، الغیبه، ص ۳۲۱؛ و شیخ صدوق: عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۲۰۲؛ و کمال الدین و تمام النعمه، ج ۱، ص ۲۰۱.

که بعد از آن حضرت طریقه عامه شایع شد و طریقه خاصه غریب شد. پس اسلام عبارت از طریقه خاصه است.

منبه هفتم آنکه این مضمون میانه فریقین به حدّ تواتر رسیده که سید المرسلین صلی الله علیه و آله و سلم دوات و قلم طلب فرمودند که در آخر عمر شریف که دستور العمل نوشته شود تا آن که بعد از ایشان اختلاف میانه امت واقع نشود پس عمر مانع شد و گفت حسبنا کتاب الله. و بعد از فوت آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم طریقه دیگر که در خاطر داشت آن طریقه را در میانه امت شایع ساخت.

منبه هشتم آنکه جمیع مذاهب سوای مذهب امامیه این را لازم دارد که اختلاف در شرع شریف جایز است و معلوم است که آیات شریفه صریح است در بطلان این لوازم.

فایده سی و هفتم : در تحقیق تکلیف اول و تکلیف دوم و تکلیف

سیوم

در احادیث به حدّ تواتر معنوی رسیده که از ربّ العزّه سه تکلیف واقع شده : اولاً در یوم میثاق جمیع ارواح مؤمن و کافر حتی ارواح سقط را تکلیف به اقرار کرده اقرار به ربوبیت و اقرار به ولایت اهل بیت علیهم السلام. همگی به ربوبیت صانع اقرار کردند و در ولایت و در نبوت توقف یا انکار کردند و جمعی اقرار به نبوت کردند و در ولایت توقف و انکار کردند. تکلیف دویم معلوم است که در این نشأه است که ارواح به ابدان تعلّق گرفته اند. و تکلیف سیوم در روز قیامت خواهد بود و آن تکلیف مختص است به جمعی که در این نشأه به واسطه مانع تکلیف به ایشان تعلّق نگرفته و ایشان هفت طایفه اند. پس در حدیث شریف چنین وارد شده که : «عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ : إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ احْتَجَّ

اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى خَمْسَةِ عَلَى الطُّفْلِ وَالَّذِي مَاتَ بَيْنَ النَّبِيِّينَ وَالَّذِي أَذْرَكَ النَّبِيَّ وَهُوَ لَا يَعْقِلُ وَالْأَبْلَهُ وَالْمَجْنُونِ الَّذِي لَا يَعْقِلُ وَالْأَصَمَّ وَالْأَبْكَمَ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَخْتَجُّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ قَالَ فَيَبْعَثُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ رَسُولًا فَيُؤَجِّجُ لَهُمْ نَارًا فَيَقُولُ لَهُمْ رَبُّكُمْ يَا مُرْكُمُ أَنْ تَثْبُتُوا فِيهَا^۱ فَمَنْ وَثَبَ فِيهَا كَانَتْ عَلَيْهِ بَرْدًا وَسَلَامًا وَمَنْ عَصَى سَبَقَ إِلَى النَّارِ^۲. و نیز در احادیث به حدّ تواتر معنوی رسیده این که اطفال مؤمنین با والدین خود در بهشت خواهند بود.^۳ پس فی الحقیقه هر شخصی دو مرتبه تکلیف به او تعلّق گرفته یکبار در عالم ارواح و یکبار در عالم ابدان و ربّ العزّه خود مباشر تکلیف اول و سیّوم است و تکلیف دویم به واسطه انبیاء علیهم السلام است.

فایده سی و هشتم : [در وضوح صحت دعوی نبوت برای هر که به او

رسد]

در احادیث به حدّ تواتر معنوی رسیده است این که غیر مُسلم دو قسم است : یک قسم آن است که دعوی امامت و نبوّت را نفهمیده و تکلیف او روز قیامت معلوم خواهد بود چنان که گذشت. و یک قسم این است که فهمیده و عناد کرده. و قسم سیّوم که فهمیده باشد و تردّد داشته باشد نیست اصلاً از این جهت که ربّ العزّه التزام فرموده است که هر کس که با دعوی نبوّت برسد صحت این معنی را در دل او واضح و بین کند و در حدیث شریف این وارد شده که «[قال

۱- أجمع النار: ألهيها. و وثب يثب وثباً و وثبوا: نهض و قام.

۲- شيخ صدوق: الخصال، ج ۱، ص ۲۸۳.

۳- شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، ص ۳۴؛ الهیثمی، مجمع الزوائد، ج ۷، ص ۲۱۷؛ و العینی، عمدة القاری، ج ۸، ص ۳۱.

أبو عبد الله عليه السلام: يا أيوب، ما من أحدٍ إلّا و قد يرد عليه الحق، حتّى يصدع قلبه، قبله، أم تركه»^۱ و امام ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره در باب اصناف ناس از اصول کافی آورده :

«عَنْ حَمَزَةَ بْنِ الطَّيَّارِ، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «النَّاسُ عَلَى سِتَّةِ أَصْنَافٍ». قَالَ: قُلْتُ: أَ تَأْذَنُ لِي أَنْ أَكْتُبَهَا؟ قَالَ: «نَعَمْ». قُلْتُ: مَا أَكْتُبُ؟ قَالَ: «أَكْتُبُ أَهْلَ الْوَعِيدِ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ أَهْلِ النَّارِ، وَ أَكْتُبُ: «وَ آخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا»^۲.

قَالَ: قُلْتُ: مَنْ هَؤُلَاءِ؟ قَالَ: «وَ خَشِيَ مِنْهُمْ». قَالَ: «وَ أَكْتُبُ: «وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ»^۳. قَالَ: «وَ أَكْتُبُ: «إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا»^۴. [لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً إِلَى الْكُفْرِ، وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا إِلَى الْإِيمَانِ «فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُرَ عَنْهُمْ»^۵].

قَالَ: «وَ أَكْتُبُ: «أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ»^۶. قَالَ: قُلْتُ: وَ مَا أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ؟ قَالَ: «قَوْمٌ اسْتَوَتْ حَسَنَاتُهُمْ وَ سَيِّئَاتُهُمْ، فَإِنْ أَذْخَلَهُمُ النَّارَ فَبِذُنُوبِهِمْ، وَ إِنْ أَذْخَلَهُمُ الْجَنَّةَ فَبِرَحْمَتِهِ». [و فِي حَدِيثٍ آخَرَ عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ: [أَتَيْنَ الْمُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ؟ [أَتَيْنَ الَّذِينَ «خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا»^۷] أَتَيْنَ «أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ»؟^۸ أَتَيْنَ «الْمُؤَلَّفَةَ

۱- میرزا محمد مشهدي، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۸، ص ۳۹۵.

۲- توبه / ۱۰۲.

۳- توبه / ۱۰۶.

۴- نساء / ۹۸.

۵- نساء / ۹۹.

۶- اعراف / ۴۸.

۷- توبه / ۱۰۲.

قُلُوبُهُمْ؟^۲ وَ زَادَ حَمَادٌ فِي الْحَدِيثِ، قَالَ: فَارْتَفَعَ صَوْتُ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ صَوْتِي حَتَّى كَانَ يَسْمَعُهُ مَنْ عَلَى بَابِ الدَّارِ. وَ زَادَ فِيهِ جَمِيلٌ، عَنْ زُرَّارَةَ: فَلَمَّا كَثَرَ الْكَلَامُ بَنَيْنِي وَ بَيْنَهُ، قَالَ لِي: «يَا زُرَّارَةُ، حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَدْخُلَ الضُّلَّالَ الْجَنَّةَ».^۳

و امام ثقة الاسلام [کلینی] در کتاب کافی آورده: «عَنْ ضُرَيْسِ الْكُنَاسِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ النَّاسَ يَذْكُرُونَ أَنَّ فُرَاتَنَا يَخْرُجُ مِنَ الْجَنَّةِ، فَكَيْفَ هُوَ وَ هُوَ يُقْبَلُ مِنَ الْمَغْرِبِ وَ تُصَبُّ فِيهِ الْعُيُونُ وَ الْأَوْدِيَةُ؟ قَالَ: فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ - وَ أَنَا أَسْمَعُ - : «إِنَّ لِلَّهِ جَنَّةً خَلَقَهَا اللَّهُ فِي الْمَغْرِبِ، وَ مَاءٌ فُرَاتِكُمْ يَخْرُجُ مِنْهَا، وَ إِلَيْهَا تَخْرُجُ أَرْوَاحُ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ حُفَرِهِمْ عِنْدَ كُلِّ مَسَاءٍ، فَتَسْقُطُ عَلَى ثِمَارِهَا، وَ تَأْكُلُ مِنْهَا، وَ تَتَنَعَّمُ فِيهَا، وَ تَتَلَقَّى وَ تَتَعَارَفُ، فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ هَاجَتْ مِنَ الْجَنَّةِ، فَكَانَتْ فِي الْهَوَاءِ فِيمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ، تَطِيرُ ذَاهِبَةً وَ جَائِيَةً، وَ تَعْهَدُ حُفَرَهَا إِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ، وَ تَتَلَقَّى فِي الْهَوَاءِ وَ تَتَعَارَفُ». قَالَ: «وَ إِنَّ لِلَّهِ نَارًا فِي الْمَشْرِقِ خَلَقَهَا لِيُسْكِنَهَا أَرْوَاحَ الْكُفَّارِ، وَ يَأْكُلُونَ مِنْ زُقُومِهَا، وَ يَشْرَبُونَ مِنْ حَمِيمِهَا»^۴ لِيَلْهَمُ، فَإِذَا طَلَعَ الْفَجْرُ هَاجَتْ إِلَى وَادٍ بِالْيَمَنِ يُقَالُ لَهُ: بَرَهَوْتُ، أَشَدُّ حَرًّا مِنْ نِيرَانِ الدُّنْيَا، كَانُوا فِيهَا يَتَلَقَّوْنَ وَ يَتَعَارَفُونَ، فَإِذَا كَانَ الْمَسَاءُ عَادُوا إِلَى النَّارِ، فَهُمْ كَذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ».

قَالَ: قُلْتُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، فَمَا حَالُ الْمُوَحِّدِينَ الْمُقَرَّرِينَ بِنُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْمَذْنُبِينَ، الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَ لَيْسَ لَهُمْ إِمَامٌ، وَ لَا يَعْرِفُونَ وَلَا يَتَكَّمُّ؟

۱- اعراف / ۴۸.

۲- توبه / ۶۰.

۳- کلینی: کافی، ج ۴، ص ۱۳۳-۱۳۶.

۴- «الحميم»: الماء الشديد الحرارة. [راغب: المفردات، ص ۲۵۴]

فَقَالَ : «أَمَّا هَؤُلَاءِ، فَإِنَّهُمْ فِي حُفْرِهِمْ لَا يَخْرُجُونَ مِنْهَا، فَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ وَ لَمْ يُظْهَرْ مِنْهُ عِدَاوَةٌ، فَإِنَّهُ يُخَذُّ لَهُ خَدْأٌ إِلَى الْجَنَّةِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ فِي الْمَغْرِبِ، فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ مِنْهَا الرُّوحُ فِي حُفْرَتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، فَيَلْقَى اللَّهَ، فَيُحَاسِبُهُ بِحَسَنَاتِهِ وَ سَيِّئَاتِهِ، فِيمَا إِلَى الْجَنَّةِ، وَ إِمَّا إِلَى النَّارِ، فَهَؤُلَاءِ مَوْقُوفُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ». قَالَ : «وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُ اللَّهُ بِالْمُسْتَضْعِفِينَ وَ الْبُلَّهِ وَ الْأَطْفَالِ وَ أَوْلَادِ الْمُسْلِمِينَ، الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ. فَأَمَّا النُّصَابُ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ، فَإِنَّهُمْ يُخَذُّ لَهُمْ خَدْأٌ إِلَى النَّارِ الَّتِي خَلَقَهَا اللَّهُ فِي الْمَشْرِقِ، فَيَدْخُلُ عَلَيْهِمْ مِنْهَا اللَّهَبُ وَ الشَّرَرُ وَ الدُّخَانُ وَ فَوْرَةُ الْحَمِيمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ مَصِيرُهُمْ إِلَى الْحَمِيمِ، ثُمَّ فِي النَّارِ يُسَجَّرُونَ، ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ؟ أَيْنَ إِمَامُكُمْ الَّذِي اتَّخَذْتُمُوهُ دُونَ الْإِمَامِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ لِلنَّاسِ إِمَامًا؟»^۲

فایده سی نهم : [در اختصاص جهنم به اهل عناد]

سألها متفکر بودم در این که ربّ العزّه ارحم الراحمین است پس خلود در جهنم می باید که مخصوص باشد به جماعتی که از ایشان عناد نسبت به صانع عالم به ظهور رسیده تا آن که این معنی را یافتم در دعای شریفی که رئیس الطائفه المحقه قدس سره در آخرهای مصباح کبیر در ادعیه متعلق به نیمه شعبان است نقل فرموده اند از امیرالمؤمنین و امام المتّقین صلوات الله و سلامه علیه. پس در مصباح مذکور است که : «رُویَ أَنَّ كُمَيْلَ بْنَ زِيَادٍ النَّخَعِيَّ رَأَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَاجِدًا يَدْعُو بِهَذَا الدُّعَاءِ فِي لَيْلَةِ النُّصَفِ مِنْ شَعْبَانَ :^۳

۱ - الخَدْأُ : الشَّقَّ وَ الحفرة تحفرها في الأرض مستطيلة. [لسان العرب، ج ۳، ص ۱۶۰]

۲ - کلینی: کافی، ج ۵، ص ۶۰۷.

۳ - شیخ طوسی: مصباح المتعبد، ج ۲، ص ۸۴۴.

«اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِرَحْمَتِكَ الَّتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَبِقُوَّتِكَ الَّتِي قَهَرْتَ بِهَا كُلَّ شَيْءٍ وَخَضَعَ لَهَا كُلُّ شَيْءٍ وَذَلَّ لَهَا كُلُّ شَيْءٍ وَبِجَبَرُوتِكَ الَّتِي غَلَبْتَ بِهَا كُلَّ شَيْءٍ وَبِعِزَّتِكَ الَّتِي لَا يَقُومُ لَهَا شَيْءٌ وَبِعَظَمَتِكَ الَّتِي مَلَأَتْ كُلَّ شَيْءٍ وَبِسُلْطَانِكَ الَّذِي عَلَا كُلَّ شَيْءٍ وَبِوَجْهِكَ الْبَاقِي بَعْدَ فَنَاءِ كُلِّ شَيْءٍ وَبِأَسْمَائِكَ الَّتِي مَلَأَتْ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ وَبِعِلْمِكَ الَّذِي أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ وَبِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَضَاءَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ

يَا نُورُ يَا قُدُّوسُ يَا أَوَّلَ الْأَوَّلِينَ وَ يَا آخِرَ الْآخِرِينَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تَهَنِكُ الْعِصَمَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُنْزِلُ النَّقَمَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُغَيِّرُ النِّعَمَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تَحْبِسُ الدُّعَاءَ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي الذُّنُوبَ الَّتِي تُنْزِلُ الْبَلَاءَ

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي كُلَّ ذَنْبٍ أَذْنَبْتُهُ وَ كُلَّ خَطِيئَةٍ أَخْطَأْتُهَا اللَّهُمَّ إِنِّي أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ بِذِكْرِكَ وَ أَسْتَشْفِعُ بِكَ إِلَى نَفْسِكَ وَ أَسْأَلُكَ بِجُودِكَ أَنْ تُدَيِّنِي مِنْ قُرْبِكَ وَ أَنْ تُوزِعَنِي شُكْرَكَ وَ أَنْ تُلْهِمَنِي ذِكْرَكَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ سُؤَالَ خَاضِعٍ مُتَذَلِّلٍ خَاشِعٍ أَنْ تُسَامِحَنِي وَ تَرْحَمَنِي وَ تَجْعَلَنِي بِقِسْمِكَ رَاضِيًا قَانِعًا وَ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ مُتَوَاضِعًا

اللَّهُمَّ وَ أَسْأَلُكَ سُؤَالَ مَنْ اشْتَدَّتْ فَاقَتُهُ وَ انْزَلَّ بِكَ عِنْدَ الشَّدَائِدِ حَاجَتُهُ وَ عَظُمَ فِيْمَا عِنْدَكَ رَغْبَتُهُ اللَّهُمَّ عَظُمَ سُلْطَانُكَ وَ عَلَا مَكَانُكَ وَ خَفِيَ مَكْرُوكُكَ وَ ظَهَرَ أَمْرُكَ وَ غَلَبَ قَهْرُكَ وَ جَرَتْ قُدْرَتُكَ وَ لَا يُمَكِّنُ الْفِرَارُ مِنْ حُكُومَتِكَ

اللَّهُمَّ لَا أَجِدُ لِذُنُوبِي غَافِرًا وَ لَا لِقَبَائِحِي سَاتِرًا وَ لَا لِشَيْءٍ مِنْ عَمَلِي الْقَبِيحِ بِالْحَسَنِ مُبَدِّلًا غَيْرَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ وَ بِحَمْدِكَ ظَلَمْتُ نَفْسِي وَ تَجَرَّاتُ بِجَهْلِي وَ سَكَنْتُ إِلَى قَدِيمِ ذِكْرِكَ لِي وَ مِنْكَ عَلَى اللَّهِ مَوْلَايَ كَمْ مِنْ قَبِيحٍ سَتَرْتَهُ

وَ كَمْ مِنْ فَادِحٍ مِنَ الْبَلَاءِ أَقْلَتْهُ وَ كَمْ مِنْ عِثَارٍ وَقَيْتَهُ وَ كَمْ مِنْ مَكْرُوهٍ دَفَعْتَهُ وَ كَمْ مِنْ ثَنَاءٍ جَمِيلٍ لَسْتُ أَهْلًا لَهُ نَشَرْتَهُ

اللَّهُمَّ عَظُمَ بِلَائِي وَ أَفْرَطَ بِي سُوءُ خَالِي وَ قَصُرَتْ بِي أَعْمَالِي وَ قَعَدَتْ بِي أَغْلَالِي وَ حَبَسَنِي عَنْ نَفْعِي بُعْدُ أَمَلِي وَ خَدَعَنِي الدُّنْيَا بِغُرُورِهَا وَ نَفْسِي بِجَنَائِيَّتِهَا وَ مَطَالِي يَا سَيِّدِي فَاسْأَلْكَ بِعِزَّتِكَ أَنْ لَا يَخْجُبَ عَنْكَ دُعَائِي سُوءُ عَمَلِي وَ فِعَالِي وَ لَا تَفْضَحْنِي بِخَفِيٍّ مَا أَطْلَعْتَ عَلَيْهِ مِنْ سِرِّي وَ لَا تُعَاجِلْنِي بِالْعُقُوبَةِ عَلَى مَا عَمِلْتُهُ فِي خَلَوَاتِي مِنْ سُوءٍ فِعْلِي وَ إِسَاءَتِي وَ دَوَامِ تَفْرِيطِي وَ جَهَالَتِي وَ كَثْرَةِ شَهَوَاتِي وَ غَفْلَتِي

وَ كُنِ اللَّهُمَّ بِعِزَّتِكَ لِي فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ رَعُوفًا وَ عَلَىٰ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ عَطُوفًا إِلَهِي وَ رَبِّي مَنْ لِي غَيْرُكَ أَسْأَلُهُ كَشْفَ ضُرِّي وَ النَّظَرَ فِي أَمْرِي إِلَهِي وَ مَوْلَايَ أَجْرِيَتَ عَلَىٰ حُكْمًا أَتَّبَعْتُ فِيهِ هَوَىٰ نَفْسِي وَ لَمْ أُحْتَسِرْ فِيهِ مِنْ تَزْيِينِ عَدُوِّي فَغَرَّنِي بِمَا أَهْوَىٰ وَ أَسْعَدَهُ عَلَىٰ ذَلِكَ الْقَضَاءُ فَتَجَاوَزْتُ بِمَا جَرَىٰ عَلَىٰ مِنْ ذَلِكَ بَعْضَ حُدُودِكَ وَ خَالَفْتُ بَعْضَ أَوْامِرِكَ فَلَكَ الْحَمْدُ عَلَىٰ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ

وَ لَا حُجَّةَ لِي فِيمَا جَرَىٰ عَلَىٰ فِيهِ قَضَاؤُكَ وَ الزَّمَنِي حُكْمُكَ وَ بِلَاؤُكَ وَ قَدْ أَتَيْتُكَ يَا إِلَهِي بَعْدَ تَقْصِيرِي وَ إِسْرَافِي عَلَىٰ نَفْسِي مُعْتَذِرًا نَادِمًا مُنْكَسِرًا مُسْتَقْبِلًا مُسْتَغْفِرًا مُنِيبًا مُقِرًّا مُذْعِنًا مُعْتَرِفًا لَا أَجِدُ مَفْرَأً مِمَّا كَانَ مِنِّي وَ لَا مَفْزَعًا أَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ فِي أَمْرِي غَيْرَ قَبُولِكَ عُذْرِي وَ إِدْخَالِكَ إِيَّايَ فِي سَعَةِ رَحْمَتِكَ

اللَّهُمَّ فَاقْبَلْ عُذْرِي وَ ارْحَمْ شِدَّةَ ضُرِّي وَ فُكِّنِي مِنْ شَدِّ وَ تَأْقِي يَا رَبِّ ارْحَمْ ضَعْفَ بَدَنِي وَ رِقَّةَ جِلْدِي وَ دِقَّةَ عَظْمِي يَا مَنْ بَدَأَ خَلْقِي وَ ذِكْرِي وَ تَرْبِيَّتِي وَ بَرِّي وَ تَغْذِيَّتِي هَبْنِي لِابْتِدَاءِ كَرَمِكَ وَ سَالِفِ بَرِّكَ بِي

يَا إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ رَبِّي أُوْتِرَاكَ مُعَذِّبِي بِنَارِكَ بَعْدَ تَوْحِيدِكَ وَ بَعْدَ مَا أَنْطَوَىٰ عَلَيْهِ قَلْبِي مِنْ مَعْرِفَتِكَ وَ لَهَجَ بِهِ لِسَانِي مِنْ ذِكْرِكَ وَ اعْتَقَدَهُ ضَمِيرِي مِنْ حُبِّكَ وَ

بَعْدَ صِدْقِ اعْتِرَافِي وَ دُعَائِي خَاضِعاً لِرُبُوبِيَّتِكَ هَيْهَاتَ أَنْتَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ تُضَيِّعَ مِنْ رِبِّيَّتِهِ أَوْ تُبْعِدَ (تُبْعِدَ) مَنْ أَدْنَيْتَهُ أَوْ تُشَرِّدَ مَنْ أَوَيْتَهُ أَوْ تُسَلِّمَ إِلَى الْبَلَاءِ مَنْ كَفَيْتَهُ وَ رَحِمْتَهُ

وَ لَيْتَ شِعْرِي يَا سَيِّدِي وَ إِلَهِي وَ مَوْلَايَ أَوْ تَسَلَّطَ النَّارَ عَلَى وَجْهِهِ خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ سَاجِدَةً وَ عَلَى أَلْسُنِ نَطَقَتْ بِتَوْحِيدِكَ صَادِقَةً وَ بِشُكْرِكَ مَادِحَةً وَ عَلَى قُلُوبِ اعْتَرَفَتْ بِإِلَهِيَّتِكَ مُحَقِّقَةً وَ عَلَى ضَمَائِرِ حَوَتْ مِنَ الْعِلْمِ بِكَ حَتَّى صَارَتْ خَاشِعَةً وَ عَلَى جَوَارِحِ سَعَتْ إِلَى أَوْطَانِ تَعَبُّدِكَ طَائِعَةً وَ أَشَارَتْ بِاسْتِغْفَارِكَ مُذْعِنَةً مَا هَكَذَا الظَّنُّ بِكَ وَ لَا أَخْبَرْنَا بِفَضْلِكَ عَنْكَ يَا كَرِيمُ يَا رَبِّ وَ أَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفِي عَنْ قَلِيلٍ مِنَ بَلَاءِ الدُّنْيَا وَ عُقُوبَاتِهَا وَ مَا يَجْرِي فِيهَا مِنَ الْمَكَارِهِ عَلَى أَهْلِهَا عَلَى أَنَّ ذَلِكَ بَلَاءٌ وَ مَكْرُوهٌ قَلِيلٌ مَكْنُتُهُ يَسِيرٌ بِقَاوُهِ قَصِيرٌ مُدَّتُهُ فَكَيْفَ احْتِمَالِي لِبَلَاءِ الْآخِرَةِ وَ جَلِيلٌ وَ قُوعِ الْمَكَارِهِ فِيهَا وَ هُوَ بَلَاءٌ تَطُولُ مُدَّتُهُ وَ يَدُومُ مَقَامُهُ وَ لَا يُخَفَّفُ عَنْ أَهْلِهِ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا عَنْ غَضَبِكَ وَ انْتِقَامِكَ وَ سَخَطِكَ وَ هَذَا مَا لَا تَقُومُ لَهُ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ

يَا سَيِّدِي فَكَيْفَ لِي وَ أَنَا عَبْدُكَ الضَّعِيفُ الدَّلِيلُ الْحَقِيرُ الْمُسْكِنُ الْمُسْتَكِينُ يَا إِلَهِي وَ رَبِّي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ لِي الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَشْكُو وَ لِمَا مِنْهَا أَضِجُ وَ أَبْكِي لِلْأَلِيمِ الْعَذَابِ وَ شِدَّتِهِ أَمْ لِطُولِ الْبَلَاءِ وَ مُدَّتِهِ فَلَيْتَ صَيَّرْتَنِي لِلْعُقُوبَاتِ مَعَ أَعْدَائِكَ وَ جَمَعْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَ أَهْلِ بِلَاتِكَ وَ فَرَّقْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَ أَحِبَّائِكَ وَ أَوْلِيَائِكَ فَهَبْنِي يَا إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ رَبِّي صَبْرْتُ عَلَى عَذَابِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَى فِرَاقِكَ وَ هَبْنِي (يَا إِلَهِي) صَبْرْتُ عَلَى حَرِّ نَارِكَ فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إِلَى كَرَامَتِكَ أَمْ كَيْفَ أَسْكُنُ فِي النَّارِ وَ رَجَائِي عَفْوَكَ فَبِعِزَّتِكَ يَا سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ أَقْسِمُ صَادِقاً لَنْ تَرَكْتَنِي نَاطِقاً لِأَضِجَنْ إِلَيْكَ بَيْنَ أَهْلِهَا ضَجِيجَ الْأَمْلِينَ وَ لَأَصْرُخَنَّ إِلَيْكَ صُرَاخَ الْمُسْتَصْرِخِينَ وَ لَأُبْكِينَ عَلَيْكَ بُكَاءَ الْفَاقِدِينَ وَ لَأُنَادِيَنَّكَ أَيْنَ كُنْتَ يَا وَلِيَّ الْمُؤْمِنِينَ

يَا غَايَةَ آمَالِ الْعَارِفِينَ يَا غِيَاثَ الْمُسْتَغِيثِينَ يَا حَبِيبَ قُلُوبِ الصَّادِقِينَ وَ يَا إِلَهَ
 الْعَالَمِينَ أَفْتَرَاكَ سُبْحَانَكَ يَا إِلَهِي وَ بِحَمْدِكَ تَسْمَعُ فِيهَا صَوْتَ عَبْدٍ مُسْلِمٍ سُجِنَ
 فِيهَا بِمُخَالَفَتِهِ وَ ذَاقَ طَعْمَ عَذَابِهَا بِمَعْصِيَتِهِ وَ حُسْنَ بَيْنِ أَطْبَاقِهَا بِجُرْمِهِ وَ جَرِيرَتِهِ وَ
 هُوَ يَضِجُ إِلَيْكَ ضَجِيجٌ مُؤَمِّلٌ لِرَحْمَتِكَ وَ يُنَادِيكَ بِلِسَانِ أَهْلِ تَوْحِيدِكَ وَ يَتَوَسَّلُ
 إِلَيْكَ بِرُبُوبِيَّتِكَ يَا مَوْلَايَ فَكَيْفَ يَبْقَى فِي الْعَذَابِ وَ هُوَ يَرْجُو مَا سَلَفَ مِنْ حِلْمِكَ
 أَمْ كَيْفَ تُؤْلِمُهُ النَّارُ وَ هُوَ يَأْمُلُ فَضْلَكَ وَ رَحْمَتَكَ أَمْ كَيْفَ يُخْرِقُهُ لَهْيُهَا وَ أَنْتَ
 تَسْمَعُ صَوْتَهُ وَ تَرَى مَكَانَهُ أَمْ كَيْفَ يَشْتَمِلُ عَلَيْهِ زَفِيرُهَا وَ أَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفَهُ أَمْ كَيْفَ
 يَتَقَلَّقُ بَيْنَ أَطْبَاقِهَا وَ أَنْتَ تَعْلَمُ صِدْقَهُ أَمْ كَيْفَ تَرْجُرُهُ زَبَانِيَّتُهَا وَ هُوَ يُنَادِيكَ يَا رَبِّهِ
 أَمْ كَيْفَ يَرْجُو فَضْلَكَ فِي عِتْقِهِ مِنْهَا فَتَتْرُكُهُ فِيهَا هَيْهَاتَ مَا ذَلِكَ الظَّنُّ بِكَ وَ لَا
 الْمَعْرُوفُ مِنْ فَضْلِكَ وَ لَا مُشَبَّهٌ لِمَا عَامَلْتَ بِهِ الْمُوَحِّدِينَ مِنْ بَرِّكَ وَ
 إِحْسَانِكَ فَبِالْيَقِينِ أَقْطَعُ لَوْ لَا مَا حَكَمْتَ بِهِ مِنْ تَغْذِيبِ جَا حِدِيكَ وَ قَضَيْتَ بِهِ مِنْ
 إِخْلَادِ مُعَانِدِيكَ لَجَعَلْتَ النَّارَ كُلَّهَا بَرْدًا وَ سَلَامًا وَ مَا كَانَ لِأَحَدٍ فِيهَا مَقَرًّا وَ لَا مُقَامًا
 لَكِنَّكَ تَقْدَسَتْ أَسْمَاؤُكَ أَقْسَمْتَ أَنْ تَمْلَأَهَا مِنَ الْكَافِرِينَ مِنَ الْجِنَّةِ وَ النَّاسِ
 أَجْمَعِينَ وَ أَنْ تُخَلِّدَ فِيهَا الْمُعَانِدِينَ وَ أَنْتَ جَلَّ ثَنَاؤُكَ قُلْتَ مُبْتَدِئًا وَ تَطَوَّلْتَ
 بِالْإِنْعَامِ مُتَكْرِّمًا: أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ

إِلَهِي وَ سَيِّدِي فَاسْئَلْكَ بِالْقُدْرَةِ الَّتِي قَدَّرْتَهَا وَ بِالْقَضِيَّةِ الَّتِي حَكَمْتَهَا وَ حَكَمْتَهَا وَ
 غَلَبْتَ مَنْ عَلَيْهِ أَجْرِيَّتُهَا أَنْ تَهَبَ لِي فِي هَذِهِ اللَّيْلَةِ وَ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ كُلَّ جُرْمٍ
 أَجْرَمْتُهُ وَ كُلَّ ذَنْبٍ أَذْنَبْتُهُ وَ كُلَّ قَبِيحٍ أَسْرَرْتُهُ وَ كُلَّ جَهْلٍ عَمِلْتُهُ كَتَمْتُهُ أَوْ أَعْلَنْتُهُ
 أَخْفَيْتُهُ أَوْ أَظْهَرْتُهُ وَ كُلَّ سَيِّئَةٍ أَمَرْتُ بِإِثْبَاتِهَا الْكَرَامَ الْكَاتِبِينَ الَّذِينَ وَكَّلْتَهُمْ بِحِفْظِ مَا
 يَكُونُ مِنِّي وَ جَعَلْتَهُمْ شُهُودًا عَلَيَّ مَعَ جَوَارِحِي

وَ كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيَّ مِنْ وَرَائِهِمْ وَالشَّاهِدَ لِمَا خَفِيَ عَنْهُمْ وَ بِرَحْمَتِكَ أَخْفَيْتُهُ
 وَ بِفَضْلِكَ سَتَرْتُهُ وَ أَنْ تُوقِّرَ حَظِّي مِنْ كُلِّ خَيْرٍ أَنْزَلْتَهُ أَوْ إِحْسَانٍ فَضَّلْتَهُ أَوْ بَرٍّ نَشَرْتَهُ

أَوْ رِزْقٍ بَسْطَتُهُ أَوْ ذَنْبٍ تَغْفِرُهُ أَوْ خَطَاةٍ تَسْتُرُهُ يَا رَبِّ يَا رَبِّ يَا رَبِّ يَا إِلَهِي وَ
سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ مَالِكِ رِقِّي يَا مَنْ بِيَدِهِ نَاصِيَّتِي يَا عَلِيماً بِضُرِّي وَ مَسْكَنَتِي يَا
خَبِيراً بِفَقْرِي وَ فَاقَتِي

يَا رَبِّ يَا رَبِّ يَا رَبِّ أَسْأَلُكَ بِحَقِّكَ وَ قُدْسِكَ وَ أَغْظَمِ صِفَاتِكَ وَ أَسْمَائِكَ أَنْ
تَجْعَلَ أَوْقَاتِي مِنَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ بِذِكْرِكَ مَعْمُورَةً وَ بِخِدْمَتِكَ مَوْصُولَةً وَ أَعْمَالِي
عِنْدَكَ مَقْبُولَةً حَتَّى تَكُونَ أَعْمَالِي وَ أَوْرَادِي كُلُّهَا وَرِداً وَاحِداً وَ حَالِي فِي خِدْمَتِكَ
سَرْمَداً يَا سَيِّدِي يَا مَنْ عَلَيْهِ مُعَوْلِي يَا مَنْ إِلَيْهِ شَكَوْتُ أحوالی

يَا رَبِّ يَا رَبِّ يَا رَبِّ قُوِّ عَلَى خِدْمَتِكَ جَوَارِحِي وَ اشْدُدْ عَلَى الْعَزِيمَةِ جَوَانِحِي وَ
هَبْ لِي الْجِدَّ فِي خَشْيَتِكَ وَ الدَّوَامَ فِي الْإِتِّصَالِ بِخِدْمَتِكَ حَتَّى أَسْرَحَ إِلَيْكَ فِي
مِيَادِينِ السَّابِقِينَ وَ أَسْرِعْ إِلَيْكَ فِي الْبَارِزِينَ وَ أَشْتَاقَ إِلَى قُرْبِكَ فِي الْمُشْتَاقِينَ وَ
أَذْنُو مِنْكَ ذُنُوءَ الْمُخْلِصِينَ وَ أَخَافَكَ مَخَافَةَ الْمُوقِنِينَ وَ اجْتَمَعَ فِي جِوَارِكَ مَعَ
الْمُؤْمِنِينَ اللَّهُمَّ وَ مَنْ أَرَادَنِي بِسُوءٍ فَارِدُهُ وَ مَنْ كَادَنِي فَكِدْهُ وَ اجْعَلْنِي مِنْ أَحْسَنِ
عِبِيدِكَ نَصيباً عِنْدَكَ وَ أَقْرَبِهِمْ مَنْزِلَةً مِنْكَ وَ أَخْصِهِمْ زُلْفَةً لَدَيْكَ فَإِنَّهُ لَا يُنَالُ ذَلِكَ
إِلَّا بِفَضْلِكَ وَ جِدْلِي بِجُودِكَ وَ اغْطِفْ عَلَيَّ بِمَجْدِكَ وَ احْفَظْنِي بِرَحْمَتِكَ وَ اجْعَلْ
لِسَانِي بِذِكْرِكَ لَهْجاً وَ قَلْبِي بِحُبِّكَ مَتِيماً وَ مَنْ عَلَى بَحْسَنِ إِجَابَتِكَ وَ أَقْلَنِي عَثْرَتِي
وَ اغْفِرْ زَلَّتِي فَإِنَّكَ قَضَيْتَ عَلَى عِبَادِكَ بِعِبَادَتِكَ وَ أَمَرْتَهُمْ بِدُعَائِكَ وَ ضَمِنْتَ لَهُمْ
الْإِجَابَةَ فَالْيَا إِلَيْكَ يَا رَبِّ نَصَبْتُ وَجْهِي وَ إِلَيْكَ يَا رَبِّ مَدَدْتُ يَدِي فَبِعِزَّتِكَ اسْتَجِبْ
لِي دُعَائِي وَ بَلِّغْنِي مُنَايَ وَ لَا تَقْطَعْ مِنْ فَضْلِكَ رَجَائِي وَ اكْفِنِي شَرَّ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ
مِنْ أَعْدَائِي، يَا سَرِيعَ الرِّضَا اغْفِرْ لِمَنْ لَا يَمْلِكُ إِلَّا الدُّعَاءُ فَإِنَّكَ فَعَالٌ لِمَا تَشَاءُ يَا
مَنْ اسْمُهُ دَوَاءٌ وَ ذِكْرُهُ شِفَاءٌ وَ طَاعَتُهُ غِنَى إِرْحَمْ مَنْ رَأْسُ مَالِهِ الرَّجَاءُ وَ سِلَاحُهُ
الْبُكَاءُ يَا سَابِغَ النُّعْمِ يَا دَافِعَ النِّقَمِ يَا نُورَ الْمُسْتَوْحِشِينَ فِي الظُّلَمِ يَا عَالِماً لَا يُعْلَمُ
صَلَّى عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ أَفْعَلْ بِي مَا أَنْتَ أَهْلُهُ وَ صَلِّ عَلَى رَسُولِهِ وَ الْأَنْمَةِ

الْمَيَامِينَ مِنْ آلِهِ وَ سَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا كَثِيرًا.

فایده چهلیم : (در ذکر ادعیه و جیزه منقوله از اصحاب عصمت صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین)

پس ثقة الاسلام محمد بن یعقوب کلینی در کتاب دعا نقل کرده :
 «عَنْ زُرَّارَةَ : عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - يَقُولُ : «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ»^۱ قَالَ : «هُوَ الدُّعَاءُ ، وَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ الدُّعَاءُ». قُلْتُ : «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ»^۲ قَالَ : «الْأَوَّاهُ هُوَ الدُّعَاءُ»^۳.
 وَ «عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ ، عَنْ أَبِيهِ ، قَالَ : قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ : أَيُّ الْعِبَادَةِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ : «مَا مِنْ شَيْءٍ أَفْضَلَ عِنْدَ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - مِنْ أَنْ يُسْأَلَ وَ يُطْلَبَ مِمَّا عِنْدَهُ، وَ مَا أَحَدٌ أَبْغَضَ إِلَى اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - مِنْ مَنْ يَسْتَكْبِرُ عَنْ عِبَادَتِهِ، وَ لَا يُسْأَلَ مَا عِنْدَهُ»^۴.

وَ «عَنْ مُيَسَّرِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ : عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ : قَالَ لِي : «يَا مُيَسَّرُ، ادْعُ ، وَ لَا تَقُلْ : إِنَّ الْأَمْرَ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ؛ إِنَّ عِنْدَ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - مَنْزِلَةً لَأَتْنَالُ إِلَّا بِمَسْأَلَةٍ ، وَ لَوْ أَنَّ عَبْدًا سَدَّ فَاهُ وَ لَمْ يَسْأَلْ ، لَمْ يُعْطَ شَيْئًا؛ فَسَلْ تُعْطَ. يَا مُيَسَّرُ، إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ بَابٍ يُفْرَغُ إِلَّا يُوشِكُ أَنْ يُفْتَحَ لِصَاحِبِهِ»^۵.

۱- غافر / ۶۰.

۲- توبه / ۱۱۴.

۳- کلینی: کافی، ج ۴، ص ۲۹۷

۴- پیشین: ص ۲۹۸

۵- علامه مجلسی در کتاب مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۵ درباره این حدیث گفته است: «وجود کائنات و عدم آنها شروط و اسباب دارد و خداوند ابا دارد که امور را از مسیری جز اسباب آنها جریان دهد و یکی از این اسباب برای برخی امور دعا است و لذا تا دعا نکنیم آن شیء داده نمی شود و علم خدای

و «عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ رَجُلٍ، قَالَ : قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «الدُّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ الَّتِي قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : «إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي»^۱ الْآيَةَ، ادْعُ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - وَ لَا تَقُلْ : إِنَّ الْأَمْرَ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ». قَالَ زُرَّارَةُ : إِنَّمَا يَعْنِي لَا يَمْنَعُكَ إِيْمَانُكَ بِالْقَضَاءِ وَ الْقَدَرِ أَنْ تُبَالِغَ بِالدُّعَاءِ وَ تَجْتَهِدَ فِيهِ، أَوْ^۲ كَمَا قَالَ^۳». ^۴

و نقل بسنده عن الصادق عليه السلام قال : «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : أَلَا أُدُلُّكُمْ عَلَى سِلَاحٍ يُنْجِيكُمْ مِنْ أَعْدَائِكُمْ، وَ يَدِرُّ أَرْزَاقَكُمْ؟ قَالُوا : بَلَى، قَالَ : تَدْعُونَ رَبَّكُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهَارِ؛ فَإِنْ سِلَاحَ الْمُؤْمِنِ الدُّعَاءُ»^۵.

و «عَنْ أَبِي وَكَّادٍ، قَالَ : قَالَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ : «عَلَيْكُمْ بِالدُّعَاءِ؛ فَإِنَّ الدُّعَاءَ لِلَّهِ وَ الطَّلَبَ إِلَى اللَّهِ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَ قَدْ قُدِّرَ وَ قُضِيَ وَ لَمْ يَبْقَ إِلَّا إِمْضَاؤُهُ، فَإِذَا دُعِيَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - وَ سُئِلَ صَرَفَ الْبَلَاءَ صَرْفَةً»^۶.

و عن ابی جعفر علیه السلام و ابی عبدالله علیه السلام به طرق كثيرة : «أَسْرَعَ الدُّعَاءِ نُجْحًا^۱ لِلْإِجَابَةِ دُعَاءُ الْإِخِ بِظَهْرِ الْغَيْبِ، يَبْدَأُ بِالدُّعَاءِ لِإِخِيهِ، فَيَقُولُ لَهُ مَلِكٌ مُوَكَّلٌ بِهِ : آمِينَ، وَ لَكَ مِثْلَاهُ»^۲.

متعال تابع معلوم است و سبب ایجاد اشیاء نمی گردد و قضاء و قدر الهی نیز لازم و قدر حتمی نیست و لا ثواب و عقاب، و امر و نهی به آن معنا نمی داشت، همانطور که در کلام حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام گذشت.

۱- کلینی: کافی، ج ۴، ص ۲۹۸.

۲. غافر / ۶۰.

۳- تعبیر «أَوْ كَمَا قَالَ» سخن ناقل حدیث یعنی عبید بن زراره است که اشاره به شكّ وی در این است که آنچه از زراره نقل کرده عین عبارت اوست یا کمی متفاوت از آن است. رک : شرح المازندرانی، ج ۱۰، ص ۲۰۴؛ و مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۸.

۴- کلینی: کافی، ج ۴، ص ۳۰۰.

۵- پیشین: ص ۳۰۲.

۶- پیشین: ص ۳۰۶.

و نقل بسنده عن الصادق عليه السلام: «دَعَا الرَّجُلُ، فَقَالَ بَعْدَ مَا دَعَا: " مَا شَاءَ اللَّهُ لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ"، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: اسْتَبَسَّلَ عَبْدِي، وَاسْتَسَلَّمَ لِأَمْرِي، أَقْضُوا حَاجَتَهُ».^١

و كذلك عن الصادق عليه السلام: «مَنْ قَالَ: " مَا شَاءَ اللَّهُ لَاحَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ"، سَبْعِينَ مَرَّةً، صَرَفَ عَنْهُ سَبْعِينَ نَوْعاً مِنْ أَنْوَاعِ الْبَلَاءِ أُيَسِّرُ ذَلِكَ الْخَنْقُ».^٢ قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، وَمَا الْخَنْقُ؟ قَالَ: «لَا يَعْتَلُّ بِالْجُنُونِ؛ فَيُخَنْقُ».^٣

و «عَنْ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَنْ صَلَّى الْغَدَاةَ، فَقَالَ- قَبْلَ أَنْ يَنْفُضَ^٤ رُكْبَتَيْهِ^٥ عَشْرَ مَرَّاتٍ-: " لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ، وَ لَهُ الْحَمْدُ، يُحْيِي وَيُمِيتُ، وَ يُمِيتُ وَيُحْيِي، وَ

١- «نجحاً» إمّا من أنجحت من له الحاجة، أي قضيت له. أو من نجح أمر فلان: تيسر له. أو نجح فلان: أصاب طلبته. أو من النجاح والتنجح: الظفر بالحوائح. أو من تنجحت الحاجة واستنجحتها: إذا انتجزتها. مجمع البحرين، ج ٢، ص ٤١٧ (نجح).

٢- كليني: كافي، ج ٤، ص ٣٨٥.

٣- «استبسّل»: استسلم. يقال: بسّل نفسه للموت، أي وطّنها. [مجمع البحرين، ج ٥، ص ٣٢١]. و «هو كناية عن غاية التسليم والانقياد، وإظهار العجز في كلّ ما أراد بدون تقدير ربّ العباد». [مرآة العقول]

٤- كليني: كافي، ج ٤، ص ٤١٧.

٥- «الخنق»، مثل الكتف، ويسكن للتخفيف، مصدر خنقه يخنقه من باب قتل: إذا عصر حلقه حتّى يموت، ومنه الخناق كغراب، وهو داء يمتنع معه نفوذ النفس إلى الرئة والقلب. رك: المصباح المنير، ص ١٨٣؛ والقاموس المحيط، ج ٢، ص ١١٧١ (خنق).

٦- كليني: كافي، ج ٤، ص ٤١٧.

٧- الغداة: ما بين طلوع الفجر إلى طلوع الشمس. [مجمع البحرين، ج ١، ص ٣١٤]

٨- علامه مجلسي می نویسد: «النقض: الهدم. واستعير هنا لتغيير وضع الركبتين عن الحالة التي كانتا عليها في حال التشهد والتسليم». و النفض، بالفاء: التحريك. رك: (مرآة العقول ج ١٢، ص ٢٠٣، ح ٢) لسان العرب، ج ٧، ص ٢٤٠؛ و المصباح المنير، ص ٦١٨ (نفّض).

٩- الورك: ما فوق الفخذ.

هُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ، بِيَدِهِ الْخَيْرُ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" وَ فِي الْمَغْرِبِ مِثْلَهَا،
لَمْ يَلْقَ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - عَبْدٌ بِعَمَلٍ أَفْضَلَ مِنْ عَمَلِهِ إِلَّا مَنْ جَاءَ بِمِثْلِ عَمَلِهِ^۱.
و «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَنْ قَالَ: يَا اللَّهُ، يَا اللَّهُ، عَشْرَ مَرَّاتٍ، قِيلَ لَهُ:
لَبَّيْكَ، مَا حَاجَّتْكَ؟»^۲.
و «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَنْ قَالَ عَشْرَ مَرَّاتٍ: يَا رَبِّ، يَا رَبِّ، قِيلَ لَهُ:
لَبَّيْكَ، مَا حَاجَّتْكَ؟»^۳.
و «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَنْ قَالَ: يَا رَبِّ يَا اللَّهُ، يَا رَبِّ يَا اللَّهُ، حَتَّى
يَنْقَطَعَ نَفْسُهُ، قِيلَ لَهُ: لَبَّيْكَ مَا حَاجَّتْكَ؟»^۴.
و «عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «يَا أَبَانُ، إِذَا قَدِمْتَ الْكُوفَةَ
فَارَوْ هَذَا الْحَدِيثَ: مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُخْلِصًا، وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ». قَالَ: قُلْتُ:
لَهُ: إِنَّهُ يَأْتِينِي مِنْ كُلِّ صِنْفٍ مِنَ الْأَصْنَافِ، أَمْ فَأَرَوِي لَهُمْ هَذَا الْحَدِيثَ؟ قَالَ: «نَعَمْ
يَا أَبَانُ، إِنَّهُ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ، وَجَمَعَ اللَّهُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ، فَتُسَلَّبُ لِإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ
مِنْهُمْ، إِلَّا مَنْ كَانَ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ»^۵.
و عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «مَنْ قَالَ فِي دُبُرِ صَلَاةِ الْفَرِيضَةِ قَبْلَ أَنْ يَنْتَهِيَ رَجُلِيهِ
: " أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، الْحَيُّ الْقَيُّومُ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَ أَتُوبُ
إِلَيْهِ " ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، غَفَرَ اللَّهُ - عَزَّ وَ جَلَّ - لَهُ ذُنُوبَهُ وَ لَوْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ»^۶.

۱- کلینی: کافی، ج ۴، ص ۴۱۰.

۲- پیشین: ص ۴۱۳.

۳- پیشین: ص ۴۱۵.

۴- پیشین: ص ۴۱۵.

۵- پیشین: ص ۴۱۶.

۶- أراد: قبل أن يصرف رجله عن حالتها التي هي عليها في التشهد. [النهاية، ج ۱، ص ۲۲۶ (ثنا)]

و «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، أَوْ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «تَقُولُ إِذَا أَصْبَحْتَ: أَصْبَحْتُ بِاللَّهِ مُؤْمِنًا عَلَى دِينِ مُحَمَّدٍ وَ سُنَّتِهِ، وَ دِينِ عَلِيٍّ وَ سُنَّتِهِ، وَ دِينِ الْأَوْصِيَاءِ وَ سُنَّتِهِمْ، آمَنْتُ بِسِرِّهِمْ وَ عَلَانِيَتِهِمْ، وَ شَاهِدِهِمْ وَ غَائِبِهِمْ، وَ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِمَّا اسْتَعَاذَ مِنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ الْأَوْصِيَاءُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، وَ أَرْغَبُ إِلَى اللَّهِ فِيمَا رَغِبُوا إِلَيْهِ، وَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ».^۲

و «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «ثَلَاثٌ تَنَاسَخَهَا^۳ الْأَنْبِيَاءُ مِنْ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَتَّى وَصَلْنَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَانَ إِذَا أَصْبَحَ يَقُولُ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ إِيْمَانًا تُبَاشِرُ^۴ بِهِ قَلْبِي، وَ يَقِينًا حَتَّى أَعْلَمَ أَنَّهُ لَا يُصِيبُنِي إِلَّا مَا كَتَبْتَ لِي، وَ رَضِنِي بِمَا قَسَمْتَ لِي».^۵

و «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ: «إِذَا أُمْسَيْتَ، قُلْ: " اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ عِنْدَ إِقْبَالِ لَيْلِكَ، وَ إِدْبَارِ نَهَارِكَ، وَ حُضُورِ صَلَوَاتِكَ، وَ أَصْوَاتِ دُعَاتِكَ أَنْ تُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ " وَ ادْعُ بِمَا أَحْبَبْتَ».^۶

و «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، أَعْمَدُكَ وَ أَسْتَعِينُكَ وَ أَنْتَ رَبِّي وَ أَنَا عَبْدُكَ؛ أَصْبَحْتُ عَلَى عَهْدِكَ وَ وَعْدِكَ، وَ أَوْمِنُ بِوَعْدِكَ، وَ أَوْفِي بِعَهْدِكَ

۱- کلینی: کافی، ج ۴، ص ۴۱۸.

۲- پیشین: ص ۴۲۱.

۳- عبارت «تناسخها الانبياء» به معنای «ورثوها» و از باب تناسخ در میراث است که وارثان می میرند اما اصل میراث همچنان پابرجاست؛ الوافی، ج ۹، ص ۱۵۵۸؛ مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۲۲۹.

۴- «تبشیر به قلبی» یعنی آن را در قلبم بیابم و ایمانی ظاهری و زبانی نباشد؛ الوافی، ج ۹، ص ۱۵۵۸؛

مرآة العقول، ج ۱۲، ص ۲۲۹.

۵- کلینی: کافی، ج ۴، ص ۴۲۴.

۶- پیشین: ص ۴۲۲.

مَا اسْتَطَعْتُ، وَ لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ وَخَدَهُ لَشَرِيكَ لَهُ، وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ؛ أَصْبَحْتُ عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ وَ كَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ وَ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَ دِينِ مُحَمَّدٍ ﷺ، عَلَى ذَلِكَ أَحْيَا وَ أَمُوتُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ؛ اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا أَحْيَيْتَنِي بِهِ، وَ أَمِتْنِي إِذَا أَمِتْنِي عَلَى ذَلِكَ، وَ ابْعَثْنِي إِذَا بَعَثْتَنِي عَلَى ذَلِكَ، أَتُبْغِي بِذَلِكَ رِضْوَانَكَ وَ اتَّبَاعَ سَبِيلِكَ، إِلَيْكَ أَلْبَجأتُ ظَهْرِي، وَ إِلَيْكَ فَوَّضْتُ أَمْرِي؛ أَلْ مُحَمَّدٍ أَيْمَتِي، لَيْسَ لِي أَيْمَةٌ غَيْرُهُمْ، بِهِمْ أَتَتَّمُ، وَ إِيَّاهُمْ أَتَوَلَّى، وَ بِهِمْ أَقْتَدِي؛ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُمْ أَوْلِيَائِي فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ، وَ اجْعَلْنِي أَوْلَى أَوْلِيَاءَهُمْ، وَ أَعَادِي أَعْدَاءَهُمْ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ، وَ أَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ وَ آبَائِي مَعَهُمْ»^۱.

و «قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِذَا صَلَّيْتَ الْمَغْرِبَ، فَلَا تَبْسُطُ رِجْلَكَ وَ لَا تُكَلِّمُ أَحَدًا حَتَّى تَقُولَ مِائَةَ مَرَّةٍ: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ"، وَ مِائَةَ مَرَّةٍ فِي الْغَدَاةِ؛ فَمَنْ قَالَهَا دَفَعَ اللَّهُ عَنْهُ مِائَةَ نَوْعٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْبَلَاءِ، أَذْنَى نَوْعٍ مِنْهَا الْبَرَصُ وَ الْجُذَامُ، وَ الشَّيْطَانُ وَ السُّلْطَانُ»^۲.

و «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «مَنْ قَالَ حِينَ يَخْرُجُ مِنْ مَنْزِلِهِ: "بِسْمِ اللَّهِ، حَسْبِيَ اللَّهُ، تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ، اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَ أُمُورِي كُلِّهَا، وَ أَعُوذُ بِكَ مِنْ خِزْيِ الدُّنْيَا وَ عَذَابِ الْآخِرَةِ" كَفَاهُ اللَّهُ مَا أَهَمَّهُ مِنْ أَمْرِ دُنْيَاةٍ وَ آخِرَتِهِ»^۳.

و «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: مَا أَبَالِي إِذَا قُلْتُ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ لَوْ اجْتَمَعَ عَلَى الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ: «بِسْمِ اللَّهِ، وَ بِاللَّهِ، وَ مِنْ اللَّهِ، وَ إِلَى اللَّهِ، وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؛ اللَّهُمَّ إِلَيْكَ أَسَلَمْتُ

۱- کلینی: کافی، ج ۴، ص ۴۳۵.

۲- پیشین: ص ۴۴۱.

۳- پیشین: ص ۴۶۴.

نَفْسِي، وَ إِلَيْكَ وَجَّهْتُ وَجْهِي، وَ إِلَيْكَ أَلْبَجَاتُ ظَهْرِي، وَ إِلَيْكَ فَوَّضْتُ أَمْرِي؛
اللَّهُمَّ احْفَظْنِي بِحِفْظِ الْإِيمَانِ مِنْ بَيْنِ يَدَيَّ، وَ مِنْ خَلْفِي، وَ عَنْ يَمِينِي، وَ عَنْ
شِمَالِي، وَ مِنْ فَوْقِي، وَ مِنْ تَحْتِي، وَ مِنْ قَبْلِي، وَ ادْفَعْ عَنِّي بِحَوْلِكَ وَ قُوَّتِكَ؛
فَائِدَةً لِحَوْلٍ وَ لِقُوَّةٍ إِلَّا بِكَ»^١.

و عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «اللَّهُمَّ أَنْتَ تَقْتَبِي فِي كُلِّ كَرْبٍ، وَ أَنْتَ رَجَائِي
فِي كُلِّ شِدَّةٍ، وَ أَنْتَ لِي فِي كُلِّ أَمْرٍ نَزَلَ بِي ثِقَةٌ وَ غَدَّةٌ، كَمْ مِنْ كَرْبٍ - يَضْعَفُ
عَنْهُ الْقَوَادُّ، وَ تَقِلُّ فِيهِ الْحِيلَةُ»^٢، وَ يَخْذُلُ عَنْهُ الْقَرِيبُ، وَ يَشْمَتُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَ
تَغْنِيَنِي فِيهِ الْأُمُورُ - أَنْزَلَتْهُ بِكَ، وَ شَكَوْتُهُ إِلَيْكَ، رَاغِباً فِيهِ عَمَّنْ سِوَاكَ، فَفَرَّجْتَهُ
وَ كَشَفْتَهُ وَ كَفَيْتَنِيهِ، فَأَنْتَ وَلِيُّ كُلِّ نِعْمَةٍ، وَ صَاحِبُ كُلِّ حَاجَةٍ، وَ مُنْتَهَى كُلِّ
رَغْبَةٍ، فَلَكَ الْحَمْدُ كَثِيراً، وَ لَكَ الْمَنْ فَاضِلاً»^٣.

و عَنْ يُونُسَ قَالَ: قُلْتُ لِلرُّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ: عَلَّمَنِي دُعَاءً وَ أَوْجَزَ. فَقَالَ: قُلْ: «يَا مَنْ
دَلَّنِي عَلَى نَفْسِي، وَ ذَكَرَ قَلْبِي بِتَصَدِيقِهِ، أَسْأَلُكَ الْأَمْنَ وَ الْإِيمَانَ [فِي الدُّنْيَا وَ
الْآخِرَةِ]»^٤.

و «وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَنَّهُ عَلَّمَ أَخَاهُ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ هَذَا الدُّعَاءَ: «اللَّهُمَّ
ارْفَعْ ظَنِّي صَاعِداً، وَ لَا تَطْمَعْ فِيَّ عَدُوّاً وَ لَا حَاسِداً، وَ احْفَظْنِي قَائِماً وَ قَاعِداً، وَ

١- پیشین: ص ٥٠٣.

٢- «الحيلة»: الحَذَقُ فِي تَدْبِيرِ الْأُمُورِ، وَ هُوَ تَقْلِيدُ الْفِكْرِ حَتَّى يَهْتَدِيَ إِلَى الْمَقْصُودِ. وَ أَصْلُهَا: الْوَاوُ. وَ
اِحْتَالٌ: طَلَبُ الْحِيلَةِ: الْمَصْبَاحُ الْمُنِيرُ، ص ١٥٧ (حول).

٣- کلینی: کافی، ج ٤، ص ٥٤٦.

٤- پیشین: ص ٥٤٩.

يَقْظَانِ وَ رَاقِدًا؛ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي وَ ارْحَمْنِي، وَ اهْدِنِي سَبِيلَكَ الْأَقْوَمَ، وَ قِنِي حَرَّ
جَهَنَّمَ، وَ احْطُطْ عَنِّي الْمَغْرَمَ وَ الْمَأْثَمَ^١، وَ اجْعَلْنِي مِنْ خَيْرِ خِيَارِ الْعَالَمِ^٢.

۱- «المغرم»: هو مصدر وضع موضع الاسم و يريد به مغرم الذنوب و المعاصي. و قيل: المغرم كالغرم، و هو الدين، و يريد به ما استدين فيما يكرهه الله، أو فيما يجوز، ثم عجز عن أدائه، فأما دين احتاج إليه و هو قادر على أدائه فلا يستعاذ منه. و «المأثم»: الأمر الذي يأثم به الإنسان، أو هو الإثم نفسه وضعاً للمصدر موضع الاسم. [النهاية، ج ١، ص ٢٤، (أثم)؛ و ج ٣، ص ٣٦٣ (غرم)]

۲- كليني: كافي، ج ٤، ص ٥٥٩.

الهی تو این شاه درویش دوست
که آسایش خلق در ظلّ اوست
بسی بر سر خلق پاینده دار
به توفیق طاعت دلش زنده دار
اللهمّ خلّد ملکه و سلطانه و ادمّ علی العالمین برّه و احسانه و انصره و انصر
عساكره و اجعله من انصار امام الزّمان ناموس العصر و الأوان علیه و علی آبائه
الطاهرين أفضل الصّلوة و السّلام من الملك العلّام.
«تمّت هذه الرسالة الشريفة علی يد العبد الضعیف علی بن مرحوم ملای
بقلی خراسانی فی سنة ۱۳۱۹»

منابع :

- (۱) آقا بزرگ طهرانی محمد محسن، الذریعة، دار الأضواء، بیروت
- (۲) الآمدی، سیف الدین، ابکار الافکار فی اصول الدین، تحقیق احمد محمد مهدی، دار الکتب، قاهره، ۱۴۲۳ ق.
- (۳) ابراهیم، بهشتی، اخباریگری، دارالحديث و دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۰.
- (۴) ابن أبی زَمَنِین المالکی، أصول السنة، ومعه ریاض الجنة بتخریج أصول السنة، تحقیق عبد الله بن محمد عبد الرحیم بن حسین البخاری، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، ۱۴۱۵ ق.
- (۵) ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم؛ ۱۳۶۷
- (۶) ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، معالم الأصول، قدس، قم، ۱۳۷۶ ش
- (۷) ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، التوحید، تصحیح هاشم حسینی، جامعه مدرسين، قم، ۱۳۹۸ ق.
- (۸) -----، الخصال، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسين، قم، ۱۳۶۲ ش.
- (۹) -----، عیون أخبار الرضا عليه السلام، تصحیح مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران، ۱۳۷۸ ق.
- (۱۰) -----، کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح علی اکبر غفاری، اسلامیه، تهران، ۱۳۹۵ ق.
- (۱۱) -----، من لا یحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر الغفاری، النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ ق.
- (۱۲) -----، ثواب الأعمال و عقاب الأعمال، دار الشریف الرضی للنشر، قم، ۱۴۰۶ ق.

- (١٣) ----- ، معانى الأخبار، تصحيح على اكبر غفارى، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ١٤٠٣ ق.
- (١٤) ابن جبرين، التعليقات على متن لمعة الاعتقاد، تحقيق أبو أنس على بن حسين أبو لوز، دار الصميعي، ١٤١٦ ق.
- (١٥) ابن سينا، التعليقات، تحقيق عبد الرحمن بدوى، مكتبة الاعلام الاسلامى، بيروت، ١٤٠٤ ق.
- (١٦) ----- ، الشفاء المنطق، تحقيق سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشى، قم، ١٤٠٤ ق.
- (١٧) ----- ، كتاب الحدود، رسائل، بيدار، قم، ١٤٠٠ ق،
- (١٨) ابن شعبه حرانى، تحف العقول، تصحيح على أكبر الغفارى، النشر الإسلامى، قم، ١٤٠٤ ق.
- (١٩) ابن شهر آشوب، محمد بن على، متشابه القرآن و مختلفه، بيدار، قم، ١٣٦٩ ق.
- (٢٠) ابن طاووس، على بن موسى، الطرائف فى معرفة مذاهب الطوائف، خيام، قم، ١٣٩٩ ق.
- (٢١) ابن قدامة المقدسى، عبد الله، لمعة الاعتقاد، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، المملكة السعودية، ١٤٢٠ ق.
- (٢٢) ----- ، المغنى، دار الكتاب العربى، بيروت.
- (٢٣) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥ ق.
- (٢٤) ابن جوزى، عبدالرحمن بن على، تلبیس ابلیس، تحقيق السيد الجميلى، بيروت، دارالكتاب العربى، ١٤١٤ ق.
- (٢٥) ابو الصلاح الحلبي، تقى بن نجم، تقريب المعارف، تصحيح فارس تبريزيان (الحسون)، الهادى، قم، ١٤٠٤ ق
- (٢٦) ابو يعلى المثنى التميمى، مسند ابى يعلى الموصلى، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق

- (۲۷) ابوالبركات، المعتبر في الحكمة، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ۱۳۷۳ش.
- (۲۸) احمدی میانجی، علی، مکاتیب الرسول، دار الحديث، طهران، ۱۴۱۹ق.
- (۲۹) الأردبیلی محمد علی، جامع الرواة، مكتبة المحمدی، (مكتبة آيت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ق)
- (۳۰) استر آبادی محمد جعفر، البراهین القاطعة، تحقیق مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، مكتب الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۸۲ش.
- (۳۱) الاسترآبادی، ملا محمد امین، الحاشیه علی اصول الکافی، تحقیق علی الفاضلی، مجموعه آثار المؤتمر العالمی لذكری الشیخ الكلینی(۵)، دارالحديث، قم، ۱۳۸۷ق.
- (۳۲) ----- ، الفوائد المدنية والشواهد المکیة، تصحیح شیخ رحمة الله رحمتی أراکی، النشر الإسلامی، قم، ۱۴۲۴ق.
- (۳۳) اشعری ابو الحسن، اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع، تصحیح حموده غرابه، المكتبة الأزهرية للتراث، قاهره.
- (۳۴) امامی جمعه، سيد مهدي، بررسی تحلیلی دوره فلسفی اصفهان و دو مكتب فلسفی آن، خردنامه صدرا، پاییز ۱۳۸۳، شماره ۳۷.
- (۳۵) انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الاصول، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۶
- (۳۶) البحرانی، یوسف بن احمد، الحقائق الناضرة، دارلكتب الاسلامیة، نجف، ۱۳۷۶ ق.
- (۳۷) ----- ، الدرر النجفیة، قم، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث، بی تا.
- (۳۸) البرقی، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحیح سيد جلال الدين حسینی (المحدث)، دار الكتب الإسلامية، طهران، ۱۳۷۰ ق.
- (۳۹) بیهقی، ابو بكر ، الاسماء و الصفات، دار الجیل، بیروت، ۱۴۱۷ق.

- (۴۰) ----- ، معرفة السنن والآثار، تحقیق سید حسن کسروی، دار الکتب العلمیة، بیروت، بی تا.
- (۴۱) بهشتی ابراهیم ، اخباری گری تاریخ و عقاید، دارالحديث، ۱۳۹۰،
- (۴۲) پاکتچی احمد ، تاریخ حدیث، درس‌های دانشگاه امام صادق ، تنظیم و ویرایش: یحیی میرحسینی،
- (۴۳) پاینده، ابو القاسم، نهج الفصاحة، علمی، تهران ؛ ۱۳۸۲ش.
- (۴۴) تفتازانی سعد الدین مسعود بن عمر، الحاشیة علی شرح قاضی عضد لمختصر المنتهى الاصول ابن حاجب المالکی، الطبع الحجری، بولاق مصر، ۱۳۱۶ق.
- (۴۵) ----- ، شرح المقاصد، الشریف الرضی، تحقیق عبد الرحمن عمیره، قم، ۱۴۰۹ق.
- (۴۶) تقی الدین نجرانی، مختار بن محمود ، الكامل فی الاستقصاء، تحقیق دکتر محمد شاهد، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، قاهره، ۱۴۲۰ق.
- (۴۷) الجابری، علی، الفكر السلفی عند الشيعة الإثنا عشریة، قم، دار احیاء الاحیاء، ۱۴۰۹ق.
- (۴۸) جامی، نور الدین عبد الرحمن، الدرة الفاخرة، به اهتمام نیکو لاهیرو علی موسوی بهبهانی، موسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۵۸ش.
- (۴۹) جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقف، الشریف الرضی، قم، ۱۳۲۵ق.
- (۵۰) جزائری، سید نعمة الله، الانوار النعمانیة، تبریز، الحاج هادی بنی هانیة، بی تا.
- (۵۱) جزائری، سید نعمت الله، نورالبراهین فی اخبار السادة الطاهرين، تحقیق سید مهدی رجائی، النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۷ق.
- (۵۲) جوینی، عبد الملک ، الارشاد، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۶ق.
- (۵۳) جهانگیری، محسن، آثار مثبت و منفی حرکت اخباریان، الهیات و حقوق، بهار ۱۳۸۷، شماره ۲۷.

- (۵۴) الحاکم النیسابوری، أبو عبد الله، المستدرک، تحقیق مصطفی عبد القادر عطا، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۱ق.
- (۵۵) الحر العاملی مشغری، محمد بن حسن، أمل الآمل، تحقیق السید أحمد الحسینی، دار الکتب الإسلام، ۱۳۶۲ش.
- (۵۶) الحر العاملی، محمد بن الحسن، الفوائد الطوسیة، تصحیح السید مهدی اللاجوردی الحسینی - محمد الدرودی، المطبعة العلمیة، قم.
- (۵۷) ----- ، وسائل الشیعه، تحقیق مؤسسة آل البيت علیه السلام لإحياء التراث، قم ۱۴۱۴ق.
- (۵۸) حلی، حسن بن سلیمان، مختصر البصائر، النشر الاسلامی، قم، ۱۳۷۹ق.
- (۵۹) حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، الباب الحادی عشر، تحقیق مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ش.
- (۶۰) حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی)، تحریر الأحكام الشرعیة علی مذهب الإمامیة، مؤسسه امام صادق علیه السلام، قم، ۱۴۲۰ق،
- (۶۱) ----- ، كشف المراد، تصحیح آیت الله حسن زاده آملی، النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۳ق
- (۶۲) حیدری آقایی، تاریخ تشیع، گروه نویسندگان، زیر نظر: احمد رضا خضری، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، ۱۳۸۴
- (۶۳) الخزاز القمی، علی بن محمد، کفایة الأثر، قم، بیدار، ۱۴۰۱ق.
- (۶۴) خوانساری آقا جمال، الحاشیة علی حاشیة الخفزی، تصحیح رضا استادی، موتمر المحقق خوانساری، قم، ۱۳۷۸ش.
- (۶۵) دائرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ش.
- (۶۶) ذکاوتی قراگزلو، علی رضا، سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع، مجله آینه پژوهش، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۰، شماره ۶.

- ۶۷) راغب أصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تصحیح صفوان عدنان داوودی، دار القلم - الدار الشامیة، بیروت، ۱۴۱۲ق
- ۶۸) رعدی، علی، اخباریان و نقش آنان در تاریخ شیعه، اندیشه نوین دینی، بهار ۱۳۸۶، شماره ۸.
- ۶۹) زرکشی، بدرالدین، تشنیف المسامع بجمع الجوامع، تحقیق سید عبد العزیز ...، مكتبة قرطبة للبحث العلمی و إحياء التراث، ۱۴۱۸ق.
- ۷۰) الزرندی الحنفی، محمد بن یوسف، نظم درر السمطین، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۵ق.
- ۷۱) زرین کوب، عبدالحسین، در قلمرو وجدان، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۹ش
- ۷۲) زین الدین زکریا بن محمد زکریا الانصاری، أسنى المطالب فى شرح روض الطالب الأنصارى، دار الكتب الاسلامی،
- ۷۳) سبجانی، جعفر، الملل و النحل، النشر الاسلامی - مؤسسة الامام الصادق (ع)، قم.
- ۷۴) سبجانی، محمد تقی، عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی، نقد و نظر، تابستان و پاییز ۱۳۷۴، شماره ۳ و ۴.
- ۷۵) سید مرتضی علم الهدی، الذریعة، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش
- ۷۶) سیدمرتضی، رسائل الشریف المرتضی، تصحیح سید مهدی رجائی، دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق، قم
- ۷۷) شافعی، محمد بن ادريس، کتاب الأم، دار الفكر، ۱۴۰۳ق.
- ۷۸) الشریف المرتضی، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق سید احمد الحسینی، الخیام،
- ۷۹) شریفی احمد حسین، عقل از دیدگاه اخباریان شیعه، مجله عقل از دیدگاه اخباریان شیعه شناسی، تابستان ۱۳۸۳، شماره ۶

- ۸۰) شهرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل و النحل، تحقیق محمد بدران، الشریف الرضی، قم، ۱۳۶۴ش،
- ۸۱) صدر، سید محمد باقر، دروس فی علم الاصول (المجموعة الكاملة لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۰ق، ج ۳).
- ۸۲) صدرالمتألهین الشیرازی، محمد، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ق،
- ۸۳) -----، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ش.
- ۸۴) -----، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳ش.
- ۸۵) صفار قمی، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، تصحیح محسن کوجه باغی، مکتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، ۱۴۰۴ق.
- ۸۶) طباطبائی، سید محمد حسین (علامه طباطبائی)، بداية الحکمة، النشر الاسلامی، قم، ۱۳۸۷ش.
- ۸۷) -----، نهاية الحکمة، النشر الاسلامی، قم، ۱۳۸۶ش.
- ۸۸) الطبرانی، ابو القاسم، المعجم الأوسط، دار الحرمین، ۱۹۹۵م.
- ۸۹) طبرسی، احمد بن علی، الإحتجاج علی أهل اللجاج، تصحیح محمد باقر خراسان، نشر مرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ق
- ۹۰) طریحی، فخر الدین بن محمد، مجمع البحرين، مرتضوی، تهران، ۱۳۷۵ش.
- ۹۱) طوسی محمد بن حسن، عدة الاصول، تحقیق محمدرضا انصاری، نشر ستاره، قم، ۱۴۱۷ق
- ۹۲) طوسی، خواجه نصیر الدین، تلخیص المحصل، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- ۹۳) -----، تجرید الاعتقاد، تحقیق حسینی جلالی، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.

- (۹۴) ----- ، شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵ش.
- (۹۵) ----- ، فصول نصیریّه، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ۲۱۹۳۱۷.
- (۹۶) الطوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی)، الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۶ق.
- (۹۷) ----- ، الأمالی، دار الثقافة، قم،
- (۹۸) ----- ، مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، المكتبة الاسلامیه، تهران، بی تا.
- (۹۹) عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تصحیح لسید هاشم رسولی محلاتی، إسماعیلان، قم، ۱۴۱۲ق.
- (۱۰۰) علی بن الحسین (امام سجاد علیه السلام)، صحیفه سجادیه، الهادی، قم، ۱۳۷۶ ش.
- (۱۰۱) علی پور، مهدی، اخباری گری به مثابه روش اجتهادی (نگاهی به یک پارادوکس نما)، مجله پژوهش و حوزه « پاییز و زمستان ۱۳۸۵ شماره ۲۷ و ۲۸.
- (۱۰۲) العینی، عمدة القاری، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- (۱۰۳) غزالی، ابو حامد، الاقتصاد فی الاعتقاد، دار الكتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- (۱۰۴) ----- ، تهافت الفلاسفة، تحقیق سلیمان دنیا، شمس تبریزی، تهران، ۱۳۸۲ش.
- (۱۰۵) ----- ، تهافت الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، شمس تبریزی، تهران، ۱۳۸۲ ش
- (۱۰۶) فاضل مقداد، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریّه، تحقیق علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد، ۱۴۲۰ق،
- (۱۰۷) فخر رازی، محمد بن عمر، الاربعین فی اصول الدین، مکتبة الکلیات الازهریه، قاهره، ۱۹۸۶ م،
- (۱۰۸) ----- ، المباحث المشرقیة، دار الكتب العلمیه، بیروت، ۱۴۰۹ق.

- (۱۰۹) فضلی عبدالهادی ، تاریخ التشريع الاسلامی، دار الكتاب اسلامی، قم، ۱۴۲۷ق
- (۱۱۰) فیاض لاهیجی، شوارق الالهام، مهدوی، اصفهان، بی تا.
- (۱۱۱) فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط، دار الکتب العلمیه، بیروت، بی تا.
- (۱۱۲) فیض کاشانی، ملامحسن، الأصول الأصلية، تهران، سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۹۰ش.
- (۱۱۳) ----- ، الحق المبين، ذیل الأصول الأصلية، تهران، سازمان چاپ دانشگاه، ۱۳۹۰ش.
- (۱۱۴) ----- ، الوافی، تصحیح ضیاء الدین حسینی اصفهانی، کتابخانه امام امیر المؤمنین علیه السلام، اصفهان، ۱۴۰۶ق.
- (۱۱۵) ----- ، تسهیل السبیل بالحجة، مؤسسة البحوث و التحقیقات الثقافية، تهران، ۱۴۰۷ق.
- (۱۱۶) ----- ، شرح صدر، ده رساله، کتابخانه امیر المؤمنین علیه السلام، اصفهان، ۱۳۷۱ش.
- (۱۱۷) ----- ، قرۃ العیون، تصحیح حسن قاسمی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری (ره)، ۱۳۸۹ش.
- (۱۱۸) ----- ، مجموعه رسائل فیض، مدرسه عالی شهید مطهری، تهران، ۱۳۸۷ش.
- (۱۱۹) فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، دار الهجره، قم، بی تا.
- (۱۲۰) قاضی سعید قمی، شرح الاربعین، تصحیح نجفقلی حبیبی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۹ش.
- (۱۲۱) قطب الدین رازی، شرح مطالع الانوار فی المنطق، انتشارات کتبی نجفی، قم.
- (۱۲۲) القمی، شیخ عباس، بیت الأحزان، دار الحکمة، قم، ۱۴۱۲ق،

- (۱۲۳) کاشف الغطاء، شیخ جعفر، دو رساله از کاشف الغطاء، تهران، مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۱ش.
- (۱۲۴) کشی، رجال الکشی، إختيار معرفة الرجال، تصحيح مهدي رجایی، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم
- (۱۲۵) کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، دار الحديث، قم، ۱۴۲۹ق
- (۱۲۶) گرجی، ابوالقاسم، تاریخ فقه و فقهاء، تهران، سمت، ۱۳۷۵ش.
- (۱۲۷) مازندرانی، ملا صالح، شرح اصول الکافی، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۸ق.
- (۱۲۸) متقی هندی، کنز العمال، تصحيح شيخ صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ۱۴۰۹ق.
- (۱۲۹) مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، بحار الانوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ۱۴۰۴ق.
- (۱۳۰) -----، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، دار الکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۶۳.
- (۱۳۱) محقق حلی، المعتمر، تحقيق بإشراف ناصر مکارم شیرازی، مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام، ۱۳۶۴ق،
- (۱۳۲) محقق دوانی، رسالة خلق الاعمال (الرسائل المختارة، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، اصفهان، تصحيح تويسرکانی.
- (۱۳۳) محمد بن عبد الوهاب، أصول الإيمان، تحقيق باسم فيصل الجوابرة، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، المملكة السعودية، ۱۴۲۰ق.
- (۱۳۴) مسعودی، محمد فاضل، الأسرار الفاطمية، مؤسسة الزائر، قم، ۱۴۲۰ق.
- (۱۳۵) مشکینی، علی، ترجمه قرآن مجید، الهادی، قم، ۱۳۸۱ش.
- (۱۳۶) مشهدی، میرزا محمد، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، تحقيق آقا مجتبی العراقی، النشر الإسلامی، ۱۴۰۷ق.

- (۱۳۷) مطهری، مرتضی، اصل اجتهاد در اسلام (مجموعه آثار استاد شهید مطهری)، انتشارات صدرا، ۱۳۸۲ش.
- (۱۳۸) مطهری مرتضی، اسلام و نیازهای زمان (مجموعه آثار، ج ۲۱)،
- (۱۳۹) -----، تعلیم و تربیت در اسلام، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲۲.
- (۱۴۰) -----، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، حکمت، ۱۳۶۹ش.
- (۱۴۱) مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، تصحیح علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ق.
- (۱۴۲) -----، الأمالی، تصحیح حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ق.
- (۱۴۳) -----، مختصر التذکرة بأصول الفقه، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ق
- (۱۴۴) -----، اوائل المقالات، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ق،
- (۱۴۵) -----، تصحیح اعتقادات الامامیة، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ق،
- (۱۴۶) مغربی، ابو حنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، دعائم الإسلام، آل البيت علیهم السلام، ۱۳۸۵ق، قم
- (۱۴۷) الموسوی الجزائری، سید نعمة الله، الانوار النعمانیة، تبریز، الحاج هادی بنی هانیة، بی تا،
- (۱۴۸) موسوی خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، قم، اسماعیلیان، ۱۳۹۰ق.
- (۱۴۹) میرداماد، محمدباقر، الرواشح السماویة، تحقیق غلامحسین قیصریه‌ها، نعمة الله الجلیلی، دار الحديث، ۱۴۲۲ق.
- (۱۵۰) -----، القبسات، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش.
- (۱۵۱) نجاشی، ابوالحسن احمد بن علی، فهرست اسماء مصنفی الشيعة (رجال النجاشی)، النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۶ق،

- ١٥٢) نجفی کاشف الغطاء، علی بن محمد رضا بن هادی، أدوار علم الفقه و أطواره، دار الزهراء ، ١٣٩٩ ق، بیروت،
- ١٥٣) نراقی، ملا مهدی، اللمعات العرشية، عهد، کرج، ١٣٨١ ش.
- ١٥٤) النعمانی، ابن أبی زینب، الغيبة، أنوار الهدی، قم.
- ١٥٥) الهیثمی، أبو الحسن علی بن أبی بکر، مجمع الزوائد، دار الکتب العلمیة، بیروت.

نمایه :

آیات :

انبیا، آیه ۲۲ : ۱۴۰

انسان، آیه ۱ : ۱۵۳

انفال، آیه ۲۴ : ۱۷۳

، آیه ۴۲ : ۶۴

بقره، آیه ۲۶۹ : ۳۸

جمعه، آیه ۴ : ۶۵، ۹۴، ۸۸، ۱۱۹، ۱۳۳

دخان، آیه ۴ : ۱۶۰

رعد، آیه ۱۱ : ۱۶۴

و آیه ۷ : ۱۹۳

غافر، آیه ۶۰ : ۲۰۹، ۲۱۰

قصص، آیه ۵۰ : ۲۰

مریم، آیه ۶۷ : ۱۵۳

نحل، آیه ۴۳ : ۱۹۳

روایات :

حضرت رسول ﷺ

أَلَا أَدُلُّكُمْ عَلَى سَبَاحٍ يُنَجِّيكُمْ. ۲۱۰

إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا وَ سَيَعُودُ غَرِيبًا، ۱۹۸

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ قَدَّرَ الْمَقَادِيرَ، ۱۶۱

إِنَّمَا مَقَلُ أَهْلِ بَيْتِي فِيكُمْ، ۱۹۵

إِنِّي تَارِكُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ (حديث ثقلين)، ۱۹۶

قَدَّرَ اللَّهُ الْمَقَادِيرَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَ

الْأَرْضَ، ۱۶۲

حضرت علي ﷺ

رَجِمَ اللَّهُ إِمْرَةً [أَعَدَّ لِنَفْسِهِ وَ اسْتَعَدَّ

لِرَهْسِهِ وَ] عَلِمَ مِنْ أَيْنَ وَ فِي أَيْنَ وَ

إِلَى أَيْنَ، ۶۷

الْأَعْمَالُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَخْوَالٍ، ۱۵۸

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِرَحْمَتِكَ الَّتِي وَسِعَتْ كُلَّ

شَيْءٍ، ۲۰۴

أَنْ الْمَرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا الْمَرَادُ مَعَهُ، ۱۴۵

كُلُّ صِفَةٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ،

۱۴۳

لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ إِلَّا وَ مَعَهُ مَلَائِكَةٌ، ۱۶۲

يَا شُرَيْخُ! قَدْ جَلَسْتَ مَجْلِسًا مَا جَلَسَهُ، ۱۹۸

امام سجاد ﷺ

مَا أَبَالِي إِذَا قُلْتُ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ لَوْ اجْتَمَعَ

۲۱۴

امام باقر ﷺ

أَفْتٍ لِلنَّاسِ، ۲۰

اللَّهُمَّ ارْزُقْ ظَنِّي ضَاعِدًا، ۲۱۵

إِنَّ لِلَّهِ جَنَّةً خَلَقَهَا اللَّهُ فِي الْمَغْرِبِ، ۲۰۲

جُعِلَتْ فِدَاكَ أَرَأَيْتَ مَا كَانَ مِنْ أَمْرِ قِيَامِ

عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، ۱۶۰

يُقَدَّرُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ كُلُّ شَيْءٍ، ۱۶۰

إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ اخْتَجَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَى

خَمْسَةٍ، ۲۰۰

مَا مِنْ شَيْءٍ أَفْضَلَ عِنْدَ اللَّهِ، ۲۰۹

أَيُّ الْعِبَادَةِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ، ۲۰۹

مَنْ قَالَ حِينَ يَخْرُجُ مِنْ مَنْزِلِهِ، ۲۱۴

مَنْ قَالَ فِي دُبُرِ صَلَاةِ الْفَرِيضَةِ، ۲۱۲

تَقُولُ إِذَا أَصْبَحْتَ، ۲۱۳

امام صادق ﷺ

إِنَّ الْقَضَاءَ وَ الْقَدَرَ خَلَقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ، ۱۵۶

إِذَا أَمْسَيْتَ، قُلْ، ۲۱۳

أَسْرِعُ الدُّعَاءَ نُجْحًا، ۲۱۰

امام کاظم عليه السلام

الإِزَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ الضَّمِيرُ، ١٤٥
الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ،
١٧٧، ١٧٠
عَلَيْكُمْ بِالْأَعْيَادِ، ٢١٠
يَا يُوسُفُ لَا تَتَكَلَّمْ بِالْقَدْرِ، ١٥٥

امام کاظم یا رضا عليه السلام

إِذَا صَلَّيْتَ الْمَغْرِبَ، ٢١٤

امام رضا عليه السلام

يَا مَنْ دَلَّنِي عَلَى نَفْسِي، ٢١٥
أَفْعَالُ الْعِبَادِ مُقَدَّرَةٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ، ١٦٢
سَأَلَ سُلَيْمَانَ الْمَرْوَزِي الْإِمَامَ الرِّضَا، ١٥٧
لَا يَكُونُ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ، ١٥٥

امام هادی عليه السلام

كَيْفَ عَلِمَ اللَّهُ، ١٥٦

امام مهدی عليه السلام

وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُؤَاةِ
حَدِيثِنَا، ١٩٨

التَّقْدِيرُ فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ، ١٦١

الدُّعَاءُ هُوَ الْعِبَادَةُ، ٢١٠

الْقَدَرِيَّةُ مَجْهُوسٌ هَذِهِ الْأُمَّةُ، ١٨٠

اللَّهُمَّ أَنْتَ تَقْتَبِي فِي كُلِّ كَرْبٍ، ٢١٥

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ، ٢١٣

النَّاسُ عَلَى سِتَّةِ أَصْنَافٍ، ٢٠١

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلِمَ أَنَّ الْأَرْوَاحَ فِي

شَرْفِهَا، ١٦٧

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ، ١٧٧

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ فَعَلِمَ، ١٧٧

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُجِبِرْ أَحَدًا عَلَى مَعْصِيَتِهِ، ١٥٨

إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدْرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ، ١٧٨

إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ، ١٤٥

إِنَّمَا عَلَيْنَا لِقَاءَ الْأَصُولِ وَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَفْرَعُوا،

٢٠

تَنْزِلُ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ وَ الْكِتَابَةُ إِلَى السَّمَاءِ

الدُّنْيَا، ١٦٠

ثَبَتَتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ،

١٧٠

ثَلَاثُ تَنَاسُخٍهَا الْأَنْبِيَاءُ، ٢١٣

خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ، ١٥٦

فَإِنَّهُ لَا يَضُرُّكَ مَا كَانَ فِي قَلْبِكَ، ١٥٩

فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ مِنْ شَهْرِ رَمَضَانَ التَّقْدِيرُ

١٦١،

لَا وَ اللَّهِ، مَا ذَاكَ إِلَّا فِي لَيْلَةِ تِسْعَ عَشْرَةَ مِنْ

شَهْرِ رَمَضَانَ، ١٦١

لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ، ١٥٨، ١٦٩

مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَ قَدْ يَرِدُ عَلَيْهِ الْحَقُّ، ٢٠١

مَنْ قَالَ عَشْرَ مَرَّاتٍ، ٢١٢

يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، وَقَدْ الْحَاجُّ يَكْتُبُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ،

١٦٠

يَا أَبَانُ، إِذَا قَدِمْتَ الْكُوفَةَ فَارْزُ، ٢١٢

يَا مُبَسَّرُ، ادْعُ، ٢٠٩

اعلام:

- ابان بن تغلب، ۲۵، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۱۲
 ابراهیم قلی، ۱۶
 ابراهیم بهشتی، ۳۹
 ابن ابی عُمیر، ۲۵
 ابن ادريس، ۲۳
 شیخ صوق
 ابن بابویه، ۱۰۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۸۵
 الصدوق، ۷۱، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۷، ۱۹۸
 ابن بَرّاج، ۲۳
 ابن جنید، ۲۷، ۶۹
 ابن حاجب، ۸۵، ۱۱۹، ۱۸۷، ۲۲۱
 ابن سینا، ۴۵، ۴۸، ۵۳، ۵۷، ۹۰، ۹۷، ۹۸
 ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۵
 ۲۱۹، ۱۱۶
 ابن قولویه، ۲۵
 احمد بن ابی عبدالله البرقی، ۱۵۵
 احمد بن حنبل، ۳۶، ۳۸، ۵۹
 احمد حسین شریفی، ۳۹
 ارسطو، ۶۷، ۶۸، ۱۳۸
 اسکندر، ۶۷، ۶۸
 اسماعیل بن علی نوبختی، ۲۵
 اشاعره، ۸، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۵۲، ۵۴، ۱۲۷
 ۱۲۷، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۶۵
 ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۷
 ۱۹۷
 اصولیین، ۷۰، ۷۲، ۱۸۲، ۱۸۶
 افلاطون، ۶۷، ۶۸، ۱۰۷
 الجابری، ۳۹، ۲۲۱
 الجرجانی، ۱۱، ۸۴، ۸۵
 الشَّهید الثانی، ۷۱
 الطبرسی، ۱۹۸
 الطوسی، ۱۱، ۷۳، ۸۴، ۹۷، ۱۸۵
 القوشچی، ۱۱، ۸۵
- الکلینی، ۲۰۱
 امام علی علیه السلام
 امیرالمؤمنین، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۴، ۱۹۵
 ۲۰۳، ۱۹۸
 علی بن ابیطالب، ۱۸۲، ۱۹۴
 امام باقر علیه السلام
 امام باقر، ۲۵، ۳۰، ۳۱
 أَبَا جَعْفَرٍ، ۱۵۳، ۲۰۲
 محمد بن علی بن الحسین، ۱۸۴
 أَبِی جَعْفَرٍ، ۱۱۲، ۱۳۶، ۱۷۷، ۱۹۹، ۲۰۲
 ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵
 امام سجاد علیه السلام
 علی بن حسین، ۲۵، ۷۰، ۱۸۴
 امام صادق علیه السلام
 امام صادق، ۲۰، ۲۹، ۳۸، ۵۵، ۱۳۵
 ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۵۸، ۱۵۹، ۲۲۱، ۲۲۲
 الصادق، ۱۸۳، ۱۸۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۲۳
 أَبِی عُبَیْدِ اللَّهِ، ۱۳۶، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۲
 ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۸، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲
 ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵
 ابی جعفر، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۱۰
 جعفر بن محمد صادق، ۱۸۴
 امام مهدی علیه السلام، ۳، ۴۰، ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۱۸، ۲۲۵
 امامیه، ۸، ۲۱، ۲۳، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۶۹
 ۷۰، ۷۲، ۷۳، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۷۴
 ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۱، ۱۸۶، ۱۹۳
 ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹
 ائمه اطهار علیهم السلام، ۲۰، ۳۳
 آل بویه، ۲۶
 آیت الله مرعشی نجفی، ۱۸، ۲۳۰
 آیت الله لاجوردی، ۱۸
 آیت الله بروجردی، ۴۰، ۴۱
 ابن طیار، ۲۵
 پریوتی، ۱۵

۲۰۳, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۱, ۲۱۲, ۲۱۳,
 ۲۱۴, ۲۱۵, ۲۱۶
 کمیت بن زید اسدی, ۲۵
 مالک بن انس, ۳۶, ۳۸, ۵۹
 متکلمین, ۶۷, ۶۹, ۷۵, ۷۷, ۸۵, ۹۷, ۹۸,
 ۱۰۷, ۱۰۹, ۱۱۴, ۱۱۵, ۱۲۰, ۱۲۳,
 ۱۲۴, ۱۳۴, ۱۴۶, ۱۴۷, ۱۵۲, ۱۶۵,
 ۱۶۶, ۱۶۸, ۱۸۲, ۱۸۶
 مجلسی(علامه مجلسی), ۱۲, ۱۷, ۱۶۶,
 ۱۷۲, ۱۸۳, ۱۸۵, ۱۹۸, ۲۰۹, ۲۱۱
 محقق بحرانی, ۱۲, ۱۸
 محقق کرکی, ۵۸
 شیخ علی(محقق کرکی), ۷۱
 محمد بن احمد بن الجنید, ۶۹
 محمد بن ادريس شافعي, ۳۶
 محمد بن الحسن الصفار, ۱۸۵
 محمد بن حسن بن صفار, ۲۵
 محمد بن حسن بن ولید, ۲۵
 محمد بن حسن عاملي, ۱۴
 محمد بن مسلم, ۲۵
 محمد بن یعقوب کلینی, ۲۵, ۲۹, ۲۰۹
 محمد حنفیه, ۱۴۱
 محمد قطب شاه, ۱۵, ۱۶, ۱۷
 محمد قلی قطب, ۱۶
 محمد مؤمن الشیرازی, ۵۱
 محمدرضا بن محمد حسین طالقانی, ۶۰
 محمود غزنوی, ۱۵
 مرتضی مطهری, ۱۲
 معتزله, ۸, ۵۴, ۱۲۶, ۱۲۷, ۱۳۷, ۱۴۲,
 ۱۴۵, ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۷۴, ۱۷۶, ۱۷۹,
 ۱۸۰, ۱۸۱
 ملاصدرا, ۳۹, ۵۰, ۵۱, ۵۵, ۵۶, ۵۸, ۶۷,
 ۱۳۸, ۱۴۲, ۱۶۶
 مولا میرزا جان شیرازی, ۱۰, ۱۰۵

شیخ حسین الضهیری العاملي, ۱۸
 علامه خلی, ۷۰, ۷۱
 علی بن ابراهیم قمی, ۲۵
 علی بن حسین قمی, ۲۵
 علی رضا ذکاوتی قراقرلو, ۳۹
 علی رعدی, ۳۹, ۴۰
 علی قوشچی, ۸۵, ۸۹, ۹۸, ۱۱۰, ۱۱۶,
 ۱۱۹
 غزالي, ۴۸
 فارابی, ۴۸, ۵۴, ۱۳۱
 فاضل دشتی, ۵۷
 فخر رازی, ۷, ۴۸, ۵۶, ۶۶, ۸۴, ۹۶, ۱۱۶,
 ۱۲۴, ۱۳۳, ۱۶۴, ۱۶۶, ۱۶۷, ۱۷۵,
 ۲۲۵
 فقها, ۲۲, ۲۸, ۶۹, ۱۸۲, ۱۸۶
 فلاسفه, ۶, ۴۵, ۴۶, ۴۷, ۴۸, ۴۹, ۵۰,
 ۵۴, ۱۱۵, ۱۲۳, ۱۲۵, ۱۴۶, ۱۴۷,
 ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۵۲, ۱۶۵, ۱۶۶, ۱۷۴,
 ۱۸۲, ۱۸۶
 فیض کاشانی ملا محسن
 فیض کاشانی, ۱۲, ۳۰, ۴۰, ۴۳, ۴۸,
 ۴۹, ۵۲, ۶۷, ۱۳۵, ۱۴۴, ۲۲۶,
 المحسن القاسانی, ۵۰
 قطب الدین آییک, ۱۵
 قطب الدین رازی
 شارح مطالع, ۹۳
 قطب الملة و الدین الزازی, ۱۱, ۸۴,
 ۹۵, ۹۷, ۱۰۴, ۱۱۰, ۱۱۶, ۱۱۸
 الزازی, ۸۹, ۹۱
 قطب شاهیان, ۱۵, ۱۶
 قیس بن عاصر, ۲۵
 کلینی, ۵۵, ۶۹, ۱۰۸, ۱۴۲, ۱۴۴, ۱۴۵,
 ۱۵۷, ۱۷۹, ۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۳, ۲۰۲

مکان‌ها:

استرآباد, ۱۲	مولانا عبدالله یزدی, ۱۰, ۱۰۵
ایالت آندرا, ۱۵, ۱۶	مولی خلیل قزوینی, ۱۷
ایران, ۹, ۴۱, ۱۶, ۶۵, ۷۱	مؤمن طالق, ۲۵, ۲۹
بغداد, ۲۵, ۳۶, ۶۹	میر فخرالدین سماکی, ۱۶
حیدرآباد, ۱۶, ۱۷	میر محمد مومن استرآبادی, ۱۶
دکن, ۱۵, ۱۶	حکیم میرداماد
شیراز, ۹, ۷۱, ۸۴	میرداماد, ۳۹, ۱۳۸
عراق, ۲۶, ۷۱	السید الداماد, ۵۰
قم, ۱۸, ۲۵, ۲۶, ۲۷, ۳۷, ۳۹, ۱۸۳, ۱۹۶,	میرزا آقا بزرگ, ۱۸
۲۱۸, ۲۱۹, ۲۲۰, ۲۲۱, ۲۲۲, ۲۲۳,	میرزا محمد اخباری, ۵۰, ۵۱
۲۲۴, ۲۲۵, ۲۲۶, ۲۲۷, ۲۲۸, ۲۲۹	میرمومن استرآبادی, ۱۶
مدینه, ۲۵, ۱۴۱, ۱۸۶, ۱۸۹, ۱۹۰, ۱۹۴	میرزا محمد استرآبادی, ۱۳, ۴۷, ۷۱
مشهد, ۱۴, ۲۲۴, ۲۲۵	میرزا محمد علی استرآبادی, ۱۴
مکه, ۱۹	هشام بن سالم, ۲۵, ۱۸۸, ۱۸۹
هند, ۱۵, ۱۶, ۱۰۶	یونس بن عبد الرحمن, ۲۵
	شیخ کلینی, ۱۷, ۶۹, ۱۳۵, ۱۳۶, ۱۵۳, ۱۵۴,
	۱۵۸, ۱۶۰, ۱۶۱, ۱۷۹