

الكافي

الاصول والروضة

تأليف آية الله العظمى السيد محمد باقر الكاظمي

شرح جامع

للمولى محمد صالح المازندراني

المتوفى ١٠٨١ هـ ١٠٨٢ هـ

مع تعليقات عليه للعالم البحر

الحاج الميرزا ابوالحسن الشعراني دام طوله

من مذكرات

المكتب الإسلامي

طهران شارع بوذرجمهری

تلفن ٥٢١٩٦٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(كتاب التوحيد)

يبين فيه وجود الصانع و وحدته و صفاته الذاتية والفعلية و سائر ما

يصح له و يمتنع عليه

(باب حدوث العالم) (١)

المراد بالعالم ما سوى الله تعالى و هو مع تكثره منحصر في الجوهر والعرض، و بحدوثه أن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، وقد اختلف الناس فيه فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس إلى أن الأجسام حادثة بذواتها وصفاتها (٢)

(١) قوله حدوث العالم و عطف اثبات المحدث عليه و جعله عنواناً لباب اثبات

الواجب يدل على أن حدوث العالم ملزوم عرفاً لاثباته تعالى. (ش)

(٢) عرفوا مذهب اليهود والنصارى والمجوس باتفاقهم على اثبات صانع للعالم والمجبول

في الفطرة أن كل مصنوع يجب أن يكون حادثاً وكل قديم مستغن عن الصانع و لذلك يذهب اذهان

العامة من اثبات وجود الله تعالى إلى أن العالم حادث والمعنيان متلازمان في ذهنهم حتى أنهم

يمدون القول بمخلوقية العالم مناقضاً للقول بقدمه زماناً و لذلك نسبوا إلى الملبين الاتفاق على

الحدوث مع أنهم لم يتفقوا الا على اثبات الله تعالى فالحدوث من لوازم المخلوقية عرفاً لا عقلاً؛ و أما

الفلاسفة و جماعة من محققي أهل الكلام كالعلامة الحلبي و ساير شراح التجريد و *

و ذهب أرسطو و أتباعه إلى أنها قديمة بذواتها و صفاتها (١) و ذهب أكثر الفلاسفة

* المواقف و أمثاله فلم يروا مناقضة بين مخلوقية العالم و كونه قديماً زماناً حيث قالوا ان علة احتياج الممكن الى الواجب انما هي امكانه لاحدوثة و على هذا فلا يلزم من القول باثبات الصانع القول بحدوث العالم زماناً ولا يعلم اتفاق الملبين عليه لانهم لم يتعرضوا للبحث عن الحدوث ولم يجعلوه أصلاً من أصول دينهم و انما الدين هو الاعتراف بوجود الله تعالى و رسوله و الحدوث من لوازم الاقرار بالله تعالى عرفاً لأصل من أصول الدين برأسه ؛ نعم زعم بعض المتكلمين ان مخلوقية العالم يوجب كونه تعالى فاعلاً مختاراً و أن كونه تعالى علة تامة يستلزم كونه فاعلاً مضطراً فالنزوموا بأنه تعالى علة غير تامة ولا يلزم من وجوده وجود المملول و هذا أيضاً غير وجيه اذ المملول المقارن لوجود العلة دائماً يتصور على قسمين الاول المملول الصادر بالاضطرار كالنور بالنسبة الى الشمس لو فرض وجود الشمس دائماً كأن نورها دائماً مع انه مخلوق الشمس و الشمس فاعل مضطر ؛ الثاني كالعالم بالنسبة الى الله تعالى ان فرض تعلق ارادته تعالى بكونه خالقاً و مفيضاً دائماً فان مخلوقه حينئذ دائم نوعاً مع كونه تعالى فاعلاً مختاراً و بالجملة فالقول بالفاعل المختار لا ينافي القول بتعلق ارادته بدوام خلقه فالحق أن القول بحدوث العالم ان ثبت كونه من الدين فانما هو لملازمة عرفية بينه وبين اثبات الصانع و صفاته لا كونه أصلاً برأسه تعبداً و يؤيد ذلك كله عدم وجود حديث في هذا الباب دال على حدوث العالم زماناً مع كونه عنوانه (ش)

(١) هكذا نقل كثير من الناقلين مذهب ارسطو و هو مشتبه المراد والتقدير المتيقن أن ارسطو كان قابلاً بتركيب الجسم من الهولي والصورة والهولي غير مستقلة بنفسها في الوجود بل هي مقومة بالصورة والصورة أيضاً غير مقومة بنفسها بل هي مقومة بفاعل مفارق يقيمها و يقيم الهولي بها فالاجسام التي نراها و نعلم وجودها جميعها معلولة للموجود المجرد الروحاني المسمى عنده بالعقل الفعال وهذا مذهب المصريح به و يجب حمل ما يشتهر من كلام الناس على محكمه ثم ان بعض الناقلين غير العارفين باصول الحكمة ذهب ذهنه من القديم في كلام ارسطو الى كون عالم الاجسام غير مخلوق أصلاً أو الى كونه تعالى فاعلاً موجباً وقد قلنا أن القديم الزماني عنده لا يوجب شيئاً من ذلك أصلاً و انما خص الشارح الكلام بالاجسام مع عدم انحصار الممكنات فيها لان اختلاف عامة الناس انما هو فيها و أما غير*

إلى أنها قديمة بذواتها ومحدثة بصفاتهما وقالوا لتوجيه ذلك ما لا طائل تحته (١) وأما العكس فالظاهر أنه لم يقل به أحداً لأنه باطل بالضرورة، وذهب جالينوس إلى التوقف في جميع ذلك (و إثبات المحدث) أي إثبات موجود بالذات غير متصف بالحدوث موجد للعالم بالقدرة والاختيار وفي هذا الباب يثبت وجوده بالدلائل العقلية و البراهين الانية و يتمسك بآثاره من الحوادث اليومية و الاحوال السفلية و العلوية التي لا يقدم منصف ذو حدس إلى إنكار حدوثها (٢) و استنادها إلى الصانع الحكيم القادر المختار:

«الاصل»

١- « أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب قال: حدثني علي بن إبراهيم بن هاشم »
 « عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم عن يونس بن عبد الرحمن، عن علي بن منصور »
 « قال: قال لي هشام بن الحكم كان بمصر زنديق تبلغه عن أبي عبد الله عليه السلام أشياء »
 « فخرج إلى المدينة لينظره فلم يصادفه بها وقيل له إنه خارج بمكة فخرج إلى »
 « مكة و نحن مع أبي عبد الله عليه السلام فصادفنا و نحن مع أبي عبد الله عليه السلام في الطواف »
 « و كان اسمه عبد الملك و كنيته أبو عبد الله فضرب كتفه كنف أبي عبد الله عليه السلام ،

* الاجسام فلا يخطر ببال أكثرهم وجوده فكل ما تكلموا فيه انما يتبادر منه الجسم و ان ثبت وجوب الاعتراف بحدوث شيء تعبداً فانما هو الجسم لا غيره. (ش)

(١) معنى لفائدة في نقل تفاصيل كلام الفلاسفة و توجيهها لما يأتي من أن اثبات الواجب لا يتوقف على تحقيق أقوالهم في القدم والحدوث. (ش)

(٢) يعني ان الدليل العقلي يكفي في اثبات أصل وجود الواجب و تتبع الحوادث والاثار التي لا يشك في حدوثها يكفي في اثبات كونه قادراً مختاراً ولا يحتاج الى تحقيق البحث في القدم والحدوث تفصيلاً ولا ضرورة في اثبات الحدوث الزماني في الجميع وفيما لاختلاف في حدوثه كفاية وهكذا قال الرفيع - رحمه الله - . (ش)

« فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما اسمك؟ فقال: اسمي عبد الملك، قال: فما كنيته؟ »
« قال: كنيته أبو عبد الله، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: فمن هذا الملك الذي أنت؟ »
« عبده؟ أمن ملوك الأرض أم من ملوك السماء؟ وأخبرني عن ابنك عبد إله السماء؟ »
« أم عبد إله الأرض؟ قل: ما شئت تخصم قال هشام بن الحكم: فقلت: للز نديق: »
« أما ترد عليه؟ قال: فقبج قولي، فقال أبو عبد الله: إذا فرغت من الطواف فأتنا »
« فلما فرغ أبو عبد الله أتاه الز نديق فقعدين يدي أبي عبد الله ونحن مجتمعون »
« عنده، فقال أبو عبد الله عليه السلام للز نديق: أتعلم أن للأرض تحتاً و فوقاً؟ قال: نعم، »
« قال: فدخلت تحتها؟ قال: لا، قال: فما يدريك ما تحتها؟ قال: لأدري إلا »
« أنني أظن أن ليس تحتها شيء، فقال: أبو عبد الله عليه السلام: فالظن عجز لما »
« لا يستيقن (١) ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: أفصعدت السماء؟ قال: لا، قال: »
« أفتردي ما فيها؟ قال: لا، قال: عجباً لك لم تبلغ المشرق، ولم تبلغ المغرب ولم »
« تنزل الأرض ولم تصعد السماء ولم تجز هناك فاعرف ما خلفهن وأنت جاحد بما فيهن »
« وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟! قال الز نديق: ما كلمني بهذا أحد غيرك، فقال: »
« أبو عبد الله عليه السلام: فأنت من ذلك في شك؟ فلعله هو ولعله ليس هو؟ فقال الز نديق: »
« ولعل ذلك؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: أيها الرجل! ليس لمن لا يعلم حجة على من »
« يعلم ولا حجة للجاهل يا أخا أهل مصر! تفهم عني فإننا لانشك في الله أبداً ما »
« تزي الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلا يشبهان ويرجعان، قد اضطرنا »
« ليس لهما مكان إلا مكانهما فإن كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا؟ وإن »
« كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهاراً والنهار ليلاً؟ اضطرنا والله يا أخا أهل »
« مصر إلى دوامهما والذي اضطرهما أحكم منهما وأكبر، فقال الز نديق صدقت، »
« ثم قال: أبو عبد الله عليه السلام: يا أخا أهل مصر إن الذي تذهبون إليه وتظنون أنه »
« الدهر إن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم وإن كان يردهم لم لا يذهب بهم؟ »
« القوم مضطرون يا أخا أهل مصر لم السماء مرفوعة والأرض موضوعة لم لا يسقط »

(١) في بعض النسخ [لمن لا يستيقن].

«السَّمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ؟ لَمْ لَا تَنْحَدِرُ الْأَرْضُ فَوْقَ طَبَاقِهَا وَلَا يَتَمَاسِكُ وَلَا يَتَمَاسِكُ»
 « مِنْ عَلَيْهَا؟ قَالَ الزُّنْدِيقُ: أَمْسِكْهُمَا اللَّهُ رَبُّهُمَا وَ سَيِّدُهُمَا، قَالَ: فَأَمَّنَ الزُّنْدِيقُ »
 « عَلَى يَدَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ حَمْرَانٌ: جُعِلَتْ فِدَاكَ إِنْ آمَنْتَ الزُّنَادِقَةَ عَلَى يَدَيْكَ »
 « فَقَدْ آمَنَ الْكُفَّارُ عَلَى يَدَيَّ أَبِيكَ، فَقَالَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي آمَنَ عَلَى يَدَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ »
 « عَلَيْهِ السَّلَامُ: اجْعَلْنِي مِنْ تَلَامِذِكَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ خُذْهُ إِلَيْكَ »
 « وَ عَلَّمَهُ، فَعَلَّمَهُ هِشَامٌ فَكَانَ مَعْلَمٌ أَهْلَ الشَّامِ وَأَهْلَ بَصْرَةَ الْإِيمَانِ وَ حَسَنَتْ طَهَارَتُهُ »
 « حَتَّى رَضِيَ بِهَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ».

((الشرح))

(أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب) قد مرَّ توجيه هذا القول في صدر الكتاب
 (قال: حدثني علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم، عن
 يونس بن عبد الرحمن، عن علي بن منصور، قال: قال لي هشام بن الحكم، كان بهصر
 زنديق) الزُّنْدِيقُ مَعْرَبٌ وَالْجَمْعُ الزُّنَادِقَةُ، وَالْهَاءُ عَوْضٌ عَنِ الْيَاءِ الْمَحذُوفَةِ وَ
 الْأَصْلُ الزُّنَادِيقُ وَقَدْ تَزْدَقُ وَالْأَسْمُ الزُّنْدِيقَةُ، وَالْمُرَادُ بِهِ الْكَافِرُ النَّافِي لِلصَّانِعِ،
 وَيُطْلَقُ عَلَى الثَّنَوِيَّةِ وَهِيَ الَّذِينَ يَقُولُونَ بَأَنَّ النُّورَ وَالظُّلْمَةَ هُمَا الْمَدْبُرَانِ لِلْعَالَمِ
 الْمُؤَثَّرَانِ فِيهِ وَمِنْشَأُ شَبَهَتَهُمْ أَنَّهُمْ وَجَدُوا الْعَالَمَ صَنَفَيْنِ خَيْرًا وَشَرًّا وَهُمَا ضِدَّانِ
 فَأَنْكَرُوا أَنَّ يَكُونَ فَاعِلٌ وَاحِدٌ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَضِدَّاهُ، فَأَثْبَتُوا لِلْخَيْرِ صَانِعًا وَسَمَّوْهُ
 يَزْدَانَ، وَ لِلشَّرِّ صَانِعًا وَسَمَّوْهُ أَهْرَمَنْ؛ وَعَلَى الدَّهْرِيَّةِ وَ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ بَأَنَّ
 الدَّهْرَ هُوَ الْفَاعِلُ وَأَنَّهُ دَائِمٌ لَمْ يَزَلْ وَأَبَدٌ لَا يَزَالُ، وَأَنَّ الْعَالَمَ دَائِمٌ لَا يَزُولُ وَ
 مِنْشَأُ شَبَهَتَهُمْ فِي نَفْيِ الصَّانِعِ أَنَّهُمْ لَا يَحْكُمُونَ إِلَّا بِوَجُودِ مَا يَشَاهِدُونَهُ، فَلَمَّا لَمْ يَرَوْا
 صَانِعًا حَكَمُوا بَعْدَهُ، وَلَمَّا لَمْ يَرَوْا لِلْعَالَمِ حَدُوثًا وَ انْتِزَاعًا حَكَمُوا بِقَدَمِهِ

وَفِي مِفْتَاحِ الْعُلُومِ أَنَّ الزُّنَادِقَةَ هُمُ الْمَانَوِيَّةُ وَكَانَ الْمَزْدَكِيَّةُ يَسْمَوْنَ بِذَلِكَ وَ
 مَزْدَكِيٌّ هُوَ الَّذِي ظَهَرَ فِي أَيَّامِ قَبَادُوزِ عَمَّانَ الْأَمْوَالِ وَالْحُرْمِ مَشْرُوكَةَ أَظْهَرَ كِتَابًا سَمَّاهُ
 زَنْدَا (١) وَهُوَ كِتَابُ الْمَجُوسِ الَّذِي جَاءَ بِهِ زَرْدَشْتُ الَّذِي يَزْعُمُونَ أَنَّهُ نَبِيُّ فَنَسَبَ

(١) عبارة كتاب مفاتيح العلوم هكذا و اظهر كتاباً سماه زند و زعم أن فيه *

أصحاب مزدك إلى زند و أعربت الكلمة فقيل: زنديق، و قيل: هذه الكلمة معرّب ز ن دين يعني من كان دينه دين المرأة في الضعف وهو ضعيف (يبلغه عن أبي عبد الله عليه السلام من أحاديث وجود الصانع وتوحيده أو من أخبار كمال فضله و علمه عليه السلام بالمعارف الإلهية و الشرايع النبوية أو من زمائم الزنادقة و قبايحهم و لؤمهم) فخرج إلى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها و قيل له: إنّه خارج بمكة) أي مقيماً بمكة أو الباء بمعنى إلى (فخرج إلى مكة و نحن مع أبي عبد الله عليه السلام فصادفنا و نحن مع أبي عبد الله عليه السلام في الطواف و كان اسمه عبد الملك و كنيته أبو عبد الله ف ضرب كتفه كتف أبي عبد الله عليه السلام) أي حاذاه أو الضرب بمعناه (فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما اسمك؟ فقال: اسمي عبد الملك: قال فما كنيتك؟ قال: كنيتي أبو عبد الله، فقال له أبو عبد الله عليه السلام فمن هذا الملك الذي أنت عبده أمن ملوك الأرض أم من ملوك السماء و أخبرني عن ابنك عبد إله السماء أم عبد إله الأرض قل ما شئت تخصم) (١) تخصم على البناء للمفعول مجزوم بعد الأمر أي إن تقل ما شئت تكن مخصوصاً محجوجاً بقولك، و أمّا البناء للفاعل و حذف المفعول أي تخصم نفسك فهو أيضاً محتمل لكنّه بعيد ووجه كونه مخصوصاً أنّه إن أقرّ بوجود ملك وإله هو و ابنه عبده فقد أقرّ بما ينافي مذهبه من نفي المعبود والعبودية له، و إن قال: ليس هناك ملك و إله يكذب به ما دلّ عليه هذان الاسمان باعتبار الوضع الإضافي لأنّ لهما بحسب اللغة و العرف مفهومات و حقيقة تركيبة من أجل الأضافة و الظاهر المتبادر أنّ الواضع لاحظ وجودها حال الوضع فلا ينبغي للعاقل أن ينكره و هذا الوجه من الوجوه الإقناعية التي تورث الشك فيما ذهب إليه من نفي الإله و هذا هو المقصود في هذا المقام لأنّ الحكيم يداوي من به مرض الجهل المركّب أولاً بما يوجب شكّه ليرجع من الجهل المركّب إلى الجهل البسيط و يستعدّ لقبول الحقّ، ثمّ

* تأويل الاستنا و هو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت، انتهى. (ش)

(١) لم يكن غرضه (ع) من هذا الكلام إقامة الدليل عليه بل هو نظير المزاح

المسكت و قال بعد تبكيته إذا فرغت من الطواف فأثنا حتى نقيم عليك الدليل. (ش)

يداوي مرض الجهل البسيط بالدلائل والبراهين (قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق) حين رأته متحيراً في الجواب (أما ترد عليه؟ قال: فقبح قولي) قبح مجرد من القبح و «قولي» فاعله وضمير «قال» للزنديق وإنما حكم بقبح قوله لعلمه بأنه مخصوم لو أجاب، و يحتمل أن يكون مزيداً من التقييح وضمير فاعله يعود إلى الزنديق أو إلى أبي عبد الله عليه السلام وفاعل قال علي الأوتل يعود إلى هشام و علي الثاني إلى الزنديق (فقال أبو عبد الله عليه السلام إذا فرغت من الطواف فأتنا) فيمدلالة علي جواز دخول الزنديق في المسجد لأنه عليه السلام لم يأمر بإخراجه وحمل عدم الأمر به على عدم الاقتدار و علي التقيية محتمل كما أن حمل النهي عن الدخول على ما إذا كان الدخول موجباً للتلويت محتمل أيضاً (١) (فلما فرغ أبو عبد الله عليه السلام أتاه الزنديق فقعد بين يدي أبي عبد الله عليه السلام ونحن مجتمعون عنده فقال أبو عبد الله عليه السلام للزنديق: أتعلم أن للأرض تحتاً وفوقاً؟ قال: نعم) أعلم لأن الأرض متناهي المقدار و كل جسم متناهي المقدار له تحت وفوق قطعاً (قال: فدخلت تحتها) من جانب الشرق أو من جانب الغرب أو من النزول في عمقها (قال: لا، قال: فما يدريك ما تحتها) أي أي شيء يجعلك عالماً بما تحتها (قال: لأدري إلا أنني أظن ليس تحتها شيء) أنت تعلم أن هذا الظن لا مستند له إلا عدم الرؤية والتمسك به من سخافة العقل لأن عدم رؤية شيء لا يدل على عدم وجوده بوجه من وجوه الدلالات (فقال أبو عبد الله عليه السلام الظن) في المطالب اليقينية (عجز لمن لا يستيقن) أي من لم يحصل له اليقين بوجود شيء أو لم يقدر على طلب اليقين به وظن بمجرد ذلك أنه ليس بموجود فذلك الظن نشأ من عجزه وضعف عقله لعدم علمه بأن عدم العلم بوجود شيء ليس علماً بعدم وجوده ولا مستلزماً له وحمل العجز على الظن من المبالغة، وفي بعض النسخ «لما لا يستيقن» بلفظة «ما» وهي

(١) هذا غير محتمل جداً إذ لا يجوز دخول الكافر في المسجد الحرام بعد آية التوبة

« فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » و يحتمل أن دخوله كان كدخول ساير المنافقين لظاهر الاسلام واما التقية التي ادعاها الشارح فهي صحيح اذ لا تقيه في اخراج الكافر من المسجد الحرام ولم يكن يمنع منه المخالفون. (ش)

مصدرية وفاعل الفعل ضمير يعود إلى الظان المفهوم من الظن".
 (ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: أفصعدت السماء) وشاهدت أطباقها (قال: لا، قال: فتدري ما فيها؟ قال: لا، قال: عجباً لك) نصبه على المصدر أي عجبت عجباً لحالك و شأنك أو على النداء بحذف أداته أي يا عجباً لك فنادى العجب منكراً ليحضره وقد أشار على سبيل الاستيناف إلى ما هو محل التعجب بقوله (لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الأرض ولم تصعد السماء ولم تجز هناك فتعرف ما خلقهن) و أنت جاحد بما فيهن وهل يجحد العاقل ما لا يعرف (١) فيه توبيخ له في تقيده وجود الصانع لأنه لم يره وهذا الكلام يحتل وجهين أحدهما أنك لم تر جميع هذه الأماكن فكيف تنفي وجود الإله الصانع إذ لعل في شيء منها إلهاً لم تره، وثانيهما أنك تنفي وجود الصانع لأنك لم تره كما أنك تنفي وجود شيء في هذه الأماكن لأنك لم تره ولاريب في أن الثاني مما لا ينبغي أن يعتقد به العاقل لأن عدم رؤية شيء لا يدل على عدم وجوده فكذا الأول ولجواز أن يكون الصانع للعالم موجوداً وعدم رؤيته لا يدل على عدم وجوده فكيف يعتقد به العاقل (٢) وعلى الوجهين حصل لنا نديق شك في مذهبه

(١) حاصل كلام الامام (ع) أن عدم الوجدان لا يجعل دليلاً على عدم الوجود وبذلك يدفع قول أهل الظاهر حيث يبطلون بزعمهم أقوال المجتهدين في الأصولين والمتكلمين واصحاب العقول والمعارف بأنهم لا يعرفون تحقيقاتهم الدقيقة و بأنها بعيدة عن اذهان العامة والجواب ان عدم فهم بعض الناس بعض الامور لا يدل على بطلانه و هل يجحد العاقل ما لا يعرف وليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم. (ش)

(٢) هذا الرجل من القائلين بأن كل موجود محسوس و ان كل ما لا يدرك بحواسنا فهو غير موجود، و كان أيضاً قائلًا بالبخت والاتفاق، قال الشهرستاني عند بيان مذهب المانوية: قال بعضهم ان النور والظلام امتزجا بالخبث والاتفاق نظير مذهب ذي مقراطيس فرد (ع) على اعتقاده الاول بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، ثم شرع (ع) في الرد على اعتقاده الثاني بأننا اذا تتبعنا الموجودات ودققنا النظر في أحوالها حصل لنا اليقين بأنها لم تحدث بالبخت والاتفاق بل بسبب موجب و علة مرجحة لغاية معلومة اذ لا*

فلذا (قال الزنديق ما كلمني بهذا أحد غيرك) للاشعار برجوعه عن الجهل المركب إلى البسيط وعن الظن بعدم وجود الصانع إلى الشك في وجوده وعدمه (فقال أبو عبد الله عليه السلام) طلباً لتصريحه بالشك ورجوعه عن الإنكار الصرف (فأنت من ذلك) أي من وجود الصانع أو من وجود ما لم تر وجوده (في شك فلعلة هوو لعله ليس هو) أي لعل الصانع موجود بالهوية الشخصية الذاتية ولعله ليس بموجود و كلمة «لعل» للرجاء والطمع وأصلها عل واللام في أولها زائدة (فقال الزنديق) إظهاراً لشكّه (و لعل ذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام) أيها الرجل ايس لمن لا يعلم حجة) أي غلبة أوبرهان (على من يعلم) لأن الحجة مبنية على مقدمات وثيقة وأفكار دقيقة وانتقالات صحيحة ومناسبات لطيفة بين المطالب والمبادي إلى غير ذلك من الأمور والشرائط المعتبرة فيها والجاهل بعيد عن إدراك هذه الأمور فكيف يكون له حجة على العاقل العالم بها (ولاحجة للجاهل) أي لاحجة للجاهل على العالم فهذا تأكيد للسابق أو لاحجة للجاهل على القيام بالجهل والبقاء عليه إذ الواجب عليه التهيؤ والاستعداد لقبول الحق والتعرض للتعم والتفهم عن العالم ولذا قال عليه السلام (يا أبا أهل مصر تفهم عني) ما أقول لك من الحق والبيان وما ألقى إليك من الحجة والبرهان (فإننا لانشك في الله أبداً) أي في وجوده وصفاته و إبداعه لهذا العالم و انتهاء سلسلة الممكنات إليه وينبغي أن يعلم أن معرفته تعالى على ثلاثة أقسام (١) يندرج في كل قسم مراتب غير محصورة الأول المعرفة الفطرية

* يحدث من الاتفاق شيء منتظم و بالجملة السماء والأرض و حركاتهما والليل والنهار و كل شيء مثلها حاصل بسبب موجب لا يمكن أن يكون على غير هذا الذي عليه ونظمها فانظمها و سيأتي لذلك تنمة ان شاء الله تعالى. (ش)

(١) قال بعض من تصدى لشرح الكافي ممن لا معرفة له بهذه الأمور أن اثبات وجوده تعالى ليس ممكناً بالاستدلال المنطقي وترتيب المقدمات كما هو طريقة المشائين وليس بالتجربة كما هو طريقة أهل العلوم الطبيعية ولا بالوجدان والشهود على ما يدعيه الصوفية بل بالوجدان الساذج العام وهو سهل وصعب، وقال هو حاصل من التصادف بين العقل*

وهي حاصلة للعوام أيضاً إذما من أحد إلا وهو يعرف ربه بحسب الفطرة الأصلية لما ركّب فيه من العقل التّذي هو الحجّة الأولى، ولو أنكر وجوده تعالى منكر فأنما هو لغلبة الشقاوة المكتسبة المبذلة للاستعداد الفطري وهو مع ذلك قد يعترف به في حال الاضطرار كما أشار إليه سبحانه بقوله (وإذا مستكم الضّر في البحر ضلّ من تدعون إلا إياه - الآية) الثاني المعرفة بالنظر والاستدلال من الآثار وهذا القسم للخواص، الثالث المعرفة الشهودية والمشاهدة الحضورية التي هي مرتبة عين اليقين وهذا القسم لخاص الخاص الذي يعرف الحق بالحق، ولا يبعد أن يكون قوله ﷺ «فإننا لا نشك» إشارة إلى هذا القسم لأنه التّذي حريّ بأن لا يتطرق الشك إلى ساحتها أصلاً وأبدأ، ثمّ فيه إشارة إلى آداب المناظرة فإنّ المريد لاثبات الحق لا بدّ أن يوضي صاحبه بالتفهّم وترك التعنّت وأن يظهر حاله بأنّه على يقين فيما يقول ويتكلّم لأنّ ذلك، ووجب لزيادة إصغاء السامع، ثمّ بعد تهديد هذين الأمرين وتأصيل هذين الأصلين شرع في الاستدلال.

(و قال: أما ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلا يشتبهان ويرجعان) الظاهر أنّ الواو للعطف وأنّ التولوج والرّجوع متعلّقان بالشمس والقمر و الليل والنهار جميعاً، والمراد بتولوج الشمس والقمر دخولهما بالحركة -

* الانساني والموجودات و يحدث من هذا التصادف شرارة كما يحدث من تصادم الحجر والحديد وهي الاعتقاد بالله تعالى انتهى. وعند المؤمنين بالله تعالى وجوده يثبت بالوجدان والشهود العرفاني و بالاستدلال العقلي و بالفطرة السليمة كما ذكره الشارح وأما التجربة كما هو طريقه الطبيعيين فهي بمعزل عن الوجود المجرد الكامل المحيط بكل شيء الذي لا يناله الحس بل هي خاصة بالامور الجسمانية الطبيعية. وأما التصادم بين العقل والوجود فلا معنى له الا أن ينظر الانسان في الاشياء بنظر العبرة ويشاهد الحكم والمصالح والتدبير المتقن فيها فيعرف بذلك أن لها خالقاً عالماً قادراً حكيماً ومرجعاً الى الاستدلال المنطقي الذي أنكره أولاً. (ش)

الخاصة (١) في بروجها ومنازلهما المعروفة على نحو لا يشبه أوقات الدخول لكونها معلومة مضبوطة والمراد برجوعهما رجوعهما إلى الحالة الأولى بعد تمام الدور أو رجوعهما إلى جزء معين من الفلك بعد المفارقة عنه فإن الشمس تذهب من الانقلاب الصيفي إلى الانقلاب الشتوي، ثم ترجع من الانقلاب الشتوي إلى الانقلاب الصيفي (٢) والقمر يذهب من المقارنة إلى المقابلة ثم يرجع من المقابلة إلى المقارنة، أو رجوعهما بالحركة اليومية في نصف الدور من الشرق إلى الغرب وفي نصف آخر من الغرب إلى الشرق، أو رجوعهما عن جهة الحركة الخاصة إلى جهة الحركة اليومية في كل آن مع تحقق الحركة إلى هاتين الجهتين في نفس الأمر، والمراد بولوج الليل والنهار دخول تمام كل منهما في الآخر واستتاره به فيستتر ظلمة الليل بضوء النهار ويستتر ضوء النهار بظلمة الليل على سبيل التعاقب بحيث لا يشبه شيء منهما بالآخر مع التغير بين النور والظلمة كما يشير إليه قوله تعالى « وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون » أو دخول بعض من كل واحد منهما في الآخر في ستة أشهر يدخل جزء من الليل في النهار وفي ستة أشهر يدخل جزء من النهار في الليل ولا يشبهه الدخول

(١) الحركة الخاصة للشمس والقمر ما يرى منهما من الانتقال من المغرب إلى المشرق على التوالي فإذا نظرت إلى القمر ليلة ورأيتة قريباً من كوكب من الكواكب ثم نظرت إليه في الليلة التالية رأيتة بعيداً عن ذلك الكوكب نحو المشرق نحو ذراعين تقريباً وهذه حركته الخاصة وكذلك مثله للشمس ولسائر السيارات. ثم إن لهذه الحركة أجلاً مسمى ومقداراً خاصاً لا يتجاوزه البتة. (ش)

(٢) الانقلاب الصيفي رأس السرطان والشتوي رأس الجدى وانتقال الشمس من أحدهما إلى الآخر ظاهر محسوس قتراها تقرب أول السرطان إلى سمت الرأس وتبعد بعده إلى أول الجدى إلى غاية البعد عنه والزمان الواقع بينهما ثابت لا يزال وفي القمر أيضاً زمان سيره من مقارنته للشمس وانحاق نوره إلى مقابلته لها وهي حالة البدر ثابت لا يتغير ورجوعه من البدر إلى المحاق كذلك والأولى أن يحمل مراد الامام (ع) على جميع هذه الحركات وعدم تخصيصها ببعضها. (ش)

في كلّ منهما في الآخر لكون أقداره معلومة محدودة دائماً (١) والمراد برجوعهما رجوع كلّ منهما بعد الاستتار عقب صاحبه أو رجوع كلّ منهما عمّا أعطاه الآخر فيرجع الدّاخِل من اللّيل في النهار إلى اللّيل و يرجع الدّاخِل من النهار في اللّيل إلى النهار أو رجوعهما إلى التساوي والتكافؤ في الاعتدالين بعد التزايد والتناقص، وإثما قلنا الظاهر ذلك لأنّه يحتمل أن يتعلّق «يلجان» باللّيل والنهار و يرجعان بالشمس والقمر، و يحتمل أيضاً أن يكون الواو للحال، و على هذا الاحتمال كلّ واحد من الولوج والرجوع متعلّق باللّيل والنهار وخبرلها (قد اضطرّاً) (٢) هذا على الاحتمالين الأولين حال عن المفعول الأول لـ «تري» لبيان

(١) ولكون هذه الاقدار معلومة محدودة صَحَّ للمنجمين أن يخبروا بما يبتنى على التسييرات من الحوادث كروية الهلال والخسوف والكسوف والمقارنات و مقادير الليل والنهار في الافاق المختلفة وغير ذلك. (ش)

(٢) قلنا في حاشية الوافي ان المنكرين للمانع ليس مبنى شبهتهم واحداً ولا طريقته متشاكلة فعلى المثبت أن يبين في كل باب ما يليق به فمن يرى أن العالم قديم يزال شبهته بأن يثبت امكانه و حدوثه و من يرى أن العالم بالبيخت والاتفاق تجب أن تزال بان الترجيح بلا مرجح محال و أن الشيء مالم يجب لم يوجد، ومن يرى أن كل موجود محسوس يزال شبهته بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود و ظاهر أن الامام (ع) في هذا الحديث يرد القول بالبيخت والاتفاق لان السائل كان منهم. والشمس والقمر والكواكب عندهم اجسام جامدة نظير الاجسام الارضية ولو خلى الجسم و طباعه لم يتحرك البتة الا بمحرك جاذب أو دافع و ان تحرك بسبب خارج عن هويته لم يحدث فيه تكرر و نظام مقرر، لا يتبدل ولا يختلف و معنى كون الجسم الجامد مضطراً أنه متحرك بتحريك غيره، و معنى عدم اضطرابه كونه مخلى وطباعه ولو كان قول الملاحدة صحيحاً و لم يكن في الوجود شيء خارج عن الاجسام محرك لها وكانت الاجسام انفسها مخلقة وطبائنها من غير قوة خارجة تضطرها الى شيء لم يكن يوجد هذا النظم بالبيخت والاتفاق بل كانت الشمس تطلع يوماً ولا تطلع يوماً والقمر يسير مرة شهراً ومرة ثلاثة أشهر اذا الامور بالبيخت والاتفاق وكانت البرة تثبت مرة *

أن اتصافه بالمفعول الثاني أعني الولوج والرجوع على سبيل الاضطراب ليثبت أن لهما
فاعلاً قادراً مختاراً يحملهما على ذلك بقدرته واختياره، والتشبية باعتبار أن الشمس
والقمر شيء والليل والنهار شيء آخرفهما شيئان و على الاحتمال الأخير مفعول
ثان لتري و إشارة إلى اضطراب الشمس والقمر في أحوالاتهما، وقد أشار إلى وجه
اضطرابهما أو اضطراب الجميع بقوله (ليس لهما مكان إلا مكانهما) فإن لكل
واحد من الشمس والقمر من حيث الحجم والجسمية مكاناً مخصوصاً من الفلك
هو مركزه فيه لا يخرج منه أبداً إلى مكان آخر و من حيث الحركة أمكنة
معلومة هي مداراته اليومية التي يتحرك فيها ذاهباً من الشمال إلى الجنوب و عائداً
من الجنوب إلى الشمال دائماً من غير تخلف ولا وقوف و كذا ليل واحد من الليل
والنهار محل مخصوص لا يقع فيه التبادل والتعكس بالكلية بأن يستقر الليل
كله في محل النهار و يستقر النهار كله في محل الليل و من تفكر فيه تفكراً
صحيحاً و استعان بالحدس الصائب علم يقيناً أنهما مضطربان في ذلك (فإن كانا
يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا) دائماً على النظام المشاهد من غير تخلف أصلاً
ولم لا يذهبان على وجههما وقتاً ما كما هو شأن صاحب الإرادة (وإن كانا غير
مضطربين) في الذهاب والرجوع و كان لهما اختيار فيهما (فلم لا يصير الليل
نهاراً) بأن ترجع الشمس باختيارها فوق الافق من الغرب إلى الشرق فيكون
النهار سرمداً (والنهار ليلاً) بأن ترجع تحت الافق من الشرق إلى الغرب فيكون

* برأ و مرة شعيراً، و شجرة التفاح ثمر مرة عنياً و مرة تمرأ اذا المادة قابلة للتشكل بكل
صورة والشمس قابلة للتحرك الى كل جانب فما الباعث لاختيار واحد من امور غير متناهية
مع أن الترجيح بلا مرجح باطل، فان تمسك احد بان في كل جسم طبيعة تضطره الى شيء
قلنا هؤلاء الزنادقة الذين كان الكلام متوجهاً اليهم كانوا نظير ذى مقراطيس ولم يكونوا
قائلين باضطراب الطبيعة و لرد القائلين بالطبيعة حجة اخرى مذكورة في محلها سيأتي
ان شاء الله وقد نقلنا في حاشية السوافي كلام أبي علي بن سينا في الشفا في رد قول ذى
مقراطيس و من قال بالبخت و الاتفاق بما يشبه كلام الامام (ع) فارجع اليه. (ش)

الليل سرمداً فدلّ ذهابهما ورجوعهما و اتساق حر كتهما وانضباط أمرهما و انضباط الليل والنهار دائماً على أنّهما مضطربان في هذه الأمور و في دوامهما كما أشار إليه مؤكداً بالقسم ترويحاً له لكون المخاطب في مقام الشك بعد بقوله (اضطربا والله يا أخاهل مصر إلى دوامهما) على الاوصاف المذكورة وعلى النحو المشاهد فلهما فاعل قدير عليم خبير قاهر مدبّر دبر في أمرهما كيف شاء لِمَنافع جليلة ومصالح كثيرة يعجز عن عدّها اللسان ويقصر عن وصفها البيان وفيه دلالة على أنّ حر كتهما ليست إرادية ولا طبيعية لأنّ كون حر كة المتحرك دائماً على نهج واحد من غير تبدل و تغيير وإلى جهة ووضع، ثمّ تركهما بعد البلوغ يدلّ على أنّ تلك الحركة ليست مستندة إلى الإرادة و الاختيار كما يحكم به العقل مع الانصاف والحدس الصائب وليست طبيعية لأنّ الطبيعية لا تقتضي شيئاً والصرف عنه بالضرورة. فإن قلت دوامهما على ذلك لكونهما من كوزين في الفلك والفلك يحركهما كذلك، قلت: هذا اعتراف بالاضطرار وأمّا الفلك فحركته أيضاً على هذا النحو دائماً اضطرارية وإلا فليم لا يتغير ولا يتبدل ولا يسرع ولا يبطي ولا يعكس ولا يسكن وقتاً ما مع تجويز العقل حر كته على أنحاء متفاوتة وجهات مختلفة فاستقراره على هذا النحو دلّ على أنّه مضطرب مقهور وله فاعل قاهر خارج عنه و ليس لمن قال: بأن حر كته إرادية لقصد التشبيه بالكامل دليل يعتدّ به ولو ثبت ذلك ثبت المدعى أيضاً (١) لأنّ وجوب الممكن و كونه قادراً على الإرادة من جانب الغير و هو

(١) هذا هو الصحيح في هذا الموضوع بل اثبات نفس و عقل بازاء كل فلك مما يأتي عنه ذهن الماديين والملاحدة و اثبات الإرادة للفلك يساوق اثبات وجود الله تعالى اذ المنكرون منهم للصانع تعالى ينكرون العقول والنفوس و يستغربون الحركة الارادية في الافلاك أشد من استغراب عامة المسلمين والحق أن كل من رأى جسماً متحركاً على الاستدارة كالرحى من غير أن يكون هناك ماء أو هواء و أي سبب محرك آخر لا بد أن ينسب حركته إلى موجود غيبي جن او ملائكة يديره بالإرادة والاختيار ولا يذهب الفكر السليم إلى نسبة الحركة الدورية إلى فاعل غير ارادى البتة فالطبيعة ليست فاعلة بنفسها بل هي مضطربة لفاعل غير طبيعي فهو اله أو ملائكة. (ش)

الفاعل المختار الواجب وجوده لذاته دعماً للتسلسل (والذي اضطرهما) على ذلك (أحكم منهما و أكبر) الظاهر أن «أحكم» اسم تفضيل من الحكم بمعنى القضاء و منه يا أحكم الحاكمين لامن الاحكام كأفلس من الإفلاس ليرد أنه شاذ، والمراد بكونه أحكم و أكبر أنه حاكم عليهما مؤثر فيهما فلامحالة يكون أشد قضاء و أتم حكماً و أكبر رتبة منهما أو المراد أن فعله ليس مثل فعلهما بالإضطرار و إلا دار أو تسلسل أو المراد أن وجوده من ذاته لامن الغير والإمكان مثلها غير محكم في حد ذاته لأنه حينئذ ممكن و كل ممكن باطل غير محكم في حد ذاته أو المراد أن ذاته وصفاته أحكم من ذاتها وصفاتها لأن ذاتها من الأجسام وصفاتها من الجسمانيات و كل جسم و جسماني فيه ضعف و ذلّة من جهات شتى (فقال الزنديق صدقت) لا بد لهما من محرك يضطرهما على ما ذكر و هو أحكم و أكبر منهما (ثم قال أبو عبد الله عليه السلام) لدفع ما يذهب إليه و هم الزنديق من أن ذلك المحرك هو الدهر كما قالت الزنادقة «وما يهلكنا إلا الدهر» (يا أبا أهل مصر إن الذي تذهبون إليه و تظنون أنه الدهر) «أنه الدهر» خبر «أن» أو هو مفعول «تظنون» أو بيان للموصول بتقدير «من» و مفعوله محذوف وخبر «أن» حينئذ قوله (أن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم؟ و إن كان يردهم لم لا يذهب بهم) ضمير «بهم» إما راجع إلى ذوي العقول المدركة مطلقاً سواء كانت نفوساً قدسية مجردة عن التعلق بالأبدان أو نفوساً بشرية متعلقة بها أو راجع من باب التغليب إلى الكائنات من العلويات والسفليات كلها، و لعل المراد أن الكائنات وجودات و صفات و كمالات هي ذاهبة إليها تاركة لأضدادها، مثلاً للإنسان موت و حياة، و للشمس والقمر و ساير الكواكب حركات بالأصالة دائماً من الغرب إلى الشرق وهي تذهب إلى جهات حركاتها ولا ترجع إلى خلافها ولا ترد والدهر لا شعور له فإن صدر منه بمقتضى طبعه إذهاب الكائنات إلى جهاتها و صفاتها و كمالاتها يرد أنه لم يقتضي طبعه إذهابها إليها دون ردها إلى خلافها وأضدادها

وإن صدر منه الرد إلى خلافها يرد أنه لم يقتضي طبعه الرد إلى خلافها دون الإذهب إليها؟ ولا يمكن التخلص منه إلا بأن يقال اقتضاء طبعه ذلك باعتبار مبدء قادر قاهر أعطاه ذلك الطبع باختياره، وهذا مع كونه مثبتاً للمطلوب مدفوع بأنه لا يجوز إسناد (١) هذه الأفعال المختلفة والآثار المفاوطة المتباينة إلى الطبع لأن الطبع لا يصدر منه الضدّان ولا ينشأ منه الفعلان المختلفان ولو في محلين فإنه لا يمكن أن تسخن النار في موضع و تبرّد في موضع آخر، فوجب إسنادها بلا

(١) قوله ولا يجوز اسناد هذه الافعال انه تفسير الشارح خلاف ظاهر عبارة الحديث كما يشعر به كلامه اخيراً لان الامام (ع) في مقام اثبات الضرورة في الطبيعة و توجه نظام العالم الجملى الى شىء واحد لا يختلف حتى يثبت به وحدة المبدء نظير قطع واحد من اغنام كثيرة تروح الى جانب واحد او جنود كثيرة متوجهين الى جهة بنظام واحد يدل على وجود راع و قائد يسوقهم ولولا ذلك لذهب كل شاة الى جانب و كل جندى الى جهة بل يقوم بعضهم و يمشى بعضهم و ينام بعضهم و بالجملة اراد (ع) رد من يذهب الى البخت والاتفاق وهم طائفة من الملاحدة ينكرون ثبوت غرض و غاية للطبيعة ولم يكن (ع) فى مقام رد طائفة اخرى منهم يثبتون الضرورة للطبيعة ولا يعترفون بوجوده قادر مختار كما فهمه الشارح (ره) و تكلف في تطبيق كلام الامام (ع) فمقصوده (ع) اثبات الضرورة الطبيعية المسخرزة بامر الله تعالى لانكار الضرورة اصلا و فى توحيد المفضل بعد أن انكر (ع) على الطائفة الثانية نفى الراجح تعالى اكتفاء بالطبيعة قال وقد كان من القدماء يبنى من قدماء فلاسفة اليونان طائفة أنكروا العمد والتدبير فى الاشياء و زعموا أن كونها بالعرض والاتفاق و كان مما احتسجوا به هذه الافات التى تلد غير مجرى العرف و العادة كالانسان يولد ناقصاً أو زائداً أصعباً و يكون المولود مشوها مبدل الخلق فجعلوا هذا دليلاً على أن كون الاشياء ليس بعمد و تقدير بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون و قد كان ارسطاطاليس رد عليهم فقال: ان الذى يكون بالعرض والاتفاق انما هو شىء يأتى بالعرض مرة مرة لاعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها و ليس بمنزلة الامور الطبيعية الجارية على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً انتهى. واورد الشيخ ابوعلی سینا فى الفضل*

واسطة إلى فاعل قادر مختار يفعل ما يشاء بمجرد الإرادة والمشية ولهذا العبارة احتمال آخر أظهر تركناه خوفاً للاطناب وحوالة على أفهام أولى الالباب (القوم مضطرون) إلى الاعتراف بذلك والاقرار ، فالمراد بالقوم الإنسان أوزووالعقول على الإطلاق و يحتمل أن يراد بهم الموجودات الممكنة كلها من باب التغليب : يعني أن الموجودات مضطرون في الوجود و ما يتبعه من الصفات و لوازم المهيئات و ما يتصف به المتحركات كالشمس والقمر و سائر السيارات من الذهاب والعود والطلوع والغروب إلى غير ذلك من الأحوال و هذا الكلام على هذا الاحتمال تأكيد لما سبق و تقرير لما مر من أن هذه الآثار لا يجوز إسنادها إلى المتصف بالاضطرار مثل الشمس . القمر والليل والنهار والدهر و غيرها بل يجب إسنادها إلى الفاعل المختار القاهر على الممكنات يفعل فيها ما يشاء كيف يشاء ثم شرع في إثباته تعالى بدليل آخر و قال :

(يا أبا أهل مصر لم السماء) على عظمة حجمها ومقدارها (مرفوعة) على بعد مخصوص لا يزيد ولا ينقص (والأرض موضوعة) في حاق وسط السماء على بعد معين بينهما مع اشتراكهما في الجسمية المقتضية للتحييز فرفع إحديهما ووضع الأخرى دل على وجود قادر قاهر لهما على ذلك، فإن قيل : طبع السماء يقتضي الرفع وطبع الأرض يقتضي الوضع، قلنا : الرفع والوضع يتصوران على أنحاء مختلفة و وجوه متباينة فاختصاصهما، بهذا الرفع والوضع المخصوصين لا بد أن يكون مستنداً إلى الغير على أن اقتضاء طبعهما ذلك لا بد أن يكون من الغير وهو المبدء الغالب على الأشياء (لم لاتسقط السماء) بالحركة المستقيمة أو مع الحركة الدورية التي لها في نفس الأمر (على الأرض) إذ الحركة المستقيمة لا تنافي

* الرابع عشر من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفا تفصيل هذا.

فانظر الى شرف العقل و العلم كيف بلغ بهذا الرجل ارسطو مبلغاً ذكره سليل

النبوّة و استشهد بكلامه واهم اليه من عالم الملكوت قوله و حجته (ش)

الحركة الدورية و ما ذكره الفلاسفة من امتناع حركة السماء على الاستقامة (١) فهو ممنوع ولم يقدّم عليه برهان (لم لا تنحدر الأرض فوق طباقها) تقول حذرت السفينة أحدها إذا أرسلتها إلى أسفل والانحدار الانهباط و طباق الأرض طبقاتها التي بعضها فوق بعض، المراد بفوق طباقها الطبقة الفوقانية المكشوفة التي هي مسكنٌ للحيوانات المننفسّة ، يعني لم لا تنحدر الأرض إلى الماء من فوق طباقها أولم لا ينحدر فوق طباقها على أ- يكون فوق طباقها بدلاً من الأرض، ويحتمل أن يراد بطباقها ما يحيط بها من العناصر والأفلاك يعني لم لا تنحدر الأرض فوق العناصر بل إلى فوق الأفلاك أيضاً و إرجاع ضمير طباقها إلى السماء أيضاً محتمل والمراد بالطباق حينئذ طبقات السموات و إطلاق لفظ الانحدار على حركة الأرض إلى صوب المحيط صحيح لأنّ حركتها من المركز إلى المحيط في سمت أقدامنا انحدار و هبوط بالنظر إلينا و صعود بالنظر إلى من يقابلنا (فلا يتماسك ولا يتماسك من عليها) (٢) في بعض النسخ ولا يتماسك بالواو وهي للحال عن المنفي وهو السقوط والانحدار و في بعضها بالفاء وهذا الكلام حينئذ إما متفرّع على النفي يعني علم من عدم سقوط السماء وعدم انحدار الأرض أثنهما لا يتماسك أي

(١) قوله «حركة السماء على الاستقامة ممنوع» حركة السماء على الاستقامة أو الاستدارة و إمكانها أو امتناعها اجنبي عن المقام على ما ذكرنا فان الغرض من جميع هذه الجمل اثبات الاضطرار و عدم وجود شيء الابللة فاعلة و غاية كما قيل: الشيء ما لم يجب لم يوجد و أنه لا يثبت ولا اتفاق كما سبق من بيانه (ع) في توحيد المفضل والمقصود حاصل سواء كان الحركة المستقيمة ممنوعة على الفلك او ممكنة. (ش)

(٢) قوله : «ولا يتماسك من عليها» هذا الكلام أيضاً رد على القائلين بالبيخت و الاتفاق منكري العلة ولا يخفى أن الالهيين يثبتون وجود واجب الوجود بأن كل شيء يحدث في العالم فهو بسبب و علة ولا يمكن التسلسل في العلل فينتهي بالآخرة الى واجب الوجود. ثم يثبتون علمه و قدرته و اختياره تعالى بالنظر في أفعاله تعالى والحكم و المصالح فيها فإذا أنكر أحد أصل العلية والتزم بإمكان الترجيح من غير مرجح و ان تركيب الاجسام بالبيخت والاتفاق فقد سد باب اثبات الواجب تعالى، ومما قالوا ان كل جسم حصل من *

أي لا يمكن أن أمرهما من الرفع والوضع ولا يقدران على ذلك وإن كل من على الأرض من الإنسان والحيوان وغيرهما لا يتملك أمره من تحييزه بختياره ووضعه فيه لأن وضعه تابع لوضع الأرض ووضع الأرض بالجبر من الفاعل القادر المختار فوضعه أيضاً منه أو منقرع على المنقي وعدم تماسكهما حيثئذ بالرفع والوضع وعدم ثباتهما عليهما ظاهر وكذا عدم تماسك من على الأرض وعدم ثباتهم عليها لغرقهم في الماء وانفلات الأرض من تحتهم سريعاً فينقطع التعلق بينهما وبينهم ولو بقي التعلق لا اضطربوا بالحركة العنيفة اضطراباً شديداً كما يشاهد مثل ذلك عند الزلازل الشديدة. لا يقال: هذا الدليل والذي قبله إنما يدل أن على أنه لا بد لهذا النظام وتلك الحركات من مدبر قادر خارج عن عالم الجسم والجسمانيات وأما أنه واجب الوجود لذاته فلا، لجواز أن يكون هذا المدبر جوهر أمجرراً دافقاً لأننا نقول: هذا الجوهر على تقدير وجوده ممكن بالاتفاق فهو لا يفيد الوجود ولو أحقه إلا إذا استفاد وجوده من موجود خارج عنه لأن وجود الممكن ليس من قبل ذاته المعرّاة عن مرتبة الوجود ولا من قبل وجوده بالضرورة، بل هو من قبل موجود مباين له حاكم عليه وهو الله تعالى شأنه (فقال الزنديق أمسكهما الله ربهما وسيدهما) الرب في اللغة المالك والمدبر والسيد والمربي والمتمم والمنعم والمولى والصاحب والحافظ والسيد في اللغة الرب والمالك والشريف والكريم والحليم والحاكم والمقدم والمتحمل للأذى ممن دونه

* تركيب أجزاء صغار سلبية مثبتة في الفضاء فانفق ان اجتمع منها أجزاء غير محصاة في أحياء غير محصاة في خلأ غير متناه كما نقله الشيخ في الشفا ولو كان هذا صحيحاً لزم منه عدم تماسك أجزاء الأرض والسماء لان الأجزاء المجتمعة في الفضاء بالبخت والاتفاق في معرض أن تفرق بالاتفاق مع أنا نرى تماسك أجزاءهما آلافاً من السنين فلا بد أن يكون التماسك والاجتماع بعلة كما في سائر الحوادث وقال بعض قدماء اليونانيين ان الاجسام متجاذبة طبيعياً تميل بعضها الى بعض وهذا اعتراف بان التماسك بعلة لا بالاتفاق. وأما تفسير الشارح أن لا يتماسك أي لا يمكن أن لا يتماسك - الى آخر ما قال - فنكلف مبنى على ما زعمه من أن الزندقة طريقة واحدة هي الالتزام بجبر الطبيعة و نفي القادر المختار. (ش)

(قال فآمن الزنديق على يدي أبي عبد الله عليه السلام، فقال: له حمران: جعلت فداك إن آمنت الزنادقة (١) على يديك فقد آمن الكفار على يدي أبيك) المراد به رسول الله صلى الله عليه وآله ويحتمل غيره من آباء الطاهرين (فقال المؤمن الذي آمن على يدي أبي عبد الله عليه السلام) لم يطلق عليه الزنديق هنا تعظيماً له وإشعاراً بأنه لا يجوز ذلك ولو على سبيل المجاز باعتبار ما كان (اجعني من تلامذتك فقال: أبو عبد الله عليه السلام: يا هشام بن الحكم خذ إليك) أي منضمّاً إليك على التضمن (فعلّمه هشام) الأحكام الدينية والمعارف الإلهية وفيه مدح عظيم لهشام والروايات في مدحه عن الصادق والكاظم عليهما السلام كثيرة وترحم عليه الرضا عليه السلام بعد موته وكان ممن فتق الكلام في الإمامة وهدب المذهب بالنظر وكان حادقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب وفي ذمّه أيضاً روايات جوابها مذكور في كتب الرجال وغيرها (وكان) أي هشام أو المؤمن الذي آمن (معلّم أهل الشام وأهل مصر الإيمان) وأركانها وأحكامها (وحسنت طهارته) القلبية والدينية بتحصيل الأخلاق والأحكام (حتى رضي به أبو عبد الله عليه السلام) لحسن طهارته وكمال إيمانه.

((الاصل))

٢- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن علي، عن عبد الرحمن بن محمد بن أبي هاشم، عن أحمد بن محسن الميثمي قال: كنت عند أبي منصور المتطبّب فقال: أخبرني رجل من أصحابي قال: كنت أنا وابن أبي العوجاء و عبد الله بن المقفّع في المسجد الحرام فقال ابن المقفّع، ترون هذا الخلق» - «وأوما بيده إلى موضع الطواف - ما منهم أحد أوجب له اسم الإنسانية إلا ذلك» «الشيخ الجالس - يعني أبا عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام - فأما الباقر فرعاع و بهائم»

(١) قوله «ان آمنت الزنادقة» المفهوم من هذا الكلام أن الزنادقة غير الكفار فلعل الفرق بينهما الفرق بين العام والخاص أو الزنادقة كانوا يتظاهرون بالاسلام ولم يكونوا مؤمنين بقلوبهم نظير جماعة من ملاحدة زماننا و يأتي الإشارة إلى مذهب الزنادقة في الحديث الاتي ان شاء الله. (ش)

«فقال له ابن أبي العوجاء : وكيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء؟ قال: «
 «لأنني رأيت عنده ما لم أراه عندهم فقال له ابن أبي العوجاء : لا بد من اختبار ما
 «قلت فيه منه: قال: فقال له ابن المقفع: لاتفعل فإني أخاف أن يفسد عليك ما في
 «يدك، فقال: ليس ذارأيك ولكن تخاف أن يضعف رأيك عندي في إحلالك إياه «
 «المحل الذي وصفت، فقال ابن المقفع : أمّا إذا توهمت علي هذا فقم إليه و «
 «تحفظ ما استطعت من الزلل ولا تثني عنائك إلى استرسال فيسلمك إلى عقاب وسمه «
 «مالك أو عليك، قال: فقام ابن أبي العوجاء وبقيت أنا وابن المقفع جالسين فلما «
 «رجع إلينا ابن أبي العوجاء قال: ويحك يا ابن المقفع ما هذا ببشر وإن كان في «
 «الدنيا روحاني يتجسد إذا شاء ظاهراً و يتروح إذا شاء باطناً فهو هذا، فقال له: «
 « وكيف ذلك؟ قال: جلست إليه فلما لم يبق عنده غيري ابتدأني فقال: إن يكن «
 «الأمر على ما يقول هؤلاء وهو على ما يقولون-يعني أهل الطواف- فقد سلموا وعطبتهم وإن «
 «يكن الأمر على ما تقولون وليس كما تقولون فقد استويتم وهم: فقلت له: يرحمك الله «
 «وأى شيء نقول وأي شيء يقولون؟ ما قولني وقولهم إلا واحداً، فقال: وكيف يكون قولك و «
 «قولهم واحداً؟ وهم يقولون : إن لهم معاداً وثواباً وعقاباً و يدينون بأن في السماء «
 «إلهاً وأنها عمران وأتم تزعمون أن السماء خراب ليس فيها أحد، قال: فاغتمتها «
 «منه فقلت له: ما منعه إن كان الأمر كما يقولون أن يظهر لخلقهم ويدعوهم إلى عبادته «
 «حتى لا يختلف منهم اثنان ولم احتجب عنهم وأرسل إليهم الرسل؟ ولو باشرهم «
 «بنفسه كان أقرب إلى الايمان به؟ فقال لي : ويحك وكيف احتجب عنك من أراك «
 «قدرته في نفسك نشوءك ولم تكن وكبرك بعدصغرك و قوتك بعدضعفك وضعفك «
 «بعد قوتك وسقمك بعدصحتك وصحتك بعدسقمك ورضاك بعدغضبك وغضبك بعد «
 «رضاك وحرزك بعدفرحك وفرحك بعد حزنك و حبك بعد بغضك وبغضك بعد «
 «حبك وعزمك بعد أناتك وأناتك بعدعزمك وشهوتك بعد كراهتك و كراهتك بعد «
 «شهوتك ورغبتك بعد رهبتك ورهبتك بعد رغبتك ورجائك بعد يأسك و يأسك بعد «
 «رجائك و خاطرك بما لم يكن في وهمك وعزوب ما أنت معتقده عن ذهنك وما زال «

«يعدّ عليّ قدرته التي هي في نفسي التي لا أدفعها حتى ظننت أنّه سيظهر فيما»
«بيني وبينه».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن محمد بن خالد ، عن محمد بن عليّ ، عن
عبدالرحمن بن محمد بن أبي هاشم ، عن أحمد بن محسن الميثميّ قال : كنت عند أبي
منصور المتطبّب) أي العارف بالطبّ العالم به (فقال: أخبرني رجل من أصحابي قال:
كنت أنا وابن أبي العوجاه) اسمه عبدالكريم وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي
عن عيسى بن يونس قال: كان ابن أبي العوجاه من تلاه نذرة الحسن البصريّ فأنحرف عن
التوحيد فقيل: له تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما الأصل له ولا حقيقة؟ قال: إن صاحبي
كان مخلطاً يقول طوراً بالقدر وطوراً بالجبر فما أعلمه اعتقد مذهباً دام عليه وكان يكره
العلماء مجالسته لخبث لسانه وفساد ضميره (وعبداللّه بن المقفّع في المسجد الحرام
فقال ابن المقفّع ترون هذا الخلق وأوماً بيده إلى موضع الطواف منهم أحداً وحب)
بضم الهمزة أي أثبت (له اسم الانسانية) اسم الإنسان يطلق على هذا الهيكل المحسوس
الذي يشترك فيه الجاهل والعالم وعلى النفس الناطقة المجرّدة الفاضلة (١) بالعلوم
والمعارف وعلى المجموع ، والأخير ان أولى بإطلاق هذا الاسم عليهما من الأوّل و

(١) قوله «وعلى النفس الناطقة المجرّدة» أكثر أهل التحقيق والتحصيل من علماء
الاسلام سرحوا بشجره النفس الناطقة كالشارح وبعض المتكلمين ذهبوا الى ماديتها و
التفصيل موكول الى محله، بل سرح بعض أهل الظاهر بكفر من قال بشجره النفس
وقال الفاضل المجلسي (ره) ما يحكم به بعضهم من تكفير القائل بالتجرد افراط وتحكم
وقد ذكر قبل ذلك من القائلين بالتجرد معمر بن عباد السلمي والغزالي و ابا القاسم الراغب
والشيخ المفيد وبنو نوبخت والاسواري و نصير الدين الطوسي (ره) و يلزم مما ذكر ان
بعضهم كفر هؤلاء والمجرب ان البيضاوي ذكر في تفسيره اتفاق أهل الاسلام على التجرد وفي تفصيل
ذلك كلام لا يليق بهذا الموضع. (ش)

لهذا صحّ النفي عنه في مثل زيد ليس بانسان أوزيد حمار (إلا ذلك الشيخ الجالس) الشيخ يطلق على المسن بعد الكهل وهو من انتهى شبابه، وعلى العالم الماهر المتبحر في العلوم (يعني أبا عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام) فأما الباقر فرعاع وبهايم) الرعاع بالفتح جمع رعاعة، وقيل: اسم جمع وهي الأحداث الطغام والأراذل من الأوباش واللثام وشبههم بالبهايم في اتصافهم بالجهالات وفقدانهم للقوة المدركة للمعقولات (فقال له ابن أبي العوجاء: وكيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء) الواو لمجرد اللصوق والرّبط للعطف وكيف سؤال عمّا يقتضي تخصيصه بهذا الاسم دون غيره (قال: لاني رأيت عنده ما لم أره عندهم) من العلوم والمعارف وكمال القوة الفكرية (فقال له ابن أبي العوجاء لا بدّ من اختبار ما قلت فيه منه) إضافة الاختبار إلى الموصول إضافة المصدر إلى المفعول والعائد محذوف وضمير فيه ومنه عائد إلى الشيخ ومنه متعلق بالاختبار (قال: فقال له ابن المقفع لا تفعل) ما أردت من اختباره والتكلم معه (فاني أخاف أن يفسد عليك ما في يدك) من مذهبك وما تستدلّ به عليه لكمال قوّته في المناظرة (فقال: ليس ذارأيك) أي ليس خوف الإفساد رأيك وزعمك في المنع من الاختبار (ولكن تخاف أن يضعف رأيك) أي اعتقادك أو عقلك (عندي في إحلالك) أي إنزالك من أحله إذا أنزله (إياه المحل الذي وصفت) من كمال العلم والمعرفة وتمام القوة في الكلام والمناظرة (فقال ابن المقفع أما إذا توهمت عليّ هذا فقم إليه) أي ذاهباً أو متوجّهاً إليه و أما بالتخفيف حرف التنبيه وهذا أولى من قراءتها بالتشديد على أن تكون للشرط وفعلها محذوف، ومجموع الشرط والجزاء بعدها جواب لذلك الشرط كما زعم فإنه بعيد لفظاً ومعنى أما لفظاً فلا احتياجه إلى التقدير والأصل عدده، وأما معنى فلأنّ أما الشرطية للتوصيل باتساق النحاة مثل أمّا زيد فذاهب وأما عمرو ومقيم أي مهما يكن من شيء فزيد ذاهب وعمرو ومقيم وذكر التفصيل والأقسام وإن لم يكن واجباً لجواز أن يذكر قسم واحد ويترك الباقي كما في قوله تعالى «فأما الذين في قلوبهم زيغ» الآية إلا أنّهم يجب أن يكون التفصيل في نفس المتكلم كما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل، وإرادة التفصيل هنا أي أمّا إذالم تتوهم عليّ هذا

فمكانك، لا يخلو من بعد، بل لا وجه لها (وتحفظ ما استطعت من الزلزل) تحفظ مجزوم بالشرط المقدّر بعد الأمر ومن متعلق به أي وإن قمت إليه تحفظ نفسك من الزلزل في المقال وفيما تسمعه منهم من دقائق عقائده ولطائف فوائده ما استطعت (ولاتثنى عنائك) لاتثنى وثنى بفتح التاء من باب ضرب أو بضمها من باب الأفعال والمعنى واحد تقول: ثنيت الشيء ثنياً وأثنيتَه إذا صرفته وعطفته، والعنان بالكسر سير اللجام وهو الذي يتمسك به الراكب لحفظ الدابة وضبط أمرها والمراد به هنا ما تمسك به النفس في ميدان المناظرة والمجادلة والجملة خبر بمعنى النهي، وفي بعض النسخ لاتثن بصيغة النهي من أحد البابين (إلى استرسال) في النهاية الاسترسال الاستيناس والطمأنينة إلى الانسان والثقة به فيما يحدثه وأصله السكون والثبات إنتهى، و يحتمل أن يكون هنا من الرّسل بالكسر بمعنى اللين والرفق والتأني (فيسلمك) من التسليم أو الإسلام قال في النهاية: أسلم فلان فلاناً إذا ألقاه في الهلكة. وهو عام في كل من أسلمته إلى شيء لكن دخله التخصيص وغلب عليه الإلقاء في الهلكة و فاعل يسلمك عايد إلى الشيء أو إلى ذلك الشيخ (إلى عقاب) وهو بالكسر الحبل الذي يشد به ذراعي البعير و بالضم والتشديد وقد يخفف داء في رجلي الدواب و المعنى لاتعطف عنان نفسك و لاتصرفه في ميدان المناظرة إلى الاستيناس بذلك الشيخ والطمأنينة إليه والثقة به فيما يقول، أو لاتصرفه إلى التأني والرفق به و المساهلة معه فيسلمك ويلقيك ذلك الشيء والصرف أو ذلك الشيخ إلى عقاب يمنعك من الحركة فيما أنت عليه من مذهبك والدلائل عليه أو إلى مكروه و مرض شديد و هو خروجك من مذهبك إلى مذهبه و غرضه من هذا الكلام وصيته بالحفظ والثبات على دينه و عدم خروجه عنه بكلامه ^{بالتصريح} و اغراؤه بالمناظرة على قدر الإمكان كذلك يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً (وسمه مالك و عليك) نقل عن الشيخ العارف بهاء الملة والدين إن سمه من السوم أقول: يريد أنه أمر من سام البايغ السلعة يسوم سوماً إذا عرضها على المشتري وذكر ثمنها و سامها المشتري بمعنى استامها سوماً والمساومة المحادثة بينهما على السلعة و قطع ثمنها و الضمير

المنصوب راجع إلى ذلك الشيخ واتصاله من باب الحذف والإيصال وما الموصولة
مفعوله والجملة معطوفة على قم والمقصود اعرض عليه مالك عليه وماله عليك و
ساومه في المعاملة والمناظرة التي تقع بينكما على بصيرة منك لثلاث تصير مغلوباً
مغبوناً كما يقع ذلك بين البائع والمشتري لطلب كل منهما نفعه وفراره من الغبن
والخسران ففي الكلام استعارة تمثيلية، ونقل عن المحقق الشوشري أن سُمه
بضم السين وفتح الميم المشددة أمر من سم الأمر يسُمه إذا سبره ونظر إلى
غوره والمسبار ما يسبر به . أقول: الضمير يرجع إلى ما يجري بينهما بقريئة المقام
والموصول بدل عنه، والمقصود انظر إلى غور مالك و عليك بمسبار عقلك ولا تأخذ
بظاهرهما و ذلك لزعمة أن غور ما عليه صاحبه حق وغور خلافه باطل و يحتمل
أن يكون أمراً من سممت سمك أي قصدت قصدك أو من سممت بينهما سمأ أي
أصلحت والهاء حينئذ للوقف، يعني أقصد مالك وعليتك وتكلم فيهما على بصيرة و
معرفة أو أصلح بينهما بقدر الإمكان لثلاث تصير مغلوباً محجوجاً، ونقل عن بعض
الأفاضل و لعله الفاضل الأسترآبادي أنه أمر من شم يشم بالشين المعجمة يقال:
شامت فلاناً إذا قاربته لتعرف ما عنده بالكشف والاختبار، والضمير عائد إلى الشيخ
وما استفهامية أي قاربه لتعرف مالك وما عليك من أنواع الكلام والمناظرة، أقول
في نهاية ابن الأثير ما يؤيد هذا الاحتمال قال: في حديث علي عليه السلام حين أراد أن
يبرز لعمر بن عبدود قال: أخرج إليه فأشاممه قبل اللقاء أي أختبره وأنظر ما عنده
بالاختبار والكشف وهي مفاعلة من الشم كأنك تشم ما عنده ويشم ما عندك لتعملا
بمقتضى ذلك. وقال بعض الأصحاب: هو على وزن عدة بمعنى أثر الكي في الحيوان
معطوفة على عقال مضافة إلى الموصول والمعنى فيسلمك إلى عار مالك و عليك
(قال فقام ابن أبي العوجاء وبقيت أنا وابن المقفع جالسين، فلما رجع إلينا ابن
أبي العوجاء قال: ويحك يا ابن المقفع) الويل الحزن والهلاك وقد يرد بمعنى
التعجب وهو إذا لم يصف يجوز فيه الرفع على الابتداء والنصب على إضمار الفعل
وإذا أضيف لا يجوز فيه إلا النصب (ما هذا ببشر) لأن ماله من الكلام الرقيق و

الكمال الفائق غير معهود للبشر (وإن كان في الدنيا روحاني) الروحاني بضم
الراء وفتحها منسوب إلى الروح أو الروح والألف والنون من زيادات النسب
أي إن كان في الدنيا جسم لطيف لا يدركه البصر أو ملك كريم (يتجسد إذا شاء
ظاهراً) أي يصير ذات جسد و بدن إذا أراد ظاهراً يدرك بالأبصار (ويتروح إذا شاء
باطناً) أي يصير روحاً صرفاً بلا جسد إذا أراد باطناً لا يدرك بالأبصار فقوله ظاهراً
و باطناً مفعول المشيئة (فهو هذا) أي فذلك الروحاني هو هذا الشيخ الذي وصفته
بما وصفته (فقال له: وكيف ذلك؟ قال: جلست إليه) أي جلست متوجهاً إليه وبين
يديه (فلما لم يبق عنده غيري ابتدأني) بالكلام وسبقني قبل أن أتكلم (فقال: إن
يكن الأمر على ما يقول هؤلاء وهو على ما يقولون يعني أهل الطواف فقد سلموا و
عطبتهم) العطب بالتحريك الهلاك و قد عطب بالكسر إذا هلك أي فقد سلموا من
الآفات وخلصوا من العقوبات وهلكتم في الدنيا بموت نفوسكم بالأمراض القلبية
و في الآخرة بالعقوبات الأخروية (وإن يكن الأمر على ما تقولون - و ليس كما
تقولون - فقد استويتهم وهم) في السلامة ولا يضرهم صلاتهم وصومهم و طوافهم وسائر
ما يفعلون من العبادات و إنما بنى الكلام على صورة الشك لتقصد سياقاً على نحو
لا ينافي كثيراً اعتقاد المخاطب مع كونه مستلزماً لإلزامه لأن سوجه على هذا
النحو أدخل في استماعه وأبلغ في إصغائه وأتى بالجملة الحالية بين الشرط والجزاء
للإشارة إلى الحق والباطل وإرشاده إلى الحق وإبعاده عن الباطل، وعطف بهم،
على الضمير المرفوع المتصل دل على جواز ذلك (١) بدون التأكيد والفصل (فقلت
له : يرحمك الله) أجرى الدعاء لأعلى حسب اعتقاده فإنه لم يكن قائلاً بالله تعالى
إظهاراً لحسن حاله عنده عليه السلام كما أشار إليه بقوله (و أي شيء نقول و أي شيء
يقولون ما قولي و قولهم إلا واحداً) لاختلاف بيننا في العقائد (فقال: و كيف
يكون قولك و قولهم واحداً وهم يقولون إن لهم معاداً) بعد فناء أبدانهم (وثواباً
و عقاباً) بفعل الطاعات والمنهيات (و يدينون) أي يعتقدون و يصدقون (بأن في

(١) بناء على ان كلام الامام (ع) محفوظ في الرواية . (ش)

السماء إلهاً) أي (١) معبوداً مستحقاً لأن يعبد فيها و«في» هنا بمعنى على للاستعلاء كما هي بمعناها في قوله تعالى «ولأصلبئكم في جذوع النخل» على ما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل على أنها لو كانت بمعنى الظرفية لكان لها وجه أيضاً لصحة إرادة الظرفية المجازية باعتبار أن الهيئته ومعبوديته في السماء (و أنها عمران) أي معمورة بأهلها و سكانها من الملائكة والتفوس القدسية وهم يعبدون إلههم ويطيعونه فيما يأمرهم به ولا يفترون في عبادته (و أتم تزعمون أن السماء خراب ليس فيها أحد) لإله معبود ولا عابد مألوه وإنما ذكر السماء (٢) دون غيرها من أطباق الكائنات لأن ذلك أدخل في ذمتهم على القول بأن مثل هذا البناء وما فيه من عجائب الخلق مثل الشمس والقمر وغيرهما من الثوابت والسيارات أنحاء متفاوتة وجهاً مختلفة ليس له مدبر (قال : فاغتمتها منه) أي اغتمت هذه الكلمات منه لكونها فاتحة لباب المناظرة و لكون قوله ﷺ «وهو على ما يقولون» في حيز المنع بزعمه فلذلك قال (فقلت له : ما منعه إن كان الأمر كما يقولون) من أن لهم إلهاً صناعاً مدبراً و لهم معاداً و ثواباً و عقاباً (أن يظهر لخلقهم و يدعوهم) بنفسه (إلى عبادته حتى لا يختلف منهم اثنان) في وجوده (ولم احتجب عنهم و أرسل إليهم الرسل) ودعاهم إلى الإقرار به والطاعة له بتوسطهم (ولو باشرهم بنفسه كان أقرب إلى الإيمان به) هذا الكلام يحتمل أن يكون منعاً لقوله ﷺ «وهو كما يقولون» مع السندتقريره أن ما يقولون من أنه موجود ممنوع والسند أنه لو كان موجوداً لم يحتجب (فقال لي ويلك وكيف احتجب

(١) خص السماء بالاله لان الله تعالى مجرد غير جسماني والمراد بالسماء عالم المجردات فهو اولى بان ينسب الى الله تعالى واما عالم الاجسام فغير عارف جاهل لا يشعر بشيء و ليس له قوة على فعل و بهذا الاعتبار بعيد عن الله تعالى. (ش)
 (٢) والمراد من السماء هنا العالم المجرد من المادة يعني ان الموحدين قائلون بوجود عالم مجرد غير محسوس والزنادقة لا يعترفون به و يلزم من انكارهم انكار وجود الصانع والملائكة والوحى والجنة والنار لان كل ذلك غير محسوس. (ش)

عك من أراك قدرته في نفسك) بحيث لا تقدر على إنكار ذلك لو رجعت إلى صراحة عقلك فقد أنكر عليه السلام احتجاجه عن الخلق وعدم ظهوره لهم وأشار إلى ظهوره بظهور آثار قدرته القاهرة في أنفسهم وهذا كما هو دافع للسند مثبت للمطلوب أيضاً فإن الموجود الظاهر من جهة آثاره لا يجوز أن ينكر وجوده عاقل ، ألا ترى أن من أنكر وجود المصوت والمتكلم عند سماع الصوت والكلام من مسافة بعيدة ينسب إلى السفه والجنون وإنما قلت : يحتمل ذلك لأنه يحتمل أيضاً أن يكون قياساً استثنائياً لاثبات أنه ليس بموجود ، تقريره أنه لو كان موجوداً لظهر ولم يحتجب وإذا قد احتجب ولم يظهر علم أنه ليس بموجود فمنع عليه السلام بطلان التالي وأشار إلى ظهوره بظهور آثاره و أفعاله الاختيارية المحكمة المتقنة التابعة لقدرته الكاملة هذا إذا أراد الزئديق بلزوم ظهوره على تقدير وجوده لزوم ظهوره في الجملة وأما إن أراد به لزوم ظهور ذاته بذاته بمعنى تجليها لكل أحد أو بمعنى رؤيتها و مشاهدتها بالعين فجوابه عليه السلام راجع إلى منع الشرطية بأن اللازم على تقدير وجوده هو ظهور وجوده بالآثار لا بما ذكر لأن رؤيته محال و تجلي الذات لا يحصل إلا للعارفين البالغين حد الكمال لأنهم يعرفون الحق بالحق لا بالخلق وأما القاصرون فظهوره لهم إنما يحصل بظهور آثاره وربما يرشد إليه قوله عليه السلام «و كيف احتجب عنك» (نشوك و لم تكن) النشو مصدر نشأ نشوياً ونشوءاً على فعل وفعلول إذا خرج و ابتدأ و هو منصوب على أنه بدل من قدرته أو مرفوع على أنه خبر مبتدئ محذوف يعود إليها و هو هي يعني من آثار قدرته في نفسك هي وجودك بعد العدم مع ما فيك من الأعضاء والجوارح والعروق والقوى وغيرها و متى تأملت فيها و في ترتيبها ووضعها و منافعها التي لاتعد و لاتحصى علمت أن ذلك ليس من قبل ذاتك (١) المعرفة عن الوجود في نفسها و لا من قبل وجودك لضرورة أن المعدوم لا يوجد شيئاً سيما نفسه و أن الوجود قبل تحققه ليس علّة لنفسه و لا لانضمامه إلى غيره و أيقنت أنه من مبدء مباين قادر يفعل بقدرته و إرادته ما يشاء و إلى

(١) بل معنى الحديث أن هذه الأحوال المختلفة تدل على عدم كونها من النور والظلمة *

هذا أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: « من عرف نفسه فقد عرف ربه » يعني (١) عرف ربه بضد ما عرف به نفسه لا بمثله لامتناع التشبيه فمن عرف نفسه بالحدوث والإمكان والمعجز والجهل مثلاً عرف ربه بالقدم والوجود والقدرة والعلم (وكبرك بعد صفرك) فإنك إذا تفكرت في انتقالاتك من مقدار إلى مقدار وفي ترقياتك من مرتبة الطفولية إلى سن الوقوف، علمت أن ذلك مستند إلى قادر مدبّر بحكمته وإنك مخلوق مقهور تحت حكمه و قدرته (و قوتك بعد ضعفك وضعفك بعد قوتك) القوة مبده الآثار والأفعال والضعف عدم ذلك المبدء بالكلية أو فتوره، ولا يبعد أن يراد بالقوة القوة التي في سن الشباب وبالضعف الضعف الذي في سن الكهولة والشيخوخة وسقمك بعد صحتك وصحتك بعد سقمك (٢) السقم المرض و

بأن احدهما اذا غلب غلب بجميع مظاهره على ما يأتي انشاء الله . (ش)

(١) هذا التعبير نقله العلامة المجلسي - رحمه الله - في المجلد الرابع عشر من البحار ص ٤١٥ نقلا عن كتاب الباب المفتوح الى ما قيل في النفس والروح ، تأليف الشيخ الفاضل الرضى على بن يونس العاملي - رحمه الله . والكتاب بتمامه أوردته العلامة المجلسي في هذا المجلد من ص ٤١٢ الى ٤١٦ .

(٢) قوله: «صحتك بعد سقمك» قد يذهب الاوهام العامة الى أنه لا يمكن اثبات وجود الله تعالى الا بوجود حوادث لاهلة طبيعية لها ظاهرة و يتمجب من استدلال الامام (ع) على وجود واجب الوجود تعالى بهذه الاحوال التي لها أسباب ظاهرة كالسقم بعد الصحة والصحة بعد السقم فيقال: ان السقم بملء طبيعية كانحراف المزاج عن التعادل او بنقص عضو أو زيادة أو سد منفذ أو جراثيم صغار وغير ذلك وله أسباب بادية وغير بادية وكذلك عود الصحة باعانة الطبيعة وتأثير الدواء والمعالجات ولا يثبت وجود الله تعالى الا بأن يرى في بدن الانسان مرض أو صحة من غير سبب وهذا وهم باطل جداً مخالف للكتاب والعقل اما الاول فلان القرآن الكريم استدلل على وجوده تعالى بامور لها اسباب طبيعية كاختلاف الليل والنهار و انزال الماء من السماء وجرى الرياح وغير ذلك وصرح في القرآن ايضاً بوجود الاسباب الطبيعية في كثير منها مثل قوله ويرسل الرياح فتثير سحاباً، ومثل قوله تعالى وجعل الشمس ضياء والقمر نورا، ومثل قوله تعالى وكمثل فيث أعجب الكفار نباته، وأما الثاني فلان العقل يشهد باحتياج كل ممكن الى واجب الوجود في ذاته و صفاته ولو كان له أسباب

هو ما يزيل عن كل عضو مزاجه اللأيق به، والصحة خلافه يعني استقامة كل عضو على ما يليق به (و رضاك بعد غضبك و غضبك بعد رضاك) الرضا المعافاة عن العقوبة أو انفعال النفس عن المعافاة والغضب حركة النفس نحو الانتقام أو انفعالها عن تلك الحركة، وكونهما من آثار قدرته تعالى باعتبار المعنى الأخير ظاهر، وأما باعتبار المعنى الأول فباعتبار اتصاف النفس بكونها قابلة لها فإِنَّه من آثار القدرة القاهرة (وحزنك بعد فرحك وفرحك بعد حزنك) الحزن انفعال النفس عن توارد المكروهات أو عن تخيلها وقد يتحقق لأعن سبب ظاهر، والفرح انفعالها عن توارد المرغوبات أو عن تخيلها وقد يتحقق لأعن شيء (و حبتك بعد بغضك وبغضك بعد حبتك) الحب انفعال النفس عن الميل المفرط إلى ما تستحسنه أو نفس هذا الميل، والبغض انفعالها عن الميل المفرط إلى ما تستقبحه أو نفس هذا الميل وهما من آثار قدرته تعالى و من ثم قيل: الحب المفرط لا يلام صاحبه إذ لا اختيار له ولو فرض أن له اختياراً فلاريب في أن كونه قابلاً من قدرته (وعزمك بعد أناتك وأناتك بعد عزمك) العزم تأكيد ميل النفس إلى فعل من الأفعال (١) والقطع عليه وهو سبب قريب له تابع للإرادة

* طبيعية فإنها معدات لأعلل فاعلية فالصحة والمرض و ساير الاحوال من الله تعالى لان الاسباب أيضاً ممكنات ليست وجودها بانفسها الى ان ينتهى الى واجب الوجود لبطلان التسلسل. ولنا في تفسير الحديث وجه اخر ذكرناه في حواشى الوافى و نشر اليه فى حديث أبى سعيد الزهرى ان شاء الله تعالى . (ش)

(١) قوله والى فعل من الافعال، لاريب أن ارادة الانسان متوقفة على العلم والتصور و انه لا يريد شيئاً الا اذا عرف منه منفعة أو دفع ضرر والنفع و الضر بأسبابهما مخلوقان لله تعالى ولو لم يكن الطعام شهياً و لم يكن للانسان حس يدركه لم يتعلق ارادته بأكله و كذلك ساير ما يريده الانسان فصح أن يقال ارادة الانسان من فعل الله تعالى وان لم يستلزم كونه مجبوراً فى افعاله والفرق بين الارادة والعزم تكلف مستغنى عنه بل لعله غير صحيح لان الانسان يتصور اولاً فعلاً من الافعال و يتصور كونه مفيداً او مضراً ولا يسمى ذلك عزمًا ولا ارادة وقد يحصل بذلك له شوق و نزوع الى الفعل و هذا أيضاً لا يسمى عزمًا ولا ارادة *

التابعة للشوق التابع لتصوره والأناة على وزن القناة اسم من تأتي في الأمر إذا ترفق وتنظر واتأد فيه وأصل الهمزة الواو من الوني وهو الضعف والفتور، و ضبطه بعض المحققين «بعد إياك» بالباء الموحدة التحتانية والهمزة بعد الالف و الإباء الامتناع والاستنكاف، فإن قلت: العزم فعل اختياري للنفس فلا يكون فعله تعالى، قلت: نعم ولكن كون النفس قابلة للاتصاف به و بصدده من أثر قدرة الله تعالى و هذا القدر كاف هنا، وقد يجاب بأن العزم لو كان فعلاً اختياريّاً للنفس كان مسبوقاً بعزم آخر لأن كل فعل اختياري لها سببه القريب هو العزم له، ثم نقل الكلام إلى ذلك العزم فيما أن يذهب سلسلة العزمات المترتبة إلى غير النهاية أو ينتهي إلى عزم ليس هو فعلاً اختياريّاً لها، والأوّل باطل لبطلان التسلسل و لحدوث النفس و لعلمنا علماً ضرورياً بأن ليس لنا فيما يصدر عنا من الأفعال إلا عزم واحد فتعين الثاني وهو المطلوب، أقول: لو تم هذا لجرى في الإرادة أيضاً فان اعترف به لزم عليه أن لا يكون العبد فاعلاً مختاراً أصلاً إذ لا قدرة له في الإرادة ولا في العزم الواقع بعدها وإن أجاب بأن الإرادة واحدة وتعلقها متعددة والتعلق أمر اعتباري والتسلسل في الأمور الاعتبارية جازر أو أجاب بأن الإرادة لا تنفقر إلى الإرادة أو بوجه آخر فهو جواب عن أصل الدليل أيضاً والمفهوم من كلام بعض الأصحاب وهو شارح كشف الحق للعلامة الحلبي: أن العزم من اختيار العبد والإرادة صادرة عنه بلا اختيار حيث قال أصل القدرة والإرادة مخلوقتان في العبد لكن الفعل إنما يتحقق بالإرادة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع وهي يعني الإرادة الجامعة اختياريّة.

بيان ذلك أنه إذا حصل لنا العلم بتقع فعل تتعلق به الإرادة بلا اختيارنا لكن تعلق الإرادة به غير كاف في تحققه ما لم تصر جازمة بل لأبد من انتفاء كفة النفس عنه حتى تصير الإرادة جازمة موجبة للفعل فإننا قد نريد شيئاً ومع هذا

* إذا رأى ما نأى من ارتكابه والحركة إليه كالحياء أو الدين يمنه من الحرام مع شوقه إليه، ثم أن لم يمنه شيء و قصد ارتكابه و تحريك عضلاته فهو ارادة و عزم وهذه الارادة حاصلة بمقدمات غير اختيارية هي شروط لاعلة تامة حتى يستلزم الجبر. (ش)

تتأني ونكفُ نفسنا عنه لحياءٍ وحمية ، وذلك الكف أمر اختياريٌ يستند وجوده على تقدير تحققه إلى وجود الداعي إليه وعدمه إلى عدم هذا الداعي فإنَّ عدم علّة الوجود علّة عدمه وعدم هذا الداعي إلى عدم الداعي إلى هذا الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدمات ولا استحالة فيه وبالجملة الإرادة الجازمة اختياريةٌ لاستناد عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وإن لم يكن نفس الإرادة إراديةً ولا يلزم التسلسل المحال انتهى، ولا خفاء في دلالة على ما ذكرنا فإنَّ الإرادة الجازمة هي الإرادة المؤكدة بالعزم والقطع على الفعل فأصل الإرادة اضطراريةٌ والعزم اختياريٌ (وشهوتك بعد كراهتك و كراهتك بعد شهوتك) الشهوة للشيء حالة فائضة على النفس من المبدء بعد تصوُّر ذلك الشيء وتصور منافع الكراهة للشيء حالة فائضة عليها بعد تصوُّره وتصور مضارّه كما تجد ذلك عند شهوتك للطعام و كراهته مثلاً (و رغبتك بعد رهبتك و رهبتك بعد رغبتك) الرغبة انبساط النفس و حالتها الفائضة من المبدء عند مشاهدة شيء مرغوب أو تصوُّره والرغبة يعني الخوف انقباض النفس و حالتها الفائضة عليها عند مشاهدة شيء مؤذٍ أو تخيُّله كما تجد ذلك في نفسك إذا رأيت شبحاً في مغارة و ظننت أنه أسدٌ ، ثم ظهر ذلك أنه إنسانٌ صديق لك (و رجائك بعد يأسك و يأسك بعد رجائك) الرجاء كيفية نفسانية فائضة من المبدء بملاحظة نافع شديد النفع، واليأس انقطاع الرجاء كما تجد ذلك في نفسك إذا كنت محتاجاً إلى الماء للشرب أو الزرع ورأيت سحاباً ممطراً، ثم انكشفت و تفرقت أجزاءه قبل أن يمطر فإنك تجد لنفسك يأساً بعد رجاء من غير أن يكون لك اختيار فيهما (و خاطرك بما لم يكن في وهمك و عزوب ما أنت معتقده عن ذهنك) العزوب بالعين المهملة والزاي المعجمة الغيبة والذهاب والبعد يقال: عزب عني فلان من باب منع وضرب إذا غاب وذهب وبعد والخطور الحصول، يقال: خطر أمر بباله وعلى باله خطوراً من باب طلب إذا حصل فيه والخاطر اسم فاعل منه بمعنى الحاصل في الذهن وقد يطلق على الذهن كما يقال: أليس في خاطرك كذا، والمراد به هنا هو الشعور والإدراك بقريئة تعديته بالباء وإضافته إلى الفاعل وهو كاف الخطاب

و يجوز استعمال الفاعل في المصدر كما يجوز عكسه والمقصود أن شعورك بما لم يكن
حاصلاً في ذهنك و حصوله في وهمك بعد ما لم يكن وذهب شيء عن ذهنك بعد ما
كان فيه و نسيانك إيّاه من غير أن يكون لك اختيار فيه دلّ على أن ذلك با فاضة
مفيض وإزالة مزيل وهو القادر الذي أنت مقهور تحت قدرته و إرادته فقد أشار عليه السلام
إلى ظهور المبدء القادر (١) بأن هذه الصفات النفسانية الفائضة على النفس ليست

(١) قوله دظهور المبدء القادر، لا بد للمعلم التوحيد أن يدفع هذا الوهم العام اولاهو
أن كل موجود محسوس وأن ما لا تدركه الحواس فلاحقيقة له و لذلك بدء في سورة البقرة بعد
الفتحة التي هي بمنزلة خطبة الكتاب الالهي بأول واجب في تعليم الدين و هو قوله تعالى
«ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب» يعني بما لا يدخل في الحس
فالإيمان بوجود شيء غير محسوس أول الشروط لتحقيق الإيمان واقتبس من الكتاب الالهي
الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا فبدء الهيئات الاشارات بدفع هذه الشبهة فقال قد يظن
على اوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده
محال، ثم شرع في رد اوهاهم وكذلك مبنى شبهة ابن ابي العوجاء ان الله تعالى غير مدرك
بالحس فليس بموجود و ان السماء خراب و ليس عالم وراء هذا العالم المادى وقد حكى
الله تعالى قولهم في كتابه وقال يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون»
ودفع شبهتهم موقوف على بيان اساس وهمهم و هو أنهم ذهبوا الى ما ذهبوا لان الحس في
البدن يتأثر بشيء خارج عن البدن والانسان مجبول على ان يصدق بان التأثير لا يكون الا
عن سبب موجود مثلاً تتأثر العين بالنور فيصدق بوجود المرئي و تتأثر الاذن بأوجاج الهواء
فيعلم وجود الصوت و يتأثر جلد البدن بفمزالملحوس فيصدق بحرارة وبرودة. واما المجردات
كالملائكة والله تعالى فلا يتأثر البدن بوجودهم بمزاحمة وضغط و صدم ولا يصدق بهم لذلك فقال
(ع) ان بدنك يتأثر بموجودات غيبية كما تتأثر حواسك بالجسمانيات ويجب عليك التصديق
بها جميعاً اذ اعلاك الاعتماد على الحس موجود في المجردات أيضاً و لذلك خص الكلام
بالاحوال الطارئة على البدن دون المصالح والحكم و آثار القدرة في الاكوان من السماء
والارض و غيرها وانما كثر الامثلة مارواه الراوى ولم يروه لتسجيل الاحساس بمنلووية»

مستندة إلى الطبيعة لأن الطبيعة لا يصدر منها الضدّان ولو في وقتين ولا إلى إرادة النفس إذ لا مدخل لإرادتها فيها كما يظهر بالتأمل والوجدان بل إلى قادر قاهر يفعل بها ما يشاء، وقد اعترف الزّنديق به حيث قال (وما زال يعدّ علي قدرته التي هي في نفسي) أي آثارها (التي لأدفعها) أي لأنكرها ولا أقدر على دفعها (حتى ظننت أنه) أي المبدء لتلك الآثار (سيظهر فيما بيني وبينه) كظهور المحسوسات وإنما لم يدعن به طبعه الدّني وذهنه الغبي لسواد قلبه وفساد لبّه وزوال استعدادة لقبول الحقّ «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور».

((الاصل))

٣- «حدّثني محمد بن جعفر الأسدي، عن محمد بن إسماعيل البرمكي الرّاري، عن الحسين بن الحسن بن برد الدينوري، عن محمد بن علي، عن محمد بن عبد الله الخراساني، خادم الرضا عليه السلام، قال: دخل رجل من الزّنادقة على أبي الحسن عليه السلام، وعنده جماعة فقال أبو الحسن عليه السلام: أيها الرّجل أرأيت إن كان القول قولكم وليس هو، كما تقولون ألسنا وإيتاكم شرعاً سواء، لا يضرتنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقررنا؟» «فسكت الرّجل، ثمّ قال أبو الحسن عليه السلام: وإن كان القول قولنا وهو قولنا ألستم؟» «قد هلكتم و نجونا؟ فقال رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو؟ فقال: ويملك إن» «الذي ذهب إليه غلط هو أيّ الأين بلايين وكيف الكيف بلا كيف فلا يعرف» «بالكيفية ولا باینونية ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيء فقال الرّجل: فاذن أنه»

* البدن و تأثره اضعاف ما تتأثر الحواس بالمحسوسات واذا أيقن الانسان من تأثر يده بالحرارة بوجود نار قريبة منه كيف لا يتيقن من التأثيرات العديدة في جميع جوارحه ونفسه وروحه بوجود مؤثر خارج عنه. وان قيل لعل المؤثر فيها شيء، غير الله تعالى قيل في جوابه: هو مؤثر غير محسوس بالحواس الخمس المعروفة ولا بد من الاعتراف بوجوده فيثبت أنه لا يصح انكار شيء بعله أنه غير محسوس بالحواس الخمس وهو المقصود هنا ثم يثبت انتهاء الاسباب اياها كانت الى واجب الوجود تعالى شأنه . (ش)

«لأشياء إذا لم يدرك بحاسة من الحواس؟ فقال: أبو الحسن عليه السلام: ويك لمّا «
 «عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته و نحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه
 «أيقنّا أنه ربنا بخلاف شيء من الأشياء قال الرّجل : فأخبرني متى كان؟ قال «
 «أبو الحسن عليه السلام: أخبرني متى لم يكن فأخبرك متى كان، قال الرّجل : فما «
 «الدليل عليه؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إنّي لمّا نظرت إلى جسدي ولم يمكنني «
 «فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول وودفع المكاره عنه وجر المنفعة إليه علمت أن «
 «لهذا البنيان بانياً فأقررت به مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته وإنشاء السحاب «
 «و تصريف الرّياح و مجرى الشمس والقمر و غير ذلك من الآيات العجيبات «
 «المبينات علمت أن لهذا مقدرًا و منشأه.

((الشرح))

(حدثني محمد بن جعفر الأسدي) رحمه الله عليه هو محمد بن أبي عبدالله السدي
 يروي عنه المصنف كثيراً. قال النجاشي: محمد بن جعفر بن عون الأسدي يقال له:
 محمد بن أبي عبدالله (عن محمد بن إسماعيل البرمكي الرازي) ربما قيل: إن فيه دلالة
 على أن محمد بن إسماعيل الذي وقع في صدر بعض السند و اختلف الأصحاب فيه
 هو البرمكي لأن المصنف إذا روي عنه بواسطة واحدة جاز أن يروي عنه بلا واسطة
 أيضاً لقرب العهد (١) (عن الحسين بن الحسن بن برد الدينوري، عن محمد بن علي، عن
 محمد بن عبدالله الخراساني خادم الرضا عليه السلام قال: دخل رجل من الزنادقة على أبي
 الحسن عليه السلام و عنده جماعة فقال أبو الحسن عليه السلام: أيها الرّجل أرأيت) أخبرني (إن
 كان القول قولكم) من أنه ليس لهذا العالم مدبر و لا لهذا الخلق معاد و لا ثواب و لا

(١) قوله «لقرب العهد»: والمصحيح أن محمد بن اسماعيل في صدر الاسناد الذي
 يروي عن الفضل بن شاذان هو النيشابوري من اصحاب الفضل كما حققه السيد الداماد
 - رحمه الله - في الرواشح و ذكر البرمكي هنا لا يدل على كونه المذكور مطلقاً في صدور
 الاسانيد. (ش)

عقاب (وليس هو كما تقولون ألسنا) الهمزة لا نكار التقي أو لتقرير المنفي (و
 إيتا كم شرعاً) بفتح الشين وسكون الراء أوفتحها ويستوي فيه الواحد والمذكر
 والمؤنث والاثان والجمع (سواء) تأكيداً لشرعاً يقال: الناس في ذلك شرع أي
 سواء والمعنى أنا وإيتا كم متساوون في الأحوال لافضل لنا عليكم ولالكم علينا
 (لا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقررنا) من العقائد المتعلقة بأحوال المبدء
 والمعاد والحشر والنشر والثواب والعقاب (فسكت الرجل) ولم يجب شيئاً لعلمه
 بالمساواة وعدم إضرار هذه الأمور على هذا التقدير إذ إضرارها إنما يتصور إذا كان
 هناك ربٌ قاهر طالب لتركها وهم لا يقولون بذلك (ثم قال أبو الحسن عليه السلام) وإن
 كان القول قولنا وهو قولنا من أن لهذا العالم مدبراً وعلى الخلق تكليفاً يترتب
 عليه الثواب والعقاب (أستم قدهلكم ونجوناً) من الهلاك والعقوبات و أمثال هذا
 الكلام الصادر عن الحكيم من الخطبيات والموعظة الحسنة والمحزنة للقلوب القاسية
 على سلوك سبيل الاحتياط، وقد قيل «من سلك سبيل الاحتياط فليس بناكب عن
 الصراط» (فقال: رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو) الأيجاد الأظفار يقال:
 أو جده الله مطلوبه أي أظفره به و كيف سؤال عن الأحوال والكيفيات وأين سؤال
 عن المكان إذا قلت أين زيد تسئل عن مكانه والمعنى أظفرني بمطلوبي و أو صلني
 إليه وهو أنه كيف هو وأين هو يعني بيّن لي كيفيته و أظهر لي مكانه (فقال: ويملك
 إن الذي ذهبت إليه) من أن له كيفاً وأيناً (غلط) نشأ من فساد عقيدتك و ضعف
 بصيرتك و تقيّدك بقيد الحواس وعدم تجاوزك من المحسوسات إلى قدس الحق
 فشبهته بالخلق وظننت المساواة بينهما فأجريت حكم الخلق عليه وحكمت بشبوت
 الكيف والأين له (هو أين الأين بلا أين و كيف الكيف بلا كيف) أي جعل الأين
 أيناً بلا أين له أو بلا أين قبله وجعل الكيف كيفاً بلا كيف له أو بلا كيف قبله وفيه
 دلالة على أن المهيئات مجعولة (١) أو أحدث الأين والكيف بالجعل البسيط أعني

(١) قوله: «المهيئات مجعولة» المهيئات مجعولة بالجعل البسيط تبعاً لجعل الوجود

والوجود مجعول أصالة، وكل من جعل شيئاً لا يتعلل ان يكون محتاجاً في وجوده الى ذلك*

إفاضة الوجود (فلا يعرف بالكييفية ولا بأينونية) لأنه كان موجوداً قبلهما خالياً عنهما لمعرفت من أنه موجود لهما فلواتصفت بهما لزم نقصه في ذاته و استكمالهما بخلقه ولزم أن يتحرك و يتغير من وصف إلى وصف وأن يحتاج إلى خلقه و أن يشوب عالم الوجود الذاتي بعالم الإمكان وأن يكون جسماً أو عرضاً لأن ذلك المكان والكيف يجب أن يكون أحدهما وهذه اللوازم كلها باطلة في شأنه تعالى (ولا يدرك بحاسة) لتخصص إدراكها بالأجسام و كيميائياتها و تنزّهه تعالى عن الجسمية ولو احقها ويمكن حمل الحاسة على القوى المدركة كلها لأنه تعالى لا يمكن إدراكه بشيء من أنحاء الإدراك إلا أن التخصيص أنسب بمقام السؤال (ولا يقاس لشيء) لتقدسه عن التشبه بخلقته في الجسمية والكيفية وغيرهما من توابع الإمكان (فقال الرجل فإذن أنه لاشيء إذا لم يدرك بحاسة من الحواس) يريد أن الذي وصفته ليس بموجود إذ كل موجود فهو مدرك بالحواس وهذا بناء على أن الزنادقة لا يحكمون بالوجود إلا على المحسوسات (١) فيجزمون بعدم وجود ما ليس

بشيء المجهول والالزم الدور. والابن نسبة الشيء إلى المكان وكل ما هو في المكان فهو محتاج إلى المكان والمكان متقدم عليه، وهذا يدل على بطلان وهم من يقول بقدوم المكان و ان الفضاء غير مخلوق كان ثابتاً أزلاً و أبداً لا يعقل عدمه و فناؤه و أن الاجسام حاصلة فيه اذا كان كذلك سقط البحث عن كونه متناهياً أو غير متناه لان وهم من يذهب الى عدم تناهيه مبني على وهم آخر و هو وجوب وجوده اذ لو لم يكن وجوده واجباً كيف علم وجوده ولم يحس به ولم يدل عليه شيء في بعد غير متناه خارج عن منال حواسنا و ادراكنا. (ش) (١) قوله «الا على المحسوسات» هذا من أهوى المتمسكات لهم لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود أترى أن الخراطين و أمثالها من الحيوانات التي ليس لها الحواس التامة يجوز لها انكار النور لعدم القوة الباصرة؟ وقد فتح الله على عقول الانسان باباً الى عالم آخر وراء هذا العالم المحسوس و هو الرؤيا الصادقة لمن أنصف من نفسه ونظر بعين الاعتبار اذ قد يتفق له أن يرى أمراً غائباً لم يأت بعد ولم يوجد مثل موت أحد و ولادة مولود و اعلاء منصب و وجدان مال بحيث لا يمكن أن ينسب الى الصدقة و يقع ما رأى في منامه كما رأى*

بمحسوس لعدم كونه محسوساً ولا يعلمون أن عدم الإحساس بشيء لا يدل على عدم وجوده (فقال أبو الحسن عليه السلام ويكلمنا عجزت حواسك عن إدراكه) لتقدسه عن نيل الحواس وتنزهه عن دخوله في حيز المحسوسات (أنكرت ربوبيته) للممكنات وافتقار الممكنات إليه في ذواتها وصفاتها وكمالاتها (و نحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنا أنه ربنا بخلاف شيء من الأشياء) لأن مذاهب العقول والأفهام ترتفع إلى كل شيء سواء وطرق الحواس والأوهام ترتقي إلى كل موجود عداها أما إليه فقد قصرنا عن الارتفاع والارتقاء وضلنا في بيداء العظمة والكبرياء، وأيضاً كل معقول يمكن أن يدركه العقل ويحدده بحد و كل محسوس يمكن أن يناله الحس و يصفه بوصف الرب ليس بمحدود ولا موصوف وأيضاً كل محسوس لكونه جسماً و جسمانياً مفتقر في الوجود و توابعه إلى الغير والسرب غني من الغير من جميع الوجوه فوجب أن يكون غير مدرك ولا محسوس، فالتنزه عن الإدراك والإحساس الذي جعلته دافعاً للربوبيّة مصحح لها عندنا (قال الرجل: فأخبرني متى كان) لما عرف الرجل اندفاع سؤاله من جهة الكيف و الأين استأنف سؤالاً آخر من جهة «متى» وهو سؤال عن الزمان وحصول الشيء فيه، فقال: أخبرني عن أوّل زمان كونه ووجوده وهذا أيضاً غلط نشأ منه لظنه أنه يدخل في وجود الرب متى تشبهاً له بالزمانيات (قال أبو الحسن عليه السلام إنني لما نظرت إلى جسدي) هكذا في النسخ التي رأيناها وإنما لم يجب عليه السلام عن

* ولا يمكن أن يكون هذا باطلاً محضاً إذ وقع كما رأى فهو ثابت في عالم غير محسوس و في علم موجود عاقل يعرف ماسياتي قبل اوانه وليس هذا العاقل العارف بالنيبوس من موجودات عالمنا هذا إذ ليس فيهم من يعرف الغيب و ليس من تجسم خيالاتنا لانه حقيقة كما في رؤيا فرعون لسنى القحط وقد اهتم الانسان منذ أول الخليقة باكتشاف تأويل الرؤيا لانهم عرفوا كون الرؤيا انذاراً بشيء سيقع فاذا ثبت وجود عالم غير محسوس و موجود غير محسوس في ذلك العالم ثبت ان ذلك الموجود العالم بالنيبوس أعلى و أشرف من موجودات عالمنا هذا وان نفس الانسان مرتبطة بذلك في الجملة. (ش)

هذا السؤال و أشار إلى أدلة وجوده لأن الجواب عنه يعلم من الجواب عن السؤال السابق، والظاهر أنه سقط في البين جواب و سؤال والذي يدل على السقوط و الساقط جميعاً ما رواه الصدوق من هذه الرواية في كتاب التوحيد بعدهذا السؤال «قال أبو الحسن عليه السلام : أخبرني متى لم يكن فأخبرك متى كان (١) قال الرجل فما الدليل عليه؟ قال أبو الحسن عليه السلام : إنني نظرت إلى جسدي» و هذا الجواب الساقط بحسب الظاهر من باب المعارضة بالمثل و بناؤه على ما هو الحق الصحيح من أن كل شيء له وجود حادث ، له عدم سابق فكما يصح أن يقال متى كان صح أن يقال متى لم يكن أما ما لم يكن له وجود حادث لم يكن له عدم سابق فكما لا يصح أن يقال متى لم يكن لا يصح أن يقال: متى كان، فمتى لا يصح تعلقه بالوجود إلا إذا صح تعلقه بالعدم وأما بحسب التحقيق فالمقصود أنه متى لم يكن ربّي حتى يقال متى كان ، كان ربّي قبل القبل في أزل الأزال و بلا قبل ولا غاية فلا يصح أن يقال متى كان ومتى لم يكن ولا تجري فيه مقولة متى وإنما يجري في الحوادث والزمانيات وأما عرف الرجل اندفاع سؤاله عن مقولة متى أيضاً سأل عن الدليل على وجوده بقوله «فما الدليل عليه» أي على وجود الربّ قال عليه السلام لا ثبات وجوده بالدليل إلا أنني المفيد لليقين «إنني لما نظرت إلى جسدي» الذي هو البناء العظيم والعالم الكبير لاشتماله على أعضاء مخصوصة وأركان معينة وقوى معلومة و عروق ساكنة و متحرّكة على نضد عجيب وتر كيب غريب لمصالح كثيرة و منافع جليلة التي يعجز عن تحريرها لسان البيان وعن تحديدها عقول أصحاب العرفان (ولم يمكنني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول و رفع المكاره عنه) المكاره جمع المكروه وهو ما

(١) قوله «متى كان» واجب الوجود عين حقيقة الوجود ولا يمكن سلب الوجود عن الوجود

ولا يقال في حقه متى كان لانه تعالى لم يتطرق احتمال عدم فيه حتى يسئل عن زمان وجوده و علته كما لا يتطرق احتمال كون البياض اسود و النور ظلمة ولا يقال متى صار النور نوراً لانه لم يكن النور ظلمة قط بل كان النور معدوماً و صار موجوداً و كان البيت مظلماً فصار منيراً و كذلك لا يقال لم يكن الوجود وجوداً وهكذا. (ش)

يكرهه الانسان و يشقُّ عليه والمكره بالضم والفتح المشقة مثل المصائب والنواب
الواردة على الانسان (و جرَّ المتفعة إليه) التفع ضدُّ الضرُّ يقال: تفعته بكذا
فاتتفع والاسم المتفعة (علمت أن لهذا البنيان) المشتمل على عجائب الخلق ولطائف
الفطرة (بانياً) بناء على عمد وتدبير وعلم وتقدير (١) وفيه استعارة مصرحة حق وترشيح
(فأقررت به) أي بوجوده وربوبيته وقدرته ألا ترى أنك إذا رأيت بناءً من كِبأ من
آلات مثل الطين والحجر والجص والآجر والخشب ونحوها جزمت بأن له بانياً
بناء وإن لم تشاهده و نسبت من قال: إنه حدث بنفسه ووجد من قبل ذاته إلى السفة
والجنون. وفي كتاب درة التاج إنه كان لبعض الملوك شك في وجود الصانع و
تنبه به وزيره وكان عاقلاً فأمر ببناء قصور عالية وإجراء مياه جارية و إحداث

(١) «قوله و علم و تقدير» ان قيل قد علمنا أن لبدننا خالقاً غيرنا اذ لا يمكننا ان
نزيد في بدننا و ننقص عنه و نجر اليه منفعة أو تدفع عنه ضرراً فعلمنا أن فاعل ذلك في
بدننا غيرنا وأما أنه فاعل صاحب علم وتقدير فلم يعلم من عجزنا عنه فقلله طبيعة الحر والبرد
والهواء والماء و طبيعة الكل المحيطة بنا كما يقول به اصحاب الطبائع، قلنا: هذا الاعتراض
مبنى على وهم غلط سار في أكثر الناس وهو أنا نحتاج الى واجب الوجود في أمور لاعلة طبيعية لها
و هذا الوهم مما تصالح العوام عليه سواء كانوا من الملاحدة أو من المتدينين فاذا علم احدهم
السبب الطبيعي للمطر والسحاب والبرق والنبات وتكون النطفة وغير ذلك جعلوه علة واحتج الملحد
على الموحد بأن هذه الاسباب تغنى عن علة غيرها ويحتج الموحد العاظمى بانكار هذه الاسباب
مطلقاً حتى يمكن نسبتها الى الله تعالى والحق أن جميع ما يقع في العالم فهو بقدره الله
تعالى و تأثيره والطبيعة آلة كالمنشار في يد النجار مؤثرة بالتسخير جعلها الله تعالى واسطة
لمصالح يعلمها والقول بتأثير الطبيعة ولكن بتسخير الله تعالى صريح القرآن الكريم و اظن
انى رأيت في مروج الذهب وقال أهل الديانات : ان كل ما لا يعلم له في الطبيعة مجرى فهو
فعل الهى يدل على توحيد الله عزوجل و حكمته وليس للجزر والمد علة في الطبيعة البتة .
و هذا غلط اذ كل ما يعلم له في الطبيعة علة فهو يدل على توحيد الله و حكمته أيضاً وللجزر
والمد علة طبيعية. (ش)

بساتين عامرة في مفازة من غير أن يعلم الملك ذلك ثم ذهب بالملك إلى ذلك المقام فلمّا رآه الملك قال: من بناء قال الوزير: حدث تلقاء نفسه و ليس له بان، فغضب عليه الملك فقال الوزير: يطول عمرك أيها الملك إن كان وجود هذا البناء بلابان ممتنعاً فكيف يصح وجود هذا البناء العظيم أعني الأرضين والسّموات وما فيهنّ من العلويّات والسفليّات بلافاعل؟ فاستحسن الملك و تنبّه و زال عنه الشكّ (١) (مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته) (٢) في الهواء مع كمال العظمة شرقاً وغرباً على أنحاء مختلفة من البطوء والسرعة وأحوال متنسّقة من الدّهاب والرّجعة

(١) قوله «و زال عنه الشك» استدلال حسن من تتبع صفات الفعل على صفات فاعله و اذا حتمل وقوع الشيء على وجوه كثيرة جداً و اتفق واحد منها بصفة على وفق حكمة و مصلحة و غرض تيقن الانسان أن فاعله مرید قادر و المتفكرون لما رأوا النظم و التدبير في هذا العالم عرفوا منه قدرة فاعله و حكمته. و في توحيد المفضل «واعلم يا مفضل ان اسم هذا العالم بلسان اليونانية الجارى المعروف عندهم قوسموس و تفسيره الزينة و كذلك سمته الفلاسفة و من ادعى الحكمة افكأنوا يسمونه بهذا الاسم الا لما رأوا فيه من التقدير و النظام فلم يرضوا ان يسموه تقديراً و نظاماً حتى سموه زينة ليخبروا انه مع ما هو عليه من الصواب و الاتقان على غاية الحسن و البهاء انتهى و كذلك رأينا في كتب الافرنج في تفسير كلمة قوسموس و الان يطلقون على علم الهيئة قوسمغرافى و قوسموس يدل في اللغة اليونانية على الزينة و النظام فاطلق على العالم بالمناسبة و استشهاده (ع) باللغة اليونانية و تطابق فلاسفتهم يدل على جواز الاهتمام بعلومهم و النظر فيها. (ش)

(٢) قوله «و دوران الفلك بقدرته» قد اقر الشارح في هذا المقام بما انكره سابقاً على الحكماء و هو بعيد منه و جملة القول أن الحركة المستديرة عندهم ارادية البتة اذ لا يمكن ان يقتضى الطبيعة توجهاً الى شيء و اعراضاً عنه و هذا مجبول في فطرة الانسان فاذا رأى رحي أو دولاباً يدور مستمراً من غير علة محرّكة نسبة الى جن او ملك كما ذكرنا سابقاً و لذلك قالوا ان حركة السماء بارادة محرك سموه نفساً فلكية أو عقلا و نسبها هل الشرع الى ملك او ملائكة مأمورين من الله تعالى لادارة الافلاك و هذا صحيح سواء قلنا بسكون*

وهذا الدوران وما فيه من المنافع الكثيرة والمصالح الجليلة والأسرار الخفية التي تعجز العقول عن إدراك تفاصيلها و يحتاج في معرفة بعضها إلى دقة تفكير و لطف تدبر دليل واضح على وجود الصانع و حسن تدبيره و ثبوت القادر و لطف تقديره ألا ترى أن من أنكروا أن يكون دوران الدُّوْلَابِ الأصغر المركَّب من الخشبات لإصلاح الحديدية مستنداً إلى صانع و محرِّكٍ له و قال: إنَّهُ وجد بنفسه و تحركت بذاته، يزجره كلُّ سامعٍ أشدَّ زجرةً وينكروا قوله أشدَّ إنكاراً، ويصرُّ على تجهيله أشدَّ إصراراً و ما ذلك إلا لأنَّ دلالة على صانعه و محرِّكه ظاهرة بالضرورة و إذا كان الحال في هذا الدُّوْلَابِ ما عرفت فدلالة دوران ذلك الدُّوْلَابِ الأعظم الذي يدور على بسيط الأرض لإصلاح هذا العالم على وجود الصانع أظهر و على ثبوت المحرِّك له أولى و أجدر (و إنشاء السحاب) أي إيجادها و تحريكها في جوِّ السماء إلى جهات مختلفة و بلاد متباعدة و هي حاملة للماء لإحياء الأرض و إنبات الزرع و غيرها من المنافع التي لا تخفى على أرباب البصائر و أصحاب الضمائر.

* الأرض أو حركتها كما في الهيئة الجديدة أو على قول بعض القدماء بخلاف الحركة المستقيمة فإنها يمكن أن تكون بالدفع والجذب أو بالميل والنفرة ولم يخف هذا الأصل على فلاسفة الأفرنج في عصرنا مع عدم اهتمامهم بهذه المسائل فانهم لما رأوا حركة السيارات حول الشمس ولم يمكنهم أن ينسبوا الحركة المستديرة إلى فاعل واحد طبيعي التزموا بأن علنها مركبة من قوة جاذبة في الشمس لا تترك السيارات تذهب بعيداً وعلت محركاً في نفس السيارات تحركها على الاستقامة أن تركها الشمس، فدورانها نظير دوران الشملة الجواله والمعلق أن رمى الحجر منه بعد الدوران ذهب مستقيماً، ويبقى السؤال في عللة الحركة المستقيمة في الكواكب إذ ليست إلى جهة واحدة معينة البتة فهي في حكم المستديرة لا يمكن أن يستند إلى طبيعة فلا بد أن يستند إلى قاسر بأن يدفعها لأبأن يجذبها والقاسر غير ممكن أن يؤثر الأفيما له ميل طبيعي و يجري دليل القدماء في اثبات الإرادة في حركة الكواكب فيه أيضاً و صرح بعضهم بأن الحركة لما أودع الخالق فيها من القوة المحركة، و لذلك تنمة سننبه عليها ان شاء الله تعالى. (ش)

(و تصريف الرياح) شرقاً وغرباً جنوباً و شمالاً وهو سبب عظيم لبقاء الحيوان و النبات واستعداد الأمزجة للصحة والنمو والنبات حتى قال كثير من الأطباء : إنها تستحيل روحاً حيوانياً، ومن جملة المنافع أنها تحمل السحاب المترعة بالماء بين الأرض والسماء و تسوقها على وفق الحكمة البالغة الى الأقطار لتصيب الأرض الميتة وتملأ العيون والأنهار (و مجرى الشمس والقمر والنجوم) (١) جرياً مخصوصاً في منازلها و مداراتها إلى جهات مختلفه تارة إلى الشمال و تارة إلى الجنوب وعلى أحوال متغايرة من السرعة والبطوء والإقامة والاستقامة والرّجعة و على أوضاع متباينة من التقابل والتقارن والتربيع والتسديس إلى غير ذلك من آثار القدرة التي يتحير فيها اولو الابصار يقولون «ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقنا عذاب النار» (و غير ذلك من الآيات العجيبات) العلوية والسفلية (المبنيات) أي الكاشفات المظہرات لوجود الصانع و قدرته و حسن تدبيره إن قرئت بكسر الياء، أو المكشوفات الموضحات في العقول أو في العلوم الباحثة عن الأمور السماوية (٢) والأرضية إن قرئت بفتحها (علمت أن لهذا مقدراً منشئاً) قدره على

(١) قوله «انشاء السحاب» نسبه الى الله تعالى باعتبار ايجاده لا ينافي ارتباطه بما يذكر من علله الطبيعية فانها مسخرات بأمر الله تعالى وكذلك تصريف الرياح ومجرى الشمس والقمر ولا يخفى ان الناس لا يعلمون الملل الطبيعية الاكثر هذه الامور على التحقيق ولكن يجب الكلام في اثبات التوحيد على فرض علمهم لاعلى فرض جهلهم فلا يجوز ان يقال للطبيعي اذا لم تعلم علة الريح والزلزلة والمطر أو اذا كان ما ظننته علة باطلا فيجب عليك الاعتراف بسا الله تعالى اذ لا تريد تخصيص قدرة الله تعالى و تأثيره بما لانعلم له علة بل نريد تعميمها لكل شيء علمنا سببه الطبيعي اولم نعلم كما ذكرنا ولهذا الخبر زيادة في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله و عيون اخبار الرضا (ع). (ث).

(٢) قوله «العلوم الباحثة عن الامور السماوية» و هذا ترغيب في تعلم علوم الكون و ما يتوهم العامة ان الدين منع من تعلمها واضح البطلان بل انما امر به في الايات الكريمة والروايات و ليكن الغرض من التعلم النظر والتدبير و معرفة حكمته تعالى في كل شيء نعم*

عمد و تدبير، و أنشأه على علم و تقدير، و العجب أنك ترى هذا الصنع العجيب و الإبداع الغريب و لاتدهشك قدرة صانعه و عظمته و لاتحيرك جلالة مبدعه و حكمته.

((الأصل))

٤- « علي بن إبراهيم ، عن محمد بن إسحاق الخفاف ، أو عن أبيه ، عن محمد بن ابن إسحاق قال: إن عبد الله الديصاني سأل هشام بن الحكم فقال له: ألك رب؟ »
 « فقال: بلى ، قال أقادر هو؟ قال: نعم قادر قاهر، قال يقدر أن يدخل الدنيا كلها »
 « البيضة لاتكبر البيضة و لاتصغر الدنيا؟ قال هشام: النظرة فقال له: قد أنظرتك »
 « حولاً ، ثم خرج عنه، فركب هشام إلى أبي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له: »
 « فقال له: يا ابن رسول الله أتاني عبد الله الديصاني بمسألة ليس المعول فيها إلا »
 « علي الله و عليك، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: عما ذا سألك؟ فقال: قال لي كيت »
 « و كيت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا هشام كم حواسك؟ قال خمس قال: أيها »
 « أصغر؟ قال: الناظر، قال: و كم قدر الناظر قال: مثل العدسة أو أقل منها فقال له: »
 « يا هشام! فانظر أمامك و فوقك و أخبرني بما ترى، فقال: أرى سماء و أرضاً و »
 « دوراً و قصوراً و براري و جبالاً و أنهاراً فقال له أبو عبد الله عليه السلام: إن الذي »
 « يدخل الذي تراه العدسة أو أقل منها قادر أن يدخل الدنيا كلها البيضة لاتصغر »
 « الدنيا و لاتكبر البيضة ، فاكب هشام عليه و قبّل يديه و رأسه و رجله و قال: »
 « حسبي يا ابن رسول الله و انصرف إلى منزله، و غدا عليه الديصاني فقال له: يا هشام »
 « إنني جئتك مسلماً و لم أجئك متقاضياً للجواب فقال له هشام: إن كنت جئت »

* قال بعض علمائنا عند ذكر العلوم الطبيعية: لم يكف الانسان الخوض فيها و التفكير في حقائقها ولو كان مما ينفع المكلف لم يهمل صاحب الشرع بيانها و قد ورد في كثير من الاخبار النهي عن تكلف ما لم يؤمر المرء بعلومه انتهى. و قول الواحد منهم لا يجعل حجة

على الكل. (ش)

« متقاضياً فهاك الجواب. فخرج الديصاني عنه حتى أتى باب أبي عبد الله عليه السلام »
« فاستأذن عليه فأذن له فلما قعد قال له؟ يا جعفر بن محمد! دُلّني على معبودي؟ فقال »
« له أبو عبد الله عليه السلام: ما اسمك؟ فخرج عنه ولم يخبره فقال له أصحابه: كيف لم »
« تخبره باسمك؟ قال: لو كنت قلت له عبد الله كان يقول: من هذا الذي أنت له »
« عبد، فقالوا: له عد إليه وقل له: يدلك على معبودك ولا يسألك عن اسمك، فرجع »
« إليه فقال له: يا جعفر بن محمد دُلّني على معبودي ولا تسألني عن اسمي؟ فقال له »
« أبو عبد الله عليه السلام: اجلس وإذا غلام له صغير في كفه بيضة يلعب بها فقال له أبو - »
« عبد الله عليه السلام: ناولني يا غلام البيضة فناوله إياها فقال له أبو عبد الله عليه السلام: يا ديصاني: »
« هذا حصن مكنون له جلد غليظ وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق وتحت الجلد الرقيق ذهبة »
« مائة وفضة ذائبة فلا الذهب المائة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة تختلط »
« بالذهبة المائة فهي على حالها لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها ولا »
« دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها لا يدري للذكر خلقت أم للانثى، تنلق عن مثل »
« ألوان الطواويس أترى لها مدبراً؟ قال: فأطرق ملياً ثم قال: أشهد أن لا إله إلا »
« الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأنت إمام وحجة من الله على »
« خلقه وأنا تائب مما كنت فيه».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن محمد بن إسحق الخفاف أو عن أبيه عن محمد بن إسحق)
الشك من المصنف (قال: إن عبد الله الديصاني) الديصاني بالتحريك من داص
يديص ديصاً إذا زاغ ومال، ومعناه الملحد (١) (سأل هشام بن الحكم فقال: ألك رب؟ فقال

(١) قوله « ومعناه الملحد » وغير بين هذه العبارة المجلسي (ره) في مرآة العقول
أخذها من الشارح إلا أنه لم ينسب إليه والاشتقاق الذي ذكره في لفظ الديصاني غير مطابق
للواقع والصحيح أن ديسان اسم رجل وقد نقل السيد المرتضى (ره) في أماليه قول مساور:

لو أن ماني وديصاناً وعصبتهم جاؤوا اليك لما قلناك زنديق *

بلى قال: أقادر هو؟ قال: نعم قادر (على ما يريد ولا يعجزه شيء (قاهر) يقهر
 الممكنات بما يشاء من الإنفاذ فيها ولا تطبيق الأشياء الامتناع منه، فإن قلت: نعم
 قد وقع في موضعه لأنه للتصديق والاثبات لما بعد الهمزة أمابلى فلألاً أنه للإيجاب
 بعد النقي ولانفي هناك، قلت: النقي أعم من أن يكون صريحاً أو مفهوماً من
 سياق الكلام كما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل والثاني هنا متحقق
 لأن السائل كان منكراً للرب ووجوده (قال: يقدر أن يدخل الدنيا) أي السموات
 والأرضين وما بينهما (كلها البيضة) أي في البيضة بحذف حرف الجر منها ونصبها
 بالمفعولية (لاتكبر البيضة ولا تصغر الدنيا) في محلّ النصب على الحا لية (قال
 هشام: النظرة) أي أطلب منك النظرة وهي بفتح النون و كسر الظاء الإمهال و
 التأخير يقال أنظره أي أمهله وأخره واستنظره أي استمهله (فقال له قد أنظرتك
 حولاً) أي إلى حول قال ذلك لظنه بصعوبة الجواب (ثم خرج فركب هشام إلى
 أبي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له فقال له يا ابن رسول الله أتاني عبد الله الديصاني
 بمسئلة ليس المعول فيها) المعول بكسر الواو الصارخ والأظهر أنه بفتح الواو
 مصدر ميمي بمعنى الاعتماد والاستعانة من عوّلت به و عليه إذا استعنت أي ليس
 الاعتماد والاستعانة في تلك المسئلة لصعوبتها (إلا على الله و عليك فقال له أبو عبد الله
 عليه السلام عما ذا سألك فقال: قال كيت وكيت) هي كناية عن الأمر والقول وفي

أنت المبادء والتوحيد مذخفاً

وذا التزندق تبرنج مخاريق

وقال أصحاب الملل والنحل ان ديسان اسم رجل و هو صاحب مذهب قريب من مذهب
 مانى و كانا يقولان باصلين النور والظلمة وبينهما فرق فى بعض الفروع. و ذكرهم ابن
 النديم، و قال: ديسان اسم نهر كان ولد صاحب هذا المذهب عنده. و كان من مشاهيرهم
 أبو شاعر الديصاني ذكره ابن النديم، أيضاً و ربما يروى هذا الحديث الذى نسبه فى
 الكتاب الى عبد الله عن ابي شاعر والله العالم و ذكرنا شيئاً فيهم فى حواشى الوافى من
 صفحه ٨ الى ٣٢ من المجلد الثانى و كأن الشارح و المجلسى و غيرهما لم يطلعوا على
 اخبارهم و مذهبهم. (ش)

النهاية قال أهل العربية أصلها كية بالتشديد والتاء فيها بدل من إحدى الياءين و الهاء التي في الأصل محذوفة وقد تضم التاء وتكسر. (و قال أبو عبد الله عليه السلام: يا هشام كم حواسك قال: خمس) هي الباصرة والسامعة والشامئة والذائقة واللامسة يدرك بها المبصرات والمسموعات والمذوقات والملموسات (قال: أيها أصغر؟ قال الناظر قال: و كم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسة أو أقل منها فقال له: يا هشام فانظر أمامك و فوقك و أخبرني بما ترى؟ فقال: أرى سماء و أرضاً و دوراً و قصوراً و براري) الدُّور بضم الدال وسكون الواو جمع الدَّار وهي المنازل المسكونة والمحال و قد يطلق على القبائل المجتمعة في محلَّة مجازاً من باب تسمية الحال باسم المحل و يمكن أن يقال: إنَّ إطلاقها على المحلَّة من باب الاستعارة لأنَّ المحلَّة جامعة لأهلها كالدار كما يشعر به كلام صاحب المغرب، والبرُّ خلاف البحر ويجمع على براري مثل صحاري بفتح الراء على الأفضح (و جبلاً وأنهاراً فقال له أبو عبد الله عليه السلام: إنَّ الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة وأقلَّ منها قال: أن يدخل الدنيا كلها البيضة لاتصغر الدنيا ولا تكبر البيضة فأكبَّ هشام عليه) أي أقبل إليه أو ألقى نفسه عليه، يقال: كبَّه بوجهه أي صرعه فأكبَّ هو على وجهه، ومن النوادر أن يكون الثلاثي المجرد للتعدية وبناء الأفعال منه لزوم (وقبل يديه ورأسه ورجليه) ابتهاجاً و سروراً وتعظيماً وقضاء لحقِّ التعليم والإشارد (و قال حسي) أي يكفيني (هذا) في الجواب عن سؤاله (يا ابن رسول الله وانصرف إلى منزله وغدا إليه) أي جاءه غدوة في أوَّل النهار (فقال: يا هشام إنِّي جئتُك مسلماً) أي لأسلم عليك (ولم أجئك متقاضياً للجواب) طالباً (فقال له: هشام إن كنت جئت متقاضياً فهاك الجواب) ها بالقصر وها ساكنة الألف و هاء بمدِّها و فتحها و هاك كلها اسم فعل بمعنى خذ ولهذا الجواب وجهان أحدهما وهو المقصود انطباع صورة المرئي في الجليدية على نحو الوجود الظلي كما هو مذهب الطبيعيين من أنَّ الإبصار بالانطباع، و ثانيهما دخول عين المرئي المتقدِّر بالمقدار الكبير فيها من غير أن يصغر أحدهما أو يكبر

الآخر و هذا محالٌ و المحال لا يتعلّق به القدرة و عدم تعلّقها به لا يوجب العجز كما يدلّ عليه ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد بإسناده عن عمر بن أذينة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قيل لأُمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا و تكبر البيضة؟ قال: «إن الله لا ينسب إلى العجز و الذي سألتني لا تكون» يعني أن الله لا يعجز عن شيء من الممكنات و الذي سألتني عنه محال لا يتعلّق به القدرة و عدم تعلّقها به لا يوجب العجز و النقص إذ لا تقص فيها و إنّما التقص في المحال لعدم كونه قابلاً للوجود، فإن قلت: الذي يصاني سأل عن قدرته علي إدخال عين المقدار الكبير في الصغير لاعلى إدخال صورته فيه فليس هذا الجواب جواباً عنه، قلت: الجواب صحيح واقع على وفق الحكمة و المقام، بيان ذلك أن الذي يصاني لما كان من رآ لوجود الربّ القادر و كان غرضه من هذا السؤال إلزام القائلين بوجوده فلو أجيب بأنه يقدر على الإدخال العيني كان الجواب غير مطابق للواقع لكون هذا الإدخال محالاً فلم يكن له مصداق في المحسوسات و السائل لا يحكم إلا بما فيها و لو أجيب بأنه لا يقدر عليه لأنّه محال و عدم تعلّق القدرة لا يوجب العجز كما أجاب به أمير المؤمنين عليه السلام رسخ بذلك عدم قدرته على الإطلاق في ذهنه و ازداد جهله و حصل غرضه على زعمه (١) فالحكمة و المقام يقتضيان أن يجاب بجواب متشابه مجمل له

(١) «غرضه على زعمه» قلنا في غير هذا الموضع: أن لبعض المعاني لوازم عرفية يتبادر الذهن منه إليها و ان لم تلزمه عقلاً و قد مثل لذلك اهل المنطق بالحاتم و الجود و مثله الياقوت يتبادر منه اللون الاحمر و ان وجد منه قسم أصفر أو أبيض و مخلوقة العالم يتبادر منه الحدوث و قدمه يتبادر منه الاستثناء عن المؤثر و ان لم يلزمه عقلاً و قد يعكس فيلزم شيء عقلاً و لا يلزمه عرفاً مثل الجسمية فانها تستلزم الحدوث عقلاً لاعرفاً و لذلك يمكن للناس أن يتصوروا الواجب تعالى جسماً حتى يثبت عليهم بالبرهان أنه ليس بجسم و على العالم ان يلاحظ ذلك و لا يتكلم بشيء يذهب ذهن السامع منه الى خلاف مراده باللزوم العرفي، فان قال أحد ان العالم قديم زماناً ذهب ذهن المستمع الى انه غير مخلوق و ان قال ان الله تعالى تحت قدمي ذهب الذهن الى قصد التوهين و اساءة الادب، و ان *

وجهان يصحُّ باعتبار أحدهما، ثمَّ السائل لما عرف من هذا الجواب قدرته على إدخال كبير المقدار في صغير المقدار ولم يكن له الإقدام على الإنكار ولم يكن عارفاً بحقيقة الإبصار ولا فارقاً بين عين المرئي و صورته سكت ولم يقل مرادي غير ما أردت من هذا الجواب وقد وجه سيّد الحكماء الالهيّن جوابه عَلَيْهِ السَّلَام بوجهين آخرين أحدهما أن الذي يقدر أن يدخل ما تراه العدسة لا يصحُّ أن ينسب إلى العجز ولا يتوهم فيه أنه غير قادر على شيء أصلاً وعدم تعلق قدرته بإدخال الدنيا في البيضة من غير أن تصغر تلك وتكبر هذه ليس من تلقاء قدرته وقصور فيها ولا من حيث أنه ليس قادراً على شيء بل إنّما ذلك من نقصان ما فرضته حيث أنه محال ليس له حظ من الشئيّة والامكان ولو تصحح له حظٌّ منهما لكان تعلق القدرة به مستمرّاً كتعلقها بكل شيء وثانيهما أن ما يتصور من ادخال الدنيا في البيضة من غير أن تصغر تلك وتكبر هذه إنّما هو بحسب الوجود الانطباعي والله سبحانه قادر على ذلك حيث ادخل ما تراه في الجليدية وأمّا ذلك بحسب الوجود العيني فليس هو شيئاً يتصور و يعبر عنه بمفهوم أصلاً إنّما الشيء والمفهوم منه هو المعبر به فقط لا المفروض المعبر عنه. وقال بعض المحققين رفع الله تعالى قدره (١) في توجيه الجواب : أن الدنيا صانئ سأل

قال انه تعالى فوق رأسى لم يذهب الا الى التعظيم و كلاهما باطلان بمعنى التحيز وصحیحان بمعنى استيلاء القدرة والقرب بالعلم أيضاً و ليس كل احد يفرق بين الممكن و المحال فيقولون ان صعود الجسم الثقيل الى فوق محال و قلق البحر لموسى (ع) محال و احياء الموتى و ابراء الاكمه والابرص محال و ان قيل لهم ان قدرته تعالى لا تتعلق بالمحال ذهب ذهنهم الى جميع هذه الامور فانكروا معجزات الانبياء و كرامات الاولياء فلا بد أن يعرفهم اولاً معنى المحال و اثبات ان هذه امور ممكنة ثم لا بأس بأن يقال قدرته تعالى لا تتعلق بالمحال اذا فرق بين احياء الموتى و ادخال العالم في بيضة. (ش)

(١) و رفع الله قدره ، هو الميرزا رفيعا النائيني قدس سره وقبره في اصفهان في المقبرة المعروفة بتخت فولاد والان واقع في محطة الطيارات. واعلم أن انطباع العظيم في الصغير في الصورة المرئية والتمخيلة من مشكلات الفن وفي شرح الاشارات نقل عن الفاضل الشارح *

أنه هل يقدر ربك على إدخال الكبير في الصغير من غير التفات إلى إدخال عين الكبير أو صورته وأنه هل لهذا الإدخال مصداق في الخارج فأجاب عليه السلام بأن لهذا النحو من الإدخال مصداقاً فيه وهو إدخال الصورة المحسوسة المتقدرة بالمقدار الكبير بنحو الوجود الظلي في الحاسة ولا استحالة فيه إذ كون الصورة الكبيرة فيها بالوجود الظلي لا يوجب اتصافها بالمقدار الكبير وإنما يوجب اتصافها به إدخال المتقدر بالمقدار الكبير فيها بالوجود العيني ولما كان منظور السائل ما يشمل هذا النحو من الإدخال ولم يكن نظره مقصوداً على الإدخال العيني لم يقل بعد ما سمع الجواب : مرادي الإدخال العيني والإدخال في الحاسة ليس من هذا القبيل فليتأمل.

(فخرج الديصاني عنه حتى أتى باب أبي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه فإذن له

* مما اعترض به على القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر وأجاب الطوسي رحمه الله بأنه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية انتهى . واما صدر المتألهين فقد قال : اما كون تلك الصور المنظمة منطبقة في جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الانكار اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم . انتهى وما ذكره رفيما قد سره من أن الكبير منطبق في الصغير بوجوده الظلي لا بوجوده العيني فمفاده ان انطباع الكبير في الصغير ممكن في الجملة وهو غير معقول لنا الا بأن يقال ما نراه كبيراً ليس حالاً في جزء صغير من البدن بل هو موجود مستقل عند النفس والذي ينطبق في جزء صغير يكبر في نظر النفس كما نرى بالالات المصنوعة في زماننا لرؤية الصغير كبيراً ويرجع حاصله الى ان المنطبق في آلة الحس صغير والمرئي كبير فينتج بالشكل الثاني أن المرئي ليس بمنطبق فان قيل ان الكبير المرئي ليس بموجود وانما الموجود هو الصغير المنطبق في الآلة واخطأ الحس اذا رأى الشيء على غير صفته الحقيقية قلنا في خطأ الحس أيضاً كالدائرة المضئنة في الشمعة الجواللة لا بد أن يقال بوجود ما نراه في صقع من اصقاع النفس وان لم يكن موجوداً في الخارج فلا محيص عن قول صدر المتألهين من تجرد هذه الصور وان كانت الآلات

الجسمانية معدة . (ش)

فلما قعد قال له يا جعفر بن محمد دلني على معبودي (الذي عرفت قدرته أو استحقاق العباد مني بزعمك أو واجب علي عبادته إن علمت وجوده) فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما اسمك؟ فخرج عنه ولم يخبره باسمه فقال له أصحابه: كيف لم تخبره باسمك قال: لو كنت قلت له: عبد الله كان يقول من هذا الذي أنت له عبد) وهذا دفع لما أنا فيه ولا مفر لي عنه (فقالوا له: عد إليه وقل له يدلك على معبودك ولا يسئلك عن اسمك فرجع إليه فقال له: يا جعفر بن محمد دلني على معبودي ولا تسألني عن اسمي فقال له أبو عبد الله عليه السلام: اجلس وإذا غلام له صغير في كفه بيضة يلعب بها فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا غلام ناوطني البيضة فناوله إياها فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا ديصاني هذا حصن مكنون) أي مستور ما فيه أو مصون من جميع جوانبه لا فرجة فيه ولا باب له من كنت الشيء أي سترته وصنفته وإنما استدل عليه السلام وجود الصانع بالجزئي المحسوس لأنه أقرب إلى فهم المخاطب ولذلك شاع في تفهيم المطالب العالية ذكر الأمثلة الجزئية ولأن المخاطب كان زنديقاً والزنادقة لا يحكمون إلا في المحسوسات ولا يقبلون إلا ما يدركون بحواسهم (له جلد غليظ) كسور الحصن لحفظه عن تطرق الفساد إليه بسهولة (و تحت الجلد الغليظ جلد رقيق) لمنع المايح الذي فيه من السيلان إن وقع كسر ما في الجلد الغليظ ولمنافع أخرى يعرفها أرباب البصائر (و تحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة) الذهب مؤنث معنوي لأن تصغيره ذهبية والتاء في ذهبة على نية القطعة منها (و فضة ذائبة) ذاب الشيء يذوب ذوباً وذوباناً تقيض جمد وأذابه غيره و فضة مذوبة وإن كانت أنسب ليكون إشعاراً بصدور الذوب عن المبدء لكن قال فضة ذائبة لرعاية المناسبة مع قوله ذهبة مائعة وإطلاق الذهبة والفضة هنا على سبيل التشبيه والاستعارة وإنما اعتبر الميعان في الذهبة والذوبان في الفضة مع أن الأولى أن يعتبر الذوبان فيما يشبه بالذهبة والميعان فيما يشبه بالفضة لأن الميعان أنسب بالذهبة والذوبان أنسب بالفضة بالنظر إلى المعنى الحقيقي إذ الذهب ألين من الفضة والفضة أجمد وأصلب من الذهب وعلى هذا فذكر الميعان والذوبان ترشيحاً للاستعارة لا تجريد (فلا الذهبة المائعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة

الذائبة تختلط بالذئبة المايعة) مع أن تقارن المايعين وتلاقيهما يقتضي اختلاط كل منهما بالآخر (فهي على حالها) أي مصنونة منتظمة ومتقنة غير خارجة عما فيه صلاحها (لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها) أخبرته بكذا وخبرته بمعنى فالأصل في الإخبار والتخبر التعديدية إلى المفعول الثاني بالباء وقدشاع التعديدية أيضاً بعن فعن هنا في موضعها أو بمعنى الباء لأن الحروف الجارية قديجيء بعضها في موضع بعض، ويحتمل أن يكون بمعنى المجاوزة كأنه جعل الخارج منها صلاحها تاركاً بحاله وجاوزه إلى خارج يخبر به (ولادخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها) في كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي «عن إصلاحها وعن إفسادها» وهاتان الفقرتان ناظرتان إلى قوله «حصن مكنون» يعني لم يخرج من البيضة موجود مصلح لها فيخبرك عن صلاحها الناشي منه ولادخل فيها موجود مفسد لها فيخبرك بعد خروجه عن فسادها الناشي منه وزوالها عن نظامها، والمقصود نفي أن يكون صلاحها وفسادها مستندين إلى شيء من أجزاء هذا العالم ليثبت أنهما مستندان إلى رب قادر ليس بجسم ولا جسماني (١) ولقد أعجبتني نسبة الإصلاح إلى ما يخرج منها ونسبة الإفساد إلى

(١) قوله «ليس بجسم ولا جسماني» ما ذكره الشارح لا يفي بتفسير الحديث ولا ينطبق على كلام الامام (ع) الابتكاف لانه رحمه الله لم يكن يعرف مذهب الديصانية حتى يقننه لسكات احتجاج الامام (ع) في الرد عليه وقد ذكرنا في حاشية الوافي في الصفحة ١٤ من المجلد الثاني شيئاً في ذلك و حاصله ان مذهب الديصاني أن النور والظلمة اختلطا بنفسهما من غير أن يختار ذلك فاعل غيرهما وان تكون الاشياء و حصولها باختلاط النور والظلمة و ان الميل الى التركيب من مقتضى ذواتها فاختر (ع) البيضة اذ يتكون فيها الفرخ باعتبار هؤلاء من اختلاط النور والظلمة و بياض البيض وصفته نفسها اختلاط منهما أيضاً و اذا كان الميل الى التركيب والاختلاط واجباً في العالم الكبير والفضاء الواسع بين النور المحض والظلمة المحضة مع شدة التضاد كان في حصن مكنون ذى فضاء ضيق كالبيضة أوجب و اذا كان مقتضى طبيعة النور والظلمة الاختلاط والتجاذب امتنع ان يقتضيا شيئاً يخالف مقتضى طبعهما و هو ايجاد الجلد الرقيق، فان قيل ان الفرخ انما يتكون باختلاط النور *

ما يدخل فيها لأن هذا شأن أهل الحصن الحافظ له وحال الدأخل فيه بالقهر والغلبة (لا يدري ألدذكر خلقت أم للأنثى تنفلق عن مثل ألوان الطواويس) ضمن تنفلق معنى الكشف فعدي بعن أي تنشق كاشفة عن حيوان له ألوان الطواويس في حسن الهيئة وكمال الحلقة الدالين على كمال قدرة المدبر والطاؤوس طائر معروف و يصغر على طويس بعد حذف الزيات (أترى لها مدبراً) صانعاً قادراً قاهراً يفعل فيها ما يشاء والاستفهام لحقيقته أو للتقرير (قال فأطرق ملياً) أي أرخى رأسه و جفونه إلى الأرض زماناً طويلاً راجعاً إلى نفسه يشاورها فلما أخذت يده العناية الأزلية و الرحمة الربانية مال عما كان عليه إلى الإيمان بالله (ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله) و أكد الحصر المفيد للتوحيد المطلق بقوله (وحده لا شريك له) للمبالغة في نفي الشركة (و أشهد أن محمداً عبده و رسوله) إلى عباده ليخرجهم من الظلمات إلى النور (و أنك إمام و حجة) من الله (على خلقه) لئلا يكون لهم حجة على الله يوم القيمة (و أنا تائب) أي راجع (مما كنت فيه) من الزندقة و إنكار الرب الصانع القادر و الحمد لله رب العالمين.

((الاصل))

٥- « علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عباس بن عمر والفقيمي، عن هشام بن »
« الحكم في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام و كان من قول أبي عبد الله »

* والظلمة الخارجين عن البيضة دون المنحصرين فيها فقط، قيل: هذا باطل اذ البيضة قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة لانفرخ ولا يعلم أحد ما فيها ولا يعلم ذلك النور والظلمة الخارجان عنها قطعاً فان كان حدوث الفرخ باختلاط النور والظلمة لزم ان تفرخ البيضة مطلقاً بان ينفذ النور والظلمة من مسام الجلد فيها بمقدار ما يدخلان في البيضة الصحيحة و يحصل بالبخت والاتفاق ما يحدث ولا ينقسم البيضة الى الصحيحة والفاسدة و لم يكن الديسانية معترفة بالله الحكيم ولا بالطبيعة الملزمة و اقتضاء الامزجة و التراكيب على مقتضى حكمة الله تعالى وقد نفوا الاضطراب نظير ما مر في الحديث الاول. (ش)

«عَلَيْهِ السَّلَامُ»، لا يخلو قولك: إنهما اثنان من أن يكونا قديمين قويين أو يكونا ضعيفين،
 «أو يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً، فإن كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما»
 «صاحبه ويتفرد بالتدبير وإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنه»
 «واحد» كما نقول للعجز الظاهر في الثاني، فإن قلت: إنهما اثنان لم
 «يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة أو مفترقين من كل جهة فلهما رأينا الخلق»
 «منظماً والفلك جارياً والتدبير واحداً والليل والنهار والشمس والقمر دل صحة»
 «الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أن المدبر واحد ثم يلزمك إن ادعيت»
 «اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما»
 «فيلزمك ثلاثة، فإن ادعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى تكون بينهم فرجة»
 «فيكونوا خمسة ثم يتناهي في العدد إلى ما لا نهاية له في الكثرة، قال هشام: فكان»
 «من سؤال الزنديق أن قال: فما الدليل عليه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام، وجود»
 «الأفاعيل دلت على أن صانعاً صنعها لا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني»
 «علمت أن له بانياً وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده، قال: فما هو؟ قال: شيء بخلاف»
 «الأشياء ارجع بقولي إلى إثبات معنى وأنه شيء بحقيقة الشئية غير أنه لا جسم»
 «ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام ولا»
 «تنقصه الدهور ولا تغيره الأزمان».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عباس بن عمرو والفقيمي) فقيم حي من كنانة
 والنسبة إليه فقيمي مثل هذيل و هذيلي (عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق
 الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام) وقال: لم لا يجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد
 قال القطب العلامة: حجة الزنادقة أننا نرى في العالم خيراً أو شراً والواحد لا يكون
 خيراً أو شراً والجواب أن الخير إن لم يكن قادراً على دفع الشر فهو عاجز و
 العاجز لا يصلح للربوبية وإن كان قادراً عليه ولم يدفعه فهو أيضاً شراً وهذا الجواب

إقناعي صالح لدفع قولهم، وشبهتهم في غاية الخسّة و ظهور فسادها غني عن البيان(و كان من قول أبي عبد الله عليه السلام) إنما جاء بحرف التبعض لأنه كان للزّ نديق سؤالات متكثرة وكان له عليه السلام أجوبة متعدّدة يظهر ذلك لمن نظر في كتاب الاحتجاج (لا يخلو قولك إنهما اثنان من أن يكونا قديمين) لأوّل لوجودهما (١) (قويين) أي متساويين في القوّة والقدرة على فعل كلّ واحد واحد من الممكنات مستقلين بإرادته ودفع كلّ ما يمنع نفاذها كما هو شأن واجب الوجود بالذات حيث أنه يجب أن يكون قاهراً على جميع ما سواه (أو يكونا ضعيفين) ليس لواحد منهما تلك القوّة والقدرة والاستقلال (أو يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً) هذه احتمالات ثلاثة لا يزيد ولا ينقص وكلها باطل وفي بطلان الثالث إثبات للوحدة (فإن كانا قويين فلم لا يدفع كلّ واحد منهما صاحبه) عن التصرف (وينفرد بالتدبير) والرّب بويّة ويتخلّص عن نقص المشاركة، والحاصل أن كونهما قويين على الإطلاق يقتضي جواز دفع كلّ

(١) قوله «قولك أنهما اثنان» الزنادقة كما سبق هم المانوية اعنى ما نى الذى ادعى النبوة فى عهد شاپور ويلحق بهم الديسانية والمرقونية و مذاهيبهم متقاربة و يجمعهم الاتفاق على القول بأصلين النور والظلمة و حصول كل شيء من اختلاطهما بالبخت والاتفاق و ما كانوا قائلين باله حكيم ولا نبوة و معاد ولم يكونوا أيضاً قائلين باضطرار الطبيعة كما يقول به المتأخرون من الطبيعيين بل يشبه مذهبهم من هذه الجهة مذهب ذى مقرطيس فى تكون العالم من ذرات صنار و اجتماعها بالبخت والاتفاق الا أنهم يجعلون النور والظلمة مبدئين و ذيمقرطيس يجعل الذرات مبادئ ولكن الشارح رحمه الله و كل من عثرنا على كلامه فى تفسير هذه الاخبار وجهوا كلام الامام (ع) الى رد الطبيعيين المتأخرين القائلين باضطرار الطبيعة و نسبة كل موجود الى الملل الممدة قهراً و تكلفوا كثيراً فى تطبيق كلام الامام على ما فسروه و قد فصلنا الكلام فى ذلك فى حواشى الوافى من الصفحة ٨ الى ١٨ ولا نطيل باعادته و ان ههنا تسريحا بمذهبهم فى الثنوية و ممن كان منهما بالزندقة حماد عجر و قال فيه بشار على ما نقله السيد المرتضى «فادع غيرى الى عبادة ربي فاني بواجب مشنول» . (ش)

واحد منهما صاحبه لأن من شأن القوي المطلق أن يكون قاهراً علي جميع ما سواه كما عرفت وجواز ذلك يوجب بالضرورة ضعف كل واحد منهما وعدم استقلاله وكماله في القدرة والقوة وهذا تقيض المفروض وكل ما يلزم من فرضه تقيضه فهو باطل، ثم يلزم من تساويهما في القوة والدفع إعدام التكوين والإيجاد إن توافقت إرادتهما وإليه يشير قوله تعالى «قل لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وقوله تعالى «ولعلا بعضهم على بعض» أو تحقق الضدين معاً إن تخالفت بأن يريد أحدهما شيئاً والآخرة ضده أو عدمه فإنه إذا منع كل واحد منهما صاحبه عن مراده لزم تحقق الضدين، فإن قلت: تحقق الضدين غير محتمل إذ لا يقع بينهما مخالفة في الإرادة، (١) أمّا أوّلاً فلأن كل واحد منهما حكيم والحكيم لا يريد إلا ما هو الأفضل والأفضل من الطرفين ليس إلا واحداً، وأمّا ثانياً فلعلمهما في الأزل بالكينات كلها والكين من الطرفين ليس إلا أحدهما فلذلك العلم يمنع وقوع المخالفة بينهما، قلنا الأوّل مدفوع لأن الفعل لو لم يتوقف على الدواعي والمصالح ويحصل بمجرد الإرادة جاز وقوع المخالفة بينهما في الإرادة وكذا إن توقف عليهما لأن الدواعي والمصالح قد تتعلق بالطرفين من جهتين

(١) قوله «مخالفة في الإرادة» هذا الذي ذكره الشارح أجنبي عن المقام لأن الزنادقة لم يكونوا قائلين باتفاقهما في الإرادة بل أكثرهم لم يكونوا قائلين بالإرادة أصلاً وكان اعتقادهم أن النور والظلمة ضدان لكنهما يختطان و باختلاطهما تكونت الموجودات و رد عليهم الامام (ع) بأن النور والظلمة ان كانا قويين و مع ذلك كانا ضدين وشأن الضد التمتع من الانفعال و تأثير الضد فيه لم يحتمل الاختلاط بل استقل كل منهما بنفسه و انفسرد بتدبير معلولاته و لم يأذن للاخر ان يداخله او يداخل معلولاته و ان كان احدهما قويا والاخر ضعيفا كان نقضا لمذهبكم في الثنوية وان كان كلاهما ضعيفين و لذلك تمكن كل منهما لعداخة الاخر ثبت المعجز لكل منهما وخرجا من أن يكون مبدئين ولم يصرح بالتوالي الباطلة في بعضها لوضوحها واستدل على الحق و هو ان المبدء واحد بوجود النظام كما بينه الشارح بأبين وجه. (ش)

والثاني أيضاً مدفوع لأن العلم لا يمنع وقوع الاختلاف بينهما في الإرادة إذ العلم تابع للإرادة فلو كان سبباً لها لزم الدور هذا وأما القول بأن المقصود من هذا القسم هو أنه لو كانا قويين لزم إما استناد كل معلولٍ شخصيٍّ إلى علتين مستقلتين في الإفاضة وذلك محال أولزم الترجيح بلا مرجح وهو فطري الاستحالة أولزم كون أحدهما غير واجب بالذات وهو خلاف المفروض وفيه إثبات المطلوب فظني أن هذا التفصيل لا يستفاد من منطوق كلامه عليه السلام ولا من مفهومه فليتأمل (وإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنه) أي الصانع (واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني) والعاجز لا يقدر أن يعارض القوي ويدعي الرتبة بويته لنفسه أو يدعي المشاركة فيها بل هو في وجوده ولو ازم ذاته وسائر كمالاته محتاج إليه و المحتاج لا يكون واجباً لذاته ويعلم منه حكم ما إذا كانا ضعيفين إذ ليس شيء منهما واجباً لذاته ولهذا لم يذكره ثم استدل على نفي الاثنينية بدليل ثان لا يعتبر فيه التفصيل المذكور وهو أن النظام المتسق بين أجزاء هذا العالم وارتباط بعضها ببعض ارتباطاً تاماً يقتضي أن يكون مدبره واحداً كما أشار إليه بقوله (فإن قلت إنهما اثنان) في كتاب الاحتجاج «وإن قلت» بالواو وهو عطف على «لا يخلو قولك» (لم يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة أو مفترقين من كل جهة) الظاهر أن هذا كلامه عليه السلام وفائدة ذكره هي التنبيه على أن الدليل الآتي يبطل الاثنينية على التقديرين والمراد باتفاقهما من كل جهة اتفاقهما في إيجاد الممكنات واستناد كل واحد واحد منهما إليهما كما يقتضيه الوجوب والإمكان الذاتيين فإن الوجوب الذي يقتضي نفاذ تصرف الموصوف به في جميع الممكنات والإمكان الذي يقتضي استناد الموصوف به إلى من هو واجب بالذات، أو المراد باتفاقهما أن يكونا شخصين مشاركين في تمام المهية مندرجين تحت نوع الواجب لذاته متساويين في الآثار المترتبة على تلك المهية ولو ازمها ولاتفاوت بينهما إلا بالهوية المشخصة والافتراق خلاف الاتفاق بالمعنيين فهو بأن يستند بعض الممكنات إلى أحدهما وبعض آخر إلى الآخر بحيث يحصل من المجموع هذا النظام المشاهد أو بأن يكون الاثنان نوعين متباينين في المهية مندرجين تحت جنس الواجب لذاته مختلفين من جهة المهية وآثارها ولو ازمها

و التمايز بينهما حينئذ بفصول وجودية لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم وإنما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال أن يكون كلام السائل ووصفاً لاثنان ولكن هذا الاحتمال بعيد جداً (فلماً رأينا الخلق منتظماً) على نظام مخصوص ونضد معلوم كما ترى من نضد الاجسام الكروية بعضها فوق بعض و تركيب الأجسام المركبة من العناصر وغير ذلك من نظام هذا العالم (والفلك جارياً) على نحو خاص من الشرق إلى الغرب و من الغرب إلى الشرق بحيث إذا انتهت حر كته إلى ما بدأ منه عاد إلى الحالة الأولى مع حفاظ حر كته دائماً على أقدار معينة من السرعة و البطؤ و بذلك يتفاوت أزمنة الحركة الدورية على الضبط المعلوم للمتفكر في الحركات الفلكية (و التدبير واحداً) إذ نسبة أجزاء هذا العالم بعضها إلى بعض كنسبة أجزاء هذا البدن بعضها إلى بعض في الارتباط و الانتظام فالتدبير فيه كتدبير النفس في البدن و ستعرف لهذا زيادة توضيح (و الليل و النهار) يتعاقبان فيجيء هذا و يذهب ذلك و يجيء ذلك و يذهب هذا و يتفاوتان في القدر فمن أوّل الصيف إلى أوّل الشتاء يزيد الليل و ينقص النهار و من أوّل الشتاء إلى أوّل الصيف يزيد النهار و ينقص الليل مع انضباط الزيادة و النقصان في جميع الأوقات و الأزمان كل ذلك لمنافع غير محصورة يعرف جلها أو كلها أصحاب العرفان (و الشمس و القمر) لهما تأثير عظيم في السفليات و منافع جليلة في نشو الحيوانات و النباتات و بهما يتنظم الليل و النهار بالحركة الأولى و السنة و الشهر بالحركة الثانية و يتعادل الحر و البرد و الرطوبة و اليبوسة في الهواء إذا الشمس توجب حرارة الهواء و يبوسته و القمر يوجب برودته و رطوبته و من ثم كان الليل أبرد و أربط من النهار ، و قال قطب العلامة لليل ثلاث صفات الظلمة و البرودة و الرطوبة و تلك الصفات من علامات الموت و لذلك يموت الحيوانات في الليل و منه « النوم أخ الموت » ثم إذا ظهر ضوء الشمس و طلع الفجر و حصل للعالم شيء من الحرارة يقومون من مراقدهم و يتحركون إلى مقاصدهم و يزداد قوتهم إلى أن يبلغ الشمس غاية الارتفاع فإذ مالّت إلى الغروب نقصت قوتهم إلى أن يزول الشفق الذي هو من أرضونها ثم يموتون و يعود الحالة الأولى وهكذا إلى ما شاء الله العليم القدير (دل صحة الأمر و التدبير) أي دلنا فلا

يرد أن مدخول لما يجب أن يكون مؤثراً في جوابه وههنا ليس كذلك وعطف التدبير على الأمر إما للتفسير أو المراد بالأمر انتظام الخلق وجريان الفلك واتساق الليل والنهار وحرارة الشمس والقمر وسائر النجوم وبالتدبير ربط هذه الأمور بعضها ببعض وملاحظة منافعها ورعايتها مصالح هذا العالم من الحيوان وغيره (وايتلاف الأمر) أي ارتباط أجزاء هذا العالم وانضمام بعضها ببعض بحيث حصل من مجموعها شخص مركب من أجزاء متلازمة مناسبة متناسقة، بيان ذلك أن هذا العالم مركب من الجواهر والأعراض والجواهر بعضها متحيز وبعضه مجرد، والمتحيز بعضه بسيط وبعضه مركب والبسيط بعضه عنصري وبعضه فلكي والمركب بعضه حيوان وبعضه نبات وبعضه جماد، والعرض مفتقر إلى الجوهر باعتبار، والجوهر مفتقر إلى العرض باعتبار آخر، وكذا كل واحد من المتحيزات والمجردات وكل واحد من العنصرينات والفلكيات مفتقر إلى الآخر بوجه ما والحيوان مفتقر إلى النبات وبالعكس وهما يفتقران إلى العناصر في التركيب والعناصر يفتقر بعضها إلى بعض في تكوين الأمر كنبات وأنواع الحيوان وأشخاصه يفتقر بعضها إلى بعض كما يظهر ذلك ظهوراً تاماً في أفراد الإنسان فإنه لا يتم نظامهم وبقاؤهم ومعاشهم بدون التمدن والتعاون وبالجملة إذا تأملت في هذا العالم تأملاً صحيحاً كاملاً وجدت كل واحد من أجزائه مرتبطاً بالآخر ومفتقر إليه بوجه ما ومنفعاً به انتفاعاً محسوساً أو معقولاً بحيث يختل نظامه في نفسه بل نظام الكل لولا ذلك الآخر كما يختل نظام أحوال الشخص الإنساني المركب من الأجزاء المتشابهة والقوي الظاهره والباطنة باختلال بعض هذه الأمور (على أن المدبر واحد) صنعه على النظام الأحسن والقوام الأتقن بعلمه الشامل وتدييره الكامل وذلك إما لما قيل من أن التناسب والتلازم بين الشئيين لا يتحقق إلا بعليّة احدهما للآخر أو بمعلوليتهما لعلّة واحدة موجبة لهما فلو تعدد المدبر اختل الأمر وفسد النظام كما يشير إليه قوله تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وإما لأن التدبير الواحد لا يجوز استناده إلا إلى مدبر واحد لا امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي، وإما لأن المدبر الواحد كاف لصدور التدبير الجملي وإذا لاحظنا معه أن المشاركة نقص لا يليق بالواجب بالذات

أولاً خطنا لزوم التعطيل علمنا أنه لا مدبر غيره، لا يقال هذه الوجوه إنما تنفي وجود مدبرين متفقين مستقلين في صدور الكل و صدور كل واحد واحد و وجود مدبرين مستقلين أحدهما كذلك ويستقل الآخر في البعض لوجود مدبرين غير متفقين بأن يستقل أحدهما في بعض والآخر في بعض آخر بحيث يحصل من المجموع هذا النظام والتدبير لأننا نقول: كل واحد إذا لم يستقل في الكل، فإن استقل مجموعهما لزم أن يكون المجموع هو المدبر وهذا مع كونه باطلاً لاستحالة الترتيب في الواجب دافع للاثنينية، وإن استقل أحدهما في بعض والآخر في بعض آخر لزم النقص المحال على الواجب بالذات و ارتفاع التلازم والائتلاف بين البعضين وإلا لزم عدم استقلال كل واحد في البعض أيضاً هذا خلف ثم استدلت على نفي الاثنينية بدليل آخر من غير ملاحظة هذا العالم و نظامه و ايتلافه و هو قوله (ثم يلزمك) و إنما أتى بشم للإشارة إلى بعدم ترتبه عن الأولين إذ فيه مع إبطال الاثنين إلزام للقايل بهما ما لا يلزمه هو ولا عاقل غيره فتم للعطف على قوله «فإن قلت إنهما اثنان» وهذا أحسن من جعله عطفاً على قوله «فلما رأينا» وجعل المعطوف عليه دليلاً على إبطال الاثنين في صورتى الاتفاق والافتراق جميعاً أو في صورة الافتراق فقط وجعل المعطوف دليلاً على إبطالهما في صورة الاتفاق فقط (إن ادّعت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين) متفقين في تمام الحقيقة أو مختلفين إلا أن ما به الامتياز والاتصال وهو المعبر عنه بالفرجة على الأول والهويات وعلى الثاني بالفصول و إنما عبر عنه بالفرجة الفاصلة بين المحسوسات تقريباً له إلى فهم المخاطب الزنديق إذ وهمه مربوط بالمحسوسات وفهمه متعلق بالجسم والجسمانيات فخاطبه بما يليق بحاله (فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما) أي موجوداً قديماً مع الاثنين أمّا وجوده فلا، نه لو كان أمراً عديمياً لزم أن لا يكون لكل واحد منهما مميّزاً و مودياً إذ ليس لكل واحد منهما الأمر العدمي الذي للآخر لتحقق معنى الامتياز فلا بد أن يكون له الأمر الوجودي الذي يقابله فلا يرد أنه يجوز أن يكون الفرجة أمراً عديمياً فلا يلزم وجوده له ثالث وأما قدمه فلان الاثنين القديمين ممتازان به فهو

أيضاً قديم بالضرورة وإنما لم يقل ثلاثة قديمة لأنه نظر إلى المعنى وهو مذكور (فيلزمك ثلاثة) أي فيلزمك القول بوجود آلهة ثلاثة أو ثلاثة آلهة أو قدماء ثلاثة (فإن ادّعت) في أوّل الفرض أو بعد الإلزام (ثلاثة لزمك ما قلت ما في الاثنين) من وجوب تحقق الفرجة بينهم ليتحقق الثلاثة (حتى تكون بينهم فرجة) أي فرجة آخر غير المذكور أو أراد بالفرجة الجنس فيصدق على الفرجتين فصحّ قوله (فيكونوا خمسة) فيكون الثلاثة مع الفرجتين خمسة، فإن قلت: المراد بالفرجة ما به الامتياز ولاشبهة في أنه لا بدّ لكل واحد من الثلاثة ما يمتاز به عن الآخرين فاللزام حينئذ أن يكونوا ستة لا خمسة، قلت المراد بالفرجة هنا الأمر الوجودي السني يقع به الامتياز واللازم حينئذ ثبوت الفرجتين لجواز امتياز الثالث عن الأولين بأمر عدمي أي بعدم وجود هذين الفرجتين فيه ولذلك لزم في الفرض الأوّل ثلاثة لأربعة، فإن قلت: إذا جاز ذلك في الثالث جاز في الأولين أيضاً فلا يتجاوز العدد عن ثلاثة، قلت: قد عرفت ممّا ذكرنا أن امتياز كل واحد من الثلاثة بأمر عدمي يقتضي امتياز كل واحد منهم بأمر وجودي ولا أقلّ امتياز الاثنين منهم به، فإن ادّعت خمسة لزمك ما لزمك في الثلاثة حتى يكون بينهم فرج أربعة فيكونوا تسعة (ثم يتناهي في العدد) أي ينتهي المدبّر في العدد أو ينتهي القول في عدده (إلى ما لانهاية له في الكثرة) فيلزم أن لا تستقرّ في عدد المدبّر على مرتبة معيّنة من مراتب العدد فإن كلّ ما ادّعت يلزمك زائداً عليه وأن تقول بأنّ عدد المدبّر يكثر أكثر غير متناهية وهو باطل قطعاً، و لعلّ ما قلناه في شرح هذا الدليل أولى ممّا قاله بعض الأفاضل (١) من أن المراد أنّه يلزمك إن ادّعت

(١) قوله: د اولي مما قاله بعض الأفاضل، القدر المعلوم المسلم في هذا الحديث أنه رد على رجل مانوي قائل بالنور والظلمة و تركيب كل شيء منهما والمعلوم من مذهبهم أنهم لا يعترفون بوجود شيء غير جسماني أصلاً كما مرفى مطاوى الاحاديث السابقة، فالنور والظلمة عندهم كانا موجودين جسمانيين في صقع من اصقاع هذا الفضاء ويجب شرح الحديث بما يرجع إلى رد هذا المذهب أولاً وبالذات، فإن استفيد منه شيء ينفع في رد سائر الاوهام و *

اثنين متفقين من كل جهة في استدعاء كل فرد من الممكن من حيث الوجوب الذاتي والطباعي الامكاني فرجة ما بينهما إذ امتياز الممكنات باستناد بعضها إلى أحدهما وبعضها إلى الآخر يحتاج إلى إله يفيد التمييز والاستناد لامتناع الترجيح من جهة الأولين لفرض اتفاقهما من كل جهة وذلك إلا له الثالث الذي هو مصدر التمييز والاستناد هو المراد بالفرجة بينهما ثم بمقتضى طباع الوجوب: الامكان يكون نسبة جميع الممكنات إلى الآلهة الثلاثة سواء، و لما كان كل من الأولين مع الثالث اثنين احتج إلى

* المذاهب فهو والا فلا يجب التكلف لحمله على استدلال اعظم الحكماء في التوحيد و كلام الشارحين وان كان في غاية التدقيق فانه غير واف بالفرض الاصلى ولا ريب ان امثال الزنادقة يتصورون المبدء الاول غير مالى للفضاء سواء كان نوراً أو ظلمة أو اجزاء ذى مقراطيسية أو ماء أو ناراً بل يجعلونه في جانب والباقي حال مطلقاً من أى شىء ثم ان الفرجة في كلام الامام (ع) يحتمل معنيين الاول الفرجة في الفضاء بين جسم وجسم آخر بينهما مسافة فاصلة والثانى المتوسط بين شيئين متضادين كاللون الاحمر والاصفر بين الاسود والابيض والاحتمال الثانى اقرب في الحديث لان الفرجة في الفضاء ليس بشىء موجود عند الطبيعيين و الزنادقة وأيضاً لهم ان يجيبوا بان المبدئين متلاصقان ولئن سلموا المسافة الفاصلة بين المبدئين و كونها شيئاً موجوداً قديماً لا يلزم تسليمهم بوجود مسافة ثانية وثالثة بين هذه المسافة والجسمين، واما النور والظلمة فانهما متضادان يتصور بينهما فرجة ليست بالنور المحض ولا بالظلمة المحضة ولا وجه لعدم كونها واجبة مع تماثلها جميعاً مثلاً اذا قيل ان الابيض و الاسود قديمان ولكن الاحمر حادث من اختلاطهما فليس قوله اولى ممن يقول ان الاحمر قديم وحصل الابيض والاسود من تشديد وتخفيف فيه بل الاصوب ان يجعل الجميع اصلاً ومن التزم بذلك لزمه القول بكون الاقنم الواقع بين الاحمر والاسود والاصفر الواقع بين الابيض والاحمر أيضاً قديمين وهكذا الى غير النهاية فالاقرب عند الطبيعيين ان يجعل الاصل شيئاً واحداً كالماء على قول تاليس والنار على قول هراقليطوس او اموراً غير متناهية كذيمقراطيس واما حصر المبدء في عدد معين كالاثنين على ما اختاره المانوية او خمسة كما هو قول الحرانبيين فيحتاج الى مؤونة كثيرة يعجزون عنه والبرهان العقلي على التوحيد مطلقاً على ما ذكره الحكماء والمتكلمون في كتبهم مشهور ولا حاجة الى ذكره هنا. (ش)

فرجتين وهما إلهان آخران والأمر يتمادى إلى ما لا يتناهى. وجه الأولوية أن فيه نظراً، أما أولاً فلأن اتفاق الاثنين في جواز استناد جميع الممكنات إلى كل واحد منهما لا يقتضي امتناع استناد التجميع والتخصيص إليهما لأنهما فاعلان بالاختيار فيفعل كل واحد منهما بعضاً بمجرد إرادته واختياره ولا يفعل بعضاً آخر، وهذا كما أن وجود الممكن وعدمه بالنظر إلى الواجب سواء وهو يختار أحدهما بإرادته وأما ثانياً فلأن نسبة جمع الممكنات إليهما في جواز الصدور عنهما وإن كانت سواء لكن يجوز أن يكون كيفية النسبة متفاوتة كافتقارها إلى الوساطة ونحوها ولعل هذا القدر من التفاوت يكفي في تخصيص بعضها ببعض فلا يلزم ثبوت الثالث، وأما ثالثاً فلأن الإله الثالث على تقدير ثبوته يجوز أن يكون نسبه إلى الأولين متفاوتة بتفاوت ما به الامتياز في القوة والضعف وبهذا الاعتبار يقسم الممكنات ويخصص بعضها ببعض، وأمّا رابعاً فلأن هذا الدليل على هذا التفسير بعد تمامه لا يبطل إلهين اثنين في صورة افتراقهما واستقلال كل واحد منهما في بعض دون آخر بخلاف ما ذكرناه فهو أولى منه وكذا أولى مما قاله بعض المحققين من أن المقصود أنك لو ادّعت اثنين كان لامحالة بينهما انفعال في الوجود وافتراق في الهوية ويكون هناك موجود ثالث هو المركب من مجموع ذلك الاثنين وهو المراد بالفرجة، لأنه منفصل الذات والهوية وهذا المركب لتركبه من الواجبات الذات المستغنيات عن الجاعل كان لامحالة مستغنياً عن الجاعل موجوداً لا من تلقاء الصانع إذا فنقار المركب إلى الجاعل بحسب افتقار أجزائه فإذا لم تنقثر أجزاؤه لم يفتقر هو بالضرورة فإن قد لزمتك أن يكون ذلك الموجود الثالث أيضاً قديماً فيلزمك ثلاثة وقد ادّعت اثنين فإن ادّعت ثلاثة لزمتك بمثل ما قلته في الاثنين أن يكون خمسة ثلاثة آحاد وحدانية ورابع مركب من الاثنين وخامس مركب من الثلاثة وعلى هذا القياس، فيلزمك ما لا يتناهى في العدد.

وفيه نظر من وجوه: الأول أن إطلاق الفرجة على هذا المركب لم يثبت

لالغة ولا عرفاً، الثاني أن لزوم هذا الثالث من فرض الإثنين ممنوع لجواز أن يكون الوجود الذاتي مانعاً من قبول التركيب، الثالث أن كون هذا المركب واجباً بالذات قديماً ممنوع كيف وكلُّ مركب فهو حادث لافتقاره في تركيبه و تألّفه إلى الأجزاء والمؤلف، الرابع أن المركب من الإثنين على فرض الثلاثة ثلاثة فيكون العدد سبعة.

(قال هشام فكان من سؤال الزنديق أن قال : فما الدليل عليه؟ أي على وجوده (١) فقال أبو عبد الله عليه السلام : وجود الأفاعيل) المحكمة المتقنة المنتظمة في الآفاق والأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية و في اختلاف صفاتها وأفعالها وإمكانها وحدوثها وفي أحوال نفسك وجوارحك وأعضاءك وانتقالاتك من طور إلى طور ومن حال إلى حال علمت أن ذلك مستند إلى صانع عليم خبير (ألا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني) البناء مصدر بمعنى المبني فذكر المبني تأكيداً. والمشيد بفتح الميم وكسر الشين وسكون الياء المعمول من الشيد بالكسر والسكون وهو كلُّ شيء طليت به الحائط من حصص أو مالاط وبضم الميم وفتح الشين وتشديد الياء المطوّل يعني إذا نظرت إلى بناء محكم مبني من آلات مثل الطين والحصص والأحجار وغيرها (علمت) علماً يقيناً لا تشك فيه (أن له بانياً) بناء على علم و تدبير (وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده) فكما أنك تحكم بأن لهذا البناء بانياً ولا يمنعك عن هذا الحكم عدم مشاهدته حتى أنك تنسب من

(١) قوله « فما الدليل عليه » فإن قيل الطريقة الصحيحة ان يثبت وجوده تعالى

اولاً ثم يثبت توحيدة لا اثبات توحيدة اولاً ثم الرجوع الى الدليل على اصل وجوده قلنا كان الكلام اولاً في عدم كون كل واحد من النور والظلمة واجبا مبدءاً للعالم فاذا ثبت طلب السائل الدليل على وجود المبدء الذي يقول به المسلمون واصحاب الملل وهذا يؤيد ما ذكرنا من ان مجرى الكلام ليس اثبات التوحيد على ما تصدى له اعظم الحكماء بل رد الثنوية فقط و ان استفيد من كلامه (ع) ما يمكن ان ينتفع به الحكماء أيضاً في غرضهم. (ش)

قال لك: هذا البناء حدث بنفسه ووجب بذاته إلى السفه والجنون كذلك وجب عليك أن تحكم بأن لبناء هذا العالم الذي لا بناء أعظم منه وأتقن ولا صنع أكمل منه و أحسن بانياً بناءه على علم وتدبير وصنعه على حكمة وتقدير (١) وإلا لكنت مكابراً لما يقتضيه صريح عقلك. ولما سمع الزنديق دليلاً على وجود الصانع (قال: فما هو؟) سأل بما هو عن كنه حقيقته وذاته أو عن خواصه وصفاته التي يمتاز بها عن غيره (قال: شيء) أجاب عليه بهذا العنوان للتشبيه على أنه لا يبلغ إدراك كنهه عقل الإنسان وينبغي أن يعلم أن كل ما له حصول في الخارج أو في الذهن فهو شيء فيهما كما أنه موجود فيهما بالوجود المطلق وقد يفرق بينهما بأن المتصف بالحصول من حيث هو شيء ومن حيث اتصافه بالوجود أو كون الوجود عينه موجود فهما متساويان في الصدق كما أن الشئية والوجود المطلق متساويان في التحقق، ويمكن إرجاع قول الأشعري بأن الشيء يختص بالوجود، وقول المعتزلي بأن الشيء ما يصح أن يوجد إلى ما ذكرنا بأن يراد بالوجود الوجود المطلق، ثم الظاهر أن المراد بالشيء هنا الموجود بالوجود الخارجي يعني أن الصانع شيء موجود في الخارج (بخلاف الأشياء) أي مخالف للأشياء الممكنة الموجودة في الذات والصفات والوجود والوجود إذ ذاته قائمة بالذات و صفاته عينه ووجوده ووجوبه ذاتيان يستحيل انفكاك ذاته عنهما بوجه من الوجوه في مرتبة من المراتب و أمّا الممكنات فذواتها قائمة بغيرها و صفاتها مغايرة لها ووجودها ووجوبها من

(١) الاستدلال بأحكام الصنع و مراعات المصالح في خلق كل شيء على ما ورد في الآيات الكريمة والأخبار و خصوصاً توحيد المفضل والأهليلجة من أهم ما يعتمد عليه في هذا الباب فإن الفرق بين المتأله والملحد إنما هو في القول والاعتقاد بالعمد والتدبير في الخلق ووجود العلم والحكمة في المبدء الأول والأفصل وجود شيء واجب الوجود ينتهي إليه سائر الأشياء مما لم ينكره أحد دفعاً للدور والتسلسل لكنهم يجعلون المبدء طبيعة غير شاعرة و نحن نعتقد فيه كمال العلم لانا إذا نظرنا إلى المصنوع عرفنا ان صانعه فعله عن عمد و علم و كذلك صفات كل صانع تعرف من النظر في صنعه. (ش)

غيرها حتى أنها كانت في وقت من الأوقات عارية عن جميع ذلك ، و إنما قلنا:
الظاهر ذلك لأنه يمكن أن يزداد بالشيء الموجود بالوجود المطلق بل هو أولى
بالإرادة ليكون إشار إلى أنه تعالى مخالف للأشياء في الذهن والخارج إلا أن
الكلام حينئذ خال عن الإيماء إلى وجوده في الخارج والأمر فيه هين لأن وجوده
في الخارج علم من الدليل السابق ، ولما كان إطلاق الشيء عليه يوهم أن له
ذاتاً متصفة بشيئية خارجة عنها رفع ذلك الوهم بقوله (أرجع بقولي) هو شيء
(إلى إثبات معنى) صحيح مقصود من هذا القول إذ ليس المقصود أنه نفس المركب
من هذه الحروف ولا الموصوف بمفهومه. وقد فسر ذلك المعنى بقوله (وأنه
شيء بحقيقة الشئية) يعني أنه شيء وشيئته عين ذاته الحققة الأحدية (١) المنزهة
عن التكثر والتعدد لأمعنى خارج عنها قائم بها كما أنه موجود و عليم مثلاً و
وجوده وعلمه عين ذاته و فيه إشارة إلى نفي زيادة الصفات والأحوال عن الذات
وسيجيء تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى ثم إن فهم الزنديق لما كان متوجهاً إلى
المحسوسات ووهمه متعلقاً بالجسم والجسمانيات بالغ في نفي مشابهته بشيء منها فقال
(غير أنه لا جسم) لأن كل جسم ذو جزء و كل ذي جزء مفترق إلى جزئه الذي هو
غيره و كل مفترق ممكن فلو كان الصانع جسماً كان ممكناً وهو واجب بالذات فيلزم أن
يكون واجباً و ممكناً حميماً و أنه محال (ولا صورة) (٢) لأن كل صورة سواء
كانت جسمية أو غيرها محتاجة إلى محل والصانع الحق لا يحتاج إلى شيء أصلاً

(١) حقيقة الشئية هي الوجود الحق الذي لم تحدده ماهية إذ ليس وجوده تعالى
عارضاً لمهية والالزم كون مهينه ممكنة في ذاتها استفادت الوجود من غيرها و هذا باطل و
مثل تفسير الامام (ع) كثير في بيان خلوص الشيء فإذا اردنا التعبير عن الماء الخالص قلنا
هذا ماء بحقيقة المائية و هذا كاف في اثبات التوحيد أيضاً لان حقيقة الشيء تأبى عن
التكثر كما سيجيء ان شاء الله. (ش)

(٢) « ولا صورة » لعله (ع) ذكر الصورة ببد الجسم ليشمل الاشباح اى الاجسام

المثالية والبرزخية . (ش)

فضلاً عن أن يحتاج إلى محلّ يحلّ فيه (ولا يحس) من أحسست فلاناً إذا رأيت أي لا يمكن إدراكه بحاسة البصر لا في الدنيا ولا في الآخرة لأنّ المدرك بالبصر بالذات هو الألوان والأضواء وبالعرض المتلون والمضيء أعني الجسم القابل لهما وهو سبحانه لما كان منزهاً عن الجسميّة ولو احقها وجب أن يكون منزهاً عن الإدراك بحاسة البصر وإنما أفرد عدم إدراكه بالبصر بالذات كرمع ذكر الحواسّ لظهور تنزيهه تعالى عن ساير الحواسّ و وقوع شبهة في أذهان كثير من الجهلة في جواز إدراكه بالبصر ، حتى ذهب كثير منهم إلى أن تنزيهه تعالى عنه ضلال بل كفر (١) تعالى الله عما يقول الجاهلون الظالمون (ولا يحس) الجسم بالجميم اللّمس باليد للتعرف يقال جسسه الضبيب إذا مسه لي عرف حرارته من برودته ، وجسّ الشاة لي عرف سمها من هزالها ، يعني أنه تعالى لا يلمس باليد لأنّ الملموسية من لواحق الأمور الممكنة والموجود الأزلي منزّه عنها (ولا يدرك بالحواسّ الخمس) لأنّ الحواسّ إنّما تدرك الجسم والجسمانيّات والكيفيات المختصة بها وهو تعالى ليس بجسم ولا جسماني ولا كفيّة له (لا تدركه الأوهام) لأنّ الوهم إنّما يدرك المعاني المتعلّقة بالمادة ولا يترفع إدراكه عن الأمور المربوطة بالمحسوسات و شأنه فيما يدرك أن يستعمل المتخيّلة في تقديره بمقدار مخصوص وكميّة معيّنة و هيئة مشخّصة و يحكم بأنّها مبلغه و نهايته فلو أدركته الأوهام لقدّرته بمقدار معيّن في محلّ معيّن والمقدّر محدود مر كّب محتاج إلى المادّة

(١) « تنزيهه تعالى عنه ضلال و كفر » الاشارة منفقون على انه تعالى يرى بالبصر في الآخرة و تكلف علماؤهم في توجيهه، ووجه ذهاب الأشعري إليه توهمه أن ما ليس بجسم فليس بموجود فهو و سائر الماديين منفقون على شيء واحد ولكن علمائهم ذهبوا إلى انه غير جسم و مع ذلك يرى . و قولنا واضح فأننا ننكر الجسمية والرؤية و ننكر أن يكون الموجود منحصرًا في الاجسام و الحس الظاهر عبارة عن تأثر بدتنا و انفعاله عن شيء خارج عنه و معلوم أن الشيء الذي يؤثر في الجسم جسماني و الحس الباطن انفعال البدن عن شيء داخل فيه و الماديون لا يعترفون بوجود شيء الا ان يكون محسوساً بالحس الظاهر . (ش)

والتعلق بالغير و براءة قدس الحق عن أمثال ذلك أظهر من أن يحتاج إلى البيان
و يمكن أن يقال لما أشار بالفقرة السابقة إلى عدم إمكان إدراكه بالحواس الخمس
الظاهرة أشار بهذه الفقرة إلى عدم إمكان إدراكه بالحواس الخمس الباطنة لأن
الوهم أعم إدراكاً يدرك كل ما يدركه ساير القوى الباطنة من غير عكس، فإذا
نزّه عن أن يكون مدر كاً بالوهم فقد نزّهه عن أن يكون مدر كاً بغيره من القوى
الباطنة و ممّا ذكرنا يظهر وجه ترك العطف لأنه كالنتيجة للسابق و في بعض
النسخ «ولاتندر كه الأوهام» بالواو وهو أظهر (ولاتنقصه الدهور) لأن القابل
للزّيادة والنقصان إمّا مقدار أو ذومقدار قابل للانفعال و كل ذلك من لواحق
الإمكان (ولاتغيره الأزمان) لأن التغير من توابع الإمكان المنزّه قدسه عنها
والدهر والزمان واحد، وقيل: الدهر الزمان الطويل وقيل: الدهر الأبد، و
لما كان تعالى شأنه غير واقع في الدهر والزمان ولا متعلقاً بما فيهما تعلقاً
يوجب الاتصاف بصفاته سلب عنه الاتصاف بالنقصان والتغير اللّازمين لما فيهما
أزلاً وأبداً.

((الاصل))

٦- «محمد بن يعقوب قال : حدثني عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد
« البرقي » ، عن أبيه ، عن علي بن النعمان ، عن ابن مسكان ، عن داود بن فرقد ،
« عن أبي سعيد الزهري ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : كفى لأولي الألباب بخلق
« الرب المسخر ، وملك الرب القاهر و جلال الرب الظاهر ، و نوز الرب
الباهر ، وبرهان الرب الصادق ، وما أنطق به ألسن العباد ، وما أرسل به الرسل ،
« وما أنزل على العباد دليلاً على الرب » .

((الشرح))

(محمد بن يعقوب قال : حدثني عدة من أصحابنا) الظاهر أن يقول استثناء

(عدة من أصحابنا) بدون ذكر اسمه خصوصاً في مثل هذا الموضوع الذي ليس صدر الكتاب ولا صدر الباب (عن أحمد بن محمد البرقي، عن أبيه ، عن علي بن النعمان . عن ابن مسكان ، عن داود بن فرقد، عن أبي سعيد الزهري ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: كفى لأولي الألباب) أي لذوي العقول الناقدة الخالصة عن شبهات الأوهام (بخلق الربّ المسخر) الخلق الإيجاد (١) يقال: خلقه الله خلقاً أي أوجده وشاع

(١) قوله : والخلق الإيجاد، بل هو التقدير فانا نرى كل شيء في العالم مقدرًا بقدر مناسب له بحيث يدل على ان فاعله عالم حكيم مدير. مثلاً سعة مجارى الدم في العروق كل بقدر ما يحتاج اليه بحيث لوضاق عن مقداره أو اتسع اوجب امراضاً صعبة وهكذا غيره من تقادير الاعضاء والعظام واللحم والدم و اجزاء كل منها في الانسان والحيوان والنبات و ساير الامور. و هذا آخر احاديث الباب وهي كما ترى لاتدل على حدوث العالم ولا ذكر فيها لهذه الكلمة ولا لمناها مع ان الباب معقود له و معنون به ولكن لما كان مفاد هذه الاحاديث وجوده تعالى فهم منه الحدوث بالملازمة التي ذكرناها و اتفاق المليين على حدوث العالم زماناً هو بمعنى اتفاقهم على وجوده تعالى و كون العالم مخلوقاً له و من أنكر على القدم فانما أنكر لانه يستلزم عنده عدم مخلوقية العالم او كون الواجب تعالى فاعلاً موجباً، واعلم أن بعض أهل الحديث استدلل على حدوث العالم بظواهر الاحاديث و الاجماع ولم يعلم ان الاجماع وال اخبار حجة بعد ثبوت الشرع و صحة النبوة و ثبوت الشرع والنبوة متوقف على علمه تعالى و حكمته و لطفه حتى لايجرى المعجزة على يد المدعى الكاذب و هذا متوقف على اثبات اصل وجوده تعالى فان كان اثبات وجوده تعالى متوقفاً على حدوث العالم الثابت بالاجماع توقف اثبات حدوث العالم على نفسه بهذه المراتب وهو واضح البطلان والحق ان يثبت وجوده تعالى بادلة اخرى غير حدوث العالم كما في احاديث هذا الباب و غيره من الاحاديث والايات مع اني مارأيت حديثاً واحداً يدل على حدوث العالم باسره تبديلاً و مضى زمان غير متناه عليه وهو معدوم بل غاية ما يدل عليه بعض الاخبار حدوث السماء و الارض والانسان وامثال ذلك لاثباته تعالى من غير أن يدل على عدم شيء غيرها قبلها فلعل هذه حادثة بعد ايجاد غيرها و اعدامه ، و هكذا ولنا كلام اوردناه في حاشية الوافي في اثبات تناهي*

استعماله أيضاً في المخلوق، والتسخير والتذليل والمسخر على الأوتل بكسر الخاء صفة الربّ وعلى الثاني إمّا بكسر هاء صفة له أو بفتحها صفة للخلق وإنما خصّ أولى الألباب بالذكور لأنهم الذين يعلمون الاستعداد أذها منهم النقادة وطبايعهم الوقادة أن السماوات والأرضين والشمس والقمر والنجوم والسحاب والرياح والجبال والحيوانات والنباتات والجمادات والمعدنيّات وغيرها من البسائط والمركبات مسخرات بأمر الله منذلات لحكمه مضطرات لقدرة متحرّكات وساكنات لإرادته، وأمّا غير هؤلاء فلا بطالهم الاستعداد الفطري صاروا بمنزلة البهائم فطمع النظر في صنایع الحقّ والاستدلال بها على وجوده ووحدته وقدرته كطمع النظر من البهائم بل هم أضلّ (و ملك الربّ القاهر) (١) الملك بالكسر مصدر وقد شاع استعماله فيما يملك قال في

* الحوادث المتعددة بالفعل وانها متناهية من الابتداء لامن جهة انه امر ديني اعتقادي يجب الايمان به في الشرع بل من جهة انه مسئله علمية كبطلان الخلاء وتناهي الابعاد مما ليس اثباته و نفيه ضروريا في الدين مستقلا وان ثبت كون الحدوث الوارد في الاحاديث زمانيا فاما ان يكون لتوقف اثبات الواجب تعالى عليه عرفا واما ان يكون تأديبا نظير ان ينهى ان يقال: الله تعالى تحت رجلى اذ ينصرف الذهن منه الى الباطل. (ش)

(١) « ملك الرب القاهر، القاهر صفة الملك و قهر الرب محسوس مدرك للانسان في نفسه اذا اعترف به تفتن بشموه الباطني لما هو مخمر في طبعه من الايمان بربه و اذا انهك في لذات الدنيا و شهواتها و ظن نفسه قادرا متمكنا في ما يريد تكبر و استكبر و غفل عن مستجن ما في كموه و زعم استغناؤه عن الله تعالى فهذا الدليل راجع الى وجدان الانسان ربه بقلبه كما قال تعالى « واذامس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كان لم يدعنا الى ضره » الى غير ذلك من الايات وقد مر في الحديث الثاني من هذا الباب قوله (ع) لابن أبي العوجاء « كيف احتجب عنك من اراك قدرته في نفسك نشوك ولم تكن وكبرك بعد صنرك وقوتك بعد ضعفك وضعفك بعد قوتك » الى آخر ما قال (ع) فانه رد على المانوية و اثبات لوجود الله تعالى بأن اختلاف هذه الاحوال لا يمكن ان تنسب الى غلبة النور او الظلمه فان احدهما اذا غلب غلب بجميع مظاهره ولا يعقل غلبة *

المغرب: ملك ملكا وهو ملكه وأملاكه و بالضم العزُّ والسلطنة و جاز هنا إرادة هذه المعاني كلها ، والقهر الغلبة والقاهر من أسمائه تعالى لأنه قهر الخلائق بالإيجاد والإفناء بحيث لا يطيق شيء منها الامتناع من نفاذ إرادته (و جلال الربُّ الظاهر) (١) الجلال العظمة و الرفعة و منه الجليل للعظيم الرفيع وإذا اطلق

* بعضها دون بعض مثلا السقم من مظاهر غلبة الظلمة والصحة من مظاهر غلبة النور والنضب من مظاهر الظلمة والرضا من مظاهر النور فان كان هذا هكذا وجب ان يكون النضب دائما مع المرض والرضا دائما مع الصحة و ليس كذلك و مع ذلك فاختلاف الاحوال الطارئة يوجب شعور الانسان بمقهوريته و هذا يوجب التفاته الى باطن قلبه فيجد الاعتراف به مخمرا في طبيئته . (ش)

(١) قوله «وجلال الرب الظاهر» والظاهر صفة الجلال والجلال جمال وزينة مع هبة و ظهور جلاله تعالى انما هو في مخلوقاته الا ترى انك اذا نظرت الى امواج البحر وسمة الماء وبهجة الحدائق و خضرة المروج والوان الازهار كيف يعتربك شوق ولذة ممزوجة بهيبة تدركها شبه الخوف يقشع منه جلدك لا خوفاً تقية وتفر منه بل خوفاً ممزوجاً بلذة تشتهيها . وهذا صفة الجلال الظاهر واذ ليس الجمال والجلال شيئاً مادياً موجوداً في الاجسام فهو في نفسك حاصل من الشعور بجلال الملة و جمالها، وانما قلنا ليس موجوداً مادياً لانه يختلف ادراكه باختلاف المدركين فما يستحسنه الانسان لا يستحسنه الحيوانات الاخر و بالعكس مثلا النور جمال يستحسنه الانسان ويستقبحه الخفاش والحشرات تفر منه الى الظلام وجمال الخضرة يدركه بعض الحيوانات ولا يدركه بعضها و تدرك ذكور الخنفساء جمالا في اناثها و اناثها في اولادها لا تدركه غيرها وقد اشير الى هذا الاستدلال في آيات كثيرة في القرآن الكريم كقوله تعالى «اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتغيؤ ظلاله عن اليمين والشمال سجداً لله وهم داخرون» وقوله «الله يسجد من في السموات والارض طوعاً وكرها وظلالهم بالنهار والاصال» وقوله «الذي خلق سبع سموات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور» وقال «لقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح» الى غير ذلك و لملك رأيت اشكال الثلج خصوصاً بالمنظار و ألوان قوس قزح ومن المعجب زهراً صفر عندنا يسمى بالطاؤوسى كانه سورة طاؤوس نشر ذنبه، و نقل عن فيثاغورث ان الله يفعل الهندسة في كل شيء وقال *

الجليل يراد به الله سبحانه، لأنَّ العظمة المطلقة والرَّفعة الكاملة، والظاهر بمعنى الواضح البين وقد يكون بمعنى الغالب كما في قوله تعالى فأصبحوا ظاهرين و هو على المعنيين إمَّا صفة للجلال أي جلاله الواضح بشواهد كمال قدرته أو جلاله الغالب على جلال كلِّ جليل لإطلاق عظمته وإمَّا صفة للربِّ أي الربِّ الواضح وجوده بأعلامه الدالة على ربوبيته، أو الربِّ الغالب على الجبارة في إجراء سطوته (و نور الربِّ الباهر) (١) النور الضياء وهو ما ينكشف به الظلمات ويبصر به

* رسول الله (ص) دان الله جميل يحب الجمال، وقال فيثاغورث أيضا اسمع النغم من حركات السماء موزونة وقال المولوى:

شاهدى كز عشق او عالم گريست عالمش ميراند از خود جرم چيست
زانكه بر خود زيور عاربه بست كرد دعوى كايں حلالدان من است

والفرق بين الملك القاهر والجلال الظاهر ان الانسان يستشعر بملك ربه عجزه في الوجود الخارجى و بجلال ربه عجزه في فكره و تعقله فاذا تفكر في كبر الخلق العظيم تحير من عظمة الخالق وكبريائه او في صغر الخلق الصغير تحير من عظمة خالقه أيضاً وحكمته مثلاً في العالم كواكب يصل نورها الى أرضنا هذه بدمائى مليون سنة من حين انفصاله عنها فما أعظم هذا الفضاء وفيه موجودات صغيرة يجتمع خمسة اوستة ملايين منها في فضاء نحو ميليمتر مكعب ويوجد في قطرة من دم الانسان وهى نحو سائتمتر ستة الاف ألف حيوان صغير، اعنى ضعف أفراد الانسان على الكرة الارضية و كل واحد من هذه الاحياء الصغار له جلد و بدن و تركيب و مزاج و فسبحان من اعطى كل شىء خلقه ثم هدى». (ش)

(١) قوله « و نور الرب الباهر، الباهر صفة النور و نور الرب هدايته لخلقته الى مصالحها كما قال الشارح من العقول والنفوس وقواها و يهتدى بالنور و قال بعض المؤلفين ان «العقول بالعقول لا يطابق أصول الاسلام» و هو غير صحيح و على كل حال فنوره هدايته قال الشيخ الصدوق - رحمه الله - انه تعالى أجرى على نفسه هذا الاسم توساً و مجازاً لان العقول دالة على ان الله عزوجل لا يجوز ان يكون نوراً ولا ضياء ولا من جنس الانوار والضياء وقال أيضاً لو كان النور بمعنى الضياء لما جازان توجد الارض مظلمة في وقت من الاوقات لا بالليل*

المبصرات ، والباهر الغالب، يقال: بهره بهراً إذا غلبه ، وبهر القمر أضاء حتى غلب ضوءه ضوء الكواكب والباهر أيضاً الظاهر وهو إما صفة للنور أو للرب والمراد بنوره النور الذي خلقه في الأجرام النورانية مثل الشمس والقمر وسائر النجوم أو المراد به ما اعتدى به أهل السماوات والأرضين إلى مصالحهم و مرادهم من العقول والنفس و قواها كما يهتدي بالنور ، أو المراد به صفاته الذاتية التي هي المبادي لظهور الوجودات في الممكنات وشروق الكمالات في الموجودات وإشراقات الحالات اللايقة بها ، أو المراد به الحجج و البرهان (و برهان الرب الصادق) (١) البرهان الحجّة و المراد به الرسول لأنه حجّة الله على عباده، أو المراد به

* ولا بالنهار لان الله هو نورها و ضياؤها على تأويلهم و هو موجود غير معدوم فوجودنا الارض مظلمة بالليل و وجودنا داخلها أيضاً مظلماً بالنهار يدل على ان تأويل قوله تعالى «الله نور السموات» هو ما قاله الرضا (ع) انتهى ويجوز عند الصدوق -رحمه الله- اخراج اللفظ عن ظاهره و حمله على المعنى المجازى بدليل العقل و على كل حال فاذا فتشنا عن حساب الحيوان والنبات وسائر الموجودات وجدناها تفعل اموراً يقصر فكرهم وشعورهم عن الاهتداء لوجهها كالنحل تصنع بيوتاً سدسة ويشكلها بوجه يصرق اقل مادة من الشمع لاكثر ما يمكن أن يسع والنمل والعناكب وغيرها يختار لمصالحها ما يقصر عن ادراكها عقول اعظم الحكماء بنور الاهتداء السارى فى جميع افراد الموجودات كما هو مقرر فى محله وقد اشير فى القرآن الى هذا الدليل فى آيات كثيرة مثل قوله تعالى «وأوحى ربك الى النحل ان اتخذى» وقوله «ربى الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى». (ش)

(١) قوله « و برهان الرب الصادق » الصادق صفة البرهان كما فى سائر القرائن والظاهر انه ليس استدلالاً من حال الخلق على الخالق لانه اضاف البرهان اليه تعالى بعدما سبق بل هو استدلال عليه بالنظر فى اصل الوجود الحق و هو برهان الصديقين اذ لا ريب ان فى الحقيقة وجوداً فان كان واجباً فهو وان كان غير واجب فينتهى اليه، أو نقول ان كان موجوداً بنفسه فهو والا فهو متعلق بموجود بنفسه او نقول ان كان الوجود مستقلاً فهو وان كان غير مستقل *

الحجّة المركّبة من المقدمات الضرورية الصادقة الدّالة على التوحيد الفايضة من المبدء على النفوس البشرية بلا تجشّم كسب وزيادة كلفة (وما أنطق به السن العباد) (١) المراد به اللّغات المختلفة الدّالة على وجود القادر المختار كما قال سبحانه «ومن آياته اختلاف ألسنتكم وألوانكم» أو المراد به آلات النطق من المعضلات ومخارج الحروف والأصوات، أو المراد بهما نطق به العباد المهادين للخلق من الكلام المشتمل على الحكمة البالغة والنصيحة الكاملة التي بها يهتدون إلى طريق الهداية و يجتنبون سبيل الضلالة (وما أرسل به الرّسل) المراد به المعجزات

*فهو مرتبط بوجود مستقل نظير ساير الاشياء والصفات فالنور الموجود ان كان بنفسه منيراً فهو والافساطع عن منير بنفسه والبياض الموجود ان كان بنفسه أبيض فهو والاققى الموجود شيء أبيض بذاته اخذ هذا البياض لونه منه وهكذا فالوجود نفسه برهان على واجب الوجود بذاته وبالجملة كل ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات ومن أسمائه تعالى يا برهان. (ش)
(١) قوله «وما أنطق به السن العباد» ذكر الشارح ثلاثة وجوه في معناه وذكر الفاضل المجلسي (ره) احتمالين آخرين الاول الاحتجاج باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء والحكماء بل كافة العقلاء على وجود الصانع فيحصل العلم الضروري بوجوده والثاني دعاؤهم وتضرعهم والتجاؤهم الى الله تعالى في الشدائد والمحن بمقتضى فطرة عقولهم وهذا يدل على أن عقولهم بصرفتها تشهد بخالقهم ومفرعهم في شدائدهم وهذا الوجه الاخير قوى جداً لانا اذا تتبعنا غرائز الانسان و شعورهم وقوتهم النزوعية التي يسميه اهل عصرنا بالعواطف جميعها لاغراض حكمية و غايات حقيقية كشهوة الطعام والخوف من المضار والرغبة الى النسل و محبة الاولاد والتوحش من الانفراد والتأنس بالاهلين وأبناء النوع و استحسان الخضر والماء والابتهاج بالاشجار وال عمران و كل ما هو نافع لبقاء الشخص والنوع و كذلك الميل الى الاحسان و استحسان افعال الصلحاء والتنفّر من القبائح فالتوجه الى الله تعالى وحب الخلوة به والمناجاة معه في كل جيل و قبيل في المشركين والموحدين لا يمكن ان يكون غريزة باطلة وفطرة عبثاً حاصل لا غير غاية والنفاية هو الله تعالى الذي هو حقيقة الحقايق وغاية النوايات ومبدء المبادئ ويتحرك كل شيء للوصول اليه. (ش)

والكرامات و خوارق العادات الخارجة عن قدرة البشر الدالة على وجود الصانع المختار، أو المراد به الشرايع المشتملة على القوانين العدلية والأحكام الإلهية المبتنية على الحكم والمصالح الجلية والخفية التي بها يتم نظام العالم وسعادة بني آدم (وما أنزل على العباد) المراد الماء الذي به حياتهم ومعاشهم وحيوة الحيوانات والنباتات أو النعماء الظاهرة والباطنة أو المصائب والنوايب التي لا يقدر على دفعها على أنفسهم أو أنواع الخزي والكال على الأمم السابقة مثل الطوفان والغرق وغيرهما (دليلاً على الرب) أي كل واحد من هذه الأمور الثمانية دليل قاطع وبرهان ساطع (١) لمن له عقل سليم وطبع مستقيم على وجود الرب وربوبيته وعلمه وقدرته وتوحيده في الذات والصفات .

(١) قوله « دليل قاطع وبرهان ساطع » لم أجد في كلام أحد ممن تعرض لهذا الأصل الاصيل أجمع و أكمل و أوضح مما في هذا الحديث فقد جمع أدلة معرفة الله تعالى في لفظ و جيز بليغ غاية البلاغة فأعرف قدره و انظر فيه بعين البصيرة و تأمل فيما ذكرته في شرحه ، و نفس صدور هذا الكلام من صاحبه دليل على صدق قائله (ع) فأبتدأ بالبرهان الانى اعنى بخلق الرب المسخر ثم ذكر منبهات ثلاثة وجدانية يبعث النفس على الشهود بقدر ما يمكن للناس من سنخ ما يحصل لكامل الاولياء من الوجدان العرفاني، ثم ذكر البرهان اللغوي و هو برهان الصديقين هذا كله لان يجد الانسان في نفسه دليل ربه ثم ذكر ثلاثة براهين من اعتبار وجدان غيره وهو ما ينطق به السن العباد وما ارسل به الرسل و ما انزل على العباد . و انى أرى أن مراده (ع) بما انزل على العباد البراهين و الادلة التي الههم الحكماء والعقلاء والاسرار التي تنبه لها العرفاء وما اتفق للناس من الرؤيا الصالحة والتجارب المكررة و ما حصل من الفتوح للصالحين و استجيب من دعاء الداعين و عوفي من مرضى المتوسلين و غير ذلك مما لا يحصى فان جميع ذلك دلالة على المبدء الحق جلت قدرته و ما ارسل به الرسل، و ان قال الشارح انه المعجزات واخذ منه المجلسي رحمه الله ولكن الحق تخصيص ذلك ببعض معجزاتهم كالاخبار بالغيب والبراهين المنطقية و اما المعجزات الكونية فلا يدل على وجوده تعالى بل يدل على صدق النبي بعد الاعتراف بوجوده تعالى و بكونه *

(باب)

(إطلاق القول بأنه شيء)

ذهب القاضي وغيره من الأشاعرة إلى أن الشيء يختص بالموجود و أن المعدوم لاشيء ولا ذات ولا مهية و هو أيضاً مذهب الحكماء على ما نقل عنهم من أنهم قالوا الشيء اسم لما هو حقيقة الشيء ولا يقع على المعدوم والمحال ولا علم بالمحال أصلاً إذ لاشيئية له ولا هو ممّا يتمثل في ذهن أو يتصور في وهم ، وإنما المعلوم المتصور المتمثل في الذهن عنوان للمفهوم من لفظه وهو ممكن ممّا من الممكنات ليس في إزائه حقيقة من الحقائق و شيء من الأشياء أبداً ، وذهب صاحب الكشاف وغيره من المعتزلة إلى أن الشيء ما يصح أن يوجد وهو يعلم الواجب والممكن أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيعلم المتمنع أيضاً كما صرح به صاحب الكشاف حيث قال: الشيء أعمّ العام كما أن الله أخصّ الخاص يجري على الجسم والعرض والقديم، نقول شيء لا كالأشياء أي معلوم لا كسائر المعلومات وعلى المعدوم والمحال ، ثم قال: فإن قلت: كيف قيل: «على كل شيء قدير» وفي الأشياء ما لا تعلق به للقادر كالمستحيل، قلت: مشروط في حدّ القادر أن لا يكون الفعل مستحيلاً فالمستحيل مستثنى في نفسه عند ذكر الأشياء كلّها فكانه قيل: على كل شيء مستقيم قدير، ونظيره فلان أمير على الناس أي على من وراءه منهم و

* حكيم لا يريد اضلال الناس و انه لايجرى المعجزة على بدالكاذب فاثباته تعالى بصدق النبي و اثبات صدق النبي بالمعجزة و اثبات المعجزة بانه تعالى حكيم لا يريد اضلال الناس مستلزم للدور و ان اصّر بعضهم على خلافه و اما الاخبار بالفائبات فقد تواتر عن موسى وعيسى (ع) و نبينا (ص) بقرائن قطعية لا يدخلها شك ، ولا ريب انه لا يعلم ما سبق بعد سنين احد من موجودات هذا العالم الجسماني و افضلهم الانسان ولا يتاثر الحواس عما لم يوجد بعد فهو من الله والملائكة المقربين الذين ازمة الامور طراً بيدهم و يعملون ما يعملون فيما يأتي من الزمان. (ش)

لم تدخل فيهم نفسه وإن كان من جملة الناس، وقال القطب العلامة : كلُّ من قال بأنَّ الوجود عين المهيبة مثل الأشعريِّ وأتباعه قال: إنَّ المعدوم شيء لا تتفاء المهيبة عندالعدم ومن قال بأنَّ الوجود غيرها فهم قد اختلفوا في ذلك والنزاع إنَّما هو في المعدوم الممكن لا في المعدوم الممتنع فإنَّه ليس بشيء عندالفريقين وهذا كما ترى يخالف ما صرَّح به صاحب الكشاف.

((الإصل))

١- « محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن عبدالرحمن بن أبي نجران قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن التوحيد فقلت: أتوهم شيئاً؟ »
« فقال: نعم، غير معقول ولا محدود، إلهما وقع وهمك عليه من شيء فهو »
« خلافه، لا يشبهه شيء ولا تدركه الأوهام، كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما »
« يُعقل، وخلاف ما يتصور في الأوهام؟! إنَّما يتوهم شيء غير معقول »
« ولا محدود ».

((الشرح))

(محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن عبدالرحمن بن أبي نجران قال: سألت أبا جعفر عليه السلام وهو الجواد (١) عليه السلام عن التوحيد) أي طريقه وسبيل معرفته (فقلت: أتوهم شيئاً؟) أي أتوهم في حقه أنه شيء أو أتوهمه وأدركه من حيث أنه شيء وأصفه بالشيئية فشيئاً على الأول مفعول وعلى الثاني تمييز، والفعول محذوف، والفاء تفصيل للسؤال علي الظاهر (فقال: نعم غير معقول

(١) قوله: « سألت أبا جعفر وهو الجواد (ع) »، وزعم بعض المتظاهرين

بالعلم أنه الباقر (ع) وهو غلط لأن عبدالرحمن بن أبي نجران متأخر عنه جداً وأبو-

نجران أبوه أدرك الصادق (ع) وكانت رحلة الصادق (ع) سنة ١٤٨ ورحلة الرضا (ع)

سنة ٢٠٣. (ش)

ولامحدود) نعم تصديق وقع موقع الجملة أي توهمه وتصوره شيئاً غير معقول بكنه ذاته المقدسة ولا بالحد المشتمل على الأجزاء التي هي بمنزلة المادة للحقيقة ولا بالصورة الذهنية المتصفة بالإمكان وكذلك توهمه وتصوره شيئاً غير محدود بحدود عقلية أو حسية وهي حدوده التي يقف العقل عندها وأجزاؤه التي ينتهي التحليل إليها ونهاياته التي يعتبرها الوهم ويشير إليها، فإنك إذا توهمته وتصورته بما ذكر لم توحدته وشبهته بخلقه وجعلت له شريكاً أشار إليه بقوله (فما وقع يهتك عليه من شيء فهو خلافه) أي كل شيء وقع عليه وهمك وأشار إليه عقلك والعقل بالنظر إليه تعالى كالوهم في عدم إمكان تناولهما إياه فهو سبحانه غيره لأن الإشارة الوهمية مستلزمة للوضع والهيئة والشكل والتحيّز وكل ذلك على واجب الوجود محالٌ والإشارة العقلية لا يخلو عن الخلط بصفات الإمكان لأن النفس إذا توجهت إلى أمر معقول من عالم الغيب فلا بد أن يستتبع القوة الخيالية والوهمية للاستعانة بهما على إثبات المعنى المعقول وانضباطه فإذن يستحيل أن يشير العقل إلى شيء من المعاني الإلهية إلا بمشاركة من الوهم والخيال واستنبات حد أو هيئة أو كيفية أو صفات له وهو سبحانه منزّه عن الكيفيات والصفات والحدود والهيئات، فكان المشير إليه والمدّعي لإصابته قاصداً في تلك الإشارة إلى ذي كيفية و حال ليس هو واجب الوجود ولو فرض تجرّدها عن أحكام الوهم والخيال فالصورة الحاصلة فيها موصوفة بحدود عقلية صرفة منعوتة بصفات الإمكان من جهات شتى فهو أيضاً غيره تعالى (لا يشبهه شيء) في الذات والصفات لأن المشابهة بالممكن نقص والنقص عليه محالٌ، ولأن المشابهة عبارة عن الاتفاق في الكيفية ولا كيفية له وأيضاً لو وقعت المشابهة فما به التشابه إما نفس الحقيقة أو جزؤها أو خارج عنها فإن كان الأول كان ما به الامتياز عرضياً فيلزم احتياج الواجب لذاته إلى أمر عرضي يمتاز به عن غيره وهو محال، وإن كان الثاني لزم تركيب الواجب وهو أيضاً محال، وإن كان الثالث فإن كان ما به التشابه كمالاً للواجب كان الواجب في مرتبة ذاته ناقصاً و مستفيداً لكماله من غيره وإنه باطل وإن لم يكن كمالاً له كان إثباته له نقصاً لأن

الزيادة على الكمال نقصان والتقص عليه محال (ولا تدركه الأوهام) لأن الوهم يتعلق بالأُمور المحسوسة ذات الصور والأحياز حتى أنه لا يدرك نفسه إلا ويقدرها ذات مقدار وحجم فلو أدركه لأدركه في جهة وحينئذ دامقدار و صورة وهذا في حق الواجب المنزه عن شوائب الكثرة محال، وهذه الفقرة والتي قبلها كالدليل والبيان لما تقدمت بهما (كيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الأوهام) لأن مدرك العقل محدود بحدود كلية ومصوّر بصورة كلية ومدرك الوهم محدود بحدود جزئية ومصوّر بصورة شخصية متعلقة بالمحسوس وكل واحد من هذين المدركين ليس بواجب والواجب خلافه وفيه إشارة إلى أن الواجب خلاف الموهوم والمعقول، وفي السابق وهو قوله «فما وقع» إشارة إلى أن الموهوم والمعقول خلاف الواجب فقد ظهر أنه لا سبيل للعقل والوهم إلى ساحة الواجب ثم أشار إلى كيفية طريق معرفته تأكيدياً لما مرّ بقوله (إنما يتوهم شيء غير معقول ولا محدود) يعني ينحصر طريق معرفته بأن يتوهم ويتعقل أنه شيء بحقيقة الشئية موجود في الخارج لذاته لا يعرضه وجود ولا شئية (١) ولا يلحقه صفات ولا كيفية ولا

(١) قوله لا يعرضه وجود ولا شئية، وجود الواجب عين ذاته وجود الممكن عارض له ولو فرض كونه تعالى شيئاً غير الوجود ويعرضه الوجود لكان ثبوت صفة الوجود له بعلته فإن كانت العلة ذاته كانت ذاته موجودة قبل وجودها وإن كانت العلة غير ذاته لزم كونه تعالى معلولاً لغيره وخرج عن كونه واجباً لذاته وقد زعم بعض من لا خبرة له تبعاً للإمام الرازي أن هذا يوجب كون ماهية الحق تعالى معلوماً للبشر لانه وجود والوجود معلوم له وأجاب عنه المحقق الطوسي (ره) بأن الوجود مشكك ولا يلزم من كون بعض مراتبه معلوماً كون جميعها معلوماً، وقال بعض الحكماء: إن حقيقة الوجود مطلقاً غير معلومة وإنما المعلوم مفهومه العام لأن كل وجود خارجي إن فرض محالاً وروده في الذهن انقلب وجوداً ذهنياً بخلاف المهيئات فإنها محفوظة في الخارج والذهن وكذا صفاته كالتدرة والحياة فإنها إن لم تكن عين ذاته لوجب بعلته ولا يمكن أن تكون علة اتصاف ذاته لذاته ولا غيره وبالجملة كلما بالعرض يجب أن ينتهي إلى ما بالذات. (ش)

يكون معقولاً ولكنه قطعاً ولا محدوداً بحدّ أصلاً ولا منوعاً بصفات الممكنات ولا مشابهاً بشيء من المخلوقات وسيجيء لهذا زيادة توضيح إن شاء الله.

((الأصل))

٢- «محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر»
«ابن صالح، عن الحسين بن سعيد قال: سئل أبو جعفر الثاني عليه السلام: يجوز أن
«يقال لله: إنه شيء؟ قال: نعم، يخرج من الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه»

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل) و هو البرمكي (عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسين بن سعيد) الحسين بالتصغير وفي بعض النسخ الحسن بن سعيد بالتكبير (قال: سئل أبو جعفر الثاني عليه السلام يجوز أن يقال لله: إنه شيء؟ قال: نعم) (١) يجوز ذلك، ولما كان هناك مظنة أن يقال: كيف يجوز ذلك و هو

(١) قوله «أن يقال لله انه شيء» هذا الحديث صريح في عنوان الباب و هو اطلاق لفظ الشيء على الله تعالى بخلاف الحديث الاول والاطلاق اما تسمية او توصيف والفرق بينهما ان التسمية توقيفية واما التوصيف اى الاسناد فكل لفظ يوجد معناه فيه تعالى يصح وصفه به مثل اقال تعالى: «وانتم ترزعونهم أم نحن الزارعون» فأجرى وصف الزراعة عليه تعالى ولا يجوز لنا أن نقول في اسمائه تعالى يا زارع، وقال «الله يستهزى بهم ويمدهم في طغيانهم» ولا يجوز لنا أن نقول يا مستهزى، واما اطلاق الشيء عليه تعالى بعنوان أنه من أسمائه تعالى فلا يجوز ولا يقال له: يا شيء، واما اطلاقه عليه بعنوان وجود معناه فيه فيصح باعتبار أن الشيء يطلق على الوجود و توهم عدم الجواز نشأ من أن الشيء ماهية محدودة فدفع الامام وهم السائل بأنه يجوز اطلاق الشيء عليه و تجريده عن معنى الماهيات فقل انه شيء ولا تحده بهمانى تدركها و بالجملة ان خص الشيء، بالماهيات فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى وان اريد به الوجود صح. (ش)

يوجب الاشتراك بينه وبين خلقه في الشئئية أجاب عنه بقوله: (يخرج)
 ضمير الفاعل للقائل وضمير المفعول لله أو لشيء ، ويحتمل أن يكون الجملة حلالاً عن
 فاعل يجوز الدال عليه نعم ، ويبعد أن يجعل ضمير الفاعل للشيء وضمير المفعول
 للقائل (من الحدّين) المذمومين اللذين أحدهما كفر وإنكار للصانع والآخر شرك
 (حدّ التعطيل) أي نفيه وإنكار وجوده و ربوبيّته وإبطال صفاته على الوجه
 الذي يليق به، والقول بأنّ هذا العالم معطل ليس له صانع مدبّر (وحدّ التشبيه)
 أي تشبيهه بخلقه وتوصيفه بصفاتهم والحاصل أنّه يجب عليه عند إطلاق الشيء عليه
 سبحانه أن ينزّه إدراكه عن إدراك الأشياء الممكنة وذلك بأن يدرك أنّه شيء
 موجود لذاته لا يشابه شيئاً من الموجودات في الذات والصفات ليخرج بذلك عن
 حدّ الإنكار و حدّ التشبيه ويتّصف بالتوحيد المطلق.

((الاصل))

٣- « عليّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن أبي المغرا رفعه »
 « عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال إن الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه و كل ما وقع عليه »
 « اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله . »

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن أبي المغرا) نقل
 عن الحسن بن داود ضبطه بالمدّ وفتح الميم ، وعن العلامة في الإيضاح بالقصر وهو
 حميد بن المثنى بالتصغير (رفعه عن أبي جعفر عليه السلام) قال : قال إن الله خلو من
 خلقه و خلقه خلو منه) الخلو بالكسر والسكون الخالي . يقال : فلان خلو من
 كذا أي خال بريء منه يعني أن بينه وبين خلقه مباينة في الذات والصفات لا يتّصف
 كل واحد منهما بصفات الآخر (١) وإليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله : « بان

(١) قوله « لا يتّصف كل منهما بصفات الآخر » أخذ الشارح هذا المعنى من الكلام المنقول *

من الأشياء بالقهر لها والقدرة عليها، و بانت الأشياء منه بالخضوع له و الرجوع إليه (١) ذكر عليه السلام في بينوته من مخلوقاته ما ينبغي له من الصفات وفي بينوتها منه ما ينبغي لها فالذي ينبغي له كونه قاهراً لها غالباً عليها مستولياً على إيجادها وإعدامها والذي ينبغي لها كونها خاضعة في ذلك الإمكان والحاجة لعزته وقهره و راجعة في وجودها وكمالاتها إلى وجوده؛ بذلك حصل التباين بينه وبينها (و كل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله) لأن الله كان و لم يكن معه شيء فكل شيء غيره محدث مخلوق، وهذا كالتعليل للسابق لأنه يفيد أنه لا يجوز اتصافه تعالى بصفات خلقه لأن صفات خلقه مخلوقة ولا يجوز اتصافه بما هو مخلوق لاستحالة لحوق النقص به و افتقاره إلى الممكن وأنه لا يجوز اتصاف

* عن أمير المؤمنين (ع) «دليله آياته ووجوده اثباته و توحيد» تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة فهو رب ونحن مر بوبون» ومقتضى هذا الكلام الشريف بينوته تعالى بينونة صفات لا يتصف بها كل من المتباينين بصفات الآخر و أما معنى ساير الفقرات فيؤيد هذا المعنى قوله «وجوده اثباته» معنى الوجود الإدراك في أصل اللغة العربية و هو فعل متعد ويقال: وجده أي ادركه وهو واجد له واما المعنى المصطلح عندنا فليس في أصل اللغة بل منقول و هذا يدل على أن هذا الحديث الشريف ليس موضوعاً و لو كان موضوعاً من ناحية بعض الصوفية لاستعمل الوجود على اصطلاحهم فمعنى قوله (ع) وجوده اثباته أن ادراكه غير ممكن وغايته أن تعترف بأنه ثابت وأما كنهيته وما هيته فتعريف ممكن ثم بين (ع) حكم البينونة بان صفاته غير صفات خلقه لانه معزول عنهم و مبين منهم والدليل على ذلك أنه رب و نحن مر بوبون ولا يمكن التربية الا بالاحاطة والقرب فهو أقرب اليكم من جبل الوريد و مقتضى القادرية والغالبية والاستبلاء ان لا يكون بينه و بين خلقه بينونة عزلة و هذا المعنى مكرر في كلام أمير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة وغيره كما قال و داخل في الأشياء لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمباينة، و هذا أصل وحدة الوجود التي يقول بها الصوفية لكن بعبارة لا يشمئز الطبع منه. (ش)

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ١٥٠ أولها «الحمد لله الدال على وجوده بخلقته».

الخلق بصفاته والالكان له صفة زائدة مشتركة فتكون تلك الصفة غيره فتكون مخلوقة، وقد عرفت أنه لا يتصف بما هو مخلوق وهذا كما ترى دل على أن صفاته تعالى عين ذاته يعني ليس لصفته معنى موجود مغاير لذاته فليس له مثلاً قدرة موجودة ولا علم موجود إلى غير ذلك بل ذاته المقدسة من حيث التعلق بالمقدورات قدرة و بالمعلومات علم من غير تكثر للذات أصلاً وهذا كما أن الواحد نصف للثنتين وثلث للثلاثة وربع للأربعة إلى غير ذلك مع أن ذلك لا يوجب تعدده و تكثرة أصلاً والتكثر إنما وقع في الإضافة والمضاف إليه الخارجين عنه والمقصود من هذا الحديث ومن اللذين يأتیان بعده هو ما يفيد الاستثناء وهو ما خلا الله من أنه تعالى شيء.

((الاصل))

٤- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي، عن أبيه، عن «النضربن سويد، عن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان، عن زرارة بن أعين قال: سمعت»
«أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه و كل ما وقع عليه»
«اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شيء تبارك الذي ليس كمثله»
«شيء و هو السميع البصير».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي. عن النضربن سويد، عن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان عن زرارة بن أعين قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله خلو من خلقه و خلقه خلو منه و كل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شيء) إن أريد بالشيء المشيئة وجوده و هو مختص بالممكن فالعموم باق بحاله وإن أريد به ما يصح له الوجود و هو يعم الواجب أيضاً أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهو يعم الممتنع أيضاً فلا بد من تخصيصه بالممكن بدليل

العقل لخروج الواجب والممتنع عن هذا الحكم، يعني أن الله تعالى خالق كل شيء من الممكنات على ما يقتضيه إرادته وتتعلق به مشيئته و محررٌ كما من كتم العدم إلى الوجود ولو بواسطة في بعضها لانتهاه سلسلة الممكنات على نظامها و ترتيبها إليه وهو الخالق المطلق الذي يتفرد بالاختراع والتدبير ويستغني عن غيره في الخلق و التقدير و كلُّ خالقٍ سواء كالعبد بالنسبة إلى أفعاله إنما ينسب إليه إيجاد شيء لأنه فاعل أقرب وواسطة بين الفاعل والأوّل وبين ذلك الشيء فهو فاعل ناقص مفقور في فاعليته إليه سبحانه من جهات شتى ويمكن إخراج أفعال العباد عن الشيء أيضاً بالدليل العقلي والنقلي الدالّين على أنهم خالقوا أعمالهم وعلى التقديرين لادلالة فيه على خلق الأعمال ومن الأصحاب من فسّر هذا الكلام بأن المراد أنه خالق كل شيء ابتداءً لأنه خالق خالق شيء واستدلّ على ذلك بأنه لو خلق غيره لكان مثله في الخالقية والإيجاد وهو بمنزلة عن أن يشاركه ويمثله أحد فيهما بقوله تعالى «ليس كمثله شيء» وفيه نظر لأننا نمنع الشرطية لأن خالقيته عبارة عن انتهاء سلسلة جميع المخلوقات إليه والخالقية بهذا المعنى مختصة به لا يشارك فيها أحد، وفيه دلالة على أنه واجب الوجود بالذات لأن خالق الجميع لا يجوز أن يكون ممكناً (تبارك الذي) البركة الزيادة من الخير والثبات عليه والطهارة من العيب (ليس كمثله شيء) أي ليس مثل مثل شيء في الذات والصفات وهو مستلزم لنفي المثل على سبيل الكناية التي هي أبلغ من الصريح لأن الكلام في نفي مثله فإذ نفي مثل مثله فقد نفي مثله بالالتزام إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله فلا يصح نفي مثل مثله مع القول بوجود مثله وقيل: الكاف زائدة وإنما يمكن له مثل إذ كل ما كان له مثل ليس هو بواجب الوجود لذاته لأن المثلية إما أن يتحقق من كل وجه فلا تعدد دلالة التعدد يقتضي المغايرة في أمر ما وذلك ينافي الاتحاد والمثلية من كل وجه وإما أن يتحقق من بعض الوجوه وحينئذ ما به التماثل إما الحقيقة أو جزؤها أو خارج عنها وكل ذلك باطل لما مرّ وعلى هذا وجب على كل من طلب معرفته أن ينزّهه عن المماثلة للأشياء الممكنة ليكون موحداً واصلًا إلى مقام التوحيد المطلق وكل من حكم

بالمماثلة تبع عقله وهمه إذ الوهم لكونه متعلقاً بالمحسوسات غير متجاوز عنها يدرك في حق الصانع صوراً وحالات مناسبة لها ثم يساعده العقل ويحكم بأنه تعالى شأنه مثلها ويجري عليه صفاتها وأحكامها بناءً على أن حكم الشيء حكم مثله ذلك مبلغهم من العلم تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً. (وهو السميع البصير) بذاته المقدسة بمعنى أنه لا يخفى عليه شيء من المسموعات والمبصرات وسيجيء لهذا زيادة توضيح إن شاء الله.

((الاصل))

٥- «علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن علي بن عطية، عن خيشمة»
«عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله خلق من خلقه وخلقه خلو منه و كل ما وقع»
«عليه اسم شيء ما خلا الله تعالى فهو مخلوق والله خالق كل شيء».

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

((الشرح))

(علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن علي بن عطية، عن خيشمة) قال العلامة في الخلاصة: خيشمة بالناء المنقطفة فوقها ثلاث نقط بعد الياء ابن عبد الرحمن الجعفي، قال علي بن أحمد العقيقي: إنه كان فاضلاً. وهذا لا يقتضي التعديل وإن كان من المرجحات (عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله خلق من خلقه و خلقه خلو منه) إذ ليس في عالم الوجود الذاتي الإمكان الخاص ولو احقه، ولا في عالم الإمكان الخاص الوجود الذاتي و صفاته وإلا لوقع الخلط بين العالمين واشتبه الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق وأنه باطل قطعاً (و كل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله تعالى فهو مخلوق) يفيد الاستثناء أنه تعالى شيء وهو المقصود في هذا المقام (والله خالق كل شيء) وهو سبحانه وإن كان شيئاً إلا أنه لا يدخل في شيء كما لا يدخل الأمير في الناس في قولهم: «فلان أمير على الناس» كما مر.

((الاصل))

٦- « علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو القميمي، عن هشام،
 « ابن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال للز نديق حين سأله: ما هو، قال: هو،
 « شيء بخلاف الأشياء ارجع بقولي إلى إثبات معنى وأنه شيء بحقيقة الشئئية
 « غير أنه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه
 « الأوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الأزمان، فقال له السائل: فتقول إنه سميع
 « بصير؟ قال: هو سميع بصير، سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة، بل يسمع
 « بنفسه ويبصر بنفسه، ليس قولي: إنه سميع يسمع بنفسه وبصير يبصر بنفسه أنه
 « شيء والنفس شيء آخر ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً وإفهاماً لك
 « إذ كنت سائلاً: فأقول: إنه سميع بكله لأن الكل منه له بعض ولكنني أردت
 « إفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك إلا إلى أنه السميع البصير
 « العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى »
 « قال له السائل: فما هو؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: هو الرب وهو المعبود وهو الله
 « وليس قولي: الله إثبات هذه الحروف ألف ولام وهاء لاو لاء و لا باء ولكن ارجع إلى
 « معنى و شيء خالق الأشياء وصانعها ونعت هذه الحروف وهو المعنى سمي به الله و
 « الرحمن والرحيم والعزیز وأشبه ذلك من أسمائه وهو المعبود جل وعز. قال
 « له السائل فإنا لم نجد موهوماً إلا مخلوقاً، قال أبو عبد الله عليه السلام: لو كان ذلك كما
 « تقول لكان التوحيد عن امرتفعاً لأننا لم نكلف غير موهوم ولكننا نقول: كل موهوم
 « بالحواس مدرك به تحده الحواس وتمثله فهو مخلوق، إذا كان النقي هو الابطال والعدم،
 « والجهة الثانية: التشبيه إذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف،
 « فلم يكن بد من إثبات الصانع لوجود المصنوعين والاضطرار إليهم أنهم مصنوعون
 « وأن صانعهم غيرهم وليس مثلهم إذ كان مثلهم شبيهاً بهم في ظاهر التركيب و
 « التأليف وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد إذ لم يكونوا و تنقلهم من صغر إلى »

« كبر وسواد إلى بياض وقوّة إلى ضعف وأحوال موجودة لاحاجة بنا إلى تفسيرها »
 « لبيانها ووجودها، قال له السائل: فقد حدّثته إذا أثبت وجوده، قال أبو عبد الله عليه السلام »
 « لم أحده ولكنّي أثبتته إذ لم يكن بين النقي والاثبات منزلة. قال له السائل: فله »
 « إنّيّة ومائيّة؟ قال: نعم لا يثبت الشيء إلاّ بانيّة ومائيّة قال له السائل: فله كيفيّة؟ »
 قال: لأنّ الكيفيّة جهة الصفة والاحاطة ولكن لا بدّ من الخروج من جهة التعطيل »
 « والتشبيه لأنّ من نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيّته وأبطله، ومن شبّهه بغيره فقد »
 « أثبتته بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقّون الربوبيّة ولكن لا بدّ من »
 « إثبات أنّ له كيفيّة لا يستحقّها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره »
 « قال السائل: فيعاني الأشياء بنفسه؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: هو أجلّ من أن يعاني »
 « الأشياء بمباشرة ومعالجة لأنّ ذلك صفة المخلوق الذي لا تجبىء الأشياء له إلاّ »
 « بالمباشرة والمعالجة وهو متعال ناقد الإرادة والمشیئة فعّال لما يشاء. »

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم عن أبيه، عن العباس بن عمر والفقيمي، عن هشام بن الحكم
 عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال للزّ نديق حين سأله ما هو) أي ما حقيقة أو ماصفاته و
 خواصّه المميّزة لعن غيره (قال: هو شيء بخلاف الأشياء) أي معلوم لا كسائر
 المعلومات أو هو موجود لا كسائر الموجودات يعني لا يعرف أحد حقيقة ذاته وصفاته
 وإنّما يعرف بمفهوم سلبي وهو أنّه موجود مغاير لخلقه في الذات و الصفات مثل
 الإمكان والحدوث والتحيّز والاحتياج وغيرها (ارجع بقواي) هو شيء (إلى
 إثبات معنوي) معبر عنه بالشيء (وأنت شيء بحقيقة الشئيّة) أي بالشئيّة الحقّة الثابتة
 في حدّ ذاتها أو المراد أنّ شئيّته عين ذاته لاخارجة عنها ووصفها كما في الممكنات
 (غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه
 الأوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيّره الأزمان) مرّ شرحه مفصلاً (١) في آخر

(١) قوله ومرّ شرحه مفصلاً، وهو حديث واحد نقل صدره في الباب السابق وذيله*

الباب السابق وقوله «لا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس» هنا وفي السابق على صيغة المجهول ويحتمل احتمالاً بعيداً أن يكون هنا على صيغة المعلوم (فقال له السائل فتقول: إنه سميع بصير) هذا على الاحتمال الأول وإيراد على قوله لاجسم يعني أن له سمعاً و بصراً باعتقادك فيكون جسماً لأنهما من لواحق بعض الأجسام و على الثاني إيراد على نفي الأفعال المذكورة عنه يعني أنك تقول هو سميع بصير فيدرك بالحواس" (قال: هو سميع بصير سميع بغير جارحة) (١) هي الأذنان و

* هنا وبينهما كلام نقله في الموضين. و اعلم أن ماسياتي من كلام الامام (ع) مبني على أن الالفاظ اذا خلقت و نفسها والقيت على السامع واحيل على ما يتبادر ذهنه اليه ربما غلط و ذهب الى مر تكررات خاطره و ذلك لان المعاني اكثر من الالفاظ اضماً مضاغفة و لا بد للمتكلم ان يستعير اللفظ الموضوع لمعنى و يطلقه على ما يقرب اليه ويناسبه مثلاً العلو موضوع للعلو الجسماني والله تعالى غلبة و علو معنوي على الخلق فيستعار لفظ العلو و يطلق عليه تعالى و يذهب ذهن الناس منه الى العلو الجسماني حتى اذا قيل أنه تعالى فوق رؤسنا لم يستوحش منه واذا قيل انه تعالى تحت أرجلنا استوحش مع أن العلو المعنوي يقتضى احاطته بخلقه مطلقاً. ولكن لما لم يكن في اللغة لفظ موضوع للعلو المعنوي غير ما هو موضوع للعلو الجسماني لم يكن بدمن الاستعارة والتنبيه على المقصود حتى لا يلزم الفلظ و ضلال المجسمة ناشيء من ذلك و اختلاف الناس في وحدة الوجود ايضاً من ذلك لان الذهن الساذج يفهم من وحدة الوجود حلول جسم في جسم كنفوذ الماء في المتخلل والهواء في الرية بالتنفس. (ش)

(١) قوله «بغير جارحة» يذهب ذهن السامع من لفظ السميع الى الاذن اذ لم يعهد الاستماع الا بجارحة تقبل أمواج الهواء الحاصلة من قرع عنيف فيبتأثر العضو بها فلا يبدأ بتبادر الى ذهنه من هذا اللفظ هذا المعنى فاستدركه الامام (ع) و نبهه على فساد الاعتماد على ما يتبادر الى الذهن من هذه اللفظة و مثله الكلام في البصير بغير آلة وفي البصر خصوصية اخرى و هو أن الانسان يرى في نومه بغير باصرته اشياء و اموراً بحسه المشترك وهو أقرب الى تصور العوام من سماع الاصوات بغير سامعة اذ لا يعهد مثله الا لبعضهم نادراً. (ش)

الصماخان والقوّة المخلوقة فيهما (وبصير بغير آلة) هي العيان والقوّة الباصرة وذلك لتنزّهه عن الجوارح والآلات الجسمانيّة وقواها، ولمّا بين أنّ سمعه و بصره ليسا من باب سمع الانسان و بصره في الاحتياج إلى الآلة أشار إلى توضيح المقصود دفعاً لتوهم السائل أنّه تعالى ينتقر في سمعه و بصره إلى شيء آخر غير هذه الآلات المعلومة بقوله (بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه) (١) لاشيء آخر

(١) قوله : ديسمع بنفسه ويبصر بنفسه، وفيه من نقص المستمع و غلظه في فهم المقصود ما في الاول لان المتبادر الى الذهن ان النفس شيء، و من له النفس شيء، آخر ولذا احتيج الى تأويل قوله تعالى « تعلم ما في نفسى ولا اعلم ما في نفسك » فاستدرك الامام (ع) نقصانه بالبيان و قال ان النفس لفظ مستعار عبرت به و كنت مجبوراً ان أعبر بلفظ حتى اجيبك لانى مسؤول فاعلم انه ليس الله تعالى شيئاً ونفسه شيئاً آخر بل مقصودى من النفس كله اعنى لا يسمع بجارحة هي بعضه بل يدرك بكله ولكن لفظ الكل أيضاً يوهم خلاف المقصود اذ يتبادر للذهن منه الى ما له جزء و ليس المقصود ذلك بل يرجع ذلك الى عدم الاختلاف و حاصل ذلك الجام ذهن المستمع ومنه عن الانطلاق الى ما يذهب اليه بحسب عاداته ومثل ذلك صفة الخلق فانك اذا قلت الله خالق الاشياء و مثله بالبناء والبناء ذهب ذهن السامع الى أن الخلق مستغن عن الله تعالى بعد الوجود كما ان البيت مستغن عن البناء الذى بناه و أن مثله بالشمس والنور حيث أن النور محتاج الى الشمس حدوثاً و بقاء ذهب الذهن الى أن الله تعالى مضطر في فعله كما ان الشمس مضطرة فلا بد لك أن تأخذ من هذا ضغناً و من ذلك ضغناً فتركه و تقول هو فى العلم والاختيار نظير البناء و فى دوام احتياج المعلول اليه نظير الشمس و أيضاً اطلاق الظاهر والباطن والقريب والبعيد عليه تعالى يوهم كونه جسماً فان قيل انه معك فى كل مكان أو فى قلبك فهم منه الجاهل الحلول والقول بوحدة الوجود منكر لذلك فان الذهن يتبادر من اتحاد شيء بالاجسام الى حلوله فيها اذ لا يحل فى الجسم الاجسام او جسمانى فيلزم من وحدة الوجود كونه تعالى جسماً او جسمانياً فالنظف فيه ناش من قصور اللفظ و ليس مرادهم من وحدة الوجود الامفاد قوله تعالى « نحن اقرب اليه من حبل الوريد » و

هو الظاهر والباطن وللبحث فى ذلك محل آخر ان شاء الله تعالى ونعم ما قيل :

معانى هرگز اندر حرف نايد كه بحر قلزم اندر ظرف نايد (ش)

غيرها و لما توهم من إضافة النفس إلى ضميره سبحانه أنه شيء و نفسه شيء آخر و أن السماع والإبصار يقعان بذلك الشيء الآخر كما أن الشيء و قوته السامعة والباصرة شيء آخر يقع سماعه و إبصاره بهما دفع ذلك التوهم بقوله (ليس قولِي إنه سميع يسمع بنفسه و بصير يبصر بنفسه، أنه شيء و النفس شيء آخر و لكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً و إلهاماً) عطف على عبارة أي أردت إلهاماً (لك إذ كنت سائلاً) فوق التعدد والتركيب في العبارة على أنه يسمع و يبصر ببعضه و ليس المقصود ذلك (فأقول: إنه سميع بكله) و كذا بصير بكله لا ببعضه كما يشعر به ظاهر العبارة، و يحتمل أن يكون المقصود من قوله لكن أردت عبارة عن نفسي أنني أردت عبارة أخرى يفيدك انضمامها إلى العبارة المذكورة ما هو المقصود منها و هيأتها لإلهامك إذ لا بد للمسؤول من إلهام السائل و تلك العبارة هي أنه سميع بكله، و لما كان لفظ الكل أيضاً مشعراً بالتركيب دفعه بقوله (لأن الكل منه) أي منه تعالى (له بعض) يعني ليس المقصود أنه مركب من أجزاء يسمع مجموع المركب أو يسمع بعض أجزائه بل المقصود أنه يسمع هو من غير تجزئة و تركيب فيه (و لكنني أردت إلهامك و التعبير عن نفسي و ليس مرجعي في ذلك) هذه العبارة أيضاً يحتمل الوجهين و المرجع مصدر بقرينة تعديته بالأي ليس رجوعي في كونه سمياً و بصيراً بكله (إلا إلى أنه السميع البصير العالم الخبير) العالم الخبير تفسير و توضيح للسميع البصير و بيان لحملها على المجاز وهو العلم و الخبر بالمسموعات و المبصرات إطلاقاً لاسم السبب على المسبب إذ كان السمع، البصر فينا من أسباب العلم و الاحاطة بهما و يمكن أن يقال: ذكر العالم الخبير على سبيل التمثيل للإشارة إلى أن ما ذكر في السميع البصير جارفي غيرهما من الصفات الكمالية و حيث نذكر الخبير وهو العالم بالأخبار بعد العالم من باب ذكر الخاص بعد العام (بلا اختلاف الذات) أي ليس في ذاته أجزاء يسمع ببعضها و يبصر ببعضها أو لا يختلف ذاته باعتبار السماع و الإبصار (و لا اختلاف المعنى) أي ليس لذاته صفات مختلفة زائدة عليها قائمة بها لاستحالة التركيب فيه و تعدد الواجب و افتقاره إلى الغير.

واعلم أن بحر التوحيد لما كان بعيد الغور غامض الأسرار كان طريق الفناء فيه هو العيان دون البرهان إذ السالك إذا انتهى سلوكه إلى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد ويغشاه نور العرفان بحيث يضمحل في ذاته وصفاته ويغيب من كل ما سواه فلا يرى في الوجود إلا هو، وأما الناقصون الذين لم يشاهدوا بعد ساحله فإذا سألوا العارف بالله وجب عليه الإتيان بعبارات لائقة وكلمات رقيقة تدلهم إلى ساحل القدس ليغترفوا من بحره بقدر الإمكان، ثم إنه وإن بالغ في تصحيح العبارات وتنقيح الكلمات عما لا يليق بجناب الحق كانت العبارات والكلمات لامحالة مغيبة بغايات خيالية ومحدودة بحدود وهمية ومربوطة بصور عقلية ينزّهه قدس الحق عنها لأنه نوراً ما يدركه العقل والوهم والخيال فوجب عليه الإشارة إلى تقدس الحق عما يفيد ظاهر العبارة ليهتدي السائل إلى ما هو المقصود منها ولا يذهب وهمه إلى ظاهرها فلذلك نبه عليه على براءة ساحة الحق عما يفيد ظاهر هذه الكلمات وكرره على سبيل التأكيد والمبالغة حتى بلغ الكلام إلى توحيد الذات والصفات وهو التوحيد المطلق إلا أن السائل لما كان عاجزاً قاصراً لألف نفسه بالمحسوسات لم يتأثر ذهنه بهذا البرهان الصحيح والنص الصريح فلذا (قال له السائل: فما هو) يعني إذا لم يكن لذاته اختلاف أجزاء ولم يكن له صفات زائدة فماذا تهو ما صفاته وأي شيء يكون له حتى يعرف هو به والحاصل أن تعريف الشيء إما بالحد المشتمل على الذاتيات أو بالرسم المشتمل على الصفات وحيث لا جزء له ولا صفة له لا يمكن معرفته بوجه (قال أبو عبد الله عليه السلام) هو الرب وهو المعبود وهو الله) يعني يعرف هو بأنه مالك الممكنات ومرتبها ومخترع ذواتها وصفاتها وكمالاتها وحالاتها وبأنه هو المعبود لهم المستحق لعبادتهم وغاية خضوعهم وتذللهم له وبأنه هو الله المستجمع لجميع الكمالات الالائية به على الوجه الأتم والأكمل لا باعتبار أنها أجزاء أو خارجة عنه عارضة له، بل باعتبار أنها عينه، فذاته ينبغي أن يعرف بذاته وبصفاته الإضافية التي لا تقتضي التعدد والتكثرفيه أصلاً والتكثرفي الخارج المضاف إليه وإنما اختار عليه هذه الأسماء الثلاثة لأن معرفته تعالى طريقين أحدهما وهو طريق أكثر الخلائق أن يعرف بخلقه لأن

كل ذرّة من مصنوعاته مرآة يتجلى فيها سبحانه لخلقه وهم يشاهدون على قدر عقولهم لتفاوت تلك المشاهدة بحسب تفاوت أشعة أبصار بصائرهم. وثانيتها وهو طريق الصدّيقين أن يعرف ذاته بذاته لا بخلقه وفائدة معرفته على الوجهين هي الطاعة و الاقياد والتقيد بذلّ العبوديّة فأشار عليه السلام إلى الأوّل بقوله هو الرّبّ وإلى الثاني بقوله وهو الله وإلى الفائدة بقوله وهو المعبود، ثمّ قال عليه السلام دفعاً لتخيّل السائل لكون طبعه متعلّقاً بالمتخيّلات (وليس قولي الله) أي ليس القصد في قولي هو الله ولا في قولي هو الرّبّ وهو المعبود ولم يذكرهما لدلالة سياق الكلام عليه (إثبات هذه الحروف ألف ولام وهاء ولا راء ولا باء) أي إثبات مر كسب منها (ولكن ارجع) يحتمل الأمر والتكلم (إلى معنى) أي إثبات معنى قائم بذاته (وشيء خالق الأشياء وصانعها) القضيّ أخرجهما من العدم وأعطى وجوداتها وكمالاتها بلا آلة ولا استعانة ولا رويّة ولا حركة وهو معنى الرّبّ (و نعت هذه الحروف) بالجرّ عطفاً على الأشياء أو على ضمير التّسائيث في صانعها على مذهب من جوّز العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجارّ وهم البصريّون وإضافة النعت إلى هذه الحروف إمّا لامية، والمراد بنعتها تركيبها القائم بها فإذا كان تركيبها من مخلوقاته والمؤلّف منها من مصنوعاته لا يجوز أن يكون تعالى شأنه عينه، وإمّا بيانية أي خالق النعت الذي هو هذه الحروف فإنّ أسماءه تعالى مخلوقة و نعوت له كما سيجيى، في باب حدوث الأسماء عن الرّضا عليه السلام «أنّ الاسم صفة لموصوف» ولعل المراد أنّ كلّ اسم من أسمائه نعت لدلالته على صفة لمسمّاه فإنّ الله دلّ على الوهيته والرّبّ على ربيّيته والمعبود على كونه مستحقّاً للعبادة وقر عليها البواقي وقيل: «نعت» متبّدء مضاف إلى هذه «الحروف» خبره يعني نعت هذه أي ألف ولام وهاء الحروف إذ يطلق عليها أنّها حروف. وقال الفاضل الأمين الأسترآبادي: «الحروف» مبتدء «و نعت» خبره مقدّم عليه أي هذه الحروف نعت و صفة دالّة على ذاته تعالى وقيل: «نعت» مجرور عطف (١) على

(١) قوله: «قيل: نعت مجرور عطف على معنى» هذا أوضح من الاحتمالات السابقة

لكن النعت بمعنى المنعوت كالخلق بمعنى لمخلوق والذكر بمعنى المذكور يعني ارجع الى*

معنى أي ارجع إلى كون هذه الحروف نعتاً وصفة دالة عليه (و هو المعنى سمي به) الظاهر أن اللام للعهد و «سمي» حال بتقدير قد أي هو سبحانه المعنى قد سمي بالاسم المركب من هذه الحروف فهو غيرها و غير المركب منها (الله والرحمن والرحيم والعزیز و أشباه ذلك من أسمائه) اختارها لنفسه ليعرفه الخلاق ويدعوه بها و أسماءه غيره لأن الدال غير المدلول و قوله «الله» و ما عطف عليه مبتدء و قوله «من أسمائه» خبره و إنما ترك العطف لأنه بمنزلة التأكيد للسابق (وهو المعبود جلّ و عزّ) أي ذلك المعنى المسمى بهذه الحروف هو المعبود لهذه الحروف. (قال له السائل) لظنه أن الأمور الموهومة كلّها مخلوقة متلبسة بصفات الخلق مدركة بحقايقها و حقايق صفاتها أو بصورها و حدودها و كفيّاتها (فإننا لم نجد موهوماً إلا مخلوقاً) وأنت أيضاً معترف به حيث قلت : لا تدركه الأوهام فالموهوم الذي أثبتته مخلوق فلم يثبت وجود الخالق (قال أبو عبد الله عليه السلام: لو كان ذلك) أي كل موهوم مخلوق) كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً لأننا لم نكلف غير موهوم (١) خال عن صفات الخلق مبدء للموجودات منزّه عن تعلق الإدراك

* منعت هذه الحروف وما هذه الحروف نعت له والمعنى الذي يوصف به رب ومعبود و اله و هو المعنى وقوله سمي به الله يبنى جعل الله اسماً لهذا المعنى ونعت له وهذا عكس المقدول في عرفنا لانا نقول سمي هذا الجرم المضيء بالشمس ولانقول سمي الشمس بهذا الجرم ولكنه صحيح و معناه جعل اسم الشمس خاصاً بهذا الجرم كان يقال وسم السواد بينى العباس وسمى الخضره بينى على (ع) اى جعل اللون الاخضر سمة لاولاد على (ع) والحاصل من جميع ذلك الزام الامام عليه السلام الزنديق باعترافه بوجود شيء لا يمكن ادراك حقيقته و غرض الزنديق ان يستنكف عن ذلك و يقول لا أقر بشيء حتى أدرك حقيقته ولكن ما كان يدرك غير الجسم و الجسماني. (ش)

(١) قوله «لم نكلف غير موهوم» ليس الوهم في كلام العرب خاصاً بالباطل بل عام لكل ما يدرك، بل في كلام أهل المنطق ايضاً عام فرب معنى جزئى يدرك بالوهم و هو صحيح ومعنى الحديث انا لم نكلف بعبادة شيء لم ندركه أصلاً بل بشيء ندركه بوجه و*

بحقيقة ذاته وصفاته فإذا لم يكن لنا إدراك شيء على هذا الوجه سقط عنا التكليف بمعرفته وهذا الجواب في قوة المنع لما دنا السائل : ثم أشار إلى تفسير قوله : «لاتدركه الأوهام» على وجه يندفع عنه وهم الزنديق بقوله (ولكننا نقول كل موهوم بالحواس) الظاهرة والباطنة (مدرك به) أي بالوهم الدال عليه الموهوم (تحدّه الحواس) بالذاتيات أو بالحدود والغايات (وتمثله) بصور المخلوقات وتمثله مضارع معلوم من التفعيل أو من التفعّل بحذف إحدى التائين قديجى للتعدية) فهو مخلوق (لا خالق لتنزّهه عن صفات المخلوقين وقد علم من هذا البيان أن الموهوم المدرك على جهتين الجهة الأولى هي كونه مجرداً عن صفات الخلق حتى عن الصور الوهمية والعقلية وهذا هو المبدء الأول وهو الذي وقع التكليف بمعرفته والتصديق بوجوده والتدليل له بذلك العبودية (إذ كان النقي هو الإبطال والعدم) أي نفي هذا الموهوم إبطال للمبدء الواجب لذاته وعدمه له أو نفي التكليف بمعرفته إبطال للكتب والرسل والشرايع والآداب وعدم لجميع ذلك فقوله «إذ كان» تعليل لما علم ضمناً (والجهة الثانية) وهي كونه محدوداً بالحواس ممثلاً بصورة و كيفية (التشبيه) أي تشبيهه بالخلق وقولنا لاتدركه الأوهام إشارة إلى بطلان إدراكه على هذا الوجه (إذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب) العقلي أو الوهمي أو الخارجي (والتأليف) فيما إذا كان بين الأجزاء ملائمة يتسبب بعضها ببعض كما بين المادّة والصورة و بين الجنس و الفصل و بين الحال والمحل وذلك التشبيه يكون من القاصرين العادلين عن طريق الحق بقياس وهمي إذ الوهم يحكم أولاً بأن البارئ عز سلطانة مثل المصنوعات التي يتعلّق إدراكه بها من المتحيزات وما يقوم بها، ثم يحكيه الخيال بصورة منها، ثم يساعده العقل في مقدّمة أخرى وهي أن حكم الشيء حكم مثله فيجري حينئذ عليه صفات مخلوقاته التي حكم بمثلثته لها، وقال بعض المحقّقين: الجهتان

نجهل حقيقته وهذا نظير النفس فان وجوده معلوم والا لم يكن فرق بين الحي والميت و لكن حقيقته مجهولة لاكثر الناس و كثيراً من الادوية نعرفها بخاصتها في الملاج وآثارها ولا نعرف حقايقها و كذلك نعرف الله بوجهه ولا نعرفه بكل الوجوه. (ش)

أوليهما أن يكون الموهوم ممّا تحدّه الحواسُّ و تحيط بحقيقته وأخراهما أن تمثله بصورته وشبهه و قوله: «إذ كان النقي - إلى آخره» دليل على مخلوقيّة الموهوم بإحدى هاتين الجهتين والمعنى أن كلَّ موهوم بالحواسِّ بإحدى هاتين الجهتين مخلوق أمّا الجهة الأولى فلأنَّ حصول الحقيقة بعد النقي و نقيها بعد الحصول في الوهم إبطال وعدم للحقيقة و كلُّ ما يطرأ عليه العدم أو يكون معدوماً يكون ممكن الوجود محتاجاً إلى الفاعل الصانع له فلا يكون مبدأً أولاً ، و أمّا الجهة الثانية فلأنَّ حصوله بالشبح والصورة يتضمّن التشبيه والتشبيه صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف، أو المراد بالجهتين جهتا الاستدلال بالمحدوديّة والممثل فيه على المخلوقيّة إحديهما جهة النقي ثانيهما جهة التشبيه انتهى . والذي يظهر من كتاب التوحيد للصدوق و كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي ، أن في نسخة هذا الكتاب خلافاً و ساقطاً و كان السقوط نشأ من النسخ الأوّل و فيهما هكذا « و لكننا نقول: كلُّ موهوم بالحواسِّ مدرك ممّا تحدّه الحواسُّ و تمثله فهو مخلوق ولا بدّ من إثبات صانع للأشياء خارج من الجهتين (١) المذمومتين إحديهما النقي إذ كان النقي

(١) قوله «خارج من الجهتين» والمعنى على فرض صحة المتن وعدم سقوط شيء منه و اتصال قوله إذ كان النقي بقوله فهو مخلوق أن ما تقوله لو كان حقاً ولم يمكن لنا ادراك واجب الوجود بوجه وان تحصيل الدليل على اثباته عبث لا يحصل منه الانسان على شيء أصلاً و يرجع عنه بخفي حينئذ لكان التكليف عن مرتفعاً لان نفي ادراك واجب الوجود مطلقاً ابطال و عدم للتكاليف والشرايع ولا يمكن أن نلتزم نحن به مع اصرارنا على ترويح التوحيد و نشر الشرايع و ان كانت الجهة الاخرى وهي امكان ادراك حقيقة الواجب من كل جهة أيضاً مستلزماً للتشبيه وقد ذكرنا في حواشي الصفحة ٤٦ من المجلد الثالث احتمالاً آخر في عبارة الحديث و هذا من شبه الماديين الشكاكين في عصرنا و يرون ان العلم الالهي او هام لا طائل تحته و أن ما ينسجه الفلاسفة بافكارهم خيالات واهية إذ لا يعرف الانسان *

هو الإبطال والعدم والجهة الثانية التشبيه إذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف (فلم يكن بدءاً من إثبات الصانع لوجود المصنوعين) الفاء للتفرع أو للتوضيح والتفسير (والاضطرار) الرجوع (إليهم) على تضمين معنى الرجوع ويحتمل أن يكون إلى بمعنى اللام أو بمعنى «من» لأن حرف الجر يستعمل بعضه في معنى بعض آخر. وفي الكتابين المذكورين «والاضطرار منهم إليه» وهو يؤيد الاحتمال الأخير أي والاضطرار لهم أو منهم إلي وجود الصانع (أنهم مصنوعون) وكل مصنوع مضطر إلى صانع غيره ينتج أنهم مضطرون إلى صانع غيرهم فقوله (وأن صانعهم غيرهم) إشارة إلى نتيجة هذا القياس أما الصغرى فلشهادة كل جزء من أجزاء هذا العالم الذي هو بمنزلة شخص واحد بلسان إمكان ذاته وصفاته وحدثه على أنه مصنوع مقدر بتدبير وتقدير، وأما الكبرى فلاستحالة أن يكون الشيء صناعاً لنفسه بالضرورة أو يكون صانعه مصنوعاً مثله لاستحالة الدور والتسلسل فوجب الانتهاء إلى الصانع القادر الذي يقوم بذاته وينظم سلسلة الموجودات و يضع كل موجود في مرتبته من النظام المشاهد. (و ليس مثلهم) في محل الرفع عطفاً على غيرهم وتفسير الممغايرة أي ليس صانعهم مثلهم في الذات والصفات بوجه من الوجوه (إذ كان مثلهم شبيهاً بهم في ظاهر التركيب والتأليف) أي في التركيب والتأليف الظاهرين فيهم فالإضافة من باب جرد قטיפئة أو في أمر ظاهر فيهم هو التركيب والتأليف فالإضافة من باب خاتم فضة (وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد إذ لم يكونوا) أي من وجودهم بعد العدم (وتنقلهم من صغر إلى كبر وسواد إلى بياض و قوّة إلى ضعف وأحوال موجودة

* شيئاً لا يدخل في حواسه ولا يتأثر به جوارحه و نرد عليهم باننا كما لاندعى الاحاطة بحقيقة وجود الحق كذلك لانقول انالاندرك شيئاً منه بوجه حتى يكون العلم الالهي اوها ما بل نقول علمنا بوجود الحق من العلم بالاثار كعلم الطبيعيين بوجود قوة في المغناطيس جذابة للحديد يعترفون بها للعلم بأثره و ان لم يعلموا حقيقة القوة وكيفيةها و انها لم تجذب الحديد ولا تجذب الاجسام الاخر و هكذا نعترف بوجود مبدء للعالم اوجده و حركه ويسيره الى غاية وغرض ولا نعلم حقيقته و ذكرنا في حواشي الصفحة ٤٦ من المجلد الثاني من الوافي شيئاً يتعلق بذلك. (ش)

لا حاجة بنا إلى تفسيرها) أي تفسير تلك الأحوال و تعدادها مفصلة (ليانها) أي لظهورها (و وجودها) فينا وفي غيرنا من المصنوعات وتلك المشابهة تقتضي أن يكون خالق جميع المصنوعات بحيث لا يشد منها شيء مصنوعاً وهو باطل بالضرورة فقد ثبت أن في الوجود صانعاً عازياً عن المشابهة بمصنوعه ذاتاً وصفة مجرداً عن الحدوث ولواحقه (قال له السائل: فقد حددته إذ أثبت وجوده) لأن إثبات الوجود له فرع لحصوله في الذهن محدوداً به معلوماً له، وأيضاً القول باتصافه بالوجود تحديد له بالوجود وهذا مناف لقولك إنه لا يحد (قال أبو عبد الله عليه السلام: لم أحده) (١) لأن تحديده على وجهين أحدهما الإشارة العقلية بمعنى إدراك ذاته وصفاته المقدسة بأمر بسيط أو بمركب من أجزاء المهيبة، وثانيهما وصفه بصفات الخلق مثل النهاية

(١) قوله «لم أحده» حد الوجود هو الماهية لان الماهيات تميز وجوداً عن موجود كحدود الدار تميز داراً عن دار أخرى، فالحجر ماهية والشجر ماهية ولا يترتب على الحجر خواص الشجر ولا على الشجر خواص الحجر، وكل واحد منهما ممتاز عن الآخر بماهيتهما ومماهما وان كان الوجود مشتركاً بينهما ولولم يكن اختلاف الماهية لترتب خواص الشجر على الحجر و بالعكس فالوجود في ذاته مع قطع النظر عن الماهيات غير محدود أي يترتب عليه جميع الآثار و إنما يتحدد آثاره بـمـرـوض الماهية ومفاد سؤال الزنديق أنك إذا أثبت وجوده تعالى فقد أثبت له حداً اذ كل موجود له آثار تترتب عليه خاصة ولا تترتب تلك الآثار على غيره فكل موجود محدود والجواب ان اثبات وجوده تعالى لا يستلزم اثبات المحدودية له اذ يتصل ان يثبت وجود يترتب عليه جميع الآثار و يفيض منه جميع الكمالات فيكون غير محدود وهذا يشبه ما اثر عن بعض الحكماء ان بسيط الحقيقة كل الاشياء. ويتوجه هنا رد سؤال وهو ان الله تعالى هل هو محدود الوجود الا أنا لانعلم حده أو ليس بمحدود أصلاً، و الجواب الصحيح انه ليس بمحدود أصلاً اذ لا ماهية له لأنه محدود ولا نعلم حده كما يقول به من قال له ماهية مجهولة الكنه. وقال صاحب المنظومة:

الحق ماهيته انيته اذ مقتضى العروض معلوليته

فهو نفس حقيقة الوجود و أصل التحقق لشيء له التحقق و عرض له الوجود. (ش)

المحيطة بذئ مقدار كالجسم والجسمانيات ومثل التركيب والحدوث والتقل من حال إلى حال وغيرها، ولم يلزم شيء من ذلك من الكلام المذكور ولم أثبتته (و لكنني أثبتته) أي أثبت وجوده بنفي الإبطال والتشبيه و ثبوت احتياج الخلق واضطرارهم إليه، وإثبات وجوده لا يقتضي حصول حقيقة ذاته وصفاته في الذهن و اتصافه بصفات الخلق، ووجوده ليس أمراً مغايراً لذاته فكما أننا لانعلم حقيقة ذاته كذلك لانعلم حقيقة وجوده فلم يقع تحديده بالوجود أيضاً (إذ لم يكن بين النقي والإثبات منزلة) هذا دليل على قولنا أثبتته يعني ليس بين النقي والإثبات واسطة وهذا من أجلى الضروريات فإذا أبطلنا النقي تحقق الإثبات بالضرورة.

(قال له السائل: فله إثنية ومائية؟) أي فله وجود وحقيقة (قال: نعم لا يثبت الشيء) في الأعيان (إلا) بانئية ومائية (١) لا يقال فعلى هذا يقع المشابهة بينه وبين خلقه في الوجود المشترك بينهما لأننا نقول: المراد بالوجود مبدء الآذرو ومبدء الآثار فيه جل شأنه هو ذاته المقدسة الحقة الأحدث المنزهة عن التكثر والتعدد مطلقاً وفي الخلق أمر زايد على ذاتهم عارض لها موجب لحصولها في الأعيان وهو الذي يعبر عنه بكونهم في الخارج سواء كان متحققاً فيه أو أمر اعتبارياً محضاً متزاعاً من المهيئات على اختلاف القولين (٢) فعلى هذا لا تشارك بينه وبين خلقه في الوجود إلا باعتبار الاسم كما في العالم والقادر و سائر الأسماء المشتركة لا يقال: هذا لا يتفق لوقوع التشابه حينئذ بينه وبين وجود الأشياء في كون كل منهما مبدء للآثار لأننا نقول: هو مبدء الآثار بحيث لا يحتاج في صدور ها إلى غيره أصلاً ووجودات الأشياء في المبدئية لآثارها تحتاج إلى غيرها من جهات شتى كما لا يخفى، فلا تشارك في المبدء أيضاً إلا باعتبار الاسم، لا يقال: ما ذكرته من أن وجوده عين ذاته (٣) مناف لقوله **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**: «نعم» أي نعم فله إنئية ومائية لأنه يفيد أن

(١) قوله «لا يثبت الشيء إلا بانئية ومائية» لا ينافي ما يقال من أن وجوده عين ماهيته. (ش)

(٢) قوله «على اختلاف القولين» يعني بهما أصالة الوجود وأصالة الماهية. (ش)

(٣) قوله «من أن وجوده عين ذاته» لا يرب أن وجوده تعالى عين ذاته كما *

وجوده مغاير لذاته لأننا نقول: المراد بالمغايرة المغايرة الاعتبارية فإِنَّه ذات من حيث هو و وجود من حيث أنه مبدء كما أنه ذات و قدرة و علم باعتبار الحثيات ولا يوجب ذلك التكثر في الذات وإنما التكثر في الأمور الخارجة عنها ، وقد يقال : المراد بآنيته الواجب و آنيته الممكن الأمر المنتزع من الحقيقة العينية الذي يعبر عنها بحصولها في الأعيان وهذا الأمر المنتزع مغاير لجميع الحقايق العينية حتى لحقيقة الواجب أيضاً ولا يلزم أن يكون للواجب صفة زائدة عن ذاته لأن هذا المنتزع أمر اعتباري (١) لا تحقق له في الخارج (قال له السائل: فله كيفية ؟) كأنه توهم من ثبوت الآنية له ثبوت الكيفية له و قصد من ذلك السؤال هو

ذكره الشارح والآنية في كلام الامام (ع) بمعنى الوجود والمآنية بمعنى الماهية بلا اشكال و اثبت (ع) لكل شيء حتى لواجب الوجود ماهية و هذا ينافي ما اختاره الشارح من أنه لا ماهية له تعالى غير الوجود و أيضاً يخالف اظهر الاحتمالين في قوله (ع) ولم أحده و لكنني أثبتته اذمنناه أني أثبت وجوده من غير أن أثبت له ماهية، والجواب أن الماهية قد تطلق و يراد بها ما به الشيء هو وان كان نفس الوجود وبهذا المعنى يقال: الحق مساهيته آنيته، فلواجب الوجود آنية أي وجود وهو واضح و ماهية أي ما به هو ولكنه عين وجوده بخلاف الممكنات فان ما به هو فيها غير الوجود. (ش)

(١) قوله ولان هذا المنتزع امر اعتباري، و بذلك يدفع اشكال الفخر الرازي وغيره من أمثاله . بانه أنكم تقولون لا يمكن معرفة حقيقته تعالى و ذاته للانسان ثم تقولون ان حقيقته عين الوجود و تقولون ان الوجود بديهى وهو أعرف الاشياء و هذا يوجب ان يكون ذاته تعالى معلومة للبشر والجواب ان مفهوم الوجود العام البديهى ليس عين ذات الواجب تعالى بل حقيقة الوجود الخاص به و هذا نظير مفهوم المرض والدواء فان هذين بديهيان يعرفهما جميع افراد الانسان من البدوى والقروى والجاهل والعالم وقد يشترى من الصيدلة دواء يعرفه باسمه و يعلم انه دواء ولا يعرف حقيقته وأنه مركب من أى أجزاء و عناصر أو بسيط و مأخوذ من اى نبات أو معدن و بالجملة فمعرفة الوجود العام نظير معرفة الدواء العام لا يوجب معرفة حقيقته المشخصة. (ش)

التقرير والالزام بأن ثبوت الكيفية له مناف لما ذكرته من أنه لا يشابه خلقه (قال: لا لأن الكيفية جهة الصفة والإحاطة) يعني أن كيفية الشيء منشأ لاتصافه بصفة و تحديده بها و إحاطتها به (١) مثل اتصافه بالحرارة والبرودة والرطوبة و اليبوسة ، واللينة والصلابة واللزوجة والسلاسة والمقاومة والدفع والضوء واللون والصوت والرأحة ، والحلاوة والدسومة، والحموضة والملوحة، والمرارة والعفوصة والقبوضة والتفاهة، والعلم والجهل، واللذّة والألم، والصحة والمرض، والفرح والحزن والغضب والخوف والهمّ والعجل، والحقد، والاستقامة والانحناء، والتعكير والشكل، والزوجيّة والفردية. ويحتمل أن يراد بجهة الصفة تغيير موضوعها فإن هذه الصفات كلّها توجب تغيير موضوعاتها إمّا بالفعل والتأثير أو بالاتفعال والتأثر أو بالاستعداد والقابلية ، و كل ذلك من صفات الخلق و توابع الإمكان والله سبحانه منزّه عنها ، ولما كان السائل منكراً لوجود الصانع ولذلك كلما بلغ الجواب إلى غاية الإيضاح أعاد السؤال عن أصل وجوده أو عن أحواله وكيفيته المقتضية لتشبهه بخلقه اقتضى المقام زيادة التأكيد والمبالغة في إثبات وجوده و نفي الكيفية عنه ، فلذلك قال ﷺ : (ولكن لا بد) للمتأمل في ذات الصانع و صفاته (من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه) أي عن نفيه و تشبيهه بالخلق في الذات أو في الصفات الذاتيّة والفعليّة (لأن من نفاه فقد أنكره و دفع ربوبيته و أبطله) و هذا خلاف ما يقتضيه العقل الصحيح واضطرار المصنوعين (و من شبهه بغيره) من الموجودات في الذات و الصفات بعدما أثبت وجوده (فقد أثبت بصفته

(١) قوله دو احاطتها به، والظاهر أن يقال المراد احاطة ذهن الانسان به لانه اذا كان له تعالى كيفية جاز للانسان أن يصنفه بتلك الكيفية و يحيط ذهنه به علماً ولذلك قال بعده ولا بد له من اثبات أن له كيفية لا يستحق لها غيره، و بينه الشارح بابلغ وجه ولكن يجب أن يحمل الاشتراك الاسمي في كلامه على اختلاف مصاديق الالفاظ لاختلاف المفاهيم اذ ليس مفهوم الوجود المطلق على الله تعالى غير مفهومه المطلق على الممكنات حتى يثبت الاشتراك اللفظي بل الاختلاف في المصاديق وكذلك العلم والقدرة وغير ذلك. (ش)

المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقون الرُّبوبيَّة) و هذا باطل لامتناع أن يكون صانع جميع المصنوعات مصنوعاً مثلهم مشاركاً لهم في ذاتهم و صفاتهم التابعة لحدوثهم و إمكانهم ، وقد ثبت من هاتين المقدمتين أنه يجب الاعتقاد بأنهم موجود مبدء لنوات جميع الموجودات و صفاتهم و أن ذاته و وجوده و صفاته ليس كذوات سائر الموجودات و وجوداتهم و صفاتهم و أن كل ما له من صفات الكمال أرفع و أجل من أن يدركه العقول أو يناله الأوهام أو يحيط به الأفهام و إليه أشار بقوله (ولكن لا بد من إثبات أن له كميَّة لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره) لم يرد بكميَّته المعنى المعروف لغة و عرفاً وهي الهيئة الحاصلة للشيء باعتبار اتصافه بالصفات التابعة للحدوث الموجبة لتغير موصوفاتها وتأثير موضوعاتها فإن هذا المعنى محال في شأن الواجب بالذات بل أراد بها ما ينبغي له من الصفات الذاتية والفعلية والسلبية المخصوصة به سبحانه بحيث لا يستحقها وغيره لأعلى سبيل الانفراد ولا على سبيل الاشتراك، ولا تكون خارجة عن ذاته ولا يحاط ذاته بها ولا يعلم حقيقتها غيره و إطلاق لفظ الكميَّة عليها على سبيل التوسع و التجوُّز لتعاليمه عمّا يتبادر إلى الأذهان من إطلاق هذا اللفظ وغيره من الألفاظ المشتركة مثل الذات والموجود والعالم والقادر والسميع والبصير فوجب علينا أن نحملها عند إطلاقها عليه على المعنى اللائق به و نعتقد أن ذاته و وجوده و علمه و قدرته و سمعه و بصره ليست مثل ذاتنا و وجودنا و علمنا و قدرتنا و سمعنا و بصرنا و أن المراد منها في شأنه ما هو أشرف وأعلى ممّا يصل إلى عقولنا و أن الاشتراك ليس إلا بمجرد الاسم فقط من غير مشاركة في المعنى بوجه من الوجوه و لمّا أثبت ^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} أَنَّهُ صَانِعٌ وَغَيْرُهُ مَصْنُوعٌ تَوَهَّمُ السَّائِلُ أَنْ فَعَلَهُ فِي الصَّنْعِ كَفَعَلْنَا فِي الْاِحْتِيَاجِ إِلَى الْحَرَكَةِ وَالْمَبَاشَرَةِ وَتَحْرِيكِ الْأَلَاتِ فَلَذَا (قال السائل: فيعاني الأشياء بنفسه؟) (١) أي يلامسها و يباشر خلقها بنفسه و يتعب في إيجادها باستعمال

(١) قوله «فيعاني الأشياء» ليس تصور كيفية صدور المعلول عن الملة عند الجادين

أسهل من تصور أصل الملة لان المعهود عندهم في الفواعل أن يباشروا التحريك والضموم*

الآت و قوّة قائمة به، في النهاية معاناة الشيء ملابسته و مباشرته ، و في المغرب العناء المشقّة، و في الصحاح عني بالكسر عناء أي تعب و نصب (قال أبو عبد الله عليه السلام): هو أجلّ من أن يعاني الأشياء بمباشرة و معالجة) أي بمباشرة بالأعضاء و الجوارح و مزاولة بالحركة و الانتقال و معاملة بالآلات و القوى (لأنّ ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيء الأشياء له) أي لا تنقاد له و لا يتمكن هو على فعلها (إلاّ بالمباشرة

التفريق كالنجار و البناء و المباشرة لا يتصور الا ان يكون الفاعل جسماً كالمنفعل، و المعقول عندهم من الفاعل غير المباشر أن يأمر عبيده و خدومه و عماله و الماديون المتدينون أعني المعجسة و الحشوية أيضاً لا يعقلون غير ذلك فيمتصرون خالق العالم جسماً في السماء يحوطه خدومه و عماله و هم الملائكة و هم أجسام أيضاً ينفذون أو امر الله تعالى كعمال السلطان و ينكر ذلك المادي الملحد ، و ظن السائل أنه يمكن افحام الامام (ع) بهذا السؤال كما كان أفحم غيره من محدثي العامة و حشويّتهم . فأجاب (ع) بأنه تعالى لا يحتاج الى المعاناة و المعالجة كما يحتاج اليه صناع الانس اذا يطبع الموجودات أحداً بصرف ارادته و لا يمكن ان يوجد الباني بيتاً بالنية فيتوسل بالنصرف و المعالجة ولكن الله تعالى يوجد كل شيء بالمشيئة و لا يحتاج الى شيء آخر و أما الملائكة و ساير الوسائط كالطبائع و القوى و النور و المطر و الشمس و الريح و الادوية و غير ذلك فليس لعجز واجب الوجود جلت قدرته و استعانتهم بهم بل لتقصان بعض الممكنات عن قبول الفيض بلا واسطة و لا يليق بكونه اول ما خلق الله الا أشرف الموجودات و هو الانسان الكامل و ساير الاشياء وجدت بواسطته و قلنا: ان صدور المخلوق عن الخالق تعالى لا يقاس باى شيء مما نراه فان مثلناه بالباني و البيت توهم منه استغناء المخلوق عنه في البقاء. و ان مثلناه بالنور و الشمس توهم منه كونه تعالى فاعلاً مضطراً غير عالم بما يفعل و كونه بعيداً غير حاضر، و ان مثلناه بالبحر و ظهوره في امواجه توهم منه الحلول و ان كان حسناً من جهة بيان عدم استقلال المخلوق في وجوده و في قربه من معلوله و حضوره معه، و أما الزنديق السائل فكان معتقداً للنور و الظلمة و تكون الاشياء بامتزاجهما و هذا معنى معقول للمادين كما أن النور و الظلمة ماهيتان معقولتان لهم ولو مثل لهم بفعل النفس في البدن أو في الافكار و المتخيلات كان أقرب الى ذهنهم لان النفس معنى معقول لهم في الجملة ، فيخترع كالمهندس صوراً و يوجد بها في ذهنه بحيث تنعدم و تنمحى اذا قطع توجهها اليها باختياره . (ش)

و المعالجة) لعجزه وضعف قدرته و عدم ترتب فعله على مجرد إرادته فيحتاج في تنفيذ مشيئته إلى المباشرة والحركات و استعمال القوى والآلات (وهو متعال) عن الاتصاف بصفات المخلوق (نافذ الإرادة والمشية) في جميع الممكنات (فعال لما يشاء) بمجرد إرادته ومشيته بلا روية أجالها ، ولا تجربة استفادها، ولا حركة أحدثها ، ولا همامة نفس (١) اضطرب فيها ، ولا مباشرة يتأثر بها ولا معالجة يتعب منها فسبحان من إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون، بلا صوت يقرع ولا نداء يسمع فهو متوحد في ذاته إذ لا تكثر فيه و متوحد في أفعاله إذ لا شريك له من الآلات والقوى غيرها.

((الاصل))

٧- « عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن عيسى، عن عمّن ذكره قال: سئل أبو جعفر عليه السلام: أيجوز أن يقال: إن الله شيء؟ قال: نعم يخرج به »
« من الحدّين حدّ التعطيل و حدّ التشبيه ».

((الشرح))

قد مرّ شرحه مفصلاً.

باب

(انه لا يعرف الا به)

((الاصل))

١- « علي بن محمد، عمّن ذكره، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن حمران »
« عن الفضل بن السكن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اعرفوا الله »

(١) الروية الفكر. وأجا لها أي أدارها و ردها. و همامة النفس - بفتح الهاء -

اهتمامها بالامر، و قصدتها اليه.

« بالله والرسول بالرّسالة وأولي الأمر [بالأمر] بالمعروف والعدل والإحسان »
 « ومعنى قوله ﷺ « اعرفوا الله بالله » يعني أن الله خلق الأشخاص والأنوار والجواهر
 « والأعيان ، فالأعيان : الأبدان ، والجواهر : الأرواح ، وهو جلّ وعز لا يشبهه
 « جسمًا ولا روحًا ، وليس لأحد في خلق الروح الحساس الإدراك أمرٌ ولا سبب ، هو
 « المتفرّد بخلق الأرواح والأجسام فاذا نفى عنه الشبهين : شبه الأبدان وشبه الأرواح ،
 « فقد عرف الله ، وبالله وإذا شبهه بالروح أو البدن أو النور فلم يعرف الله بالله » .

((الشرح))

(علي بن محمد، عمّن ذكره عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن حمران) أبو جعفر
 الكوفي روى عن أبي عبد الله ﷺ ثقة (صه) عن الفضل بن السكسن، عن أبي عبد الله
 ﷺ قال: قال أمير المؤمنين ﷺ: اعرفوا الله بالله والرسول بالرّسالة) أي بآئنه
 متّصف برسالته تعالى إلى عباده لتكميل نظامهم مع الآيات الباهرة والمعجزات
 القاهرة والشرايع الإلهية والنواميس الرّبّانية (و أولي الأمر) وهم القائمون
 مقامه و حجج الله على عباده و خزنة علمه (بالمعروف) في بعض النسخ « بالأمر
 بالمعروف» يعني اعرفوا الامام بهذا الوصف و هو كونه متّصفاً بالمعروف (والعدل
 والاحسان) أو كونه أمرأبها، والمعروف حدود الله وأحكامه وأخلاقه التي حدّها
 للناس و منعهم من التجاوز عنها والتعطيل لها، والعدل الانصاف أو التحلي بالاوساط
 الحميدة في باب التوحيد كالتوحيد المطلق بين التعطيل والتشبيه والقول بكسب
 العبد بين الجبر والتفويض وفي باب الأعمال كأداء الواجبات والسنن بين البطالة
 والترهيب وفي باب الاخلاق كالحكمة بين البلاهة والدّهاء والعفة بين العنة والشره
 والسخاء بين البخل والتبذير، والشجاعة بين التهور والجبن، و الاحسان أن يعبد
 الله كأنه يراه أو التفضّل و يرشد إليه قول أمير المؤمنين ﷺ: «عاتب أخاك

بالإحسان إليه واردة شره بالإينعام عليه (١) «أراد أن العتاب القولي قلما يفيد، و
الفعلي من الإحسان يجنب القلوب ويوصل إلى المطلوب. ومن ثم أمر الله سبحانه
بالإحسان فإنه يستعبد الإنسان.

(ومعنى قوله ﷺ: اعرفوا الله بالله) هذا كلام المصنف يدل عليه أنه نقل
الصدوق هذا الحديث بسنده في كتاب التوحيد إلى قوله: «والإحسان» ثم قال بعد
كلام حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق رحمه الله قال: سمعت محمد بن
يعقوب يقول: معنى قوله: «اعرفوا الله بالله» - إلى آخره «يعني أن الله خلق الأشخاص
المتلبسة بالخصوصيات الشخصية (والأنوار) اللابحة في الأجرام النورية (و
الجواهر) القائمة بذاتها الغير المفتقرة إلى الموضوع (والأعيان، فالأعيان) التي
لهائية وجنة معلومة (الأبدان) التي لها جوارح وأعضاء مخصوصة (والجواهر)
الصرقة العارية عن العلايق المادية ذاتاً وفعلاً (والأرواح) التي هي الملائكة أو
النفوس البشرية. وفي بعض النسخ «والجواهر الأرواح» بترك العاطف بينهما ورفعهما
على الابتداء والخبر. قال عياض: الروح والنفس بمعنى واحد لقوله ﷺ: «إن الله
قبض أرواحنا» وقوله تعالى «الله يتوفى الأنفس حين موتها» وقيل: الروح جسم
لطيف مودع في البدن يتبعه الحياة مادام ذلك الجسم فيه والإنسان هو مجموع الروح و
البدن. والنفس ذات الشيء ووجوده، وقيل: النفس جسم لطيف (٢) مودع في
البدن محل للأخلاق الملعونة كما أن الروح محل للأخلاق المحمودة والإنسان
يطلق على ذلك كله وقيل: الروح هو النفس المتردد في الجسد. وقيل: الروح
أمر مجهول لانعلم حقيقته. وقيل غير ذلك (وهو جل وعز لا يشبه جسماً) وكذا
لا يشبه جسمانياً (ولاروحاً) لتنزهاه عن الجسمية و لواحقها وعن التشبه بالخلق
المحتاج (وليس لأحد في خلق الروح الحساس الدراك أمر ولا سبب، هو

(١) النهج قسم الحكم والمواظ تحت رقم ١٥٨.

(٢) قوله: «وقيل النفس جسم لطيف» ومذهب الشارح تجرد النفوس الناطقة كما

مر عنه مكرراً وغرضه هنا صرف نقل الأقوال. (ش)

المتفرّد بخلق الأرواح) السماوية والحيوانية (١) (والأجسام) الأرضية و
والفلكية ، وفيه ردّ على من نسب خلقها إلى العقول المجرّدة والسماوي العالية
زعماً منهم أنه تعالى واحد لا يصدر عنه إلا واحد ، و تنبيه على استحالة مشابهته
بمخلوقاته الحادثة (فإذا تقي عنه الشبهين: شبه الأبدان وشبه الأرواح) يمكن إدراج
الأجسام والجسمانيات كلّها في الأبدان و إدراج المجرّدات ولو احتقها كلّها في
الأرواح للاشتراك في علّة النقي فيكون المراد حينئذ نقي مشابهته عن جميع ما سواه
(فقد عرف الله بالله) أي بما يليق به وهو أنه هو الله المبدء المسلوب عنه صفات الخلق
و مشابهتهم كما قال : ليس كمثله شيء (و إذا شبهه بالروح أو البدن أو النور) أو
بغير ذلك من الجواهر والأعراض (فلم يعرف الله بالله) إذ كلُّ ما اتّصف بمشابهة
شيء من ذلك فهو مصنوع مثله ليس هو الله الصانع جلّ شأنه وإنما اقتصر في
معرفة الله بالله على ذكر الصفات السلبية ولم يذكر معرفته بالصفات الثبوتية
الذاتية إما لأنّ الصفات الذاتية أيضاً عند التحقق راجعة إلى السلب فإنّ
قدرته عبارة عن عدم عجزه عن شيء و علمه عبارة عن عدم جهله بشيء و على هذا
كما يرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام كمال توحيد الإله الإخلاص له و كمال الإخلاص
نفي الصفات عنه (٢) « أو لأنّ التوحيد المطلق والإخلاص المحقق لا يتقرّر
إلا بنقض جميع ما عداه عنه ونقي مشابهته بالغير و يسميه أهل العرفان بمقام

(١) قوله « بخلق الأرواح السماوية والحيوانية » فرق الحكماء بين النفوس
السماوية والحيوانية بكون الثانية آلية والسماوية غير آلية فإن الحيوانات إذا نظر إليها
رأى فيها آلات مختلفة لأفعال مختلفة كالبصر والسمع واليد والرجل و يعلم بذلك أنها
أحياء و أما السموات عند القدماء فلا يرى فيها آلات فهي كرحى متشابهة الأجزاء فيه حركة
مستديرة من غير محرك ظاهر لا يشك من رآه ان محركه موجود شاعر وهو النفس السماوية

و بهذا يعرف حياتها. (ش)

(٢) النهج الخطبة الأولى.

التخلية (١) ولما كان مقام التخلية مقدماً على مقام التحلية وكان الغرض من هذا الحديث تعليم كيفية السلوك إليه سبحانه وكانت العقول البشرية القاصرة عن إدراك حقيقة وحقيقة صفاته سائرة من هذا العالم المحسوس إليه مع رفاقة الوهم والخيال وكان الوهم حاكماً بمشيتته تعالى لمدر كاته من المحسوسات ومشا بهته بالمخلوقات اقتصر على ذكر السلب للتبنيه على أنه يجب على السالك أن يغسل درن الحكم الوهمي في شأنه تعالى عن لوح الخيال فهو أهمُّ بهذا الاعتبار.

وإن أردت زيادة توضيح فنقول: لمعرفة تعالى طريقان (٢) الأول معرفة الحق بالحق ومعرفة ذاته الحقّة بذاته أو بجميع الصفات الكمالية التي هي نفس ذاته الأحدية لا بواسطة أمر خارج عنه وحيثيات مغايرة له، وهذه المعرفة ليست لمية لتعالیه عن العلة ولا إنية لعدم حصولها بواسطة المعلول وأيضاً المعرفة للمية والإنية إنما تحصلان بالنظر والاستدلال وهذه المعرفة إنما تحصل بالكشف والظهور للكمّل من أوليائه كما قال سيّد المرسلين «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرّب ولا نبي مرسل» وهي مرتبة الفناء في الله (٣) بحيث لا يشاهد فيها غيره فهو معروف بالذات لا بغيره وكما قال سيّد الوصيين أمير المؤمنين «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله» إذ لا شبهة في أن هذه الرؤية ليست رؤية ظاهريّة بل هي رؤية قلبية ولا في أنها ليست مستندة

(١) قوله «و يسميه أهل العرفان بمقام التخلية» شبه تنزيه الله تعالى عن النقائص بتخلية القلوب والنفوس عن الرذائل والانهماك في حب الدنيا. (ش)

(٢) قوله «لمعرفة الله طريقان» والاحسن أن يثلك الطريق كما فعل في شرح الحديث الأول و أحسن منهما ان لا يحد بحد كما أشار إليه هناك و قوله «و ليست لمية لتعالیه عن العلة» لان البرهان اللمى هو الاستدلال من العلة على المعلول ولا علة له تعالى و برهان الصديقين الذى اشار اليه الشارح فيما سبق شبيه باللم عندهم اذ ليس استدلالاً من المعلول و ان لم يكن من العلة وهو النظر فى اصل الوجود والحق ان الكلينى لا يريد من معرفة الله بالله اثبات وجوده به بل تصور ذاته بذاته لا بمشابهة ما سواه. (ش)

(٣) قوله «هى مرتبة الفناء» قلنا فى حواشى الوافى ان الجسم والجوهر *

إلى واسطة لاستلزامه بطلان الحصر و مثله قول بعض الأولياء « رأيت ربِّي بربِّي
ولولا ربِّي مارأيت ربِّي » والظاهر أن قوله تعالى « أولم يكف بربك أنه على كل
شيء شهيد » إشارة إلى هذه المرتبة لأن النبي ﷺ بلغ إلى مقام يرى فيه الرب
بالرب وبه يستشهد على كل شيء ، ثم الظاهر أن هذا إشارة إلى أنه يمكن لكل
أحد أن يعرف ربه بربه بلا نظر واستدلال كما قال بعض الأكابر « إن وجود الحق
ضروري »: الثاني معرفته بالنظر والاستدلال بما دل به على نفسه من الآثار العجيبة و
الأفعال الغريبة كما هو طريق المتكلمين الذين يستدلون بوجود الممكنات و
طبائعها وصفاتها وإمكانها وحدوثها وتكوُّنُها وقبولها للتغيير والتركيب على المبدء
الأوَّل وإلى هذا الطريق أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله « الحمد لله الذي دل على
وجوده بخلقه » (١) وقد أشار إليه جل شأنه في مواضع كثيرة من القرآن العزيز و
كيفية معرفته تعالى من هذين الطريقين والواجب على أهل كل طريق أن يعرفوا أنه
تعالى مبدء أوَّل لجميع الموجودات لا يشابه شيئاً منها في الذات والصفات وأن ينزهوه
عما لا يليق به والمصنَّف رحمه الله حمل قوله ﷺ « اعرفوا الله بالله » على كيفية
معرفته الحقَّة الحقيقية التي تليق بجناب قدسه الأحمدي الذات والصفات المنزَّه
عن المشابهة لشيء من الممكنات ليفيد أن معرفته بخلاف ذلك ليست بمعرفة بل هي

* الذي يجعل جنساً للتعريف إنما حصل في ذهننا من مقايسة الموجودات بعضها مع بعض
و ملاحظة اشتراكها في معنى عام كالجسمية المشتركة بينها ولا يجوز تعريف ماهيته تعالى
بالجسمية والجوهرية و هذه المعاني المنزَّعة من الممكنات إذ يثبت التشبيه. بل يجب في
مقام التعريف أن يقال هو هو و هو ذاته ولا يحكى عنه ولا يشبه شيئاً غيره لا مجرداً كالروح
حتى يقال في جنسه أنه جوهر ولا مادياً كالإبدان حتى يقال أنه جسم انتهى ما اردنا نقله و
بالجملة إذا عرفناه بالجسم والجوهر و هذه الأمور فقد عرفناه بغيره، وإن قلنا أنه هو ولا
يشبه شيئاً فقد عرفناه بالله و ليس المقصود اثبات وجوده بوجوده (ش)

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ٥٠ و قد تقدم.

شرك بالله، العظيم ويمكن حمله على الطريق الأول ولللمعرفة لأنه أكمل وأحسن بل على الطريق الثاني أيضاً لأن معرفته تعالى بأي طريق كان حاصلة بالله ومن جانبه ومما يؤيد ذلك ما ذكره الصدوق في كتاب التوحيد بقوله «الصواب في هذا الباب أن يقال عرفنا الله بالله» لأننا إن عرفناه بعقولنا فهو عز وجل واهبها، وإن عرفناه عز وجل بأنبيائه ورسله وحججه عليهم السلام فهو عز وجل باعترافهم ومرسلهم ومتخذهم حججاً، وإن عرفناه بأنفسنا فهو عز وجل محدثها فبه عرفناه.

((الاصل))

٢- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علي بن عتبة بن قيس بن سمعان بن أبي ربيعة مولى رسول الله صلى الله عليه وآله قال: سئل «أمير المؤمنين عليه السلام: بم عرفت ربك؟ قال: بما عرفني نفسه، قيل: وكيف عرفك؟» نفسه؟ قال: لا يشبهه صورة ولا يحس بالحواس ولا يقاس بالناس، قريب في بعده، بعيد في قربه، فوق كل شيء ولا يقال شيء فوقه، أمام كل شيء ولا يقال: له أمام، داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء، سبحانه من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكل شيء مبتدء».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علي بن عتبة) الظاهر أن عتبة هذا (١) هو الذي ذكره العلامة في قسم المعتمدين وصححه

(١) قوله والظاهر أن عتبة هذا، لأدري من أين استظهر هذا الظاهر وما هي القرائن التي فهم الشارح منها كون عتبة هذا من أصحاب رسول الله (ص) والحق أنه سهو - منه قدس سره - ولم يكن دأبى التكلم في رجال هذه الأحاديث والنظر في أساندها لان الرواية في الأصول والاعتماد فيها على المتن والمضمون والافاكثر احاديث اصول الكافي ضعيف الاسناد ولو كان اسنادها معتبراً لم يكن حجة أيضاً ولكن معانيها و متونها غالباً مطابقة لما تواتر من مذهب اهل البيت *

بضم العين و إسكان القاف و قال : هو أبو عمرو لا نصاري صاحب رسول الله ﷺ
و خليفة علي عليه السلام (ابن قيس بن سمان بن أبي ربيعة) بالراء المهملة المضمومة ،
و الباء المنقطة تحتها نقطة ، ثم الياء المنقطة تحتها نقطتين ثم حاء مهملة بعدها
هاء و في بعض النسخ «أبي ربيعة» بالزاي المعجمة المفتوحة و الياء الساكنة المشناة
من تحت ثم حاء مهملة بعدها هاء (مولى رسول الله ﷺ) قال : سئل أمير المؤمنين
عليه السلام بم عرفتك بك؟ قال : بما عرفني نفسه) مما ذكره في القرآن أو مما ألهمني
(قيل : و كيف عرفتك نفسه؟ قال) عرفني بأنه (لا يشبهه صورة) لأن كل صورة
تفتقر إلى ما تحل فيه و الله سبحانه لا يفتقر إلى شيء . و فيه رد على المصورة (و لا
يحس بالحواس) المراد بالحواس المشاعر فيندرج فيها العقل و ذلك لأنه تعالى
كما لا يقبل الإشارة الحسية لكونها متعلقة بجسم و جسماني و ماله وضع
و هيئة كما بين في موضعه ، كذلك لا يقبل الإشارة العقلية لاستلزامها تحديد
المشار إليه و توصيفه بصفات كلية و أوضاع عقلية و إنما غاية كمال العقل في
معرفته أن يتصوره من جهة صفاته السلبية و الإضافة أو من جهة عنوانات صفاته
الاثباتية الذاتية لامن حيث أنه عين تلك العنوانات أو معروض لها بل من حيث
أنه عين فرد منها في الخارج و يصدق بوجوده بالمشاهدة الحضورية و البراهين القطعية
منزهاً له عما يتلقاه الحس و الوهم من توابع إدراكاتها مثل التعلق بالمواد و
الموضع و الأين و المقدار و الإشارة و التحديد و غير ذلك (و لا يقاس بالناس) لأن قياسه
بهم إما في الحقيقة أو في الجنس أو في الفصل أو في الصفات و الكيفيات و كل ذلك

* عليهم السلام و لما دل عليه القول فان وجد فيها شيء يشك في صحته و جب التوقف فيه
و اما عقبه هذا فليس من أصحاب رسول الله (ص) و لا اصحاب أمير المؤمنين (ع) لان أحمد بن
محمد بن خالد الذي كان في آخر المائة الثالثة روى عنه بواسطة واحدة فلا بد أن يكون
على بن عقبة في اوائل المائة الثالثة أو اواخر الثانية و يكون في طبقة ابن أبي عمير و أمثاله
في عصر الرضا أو الجواد عليهما السلام و بالجملة على بن عقبة هذا مجهول لانعرفه و ليس
على بن عقبة بن خالد الثقة المشهور ولا ضير فيه. (ش)

على الواجب بالذات المنزه عن التشابه بالممكنات محال (قريب) من كل شيء بالعلم والإحاطة بكلياته وجزئياته وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير، ولما كان المتبادر من إطلاق القرب هو الملا بسقوالإصاق والمشابهة نزاهة قربه تعالى عن هذه الأمور بقوله (في بعده) أي في حال بعده عن كل شيء بالمقارنة والملاسة والمشاركة معه في ذاته وصفاته فأخرجت هذه القرينة لفظ القرب عن الحقيقة إلى المجاز وكسرت الأحكام الوهمية في ذاته وصفاته (بعيد) عن مشابهة الخلايق ذاتاً وصفاتٍ وعن تناول العقول له حداً وكيفيةً وعن العلم بحقيقة ذاته وصفاته تفصيلاً وإجمالاً ولما كان المتبادر من إطلاق البعد هو البعد بحسب المكان والمسافة والجهة نزاهة بعده تعالى عن هذه المعاني بقوله (في قربه) أي حال قربه من كل شيء بالمعنى المذكور وفيه إشارة إلى أنه تعالى ليس بزمان وزماني (١) ولا مكان ولا مكاني إذ لا يمكن اتصاف شيء منها بالقرب والبعد من جميع الأشياء من كل وجه (فوق كل شيء) بالقهر والغلبة إذ كل شيء مسخر لحكمه وقدرته ومقهور لإرادته ومشيتته إن شاء أوجده وإن شاء أعدهم وأفناه (ولا يقال شيء فوقه) لأن كل شيء مقهور له والمقهور لا يكون قاهراً عليه ولو وصف غيره بالقهر والقدرة فما نَمَا هو بالنسبة إلى ضعيف دونه وإذ انسب إلى من فوقه كان ضعيفاً بالنسبة إليه وكذلك من فوقه إلى أن ينتهي إلى تمام القدرة القاهرة قدرة الله الذي هو الفوق على الإطلاق القاهر الغالب على جميع من عداه وكل من عداه في رقب الحاجة إليه وذلك العبودية بين يديه (أمام كل شيء) (٢) أي قبل كل شيء ومتقدّم عليه بالعلية

(١) قوله « وفيه إشارة إلى أنه تعالى ليس بزمان وزماني » وذلك لان الشيء المكاني لا يمكن أن يكون قريباً وبعيداً معاً وهو تناقض وأما المجرد فنسبته إلى جميع الأشياء نسبة واحدة كالنفس بالنسبة إلى جميع أجزاء البدن فالله تعالى ليس في مكان وكذلك الزماني لا يمكن أن يكون قريباً من زماني آخر بعيداً عنه فالله تعالى ليس في زمان ولذلك نسبته إلى جميع الامكنة والازمنة واحدة . (ش)

(٢) قوله « أمام كل شيء » فان قبل فكيف ورد في القرآن « والله من ورائهم *

لاستناد جميع الموجودات على تفاوت مراتبها وكمالاتها إليه (ولا يقال له أمام) لأنه مبداً لكل موجود ومرجعاً فهو المتقدم الذي لا يتقدمه شيء في الوجود والكمال والرتبة والشرف، والفرق بين هذه الفقره وما تقدمها أن المقصود فيما تقدم هو الإشارة إلى وصف قدرته بالتمام على كل مقدور وإظهار عجز ما سواه، و المقصود في هذه الإشارة إلى أنه مبداً لجميع الموجودات ومتقدم عليها مع اشتراكهما في الإشارة إلى مطالب آخر وهي وجوب وجوده لذاته وأزليته وأبديته و وحدته و عينية صفاته و عدم الحلول والتحيز والتركيب و الافتقار إلى شيء كل ذلك ظاهر (داخل في الأشياء) (١) بالعلم والإحاطة بكلياتها و جزئياتها و كفيئاتها والتصرف كيف يشاء ولما كان المتبادر من الدخول هو الظرفية و الحلول أشار إلى تقدسه عن هذا المعنى بقوله (لا كشيء داخل في شيء) أي لا كدخول الممكنات بعضها في بعض كدخول الجزء مثلاً في الكل ودخول الحال في المحل و دخول الجسم في المكان فإن الدخول بهذا المعنى من لواحق الإمكان و توابع الافتقار وهي على واجب الوجود لذاته محال (و خارج من الأشياء)

* محيط، بل كيف ورد أنه بكل شيء محيط و معنى الإحاطة كونه في جميع الجهات . قلنا إذ انفينا عنه المكان لم يكن فوق ولا تحت ولا أمام ولا خلف حقيقة وإذا أريد المعنى المجازي فالأمام بالمعنى المجازي هو التقدم بالعلية فهو بوجوب نفي كونه من وراء أي كونه معلولاً و أما الإحاطة بمعنى العلم و عدم اختفاء شيء عنه فصحيح مجازاً. (ش)

(١) قوله « داخل في الأشياء » لا بالحلول كما يتبادر إلى أذهان العامة بل بمعنى كونه وجوداً قائماً بذاته و ساير الأشياء اطلاقاً و عكوساً و روابط لا تستقل ولا تتقوم إلا بقيوميته كصور تنخيله في ذهنك لا وجود لها إلا بان تحفظها بقوتك المنخيلة وقد مثله العرفاء بالبحر و الأمواج حيث لا وجود مستقلاً للأمواج إلا تبعاً للبحر و يومهم تمثيلهم الحلول كما يومهم تمثيل غيرهم بالبناء و البناء و النور و الشمس لوازم باطلة آخر على ما مر وقد يمثلون بالعكس و العاكس و أحسن العبارات ما نقل عن أمير المؤمنين (ع) « داخل في الأشياء لا

كدخول شيء في شيء » و هذا هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود. (ش)

المراد بخروجه منها مباينة ذاته المقدسة وصفاته الكاملة عن مشابهة شيء منها و لما كان المتبادر من خروج شيء من شيء اختصاصه بالوضع والتحيز و خروج الجسم والجسماني من مكانه نزّهه تعالى عن هذا المعنى بقوله (لا كشيء خارج من شيء) كخروج الجسم من مكانه و خروج الحال من محلّه و خروج ذي الهيئة من هيئته إلى هيئة أخرى فإن أمثال ذلك من خواص الإمكان، ثم أتى بالتنزيه المطلق عن جميع ما يليق به على سبيل الإجمال فقال: (سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره) سبحان مصدر مضاف إلى المفعول من سبحه إذا نزّهه أي أنزّهه تنزيها عن جميع المعايير والنقايس من اتصف بهذه الصفات ولا يتصف بشيء منها غيره ، و يحتمل أن يكون سبحان للتعجب من كمال تنزّهه وبعده عن صفات المخلوقين و بعدهم عن صفاته. وفيه إشارة إلى أنه كمالا يكون له مشارك في صفاته الذاتيّة الكمالية كذلك لا يكون له مشارك في صفاته السلبية (و لكل شيء مبتدء) الظاهر أنه مبتدأ وخبر و يحتمل أن يكون عطفاً (١) على قوله هكذا يعني سبحان من هو لكل شيء من الموجودات الممكنة مبتدء يبتدء منه وجود ذلك الشيء و كمالته و ما يليق به وإذا كان هو مبدء لجميع الموجودات كان واجب الوجود لذاته لاستحالة أن يكون مبدء الجميع ممكناً.

((الاصل))

٣- «تخبرني إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنني ناظرت قوماً فقلت لهم: إن الله جلّ جلاله «أجلٌ وأعزُّ وأكرم من أن يُعرف بخلقه بل العباد يُعرفون بالله، فقال رحمك الله.»

(١) قوله « و يحتمل أن يكون عطفاً ، و هنا احتمال ثالث اظهر منهما نقله المجلسي عليه الرحمة قال : وقبل الجملة حالية اي كيف يكون هكذا غيره والحال أن كل شيء غيره له مبدء، و موجد و هو مبدءه و موجد و المبدء لا يكون مثل ماله ابتداء. (ش)

((الشرح))

(عنه بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام إنني ناظرت قوماً) في باب معرفة الله تعالى (فقلت لهم : إن الله جل جلاله) ليس «جل» جلاله» في بعض النسخ (أجل وأعز أكرم من أن يعرف بخلقه) أي بإرشاد خلقه والحجج عليهم السلام هم المرشدون إلى سبيل المعرفة و أمّا الهداية فموهبة كما دل عليه بعض الروايات، و دل عليه أيضاً قوله تعالى « إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء» أو بصفات خلقه لأن معرفته بها شرك بالله العظيم (بل العباد يعرفون بالله، فقال : رحمتك الله) (١) أي يعرفون الله بهدأيته و توفيقه أي بما عرفهم به من نفسه من الصفات

(١) قوله « بل العباد يعرفون بالله » معرفة الله بالله يحتمل احد ثلاثة معان، لان المعرفة إما أن يكون معرفة وجوده تعالى اى العلم بأنه موجود ، واما أن يكون بمعنى معرفة ذاته ، ثم الباء السببية في قوله «معرفة الله بالله» يحتمل معنيين الاول أن سبب المعرفة هو الله تعالى لكونه دليلاً على وجود نفسه ، والثاني ان الدليل عليه هو مخلوقاته بهدأيته فالاول من المتحتملات الثلاثة أن معرفة وجوده ينبتى ان يكون بالنظر فى اصل وجوده بالدليل اللمى او البرهان الصدىقى لا بالدليل الاينى و النظر فى مخلوقاته .الثانى أن العلم بوجود الله تعالى سوا . كان بالنظر فى اصل الوجود او بالدليل الاينى فانما تحصل للانسان بهدأيته و توفيقه . الثالث معرفة ذاته تعالى لا يمكن للانسان بتشبيهه بخلقه و ذكر الجنس والفصل على ما هو دأب المنطقيين فى الحدود بل معرف ذاته ذاته بأن يقال هو هو لا يشبه شيئاً غيره . والمعنى الثالث اختيار الكلينى والثانى اختيار الصدوق والاول يستفاد من كلام المتأخرين من الشراح على اضطراب والمعانى الثلاثة كلها صحيحة فى انفسها الا أن الظاهر من أكثر الروايات ارادة ما اختاره الكلينى، ولا يحمل هذا الحديث الا المعنى الثانى الذى نسبناه الى الصدوق عليه الرحمة أو معنى رابماً أدق أشار اليه الشارح وما ذكره *

اللايقة به كما مر في الحديث الثاني من هذا الباب ويحتمل أن يقرأ يعرفون على البناء للمفعول ويكون المقصود حينئذ أنه تعالى لا يعرف حق المعرفة بالنظر إلى خلقه والاستدلال بهم عليه بل الخلق يعرفون بنور ربهم كما تعرف الذرات بنور الشمس دون العكس وليس نور الله في آفاق النفوس أقل من نور الشمس في آفاق السماء قال عز من قائل « وأشرق للأرض بنور ربها » فضوؤه قاطع لرين أرباب الضماير، ونوره ساطع في أبصار أصحاب البصائر، ولا يبعد أن يكون قول أمير المؤمنين عليه السلام « الحمد لله المتجلي لخلقه (١) » إشارة إلى هذا القسم من المعرفة وهذه المعرفة تنقسم إلى قسمين أحدهما أن يرى الصانع أولاً والمصنوع ثانياً، وفي هذا القسم قد يقع الالتباس (٢) فيظن أن الرؤية القلبية تعلقت بهامعاً كما يقع الالتباس

* كاف لاهل البصائر لاحاجة الى زيادة بيان فيه وحام حوله العلامة المجلسي (ره) ونقل دعاء عرفه لسيد الشهداء (ع) وكيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفقود اليك، الفيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك، ومتى بمدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً - الى آخر الدعاء، ومعدك ذكر كلاماً يوهم أنه أراد الاستدلال بالافاق والانفس وهو ما يقال له دليل الإن أي معرفة الله بخلقه ضداً قاله منصور بن حازم. وروى الشيخ الصدوق في التوحيد في حديث طويل أن النصراني سأل أمير المؤمنين (ع) و قال أخبرني عرفت الله بمحمد أم عرفت محمداً بالله عز وجل؟ فقال علي بن أبي طالب: ما عرفت الله عز وجل بمحمد (ص) ولكن عرفت محمداً بالله عز وجل حين خلقه و أحدث فيه الحدود من طول و عرض ففرفت أنه مدبر مصنوع باستدلال والهام منه و ارادة ألهم الملائكة طاعته و عرفهم نفسه بلائبه ولا كيف. (ش)

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ١٠٦. وفيه « الحمد لله المتجلي لخلقه بخلقه ».

(٢) قوله « قد يقع الالتباس » يظهر في هذا المقام الشطحيات من أصحابه و يظهرون ألفاظاً يشتمر منه طبع العامة و يضيق عن اقتنائها حوصلة أوهامهم و ربما يشم منها رائحة الكفر لو لم يعلم من أربابها التوغل في الايمان ولكن يدفع المتشابه بالمحكم و الظاهر بالنص و يحمل كلام الناس على الصحيح مهمامكن. (ش)

في الرؤية العينية للناظر إلى المرأة فإنه يظن أنه يرى نفسه والمرأة معاً مع أن رؤية المرأة مقدّمة على رؤيته، وثانيتها أن لا يرى مع الصانع غيره، وهذا القسم هو الفناء المطلق في الله ونظيره غفلة الناظر إلى المرأة عن رؤية شخصه إذا كان قصده من النظر إليها مشاهدة جوهرها وحسن هيئتها وسائر كمالاتها مع توجه ذهنه إلى التأمل في هذه الأمور وتوغله في التعمق في محاسنها.

(باب)

(أدنى المعرفة)

((الأصل))

١- «محمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي؛ و علي بن إبراهيم، عن «المختار بن محمد بن المختار الهمداني جميعاً، عن الفتح بن يزيد، عن أبي الحسن» «عليه السلام» قال: سألته عن أدنى المعرفة فقال: الإقرار بأنه لا إله غيره ولا شبه له ولا «نظير، وأنه قديم مثبت، موجود غير فقيد وأنه ليس كمثل شيء».

((الشرح))

(محمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي؛ وعلي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني جميعاً) همدان قبيلة من اليمن و بلد في العجم (عن الفتح بن يزيد، عن أبي الحسن عليه السلام) قال العلامة: الفتح بالثناء المنقطعة فوقها نقطتين ابن يزيد بالياء المشناة التحتانية الجرجاني صاحب المسائل لأبي الحسن عليه السلام. و اختلفوا فيه أهوالاً رضا عليه السلام أو الثالث عليه السلام والرجل مجهول والإسناد إليه مدخول وقيل: إنما اختلفوا فيه لوقوع اختلاف في الفتح بن يزيد الجرجاني (١) والشيخ في

(١) قال في جامع الرواة رواية فتح عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في التهذيب

في «باب تفصيل أحكام النكاح، و في الاستبصار في «باب أن ولد النعمة لاحق بأبيه»، وفي *

كتاب الرجال إنما ذكره في أصحاب أبي الحسن الثالث عليه السلام وحكم عليه بالجهالة والصدوق رحمه الله روى هذا الحديث في عيون أخبار الرضا عليه السلام بسنده عن الفتح بن يزيد عن أبي الحسن عليه السلام في باب ما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار في التوحيد (١) قال: سألته عن أدنى المعرفة) الأدنى من الدنو بمعنى القرب يقال: فلان دانني المنزلة أي قريبها كما يقال في ضد ذلك فلان بعيد المنزلة فالمعنى سألته عن أقرب منازل المعرفة ومقاماتها (فقال: الإقرار) بالله أي بوجود ذاته المقدسة الملحوظة معها جميع الكمالات على سبيل الإجمال بالعينية دون الزيادة والملحوظة معها استيلاؤها على ماديق وجل وسيجيء عن الكاظم عليه السلام إن الله بمعنى المستولى على ذلك» (بأنه لا إله غيره) بدل أو بيان لقوله بالله للدلالة على نفي الشريك الموجب للتوحيد المطلق في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام «فقال له: الإقرار بأنه لا إله غيره» (ولاشبه له) أي لا يشبهه شيء من الأشياء في صفاته الذاتية والعقلية والسلبية ولا يشبهه هو شيئاً منها في صفات الخلق ولو احق الإمكان ولم يعرفه من شبهه بخلقه بل أشرك معه إلهاً آخر (ولانظير) له أي لا يماثله شيء في ذاته المنزهة عن دنس الإمكان ولو احق الافتقار، ويمكن أن يراد بالأقول نفي المشابهة في الصفات الذاتية والثاني نفي المماثلة في الصفات الفعلية، وبالجملة لكل من الخالق والمخلوق ذات وصفات تخص به ولا يتحقق في الآخر لتنزّهه الغني المطلق عن لحوق نقص الإمكان بهوتطرق معنى الافتقار إليه (وأنه قديم) إذ لو كان حادثاً لكان مفتقراً إلى موجود فلا يكون واجباً بالذات، ولا يكون مبدء لجميع الموجودات ولا ينتهي إليه سلسلة الممكنات وإذا

* الكافي: «باب وقوع الولد من أبواب المتعة» تدل على أن أبا الحسن هذا هو الرضا (ع).
 (١) قوله بسنده عن الفتح بن يزيد. هذا لا ينافي كلام الشيخ إذ لعل الرواية ع-ن الرضا (ع) بواسطة لم يذكر في رواية الصدوق أو لعل الصدوق عليه الرحمة سهى في تطبيق أبي الحسن على الرضا (ع) و أورده في باب ما جاء عن الرضا لهذه العلة. و الطيقة تدل على صحة ما ذكره الشيخ في الرجال لان الكليني روى عنه بواسطتين وهذا وان كان ممكناً مع كون الرجل من اصحاب الرضا (ع) لكنه بعيد و لا فائدة في التكلم في الاسانيد في أخبار اصول الدين كما قلنا سابقاً. (ش)

أقر بأنه قديم فقد أقر بأنه لا شيء قبله وهو ظاهر ولا شيء معه إذ لو كان معه شيء في الأزل لم يجز أن يكون خالقاً له لأنه لم يزل معه فكيف يكون خالقاً له، وإلى ذلك أشار مولانا الرضا عليه السلام بقوله «إعلم علمك الله الخبير إن الله تعالى قديم والقديم صفة دلّت العاقل على أنه لا شيء قبله ولا شيء معه في ديموميته» (مثبت) أي معلوم وجوده بالأدلة العقلية والنقلية وبالمشاهدة الحضورية أو غير متغيّر من حال إلى حال إذا التغيّر أمر يلحق الزمان بالذات والزمانيات بتوسطه وهو سبحانه ليس بزمان ولا زماني فلامحالة لا يلحق ذاته المقدسة و ماله من صفات الكمال و نعوت الجلال تغيّر أصلاً، فلا يجوز أن يقال مثلاً: كونه عالماً قبل كونه قادراً أو كونه حياً قبل كونه عالماً و كونه قوياً بعد كونه ضعيفاً و كونه أولاً قبل كونه آخراً (موجود غير فقيد) أي موجود لذاته بمعنى أنه غير مفتقر في وجوده إلى غيره غير فاقده لوجوده أزلاً و أبداً أو غير فاقده لذاته ولغيره من الموجودات بمعنى أنه عالم بذاته غير غافل عنها و بذوات الأشياء و صفاتها و خواصها قبل إيجادها و بعده فسبحان الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور (و أنه ليس كمثل شيء) لأن عالم القدس أجل من أن يدخل فيه صفات الخلق و لواحق الإمكان و عالم الامكان لا يصلح أن يتّصف بصفات الواجب و خواص الملك الديان.

((الاصل))

٢- «علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن طاهر بن حاتم - في حال استقامته - «أنه كتب إلى الرجل: ما الذي لا يجتزء في معرفة الخالق بدونك؟ فكتب إليه: «لم يزل عالماً و سامعاً و بصيراً، وهو الفعّال لما يريد. و سئل أبو جعفر عليه السلام عن «الذي لا يجتزء بدون ذلك من معرفة الخالق فقال: ليس كمثل شيء ولا يشبه شيء» «لم يزل عالماً سميعاً بصيراً».

((الشرح))

(علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن طاهر بن حاتم في حال استقامته) طاهر ابن حاتم بن ماهويه بفتح الهاء والواو غال كذاب كأخيه فارس بن حاتم، و طاهر من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام و أبي الحسن موسى عليه السلام و أخوه فارس من أصحاب الرضا عليه السلام قيل : هما كانا مستقيمين ثم تغيرا و تفسدا وأظهر القول بالغلو، و قال ابن الغضائري : طاهر بن حاتم بن ماهويه القزويني أخو فارس كان فاسد المذهب ضعيفاً و كانت له حالة استقامة كما كانت لأخيه و لكنها لا تثمر. و فيه أنه إن أراد أنها لا تثمر في قبول مارواه بعد التغير فهو كذلك و إن أراد أنها لا تثمر مطلقاً فهو ممنوع لأنها تثمر في قبول مارواه قبل التغير كما في هذا الحديث (أنه كتب إلى الرجل) هو الكاظم أو الصادق عليه السلام (ما الذي لا يجتزم في معرفة الخالق بدونه) أي بأقل منه (فكتب إليه لم يزل عالماً) بذاته و بالأشياء قبل إيجادها ولا يعزب عنه شيء منها كليها و جزئها و حقايقها و لوازمها و عوارضها و جوانبها و حدودها التي تنتهي إليها، روى الصدوق في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام بسنده عن الحسين بن يشار بالياء المنقطة تحتها نقطتين والشين المعجمة المثلثة المشددة (١) عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: سأله أي علم الله الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون فقال إن الله هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال عز وجل: **إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون** و قال لأهل النار **«ولوردوا العادوا المانها عنه»** فقد علم عز وجل أنه لو ردّهم لعادوا الما نهو عنه . و قال للملائكة لما قالت: **أتجعل فيها من يفسد فيها و يفسدك الدماء و نحن نسبح بحمدهك و نقدّس لك** قال: **إني أعلم ما لا تعلمون** . فلم يزل الله عز وجل علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها، و فيه ردّ علي من زعم أنه ليس

(١) كذا في أكثر النسخ ولم أجد ضبطه مع الشين المعجمة بالياء المنقطة تحتها نقطتين

إنما الموجود في كتب الرجال «الحسين بن يشار» بالياء الموحدة والشين المعجمة أو بالياء المثناة من تحت مع الشين المهملة و جعل الأخير في بعض المصادر نسخة.

عالمًا بذاته لوجوب المغايرة بين العالم والمعلوم ولم يعلم أن التغير الاعتباري كاف كعلمنا بأنفسنا فهو عالم ومعلوم وعلم وعلو من زعم أنه ليس بعالم بغيره لأن علم أحد بغيره عبارة عن صورة مساوية له مرتسمة في العالم ولم يعلم أن علم أحد بغيره قد يكون حضورياً (١) بمعنى حضور ذلك الغير بنفسه لا بمثاله وصورته عند العالم وعدم غفلة العالم عنه وأن العلم الحضورى أقوى من العلم الحسولى ضرورة أن انكشاف الشيء على أحد لأجل حضوره بنفسه أقوى من انكشافه عليه لأجل حصول مثاله وصورته فيه. وعلى من زعم أنه ليس عالمًا بالجزئيات (٢) لأن

(١) قوله قد يكون حضورياً، حقق ذلك الحكيم الطوسى قدس سره في شرح الاشارات و استحسنة العلامة فى شرح التجريد و اختاره المتأخرون و أصله من الشيخ شهاب الدين و بيانه أن المعلوم يجب أن يكون متعلق الوجود بالعالم و تعلق المعلوم بالعلمة أقوى من تعلق الصور الذهنية بالنفوس فاذا كان هذا التعلق يوجب العلم كيف لا يوجب ذلك ولكن فيما ذكره شيء و هو أنه لا يمكن حصر علم الواجب فيما ذكر، اذ يلزم منه عدم علمه بالاشياء قبل وجودها و هذا أفحش من العلم الحسولى الارتسامى ولا يندفع المحذور الا بما حققه استاذ الحكماء المتألهين صدرالدين الشيرازى فى الاسفار و غيره من العلم الاجمالى فى الكشف التفصيلى فهو تعالى يعلم بعلمه بذاته جميع الاشياء مفصلاً ولا يلزم من ذلك تكثر فى ذاته وليس ههنا موضع بيانه. (ش)

(٢) قوله وليس عالمًا بالجزئيات، هذا احد الامور الثلاثة من معتقدات الفلاسفة التى عدّها الغزالي مخالفة لدين الاسلام؛ الاول قولهم يقدم العالم، والثانى عدم علم الواجب بالجزئيات، والثالث انكارهم المعاد الجسمانى. وأقول بناء على ما حققه الحكيم الطوسى قدس سره. من العلم الحضورى ارتفع الاشكال و اتقى المخالفة، واعلم ان مبنى توهم جماعة منهم عدم علمه تعالى بالجزئيات أن العلم بالجزئى انما يحصل بالحس، والحس بتأثير الجوارح عن الموجودات الجسمانية وليس لله تعالى جوارح تتأثر والجواب أن ذلك فى العلم الحسولى لا الحضورى. وقال المتكلمون أن ابصاره بمعنى العلم بالمبصرات وسمعه علمه بالمسموعات و قالوا ان له علماً بالمذوقات والمشموحات والملموسات أيضاً لكن لا يطلق عليه الذائق والشام*

الجزئيات متغيرة فعلمه بها يوجب التغيير في ذاته، ولم يعلم أن التغيير أمر اعتباري يقع في الإضافة لافي ذاته ولا في صفاته ولأن علمه بالكليات و الجزئيات لعدم كونه زمانياً مستمراً على نحو واحد أزلاً و أبداً من غير تغيير و تبدل أصلاً (وسامعاً وبصيراً) بالمسموعات الجلية والخفية والمبصرات الضعيفة والقوية وإن لم يكن شيء منها موجوداً في الأزل لقيام البراهين العقلية و النقلية على (١)

* واللامس تعبداً شرعياً أدلغويّاً و بالجملة له تعالى علم بالحلاوة ولا يذوق الحلاوة كما يعرف اللذة والالم ولا يتألم نظير من يعرف وجع الضرس ولكن لا يجد الالم فعلا لانه لا يوجد ضرسه وهذا الذي قاله المتكلمون عين ما قاله جماعة من الفلاسفة، الا أن الفلاسفة قالوا لا علم له بالجزئيات الا بوجه كلي وقال المتكلمون له علم بالجزئيات لانه يحس اي بوجه جزئي وكلاهما واحد في المعنى، ويشتمز طباع السذج من التعبير الاول دون الثاني وبناء على العلم الحضوري يسقط البحث (ش)

(١) قوله «البراهين العقلية والنقلية» البرهان العقلي المشهور هو دليل الحركة و السكون وهو خاص بالاجسام و بيانه أن الجسم لا يخلو عن الحوادث و أقلها الحركة و السكون وهما حادثان لان الحركة كون الجسم في مكان ثان بعد كونه في مكان أول و السكون كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان بعينه، و قالوا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالجسم حادث ولم يقيموا دليلاً على كون غير الاجسام حادثاً، والبرهان النقلى آيات وروايات كثيرة تدل على خلق الارض والسماوات و ما فيها وغيرها و اجماع أهل الملة على الحدوث ولكن لم نر حديثاً أو آية تدل على اثبات الحدوث تبديلاً بل على اثبات واجب الوجود و أن الحدوث ملازم له كما أشرنا اليه سابقاً، وقال بعض المتكلمين بعد اعترافهم بأن الحدوث الذاتى كاف فى المعلولية و فى ثبوت الواجب تعالى: أن الفاعل المختار يجب أن يكون معلوله حادثاً زمانياً والا لزم كونه تعالى فاعلاً مضطراً يصدر عنه العالم بغير اختياره و علمه كصدور النور عن الشمس و نحن لا نتعقل ذلك اذ يمكن أن يكون الفاعل المختار أراد افاضة الوجود على شيء بعد شيء دائماً باختياره ولا يجب تشبيه فعله تعالى بالشمس والنور، نعم لو كانت الشمس عاقلة عالمة مختارة فاعلة بالارادة وكان صدور النور*

حدوث العالم فهو لذاته يسمع و يرى حتى لا يعزب عنه ما تحت الثرى «وإن تجهر بالقبول فإنه يعلم الجهر و أخفى» لا للآلات كما يسمع و يبصر لأجلها الإنسان و سائر الحيوانات لاستحالة اتصافه بالجسمية ولو احقها ، وفيه ردٌ على من زعم أنه لا يسمع ولا يبصر لأن السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة والآلة أو أمر مشروط به وليس له حاسة و لم يعلم أن ذلك قياس للغايب على الشاهد مع الفارق بينهما لأن ذاته تعالى مغايرة لذواتنا و صفاته مخالفة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه و بصره نفس التأثر عن الحاسة ولا أمراً مشروطاً به ولا نكار هؤلاء الفرق الضالة المضلة علمه و سمعه وبصره خص "تعالى" هذه الثلاثة بالذکر لتثبيت قلوب العباد بها و تسديدها (و هو الفعال لما يريد) بمجرد الإرادة من غير حركة ولا آلة ولا تعب ولا صوت و هو نافذ الإرادة لا يمتنع عن إرادته شيء و فيه ردٌ على من زعم أنه واحد لا يصدر عنه إلا واحد (١).

* منها باختيارها و كونه دائماً لم يبعد المثل وله المثل الاعلى . (ش)

(١) قوله «رد على من زعم أنه واحد» قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد، ليس مما عده الغزالي مخالفاً للشرع وان عد كثير من قواعدهم غير تامة وأدلتهم غير وافية لكن حصر المخالفة في ثلاثة ذكرناها. والحق أنه يرد بعض الأقوال لالانها باطلة بل لانها تستلزم عرفاً أمراً باطلا أولان عبارته توهين وتهجين كما حكى ان بعض الملوك رأى في المنام سقوط أسنانه فسأل بعض المعبرين فقال: هذا دليل موت الاقارب فساء الملك ، ثم عرضه على معبر آخر فقال هذا دليل طول عمر الملك و كونه أكثر من عمر اقاربه، و مثله روى عن بعض الخلفاء سأل صحابيا عن عمره و أنه كان أسن من رسول الله (ص) أو أصغر قال الصحابي : كان رسول الله (ص) أكبر منى و لكنى ولدت قبله، والتعبيران واحد من جهة المعنى لكن أحدهما حسن والاخر قبيح، اذا عرفت هذا فاعلم ان كون بعض مخلوقاته تعالى اشرف و أفضل من سايرها و كون الاشرف اول صادر عنه و كون سائر الاشياء مخلوقاً بعده و كون فاعليته تعالى لبعض الامور بواسطة ملك او سبب معد جسماني كالشفاء بالدواء ، و تحريك السحاب بالرياح ، و عذاب الكفار بأيدي المؤمنين و عدم صدور بعض الامور عنه تعالى أصلاً لقبحه و مفسدته*

(وسئل أبو جعفر عليه السلام) الظاهر أنه ليس من تتمّة حديث المكاتبه وأن الراوي عنه عليه السلام غير معلوم و يؤيده أن الصدوق رحمه الله روى هذه المكاتبه بعينها ولم يذكر هذه اللأحقه و قيل : الأظهر أنه من رواية طاهر بن حاتم في حال استقامته مرفوعة ولا يخفى بعده (عن الذي لا يجتزء بدون ذلك) أي بدون فوضع الظاهر موضع الضمير (من معرفة الخالق) «من» بيان للموصول أو متعلق بلا يجتزء و على التقديرين خبر الموصول محذوف وهو ما هو (فقال: ليس كمثل شيء ولا يشبهه شيء) إذ لو كان ذا شبه من خلقه لكان محتاجاً إلى المؤثر والمدبر مثله ، و أيضاً التشابه هو الاتفاق في الكيفيّة ولا كيفيّة له (لم يزل عالماً سمياً بصيراً) إنما ترك العاطف هنا للتشبيه على كمال المناسبة بين الأخيرين وبين الأول لأنّ السمع والبصر في حقه تعالى نوعان من علمه المطلق وهما العلم بالسموعات والعلم بالمبصرات و جيء بالعاطف سابقاً للتشبيه على المغايرة بحسب الاعتبار .

((الاصل))

٣- « محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن الحسن بن عليّ بن يوسف بن بقّاح ، عن سيف بن عميرة . عن إبراهيم بن عمر قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : « إن أمر الله كلّه عجيب إلا أنه قد احتجّ عليكم بما قد عرفكم من نفسه . »

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن الحسن بن عليّ بن يوسف بن بقّاح ، * كالظلم والكذب ليس شيء من ذلك مبائناً لقواعد الاسلام ومفاد قولهم «الواحد لا يصدر عنه الا واحد» ليس الا ما ذكرنا و مع ذلك انه عبارة يشتمر منها الطبع ولو قيل انه خلق اشرف الموجودات اولا و خلق غيره بعده لم يشتمر كما ورد خلق الله الاشياء بالمشيئة والمشية بنفسها وفي نهج البلاغة ونحن سنائع الله والناس بعد سنائع لنا ، وهذا من جهة المعنى نظير قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ولكن اداة النفي تهيج السذج . (ش)

عن سيف بن عميرة، عن إبراهيم بن عمر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن أمر الله كله عجيب) حيث أنه فاعل العجائب والغرائب من ملكوت السموات والأرض والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وغير ذلك على النظام المشتمل على العجب العجيب الذي يحير أبصار بصائر الخلائق و يضطرهم إلى الاقرار بوجوده و قدرته وعلمه والاذعان لإرادته وأمره و حكمته و إليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «عجبت لمن شك في الله وهو يرى خلق الله (١)» (الأنه) إلا بفتح الهمزة وتخفيف اللام حرف تنبيه، وجعلها بكسر الهمزة و تشديد اللام من أداة الاستثناء بمعنى لكن للاستدراك و دفع توهم أن من لم يحصل له المعرفة لا حجة عليه بعيد جداً (قد احتج عليكم بما عرفكم من نفسه) يشير إليه قول الصادق عليه السلام أيضاً ليس الله على خلقه أن يعرفوا وللخلق على الله أن يعرفهم و الله على الخلق إذ عرفهم أن يقبلوا (٢) توضيح ذلك أن الله عرفهم وجوده وعلمه و قدرته و حكمته أو لا بما يدل على ذلك بالضرورة فإن من تأمل خلق السموات والأرض و ما بينهما سيما في بدء خلقه في ظلمات الأرحام و متضاعفات الأستار و استقراره في قرار مكين إلى قدر معلوم و أجل معين و انقلابه في بطن أمه من حال إلى حال وهو لا يعلم دعاء ولا يسمع نداء و خروجه من ذلك المضيق إلى منزل لم يشهده و مقام لم يعرفه ، واجترار غذائه من الثدي عند الحاجة يعلم أن له إلهاً صانعاً قادراً حكيماً عليماً و هذا العلم ضروري و إن احتاج إلى تنبيه كما ورد في مواضع من القرآن العزيز، ثم عرفهم ما وراء ذلك من صفات الكمال و عينيتها و نعوت الجلال التي لا يطلع عليها العقول بالاستقلال إلا بالاشراقات القلبية و إرسال الرسل و إنزال الكتب و نصب الإمام ليحيى من حي بيته و يهلك من هلك عن بيته و لئلا يكون للناس على الله حجة فوجب عليهم أن يعرفوه كما عرفهم و أن يصفوه بما وصف به نفسه، و من وصفه بغير ذلك فقد أشرك به و ألحد في أمره و تعدى في حقه.

(١) النهج قسم الحكم والمواعظ تحت رقم ١٢٦.

(٢) سبأ في باب حجج الله على خلقه من كتاب التوحيد.

باب

(المعبود)

((الاصل))

١- « علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد، عن الحسن بن محبوب، عن ابن رئاب و عن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من عبد الله بالتوهم فقد كفر، و من عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، و من عبد الاسم والمعنى فقد أشرك، و « من عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاتة التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه و « نطق به لسانه في سرائره و علانيته فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقاً، وفي حديث آخر: أولئك هم المؤمنون حقاً»

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى بن عبيد عن الحسن بن محبوب، عن ابن رئاب، وعن غير واحد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من عبد الله بالتوهم أي بتوهم أن له حداً أو كيفية أو صورة أو مقداراً أو أيناً أو وضعاً إلى غير ذلك من المعاني الوهمية والصور الخيالية والمفاهيم العقلية (فقد كفر) لأنه اتخذ معبوداً باطلاً، إذا المعبود الحق لا يناله الأوهام ولا يدركه الأفهام ولا يعرض له لواحق المحسوسات ولا يلحقه عوارض الممكنات ولا يشبهه شيء من المخلوقات، فمن تصوّره أو توهمه أو تخيّلته بنحو من هذه الأنحاء و عبده فقد كفر (ومن عبد الاسم) المركب من الحروف (١) مثل الله والرحمن والرحيم والقادر وغيرها (دون المعنى) المراد منه وهو الذات

(١) « من عبد الاسم المركب من الحروف ، عبادة الاسم المركب من الحروف بعيد من العقلاء اذ لم نر أحداً عبد الاسم أو نقل عبادته من أحد الا أن بعض جهلة عصرنا يعدون كل تشريف و تعظيم عبادة و يرون زيارة قبور الاولياء شركاً، واذ يختم بخاتم عليه نقش *

المقدّسة المنزّهة عن التركيب والحدوث (فقد كفر) لأنّ المعبود الحقّ هو المعنى والاسم غيره فمن عبد الاسم فقد عبد غيره ومن عبد غيره فهو كافر (ومن عبد الاسم والمعنى) أي المجموع من حيث هو أو كل واحد منهما والأخير أنسب بقوله (فقد أشرك) حيث جعل الاسم مشاركاً للمعنى في استحقاق العبادة فقد اتخذ إليهن اثنين بل آلهة لتعدد الاسماء و تكثرها (ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه) أي من عبد المعنى وحده و ذكر اسماً من أسمائه باعتبار أنّه دالٌّ عليه على ما جرت عليه العادة من انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى لا باعتبار تعلق العبادة به (بصفاته) متعلق بعبد أو حال عن فاعله أو عن مفعوله أو حال عن الاسماء يعني من عبد المعنى حال كون ذلك العابد آخذاً بصفاته أو حال كون المعنى مأخوذاً بصفاته أو حال كون الأسماء متلبسة بصفاته (التي وصف بها نفسه) في القرآن و بيئتها لرسوله و علمها الرسول أوصيائه و علمه الأوصياء سائر الخلائق ^{كذلك} اتعرف من أحاديثهم (فعمد عليه قلبه) أي فعمد على المعنى المأخوذ مع صفاته على الوجه اللائق به قلبه عقداً جازماً (ونطق

* اسم الله أو احد الانبياء والاولياء كقرأ أو يقولون من استشفى او تبرك باسم من اسماء الله تعالى فهو عابد غير الله تعالى و ينكرون تأثير الادعية والاسماء على ما ورد في الاحاديث والروايات والحق أن التبرك والتوسل شيء والعبادة شيء آخر و عليهما فالمراد من الاسم المعبود هو المفهوم المتبادر من الاسماء لانفس الحروف ، وسيأتي في باب حدوث الاسماء رواية محمد بن سنان قال: سألت عن الاسم ما هو قال صفة لموصوف، فمعنى قوله (ع) من عبد الاسم من عبد المفهوم وهذا أحد الاحتمالين الذين ذكرهما المجلسي عليه الرحمة وفي مقابلة من عبد المصداق و هو المعنى في كلام الامام (ع) والحاصل أن عبادة المفهوم كفر و عبادة المفهوم والمصداق معاً شرك و عبادة المصداق بإشارة المفهوم إيمان حق فمن عرف الله تعالى بصفة القدرة فقط و عبده باسم القادر فقط فقد عبده صفة واحدة بشرط لا عن غير ها و الواجد لصفة القدرة الفاقد لغيرها من الصفات ليس هو الله تعالى نظير من اضاف اخاه واحسن اليه ولا يعرف انه اخاه لا يصدق عليه صلوة الرحم. (ش)

به لسانه) بسبب ذكر أسمائه (في سرائره و علانيته) السرُّ متعلق بالعقد والعلانية بالنطق ، وتعلق المجموع بالمجموع أو كلُّ واحد بكلِّ واحد بعيد، وفيه إشارة إلى اعتبار خشوع القلب والجوارح في العبادة (فأولئك أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام حقاً، وفي حديث آخر: أولئك هم المؤمنون حقاً) حقاً مفعول مطلق حذف ناصبه وجوباً كما في زيد قائم حقاً أي حق حقاً يعني ثبت وفي قوله «بصفاته التي وصف بها نفسه» إشعار بأن صفاته توقيفية وأن الحقيقة الإلهية غير معلومة لنا وإنما نعلمها من جهة صفاتها و آثارها الظاهرة في عالم الإمكان و أنها مختلفة فإن أثر العلم والحكمة شيء و أثر الصنع والقدرة شيء آخر وهكذا في سائر الصفات ، ثم لما كان هذا العالم عالم الكثرة والتفرقة الذي يقف فيه الأوهام على حد لا يليق بحجاب الحق لأن عالم الوجود الذاتي عالم وحدة لا كثرة فيه أصلاً ولا سبيل فيه لاحكام الوهم و كانت هذه الصفات التي اختلفت آثارها و مفهوماتها غير مفيدة لمعرفة تعالى على أي وجه أخذناه، و أي طريق تصورناه بل قد تصير حجاباً بيننا و بينه تعالى فلذلك ترى كثيراً من الناس بقوا متحيزين من وراء ذلك الحجاب فبعضهم شبهوه بالجسم وبعضهم شبهوه بالصورة وبعضهم اعتقدوا أن صفاته أمور موجودة في الخارج زائدة على ذاته عارضة لها إلى غير ذلك من المذاهب الباطلة و جب على العبد السالك إلى الله الطالب لمعرفة من جهة صفاته على ما ينبغي له أن يرفع ذلك الحجاب بقوة الاشراقات القلبية (١) الحاصلة من أجل متابعة النواميس الإلهية والقوانين

(١) قوله و أن يرفع ذلك الحجاب بقوة الاشراقات ، اجاد البيان غاية في شرح الحديث ولم يبق لاحد كلاماً الا توضيحاً و تمثيلاً والحاصل أن الانسان لكونه في عالم الفرق والكثرة يرى كل شيء متميزاً عن الآخر مباحثاً عنه وعلى اصطلاح المنطقيين يلاحظ كل مفهوم بشرط لاعتن الآخر و اسامى الله تعالى و مفاهيم صفاته كالعلم والقدرة والحياة وغيرها متميز و المصداق واحد و كذلك معرفة الائمة عليهم السلام فمن الناس من كان يعرفهم بانهم من اولاد النبي (ص) و يكرمهم كما تكرم الذرية الطيبة و منهم من كان *

الشرعية التي بينها رسول الله ﷺ لوصيته أمير المؤمنين عليه السلام و بينها أمير المؤمنين عليه السلام للأمة وهداهم إليها فمن عرف صفاته بتعليمه عليه السلام و جردها عن شوائب الأوهام و مفتريات الأفهام فهو من أصحابه عليه السلام و من عرفها برأيه و أخذها بوجهه فهو ضالٌ مضلٌ شبه ربه بالخلق وظالم لنفسه ولمن تبعه ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً فمن افترى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون ، ثم هذا طريق المتوسطين (١) في معرفته تعالى . وأما الكاملون بالنفوس القدسية كالأنبياء والأصفياء عليهم السلام فهم يعرفونه بذاته ويشاهدونه بأبصار القلوب الصافية، ثم يعرفون آثاره وأفعاله كما يرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله»

((الاصل))

٢ - علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن هشام بن الحكم « أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها ، الله مما هو مشتق ؟ قال : فقال لي « و يا هشام الله مشتق من إله والاله يقتضي مألوهاً والاسم غير المسمى ، فمن عبد الاسم»

* يعرفهم بانهم علماء محدثون و يجمعونهم في رتبة الشافعي و ربيعة الرأي و منهم من يقول بعصمتهم و طهارتهم و وصول احكام الله اليهم من الرسول (ص) بالاسناد و استحقاقهم الخلافة لانهم اقرب الى رسول الله (ص) كبعض الزيدية و منهم من يعتقد فيهم الولاية و الائهام و الرابطة مع الله تعالى و كونهم مؤيدين بروح القدس و عدم انحصار علومهم في النقل و الرواية ، و امامتهم بالنص و التعيين من الله تعالى و منهم من يجاوز ذلك حتى يقول بتصرفهم في الاكوان و الاماتة و الاحياء و غير ذلك و المعرفة الحقيقية ان يعلم ما هم عليه و كذلك عباد الله تعالى باعتبار صفة من صفاته ليس عبادة له تعالى و معرفة بل عبادة تلك الصفة خاصة الا ان تقصد المعنى أي المصداق و الحقيقة و تجعل الصفة اشارة اليه و ليس ذلك سهلاً على أكثر الناس فصح أن يقال هذه الصفات حجب . (ش)

(١) قوله «هذا طريق المتوسطين» أي من عبد الممنى بإيقاع الاسماء عليه بصفاته و

اما الكاملون فهم يعرفونه بذاته ثم يعرفون آثاره . (ش)

«دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين»
 «ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد أفهمت ياهشام، قال فقلت زدني قال: إن
 «لله تسعة وتسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها إلهاً ولكن الله»
 «معنى يدل عليه بهذه الأسماء وكلها غيره، ياهشام الخبز اسم للمأكول والماء»
 «اسم المشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق أفهمت ياهشام فهم أتدفع»
 «به وتناضل به أعداءنا والمتخذين (١) مع الله جل وعز غيره؟ قلت: نعم، قال: «
 «فقال: نعمك الله به وثبتك ياهشام، قال هشام فوالله ما قهرني أحد في التوحيد»
 «حتى قمت مقامي هذا».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن هشام بن الحكم أنه سأل
 أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها) أي سأل عن كل واحد منهما أو سأل عن
 اشتقاقها وذكر أسماء من باب التمهيد على أن يكون هذا الكلام من قبيل سأل عن زيد
 وحاله أي سأل عن حاله، ولعل ذلك السؤال نشأ من العلم بأن أسماء تعالي
 لا تدل على ذاته بذاته بل إنما تدل عليها مع ملاحظة صفاتها فلذلك سأل عن اشتقاقها
 والاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب فيفيد ذلك
 أن الأول مأخوذ من الثاني وأن الثاني أصله (الله مما هو مشتق) أي سأل الله مشتق
 من أي شيء فقوله «مما» متعلق بمشتق (قال: فقال لي ياهشام الله مشتق من إله) بكسر
 الهمزة على فعال بمعنى مفعول فلما أدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تحقيقاً لكثرة
 في الكلام ولو كانتا عوضاً منها لما اجتمعتا مع المعوض منه في قولهم إله، وإنما
 قطعت الهمزة مع كونها زائدة غير أصلية في النداء مثل يا الله للزومها تفخيماً لهذا
 الاسم الشريف وقال أبو علي النحوي الألف واللام عوض منها ولهذا قيل: يا الله
 بقطع الهمزة لكونها عوضاً عن الهمزة الأصلية المحذوفة التي هي همزة قطع لكونها
 جزء كلمة، ورد الأول بأنه لا يجوز أن يكون قطعها لكثرة الاستعمال لأن ذلك

(١) في أكثر النسخ [والملاحدين].

يوجب أن يقطع الهمزة في غير هذا الاسم مما يكثر استعمالهم له فعلنا أن ذلك لمعنى اختصت به ليس في غيرها ولا شيء أولى بذلك المعنى من أن يكون عوضاً من الحرف المحذوف الذي هو الألف والفرق بين المشتق والمشتق منه أن المشتق وهو الله مختص بالمعبود بالحق لا يطلق على غيره أصلاً والمشتق منه وهو الإله اسم جنس يقع على كل معبود بحق أو باطل ثم غلب على المعبود بالحق ومع الغلبة يستعمل في المطلق أيضاً كما في قولنا لا إله إلا الله وأما الإله فقد اختلفوا في أصله المشتق منه فقال صاحب الكشاف إنه مشتق من إله بفتح الهمزة وكسر اللام إذا تحير لأنه ينتظمها معنى التحير والدّهشة وذلك لأن الأوهام تتحير في معرفة المعبود وتدهش العقول فيها ولذلك كثرت الضلال وفشا الباطل وقل النظر الصحيح، وقيل من أله بفتح الهمزة واللام إلهة بمعنى عبد لأن الناس يعبدونه وهو معبود وإليه ميل الجوهري وقيل: من ألهت إلى فلان أي سكنت إليه لأن القلوب تطمئن بذكره والأرواح تسكن إلى معرفته، أو من أله إذا فرغ من أمر نزل عليه لأن العابد يفرغ إليه في النوائب أو من أله الفصيل إذا ولع بأمره إذا العباد مولعون بالتضرع إليه في الشدائد، أو من وله إذا تحير وتخبط عقله وكان أصل إله ولاها قلبت الواو همزة لاستئصال الكسرة عليها فقيل إله، وقيل أصله لاه مصدر لاه يليه لاهاً إذا احتجب وارتفع لأنه تعالى محجوب عن إدراك الأبصار ومرتفع على كل شيء وعمماً لا يليق به، ويحتمل أن يقرأ أيضاً له في هذا الحديث بفتح اللام وكسرها فيرجع اشتقاق الله منه (١) إلى المعاني المذكورة بلا واسطة وبالجملة المستفاد من هذا الحديث

(١) قوله « فيرجع اشتقاق الله منه »، في كليات أبي البقاء اختلف في لفظة الجلالة على عشرين قولاً أصحها أنه علم غير مشتق على ما هو اختيار المحققين لاستلزام الاشتقاق أن يكون الذات بالاموصوف لأن ساير الاسامي الحقيقية صفات وهذا إذا كان مشتقاً يلزم أن يكون صفة وليس مفهومه المعبود بالحق كإله ليكون كلياً بل هو اسم للذات المخصوص المعبود بالحق الدال على كونه موجوداً وعلى كيفية ذلك الوجود أعني كونه أزلياً بدأباً واجب الوجود لذاته - إلى أن قال - وإنما الكلام في أنه من الأعلام الخاصة أو العامة واتفقوا *

أن الله أصله إله على فعال أو فعل بفتح العين أو كسرهما وأنه يجري فيه ما يجري في أصله من المعاني المذكورة وأنه صفة كاصله وإن صار علماً لذاته المقدسة كالنجم للثريا وبذلك يظهر بطلان قول من قال: إن الله غير مشتق من شيء وأنه علم في الأصل لذاته المخصوصة لأنه يوصف ولا يوصف به ولا بد له من اسم يجري عليه صفاته ولا يصلح لذلك ما يطلق عليه من الأسماء سوى الله ولا أنه لو كان وصفاً لم يكن لإله إلا الله توحيداً مثل لإله إلا الرحمن فإنه لا يمنع الشراكة بحسب أصل الوضع الوصفي، قال القاضي: والأظهر أنه ووصف في أصله لكنّه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره و صار كالعلم مثل الثريا أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه وامتناع الوصف به و عدم تطرُّق احتمال الشراكة إليه لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ ولا أنه لودل على مجرد ذاته المخصوصة لما أفاد ظاهر قوله تعالى «وهو الله في السموات وفي الأرض» معنى صحيحاً ولأن الاشتقاق هو كون أحدهما اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة (والإله يقتضي ما لوها) أي حائراً متحيراً مدعوشاً في أمره أو عابداً متعبداً له أو ساكناً إليه مطمئناً بذكره أو فارغاً إليه مولعاً بطاعته متضرعاً له أو متحيراً متخبطاً متفكراً في شأنه وعلو قدره أو محتجباً عن إدراكه، فالله لكونه مشتقاً من الإله يقتضي ما لوها بهذه المعاني أيضاً والغرض من هذا الكلام هو التنبيه

على أن لفظ الله مختص بالله و أصل اسم الله الذي هو الله ثم دخلت عليه الالف واللام إلى آخر ما قال. وهذا الذي اختاره و نقله عن المحققين هو الصحيح ولا ينافيه الحديث كما زعمه الشارح حتى ضعفه صوتاً لكلام الامام (ع) و ذلك لان الاشتقاق في عرف المتأخرين غيره في اصطلاح الامام (ع) والامام (ع) أثبت الاشتقاق بمعنى والمتأخرون نفوا الاشتقاق بمعنى آخر والاشتقاق في كلامه (ع) أقرب إلى لغة العرب الفصحى و مقصوده الأخذ بالمناسبة كما قالوا ان الروح مشتق من الريح و ليس الروح مشتقاً في اصطلاح المصرفيين بل هو مناسب في المعنى واللفظ مع الريح فكأنه مأخوذ منه أي مشتق بهذا المعنى وفي رواية علاه

ابن عبد الرحمن «أن اسم فاطمة مشتق من فاطر السموات» (ش)

على اعتبار ما يقتضيه المشتق منه في المشتق أيضاً، و يحتمل أن يراد بالمألوه
المألوه فيه بتقدير في و هو المعبود وهذا أنسب بقوله (والاسم غير المسمي)
فالله يعني المركب من ألف ولام وهاء غير معناه المقصود منه، وقد اختلفوا في أن
الاسم غير المسمي أو عينه والأول هو الحق و هو مذهب المعتزلة والثاني هو
الباطل و هو مذهب الأشاعرة قال الرغيب من قال بالأول نظر إلى قولهم سمّيته
زيداً و زيد اسم حسن، و من قال بالثاني نظر إلى قولهم رأيت زيداً و زيد رجل
صالح فإن مرادهم هو المسمي أقول: فيه نظر لأن مرادهم في هذا اللفظ (١)

(١) وقوله فيه نظر لان مرادهم من هذا اللفظ نظر الخارج غير وارد على الراغب بل
هو ابطال لزعم الاشاعرة و استنادهم ، فكم للاشاعرة من اقوال غير معقولة تسكوا
بها بتعصب شديد مثل أن الله تعالى ليس بجسم و مع ذلك يرى بالبصر، و قولهم بالجبر و انه
تعالى يجرى الافعال على أيدي العباد و يماقيهم عليه، و مثل قولهم بنفى الحسن و القبح
العقلين، و مثل قولهم بنفى الاسباب و جواز الترجيح من غير مرجح. و من قولهم بالكلام النفسى
و يقدم القرآن، و بالكسب و هذا أيضاً أعنى قولهم بأن الاسم عين المسمى مثل تلك
الخزعبلات ليس لها معنى البتة و ليس مستندهم في عقائدهم عقل و لا نقل صحيح بل عواطف
العامة و استمدادهم لقبول الاغراق و المبالغات في تعظيم ما ينسب الى دينهم و ان خالف
المعقول و المنقول مثلاً رأوا نسبة كل شيء الى الله تعالى حتى أفعال العباد تعظيماً له تعالى
و استبشعوا أن يقال أن العباد يفعلون أفعالهم بغير ارادة الله، و رأوا قدم القرآن تعظيماً
للقرآن، و حدوده توهيناً له و نظير ذلك قد يتفق في الفلاة و المفوضة من المنتحلين الى الشيعة
فيرون أن الائمة شركاء في الألوهية و ان الله تعالى حل فيهم أو فوض أمر الرزق و الخلق
اليهم و لا يلتفتون الى الدليل العقلى و النقلى على بطلانه و الاشاعرة رأوا تعظيم الناس لاسماء
الله الحسنى و الثبرك بها فدعاهم الى القول بان الاسم عين المسمى كما دعاهم مثله الى
القول بقدم القرآن و ان اعترض عليهم أحد بالعقل طعنوا في العقل ، و قبل العامة عنهم
لكون العواطف فيهم مقدمة على العقل و اعلم أن المعتزلة كانوا أقدم من الشيخ الاشعري
و كان الاشعري معاصراً للكلامي - عليه الرحمة - واصل الاعتزال من واصل بن عطاء تلميذ*

مسماه باعتبار أن الحكم مترتب عليه لأن اللفظ نفس مسماه فلا دلالة فيه على العينية، وقال الشيخ رحمه الله في الكشكول : إعلم أن أصحاب القلوب على أن الاسم هو الذات مع صفة معينة وتجلي خاص ، وهذا الاسم هو الذي وقع فيه التشاجر أنه هل هو عين المسمى أو غيره و ليس التشاجر في مجرد اللفظ كما ظنه المتكلمون (١) فسودوا قرايطيسهم وأفمعو كرايسهم بما لا يجدى بطائل ولا

الحسن البصرى فى المائة الاولى و أواخر الثانية ووفات واصل سنة ١٣١ والمعتزلة اصحاب نظر وفكر و فى مقابلهم اصحاب الحديث يسمون أنفسهم أهل السنة وكانوا يرون النظر فى الدين بدعة مهلكة ولما ظهر شيخ الاشاعرة وتبع اميال اصحاب الحديث وعواطف العامة و آجال النظر فى غرضهم وميز بين ما يستحسنه العوام ويكون أقرب الى ميولهم ورغباتهم و بين ما يستبشعونه ويتنفرون منه فركب مذهباً فى اصول الدين ووضع قواعد ولم يلتفت كثيراً الى العقل فيها مثلانفى التجسم صريحاً فى الله تعالى ومع ذلك صرح بأنه تعالى على عرشه وأن له يدين وعينين و وجهاً وأنه تعالى يرى بالابصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون ولا يراه الكافرون لانهم عن الله محجوبون، و يصدقون بان الله تعالى ينزل الى السماء الدنيا فيقول : هل من مستغفر و كل ذلك يثبت التجسيم و استوجه المتأخرون كلامه بان المصلحة التى اقتضت أن يعبر فى القرآن والاحاديث بالفاظ كالوجه واليد وكونه تعالى على العرش هى مصلحة باقية مستمرة أبداً الدهر فيجب الاعتراف بهذه الالفاظ وعدم تأويلها حفظاً لتلك المصلحة كما يقال فى عدم جواز تأويل ساير ما ورد فى الشريعة من المراج وعذاب القبر وأمثالهما . (ش)

(١) قوله وكما ظنه المتكلمون، ظاهر كلام الشيخ ان التشاجر كان اول بين العرفاء ثم اخذه المتكلمون من غير تحقيق وحملوه على غير وجهه ويحتمل أن يكون الامر بالعكس بأن يكون الاختلاف اول بين اصحاب الحديث والظاهرين من العامة وبين المعتزلة ثم اخذ منهم العرفاء و تكلموا فيه بمعنى أعلى و أشمخ على اصطلاحهم و صرفوا البحث عن الاسم اللفظى الى الاسم فى اصطلاحهم. قال الفيضى الذات مع صفة معينة وتجل من تجلياته تسمى بالاسم فان الرحمن ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر، وهذه الاسماء الملفوظة هى اسماء الاسماء وقد مر حديث محمد بن سنان موافقاً لاصطلاح العرفاء ، وهو أن الاسم صفة لموصوف فمرجع تشاجر أصحاب القلوب الى أن صفات واجب الوجود عين ذاته باعتبار و غيرها باعتبار وافعمه ملاء والكراريس جمع كراسة بمعنى الاجزاء . (ش)

يفوق العالم به على الجاهل.

زهر بازيچه رمزي ميتوان خواند زهر افسانه فيضي ميتوان يافت
وفيه أيضاً نظر لأنه إن أراد بالذات المأخوذة مع صفة معينة ذات المعنى
فهي المراد بالمسمي و كونها عين الاسم أو ثل النزاع على أنه لامعنى للتشاجر
المذكور بعد تسليمه (١) و إن أراد بهاذات اللفظ الحاصلة من الحروف و دلالتها
على صفة مخصوصة فهذا عين ما ذكره المتكلمون فليتأمل، ثم هذه المسئلة فوائد
كثيرة و ما يقال من أن النزاع (٢) فيها و تحقيق الحق منها لا طائل تحته ليس

(١) قوله «لامعنى للتشاجر المذكور بعد تسليمه» التشاجر بين العرفاء ليس كالتشاجر
بين المتكلمين لان الذات مع الوصف هي الذات باعتبار و ليست هي باعتبار ولم يختلف
العرفاء في ذلك الا في تعبيرهم مع التصديق بصحة التعبير الاخر و مثال ذلك قد سبق فان
من عرف جاره بعنوان أنه زيد بن عمرو ولم يعرف أنه من العلماء أو أنه من أقربائه ثم
عرف ذلك ان قال بعد ذلك اني كنت أعرفه صدق و ان قال ما كنت أعرفه صدق أيضاً لانه
عرف ذاته ولم يعرفه بصفة والذات مع الصفة غيرها بنير صفة و أما الاشاعرة فهم أنزل و
أنزل من ان يفهموا هذه المعاني بل كلامهم في الاسم الملفوظ ولا يبعد نسبة ذلك اليهم بعد
أن رأينا منهم القول بأن الله ليس جسماً و مع ذلك يراء المؤمنون بأبصارهم لا ببصائرهم في الآخرة
ولا يراهم الكفار و غير ذلك من مخالقات العقول. (ش)

(٢) قوله «و ما يقال من أن النزاع» يعني كلام الشيخ البهائي ليس بشيء و هذا
جراة عظيمة سبق اليها قلم الشارح من غير عمد و قال الامام في التفسير الكبير أن هذا
البحث يجري مجرى الميث و هو من المتعصين للاشعري فاذا اعترف هو بكون البحث عبثاً
فحق للشيخ عليه الرحمة أن يقول لا طائل تحته و لامعنى لتعصب الشارح لهم ولم يأت بشيء
هنا ولا هناك ولم يكن غرض شيخ الاشعريين الا مماشاة عواطف العامة كما نرى في زماننا
من بعض الناس يلتزمون بكل شيء يخالف العقل من مذهب الاشاعرة ان كان فيها رضى
العامة مثلاً اذا قلت كل شيء بإرادة الله كان أدل على إيمانك من ان تقول فعلى باختيارى
وارادتي و اذا قلت ان الله قادر على أن يدخل الجسم المادى من الباب المسدود و الجدار*

بشيء، و سيجي عليها زيادة تحقيق في باب معاني الاسماء و اشتقاقها إن شاء الله تعالى و لما أشار إلى أن الاسم غير المسمى أشار إلى أقسام العبادة و إثبات واحد من تلك الأقسام و إبطال ما عداه بقوله (فمن عبد الاسم) و اتخذ معبوداً لنفسه (دون المعنى) المقصود من هذا الاسم الذي هو المعبود بالاستحقاق (فقد كفر) بالله حيث جعل ما ليس برباً رباً معبوداً (ولم يعبد شيئاً) أي ليست عبادته هذه عبادة أو لم يعبد شيئاً موصوفاً بالشيئية الحقة الحقيقية المجردة عن شوائب الإمكان و لواحق الحدوث و عدم استحقاق الاسم للعبادة المختصة بالصانع القديم لا ينافي استحقاقه باعتبار أنه اسمه للثناء و التعظيم (و من عبد الاسم و المعنى) أي مجموعهما من حيث المجموع أو كل واحد منهما بالاستقلال (فقد كفر و عبد اثنين) كفر باعتبار أنه عبد المجموع أو جعل ما ليس بمعبود معبوداً و أشرك باعتبار أنه عبد كل واحد منهما و اعتقد أن المعبود اثنين (و من عبد المعنى دون الاسم) و إن ذكر الاسم فإنما ذكره ليستقل منه إلى معناه و يدعو به (فذاك التوحيد المطلق الذي اعتبر فيه تجرده عن جميع ما سواه حتى عن اسمه الذي هو من أخص الأشياء) أفهمت يا هشام (معنى هذا الكلام ، استفهم عن ذلك لما فيه دقة باعتبار وجوب تجرده عن جميع ما ينافي التوحيد المطلق من شوائب الأوهام) قال :

* المرصوص كما هو مذهب الأشاعرة كان أظهر لا يمانك و أسهل قبولاً من أن تقول هذا محال كما هو مذهب أهل الحق و إذا قلت أن ثواب الله تفضل من الله على العباد من غير استحقاق منهم كما هو مذهب الأشعري كان أقرب إلى أوهام الناس من أن تقول يجب على الله تعالى ثواب المطيع و الألفاظ القبيح منه تعالى فترى كثيراً ممن لا علم لهم بأصول المذهب ملتزمين بمذهب الأشاعرة من غير أن يعرفوه و غرضهم أن لا ينسبوا إلى فساد العقيدة و ضعف الإيمان و يذهب جاههم عند العوام فيختارون من محتملات كل عقيدة أقربها إلى قبول العامة إذ ليس عندهم ما يميزون به الحق من الباطل بأنفسهم و الفرض من هذا التطويل أن حسن ظن الشارح بالأشاعرة و طعنه على الشيخ البهائي عليه الرحمة - لدلالة كلامه على افضلية العرفاء من المتكلمين في غير محله. (ش)

فقلت: زدني قال: إن الله تسعة و تسعين اسماً (مثله ما رواه الصدوق بإسناده مرفوعاً عن علي بن موسى الرضا عن آباءه عن علي بن أبي طالب قال: قال رسول الله ﷺ «لله عز وجل تسعة و تسعين اسماً من دعا الله بها استجاب له و من أحصاها دخل الجنة» (١) و في كتاب مسلم أيضاً عنه ﷺ قال: «إن الله تعالى تسعة و تسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة» (٢) أقول: هذا العدد من أسمائه تعالى ذكره صاحب العدة فيها و شرحه ، و في هذه الأخبار دلالة على أن «الله» هو أشهر أسمائه تعالى لإضافة الأسماء إليه و لأنه يعرف كل الأسماء الحسنى به فيقال: مثلاً الرحمن اسم الله و لا يقال الله اسم الرحمن و لا دلالة فيها على حصر أسمائه تعالى في هذا العدد إلا بمفهوم اللقب و هو ليس بحجة اتفاقاً فلا ينافي ما يدل على أن أسمائه تعالى أزيد من ذلك كما سيأتي في باب حدوث الأسماء و ثبت ذلك أيضاً من طرق العامة وإنما اقتصر على هذا العدد لكونه من أشرف الأسماء الحسنى ، و قال بعض العامة هذه التسعة و التسعون مخفية من جملة أسمائه كالاسم الأعظم و ليلة القدر ورد هذا القول بأنه بعيد لا يكاد يعقل لقوله «من أحصاها دخل الجنة» و كيف يحصى ما لا يعلم (٣) و ههنا شيء من كلام العامة لا بأس أن نشير إليه فنقول قال

(١) راجع التوحيد باب اسماء الله تعالى من ١٨٩.

(٢) صحيح مسلم ج ٨ من ٦٣ من حديث أبي هريرة.

(٣) قوله «كيف يحصى ما لا يعلم» وفيه ان خصوص هذه الاسماء غير مذكورة في حديث ولا نعلمها على أي حال الا ان الترمذي من العامة ذكر بطريق ضعيف عندهم اسماء لم يقطع به الحجة. والحق ان بعض الامور مما كلف به العباد وجوباً او ندباً و هذا حقه ان يكون مبيناً حتى يمثل ويتمكن المكلف من الاتيان به و بعضها اخبار لا تكلف مثل ان في الجمعة ساعة ان اتفق الدعاء فيها استجيب وهذا خبر لم تكلف بأن نجته حتى نعلم تلك الساعة ولعل الاسماء التسعة و التسعين من ذلك. ثم ان في بعض روايات العامة، بعد ذكر التسعة و التسعين و انه مائة الا واحد «ان الله وتر يحب الوتر» وهذا وجه نقص الاسماء عن المائة، و يحتمل ان يكون احصاء تلك الاسماء نظير طلب الاستجابة بها كما في الدعاء «اسئلك باسمك الذي دعيت به على مفاتيح أبواب»

القشيري في حديث مسلم: «إنَّ الله تسعة وتسعين اسماً» دلالة على أنَّ الاسم هو المسمَّى إذ لو كان غيره لكانت الأسماء لغير الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى «والله الأسماء الحسنى» وقال أبو عبدالله الآبي: استشكل شيخي وأهل مجلسه كسلام القشيري هذا وقالوا من أين يلزم أن يكون الأسماء لغيره؟ ومضى المجلس على استشكل ذلك ثم قال الآبي وبيانه والله أعلم: أنَّ الحديث دلُّ على أنَّ التسعة والتسعين اسماً لله تعالى لا يسأله إليه تعالى فإن كان الاسم هو المسمَّى صحَّ الإسناد وإن لم يكن الاسم هو المسمَّى لم يصحَّ الإسناد وكانت لغيره وكونها لغيره باطل، وأجاب بأنَّ الاسم غير المسمَّى ولا يلزم ما ذكر بل أسماء الله ولا يلزم منه تعدُّد في الإله لأنَّ الذات الواحدة يكون لها أسماء كثيرة يختلف بحسبها وبحسب الاعتبارات الزائدة عليها كالله والقادر والعالم وغير ذلك من أسمائه تعالى فلفظ الله اسم للذات من غير زيادة على القول بأنه غير مشتقٍّ وعالم وقادر كلُّ منهما يدلُّ على ذلك مع زيادة ما اتصف به من العلم والقدرة وكذلك في بقية الأسماء (فلو كان الاسم هو المسمَّى لكان كلُّ اسم منها إلهاً) فلزم تعدُّد الإله على قدر تعدُّد الأسماء والتالي باطل باتِّفاق الأمة فالمقدَّم مثله، لا يقال المسمَّى بهذه الأسماء إله فلو كان المسمَّى متعدِّدًا لزم

✽ السماء للفتح بالرحمة انفتحت الخ ،

وذلك لان تأثير الاسماء ليس بمعنى تأثير الالفاظ والحروف بل بمعنى تأثير صفاته تعالى وذاته بمشيتة وارادته لكون كل ممكن مظهر الصفة من صفاته واسم من اسمائه والمقصود من الاحصاء توجه القلب اليها وفناؤه فيها في سيره كما أن دعاءه باسمه كذلك وهذا أيضاً معنى تأثير الاسم الاعظم وسيجيء لذلك تنمة ان شاء الله تعالى. وردوه ان آصف بن برخيا علم حرفاً منه فنقل عرش ملكة سبأ في لحظة من اليمن الى الشام وان الحجيج عليهم السلام يعلمون تسعة وتسعين حرفاً ، وليس هذا وصف الحروف اذ ليس في اسماء الله تعالى كلمة فيها مائة حرف. وفي شرح الاسماء: ان للذكر صورة و معنى وحقيقة وان شئت سم الثالثة غاية فصورته اللفظ ومعناه المفهوم التفصيلي وغايته التوجه الى المتوجه اليه الواحد والمفهوم الاجمالي. (ش)

تعدُّد الاله وإن لم يكن الأسماء نفسه وإن كان واحداً لزم على تقدير أن يكون الأسماء نفسه اتحاد تلك الأسماء لاتعدُّد الاله لأننا نقول اتحاد تلك الأسماء المختلفة المتغايرة أيضاً باطل على أن اتحادها مما لا يعقل فلذلك جعل اللازم تعدُّد الاله (ولكن الله معنى) قايم بنفسه موجود لذاته لا أثر كيب فيه ولا تكثير بحسب الذات والصفات (يدلُّ عليه بهذه الأسماء) فهذه الأسماء جعلت دليلاً عليه وعلامة له ليدعوه الخلائق بها، لا يقال: مدلول هذه الأسماء ليس أمراً واحداً لأن مدلول الله هو الذات وحدها، أو مع اعتبار المعبودية معها مثلاً و مدلول العالم هو الذات الموصوفة بالعلم و مدلول القادر هو الذات الموصوفة بالقدرة وهكذا مدلولات سائر الأسماء . ولا شك أن هذه المدلولات متغايرة لأننا نقول: هذه المدلولات مفهومات و عنوانات ينتقل منها الذهن إلى الذات المقدسة المنزهة عن التجزئي والتعدُّد والاتصاف بصفة زائدة هي تلك المفهومات وغيرها إلا أن ذاته لما لا يخفى عليها شيء ولا يعجز عن شيء أطلق عليها العالم والقادر بهذا الاعتبار و ملاحظة الاعتبارات لا يوجب اختلاف الذات أصلاً (و كلها غيره) هنا أربعة أشياء الاسم والمسمي والمسمي والتسمية ، فالاسم الكلمة الدالة على معنى كلفظ بيت والمسمي الذات الموضوع لها تلك الكلمة والمسمي الواضع لتلك الكلمة لتلك الذات والتسمية جعل تلك الكلمة اسماً لتلك الذات كوضع البيت لمساها وقد يطلق التسمية على ذكر الاسم هكذا بيت والأربعة متغايرة كما ترى وهو مقتضى اللغة والعرف و قد يكون التغاير بين المسمي والمسمي بالاعتبار، ثم ذكر من أسماء الشاهد لتوضيح المقصود فقال: (يا هشام الخبز اسم للمأكل والماء اسم للشروب والثوب اسم لللبوس و النار اسم للمحرق) فإن من قال: أكلت الخبز و شربت الماء و لبست الثوب و أحرقت النار، أراد بها هذه المسميات دون الأسماء واستدل من وافقنا من العامة على مغايرة الاسم للمسمي بقول عائشة قالت للنبي ﷺ: ما أهرج إلا اسمك حين قالت غضباً عليه لا ورب إبراهيم ولم تقل لا ورب محمد لأنه لو كان الاسم نفس

المسمى لكنت هاجرة له، وأجاب من ذهب منهم (١) إلى العينية بأن هذا في المخلوق ولا نزاع فيه وإنما النزاع في الخالق وفي أن اسمه هو المسمى لأنه تعالى في ذاته وصفاته و أسمائه لا يشبه ذوات المخلوقين وصفاتهم و أسمائهم، وأنت خير بأن هذا الفرق تحكّم (أفهمت يا هشام فهماً تدفع به وتناضل) أي تجادل و تخصصم و تسبقه و تغلبه به (أعداءنا والملحدّين) المائلين العادلين عن دين الله من الإلحاد باللام على ما رأينا من النسخ (٢) حال كونهم آخذين (مع الله تعالى غيره) على

(١) قوله «وأجاب من ذهب منهم» أقول مقتضى كلامهم أن يجيبوا بأن عائشة هجرت اسم النبي (ص) أي عاهدت أن لا تجرى اسمه (ص) على لسانها فعدلت عن إضافة كلمة الرب إلى محمد إلى الإضافة إلى إبراهيم حتى لا تتلفظ بمحمد و ليس لفظ اسم إبراهيم ومحمد ولا سماهما واحداً ولا يلزم من كون رب إبراهيم ورب محمد واحداً كون محمد وإبراهيم واحداً كما لا يلزم من كونهما مفترقين كون محمد وأحمد أعني اسمي رسول الله (ص) مفترقين. (ش)
(٢) قوله باللام على ما رأينا من النسخ، وكذلك رأينا وعندنا نسخة عليه خط المجلسي رحمه الله والمحدث الجزائري رحمه الله و أجازته لبعض تلاميذه وتصريحه بالمقابلة في مواضع كثيرة وفي مرآة العقول شرح كلمة الإلحاد كما هنا وعلى كل حال فليس المراد هنا الزنادقة أو المشركين بالمعنى الحقيقي لأن كون الاسم عين المسمى قول حشوية الباطنية وأهل الحديث منهم لا قول المشركين وهذه المسئلة و ان كانت بمرتبة من الواضح لا يناسب تبجح هشام بالغلبة فيها على كل احد لكن لما كان اصحاب الحديث في الجاه والمنزلة وقبول العوام بحيث ما كان الغلبة عليهم سهلاً الآن يكون البرهان عليهم واضحاً جداً يفهمه كل احد تبجح هشام به وأنت ترى اكبر كبراء القوم كالغزالي والقاضي لم يتجرؤا في مسائل كثيرة على مخالفتهم لئلا يتهموا بمخالفة السنة ويترك سائر تحقيقاتهم بذلك. و ذكرنا سابقاً أن كون الاسم عين المسمى نسب إلى الأشاعرة وكونه غيره إلى المعتزلة ولكن الأشعري أيضاً تبع أهل الحديث السابقين عليه وهذا الحديث دليل عليه لأن الأشعري كان متأخراً عن هشام بن الحكم جداً وكان معاصراً للكليثي عليه الرحمة مع وجود قوله في عصر هشام، قال الامام في تفسيره قالت الحشوية والكرامية والأشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية، ثم قال ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة و بالمسمى تلك الذوات في انفسها و تلك الحقايق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى (ش)

تضمن معنى الأخذ، ونقل الشيخ الطبرسي رحمه الله هذا الحديث بعينه في كتاب الاحتجاج وفيه «والمتخذين مع الله تعالى غيره» من الاتخاذ بالتاء المشناة من فوق والذال المعجمة وهو الأظهر (قلت: نعم، قال: فقال نفعاك الله به) في الدنيا والآخرة (وثبتك يا هشام) في الدنيا عند المناظرة (قال هشام: فوالله ما قهرني) أي ما غلبني (أحد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا) الظاهر أن «حتى» ههنا للعطف ومعناها الغاية والانتهاى كإلى، وما قبلها يتقضي شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ إليه فلذلك وجب أن يكون جزءاً من المعطوف عليه وحكم الجارة حكم العاطفة في المعنى المذكورة إلا في شيئين أحدهما أن الجارة بعدها جزء آخر مثل سرت اليوم حتى وقت المغرب أو ما يلاقي جزءاً آخر مثل سرت اليوم حتى المغرب بخلاف العاطفة فإن بعدها لا يكون إلا جزءاً أخيراً، وثانيهما أن الجارة بعدها اسم مفرد بخلاف العاطفة فإن بعدها جملة فعلية أو اسمية، إذا عرفت هذا فتقول قوله «حتى قمت مقامي هذا» معناه حتى قمت في مقامي هذا المقام الذي أنا فيه الآن أو حتى بلغت مرتبتي هذه أو حتى قمت مقامي هذا المقام الذي هو مقام تعليمه و دعائه ﷺ على اعتبار الابتداء من زمان التكلم بقوله فوالله ما قهرني أحد، واعتبار الانتهاء إلى زمان القيام من مجلسه ﷺ.

((الاصل))

٣- «علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن عبد الرحمن بن أبي نجران قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام أو قلت له: جعلني الله فداك نعبد الرحمن»
«الرحيم الواحد الأحد الصمد» قال فقال: إن من عبد الاسم دون المسمى بالأسماء فقد «أشرك وكفر و جحد ولم يعبد شيئاً بل عبد الله الواحد الأحد الصمد المسمى»
«بهذه الأسماء دون الأسماء: إن الأسماء صفات وصف بها نفسه»

((الشرح))

(عليُّ بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن عبد الرحمن بن أبي نجران قال: كتبت إلى أبي جعفر عليه السلام (١) أو قلت له) الشكُّ من العباس أو من عليٍّ، وكونه من عبد الرحمن بعيد (جعلني الله فداك) عبد الرحمن الرَّحِيم الواحد الأحد الصمد) المراد بالواحد نقي التركيب والأجزاء الخارجية والذهنية عنه وبالأحد نقي الشريك عنه في ذاته وصفاته (٢) وقال ذوالمفاخر صاحب العدة هما اسمان يشملهما نقي الأبعاد والأجزاء، والفرق بينهما من وجوه الأول أن الواحد هو المتفرّد في الذات والأحد هو المتفرّد بالمعنى يعني الصفات، الثاني أن الواحد أعمُّ مورداً لأنه يطلق على من يعقل وغيره والأحد لا يطلق إلا على من يعقل، الثالث أن الواحد يدخل في الضرب والعدد ويمتنع دخول الأحد في ذلك وسيجيء زيادة تحقيق لهما، والصمد وهو السيد الذي يصمد إليه في الأمور ويقصد في الحوايج والنوازل وأصل الصمد القصد، تقول صمدته أي قصدته، وقيل: الصمد الذي ليس بجسم ولا جوهر وسيجيء أيضاً زيادة توضيح له ولما كان كلام السائل يحتمل أمرين أحدهما أننا نعبد هذه الأسماء ومفهوماتها وعنواناتها وثانيهما أننا نعبد مسماتها أمره

(١) قوله وقال كتبت إلى أبي جعفر، هو الجواد (ع) على ما مر لان عبد الرحمن لم

يدرك أبا جعفر الباقر (ع). (ش)

(٢) قوله وفي ذاته وصفاته، قال القيصري حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون

معها شيء فهي المسماة عندهم بالمرتبة الاحدية المستهلكة لجميع الاسماء والصفات فيها و يسمى جمع الجمع و حقيقة الحقائق والعماء أيضاً و إذا أخذت بشرط شيء فاما أن يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها و جزئها المسماة بالاسماء والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية و مقام الجمع، انتهى ما أردنا نقله، وتفسير الشارح ما أخذ من العرفاء وهذا اصطلاح خاص بهم و حمل كلام الامام (ع) على الفرق بين الواحد و الاحد بهذا الوجه محتاج الى تتبع واقامة شاهد (ش)

عَلَيْهِ السَّلَامُ بالثاني ونهاه عن الأوتل على الوجه الاتم كما أشار إليه بقوله (قال فقال :) على سبيل الكتابة أو من باب المشافهة (إن من عبد الاسم دون المسمى بالأسماء فقد أشرك) لأنه عبد آلهة لتعد الاسم (و كفر وجحد) أي كفر بربه المستحق للعبادة وحجده لأنه لم يعبده ولم يتخذها إلهاً (ولم يعبد شيئاً) لأن عبادته هذه هباء لا يترتب عليها ثواب ، أو لم يعبد شيئاً هو المعبود بالحق لأن اسمه غيره (بل اعبد الواحد الأحد الصمد المسمى بهذه الأسماء دون الأسماء) «اعبد» يحتمل أن يكون أمراً وأن يكون متكلماً وحده، ثم أشار إلى أن أسماء غيره، وأن ليس لها استحقاق العبادة بقوله (إن الأسماء صفات وصف بها نفسه) المراد أن أسماء تعالي كلمها دالة بحسب الوضع على صفات وصف بها نفسه وصفاً اعتبارياً أو صفاته عين ذاته والدال على صفات الذات ليس نفس تلك الذات ولا نفس تلك الصفات والمستحق للعبادة هو الذات دون غيرها، أو المراد أن الأسماء علامات وأدلة لوضعها لنفسه ليعرفه الخلايق ويدعوه بها فهي مخلوقة و كل ما هو مخلوق لا يستحق العبادة. كقولنا صلى الله عليه وسلم

باب

(الكون والمكان)

((الاصل))

- ١- محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي حمزة « قال: سألت نافع بن الأزرق أبا جعفر عليه السلام فقال: أخبرني عن الله متى كان؟ فقال: « متى لم يكن حتى أخبرك متى كان؟ سبحان من لم يزل ولا يزال فرداً صمداً لم يتخذ صاحبة ولا ولداً. »

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسن بن محبوب، عن أبي حمزة قال :

سأل نافع بن الأزرق أبا جعفر عليه السلام فقال أخبرني عن الله متى كان) أي في أي وقت وزمان ثبت و تحقق وجوده (فقال: متى لم يكن حتى أخبرك متى كان) يعني كل ما يصح أن يسأل عن وجوده بمتى، يصح أن يسأل عن عدمه بمتى لأن الشيء لا يدخل في مقولة متى بوجوده فقط بل إن دخل فيها دخل بوجوده و عدمه جميعاً، و لكن لا يصح أن يسأل عن عدم واجب الوجود لذاته بمتى لأن وجوده أزلي غير مسبوق بالعدم أصلاً فلا يصح أن يسأل عن وجوده بمتى أيضاً، والحاصل أن السؤال عن كون الشيء بمتى إنما يصح إذا كان كونه زمانياً (١) ووجود الواجب تعالى شأنه ليس بزمانياً فلا يجوز أن يسأل عنه بمتى (سبحان من لم يزل ولا يزال) نزله عليه السلام من ليس لوجوده ابتداء ولا لكونه انتهاء ولا لذاته انتقال من العدم إلى الوجود ولامن-

(١) قوله وكونه زمانياً الزمان أمر موهوم لا تحقق له في الخارج الاعراض الحركة و الحركة عرض من عوارض الجسم فالجسم يمكن جسم متغير لم يكن للزمان مفهوم يتصور، و الاوهام العامة ترى الزمان والمكان واجبي الوجود و ان لم يتفهوا به فهو مرتكز فسي خواطرهم فلا يمتقدون امكان فنائهما وذلك لرسوخ مفهومهما في اذهانهم بمقتضى العادة و تكرارها يوجب تصورهما و هذا نظير ما يتوهمون في العالم جهة الفوق والتحت حقيقة وان كل شيء يجب أن يسقط من العلو الى السفلى و أن الارض لا بد أن تكون على شيء حتى لا تسقط و بالجملة لا يمكن أن يتصور مفهوم الزمان قبل خلق الاجسام المتغيرة والله تعالى منزه عن الجسمية والتغير فلا يتصور له زمان ولا يتعلق متى كان الا في وصف موجود متغير يمكن أن يقال في حقه متى لم يكن، فان قيل انكم تقولون : الزمان مقدار حركة فلك الافلاك وبمد ما ثبت في الهيئة عدم وجود لذلك الفلك بطل قولكم في الزمان ويلزم أن لا يكون زمان على قولكم اصلاً قلنا الكلى لا يبطل بعدم بعض افراده وقولنا الزمان مقدار حركة ثابت مستمر ولا فرق بين أن ينسب الى حركة فلك الافلاك أو الارض او طبيعة الاجسام على القول بالحركة الجوهرية أو غير ذلك الأتري انك في تصور مقدار الزمان تحتاج الى آلة الساعة و حركة أجزائها ولو فرض ان لم يكن في العالم شيء متغير لم يكن الزمان أصلاً. (ش)

الوجود إلى العدم عن أن يدخل في مقولة متى وجوداً و عدماً أو عن جميع القائص ولو احق الامكان (فرداً) حال من فاعل لم يزل أي فرداً في ذاته وصفاته فلا تتركيب فيه أصلاً ولا يشابهه شيء قطعاً (صمداً) أي مقصداً لجميع المخلوقات ومرجعاً لجميع الممكنات إذ كل مخلوق فهو في قيد الفاقة لديه وكل ممكن فهو في ذل الحاجة إليه (لم يتخذ صاحبة ولا ولداً) لأن اتخاذاً المصاحبة تابع للقوة الشهوية والمماثلة والمجانسة والجسمية والتركيب والانتقال من حال إلى حال وقد ثبت تنزُّهه تعالى عن هذه الأمور، وكذا اتخاذاً الولد مقتض للمجانسة والمشاركة في النوع والافتقار إلى من يعينه أو يخلف عنه و لحوق مرتبته بمراتب الأجسام التي هي في معرض الزوال وقد وجب طهارة ذاته و صفاته عن جميع ذلك ، وفيه ردُّ على من قال: الملائكة بنات الله و المسيح ابن الله و عزير ابن الله.

((الاصل))

٢. «٤٠٠ من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: جاء رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام من وراء نهر بلخ فقال: إنني أسألك عن مسألة فإن أحببتي فيها بما عتدي قلت بامامتك. فقال أبو الحسن عليه السلام: « سل عما شئت فقال: أخبرني عن ربك متى كان؟ وكيف كان؟ و علي أي شيء كان اعتماده؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إن الله تبارك وتعالى آيين الأين بلايين و « كيف وكيف بلا كيف وكان اعتماده على قدرته، فإمام إليه الرجل فقيل رأسه، و قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، و أن علياً وصي رسول الله، عليه السلام والقيم بعده بما قام به رسول الله عليه السلام و أنكم الأمة الصادقون وأنك « الخلف من بعدهم».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر

قال: جاء رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام من وراء نهر بلخ فقال: إنني أسألك عن مسألة) كأنه أزداد بالمسألة جنسها لأن "ما سأل عنها ثلاث مسائل (فإن أجبتني فيها بما عندي) أي بالجواب الحق الذي عندي، و لعل الرجل كان من أهل الكتاب و أخذ ذلك من الكتب الإلهية (قلت يا مامتك، فقال أبو الحسن عليه السلام: سل عما شئت فقال أخبرني عن ربك متى كان) متى سؤال عن حالة تعرض الشيء بسبب نسبه إلى الزمان و كونه فيه أوفي الآن، والأظهر بالنظر إلى الجواب «أين» بدل «متى» و هو سؤال عن حالة تعرض الشيء بسبب نسبه إلى مكانه و كونه فيه كأن «متى» وقع سهواً من الناسخ و يؤيده أنه نقل الصدوق رحمه الله هذا الحديث بعينه في عيون أخبار الرضا عليه السلام مع تغيير يسير عن أحمد بن محمد بن أبي نصر وفيه «أين كان» بدل «متى كان» (و كيف كان) أي هو على أي وصف و كيفية من الكيفيات المتكثرة التي لا يخلو موجود من الموجودات عنها (وعلى أي شيء كان اعتماده فقال أبو الحسن عليه السلام: إن الله تبارك و تعالى أين بلا أين (١) و كيف الكيف بلا كيف) أي خلق مهية الأين

(١) قوله «أين الأين بلا أين» استدلال بأنه تعالى لم يكن له مكان بأنه لو كان له

مكان لزم الدور فإن المكان متقدم عليه ولكن المكان مخلوق له تعالى فهو متأخر عنه فيلزم أن يكون المكان متقدماً عليه ومتأخراً عنه وهذا دور و اعلم أن المكان في أوهاام العوام واجب لا يتصورون مكان عدمه وهو فضاء غير متناه خال عن الاجسام و قبل ان يخلق الله تعالى هذه الاجسام كان الفضاء الخالي موجوداً والدليل على أنهم يتوهمونه واجباً أنهم يحكمون بكونه غير متناه و الانسان لا يحكم بشيء من غير احساس به أو قيام دليل عليه الا أن يكون واجباً في نظره، الا ترى أنه لا يحكم أحد بوجود ماء غير متناه أو تراب غير متناه أو رمل غير متناه و راء فلك الافلاك أو فوق السموات أو على أكناف المجرة لعدم احساسه به وعدم دليل عليه ولكن يحكم بوجود فضاء خال غير متناه وما ذلك الا لتوهمه واجبا مثل حكمه بكون الاربعسة هناك زوجاً و كلام الامام (ع) يدل على أن المكان مخلوق لله تعالى وهو مذهب اكثر الفلاسفة و بينه الشيخ في الشفا بآيين وجه لان الفضاء الذي يتوهمه العوام باطل عندهم و المكان عندهم هو السطح الحاوي المماس للمحوى و توهم الفضاء نظير توهم الزمان و توهم العلو و السفل و سقوط كل شيء من العلو الى السفل. (ش)

والكيف و أفاض الوحد عليها فهو بلا أين ولا كيف لاستحالة اتصافه بخلقه وأيضاً عدم كونه في الأين و عدم اتصافه بالكيف قبل إيجادهما يجب أن يكون كمالاً له لاستحالة اتصافه بالنقص فلا يجوز أن يتصف بصدق ذلك بعد إيجادهما لاستحالة انتقاله مطلقاً فضلاً عن الكمال إلى النقص و بهذا تمّ الجواب عن السؤال الأوّل والثاني سواء وقع في السؤال الأوّل أو وقع متى، أمّا الأوّل فظاهر و أمّا الاخير فلوقوع التلازم بين الزمان والمكان حتى أنه قيل: كلما كان الشيء في الزمان كان في المكان، و بالعكس، فإذا أفاد عليه أنه تعالى شأنه ليس في مكان فقد أفاد أنه ليس في زمان أيضاً بطريق الكناية والكناية أبلغ من التصريح وبالجملة أفاد أنه ليس في زمان مع شيء زايد وهو أنه ليس في مكان و بقي الجواب عن السؤال الثالث فأشار إليه بقوله (و كان اعتماده على قدرته) (١) قال القاضي: القدرة

(١) «وكان اعتماده على قدرته» الاعتماد ما يسميه الحكماء ميلاً وهو الذي يحس به الانسان من الثقل اذا وضع يده تحت جسم ثقيل، ويذهب أو هام العوام الى أن في الفضاء الخالي الذي يتصورونه جهة علو و جهة سفلى وأن كل شيء لا بد أن يعتمد على شيء تحته واليسقط، و ان قلنا للامامى أول مرة أن الارض كرة وأن الانبياء موجود على سطحها من جميع جوانبها تعجب منه و سئل كيف لا يسقط الذي على الطرف الاسفل من الارض وكيف لا تسقط الارض نفسها و كذلك يسأل السائل عما يعتمد الله تعالى عليه لئلا يسقط لان ما يعتمد عليه مخلوقه ولم يكن قبل ان يخلقه الله تعالى شيء يعتمد عليه، فأجاب (ع) بأن الاعتماد للناجز واما القادر على ان يقوم بنفسه لا يسقط و هذا جواب على فرض صحة المقدمات المترتبة في وهم السائل والا فالله تعالى لا يحتاج الى مكان ولا يجري عليه التغير ولا يعثره اختلاف الحالات ولا يتحرك ولا يتصور له ثقل على ان المكان ليس له فوق وتحت بالمعنى الذي توهمه السائل، وان فرضنا صحة جميع ذلك فالقدرة تمنع الثقل وتقاومه و ترفع الحاجة الى ما يعتمد عليه كالطائر القادر على ان يمسك بجناحه ولا يسقط و بالجملة الجواب تمثيل و تشبيه والافليس له تعالى اعتماد لان له اعتماداً على شيء وهو قدرته، ونظيره ما يقال ان*

هي التمكّن من إيجاد الشيء، وقيل صفة تقتضي التمكّن، و قيل : قدرة الإنسان هيئة يتمكّن بها من الفعل، و قدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل والقدير الفعّال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلما يوصف به غير الباري جل شأنه، و اشتقاق القدرة من القدر لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته، و قال الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام «يعني عليه السلام بقوله واعتماده على قدرته أي علي ذاته لأن القدرة من صفات ذات الله تعالى» (فقام إليه فقبل رأسه و قال : أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمداً رسول الله ، و أن علياً وصي رسول الله والقيّم بعده بما أقام به رسول الله) من النواميس الإلهية والقوانين الشرعية والأحكام الربانية والأخلاق النفسانية والمراد بكون علي عليه السلام قيماً بعده أنه الذي قام بأجراء هذه الأمور على الخلق وتقلد سياسة أمورهم بأمره عليه السلام (و إنكم الأئمة الصادقون) في كل ما أخبرتموه من أمور الدين والدنيا (و إنك الخلف من بعدهم) الخلف من جاء بعد آخر و إذا اطلق يراد به خلف الصدق سيما إذا كان ذلك الآخر معروفاً به.

((الاصل))

٣- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد، عن « القاسم بن محمد ، عن علي بن أبي حمزة ، عن أبي بصير قال : جاء رجل إلى « أبي جعفر عليه السلام فقال له : أخبرني عن ربك متى كان؟ فقال : ويدك إنما يقال لشيء لم « يكن : متى كان، إن ربي تبارك و تعالى كان ولم يزل حياً بلا كيف ولم يكن، له كان « ولا كان لكونه كونه كيف ولا كان له أين، ولا كان في شيء ولا كان على شيء ولا ابتدع « لمكانه مكاناً ولا قوي بعدما كون الأشياء ولا كان ضعيفاً قبل أن يكون شيئاً ولا كان « مستوحشاً قبل أن يبتدع شيئاً ولا يشبه شيئاً مذكوراً ولا كان خلواً من الملك قبل إنشائه »

الملائكة طعامهم التسبيح فانه تشبيهه لما به قوام الشيء بالفناء وليس هناك طعام بالمعنى المتبادر،

كذلك ليس الله تعالى اعتماد بالمعنى المتبادر . (ش)

« ولا يكون منه خلواً بعد زهابه، لم يزل حياً بلا حياة و ملكاً قادراً قبل أن ينشأ »
 « شيئاً و ملكاً جباراً بعد إنشائه للكون، فليس لكونه كيف ولا له أين ولا له حدٌ ولا »
 « يعرف بشيء يشبهه ولا يهرم لطول البقاء ولا يصعق لشيء بل لخوفه تصعق الأشياء »
 « كلها، كان حياً بلا حياة حادثة ولا كون موصوف ولا كيف محدود ولا أين »
 « موقوف عليه ولا مكان جاور شيئاً بل حيٌ يعرف و ملك لم يزل له القدرة والملك »
 « أنشأ ما شاء حين شاء بمشيئته، ولا يُحد ولا يُبعض ولا يفنى، كان أولاً بلا كيف »
 « ويكون آخراً بلا أين و كل شيء هالك إلا وجهه، له الخلق والأمر تبارك الله »
 « رب العالمين، ويلك أيها السائل إن ربّي لا تغشاه الأوهام ولا تنزل به الشبهات ولا يخار »
 « [من شيء] ولا يجاوزه شيء ولا تنزل به الأحداث ولا يسأل عن شيء ولا يندم على »
 « شيء ولا تأخذه سنةٌ ولا نوم له ما في السماوات وما في الأرض وما بينهما و »
 « فانتحت الثرى ».

مركز تقيتكم بترتيب

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن
 محمد، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير قال: جاء رجل إلى أبي جعفر عليه السلام فقال
 له أخبرني عن ربك منى كان) سأل عن أوّل زمان وجوده (فقال ويلك) الويل
 كلمة تقال لمن وقع في مهلكة. وقيل: هو وادفي جهنم لو أرسلت فيه الجبال لذابت
 من حرّه (إنما يقال لشيء لم يكن متى كان) ضرورة أن حدوث الشيء مسبوق
 بعدمه (إن ربّي تبارك وتعالى كان) في الأزل بلا ابتداء فلا يجوز أن يقال في حقه
 متى كان (ولم يزل حياً) عطف على كان أو حال عن اسمه، والحيوة قيل: هي صفة
 توجب صحة العلم والقدرة وقيل هي كون الشيء بحيث يصح أن يعلم ويقدر، وقال
 قطب المحققين في درّة التاج هي عبارة عن إدراك الأشياء وهو تعالى شأنه لما كان
 عالماً بذاته وبمعلولاته كما هي على الوجه الاتمّ الأبلغ كان حياً وليست حيوته

أمراً زائداً على ذاته قائماً بهابل هي عين ذاته كالعلم وسائر صفاته، وقال صاحب العدة الحى هو الفعل المدرك وهو حى (١) بنفسه لا يجوز عليه الموت والفناء و ليس محتاجاً إلى حيوة بهايحى (بلا كيف) لأن الكيفيات على أقسامها مخلوقة حادثة ومن البين أنه يستحيل أن يتصف القديم الأزلي الغني على الإطلاق بالمخلوق الحادث (ولم يكن له) (٢) أي ولم يكن الكيف ثابتاً له والواو إمالة للعطف والتفسير

(١) و هو حى بنفسه ، الالفاظ الموضوعه لمعان كلية مجردة اذا اعتيد مصاحبها لامور لامدخلية لها فى معناها و تبادلرت الى الازهان مع تلك الامور الزائده ربما توهم منه أن تلك الامور من أجزاء المعنى الموضوع بحيث اذا جرد منها كانت الالفاظ مستعملة فى غير معناها مجازاً، مثلاً الدار عندنا صحن غير مسقف حوله بيوت لكن كونها مشتملة على صحن غير مسقف أمر زائد لادخل له فى مفهوم الدار وانما ينصرف ذهننا اليه للعادة و لذلك اذا رأينا دور مكة شرفها الله أو بلاد آخر غير مشتملة على صحن غير مسقف و اطلق عليه لفظ الدار كان مستعملاً فى معناه و ليس مجازاً و كذلك الميزان يتبادر ذهننا منه الى كفتين معلقتين بسيور وارسان الى طرفى خشبة أو حديد و ليس ذلك داخلاً فى معناه و انما يتبادر منه للعادة و فيما نحن فيه أيضاً الحى يتبادر الى الذهن منه جسم مركب من الات مختلفة يتصل بعضها ببعض بالمروق و الاعصاب و جريان الدم و الروح العصبى و النفس و حركة النبض و الحرارة الفريزية و لذلك اشترط المتكلمون فى الحيوة البنية الخاصة ولكن جميع تلك زائده على اصل معنى الحيوة و انما المعتبر فيها ان لا يكون الموجود جماداً لا يعقل ولا يفعل باختيار فكل موجود عاقل فاعل مختار هو حى و ان لم يكن له جسم مادى كالجن و الملك أو كان جسم بلا عروق و دم و تنفس كالفلك عند الحكماء، والله تعالى حى بمعناه الحقيقى دون انضمام هذه الكيفيات و الضمائم التى قد تفارق الموضوع فيصير جماداً بل حياته عين ذاته لا يتصور انفكاكها عن الذات و لذلك لما قال الامام (ع) ولم يزل حياً كان فى معرض ان يتوهم السائل من الحيوة تلك الامور المصاحبة فاستدرك وقال : و بلا كيف. (ث)

(٢) قوله (ولم يكن له) ، جمل الشارح هذه الكلمة تماماً للجملة السابقة اى لم يزل حياً بلا كيف لاحق بحيث يكون هذا الكيف حادثاً ولا يكون سابقاً بل كان قديماً أزلاً *

أو للحال (كان ولا كان لكونه كون كيف) لفظة كان أو لا تامّة بمعنى ثبت وجوده والواو للحال عن اسمه ، وثانياً ناقصة و كون كيف بالرفع والإضافة اسمه والظرف المقدم خبره يعني كان أزلاً والحال أنه ما كان كون كيف و حصوله ثابتاً لكونه و وجوده والحاصل أنه ما كان كونه الأزلي كوناً مكيفاً بكيفية بل ن كأ كوناً منزهاً عن الاتصاف بها و إذا كان كذلك وجب تنزّهه عنه أبداً لأنّ أبده كأزله، و أزله كأبده (ولا كان له أين) أي كان أزلاً ولا كان له حيث و جهة أو حصول فيهما لأنّ ذلك من صفات الخلق و هو منزّه عن الاتصاف بها أزلاً و أبداً، ويحتمل أن يكون المراد بهاتين الفقرتين أنّه كان أزلاً وما كان لكونه استعداد الاتصاف بالكيف ولا استعداد الحصول في الأين حتى ينتقل من الاستعداد إلى الفعل بعد إيجاد الكيف والأين فيقال كيف هو و أين هو تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (ولا كان في شيء) هذا تعميم بعد تخصيص لأنّه كما ينفي عنه الحصول في الأين كذلك ينفي عنه الحصول في الشيء أما الأزل فقد عرفت و أما الثاني فلأنّ الحصول في الشيء هو الحصول فيه على سبيل التبعية و هو على الله تعالى شأنه محال لأنّه إن افتقر إلى ذلك المحل في وجوده و كماله لزم الاحتياج المنافي للوجوب الذاتي والفناء المطلق وإن لم يفتقر كان الحصول فيه نقصاً لأنّ ما ليس بكمال فهو نقص و هو جل شأنه منزّه عن الاتصاف بالنقص، وهذا ردُّ على النصارى القائلين بحلوله في عيسى عليه السلام و على بعض المتصوّفة القائلين بحلوله في العارفين (ولا كان على شيء) على سبيل الاستقرار عليه لأنّه لو كان على شيء لزم الافتقار والنقص واختصاصه بجهة معينة وخلوّ بعض الجهات عنه وهو محال و فيه ردُّ على من تشبّه بالظواهر مثل قوله تعالى «الرّحمن على العرش استوى» و قوله تعالى «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» (ولا ابتدع لمكانه مكاناً) الظاهر

* و يحتمل أن يكون كلمة لم يكن متعلقاً بالجملة التالية أي لم يكن له كان ينفي لم يكن لفظ كان لا مطلقاً به فان كان فعل ماض يدل على حدوث شيء في الزمان الماضي و لم يكن الله تعالى حادثاً و تفسير الشارح أوضح . (ش)

أن المكان الأوّل مصدر والمراد أنّه ما أوجد لكونه مكاناً إذ لو كان كونه مكانياً لما كان
بلا مكان أصلاً فلمّا كان بلا مكان قبل إيجاد المكان علم أنّه ليس مكانياً أو المراد أنّه
ما أوجد لعلوّ كونه ومرتبة جلاله مكاناً يحصره وحداً يحدّه و إنّما قلنا الظاهر
ذلك لأنّه يمكن أن يكون المكان محمولاً على الظاهر و يكون الكلام لدفع توهم
من يتوهم أنّ له مكاناً باعتبار أنّه موجودٌ وكلُّ موجود له مكان و توجيه الدّفع
أنّ مكانه بزعمك موجود وليس له مكان فإذا كان المكان المخلوق ليس له مكان
فالخالق للمكان أولى أن لا يكون له مكان (ولا قوي بعد ما كوّن الأشياء) ليس
الغرض من تكوينها تحصيل كمال قوّته والاستعانة بها في سلطانه على ندّ مشاور
أو شريك مكابر أو ضدّ منافر بل كوّنّها لإظهار علمه وحكمته و انفاذ قدرته و
قوّته وإمضاء تقديره وتدبيره (ولا كان ضعيفاً قبل أن يكون شيئاً) فلم يكن
لجبر ضعفه وتشديد قدرته ورفع العجز عنه كما يفعله المشاق منّا لتحصيل القوّة و
القدرة على تحصيل الخط و صرف العجز عن نفسه لأنّه إنّما يحتاج إلى ذلك العاجز الناقص
في القدرة والقوّة و أمّا الله تعالى شأنه فقوّته التي هي عبارة عن كمال القدرة وتمامها
و يقابلها الضعف تامّة كاملة قاهرة أزلاً وأبدأ لا يعلم كمالها وتمامها و حقيقتها إلا هو وهو
القوي المطلق الذي كلُّ شيء مقهور تحت حكمه و قدرته إن شاء أوجده وأبقاه و إن شاء
أعدمه وأفناه من غير أن يتغيّر بذلك قوّته في الشدّة والضعف (ولا كان مستوحشاً)
أي مغتماً بتفرّده والاستيحاش ضدّ الاستيناس (قبل أن يبتدع شيئاً) فلم يبتدع
الخلق ليستأنس بهم ويرفع عن نفسه ألم الوحشة لأنّ الوحشة من توابع المزاج
ولو احق الحيوان الذي يأخذ من جنسه أو من غير جنسه أنيساً يستأنس بصحبته ويفتّم
بفقدته والله سبحانه منزّه عن ذلك (ولا يشبه شيئاً مذكوراً) في الأشياء و معدود أمنها
و صادقاً عليه اسم الشيء لتنزّهه تعالى عن المشابهة بخلقه في ذاته وصفاته إذ الوجود
الذاتي يتأبى عن الاتّصاف بصفات الإمكان ولو احقه (ولا كان خلواً من الملك
قبل إنشائه ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه) وذلك لأنّ وجود المشآت و إن كان
متأخراً عن عدمها و متقدّماً على ذهابها و فنائها كما أنّ وقت الانشاء متأخّر عن
وقت عدمه و متقدّم على وقت ذهابه و فنائها لتحقق الترتيب والتقدّم والتأخّر و

التوسط بين أجزاء الزمان بالذات و بين الزمانيات بالعرض إلا أن نسبته تعالى إلى المتقدم والمتأخر والمتوسط من الزمان والزمانيات نسبة واحدة لا يصلح أن يتعرض لها بالنظر إليه قبلية وبعديّة وحاليّة وماضيّة واستقباليّة لأن هذه الأمور تلحق الزمان لذاته والزمانيات بتوسطه وقد ثبت أنه تعالى منزّه عن الزمان ولواحقه فلا يجري فيه شيء من لواحقه ولا يجوز أن يقال: نسبته إلى الأزل متقدمة على نسبته إلى الأبد و نسبته إلى وقت إنشاء الملك متأخرة عن نسبته إلى ما قبل ذلك الوقت و متقدمة على ما بعده، و كذا لا يجوز أن يقال كونه مالك، الملك حصل له حين إنشائه ولم يكن له قبله ولا بعد ذهابه ولأن يقال كونه عالماً بالملك محيطاً به لم يكن قبل إنشائه ولا بعد ذهابه بل الأشياء كلها كليّاتها وجزئياتها حاضرة بذواتها و صفاتها عنده أزلاً و أبداً لا باعتبار أنها كانت قديمة لبطان ذلك بسبب باعتبار أنه لا يجري فيه عزّ وجلّ الزمان وأحكامه إلا أن الوهم لائفه بالمحسوسات و أنسه بالزمانيات يتأبى عن قبول ذلك ويتخيّل أن الشيء كيف يكون حاضراً عنده قبل كونه. قياساً له تعالى بخلقه فإن ما حضر عندنا الآن لم يكن حاضراً عندنا في الزمان السابق فيتخلف نسبته إلينا و نسبتنا إليه بالتقدّم والتأخر والحضور و عدمه، و أمّا العقل الصريح والذّهن الصحيح إذ اعري عن شبهات الأوهام وجرّد الباري عن توابع الإمكان ولواحق الزمان ولاحظ أنه لا امتداد في جانب قدس الحق (١) و أن الامتداد إنّما هو في هذا العالم يحكم حكماً جازماً بأنه تعالى

(١) قوله « لا امتداد في جانب قدس الحق » أي لو فرضنا انه تعالى موجود بدون الخلق لم يتصور امتداد حتى يتصور زمان. وقال امير المؤمنين عليه السلام « سبق الاوقات كونه و العدم وجوده » و قد شبه بعض علمائنا تساوى نسبة جميع الازمان اليه تعالى بخيوط مختلف اللون تمشى عليه نملة ولا يدرك لوناً الا بعد الوصول اليه و أما الانسان المشرف على الخيوط فيدركه بألوانه مرة واحدة فالماضى والحال والاستقبال بالنسبة اليه تعالى سواء في احاطته و قدرته و ملكه. (ش)

عالم قادرٌ مالكٌ قاهرٌ قبل إيجاد الخلق وبعده و بعد إفناءه بلا تغيير ولا تبدل ولا انتقال من حال إلى حال ، و يمكن أن يقال : المراد من لفظ الملك في قوله ﷻ « ولا يكون خلواً من الملك قبل إنشائه » السلطنة و من ضميره الخلق و المملوك على سبيل الاستخدام و المقصود أنه لا يخلو من السلطنة قبل إيجاد الخلق إذ سلطنته بعلمه و قدرته على الممكنات عند أصحاب العصمة ﷺ سواء أوجدوا الممكنات أولاً (لم يزل حياً بلا حياة) قائمة بذاته و فيه تنزيه لحيوته عن التشابه بحيوة خلقه فإن حياة خلقه صفة زائدة على ذواتهم منشأ لعلمهم و قدرتهم ، و أمّا حيوته تعالى بعين ذاته باعتبار أنه يصدر عنه أفعال الأحياء على وجه الكمال (و ملكاً قادراً قبل أن ينشئ شيئاً) أمّا أنه ملك فلما عرفت أنه لا يكون خالياً من الملك قبل إنشائه . و أمّا أنه قادر فلأن القادر هو الذي إن شاء فعل و إن شاء لم يفعل ، و هو الله سبحانه كذلك لأن فعله مترتب على إرادته و مشيئته إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون (و ملكاً جباراً بعد إنشائه للكون) في تعلق الإنشاء بالكون إشارة إلى جعل البسيط بافظة الوجودات و في صحة تعلق الجعل بالمهيئات كلام طويل مذکور في موضعه ، و الجبار من أسمائه تعالى مبالغة من الجبر لأنه يجبر مفاقر الخلق و يكفيهم أسباب الرزق و يصلح نقائص حقايق الممكنات بإعطاء الوجود و ما يتبعه من الخيرات و الكمالات أولاً أنه يجبر طبائع الموجودات على لوازمها و آثارها التي ليست في وسعها و قدرتها أو لأنه يجبر الممكنات على الطاعة و الانقياد « و لله يسجد من في السموات و الأرض طوعاً و كرهاً و ظلالهم بالغدو و الأصال » أولاً أنه يقهر الأشياء في الإيجاد و وجودها كيف يشاء و الله خالق كل شيء و هو الواجد القهار أو لأنه لا يناله لعلوّه أيدي المتفكرين ، من قولهم للنخل الطويل العالى: جبار ، لبعده عن تناول اليد ، أو لأنه يكسر أغناق الجبابرة و يجمع شوكة القياصرة بالنوايب و المصائب (فليس لكونه كيف و لاله أين) إذ الكيف و الأين خلقان من خلقه فلو كان لكونه كيف و أين لكان هو محتاجاً إلى خلقه في ملكه و قدرته و إنه ينافي كونه ملكاً قادراً جباراً على الإطلاق قبل

الإشياء وبعده (ولاله حدٌ) عرفي لأنه لأجزاء له، والحدُّ العرفي إنما يتألف من أجزاء الحقيقة واللفوي وهو النهايات المحيطة بالجسم والجسمانيات مثلاً، فيقف عندها لأن ذلك من لواحق الكمّ و توابعه، والواجب بالذات ليس بكمّ ولا محلّ، فامتنع أن يوصف بالنهاية (ولا يعرف بشيء يشبهه) هذا في اللفظ خبر وفي المعنى نهي عن تشبيهه بخلقه وأدعاء معرفته بذلك، رداً على الفرق المجسّمة والمصوّرة تعالى الله عما يقول الظالمون (ولا يهرم لطول البقاء) الهرم بالتحريك كبر السنّ، وقد هَرِمَ الرَّجُلُ من باب لبس وأهرمه الله فهو هرم، ووجه ذلك أن الهرم إنما يحصل بتغيّر المزاج وانفعاله وانكسار القوى وضعفها لطول الزمان وتوارد نوائبه وتواتر مصائبه والله سبحانه سرمدى لازمانى، وليس له مزاج ولا يعرض له انفعال وانكسار وضعف (ولا يصعق لشيء) أي لا يفزع أو لا يموت أو لا يغشى عليه للخوف من شيء لأنه تعالى فوق كل شيء قاهر عليه يقدر على إعدامه طرفة بل أقلّ من ذلك فكيف يصعق خوفاً منه ولأنّ الصعق تابع للانفعال وهو سبحانه منزّه عنه (بل لخوفه تصعق الأشياء كلها) نواطقها وصوامتها ونباتاتها وجماداتها ومجسّماتها ومجرداتها وهذا ممّا لا شبهة فيه فإنّ من رفع حجاب الغفلة بينه وبين ربه ونظر إلى كمال كبريائه وعظمته وقدرته وقهاريته وغناؤه من الخلق، ثمّ نظر إلى حال نفسه وغاية فقره وفاقته وعجزه وشدّة احتياجه إليه سبحانه ونظر إلى ما يأتي عليه في القبر والحشر من أحوال البرزخ وأحوال القيمة وهو لا يدري أمن أهل الكرامة والثواب أو من أهل الخذلان والعقاب لصار مغشياً عليه من الخوف أومات فجأة، ولكن قساوة القلوب في الأكثّر جعلتها فارغة من الخوف بل صيرتها أشدّ من الحجارة كما قال سبحانه: «ثمّ قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشدّ قسوة وإنّ من الحجارة لمتأبّت من الماء لا ينفجر منه إلاّ نهار وإنّ من الماء لمتأبّت من الخوف فيخرج منه الماء وإنّ منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون» (كان حياً بلا حياة حارثة) أي مسبوقه بالعدم لأنّ حيوته لو كانت حادثة لكان تعالى شأنه قبل حدوثها غير حيّ وكان محتاجاً في حدوثها إلى غيره ضرورة أنّ

الشيء لا يقدر على إيجاد حيوة نفسه وكان قابلاً للتغيير و محلاً للحوادث واللوازم كلها باطله بالعقل والنقل، والفرق بين هذا الكلام وبين ما سبق أنه نفى بهذا الكلام أن يكون له حيوة حادثة و نفى بما سبق أن يكون له حيوة قديمة زائدة على ذاته (ولا كون موصوف) (١) النفي راجع إلى القيد والمراد أنه ليس له وجود موصوف بكونه زائداً عليه لأن وجوده عين ذاته أو بكونه في زمان أو مكان لأن وجوده منزّه عنهما أو المراد أنه ليس له وجود موصوف محدود بحد حقيقي يخبر عن ذاتياته أو بحد ونهاية إذ ليس لوجوده أجزاء ولا حد ولا نهاية، وبالجملة وجوده لا يتصف بصفة أصلاً كما لا يتصف ذاته بها إذ كل صفة مغايرة للموصوف لأن قيام الصفة بالموصوف و قيام الموصوف بذاته لا بالصفة. وإذا كان بين الصفة والموصوف مغايرة فلواتصف وجوده بصفة لزم التكثير والاحتياج المنزه عنهما عالم القدس و جلال الحق (ولا كيف محدود) الظاهر أنه أراد بالكيف المعنى المعروف و النفي راجع إليه لوجوب تنزيه الخالق عن الكيفيات التي هي من خواص خلقه، وإنما وصفه بما هو من لوازمه أعني المحدودية بالنهاية أو الحد الحقيقي أو توارد الأفراد على سبيل التعاقب للاشعار بأن هذا الوصف في الحقيقة علة لوجوب تنزيه الحق عن الموصوف به لبراءته عن الحد والنهاية و قبول توارد أفراد الكيف عليه، ويحة لم أن يراد بالكيف المعنى الأعم الشامل لمطلق الصفات والنفي حينئذ راجع إلى المجموع باعتبار القيد فيكون فيه إشارة إلى أن له كيفاً غير محدود

(١) « ولا كون موصوف، قال صدر المتألهين في شرح عنوان الباب : ان المراد بالكون هنا هو الكون في زمان و يؤيده قول أبي جعفر (ع) في الحديث الثالث و لم يكن له كان ، أى لم يكن له امكان أن يقال في حقه كان أى بلفظ الماضى الدال على الزمان و هكذا هنا يحتمل أن يكون المراد ليس له خروج من عدم الى الوجود في زمان ولا يكون القيد بكونه موصوفاً احترازياً و المعنى الذى ذكره الشارح أيضاً صحيح موجه لان الوجود المطلق الذى هو حقيقة ذات اليسارى غير موصوف و وجود الممكنات لتقيدها موصوف. (ش)

أعني الصفات اللائقة بذاته تعالى وأن إطلاق الكيف عليه على سبيل التجوز وقد أشار إليه أبو عبد الله عليه السلام في باب إطلاق القول بأنه شيء بقوله « ولكن لا بد من إثبات أن له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره » (ولأين موقوف عليه) (١) ضمير المجرور إما راجع إليه سبحانه ومعنى وقوف الأين عليه إحاطته به أو راجع إلى الأين ومعنى وقوفه على الأين استقراره فيه وذلك لاستلزامه أن يكون تعالى شأنه محتوياً بالحواية ومتحيزاً بحيز ومستقراً في جهة وكل ذلك محال بالضرورة (ولامكان جاور شيئاً) ضمير « جاور » إما راجع إلى المكان والوصف للكشف والإيضاح أو راجع إلى الله سبحانه بحذف العايد، وذلك لأن كونه حالاً في المكان ومجاوراً فيه لشيء تابع للجسمية ومستلزم للتقصان اللازم للإمكان فليس سبحانه في الأين والمكان بمعنى الوقوف عليهما والحلول فيهما وهو في كل أين ومكان بمعنى العلم والإحاطة وهذا تأكيد للسابق، ويمكن الفرق بينهما بأن المقصود هنا نفي أن يكون في مكان وفي السابق أنه لا يجوز أن يسأل عنه أين، ويقال: أين هو، قال الجوهرى: أين سؤال عن مكان إذا قلت أين زيد فأنما تسأل عن مكانه. أو باعتبار السوصف فإن المقصود هنا نفي أن يكون مجاوراً لشيء دون شيء باعتبار كونه في مكان قريب من الشيء الأول والمقصود في السابق نفي أن يكون واقفاً على المكان حالاً فيه والله أعلم (بل حي يعرف) الفعل إما على البناء للفاعل أي يعرف الأشياء والأمكنة وما فيها قبل إيجادها وبعده، وللإضراب حينئذ وجه ظاهر كأنه قال: وليس له مكان بمعنى الحلول فيه بل هو حي في جميع الممكنة بالمعرفة والإحاطة بها، أو على البناء للمفعول يعني بل هو معروف في جميع الممكنة أو معروف عنداً ولي لأبواب بتعقل صرف بريء عن علايق المواد. مجرد عن إدراك الحواس وتوابع إدراكاتها من الوضع والأين والمكان والإضراب على هذا أظهر (وملك لم يزل) ذكر الملك

(١) « قوله ولا اين موقوف » المكان في العرف هو ما يعتمد عليه الشيء و يقف

ويستقر عليه. (ش)

ثلاث مرات الأولى لبيان أنه ملك قبل الإنشاء ، والثاني لبيان أنه ملك بعد الإنشاء . والثالث - وهو هذا البيان أنه ملك أولاً و إذا كان ملكاً أولاً كان ملكاً أبداً فهو ملك دائماً وسلطان أولاً بلا غاية وآخراً بالانهاية (له القدرة والملك) تقديم الظرف لقصد الحصر أي له القدرة الكاملة على جميع الأشياء إذ كل موجود فهو منته في سلسلة الحاجة إليه وهو تعالى مبدء وجوده و ساير ما يعد سبباً له فإنما هي واسطة يجعله وله الملك على الإطلاق كل مالك مع ما في يده فهو مملوك له فإن لا قدرة ولا ملك في الحقيقة إلا له (أنشأ ما شاء حين شاء بمشيئته) أي بمجرد مشيئته وإرادته بلا آلة ولا حركة ولا روية ولا مادة فقد ظلم نفسه وكفر بالله العظيم من قال: أنه تعالى فاعل بالاجاب (١) لا قدرة له على فعله، ومن قال: إنه لم يوجد لأشياء واحداً ولم يقدر على إيجاد غيره (٢) ومن قال: إنه يحتاج في خلق شيء إلى مادة فإن ذلك ليس من

(١) د من قال أنه فاعل بالاجاب، ميني هذه الشبهة أن بعضهم تمثل لتصوير احتياج الممكن الى الواجب حدوثاً و بقاء بالشمس والضياء وقال: كما أن الضياء محتاج الى الشمس في حدوثه و بقاءه كذلك العالم محتاج الى الواجب في حدوثه و بقاءه ، و قالوا : ليس نسبة العالم الى تعالى نظير نسبة البناء الى الباني حيث يهلك الباني و يبقى البناء فذهب ذهن بعض جهلة المتفلسفين الى أن الله تعالى لا اختيار له في خلقه بل يصدر عنه العالم قهراً بغير اختياره كالشمس ولم يعلموا أن المشبه والمشبه به لا يجب أن يكونا متماثلين من جميع الوجوه كتشبيه الوجه الحسن بالشمس والشجاع بالاسد ، بل لا يقتضى الاشتراكهما في وجه الشبه فقط فيجب الجمع بين التمثيلين فيقال : ان العالم في الاحتياج المستمر الى الله نظير الشمس والنور و في تعلقه بالاختيار والمشيئة نظير الباني والبناء و من جهة عدم الاستقلال في الوجود نظير الموج والبحر. (ش)

(٢) قوله ، ولم يقدر على ايجاد غيره ، اعلم أن ما لا يجوز صدور عن الله تعالى لكونه محالاً أو قبيحاً أو لعدم وجود المصلحة فيه و أمثال ذلك لا ينسب الى عجزه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً بل هو قادر على كل شيء ولكن القبيح لا يصدر منه فلا يكذب، ولا يجري المعجزة على يد المدعى الكاذب في النبوة والامامة، ولا يعذب البريء ولا يجبر العباد، *

صفة ربنا جل شأنه (١) (لا يُحدُّ ولا يبعثُ) بأجزاء مقدارية لأنَّ القابل للتحديد و

* ولا يفعل شيئاً يخالف الحكمة والمصلحة، ولا ينصب امامين في عهد واحد ، ولا يختار المفضول للإمامة، ولا يقدم الاخص على الاشرف، وكل ذلك و أمثاله محال على الله تعالى و يقول فقهاء زماننا ان القطع حجة بنفسه لا يجعل الشارع ولا يمكن أن يسقطه عن الحجية اذ ليس جعل حجيته و لارفعه باختيار الشارع. اذا تبين ذلك فنقول: قد ثبت في الحكمة الحقّة الالهية أن لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى و أن جميع ما يرى من الاسباب والوسائط مثل الدواء لرفع الامراض و النار للاحراق و الشمس للنهار كل ذلك معدّات و الابدان انما هو فعل الله تعالى ولكن جهلة المتفلسفين فهموا من قول أعظم الحكماء أن الواحد انما يصدر عنه الواحد خلاف مقصودهم كما أشار اليه الشارح و الحق أن مقتضى حكمة البارئ و عنايته أن يقدم الاشرف في الابدان و لا يرب ان العقل أشرف من الجسم الجامد فبدء الخلق بالعقل ثم خلق كل شيء بعده بسببه كسائر الوسائط لا بأن يفوض أمر الخلق الى مخلوقه الاول لعجزه لان الذي يقدر على خلق الاشرف الاعظم الاقوى لا يتصف بعجز عن خلق الاصغر والاضعف كما أن شفاء المرض بالدواء لا يدل على عجزه عن الشفاء بغير دواء و الماديون يجسمون وجود الاجسام مقدماً على العقل و أن العقل من توابع الجسم و المزاج و الالهيون بالعكس. (ش)

(١) قوله « في خلق شيء الى مادة » هذه شبهة اخرى في ذهن الجهلة أيضاً ولا ريب أن كل موجود ممكن يستوى نسبتته الى الوجود و العدم سواء كان جسماً أو روحاً او عقلاً أو مادة أو صورة ولا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح و المادة ممكن الوجود أيضاً فلا بد أن تكون مخلوقة و يكون وجودها مستفاداً من العلة و لا يحتاج تعالى في ايجاد المادة الى مادة اخرى يخلقها منها و الا لذهب الامر الى غير النهاية و تسلسل المواد ، و هذا يؤدي الى كون المادة واجب الوجود بالذات و هو باطل فثبت أن الله تعالى خلق المادة الاولى من العدم و أيضاً ثبت عند المشائين أن المادة هي أضعف الموجودات و أخسها و وجودها بالقوة محضاً و ليس لها فعلية أصلاً و هي أضعف في الوجود من الاعراض و القوى الفاعلة فاذا كانت الاعراض مثل البياض و السواد و الحرارة و العدد و الشكل لا تقوم بنفسها بل تحتاج الى محل أو شيء يقيمها و كذلك القوى مثل الغازية و النامية غير قائمة بذاتها فالمادة*

التبعض له جزء وكل ذي جزء مفتقر إلى جزئه الذي هو غيره وكل مفتقر إلى غيره ممكن في ذاته وكل ممكن في ذاته يفتقر في وجوده إلى غيره والواجب الوجود لذاته لا يفتقر إلى الغير أصلاً لافي الوجود ولا في غيره (ولا يفنى) يريد أن وجوده أزلي أبدي سرمدي لا يطرأ عليه العدم والفناء لأن الوجوب الذاتي والقدم مناف لطريان الفناء والعدم ولأن الفناء إما لانتقطاع القوة المزاجية أو لميل كل شيء بطبعه (١) إلى مبدئه ليعود إليه كما بدء منه أولاً لعدم الفاعل إتياء أو لطريان شيء آخر من الحوادث عليه وكل ذلك عليه سبحانه محال (كان أو لا) بلا كيف ويكون آخراً

* الضيفة أولى بالاحتياج إلى شيء يقيمها ولذلك قالوا الصورة مقدمة على المادة في الوجود وبالجملة فالريب في كون المادة مخلوقة ، وأما سائر الأشياء فاما أن تكون مجردات لاحتياج إلى مادة تحل فيها كالعقل واما أن تكون أموراً متعلقة بالمادة لا يمكن وجودها في الواقع الا في مادة مصورة بصورة فعلية كالحرارة والبرودة والاشكال والصور النوعية ، اما المجردات فأمرها واضح ، وأما ما لا يمكن وجودها الا في مادة فيخلق الله تعالى المادة ثم يخلقها فيها وهذا لا يدل على احتياج الواجب تعالى إلى شيء ولا عجزه عن شيء ، و قولنا كل شيء مادي لا يمكن وجوده الا في مادة مثل قولنا كل شيء مكاني لا يمكن وجوده الا في مكان وكل شيء متغير زمني لا يمكن وجوده الا في زمان ، ولو كان الموجود المادي يمكن وجوده لا في مادة اي مجرداً لم يكن مادياً وخرج عن الفرض ، قال أبو علي بن مسكويه : العنى من الدم والدم من الغذاء والغذاء من النبات والنبات من الاستقصات و الاستقصات من البسائط و البسائط من الهيولى والصورة ، والهيولى والصورة لما كانا أول الموجودات و لم يصح وجود احدهما خلوا من الآخر لم ينحلا إلى شيء موجود بل إلى العدم فيكون وجودهما لاعتن شيء وذلك ما أردنا أن نبين. (ش)

(١) قوله « لميل كل شيء بطبعه » سيأتي معنى الفناء في شرح قوله تعالى « كل شيء

هالك الا وجهه ان شاء الله تعالى. (ش)

بلا أين) أوليته عبارة عن كونه قبل وجود الممكنات و آخريته عبارة عن بقائه بعد فنائهم و ما وقع في بعض الروايات من نفي الأ و لية و الآخريّة عنه فانما المقصود منه نفي الأ و لية و الآخريّة الزمانيتين. واقتران سلب الكيف مع الأ و لية و سلب الأين مع الآخريّة إما لمجرد ذلك لئلا مر يقتضيه (١) إذ لو عكس لكان أيضاً صحيحاً أولاً لأن إقدام الوهم إلى اعتبار الكيف له مثل زيادة الصفات المختصة القائمة به في مرتبة الأ و لية الحاصلة قبل إيجاد الأين و الأينيات أظهر من إقدامه إلى اعتبار الأين له في تلك المرتبة ، فلذلك ذكر سلب الكيف مع الأ و لية ، ويمكن أن يقال: أو ليته عبارة عن اعتبار كونه مبدءاً لكل موجود و آخريته عبارة عن اعتبار كونه غاية و مقصداً لكل ممكن، و الحاصل أنهما اعتباران إضافيان يحدثهما العقول لذاته المقدسة، وذلك أنك إذا لاحظت ترتيب الموجودات في سلسلة الحاجة إليه سبحانه و جدته بالإضافة إليها أنه أوّل إذ كان انتهاؤها في سلسلة الحاجة إلى غناؤه المطلق فهو أوّل بالعلية و الشرف و إذا اعتبرته بالنظر إلى ترتيب السلوك و لاحظت منازل السالكين في منازل عرفانه و جدته آخراً إذ هو آخر ما يرتقى إليه درجات العارفين و معرفته و الوصول إليه هي الدرجة القصوى و المنزل الآخر للسالكين في حيز الإمكان و عني ما ذكرنا لا يرد أن كل ما يصح له من الصفات كان له تعالى استحقاق واحد لجميعها دائماً و لا يكون استحقاقه لبعضها سابقاً على استحقاقه لبعض آخر، فلا يصح أن يقال: مثلاً استحقاقه للأ و لية قبل استحقاقه

(١) قوله و لمجرد الذكر لا امر يقتضيه و هو بعيد بل الاظهر ان يقال هو جار على عادة الناس اذ كثيراً ما يرد الكلام في القرآن الكريم و الاحاديث الشريفة على مجرى كلام الناس خصوصاً العرب و الناس لا يسئلون غالباً عن كيفية ما يأتي بل ينتظرون حتى يأتي بل يهتمون بمعرفة ما مضى مثلاً يسئلون عن مجلس ضيافة كانت كيف كانت و لا يسئلون عن مجلس سينعقد بعد ذلك لان السائل و المسئول كليهما متساويان في الاختيار بالحدس و التخمين فنفي (ع) كونه أولاً عن الكيف و كونه آخراً عن الأين فان الأين مما يسأل عنه غالباً فيما يأتي. (ش)

للآخريّة ولا استحقاقه للعالميّة قبل استحقاقه للقادريّة لاستحالة تغيير الأوصاف واستحقاقها فيه وإنّما لا يرد ذلك لأنّ استحقاقه تعالى لها بالنظر إلى ذاته سواء لا ترتب فيه ولا تقدّم ولا تأخّر ولا ينافي ذلك التفاوت بحسب الاعتبار لأنّ اعتبار التفاوت لا يستلزم التفاوت بالنظر إلى الواقع، لا يقال: قد ثبت أنّه تعالى لا يتّصف بصفة زائدة فكيف يوصف بالأوليّة والآخريّة؟ لأنّا نقول: الأولى والآخريّة من الأوصاف الإضافيّة الصرفة والنوع الاعتباريّة المحضة على أنّهما راجعتان إلى السلب كالصفات الذاتيّة فإنّ الأولى راجعة إلى أنّه ليس للموجودات مبدء غيره والآخريّة راجعة إلى أنّه ليس لها غاية ومقصد غيره وأمّا أنّه تعالى بلا كيف ولا أين في لحاظ الأولى والآخريّة له تعالى فلا أنّه لا كيف ولا أين له في مرتبة عليّته للكائنات والكيف والكيفيات والأين والأينيات بالضرورة، وإذا خلا من الكيف والأين في تلك المرتبة لم يجز اتّصافه بهما أبداً وإلّا لزم انتقاله من نقص إلى كمال أو من كمال إلى نقص وهو على الواجب بالذات محال (وكل شيء هالك إلاّ وجهه) اقتباس من القرآن المجيد وحجة لما ذكره من أنّه أوّل بلا كيف وآخر بلا أين، بيان ذلك أنّ ضمير وجهه راجع إليه سبحانه، والوجه بمعنى الذات والمعنى أنّ كلاً من الموجودات وإن كان مأخوذاً مع الوجود فهو هالك باطلٌ أزلاً وأبداً (١) في

(١) قوله «فهو هالك باطلٌ أزلاً وأبداً في ذاته» الذي يتبادر إلى الذهن من قوله تعالى هالك إلاّ وجهه انه سيهلك بعد ذلك لأنّه هالك فعلا وفي كل زمان والمعنى الذي ذكره الشارح ونقله عن بهمنيار حسن يشبه ما روى عن جنيد لما سمع قول القائل «كان الله ولم يكن معه شيء» قال الان كما كان والمراد بالهلاك والفناء ان حملناه على ظاهر اللفظ هو التفرق و زوال الصورة والاسم لا الدم المحض، مثلا اذا مات الحيوان صح أن يقال هلك وفي لزوال الصورة الحيوانية عنه و خصوصا اذا تلاشى و تفرق والظاهر من الايات و الروايات في الحشر ان مواد الاشياء باقية ولا يعدم عدماً محضاً قال تعالى «اذا بشر ما خلقتم للبقاء، للفناء ويمود الروح الى العظام النخرة وبالجملة فلا يعدم شيء عدماً محضاً» *

ذاته لعدم استحقاق الوجود نظر إلى ذاته القابلة للعدم إلا ذاته المنزهة عن الاحتياج إلى الغير فإن وجوده الواجبي لكونه عين ذاته حق ثابت باق أزلاً وأبداً ومنه نشأ وجود سائر الموجودات على النظام الأفضل والترتيب الأكمل ، وإذا كان كذلك فهو المسحق لأولية الوجود لكونه مبدءاً وآخريته لكونه غاية ومقصداً وهو المستحق أيضاً لعدم اتصافه بالكيف والأين هذا الذي ذكرناه في تفسير هذه الآية الكريمة أشار إليه بهمنيار في التحصيل حيث قال: الحق يطلق على شيء يكون الاعتقاد صادقاً بسبب ذلك الشيء ، ومع صدق الاعتقاد يكون ذلك الشيء دائماً. ومع دوامه يكون لذاته لاغير ، وإذا كان كذلك فكل شيء بالقياس إلى ذاته باطل وبه حق وهو أحق بأن يكون حقاً ، فلذلك « كل شيء هالك إلا وجهه » انتهى. ولهذه الآية تأويل آخر (١) ذكره الصدوق في أوّل كتاب الاعتقادات حيث قال: ومعنى الوجه في

* وانما تنقلون من دار الى دار ومن حال الى حال ، وأما ان حملناه على المعنى الذي نقله عن بهمنيار فيهلك كل شيء بل كل شيء هالك فملا ولا يستثنى منه روح ولا ملك ولا أرض ولا سماء بل كل شيء سوى الباري تعالى هالك قبل يوم القيمة ويوم القيامة وبمد الحشر أيضاً. (ش) (١) قوله في هذه الآية تأويل آخر ، قال العلامة رحمه الله في شرح التجريد : المحققون على امتناع إعادة المدوم و سبأتى البرهان على وجوب الماد وهنأقدين ان الله تعالى يعدم العالم و ذلك ظاهر المناقضة الى أن قال: فقد تأول المصنف معنى الاعدام بتفريق أجزاءه ولا امتناع في ذلك ، فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه أنه هالك بمعنى أنه غير منتفع به أو يقال انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن و متن التجريد هكذا المسئلة الثالثة في وقوع العدم وكيفيته والسمع دل عليه و بتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم (ع) . والمجلسي رحمه الله بعد أن نقل القولين في أن الفناء هل هو بمعنى الاعدام المطلق أو تفريق الاجزاء قال : والحق انه لا يمكن الجزم في تلك المسئلة باحد الجانبين لتعارض الظواهر فيها ، قال: و اكثر متكلمي الامامية على عدم الاعدام بالكلية لاسيما في الاجساد انتهى ، وانما لم يجزم المجلسي رحمه الله تعالى كما جزم العلامة والطوسي رحمهما الله لان إعادة المدوم ممتنعة عندهما فالترما بأنه لا يندم المكلف حتى لا يكون *

هذه الآية الدين (١) والوجه الذي يؤتى الله منه و يتوجه به إليه ، وهذا الذي ذكره رحمه الله نقله الصنف في باب النوادر عن أبي عبدالله عليه السلام (له الخلق والأمر) أي له إيجاد الأشياء لا يشاركه أحد وله الأمر النافذ الذي لا يتأبى منه شيء و المشهور أن الأوتل إشارة إلى عالم الخلق وهو عالم الجسم والجسمانيات والثاني إشارة إلى عالم الأمر وهو عالم الروح والروحانيات، ولا يبعد أن يراد بالأوتل خلق الممكنات مطلقاً و بالثاني وضع الشرايع والأمر التكليفي (تبارك الله رب العالمين) أي تنزهه عن النقصان والاتصاف بصفات الإمكان الله الذي أحدث عالم-

المعاد محالاً و غير ممتنع عند المجلسي رحمه الله قال في البحار: وقد نفاى أى المعاد أكثر ملاحظة الفلاسفة تمسكاً بامتناع إعادة المعدم ولم يقيموا دليلاً عليه بل تمسكوا بتارة بادعاء البداهة و أخرى بشبهات وأهية لا يخفى ضعفها على من نظر فيها بعين البصيرة و اليقين و ترك تقليد الملحدين من المتفلسفين انتهى. و اعتقادي أن صاحب التجريد و شارحه نظرا بعين البصيرة ولم يقلدا الملحدين و سوء الظن بهما غير صحيح. (ش)

(١) قوله ذو معنى الوجه فى هذه الآية الدين ، والوجه المذكور فى آيات كثيرة كقوله تعالى « أينما تولوا فثم وجه الله » و يبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام ، ولا يناسب حمل جميعها على الدين أو على الامام ولا يصح حمله على المعنى الجسماني و هو ظاهر، و ليس مراد من حمله على الذات الذات بغير اعتبار صفة كما إن اليد والعين يراد بهما الذات باعتبار صفة القدرة أو العلم كذلك هنا يراد بالوجه الذات باعتبار صفة ولا بد ان يكون الصفة عنايته و اضافته الاشراقية و قيوميته لوجود الممكنات والفناء لا يتصور فى وجهه لان ما يفنى انما يفنى بعدم علته والعلة الفاعلية هو واجب الوجود لا يتطرق اليه العدم وكذلك الغاية المطلقة فما يفنى ليس فناؤه لعدم علته الفاعلية والغائية البتة بل اما لعدم استعداد العلة المادية كفناء النفس النباتية بزوال استعداد مزاجها أو لزوال العلة الصورية بطريان الضد كزوال البياض بمرض السواد و أما الفناء الذى يقول به العرفاء فهو مقتضى طبع كل موجود يسير الى الله تعالى و هو غاية الغايات و هو خارج عن محل الكلام و لعل جميع مجردات عالم الغيب وجه الله الباقي و منه النفوس الناطقة الانسانية لبقائها بعد فناء الجسد. (ش)

الخلق وأخرجه من حدّ النقص إلى حدّ الكمال وربّي كلّ شيء وأعطاه ما يليق به من الصفات والأحوال.

(ويلك أيها السائل) أعاد كلمة الويل لشدة غيظه عَلَيْكَ من السائل لما سمع منه في شأن الباري ما يليق به (إن ربّي لا تغشاه الأوهام) الغشاء الغطاء والغشيان بالكسر الإتيان تقول غشيته إذا أتيتته يعني لا تأتيه الأوهام ولا تحيط به إذ الوهم إنما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و يمكن أن يراد بالأوهام النفس وقواها لأنّ النفس في معرفة الصانع كالوهم في أنّ ما أحاطت به ليس هو الصانع جلّ شأنه (ولا تنزل به الشبهات) لأنّ الشبهة إنّما تحصل من مزج الباطل بالحقّ وعدم التمييز بينهما والله سبحانه عالم السرّ والخفيّات فلا ينزل في ساحة علمه الجهل والشبهات، و يحتمل أن يراد لا ينزل به شبهات الأوهام فإنّ كلّ ما مثله الوهم فهو بعيد عن قدسه جلّ ذكره (ولا يحار) من شيء أمّا من حار الرجل يحار حيرة إذ اتحير في أمره ولم يعرف وجه الفصل فيه فهو حيران فيكون فيه إشارة إلى كمال علمه بالأشياء أو من أجاره بالجيم يجير إجاره إذا غاثه من شدة و أنقذه منها « ولا يجار » حيث مذمبي للمفعول، يعني أنّه سبحانه لا ينزل به مصائب حتّى يغيبه أحد وهو الذي يغيب من يشاء و يحرسه وقد أشار إليه جلّ شأنه بقوله « قل من بيده ملكوت كلّ شيء » وهو يجير ولا يجار عليه « أي لا يغيبه ولا يمنع منه أحد ، وتعديته بعلى لتضمين معنى النصره (ولا يجاوزه شيء) إمّا بالجيم والزاي المعجمة أي لا يسير عليه شيء ولا يخلفه وراءه لأنّ ذلك من صفات الإنيّات أو لا يتجاوز شيء عن حكمه و قدرته لأنّ حكمه جار على جميع المخلوقات و قدرته شاملة لجميع الممكنات و إمّا بالجيم و الرّاء المهملة أي لا يستقرّ شيء في جواره إذ ليس له مكان ، و نسبته إلى الأماكن بالعلم و الإحاطة على السواء (ولا تنزل به الأحداث) أي لا تنزل به نوايب الزمان و حوادثه لأنّه ليس بزمانيّ ولا استحالة انفعاله عن الغير و تغييره من حال إلى حال ، أو لا تنزل به الأعراض لاستحالة أن يكون محلاً للعوارض (و لا يسأل عن شيء) فعله أو لم يفعله لأنّه مالك قويّ على الإطلاق و سلطان عظيم بالاستحقاق ، و متوحد بالعظمة والجبروت ، و عليم خبير

بالمملك والملكوت ، وكلُّ ما سواه فهو مملوك له ، وليس للمملوك أن يسأل مالكة لم فعلت هذا و تركت ذلك ، سيما إذا كان المالك عدلاً عليماً بالمصالح والمفاسد كلها (ولا يندم على شيء) فعله أو تركه لتمام أمره و كمال علمه واستقامة فعله و إتقان حكمه فلا يعرضه فيما قضاه غلط ولا يلحقه فيما قدره شك و ندامة لأن ذلك من توابع نقص العلم و لوازم قبوله للشدة والضعف و هو سبحانه منزّه عن جميع ذلك (ولا تأخذه سنة ولا نوم) لأنهما من خواص الحيوانات القابلة للفتور والتعب والراحة إذ السنة فتور يعرض القوى قبل النوم و سببها وقوف الأعضاء عن العمل بسبب تحلل الأرواح البدنية و ضعفها و رجوعها إلى الاستراحة ، و النوم حال يعرض الحيوان من استرخاء أعصاب الدماغ من رطوبات الأبخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواس و تعطل عن أفعالها لعدم انصباب الروح الحيواني إليها (له ما في السموات و ما في الأرض و ما بينهما) من المجردات و المركبات و غيرها (وما تحت الثرى) أي التراب الندي يعني به الأرض ، والغرض من ذكر الآيتين نهي تشبيهه بخلقه والدلالة على كمال قدرته و إرادته و تفرده في الإلهية والربوبية وتوحيده في الخالقية والمالكية و لقد راعى عليه السلام في هذا الحديث حفظ المقصود و هو تنزيه الواجب عن صفات خلقه من أن يتلقاه وهم المخاطب بنفيه بالكليّة حيث كلما نفى عنه صفات غير لايقة به أردفها بذكر صفات لايقة لئلا يتبادر وهمه إلى أن نفى الصفات باعتبار نفى الموضوع فليتأمل .

((الاصل))

٤- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه رفعه قال: اجتمعت
«اليهود إلى رأس الجالوت فقالوا له: إن هذا الرجل عالم - يعنون أمير المؤمنين»
«عليه السلام - فانطلق بنا إليه نسأله فأتوه فقبل لهم : هو في القصر فانتظروه»
«حتى خرج، فقال له رأس الجالوت: جئناك نسألك فقال : سل يا يهودي عما بدالك»
«فقال : أسألك عن ربك متى كان ؟ فقال: كان بلا كينونية ، كان بلا كيف ،»

« كان لم يزل بلاكم* و بلا كيف كان ليس له قبل ، هو قبل القبل بلا قبل ولا ،
 « غاية ولا منتهى انقطعت عنه الغاية وهو غاية كل غاية ، فقال رأس الجالوت : اهضوا ،
 » بذافهوا علم مما يقال فيه» .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه رفعه قال : اجتمعت
 اليهود إلى رأس الجالوت) و هو من أعظم علماءهم وأخبارهم ، وقيل : الرأس
 سيد القوم ومقدمهم و جالوت اسم أعجمي والمراد به مقدم بني الجالوت (١)
 في العلم (فقالوا له إن هذا الرجل عالم - يعنون أمير المؤمنين عليه السلام - فانطلق
 بنا إليه نسأله ، فأتوه فقبل لهم : هو في القصر فانتظروه حتى خرج) و في بعض
 النسخ «حتى يخرج» و هو يعتقد إلى اعتبار حذف في الكلام كما لا يخفى على
 العارف بالعربية (فقال له رأس الجالوت : جئناك نسألك ، فقال : سل يا يهودي عما
 بدالك فقال أسئلك عن ربك متى كان) لما سأل عن زمان وجوده و كان السؤال
 عنه مختصاً بالوجودات الزمانية التي لا تخلو من كون حادث و كيف و كم و
 غاية و نهاية و قبل و بعد نفى عنه تعالى هذه المعاني للتنبيه على أنه لا يصح السؤال
 عنه بمتى (فقال كان بلا كينونية) أي بلا كون حادث (٢) قال الجوهرى : تقول
 كان كوناً و كينونة ، شبهوه بالحيودة والطيرورة من ذوات اليا ، ولم يجىء من

(١) قوله « مقدم بني الجالوت » كان الشارح رحمه الله زعم ان جالوت اسم رجل
 و ان جماعة من بنى اسرائيل من اولاده و رأس الجالوت رئيسهم والصحيح ما فى مفاتيح
 العلوم ان الجالوت هم الجالية اعنى الذين جلوا عن اوطانهم ببيت المقدس و يكون رأس
 الجالوت من ولد داود (ع) انتهى ويشبه ان يكون جميع روايات هذا الباب عن رأس الجالوت او
 خبر من اخبار اليهود حديثاً واحداً بعبارات مختلفة. (ش)

(٢) قوله : « بلا كون حادث » كان لفظ كينونة يدل على صيرورة الشئ موجوداً
 بعد ان لم يكن فانه مصدر والمصدر دال على الحدوث و انما اخنار لفظ كينونة للدلالة *

ذوات الواو على هذا إلا أحرف كينونة وهي عوطة ، وديمومة ، وقيدودة وأصله كينونة بتشديد الياء. فحذفوه كما حذفوا من هيئن و ميت و لولا ذلك لقالوا: كونونة ثم إنه ليس في الكلام فعلول ، و إما الحيدودة فأصله فعلولة بفتح العين فسكنت. ولعل المراد أن وجوده تعالى شأنه نفس ذاته المقدسة القديمة باعتبار أنها مبدء للأثار العجيبة والأفعال الغريبة و ليس وجوده حادثاً ولا زائداً حتى يسأل عنه بمتى إذ لو كان حادثاً أو زائداً، فإمّا أن يكون منه أو من غيره، والأوّل باطل لاستحالة أن يكون الشيء علّة لوجود نفسه وإلا لزم تحقق الوجود قبل تحققه و كذا الثاني لامتناع احتياج الواجب بالذات في وجوده إلى الغير (كان بلا كيف) كان المراد أنه كان بلاصفة زائدة (١) عليه وإلا لزم تعدد الواجب إن كانت تلك الصفة واجبة بالذات أو احتياجه إلى الغير إن كانت ممكنة، أو المراد أنه كان ولم يكن كونه مكيفاً بكيفية أصلاً فلا يسأل عن كونه بمتى لأن هذا السؤال إنمّا يصح فيما له كيفية (كان لم يزل بلاكم) متصل و متفصل مثل الجسم و السطح

* على هذا المعنى مع ان الكون أيضاً مصدر لان الكون قد اشتهر استعماله في اصل معنى الوجود من غير دلالة على الصيرورة و في الكائن والمكون فيقال الكون و يراد به العالم مطلقاً و اما الكينونة فلم يستعمل الا في المصدر فهو صريح في الحدوث و مراد الشارح بالحدوث هنا التاخر المعلولى كما دل عليه قوله بعد ذلك فاما ان يكون منه او من غير الى آخر الاستدلال وهو ما ذكره الحكماء في اثبات ان وجوده عين ذاته والتفسير مقتبس من صدر المتألهين قده. (ش)

(١) قوله : وكان بلاصفة زائدة) وزاد صدر المتألهين (قده) بعد هذه الكلمة بل علمه

وقدرته و ارادته وحياته كلها نفس ذاته فكما هو موجود بذاته فهو عالم بذاته قادر بذاته مريد بذاته حتى بذاته وكذلك في جميع صفاته الوجودية انتهى. (ش)

والخط والزمان والعدد (١) والحاصل أن كونه لم يزل منزّه عن الكمية الامتدادية والعددية لأن الكمية أمر عرضي والوجود الأزلي بريء منه ولأن الكم مطلقاً يقبل القسمة والتجزئة والمساواة واللامساواة وقد تنزهه قدس الحق الثابت أزلاً عن قبول هذه الأمور.

(بلا كيف) ولعل المراد بسلب كيف هنا سلب جنسه الشامل للكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكم، وفي السابق سلب صفاته تعالى باعتبار الزيادة، أو المراد به هنا سلب الكيفيات المختصة بالكم بقرينة مقارنته معه وفي السابق سلب ما عداها من الأقسام الثلاثة الأول، أو المراد به هنا لم يزلته غير مكيفة بكيفية وفي السابق أن كونه وجوده غير مكيف بها؛ وعلى التقادير لا يلزم التكرار مع أن الاتحاد والتأكيد أيضاً محتمل (كان ليس له قبل) لاستحالة حدوثه و لكونه مبدء لجميع الموجودات على تفاوت مراتبها في الوجود والكمال فليس شيء منها قبله (هو قبل القبل بلا قبل) أي هو قبل كل من يفرض له القبليّة من غير أن يكون شيء قبله والحاصل أنه متقدّم على كل ما له تقدّم على شيء من غير أن يتقدّم عليه شيء يعني هو الأوّل على الإطلاق ولا شيء قبله لما عرفت من وجوب انتهاء سلسلة الوجود والحاجة إليه، ويحتمل أن يكون المراد أنه قبل كل من يتصف بالقبليّة ولا يتصف هو بها لامتناع اتصافه بالصفات بل قبليّته عبارة عن عدم تقدّم شيء عليه، أو المراد أنه قبل كل شيء وليست قبليّته قبليّة زمانية بل قبليّة سرمدية، ولما لم تكن قبليّته المطلقة ظاهر الدلالة على بقاء وجوده أبداً وعدم انتهائه في جانب الأبد إلى غاية وعلى كونه أزلاً وعدم انتهائه في جانب الأزل إلى نهاية أشار إليهما بقوله (ولا غاية ولا منتهى) بالجرّ عطفاً على قبل، والمنتهى النهاية وقد يطلق على امتداد محل لها يعني هو قبل القبل بلا غاية ينقطع وجوده عند البلوغ إليها لأن انقطاع الوجود من

(١) قوله: «مثل الجسم والسطح والخط» والاصح ان يخصص بالزمان بعد قوله عليه السلام «كان لم يزل» فان لم يزل يدل على ما يوهم كونه مقارناً لزمان فاحتج الى دفع هذا الوهم. (ش).

لواحق الأمور الزمانية المحدثة الكائنة الفاسدة وقد بينا أنه تعالى ليس بزمني
و أيضاً هو واجب الوجود فيمتنع أن ينقطع وجوده و يلحقه العدم ، و كذلك هو
بلانهاية ينتهي إليها وجوده في لحاظ أوليته وإلا لكان مسبوقاً بالعدم ، و هو على
واجب الوجود لذاته محال ، و ينبغي أن يعلم أن الغاية كما صرح به علماء العربية
وغيرهم لها معان الأوتل النهاية ، والثاني المسافة الملحوظة معها الامتداد الكمي ،
والثالث الباعث على الفعل و هو الذي يسمونه بالعلّة الغائية وهو قد يكون في
الوجود الخارجي متأخراً عنه مثل التأديب في قولنا ضربت تاديباً ، و قد يكون
متقدماً عليه مثل الجبن في قولنا قعدت عن الحرب جبناً ، و قد تكرر ذكر الغاية
في هذا الباب والعامل اللبيب يعرف من هذه المعاني ما يناسب كل موضع (انقطعت
عنه الغاية) أي انتظمت عنه المسافة الحسية والعقلية أو انقطعت عن وجوده النهاية
و زالت قبل الوصول إليه، وهذا تأكيد للسابق أو انقطعت عنده العلة الغائية و لم
تتجاوزه إلى غاية أخرى فوقه لأنه غاية فوق الغايات كما أشار إليه بقوله (و هو
غاية كل غاية) لأنه تعالى آخر ما يقصده السالكون في سكناتهم و غاية ما يطلبه
العارفون في حركاتهم في الوصول إليه، بل هو غاية فوق غاياتهم و مآربهم، و مقصد فوق
مراداتهم و مطالبهم كما دل عليه قوله تعالى «وإن إلى ربك المنتهى» وقوله تعالى
«وإلى الله مرجعكم جميعاً» وقول أمير المؤمنين عليه السلام «وأنت المنتهى فلامحيص عنك
وأنت الموعد لامنجا منك إلا إيلين» (١) والمنتهى هو الغاية وبالجملة هو الله تعالى غاية
لكل موجود و نهاية لكل غاية، و مقصود و مرجع لكل مضطر مطرود، و لامعدل
عنه و لامقصد فوقه و لاملجأ إلا هو و لامنجا منه إلا إليه.

(فقال رأس الجالوت: امضوا بنا فهو أعلم بما يقول فيه) أي في وصف ربه (٢)

(١) النهج قسم الخطب والاورام تحت رقم ١٠٧.

(٢) قوله أي في وصف ربه، تفسير للضمير المجرور و انما ارجعه الى الوصف بناء
على النسخة التي عنده - طاب ثراه - ففيها «فهو أعلم بما يقول فيه» بالباء والمضارع المعلوم و
في بعض النسخ المصححة «فهو أعلم مما يقال فيه» بلفظ «من» بدل الباء والمضارع *

و لعل اليهودي لم يفهم حقيقة كلام معدن العلوم النبوية ومخزن الأسرار الإلهية
فلذلك لم ينظر إليه بعين الطاعة والانقياد أو فهمه ولكن أعرض عنه للرئاسة والعناد
والله ولي التوفيق وإليه هداية الطريق.

((الاصل))

٥- « وبهذا الإسناد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي،
« عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاء حبر من الأخبار إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا
« أمير المؤمنين متى كان ربك؟ فقال له: ثكلتك أمك ومتى لم يكن؟ حتى يقال: «
« متى كان، كان ربي قبل القبل بالقبل، وبعد البعد بالبعد، ولا غاية ولا منتهى،
« لغايته، انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية، فقال: يا أمير المؤمنين أفنبي أنت،
« فقال: ويحك إنما أنا عبد من عبيد محمد عليه السلام.
« وروي أنه سئل عليه السلام: أين كان ربنا قبل أن يخلق سماء وأرضاً؟
« فقال عليه السلام: أين سؤال عن مكان، وكان الله ولا مكان. »

((الشرح))

(و بهذا الاسناد) ليس لهذا مرجع ظاهر، كأنه أراد بهذا الإسناد عن أحمد بن
محمد بن خالد (عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبد الله
عليه السلام قال: جاء حبر من الأخبار) الجبر بالكسر أو الفتح عالم من علماء اليهود و
الكسر أفصح لأنه يجمع على الأفعال دون الفعول وهو الرأحج عند الفراء و
توقف الأصمعي في الترجيح، وقال أبو عبيدة: والذي عندي أنه الحبر بالفتح ومعناه
العالم بتجسير الكلام والعلم وتحسينه ورويه المحدثون كلهم بالفتح (إلى أمير المؤمنين
عليه السلام فقال يا أمير المؤمنين) خاطبه بذلك على الرسم والعادة و إلا فاليهود

*المجهول فضمير فيه راجع إليه «ح» وانما قال رأس الجالوت ذلك اقراراً لفضله «ق» كذافي
هامش بعض النسخ.

لا يعتقدون بإيمان هذه الأمة (متى كان ربك ؟ فقال له : ثكلتك أمك) ثكلت المرأة ولدها مات منها ثكلاً و ثكلاً كذا في المغرب والدعاء بذلك شائع عند العرب وإن لم تكن الأم موجودة (ومتى لم يكن حتى يقال متى كان) يمكن إرجاعه إلى قياس استثنائي تقريره لوصح السؤال عنه بمتى كان صح السؤال عنه بمتى لم يكن، والتالي باطل فالمقدم مثله، أما بيان الشرطية فلأن متى كان سؤال عن أوّل وجوده وكلما كان الشيء حادثاً في وقت كان عدمه سابقاً عليه فكما صح أن يقال: متى كان صح أن يقال: متى لم يكن، وأما بطلان اللازم فلأن وجوده قديم أزلي ليس مسبوqاً بالعدم فلا يصح أن يقال: متى لم يكن (كان ربي قبل القبل بالقبل) قدمه شرحه (١) (و بعد البعد بالبعد) يعرف بالمقايسة وقد أكد كل واحد من القبليّة والبعدية بكما لها فكما لها قبليته سلب قبليته شيء عنه و كمال بعديته سلب بعدية شيء عنه فلا يكون شيء قبله ولا بعده (ولا غاية) أي ولا نهاية لوجوده في جهتي القبليّة والبعدية لكونه أزلياً وأبدياً (ولا منتهى لغايته) أي ليس نهاية لامتداد أوليس محلاً لغاية ونهاية إذ ليس له كمية مقتضية لاتصافه بالأطراف والنهايات واقتترانه بالامتدادات والغايات ، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه بقوله « ليس بذئ كبر امتدّت به النهايات فكبرته تجسماً ، ولا بذئ عظم تناهت به الغايات فعظمته تجسماً » (٢) (انقطعت الغايات

(١) قوله : « قبل القبل بالقبل » كان الحديثين واحد و انما اختلف لفظه باختلاف

الرواية و رأس الجالوت هو الحجر ومقصود عالم اليهود امتحان المسلمين هل يعرفون المعنى الذي علمهم الانبياء من الله و واجب الوجود اوهم على جاهليتهم من تصوير الاوثان وآلهة مخلوقة مجسمة و معنى قبل القبل بالقبل يزيح اساس ظنهم في المسلمين و يثبت انهم عرفوا معنى وجوب الوجود و انتهاء الممكنات اليه و قبل القبل هنا القبليّة بالعلية اي هو علة الملل ولا علة له و كذلك بعد البعد اي غاية الغايات و ليس المراد القبليّة بالزمان اذ لا شرف فيها فقديم يكون المتأخر في الزمان اشرف ولا القبليّة بالمكان اذ لا مكان له ولا القبليّة بالطبع اذ ربما يكون القبل انقص و لكنه تعالى قبل بالعلية و يلزمه السابقة بالشرف و الفضل و ان لم يكن اللازم مراداً هنا. (ش)

(٢) النهج قسم الخطب والاوامر تحت رقم ١٨٣.

عنده فهو منتهى كل غاية) لأنه منتهى رغبة الخلايق و مفرعهم في المهمات و المقاصد و في الأدعية الماثورة « يا منتهى غاية السائلين و في صحيفة السجادية « اللهم يا منتهى مطلب الحاجات » و سر ذلك أن لكل شيء مستقراً يستقر فيه إذا بلغ إليه و مستقر القلوب و الفؤاد الذي إذا بلغت إليه تطمئن و لا تطلب سواء هو الله تعالى شأنه (فقال يا أمير المؤمنين أفنبي أنت؟) لعل منشأ الاستفهام أن السائل كان قد قرأ من الكتب الإلهية أن ما ذكره عليه السلام من صفات الرب (١) و أنه لا يخبر به إلا نبي بتعليم رباني (فقال و بلك إنما أنا عبد من عبيد عليه السلام) و ما ذكرته فإنما سمعته منه و هو أخبرنا به من طريق الوحي ، قال الصدوق رحمه الله يعني بذلك عبد طاعة لا غير ذلك (و روي أنه سئل عليه السلام أين كان ربنا قبل أن يخلق سماء و أرضاً فقال عليه السلام أين سؤال عن مكان) أي عن حصول شيء في المكان لا عن حقيقته، تقول : أين زيد تسأل عن حصوله في المكان المعين (و كان الله و لا مكان) إذا المكان أمر حادث مخلوق (٢) فلا يصح أن يسأل عنه بأين .

((الاصل))

٦- «علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن عمرو بن عثمان، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رأس الجالوت لليهود: إن المسلمين»

(١) قوله « من صفات الرب » قد ورد في التوراة الموجودة عند أهل الكتاب ان موسى (ع) قال لله تعالى انا آتى الى بنى اسرائيل و اقول لهم ارسلنى اليكم اله آبائكم فان قالوا لى ما اسمه ما اقول لهم؟ فقال الله لموسى اهد اشر أهيه (قد يصح في كتب الادعية بأهياً شرا هيا) اى اكون الذى اكون وقال هكذا تقول لبنى اسرائيل اهد اهد ارسلنى اليكم يعنى اكون ارسلنى (خروج ٣: ١٤) وهذا من اعظم تعاليم التوراة يشير الى انه (تعالى) عين الوجود و لا يمكن ان يحيط بحقيقته احد و أيضاً اسمه عندهم يهوه اى يكون. (ش)

(٢) قوله : « اذا المكان امر حادث مخلوق » هذا حق و لا يعترف به الماديون و الطبيعيون في عصرنا و يزعمون الفضاء النير المتناهي الخالي عن كل شيء مكانا للاشياء و قد سبق و باتى أيضاً كلام فيه . (ش)

« يزعمون أن علياً عليه السلام من أجدل الناس وأعلمهم اذهبوا بنا إليه لعلني أسأله عن مسألة »
 « وأخطئه فيها فأتاه فقال: يا أمير المؤمنين إنني أريد أن أسألك عن مسألة قال: »
 « سل عما شئت، قال: يا أمير المؤمنين متى كان ربنا، قال له: يا يهودي إنما يقال: »
 « متى كان لمن لم يكن، فكان متى كان، هو كائن بلا كينونية كائن، كان بلا كيف يكون، »
 « بلى يا يهودي ثم بلى يا يهودي كيف يكون له قبل؟! هو قبل القبل بلا غاية ولا منتهى »
 « غاية ولا غاية إليها انتقطت الغايات عنده، هو غاية كل غاية فقال: أشهد أن »
 « دينك الحق وأن ما خالفه باطل ».

((الشرح))

(علي بن محمد عن سهل بن زياد عن عمرو بن عثمان عن محمد بن يحيى عن محمد بن سماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رأس الجالوت لليهود إن المسلمين يزعمون أن علياً من أجدل الناس) أي أقواهم في المجادلة والخصام وأشدُّهم في المناظرة والكلام و أفصحهم بياناً وأطلقهم لساناً (وأعلمهم) في فنون العلم كلها بحيث لم يسبقه سابق ولا يلحقه لاحق (اذهبوا بنا إليه لعلني أسأله عن مسألة وأخطئه فيها) أخطأ و خطأ إذا لم يصب الصواب كذا في تاج المصادر وخطأه تخطئة إذا نسبة إلى الخطأ فقال له: أخطأت (فأتاه فقال يا أمير المؤمنين إنني أريد أسألك عن مسألة قال: سل عما شئت) دل هذا على أنه عليه السلام كان بجرأ زاحراً في العلوم وإنه كان لا يخفى عليه شيء كما يدل عليه قوله عليه السلام «سلوني» (١) قال بعض العامة هو أوّل قائل بهذه الكلمة ولم يقلها أحد غيره وفيه دلالة على أنه ليس لعلمه نهاية (قال: يا أمير المؤمنين متى كان ربنا؟ قال له: يا يهودي إنما يقال: متى كان لمن لم يكن فكان) أي لمن لم يكن موجوداً فوجد فيسأل بمتى عن زمان وجوده، وأمّا من كان موجوداً في الأزل قبل وجود الزمان بلا بداية لوجوده فلا يصح أن يسأل عنه بمتى كان (متى كان) الظاهر أنه بدل عن مقول إنما يقال وهو متى كان أو تأكيد له، ويحتدل أن يكون إعارة

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ٢٨٧.

للسؤال بعينه للمبالغة في إنكاره و عدم استقامته لثبوت ما ينافيه كما أشار إليه بقوله (هو كائن بلا كينونية كائناً) أي هو موجود بلا كون حادث فلا يدخل كونه في مقولة متى لأن «متى» سؤال عن الكون الحادث المسبوق بالعدم، وفيه تنبيه على أنه ليس المراد بكونه ما يتبادر من مفهوم الكون عند الإطلاق أعني الحدوث بل الوجود المجرد عن الحدوث والزمان (كان بلا كيف) من الكيفيات المعروفة في خلقه لأن اتصافه بها نقص لا يقبل بالممكنات المفترقة من جميع الجهات. ولما كان هنا مظنة أن يقول اليهودي «كيف يكون الشيء بلا كون حادث و بلا كيف أجاب عنه عليه السلام على سبيل الاستيناف بقوله (يكون) أي يكون جل شأنه بلا كون حادث و بلا كيف (بلى يا يهودي) ثم بلى يا يهودي) كرر بلى لأن بلى آلة لإثبات ما أنكره المخاطب و نفاه صريحاً أو ضمناً و لما كان ما نفاه المخاطب هنا شيئاً أتى عليه السلام بآلة الإثبات مرتين ثم أوضح ذلك بقوله (كيف يكون له قبل) يعني لا يكون له قبل فلا يكون له حدوث ولا كيف لأن الكيف من الأوصاف الحادثة التي لا يتصف بها غير الحادث وأما أنه لا قبل له فأشار إليه بقوله (هو قبل القبل بلا غاية) أي بلا نهاية في جانب الأزل (ولامتتهى غاية) أي لانهاية لامتداده أولاً امتداد له نهاية (ولأغاية إليها) الإضافة بيانية والمقصود نفي الانتهاء عنه في جانب الأبد وبالجملة نفى أو لا أن يكون له ابتداء، وثانياً أن يكون له امتداد ونهاية، وثالثاً أن يكون له انتهاء. وبهذا ظهر أنه مبين للخلق إذ الخلق لا يخلو من هذه الأمور فلا يجوز أن يوصف بالحدوث والكيفيات التي من صفات الخلق.

(انقطعت الغايات عنده) أي ليست له تلك الغايات المذكورة على أن يكون اللام للعهد وقد مر له احتمالات أخر (هو غاية كل غاية) لأنه ينتهي إليه جميع الخلايق ومقاصدهم كما عرفت آنفاً (فقال: أشهد أن دينك الحق) الحق الأمر الثابت المطابق للواقع و تعريفه باللام لقصد الحصر ثم أكد الحصر بقوله (وإن ما خالفه باطل) أي زائل غير مطابق للواقع والظاهر أن المراد بالدين هنا ما ذكره عليه السلام من العقائد الصحيحة في وصف الباري، ويحتمل أن يراد به الشريعة النبوية وحينئذ يراد ببطلان ما خالفها بطلانه بعدها لا مطلقاً كما في الأول.

((الاصل))

٧- «علي بن محمد رفعه» عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «أكان الله ولا شيء؟ قال: نعم كان ولا شيء قلت: فأين كان يكون؟ قال: وكان متكئاً فاستوى» «جالساً وقال: أحلت يا زرارة وسألت عن المكان إذ لا مكان».

((الشرح))

علي بن محمد رفعه عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «أكان الله ولا شيء؟ قبله ومع الاستفهام يحتمل الحقيقة والتقرير (قال: نعم كان ولا شيء قلت فأين كان يكون) كأنه لكونه في مبادي التعلم لم يقصد بذلك مجرد السؤال عن كونه تعالى في المكان بل قصد مع ذلك أن كونه ولا شيء معه مستبعد لتوهمه أن له مكاناً بناء على أن النفس بالمتحيزات والمحسوسات أعجز عن إدراك شيء بالاتحيز ولا مكان ولم يعلم أن المكان أيضاً شيء وليس له مكان فخالق المكان أولى أن لا يكون له مكان ويحتمل أنه كان غالماً بأنه لا مكان له تعالى ولكن سأل عن ذلك ليعلم سر ذلك ويهتدي إلى طريق المناظرة مع المخالفين (قال: وكان متكئاً فاستوى جالساً) دل على عدم قبح اتكأة المعلم عند المتعلم ولعل سبب الاستواء هو غرض التغيير والاضطراب له من استماع هذا الكلام (وقال أحلت يا زرارة) أي تكلمت بالكلام المحال وهو الذي ليس له وجه صحة أصلاً (وسألت عن المكان إذ لا مكان) (٢) لأن المكان سواء كان بالمعنى اللغوي كالأرض للسير، أو بمعنى البعد

(١) قوله «عن المكان إذ لا مكان» يحتمل أن يكون المراد بالمعنى اللغوي أي ما يعتمد عليه

الشيء وهو بعيداً والمكان المصطلح عند الخواص وهو ما يتبدل على الجسم عند الحركة وهو أوضح والفرق أن السهم المرمى والطائر وكل ما لا يعتمد على شيء ليس له مكان بالمعنى الأول وله مكان بالمعنى الثاني وقد مر حديث ابن ميثم عن أبي عبد الله (ع) في اختلاف زرارة وهشام بن الحكم*

* في الهواء أنه مخلوق أو غير مخلوق و أن أبا عبد الله (ع) جعل اختلافهم مما لا يضر بالدين و في هذا الحديث دلالة على قول زرارة و أن الفضاء أو المكان مخلوق وكان الله تعالى ولا مكان ثم خلق المكان . و اعلم أن الحكماء اختلفوا في ماهية المكان فالمحققون منهم أنه السطح الحاوي للمماس للممكن و زعم بعضهم أنه الفضاء الذي يشغله الجسم بحيث لو لم يكن الجسم فيه لكان خالياً و يسمونه البعد المفضور، على الاول هو مخلوق بخلق الاجسام ولو لم يكن جسم في العالم لم يكن فضاء و مكان أصلاً و على الثاني هو غير مخلوق عند قائله اذ لا يتصورون امكان عدمه و كل ما لا يحتمل عدمه فهو واجب الوجود و انما جعل الصادق (ع) خلافهم مما لا يضر بالدين مع أن اثبات واجب غير الله تعالى ينافي التوحيد الثابت في كل ين الهى لان هؤلاء يمتدنون أن الفضاء الخالي لاشيء ولا يلتزمون بانهم اثبتوا شيئاً في القدم و ليس لزوم الشرك بديهياً ولا هو من اللوازم البينة لثبوت الخلاء و فهم بطلان الخلاء صعب على ذهن الاكثريين و تكليفهم به تكليف بما لا يطاق ، فالحق أن المكان مخلوق كما في هذا الحديث ، و ان كان قول مثبتى الخلاء مما لا يضر بالدين ، ثم ان القائلين بالخلاء يلتزمون بامور عجيبة الاول أن الفضاء الخالي غير متناه و هذا فرع كونه واجب الوجود فان الحكم بكون الشيء غير متناه في العظم من غير أن يحس به أو يدل عليه دليل باطل الا ترى أنه لا يمكن أن يخكم أحد بأن جسماً كقطعة حجر أو تراب أو سلة حديد غير متناه من الجانب الذي لا يلينا ولا نراه ولكن يحكم بأن الخلاء غير متناه فيعلم بذلك أن الخلاء في ذاته واجب الوجود عندهم لا يحتمل عدمه حتى يحتاج وجوده الى الاثبات و قد يلهج أهل زماننا بأنه قد ثبت الخلاء و عدم التناهي ولم نقف على دليل مثبت بل لم نقف فيهم على من فهم معنى الدليل و يميز بين الثابت و غير الثابت .

الثاني من المعجائب أنهم يلتزمون بأن الخلاء لاشيء و مع ذلك يتأثر بأموج النور والكهرباء و يجملون الوساطة في اتصال نور الشمس والقمر والكواكب البينا أثير الخلاء و يتولون اذا سطع نور الشمس حدث في الاثير تموج نظير تموج الماء بسقوط حجر فيه فينقل الموح سريعاً من الشمس الى الارض مثلاً وهو النور ولا أدري أن الاشياء كيف يتموج وينفدل . الثالث انهم لا يجوزون على الخلاء أو على أثير الخلاء الخرق والالتيام و التنحي *

المجرد عن المادة أو بمعنى السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى لم يكن موجوداً في الأزل فاستحال أن يسأل عن الموجود الأزلي بأنه في أي مكان كان وأيضاً لو كان هو في المكان بأي معنى كان ، كان قابلاً للتجزية والتقسيم والزيادة والنقصان و هو منزّه عن هذه الأمور.

((الأصل))

٨- «علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الوليد، عن ابن أبي نصر، عن «أبي الحسن الموصلي»، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتى حبر من الأحرار أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين متى كان ربك؟ قال: ويحك إنما يقال: متى كان؟ لما لم يكن فأما ما كان فلا يقال: متى كان. كان قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد»
«بلا بعد ، ولا منتهى غايه لتنتهي غايته، فقال له : أنبي أنت؟ فقال: لأمك الهبل»
«إنما أنا عبد من عبيد رسول الله صلى الله عليه وآله».

* والحركة فاذا تحرك كرة من هذه الكرات في الفضاء الخالي خرج من مكان و دخل الى مكان مستمراً والمكان باق ثم يقولون ان أوجدنا الخلاء في اناء مسدود و نقلناه من مكان الى آخر انتقل الخلاء الذي في الاناء من مكانه فيلزم اثبات خلاين متطابقين أحدهما ينقل بنقل الاناء والاخر لا ينقل، وان فرضنا عدة أواني صغار و كبار كل واحد في الاخر و أوجدنا الخلاء في الجميع و تحرك الاول في الثاني والثاني في الثالث و هكذا وحركت الجميع في الخلاء يتعدد الخلاء بتعدد الاواني و اختلاف الحركات فاحس من ذلك أن الخلاء الذي يتوهمونه أمر اعتباري يتعدد بتعدد الاعتبارات ، نظير الفوق والسفل و يتوهم خلاء في خلاء كما يتوهم فوق على فوق و أما من يلتزم بأن الفضاء مملو من الاثير المتموج كما قلنا فهو منكر للخلاء ألبتة و الاثير عندهم بمنزلة الاجسام الفلكية التي كان يمتد بها القدماء . (ش)

((الشرح))

(علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن الوليد، عن ابن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي (١) عن أبي عبد الله عليه السلام) في بعض النسخ عن أبي الحسن الموصلي: عن أبي إبراهيم، عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام (قال: أتى حبر من الأحرار أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين متى كان ربك قال: ويلك إنما يقال: متى كان لما لم يكن) يعني لما لم يكن فكان وإلا فما لم يكن يشمل المعدومات الصرفة ولا يصح أن يسأل عنه بمتى كان (فأما ما كان) أزلاً بلا سبق العدم على وجوده (فلا يقال متى كان) لاختصاص هذا السؤال بالكائنات الحادثة (كان قبل القبل بلا قبل و بعدا بعدا بلا بعد ولا منتهى غاية لتنتهي غايته) أي ليس هو منتهى مسافة وهمية أو حسية أو عقلية أو زمانية أو مكانية لتنتهي مسافته إليه ويقال: هو هناك وليس قبله حتى يسأل عنه بأين أومتى وإنما كونه الأزلي كون سرمدى مجرد في الواقع وفي لحاظ العقل عن هذه الأمور ولو احقها (فقال له أنبي أنت؟ فقال لأمك الهبل) في الصحاح الهبل بالتحريك مصدر قولك هبلته أمه أي تكلمته، وفي المغرب يقال: فلان هبلته أمه إذ مات ثم قال في دعاء السوء هبلتك أمك ثم

(١) قوله و عن أبي الحسن الموصلي ، هذا هو الحديث الخامس بعينه و الاختلاف في بعض كلماته يدل على ما ذكرنا في المجلد الثاني (٢٧٨ و ٢٥٧) من ان جميع ألفاظ الاحاديث غير محفوظة في الروايات و كلنا الروايتين عن أحمد بن محمد بن أبي نصر أحدهما بنقل محمد بن وليد عنه والثانية بنقل البرقي عن أبيه عنه والاختلاف هكذا :
أتى حبر من الاحبار . فقال له تكلمك أمك و متى لم يكن حتى يقال متى كان
جاء حبر من الاحبار . قال ويلك انما يقال متى كان لما لم يكن فاما ما كان
فلا يقال متى كان .

ولا غاية ولا منتهى لغايته انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية .

ولا منتهى غاية لتنتهي غايته . (ش)

استعمل في التعجب كقاتلك الله (إنما أنا عبد من عبيد رسول الله ﷺ) مطيعاً
لأقواله وأفعاله، والقصر من باب قصر الموصوف على الصفة قصرأ إضافياً بالنسبة
إلى النبوة .

باب

(النسبة)

النسبة بكسر النون مصدر يقال نسبه ينسبه من باب ضرب ونصر نسباً بالتحريك
و نسبة بالكسر أي ذكر نسبه ووصفه.

((الاصل))

١- «أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى. عن أبي
«أيوب، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن اليهود سألوا رسول الله
«ﷺ فقالوا: أنسب لنا ربك، فلبث ثلاثاً لا يجيبهم ثم نزلت قل هو الله أحد»
إلى آخرها».

((الشرح))

أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن أبي
أيوب، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن اليهود سألوا رسول الله
فقالوا أنسب لنا ربك أي اذكر نسبه وصفه لنا حتى نعرفه بصفته وكأنهم سألوه
اختباراً بأنه هل يقول شيئاً من قبله أو يقول ما هو مذكور في التورية (فلبث ثلاثاً)
أي ثلاث ساعات أو ثلاث ليال مع أيامها والليل مما يذكر ويؤث بحسب السماع
كما صرح به بعض الأفاضل في حاشيته على المطول فلا يرد أن حذف التاء في الثالث
لاوجه له (لا يجيبهم) وهو ينتظر الوحي لأنه كان لا ينطق عن الهوى وفيه حث
للناس على السكوت فيما لا يعلمون (ثم نزلت قل هو الله أحد إلى آخرها) وفيها
من جوامع التوحيد ما يعجز عنه عقول العارفين ومن لوازم التنزيه ما يتحير فيه

فحول السالكين فقد كتب العلماء ودون الفضلاء شيئاً جميلاً من حقايقها وأمراً جزيلاً من دقايقها ولم يجدوا مع ذلك معشار ما فيها فمن تمسك بها وتفكر فيها فقد رشد ومن أعرض عنها وقال بخلافها فهلك وقد فسد.

((الاصل))

٢- «ورواه محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن أبي أيوب»
 «[وعن] محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن الحسين عن ابن محبوب»
 «عن حماد بن عمرو النصبى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن»
 «قل هو الله أحد فقال عليه السلام: نسبة الله إلى خلقه أحداً صمداً أزلياً صمدياً لا ظل»
 «له يمسكه وهو يمسك الأشياء و بأظلمتها، عارف بالمجهول، معروف عند كل»
 «جاهل، فردانياً، لا خلقه فيه ولا هو في خلقه، غير محسوس ولا مجسوس، لا تدركه»
 «الأبصار، علا فقرب ودنا فبعُد وعُصي ففغروا وطبع فشكر؛ لا تحويه أرض ولا تقفه»
 «سماواته، حامل الأشياء بقدرته، ديمومي أزلي لا ينسى ولا يلهو ولا يغفل ولا يلعب؛»
 «ولا لإرادته فصل، وفصله جزاء وأمره واقع، لم يلد فيورث ولم يولد فيشارك ولم»
 «يكن له كفواً أحد».

((الشرح))

(ورواه) أي روى هذا الحديث بمضمونه (١) وهو أن قل هو الله أحد نسبة الرب
 (محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد) وهو ابن خالد البرقي (عن علي بن الحكم،
 عن أبي أيوب) [وعن] محمد بن يحيى، (٢) عن أحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن الحسين

(١) قوله «هذا الحديث بمضمونه» يعني ان الحديث الثاني الذي رواه حماد بن
 عمر والنصبى هو عين الحديث الاول الذي رواه محمد بن مسلم معنى و مضموناً اذ كل واحد
 منهما بيان أن قل هو الله أحد نسبة الرب تعالى. (ش)
 (٢) قوله «أبي أيوب ومحمد بن يحيى» هكذا في النسخ باثبات واو اللطف بين *

يعني ابن أبي الخطاب و هو عطف على أحمد بن محمد بن عيسى لاعلى محمد بن يحيى
(عن ابن محبوب، عن حماد بن عمرو والنصيبي) نسبة إلى نصيبين اسم بلد والرجل
مجهول الحال (عن أبي عبد الله عليه السلام) الظاهر أن رواية أبي أيوب عنه عليه السلام بلا واسطة
فليتأمل (قال) يعني حماد أو أبي أيوب أيضاً علي تأويل كل واحد (سألت أبا
عبد الله عليه السلام عن قل هو الله أحد فقال نسبة الله إلى خلقه أي صفاته الذاتية والتنزيهية
المنزلة إلى خلقه ليعرفوه و يميزوه بها عن غيره من الممكنات (أحداً) حال عن الله
أو منصوب بفعل مقدر أي ذكر الله في وصفه أحداً لا ثاني له في الوجود والوجود
ولا كثرة في ذاته و صفاته ذهنياً و خارجياً (صمداً) الصمد السيد المصمود فعل بمعنى
مفعول كالحسب والقبض يعني أنه السيد الذي يصمد إليه في طلب الأمور والنوائل
و يقصد في دفع الحوائج والنوازل و يلاذبه في السراء والضراء و يلتجأ إليه في
الشدة و الرخاء و لذلك يوصف به سبحانه لأنه المستغنى عن الغير على الإطلاق
و كل ما سواه يحتاج إليه من جهات متكثرة، وأنت إذا تأملت في معنى الأحد و
الصمد علمت أن جميع ما ذكره عليه السلام إلى قوله لم يلد مندرج تحتها و مستخرج

*أبي أيوب و محمد بن يحيى فيصير المقاد ان الحديث الاول رواه أيضاً محمد بن يحيى
الى آخر الاسناد و قال ربيعة النائيني قدس سره: الاولى ترك الواو يعني ان يكون محمد
ابن يحيى اول الحديث الثاني و هو استيناف على اصطلاح المحدثين اذ لا يطفون الاسناد
اللاحق على الحديث السابق بالواو و لكنه خلاف ما في النسخ المنقولة والاولى ما ذكره
الشارح هنا و عليه بنى استاد الحكماء المتألهين في شرحه و العلامة المجلسي ره وافق
النائيني ولكن كان في نسخه «وعن محمد بن يحيى» فقال: «وعن» زيادة من النساخ ولا ريب
في زيادة كلمة «عن» اذ يروى الكليني ره عن محمد بن يحيى بغير واسطة و تصديره بها غير
معهود منه على انها غير موجودة في النسخ التي رأيناها و منها نسخة صحيحة مقروءة على
المحدث الجزائري و شهادته عليه بالمقابلة بخطه و عليه خط المجلسي ره أيضاً و اما زيادة
حرف الواو فبعيدة لوجوده في النسخ ولا يجوز الاعتماد في العلوم المنقولة الاعلى النقل
الا اذا حصل اليقين بخلافه (ش)

منهما (أزلياً) إذ لو كان حادثاً لكان الموجد له هو الصمد لا هو ولأن وجوده لذاته يستلزم استحالة عدمه أزلاً وأبداً وأزله عبارة عن سلب الابتداء والأولية عنه (صمدياً) أي ليس بجسم ولا جسماني ولا مفتقر إلى شيء بل يفتقر إليه كل ما سواه و النسبة للمبالغة مثل الأحمر (لا ظل له) أي لاسبب (١) أو لاصورة أو لأمثل أو لا ظل بالمعنى المعروف له (يمسكه) عن عروض الزوال و حدوث التغيير (و هو يمسك الأشياء بأظلتها) أي بأسبابها ، أو بصورها ، أو بغير ذلك مما ذكر و نقل من الشيخ العارف بهاء الملقه والدين أن المراد بأظلتهم أرب أنواعها انتهى (٢) ولا يبعد

(١) قوله «ظل له أي لاسبب» . ذكر للظل أربعة معان: الاول السبب والدليل عليه قوله (ع) بعد ذلك «يمسكه» إذ ضمير الفاعل في يمسكه راجع الى الظل و ضمير المفعول الى الله تعالى فالظل ما يمسك الأشياء وهو السبب، الثاني الصورة والمراد منه دفع توهم من يزعم أن كل شيء غير مجسم يحتاج الى جسم يقوم فيه كالقوة الباصرة فانها محتاجة الى العين فقال (ع) لا ظل له يمسكه أي لاصورة ولا جسم يقوم الله تعالى، الثالث المثال و اطلاق الظل على الاشباح والاجسام البرزخية غير عزيز، الرابع الظل بالمعنى المعروف ونفيه عن الله تعالى كناية عن نفي التجسم و يبعد المعنيين الاخيرين استلزامه النعسف في تفسير يمسكه إذ لا يمكن ابداء معنى صحيح لامساك المثال او الظل المعروف شيئاً . (ش)

(٢) قوله «رب أنواعها» هكذا نقل المجلسي رحمه الله عن الشيخ بهاء الدين -قدس سره- و مرجه الى التفسير الاول للظل أعنى السبب إذ ليس تفسير الظل بالسبب تفسيراً لمفهومه لانه لم يهد اطلاق الظل على معنى السببية حقيقة ولا مجازاً بل هو تفسير مصداقي أي هذا الظل مصداقه السبب و مفهومه الشبح و شيء مماثل للاصل في شكله و حركاته و سكناته وهو رب النوع، ويؤيد كونه رب النوع أن الظل واسطة بين الله تعالى و بين خلقه فيمسك تعالى الأشياء بواسطة الاظلة، و يلزمه أن تكون الاظلة أشرف في الوجود و ليس القول برب النوع مستبعداً من الشيخ -رحمه الله- إذ هو عبارة عن الملائكة الموكلة بالأشياء و الظاهر أن صدر المتألهين -قدس سره- اقتبس القول بتجرد الخيال و بوجود المثل النورية من استاده الشيخ -ر- و قال الحكيم السبزواري :

أن يراد بالظلّ هنا الكنف (١) من قولهم فلان يعيش في ظلّ فلان أي في كتفه و حفظه و صيافته يعني لاحامي له يحفظه و يصونه و يعينه و هو يحمي الأشياء مع حاميتها و حافظها و معينها (عارف بالمجهول) عند الخلق لغاية صغره أو لبعده عنهم كالكين في القفار و الساكن في البحار أو لعدم وصول فكرهم إليه و عدم وقوع ذهنهم عليه كحقايق الأشياء و أجناسها و فصولها إلى غير ذلك فسبحان من يعلم عجيب الوحوش في الفلوات و معاصي العباد في الخلوات (معروف عند كلّ جاهل) من أصحاب الملل الباطلة كالملحدة و الدّهريّة و عبدة الأوثان و أضرابهم فإنّ كلّهم يعرفونه عند نزول الشدايد و الضرّاء ، و توارد المصائب و البلاء ، و لا يلوذون حينئذ بما سواه و لا يدعون إلاّ إيّاه كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله «فهو الذي تشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي الجحود» (٢) و هذه الأمور الخمسة من لوازم الصمد لأنّ أزليّة وجوده و صمديّته و كونه حافظاً للأشياء بأظلتها و عارفاً بما لا يعرفه الخلق حتّى ضمائر القلوب و وسوس الصدور، و معروفاً عند كلّ جاهل يقتضي أن يكون رجوع الخلق كلّهم إليه (فردانياً) الالف والنون زائدتان في النسب للمبالغة في فرديّته بحسب الذات و الصفات والوجود والوجوب والرّبوبيّة بحيث لا يشابهه في ذلك شيء ولا يشار كه

* وعندنا المثال الافلاطوني لكل نوع فردة العقلاني الى ان قال

و ذلك الاصل و ذى فروع و رب النوع والمثل والعقول المرضية والملك الموكل كل ذلك واحد. (ش)

(١) قوله «بالظل هنا الكنف» الحامي الذي يحفظ وجود الممكن هو السبب ومرجه اليه و نقل المجلسي - ره - هذا التفسير من الشارح ونقل أيضاً تفسير الفيض - رحمه الله - و أن المراد بالظل الجسم، و اختار أن الظل هو الروح اذ يقال الروح في الاظلة و بالجملة هذا الحديث من غوامض علوم اهل البيت عليهم السلام ولم يهد مثله عن غيرهم يفتح منه على العقول أبواب منها ان سبب كل شيء أي الواسطة بين الله تعالى و بينه فرد من نوعه و طبيعته لان نوع مبادئ اذ عبر عنه بالظل و ظل كل شيء مثله و اطلاق الظل عليه بهذا الاعتبار لا باعتبار أن الظل فرع الشخص و وجوده اعتباري لان السبب لا يكون فرعاً. (ش)

(٢) النهج قسم الخطب تحت رقم ٤٩ .

أحدٌ وهذا ناظرٌ إلى الأحد ومن لوازمه (لاخلقه فيه) لاستحالة حلول الحوادث فيه إذ لو جاز ذلك لكان ناقصاً. والتالي باطل بالإجماع والعقل والنقل فالمقدم مثله بيان الملازمة أن ذلك الحادث إن كان من صفات كماله لزم نقصه لخلوه عنه قبل حدوثه وإن لم يكن من صفات كماله لزم نقصه أيضاً للاتفاق على أن كل ما يتصف (١) به الواجب يجب أن يكون من صفات الكمال وفيه إشارة إلى أن صفاته عين ذاته فهو ناظرٌ إلى الأحد (ولا هو في خلقه) لما مرَّ من أن حلوله في شيء، هو حصوله فيه على سبيل التبعية وهو مستلزم لافتقاره إلى المحلِّ وأنه على الواجب بالذات محالٌ وهذا من لوازم الصمد الذي هو الغني المطلق، وفيه ردٌ على الفرق المبتدعة فإن بعضهم جوزوا حلول الحوادث فيه كالكرامية على ما هو المشهور عنهم و لهم وجوه أوهن من بيت العنكبوت، وبعضهم قالوا بحلوله في الحوادث كطائفة من المتصوفة والعيسوية وقد نقل قطب المحققين عن الرازي أنه قال: ناظرت مع بعض النصارى وقلت له: هل تعرف أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول، قال: نعم: فقلت له: ما الدليل على أنه لم يحلَّ في زيد وعمرو وزبابة ونملة وحلَّ في عيسى؟ قال: لأننا وجدنا في عيسى أنه أبراء الأكمه والأبرص وأحبي الموتى

(١) قوله د للاتفاق على كل ما يتصف، التمسك بالاتفاق اجنبى عن هذه المباحث لانا ننقل الكلام الى الاتفاق من أين حدث ان كان من دليل عقل وجب بيانه حتى ننظر فيه ولعله غير تام وان كان للتمسك بقول المصوم وكشف هذا الاتفاق عنه فلان سلم ثبوت هذا الاتفاق اولوا وانما سلم عدم ثبوت صفة النقص فيه تعالى ولا نسلم امكان التمسك في التوحيد بما يتفرع على مسألة الامامة فالاولى التمسك بان المتبادر من حلول الحوادث انفعال المحل والانفعال من صفات المادة فيلزم كونه تعالى جسماً كما ان حلوله في خلقه أيضاً يستلزم كونه جسمانياً لان الشيء اذا حل جسماً لا بد ان يتصف بالوضع والمكان وهو منزه عنه، واما الحلول عند المتصوفة والكرامية فظاهر أنهم لا يلتزمون بلوازم الحلول اعتباراً وتنتا ولذلك أنكر المحصلون من المتصوفة الحلول كما نقل الشارح والكرامية تأيى عن الاعتماد على المقول في مقابل ظواهر أدلة المنقول. (ش)

ولم نجد ذلك فيما ذكرت فعلمنا أنه حلّ فيه ولم يحلّ في غيره فقلت : هذا مناف لما سلّمت أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول فسكت، ثم قلت له: لقد صارت العصا في يد موسى حيّة عظيمة تسعى و هذا أعظم ممّا ذكرت في عيسى فلم لا تقول أنه حلّ في موسى أيضاً فلم يقل شيئاً. هذا ويمكن أن يكون قوله «لا خلقه فيه ولا هو في خلقه تفسيراً لقوله «فردانياً» وبيانا له (غير محسوس) بالحواس الظاهرة و الباطنة وقد علمت أنه منزّه عن إدراكها غير مرّة (ولامحسوس) أي غير ملموس باليد لاستحالة الجسميّة و توابعها من الكيفيات الملموسة عليه (لا تدركه الأبصار) لأنّه ليس بضوء ولا لون ولا ذي وضع ولا في جهة وقد مرّ وجه تخصيص عدم إدراك البصر بالذّكر بعد ذكر عدم إدراك الحواس له والظاهر أن هذه الثلاثة من لوازم الأحد (علا) كلّ شيء بالوجود الذاتيّ والشرف والعلّيّة (فقرب) من كلّ شيء بالعلم والإحاطة لا بالمجاورة والإلصاق (ودنى فبعد) أن يكون في المكان، أو يتناوله الشاعر، أو يشبهه شيء، فذاته المقدّسة مميّنة لجميع الممكنات إذ ليس لشيء منها الدنوّ من كلّ شيء من كلّ وجه (وعصى فغفر) لمن جذبته النفس الأمّارة والشيطان إلى مهاوي الهلاك والعصيان، فعجز عن مقاومتها بعد أن كانت له مسكّة بجناب الله وإن كان ذلك الغفران متفاوتاً بحسب قوّة المسكّة وضعفها (وأطيع فشكر) قابل المسير من الطاعة بالكثير من الثواب إن ربنا لغفور شكور، والشكر في اللّغة هو الاعتراف بالأحسان والله سبحانه هو المحسن إلى عباده والمنعم عليهم، فالشكر حقّ الله تعالى على العباد و لكنّه لما كان مجازياً للمطيع علي طاعته بجزيل ثوابه جعل مجازاته شكراً لهم على سبيل المجاز. (لاتحويه أرضه) لأنّه ليس بذوي مكان يحويه و يحيط به لأنّ ذلك من خواصّ الأجسام فما ليس بجسم ولا جسماني كانت الحواية مسلوبة عنه سلباً مطلقاً لا سلباً مقابلاً للملكة (ولاتقله سمواته) أي لا ترفعه من قلبه وأقلّه إذا حمّله ورفعه (حامل الأشياء) أي حفيظها و مقيمها (١) (بقدرته)

(١) قوله وحامل الأشياء أي حفيظها ومقيمها ، المذهب الصحيح أن الممكن لا يستغنى

عن اللمة بعد اليجاد فهو من هذه الجهة نظير النور بالنسبة إلى السراج إذا طفي انتفى *

الكاملة التي لا يمنع من نفاذها شيء من تلك الأشياء (ديمومي) أي دائم باق أبداً والدِّيمومة مصدر دام يدوم و يدام دوماً ودواماً و ديمومة حذفت التاء في النسب (أزلي) أي كان في الأزل بلا بداية لوجوده (لا ينسى) لأن ذاته بذاته علم بجميع الأشياء لا يعزب عنه مثقال ذرة ولأن النسيان بالكسر وهو خلاف الذكر وذهاب الصورة العلمية من صفات النفس المدركة بالآلات البدنية فربما يشغل عنها وينسيها لاشتغالها بتدبير البدن (ولا يلهو) اللهو: اللعب، يقول: لهوت بالشيء ألهولها إذا لعبت به وقد يكنى به عن الجماع قال الله تعالى «لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا» قالوا: امرأة (ولا يغلط) أصلاً لافي القول والفعل ولا في الحكم والتدبير إذ الغلط إنمائها من نقص العلم وهو سبحانه منزّه عنه (ولا يلعب) قال الله تعالى «وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق ولكن أكثرهم

* النور وليس نظير البناء والبانى وقد تفوه بعض المعتزلة بخلاف ذلك و قالوا الوجدان على الواجب عدم لماض عدمه وجود العالم يفتنون أنه لو لم يكن الواجب تعالى بعد إيجاد العالم بقى السماء والأرض والحيوان والإنسان والنبات وسائر المتغيرات بحالة واحدة فلم يتفق موت ولافساد ولامرض ولاحياة جديدة ولاكون جديد ولايشفى مريض ولايولد أحدالى غير ذلك نعوذ بالله من الجهل فتشبيه العالم بالبناء والله تعالى بالبانى صحيح من جهة اصل الاحتياج لامن جهه استمراره ولايجب من تشبيه شيء بشيء مشاركة المتشابهين فى جميع الصفات بل فى وجه الشبه فقط، و زيد كالاسد فى الشجاعة لافى عدم النطق و اما تصور كيفية الارتباط بين الواجب والممكن الذى يقتضى عدم الممكن بفرض انتفاء ارتباطه فغير ممكن لنا، وقد تكرر فى كلام امير المؤمنين (ع) هذا المعنى حيث قال د داخل فى الاشياء لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمباينة وكل مثال تتمثل به غير كلامه مقرب من وجه و مبعده من وجه وقد يعبر عن الارتباط بالاضافة الاشرافية، وقد تحقق أن الوجود الحق واحد و سائر الكثرات موجودات غير مستقلة بأنفسها و ربط محض لاقيام لها بذاتها وكل من يعتقد انه تعالى خارج عن الاشياء بالمباينة بينونة عزلة يلزمه أن يعتقد عدم احتياج الممكن اليه تعالى فى استمرار الوجود فبينونته بينونة صفة لا بينونة عزلة. (ش)

لا يعلمون» (ولا لإرادته فصل) الفصل القطع ، والمراد به هنا القاطع، يعني ليس لإرادته قاطع يمنعها عن تعلقها بالمراد إذ كلُّ شيء مقهورٌ له فلا يقدر شيء ما على أن يمنعه ممَّا أراد، وقيل: معناه ليست إرادته فاصلة بين شيءٍ وشيءٍ بل تتعلق بكلِّ شيء، وهذا قريب ممَّا ذكره الفاضل الأسترآبادي من أن معناه أنه تعالى يريد كلَّ ما يقع من الخير والشرِّ، وليست إرادته المتعلقة بأفعال العباد فاصلة بين المرضي وغير المرضي بل متعلقة بهما جميعاً إذ لا يقع شيء ما إلا بإرادته كما سيجيء (وفصله جزاء) أي فصله بين أفعال العباد هو جزاء لهم على أفعالهم فيثيب من أطاعه و يعاقب من عصاه كما قال «إن الله يفصل بينهم يوم القيمة» ولذلك سمي يوم القيمة يوم الفصل لا جبر بأن يجبر المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية كما زعمه الجبرية فإن ذلك يوجب فوات فائدة التكليف وبعث الرُّسل وإنزال الكتب كما بيّن في موضعه (وأمره واقع) أي أمره التكويني واقع بالامهلة ولا يتخلف إلا شرعه كما قال سبحانه «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» والظاهر أن ما ذكره من قوله «علا» إلى هنا راجع إلى معنى الصمد لأنَّ كلَّ ذلك يقتضي صرف الحوائج إليه وأنه المستحقُّ لذلك دون غيره، ويمكن إرجاع بعضها مثل «لا يحويه أرضه ولا تقله سمواته» إلى معنى الأحد كما لا يخفى على المتأمل (لم يلد فيورث) الفعل إمّا مبنيٌ للفاعل أو مبنيٌ للمفعول والمآل واحد، يعني لم يلد فيكون مورثاً أو موروثاً، وهو تنزيه له تعالى عن صفات البشر، إذ العادة أن الإنسان يهلك فيرثه ولده (ولم يولد فيشارك) مع أبيه في العزِّ والالوهية والرُّبوبيّة والملك. إذ العادة تقتضي أن يكون ولد العزيز عزيزاً مثله، والبرهان أنَّهُ من لواحق الحيوانية المستلزمة للجسمية والتلذُّذ والانتقال والتغيّر والانفعال المنزّه قدسه تعالى عنها (ولم يكن له كفواً أحد) الكفيء على وزن فَعِيل النظر، وكذلك الكفوُّ بضم الكاف وسكون الفاء، والكفوُّ بضمّتين على فَعُل وفَعُول، والمصدر الكفاءة بالفتح والمدّ، وكلُّ شيء ساوى شيئاً يكون مثله. والمقصود أنه تعالى لم يماثله أحدٌ في ذاته وصفاته الذاتية والفعلية والاعتبارية وهو تنزيه مطلق له عن المشابهة بالخلق بنحو من الأنعاء كما قال أيضاً: «وليس

كمثله شيء» العجب العجيب من بعض أهل هذه الملة (١) كيف رضيت نفوسهم واستقرت عقولهم على أن شبهوه بخلقه في الجسميّة والصورة والكيفيّة وغيرها. خلافاً لما وصف الله تعالى به نفسه وما ذلك إلا امتابعة أو هامهم وأحكامها وعدم رجوعهم في وصف الباري إلى العالم المعلم الرّبانيّ "تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً".

((الاصل))

٣- «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد عن «عاصم بن حميد قال: قال: سئل عليّ بن الحسين عليه السلام عن التوحيد فقال: إن الله عزّ وجلّ علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأَنْزَلَ اللهُ تعالى قَل هو الله» «أحد، والآيات من سورة الحديد إلى قوله: «وهو علِيم بذات الصدور» فمن رام»

(٢) قوله «المعجب من بعض أهل هذه الملة» سيجىء الروايات في تخطيطهم في الابواب الاتية ان شاء الله تعالى و رأينا في عصرنا ما هو اعجب مما رأى الشارح في عصره خصوصاً من المصلحين والمجددين منهم فقد صرحوا بنفى التجسيم و اثبات الجهة والمكان والرؤية و هو تناقض صريح قال القاسمى في تفسيره المسمى بمحاسن التأويل (المجلد السابع ٢٧٢٠) من الحجّة أيضاً في أنه عزوجل على العرش فوق السموات السبع أن الموحدين اجمعين من العرب والمعجم اذا كرههم أمر أو نزلت بهم شدة رفعوا وجوههم الى السماء و نصبوا أيديهم رافعين مشيرين بها الى السماء يستغيثون الله ربهم تبارك و تعالى و هذا شهر وأعرف عند الخاصة والعامة من أن يحتاج فيه الى اكثر من حكايته انتهى ، وقال أيضاً: فان احتجوا بقوله تعالى «وهو الذى فى السماء اله و فى الارض اله» و بقوله تعالى «وهو الله فى السموات و الارض» وبقوله تعالى «ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابهم- الاية-» و زعموا أنه سبحانه فى كل مكان بنفسه وذاته، فأجاب عنه بالتأويل باحاطة علمه ولا أدرى كيف حرم تأويل قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» و أجاز تأويل تلك الايات و أيضاً كيف أثبت جميع صفات الاجسام و حرم التلفظ بكلمة الجسم فقط. (ش)

«وراء ذلك فقد هلك».

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن السويد، عن عاصم بن حميد) بضم الحاء مصغراً (قال: قال: سئل علي بن الحسين عليهما السلام عن التوحيد) بم يحصل (فقل: إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون) في ذات الله و صفاته (١) أو في مصارف العقول كلها (فأنزل الله «قل هو الله أحد» والآيات من سورة الحديد إلى قوله «والله عليم بذات الصدور» فمن رام

(١) قوله (متعمقون في ذات الله و صفاته) قال الحكيم المتأله صدر الدين الشيرازي -قدس سره- في شرح هذا الحديث: ثم من النوادر القريبة أن هذا العبد المسكين كان في سالف الزمان متأملاً متدبراً على عادتي عند تلاوة القرآن في معاني آياته و رموزها و اشارتها و كان المنفتح على قلبي من آيات هذه السورة و اشارتها أكثر من غيرها فحدثني ذلك مع ماسبق من الخواطر النبوية والدواعي العلمية والاعلامات السرية الى ان أشرع في تفسير القرآن المجيد والتنزيل الحميد فشرعت و كان أول ما أخذت في تفسيره من السور القرآنية هذه السورة لفرط شغفي و قوة شوقي باظهار ما الهمني ربي من عنده و ابراز ما علمني الله من لدنه من لطائف الارار و شرائف الاخبار و عجائب العلوم الالهية و غرائب النكت القرآنية و الرموز الفرقانية و الاشارات الربانية ثم بعد أن وقع اتمام تفسيرها مع تفسير عدة أخرى من السور و الايات كآية الكرسي و آية النور و اتفقت عقيب سنتين أو أكثر مصادفتي بهذا الحديث و النظر فيه بعين الاعتبار فاهتز خاطري غاية الاهتزاز و انبسط نشاطي آخر الانبساط في النشاط لمارأيت من علامة الاهتداء بما هو اصل الهدى و السلوك في المحجة البيضاء من طريق التوحيد فشكرت الله على ما انعم و حمدته على الفضل و الكرم انتهى كلامه -قدس سره- بالمقابلة و لا يخفى أن التعمق قد يكون مذموماً و قد يكون ممدوحاً و أما المذموم فالتعمق فيما لا يصل اليه العقول من الكلام في الذات و تشبيهه تعالى بالاجسام و اما الممدوح فالتفكير في علمه و قدرته و حكمته و ما يصل اليه العقول من صفاته، و أما

أي قصد و طلب في باب معرفة الربّ و توحيدِهِ (و راء ذلك) أي خلافه أو فوقه أو دونه (فقد هلك) فإن ذلك منتهى حقّ الله تعالى على خلقه و غاية مطلوبه منهم ولو كان المطلوب غير ذلك لهداهم إليه و دلّهم عليه فوجب في الحكمة أن يصفوه بما وصف به نفسه (١) و أن لا يخوضوا فيما وراء ذلك ليثبت قواعد التوحيد في قلوبهم و ترسخ في نفوسهم ولا يخرجهم البحث عمّا و راءها إلى مهاوي الهلاك و منازل الشرك.

((الاصل))

٤- «تحدّثني أبي عبد الله رفعه، عن عبد العزيز بن المهتدي قال: سألت الرضا «تحدّثني عن التوحيد فقال: كل من قرأ: «قل هو الله أحد» وآمن بها فقد عرف «التوحيد. قلت: كيف يقرؤها؟ قال: كما يقرؤها الناس و زاد فيه «كذلك الله ربّي» «كذلك الله ربّي»».

((الشرح))

(تحدّثني أبي عبد الله رفعه، عن عبد العزيز بن المهتدي) قمي ثقة وكان و كيل

* السؤال عن التوحيد فهو بقرينة ما سيأتي ان شاء الله في باب النهي عن الصفة بغير ما وصف الله به نفسه في الحديث العاشر هو السؤال عن اختلاف الناس في كونه تعالى جسماً او صورة فأجاب الامام (ع) بمضمون سورة التوحيد و آيات سورة الحديد هي هذه (ش)
(١) قوله «أن يصفوه بما وصف به نفسه» مثلاً يجوز أن يقال انه حكيم ولا يجوز أن يقال انه قبيح اذ وصف نفسه بالحكمة في آيات كثيرة و روايات متواترة ولم يصف نفسه بالفقاهه وهكذا لا يقال أنه تعالى سخّي و يقال أنه كريم و غير ذلك و قال في سورة التوحيد «لم يكن له كفوا أحد» أي ليس شيء مثله فليس بجسم ولا صورة ولا متحيز و قال أهل الظاهر: أنه جسم و ليس مثل سائر الاجسام و في سورة الحديد «أنه معكم اينما كنتم» فليس جسماً اذ لا يمكن أن يكون الجسم في جميع الامكنة و هكذا. (ش)

الرَّضَائِقُ قَالَ الشَّيْخُ الطُّوسِي رَحِمَهُ اللهُ خَرَجَ فِيهِ «غَفَرَ اللهُ لَكَ ذَنْبَكَ وَرَحِمْنَا وَ
 إِيَّاكَ وَرَضِيَ عَنْكَ بِرَضَائِي عَنْكَ» (قَالَ سَأَلْتُ الرَّضَائِقَ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ: كُلُّ
 مَنْ قَرَأَ قَلَّ هُوَ اللهُ أَحَدٌ وَآمَنَ بِهَا فَقَدَ عَرَفَ التَّوْحِيدَ) إِذْ فِيهَا وَجُوهٌ الدَّلَالَةُ عَلَى وَجُودِهِ تَعَالَى
 وَوَحْدَانِيَّتِهِ وَتَفَرُّدِهِ فِي الْأَلُوْهِيَّةِ وَكَمَالِ احْتِيَاجِ الْخَلَائِقِ إِلَيْهِ وَتَنْزُهُ عَنْ الْمِشَابَهَةِ
 بِهِمْ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا تَعْرِفُهُ الْعُقُولُ السَّلِيمَةُ (قَلْتُ كَيْفَ يَقْرُؤُهَا) كَأَنَّهُ سَأَلَ عَنِ كَيْفِيَّةِ
 الْقِرَاءَةِ لِاحْتِمَالِهَا وَجُوهًا مُتَعَدِّدَةً مِثْلَ التَّنْذِيرِ وَالتَّعَلُّمِ وَالتَّفَكُّرِ وَقِرَاءَتِهَا عَلَى الْوَجْهِ
 الْمَعْرُوفِ مِنْ تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ (قَالَ كَمَا يَقْرُؤُهَا النَّاسُ وَزَادَ فِيهِ) هَذِهِ الزِّيَادَةُ تَفْسِيرٌ
 لِقَوْلِهِ «وَآمَنَ بِهَا» وَفِي بَعْضِ النُّسخِ «فِيهَا» (كَذَلِكَ اللهُ رَبِّي كَذَلِكَ اللهُ رَبِّي) فِيهِ إِظْهَارٌ لِلتَّصْدِيقِ
 بِهَا وَالْإِيْمَانِ بِمُضْمُونِهَا وَالشَّهَادَةِ عَلَيْهِمَا رَبِّي وَقَالَ الْفَاضِلُ الْأُرْدُبِيلِيُّ قِيلَ فَائِدَةٌ
 ذَلِكَ لِثَبَاتِ بَثْوَابِ تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ كُلِّهِ لِأَنَّ كُلَّ مَرَّةٍ بِمَنْزِلَةِ قِرَاءَةِ هَذِهِ السُّورَةِ الشَّرِيفَةِ
 وَقَدْ وَرَدَ «أَنَّ مَنْ قَرَأَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كَانَ لَهُ ثَوَابٌ تِلَاوَةِ الْقُرْآنِ كُلِّهِ» (١) وَالصَّدُوقُ
 رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ فِي عَيُونِ أَخْبَارِ الرَّضَائِقِ مَعَ تَغْيِيرٍ يَسِيرٍ إِسْنَادَهُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ
 ابْنِ الْمُهْتَدِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَائِقَ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ: «كُلُّ مَنْ قَرَأَ قَلَّ هُوَ اللهُ
 أَحَدٌ وَآمَنَ بِهَا فَقَدَ عَرَفَ التَّوْحِيدَ. قَلْتُ: كَيْفَ يَقْرُؤُهَا؟ قَالَ: كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» وَزَادَ
 فِيهِ «كَذَلِكَ [الله] رَبِّي، كَذَلِكَ [الله] رَبِّي».

باب

(النهي عن الكلام في الكيفية)

أي في كيفية ذاته وصفاته وحققتيهما.

((الاصل))

١- «عَنْ بِنِ الْحَسَنِ، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَجْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ»

(١) رَوَاهُ الصَّدُوقُ - رَحِمَهُ اللهُ - فِي الْمَجَالِسِ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ.

«رئاب عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام: تكلّموا في خلق الله ولا تتكلّموا في الله فانّ الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلاّ تحييراً». وفي رواية أخرى عن حرير: تكلّموا في كل شيء ولا تتكلّموا في ذات الله»

((الشرح))

(محمد بن الحسن) قال الفاضل الشوشطري: كأنه القمي الذي قيل في شأنه إنه نظير ابن الوليد، وفي بعض النسخ محمد بن الحسين بالتصغير (عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام: تكلّموا في خلق الله) لتعرفوا أنه موجودٌ واحدٌ حيٌّ عالمٌ قادرٌ مدبّرٌ حكيمٌ لطيفٌ خبيرٌ بيده أزيمة وجود الخلائق و نواصيهم وإليه مرجعهم ومصيرهم وذلك لأن آياته الباهرة و آثاره الظاهرة في العالم دالة على وجوده الظاهر في كل صورة منها وفي كل شيء من الأشياء له آية تدلّ على أنه واحد ولكل ذرّة من الذرات لسان يشهد بوجوده و تدبيره و تقديره لا يخالف شيء من الموجودات شيئاً في تلك الشهادات وقد أشار إليه جلّ شأنه بقوله «سريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» و هذا الطريق من الاستدلال هو طريق المليين و سائر فرق المتكلمين (١) فإنهم يستدلّون أولاً على حدوث الأعراض، ثم

(١) قوله « و سائر فرق المتكلمين » قد يطلق السائر و يراد الجميع و قوله على حدوث الأعراض يعني ان حدوث الأعراض يجب أن يثبت بدليل لان كل واحد واحد من الأعراض و ان كان حادثاً بالحس من غير حاجة الى الاستدلال لكن حدوث النوع يحتاج الى دليل اذ يحتمل في بادى النظر أن يكون نوع الحوادث قديماً اذ لا ينافي ذلك حدوث الافراد و يستدل على حدوث النوع ببرهان التطبيق على ما هو مقرر في محله . وقيل حدوث كل واحد واحد يكفى في اثبات الواجب وان لم يثبت حدوث النوع والحق انه لا يحتاج الى التمسك بهذه الامور أصلاً بل الاولى أن يتمسك باحكام الصنع و اتقانه كما في توحيد المفضل . (ش)

يستدلون بحدوثها و تغيراتها على وجود الخالق ثم بالنظر في أحوال المخلوقات على صفاته واحدة واحدة مثلاً باحكامها و إتقانها على كون فاعلها عالماً حكيماً و بتخصيص بعضها بأمر ليس في الآخر على كونه مريداً . و نحو ذلك الحكماء الطبيعيون (١) يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال الحركات لا إلى أوّل على وجود محرك أوّل غير متحرك ، ثمّ يستدلون من ذلك على وجود مبدء أوّل . و أما الإلهيون فلم يفتروا في الاستدلال طريق آخر وهو أنهم ينظرون أوّلاً في مطلق الوجود فهو واجب أم ممكن ويستدلون من ذلك على إثبات موجود واجب ثمّ بالنظر في لوازم الواجب من الوحدة الحقيقية على نفي الكثرة بوجه ما المستلزم لعدم الجسميّة والعرضيّة والجهة وغيرها ثمّ يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد آخر و قالوا : هذا الطريق أعلى و أجلّ من الطريق الأوّل لأنّ الاستدلال بالعلّة على المعلول أولى البراهين بإعطاء اليقين لكون العلم بالعلّة المعيّنة مستلزماً للعلم بالمعلول المعين من غير عكس (٢) وقال بعض العلماء هذه طريقة الصديقين الذين يستدلون بوجوده على وجود كل شيء

(١) قوله « نحو ذلك الحكماء الطبيعيون » أي الماهرون في العلوم الطبيعية لا منكرها -

الالوهية أو الشاكون في ما وراء الطبيعة والالهيون هم الحكماء الالهيون من سائر الأمم و نقل قولهم و أدلتهم ليس للاعتماد عليهم تعبداً بل للنظر والتأمل، ولاطمينان النفس في الجملة بأنهم لم يكن إيمانهم بالله واليوم الآخر تقليداً ولا لمتابعة الانبياء تعبداً فان افلاطون و أرسطو و أمثالهما كانوا قبل عيسى (ع) بمئات من السنين ولم يكونوا من اليهود ولا من أمة موسى (ع) بل لم يعتمدوا الا على عقولهم فاذا رأيناهم مؤمنين بالله واليوم الآخر ولا تنهمم بتقية و تقليد و رأينا دليلهم متقناً أخذناه كما قال رسول الله (ص) « الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها » . (ش)

(٢) قوله « المعلول المعين من غير عكس » فانا اذ رأينا بيتنا بعينه علمنا أن له بانياً

و أما أن بانيه من هو فلانعلم بعينه بخلاف ما اذا عرفنا الباني بعينه من حيث انه بان * *

إذ هو منه ولا يستدلون عليه بوجود شيء لأنه أظهر وجوداً من كل شيء فإن خفي مع ظهوره
فلشدته ظهوره وظهوره بسبب بطونه ونوره هو حجاب نوره والواجب على أهل كل طريق ترك
التعرض لمعرفة ذاته وصفاته ومقدار عظمتها كما أشار إليه على وجه العموم بقوله (ولا
تكلّموا في الله) أي في ذاته وصفاته (فإن الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلا
تحييراً) (١) وبعداً عنه (وفي رواية أخرى عن حريز تكلّموا في كل شيء) سواء

* بالفعل فإنه يستلزم العلم بالبيت المعين فإن قيل قد تعرف الباني بعينه ولا تعرف البيت
الذي بناه بعينه قلنا المراد من العلم بالعلة العلم بها من حيث هي علة بالفعل كما قلنا لا
العلم بشخص من يمكن أن يكون علة بالقوة. (ش)

(١) قوله ولا يزداد صاحبه الاتحيراء لان البشر يعتقد في بدء أمره أن الموجود جسم
متحيز في مكان ومتصف بقدر وكيفية فاذا أراد معرفة ذاته تعالى فكل ما يتبادر الى ذهنه هو
من صفات الاجسام وهذا يؤدي الى التشبيه بل التجسيم، فاما أن يعترف به وبجسمه وهو التشبيه
المنهى عنه أو ينكر وجوده فهو ذهابه وهو حد التعطيل المنهى عنه أيضاً، وأما أن يتوقف و
يقول ما أدري ما أقول فيميل تارة الى هذا و اخرى الى ذلك و هو التحير فاذا اعتقد أنه
جسم عظيم على العرش لا يدري كيف يعتقد بأنه مع كل شيء كما قال «نحن أقرب اليه من حبل
الوريد» وهو معكم أينما كنتم» فالعلاج أن يعترف بالمعجز عن معرفة ذاته تعالى والتكلم
فيه والاكتفاء بما ورد في الايات والروايات من صفاته تعالى ولا يتجاوز عنه فان قيل هذا
شأن الحنا بلة والمجسمة حيث اكتفوا بظواهر النصوص و اثبتوا اليد والوجه والعلو على
العرش بمعناه الجسماني والرؤية ونزوله كل ليلة جمعة الى غير ذلك، قلنا هذا ليس تسليماً بل هو التشبيه
بعينه ولا فرق بين من يبقى ألقاظ التجسيم على ظاهرها و يأول ما يدل على أنه تعالى في
كل مكان ومع كل أحد وبين من يبقى هذه على ظاهرها و يأول ألقاظ التجسيم فكلاهما قد خرج
عن الظاهر في الجملة والنامي المعتمد على الجسم أبقى التجسيم وأول التجرد والخاصي
بالمكس ولا حاصل لقول الاولين انا لا نقول بالجسم اذ لا فرق بين أن يقال هو جسم أو هو
صاحب طول و عرض و عمق أو جالس في المكان أو متحيز و امثال ذلك من اشياء الترادف
فمن قال انه ليس بجسم وقال مع ذلك انه يرى بالبصر فكانه قال انه جسم لاجسام وهم يتأبون*

كان التكلم فيه لمعرفة ذات ذلك الشيء وصفاته و آثاره و خواصه أو لمعرفة خلقه (ولانكلموا) أي لاتكلموا و ابحذف إحدى التائين و في بعض النسخ بدون الحذف (في ذات الله) و لافي تحقيق حقيقة صفاته و تحديدها. نهي عن الخوض في ذات الله تعالى و صفاته و تحقيق حقيقتها فإن ما يتعلق بهما بحر زاهر لا يصل إلى أطرافه النظر ولا يدرك قعره البصر ولا يجري فيه فكر البشر فكلُّ سابع في بحار عزّه و جلاله غريق، و كلُّ طالب لأنوار كبريائه و كماله حريق، فإن تصوّر من ذاته شيئاً فهو يشابه ذوات المخلوقات و إن تعقل من صفاته أمراً فهو يناسب صفات الممكنات، و إن لم يتصوّر منهما شيئاً و لم يستقرّ عقله على أمر صار ذلك موجباً للهمّ و الغمّ و التدلّه و الحيرة حتّى يؤدّي ذلك إلى الجنون كما يجد ذلك من نفسه من حرّ كهـا مراراً إلى تحصيل ما ليس في وسعها.



مرکز تحقیقات کلامی و عرفانی اسلامی

«الاصل»

۲- « محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرّحمن بن «
«الحجاج، عن سليمان بن خالد، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن الله عزّ وجلّ يقول: «
«وأنّ إلى ربك المنتهى» فاذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا».

«عن الاكتفاء برؤية القلب قال النظامي عن لسانهم:

هست وليکن نه مقرر بجای
دید محمد نه بجشم دگر
بخلاف ما قاله الطوسی:

سأبه بینندگان آفریننده را
نه بینی مرنگان دو بیننده را
ولیس من یحمل الید والوجه والعلو علی المعنی الجسمانی ممن یسلم بل الذی یعترف
بما أراد الله تمالی منها. (ش)

((الشرح))

(عبد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن سليمان بن خالد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن الله عز وجل يقول: وإن إلى ربك المنتهى) أي الانتهاء (فاذا انتهى الكلام إلى الله تعالى) أي إلى ذاته وصفاته (فأمسكوا) ولا تتكلموا فيهما يعني ينبغي لكم النظر إلى أحوال الخلق و عظمتهم وإحكامه وإتقانه وحسن نظامه لتعلموا أن له خالقاً عظيماً حكيماً قادراً حياً قيوماً واحداً فاذا انتهى كلامكم إلى هذا وعلمتم ذلك وصدقتم بأمسكوا ولا تتكلموا بعد ذلك في ذاته وصفاته ولا تقولوا ماها فان معرفة حقيقتها ليست في وسع البشر.



((الأصل))

٣- «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا محمد إن الناس لا يزال بهم المنطق حتى يتكلموا»
«في الله فاذا سمعتم ذلك فقولوا: لا إله إلا الله الواحد الذي ليس كمثله شيء».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي أيوب، عن محمد بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: يا محمد إن الناس لا يزال بهم المنطق) المنطق الكلام يعني يجوز لهم الكلام في أفعال الله تعالى و آذاره الدالة على وجوده و وحدته وعظمتهم و سائر صفاته (حتى يتكلموا في الله) بالتشبيه والتصوير والكيفية والتحديد وأمثال ذلك (فاذا سمعتم ذلك فقولوا لا إله إلا الله الواحد الذي ليس كمثله شيء) قدم تفسير هذا الكلمة التي هي الجامعة للتنزيه الكلي الذي لا يصح في العقل والنقل غيره .

((الاصل))

٤- « عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير »
 « عن محمد بن حمران، عن أبي عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر عليه السلام: يا زياد إياك »
 « والخصومات فإنها تورث الشك وتحبط العمل وتردي صاحبها وعسى أن يتكلم »
 « بالشيء فلا يغفر له، إنه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به وطلبوا علم ما كفوه »
 « حتى انتهى كلامهم إلى الله فتحيروا حتى أن كان الرجل ليُدعى من بين يديه »
 « فيجيب من خلفه ويدعى من خلفه فيجيب من يديه . وفي رواية أخرى : حتى »
 « تاهوا في الأرض ».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير ،
 عن محمد بن حمران، عن أبي عبيدة الحذاء قال : قال أبو جعفر عليه السلام : يا زياد إياك و
 الخصومات) المخاصمة المجادلة لا لإثبات الحق ، بل للترفع وإظهار الفضل و
 الكمال والتسلط على الأقران في المجالس بكثرة القيل والقال وأما الجدل لإثبات
 الحق بطريق صحيح فليس بمنهي عنه (١) كيف وقد قال الله تعالى « وجادلهم

(١) قوله « ليس بمنهي عنه » حكى عن مالك وأحمد بن حنبل بل الشافعي وجميع
 أصحاب الحديث النهي عن علم الكلام وقالوا انه بدعة فكان هذا العلم في الصدر الاول
 عند المتشرعين بمنزلة الفلسفة في العصر الاخير وقد أفرط في ذلك كثير ممن تأخر كابن
 حزم وابن تيمية والمنتصبين لمذهب السلف من بعده حتى أنهم ينكرون التلغظ بمصطلحات
 علم الكلام كالجسم والجوهر والعرض والتحييز والمكان و أمثال ذلك والحق أن تقييد فكر
 الانسان بنقل الجمود خلاف فطرة الله تعالى التي خلق الناس عليها وكمال يتوقف النحو و
 العروض والادب بل اصطلاح المحدثين والقراء على ما كان عليه السلف بل زاد وتفنن وتفرق
 كذلك اصطلاح الكلام والاصول. قالوا لم يبحث السلف عن الصفات وأنه عين ذاته أو غيره*»

بالتبي هي أحسن وقال: ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتبي هي أحسن (فإنها تورث الشك) في الحق وزيع القلب عنه بإلقاء الشبهات عليه فإن شرك الشبهة أمّا منسوج (١) من أوتار الباطل فقط أو من الحق والباطل جميعاً وعلى التقديرين قلما يتخلص منه النفس المأنوسة بمفتريات الأوهام (و تحبط العمل) حبط عمله حبطاً بالتسكين وحبوطاً بطل ثوابه ، وحبطه الله أبطله واسناد الإحباط إلى الخصومات إسناد مجازي باعتبار أنها سبب له وفيه دلالة على إحباط العمل الصالح بالشك ونحوه هذا إذا لم يرجع عنه كما يدل عليه ماروي عن الصادق عليه السلام قال: من شك أو ظن فأقام على أحدهما أحبط الله عمله إن حجة الله هي الحجة الواضحة ولا يبعد في ذلك إذ كما أن الذنوب الظاهرة قد توجب سلب النعمة الواصلة على ماروي ما أنعم الله على عبد نعمة فسلبها إيها حتى يذنب ذنباً يستحق بذلك السلب ودل عليه أيضاً قوله تعالى «إن

مركزية كبرى في علوم

* ولم يتكلموا في أنه تعالى جسم أو جوهر أو متحيز أو علة تامة أو ناقصة و ليس في كلامهم هيولى ولا صورة ولا نفس و أمثال ذلك، نقول كما أنهم لم يبحثوا عن اسناد الحديث أنه مسلسل أو مرفوع أو مقطوع أو مرسل ولم يتكلموا في موانع صرف الاسم أنها تسع ولم يتكلموا في تواتر القراءات والاكفاء بالسبع أو العشر بل لم نر لفظ التجويد في كلام السلف ولا أقسام الوقف التام والكافي فاذا جازت زيادة الاصطلاح في ذلك جاز في الكلام والاصول الا ان يقال ان ذلك سهل نفهمه والكلام او الاصول دقيق لانفهمه فالإيراد على قصور الفهم لاعلى المعنى ولم نر في امة ولا طائفة من يجوز ان يجتمع سهاؤهم ويمنعوا عقلائهم عن التدبر في امور لا يفهمونه ولم يوجب احد ان يكون الكلام والفكر منحصرأ فيما يفهمه جميع الناس من العامة والخاصة لان في ذلك ابطالا لجميع العلوم و نظير ذلك الاخباريون منا فانهم يستبشعون اصطلاحات الاصول كالاستصحاب واصل البراءة ولا يستبشعون المناولة والوجادة والمدابجة في اصطلاح المحدثين مع انها لم تكن معهودة بين اصحاب الائمة عليهم السلام. (ش)

(١) قوله «منسوج» شبه الشبهة بشرك الصياد والباطل الذي تتالف منه بالارسان التي

تسج منها الشرك. (ش)

الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم كذلك الذنوب الباطنة (١) قد توجب سلب نعمة الثواب التي حصلت بعمل آخر كما ورد أن الخلق السيئ يفسد العمل الصالح كما يفسد الخل العسل و تخصيص الشك هنا بالشك في الله وتخصيص العمل بالجدال الصحيح قبل بلوغه إلى حد المخاصمة أيضاً محتمل (وتردي صاحبها) الردي الهلاك ردي بالكسر يردى ردياً أي هلك وأرداه غيره أهلكه يعني الخصومات تهلك صاحبها باستحقاق العذاب فإن من تصدئ لها لا يكتفي بسلوك سبيل الدفء وذلك لغلبة القوة الشهوية والغضبية وشوق التسلط والترفع عليه (وعسى أن يتكلم بالشيء) من ذات الواجب وصفاته أو غير ذلك من الأمور الدينية وفي بعض النسخ في الشيء (فلا يغفر له) لفخامة قبحه وسوء عاقبته كما قال سبحانه «إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هيناً وهو عند الله عظيم» وقال الصادق عليه السلام «من هم بسينة فلا يعملها فإنه ربما عمل العبد السيئة فسيراه الرب تبارك وتعالى فيقول: وعزتي وجلالي لا أغفر لك بعد ذلك أبداً» (إنه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به) أي تركوا علم ما فوض إليهم وطلب منهم من الأحكام والمعارف التي كانت لايقة بالحق وكانت مقدورة لهم (و طلبوا علم ما كفوه (٢))

(١) قوله وكذلك الذنوب الباطنة ما ذكره الشارح عليه الرحمة خروج عن مذهب الطائفة في ابطال الاحباط و كانه سهو من قلمه اولم يرد ظاهر ما يدل عليه كلامه و اما الحبط في كلام الامام (ع) فهو اصطلاح خاص غير اصطلاح المتكلمين، وبالجملة ابطال ثواب العمل الصالح بذنب لا يؤدي الى الكفر ظلم قبيح على الله تعالى والمراد بالحبط في الحديث منع الجدال والخصومة عن صدور عمل صحيح عن الانسان فلا يترتب عليه الثواب لعدم الصحة. (ش).

(٢) قوله وعلم ما كفوه مفاسد علم الكلام خمسة في هذا الحديث: الاول انه يورث الشك، الثاني يحبط العمل، الثالث يردى صاحبه، الرابع الحرمان من المغفرة، الخامس تضييع المعرفه لا يعني وترك ما يعني، ولا ريب أن في كل علم مفاسد اذا لم يؤت من بابها ولم يصرفه في وجهه كالاجتهد اذا بنى على القياس وترك السنة والاخباريون يتمسكون بماورد في ذم *

! كفوا على صيغة المجهول إما ناقص يائي أصله كُفِيُوا فَعِيلَ بِهِ مَا فُعِلَ بِرَمُؤَابِضٍ

الاجتهاد و يقدحون في علماء الامة و امناء الملة قدس اسرارهم باجتهادهم وكذلك محدثوا العامة على ماسبق طعنوا في علم الكلام و علمائه ، والكلام المبني على الخصومة مذموم لانه جدال بالتي ليست بأحسن، و أما المفسد الخمس فالشك يحصل لمن لا يقدر على تميز الحق من الباطل واما القادر فلا يحصل له الشك، وحبط العمل نتيجة الشك اذا العبادة مع الشك في الايمان غير صحيحة لا يترتب عليها ثواب لانه يترتب الثواب و يحبطه الكلام فان الحبط بهذا المعنى غير صحيح في مذهبتنا. أما هلاك صاحب الكلام فانما هو بان يتعصب لاثبات الباطل لان حب الفلبي على الخصم و العار من المغلووية ربما يدعو ان الالتزام بما يعلم بطلانه و هذا شر من الشك و حبط العمل و شر من ذلك ان يكون تعصبه و التزامه بالباطل مما لا يغير اي مما لا يحتمل بمقتضى العادات ان يندم صاحبه و يعترف بتقصيره حتى يغفر له كرؤساء الفرق المبتدعة بعد اضلال جماعة كثيرة ، واما تضييع العمر فيما لا يعني فكثير مثل التكلم في بعض تفاصيل المبدء و المعاد و قصص الانبياء و في فضائل رجال بأعيانهم و الاختلاف فيهم مثل ان زبير بن العوام افضل أم عبد الرحمن بن عوف و أبو موسى الأشعري كان عاقلا ام متفلا و تفصيل حياة صاحب العصر عجل الله تعالى فرجه من طعامه و مسكنه و مزاجه و بلده و امثال ذلك و قد نهينا عن تسميته فكيف تلك الاحوال و احوال الرجعة و كفياتها و تفاصيلها و غير ذلك و اذا خلا علم الكلام من هذه المفسد فهو من أشرف العلوم اذ به النجاة في الآخرة لما فيه من الاستدلال على اصول المقائد و احكام الايمان، و كذلك كل علم ورد فيه ذم و مدح و كل صنعة كذلك مثل الحياكة و الصرف و غيرهما مما يحتاج اليه الناس و علم جوازه بالتواتر بل الضرورة و لا يمكن حمل الذم فيه على المنع الامن بعض الوجوه و الاعتبارات و اذا خلا عنها لم يكن مرجوحاً، و من مفسد علم الحديث اقتصار المحدث على الرواية و ترك الدراية كما مر و من مفسد الاجتهاد الاعتماد على الرأي و القياس، و من مفسد الفلسفة التقليد و ترك الدليل و الاعراض عن السنة، و من مفسد علم النجوم الاعتماد على الاحكام و دعوى علم الغيب، و من مفسد التصوف البدع و المحالات، و من مفسد الانساب و أشعار العرب الخوض في الفضول ، و من مفسد علم التفسير الاعتماد على رأى من ليس قوله حجة . و لا يحرم شيء من تلك العلوم لوجود هذه المفسد فيها بل يجوز الخوض فيها و الاجتناب عن المفسد. (ش)

الراء والميم أو مهموز اللام من كفات القوم كفاء إذا أرادوا وجهاً فصرفتهم عنه يعني طلبوا علم ما كفاهم الله تعالى مؤتته وأغناهم عنه أو علم ما كفاهم الله وصر فهم عنه ومنعهم منه كالعلم بكنه ذاته وصفاته تعالى (حتى انتهى كلامهم إلى الله عز وجل) فتكلموا في كنه ذاته وصفاته تعالى وتعمقوا فيه (فتحيروا) لعدم وصول عقولهم إليه (حتى أن كان الرجل) لفظ أن ليس في بعض النسخ (ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفه ويدعى من خلفه فيجيب من بين يديه) لذهاب عقله و تحيرره في أمره فكان لا يميز بين الجهات و المحسوسات فضلاً عن أن يميز بين المعاني والمعقولات و يحتمل أن يكون هذا الكلام تمثيلاً لا يوضح حاله في التحير والتدله (وفي رواية أخرى حتى تاهوا في الأرض) أي ذهبوا فيها متحيرين وضلوا مبهورين مدهوشين سبحان من تاهت في ذاته نواظر العقول و حارت في صفاته بصائر الفحول.

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

((الأصل))

٥- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابه، عن «الحسين بن الميَّاح، عن أبيه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من نظر في الله « كيف هو، هلك».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابه، عن الحسين بن ميَّاح، عن أبيه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من نظر في الله كيف هو هلك) إما بالشرك إن استقرَّ نظره على كيفية تعالیه عنها أو بالتحير وذهاب العقل إن اضطرب في سرادق العزِّ ولم يجد شيئاً ير كن إليه إذ عظمة الربِّ أجلُّ وأعظم من أن يضبطها عقل بشريّ.

((الاصل))

٦- «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن ابن بكير،
«عن زرارة بن أعين، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن ملكاً عظيم الشأن كان في
«مجلس له فتناول الربُّ تبارك وتعالى فققد فما يدري أين هو».

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن فضال، عن ابن بكير، عن
زرارة بن أعين، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن ملكاً عظيم الشأن) عظمة شأنه إما بحسب الدنيا
أو بحسب الفضل والكمال (كان في مجلس له فتناول الربُّ تبارك وتعالى) أي تكلم
في كيفية ذاته وفتش في حقيقة صفاته و صرف نظر الفكر إلى مطالعة كنه كبريائه
وعظمته وأجال بصر العقل إلى مشاهدة منتهى علمه وقدرته وأرسل الفهم إلى
عميقات أسرار كماله وحرّك الفهم إلى تحديد كيفية جلاله فعادت تلك المتحرّكات
قبل الوصول إلى مطالبها خائبة كليلة و رجعت هذه المدركات قبل الوصول إلى
مقاصدها خائبة حسيرة لكونها قاصرة عن إدراك ما طلبته من هذه المطالب الجزيلة
وعاجزة عن تناول ماتمته عن هذه المقاصد الجليلة فلذلك غلب عليه التدلُّه و
الحيرة (فققد) من بين قومه (١) وتاه في الأرض (فما يدري أين هو) سبحانه من

(١) قوله «فققد من بين قومه» كان هذا الملك النعمان الاول جد ملوك العراق وهو

الذي بنى قصر الخورنق والسدير وتربى بهرام جور عنده و فيه يقول عدى بن زيد:

و تدبر رب الخورنق اذاش ————— رف يوماً وللهدى تفكير

سره حاله و كثرة ما به ————— ملك والبحر معرضاً والسدير

فارعوى قلبه وقال وما غي ————— طة حتى الى الممات يصير

وقال ابو الفرج كان عنده رجل من بقايا حملة الحجّة والمضى على ادب الحق و

منهاجه ولم تغل الأرض من قائم لله بحجة في عباده فقال أيها الملك... أرايت هذا الذي *

تولّيت القلوب من تقدير جلال عزّته وتحيرت العقول من طلب كنه عظّمته .

((الاصل))

٧- « عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن عبد الحميد، عن
«العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إياكم والتفكير في الله»
«ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظّمته فانظروا إلى عظيم خلقه.»

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن محمد بن عبد الحميد، عن العلاء بن
ززين، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: إياكم والتفكير في الله) تحذير
عن طلب معرفة كنه ذاته وصفاته، وتعبّد عن التفكير في منتهى علمه وكمالاته،
هيات هيات إنّ من يعجز عن إدراك ذي الهيئة والأدوات ويضعف عن نيل ما جُبات
عليه نفسه من الصفات و من تعقل دقائق جزئيات أعضائه وتصور حقائق محسوسات
قواه فهو من إدراك ذات الله وصفاته وتعقل حقائق أوصافه وكمالاته التي هي أبعد
الأشياء عنه مناسبة وأظهرها مباينة أعجز وأضعف ومن تصوّره بقدر فهمه وتخيله بحسب
وهمه فقد حدّه بحدود المخلوقات وعدّه من قبيل المصنوعات فهو خارج عن مقام
التوحيد والتعظيم وداخل في حدّ الشرك بالله العظيم (ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظّمته)

* أنت فيه شيء لم تزل فيه أم شيء صار اليك ميراثاً و هو زائل عنك و صائر الى غيرك
قال كذلك هو... فاذا كان السحر فاقرع على بابي... فقرع عليه عند السحر بابه فاذا
هو قد وضع تاجه و خلج أطماره و ليس أمساحه و تهباً للسياحة فلزما و الله الجبل حتى
اتاهما أجهما، و سماه ابوالفرج المتنصر السائح على وجهه ولم يشر أحد من شراح الكافي
الى شيء من قصة هذا الملك و ما يتبادر الى الذهن من كلام أبي الفرج من ترك الملك
في حال سلامة العقل اختياراً للزهد بعد ما سبق منه من الشر والظلم ضيف والصحيح ما نقل
عن الامام (ع) من عروض الحيرة بعد ايمان الملك وتفكره في الله تعالى وهذا الملك هو الذي
رمى سنمارة من قصر الخورنق بعد بنائه لثلاثين لغيره أحسن منه أو مثله. (ش)

العظيم يطلق على كل كبير محسوساً كان أو معقولاً، عيناً كان أو معنى، وإذا استعمل في الأعيان فأصله أن يقال في الأجزاء المتصلة والكثير يقال في المتصلة ثم قد يقال في المتصل العظيم نحو قولهم جيش عظيم و مال عظيم، والعظيم المطلق هو الله سبحانه لاستيلائه على جميع الممكنات بالإيجاد والإفناء و ليست عظمتة عظمة مقدارية ولا عظمة عددية لتنزُّهه عن المقدار والمقداريات و الكم والكميات بل هي عبارة عن علو شأنه و جلالة قدره و كمال شرفه و شدة غناؤه عن الخلق و نهاية افتقارهم إليه في الوجود والبقاء والكمال (فانظروا إلى عظيم خلقه) فإنه أظهر عظمتة للعقول بما أراها من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم، فمن شواهد عظمتة خلق السموات المرفوعات بلا عمد القايمة بلا سند. دعاهن فأجبن طابعت لقدرته القاهرة وأتين مدعنت لإرادته الكاملة. و منها خلق النجوم السائرات والكواكب الساكنات التي يستدلُّ بها الحاير في فجاج الأقطار والسائر في لجج البحار، و منها خلق الحيوانات وإرشادها إلى مطالبها وإلهامها السعي إلى مقاصدها، ألا تنظرون إلى صغير ما خلق كالنملة كيف أحكم خلقها وآتقن تركيبها وأقامها على قوايمها و بناها على دعائمها، و فلق لها السمع والبصر وسوَّى لها العظم والبشر وجعل لها مجاري أكلها كالخلق والإمعاء و شراسيف بطنها كالعظام والأضلاع، و خلق في رأسها عيناً باصرة وأذنًا سامعة وشامّة قويّة تدرك بها من مسافة بعيدة وهي مع صغر جثتها ولطافة هيئتها بحيث لا تكاد تُنال يلحظ النظر ولا بقوة الفكر تدب على الأرض و تطلب الرزق و تنقل الحبة إلى جحرها و تعدّها في مستقرّها و تجمع في حرّها لبردها لا يغفل عنها المنان ولا يحرمها الديان في الصفا اليابس والحجر الجامس، فإنكم إذ نظرتم إلى ما ذكر، و إلى غيره من عجائب الخلق و غرائب التدبير و لطايف التقدير علمتم أن خالقها موصوف بالكبرياء والعظمة و منعوت بالعلو و الرفعة، و قلتم سبحانه من لا يعرف منتهى عظمتة العارفون ولا يعلم نهاية قدرته العالمون.

((الاصل))

٨- « محمد بن أبي عبد الله رفعه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: [يا] ابن آدم لو أكل « قلبك طائر لم يشبعه، و بصرك لو وضع عليه خرق أبرة لغطاه تريد أن تعرف « بهما ملكوت السماوات والأرض، إن كنت صادقاً فهذه الشمس خلق من خلق « الله فإن قدرت تملأ عينيك منها فهو كما تقول «

((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله رفعه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: [يا] ابن آدم) بحذف حرف النداء في النسخ المشهورة وبذكرها في بعض النسخ وفي كتاب الاعتقادات للصدوق رحمه الله (لو أكل قلبك طائر) صغير مثل العصفور و نحوه (لم يشبعه) لغاية صغره و حقارته (و بصرك) و هو ما يرى من العين لا كلها (لو وضع عليه خرق أبرة لغطاه) و منعه من الرؤية، والخرق بالفتح والتسكين مصدر خرق الثوب و الخف و نحوهما من باب ضرب، ثم سمي الثقبه وإذا يجمع فيقال: خروق وقد لا يجمع نظر إلى الأصل و في بعض النسخ «خرت إبرة» والخرت بفتح الخاء المعجمة أو ضمها وسكون الراء المهملة والتاء المثناة من فوق ثقب الإبرة والفاث والأذن و نحوها والجمع خروت وأخرات (تريد أن تعرف بهما) أي بهذا القلب الصغير و البصر الحقيق (ملكوت السماوات والأرض) أي مالك ملكوتهم أعلى حذف المضاف بقرينة المقام (إن كنت صادقاً) فيما تقول من إمكان رؤيتك له وجوار معرفتك إياه بكنه ذاته وحقائق صفاته على وجه الكمال (فهذه الشمس خلق من خلق الله (١) فإن

(١) قوله «فهذه الشمس خلق من خلق الله» حاصل الكلام أن الانسان يزعم نفسه جامعاً لجميع آلات الحس يدرك بها جميع ما يمكن وجوده في العالم فاذا ادعى وجود شيء لا يدركه انكر امكان وجوده والشمس أحسن مثال لتنبه الانسان واذا قست نفسك مع الحيوانات التي ليست لها آلات تامة كالخراطين حيث لم يكن لها الا الالامسة ولا يدرك*

قدرت أن تملأ عينك منها) حتى ترى جرمه كما هو (فهو كما تقول) يعني كما لا تقدر على رؤية جرم الشمس وإكمال تحديق النظر الظاهر إليه كذلك لا تقدر على رؤية الله ظاهراً وباطناً وإكمال تحديق البصر والبصيرة إليه لاختراقهما بنوره الغالب على جميع الأنوار وإنما غاية كمالك في معرفته أن تعرف أنك لا تقدر على معرفته كما هو، وهذا الكلام بحسب المعنى في قوثة شرطية يستثنى منها نقيض تاليها لينتج نقيض المقدم أي إن كنت صادقاً في رؤيته فقد قدرت على رؤية جرم الشمس لأن رؤية آثاره أسهل من رؤيته والتالي باطل بشهادة الحسن فالمقدم مثله.

((الاصل))

٩- « علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن علي، عن البعقوبي، عن بعض أصحابنا عن عبد الأعلى مولى آل سام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن « يهودياً يقال له: سُبُحْتِ جاء إلى رسول الله عليه وآله فقال: يا رسول الله! جئت أسألك « عز ربك، فإن أنت أجبتني عما أسألك عنه وإلا رجعت قال: سل عما شئت، قال: « أين ربك؟ قال: هو في كل مكان وليس في شيء من المكان المحدود، قال: و « كيف هو؟ قال: وكيف أصف ربي بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه،»

* الألوان والأنوار والريح والطعم و ليس للفرس قوة عاقلة فلا يدرك ما يدركه الإنسان من العلوم كالحساب والهندسة والطبى و كل ما يحتاج الى ادراك الكلبيات ولا يجوز لهؤلاء الحيوانات انكار ما لا يدركونه لعدم وجود قوة حاسة لدركه كذلك حال الانسان يجوز أن يكون في الواقع امور حقيقية ليست له قوة أو حاسة لا ادراكها كما تحقق في زماننا من امواج النور الغير المرئى بالبصر ولا بسائر الحواس، و اما الشمس فلاشك في وجودها ولا يقدر القوة الباصرة على النظر اليها والاحاطة والدقة فثبت ضعف قوة الانسان عن الادراك واحتمل وجود أمور كثيرة نحن بالنسبة اليها كالخراطين بالنسبة الى الألوان ولا يتعجب من الايمان بوجود اله لا يحيط بذاته حواسنا بل عقولنا. (ش)

« قال فمن أين يُعلم أنك نبيُّ الله؟ قال: فما بقي حوله حجرٌ ولا غير ذلك إلا »
 « تكلم بلسان عربي مبين يا سُبْحَتِ إِنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ سُبْحَتِ : ما رأيت كاليوم »
 « أمراً أبين من هذا، ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله و أنك رسول الله. »

((الشرح))

(عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن الحسن بن علي ، عن البعقوبي الظاهر)
 أنه داود بن علي البعقوبي (١) الهاشمي الثقة الذي من أصحاب الكاظم عليه السلام ، وقيل :
 من أصحاب الرضا عليه السلام ، وقيل : من أصحابهما لاجعفر بن داود ولأخوه الحسين بن
 داود وهما من أصحاب الجواد عليه السلام (عن بعض أصحابنا عن عبد الأعلى مولى آل
 سام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّ يهودياً يقال له: سبحت) بضم السين والباء و
 سكون الحاء المهملة (٢) كذا سمعت و رأيت في بعض النسخ المصححة و في
 بعضها بضم السين و سكون الباء و فتح الحاء المهملة ، و في بعضها أيضاً كذلك إلا
 أنه بضم الحاء المعجمة، وقد نقل الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد حديث
 سبحت بإسناده مع تغيير يسير في المتن عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : إنه كان فارسياً
 و كان من ملوك فارس و كان دريماً يعني صاحب دراية و علم و فهم و فصاحة
 (مبني إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله) قال: ذلك على الرسم الذي كان معهوداً
 بين الصحابة، و في بعض النسخ فقال: يا محمد (جئت أسألك عن ربك) الذي تدعوننا
 إليه (فإن أنت أجبتني عما سألك عنه) أي فإن أجبتني بالجواب الصحيح، حذف

(١) البعقوبي بالباء الموحدة نسبة الى بعقوبا وهي قسبة في ساحل نهر الديالة
 ببغداد وهو كما قال المصنف أبو علي داود بن علي البعقوبي.

(٢) قوله « و سكون الحاء المهملة » والاصح الحاء المعجمة و بخت كلمة كانت
 تدخل في أعلام أهل الكتاب و فيهم صهاربخت أي چهاربخت و بخيشوع و سبخت مركب
 من بخت وسه بمعنى الثلاثة. (ش)

الشرط لوجود المفسر و أبدل الضمير المتصل بالمتصل فأنت فاعل فعل محذوف لامبتدأ لأن حرف الشرط لا يدخل على الاسم فالتركيب نظير قوله تعالى : « وإن أحدمن المشركين استجارك » وحذف أيضاً جواب الشرط وهو آمنت بك وقلت برسالتك بقرينة المقام (وإلا رجعت) على ما أنا عليه من التهود (قال : سل عما شئت قال: أين ربك؟) من الأمكنة، أفي السماء أوفي الأرض أو في غيرهما (قال: في كل مكان) لا بمعنى الحصول والاستقرار فيه كحصول الجسم في مكانه لاستحالة حصول شيء واحد في جميع الأمكنة (١) بالضرورة وليس له أيضاً طبيعة امتدادية عظيمة تملأ جميعها، بل بمعنى الحضور والعلم والاحاطة فإن علمه محيط بجميع الأشياء وهي حاضرة عند ذاته تعالى وتقدس فكما أن المكاني حاضر عنده كذلك المكان حاضر عنده لأن المكان أيضاً شيء غير محجوب عنه (وليس في شيء من المكان المحدود) أي المعين بأن يقال مثلاً هو في السماء أوفي الأرض أوفي غيرهما لأن ذلك يوجب احتياجه إلى المكان وخلو بعض الأمكنة عنه وجواز انتقاله عنه بالطبع أو بالقسرو

(١) قوله «لاستحالة حصول شيء واحد، لا يستحيل وجود شيء واحد في جميع الامكنة اذا كان عظيماً يملأها وهو واضح و لذلك استدركه الشارح بقوله: «وليس له طبيعة امتدادية - إلى آخر ما قال» وهذا يناقض كونه تعالى في مكان واحد أيضاً لان المتمكن في المكان لا بد أن يكون له طبيعة امتدادية و بالجملة اما أن يكون له تعالى طبيعة امتدادية نموذجاً بالله تعالى أولاً لا يكون فان كان فلا يستحيل كونه في جميع الامكنة وان لم يكن له استحالة كونه في مكان واحد أيضاً فالحق أن وجوده في كل مكان ليس بمعنى التحيز بل بمعنى القيومية والاحاطة و اشراق الوجود على كل شيء، و أما احاطة العلم بكل شيء فهي و ان كانت صحيحة ولكنها غير كافية في مقصود السائل والمجيب اذ يمكن أن يكون موجود كالانسان في بعض الامكنة كالدار و يحيط علمه بالسوق و البلد كما يكون الله تعالى عند المجسمة على العرش و يحيط علمه بكل ما في العالم ، فالاحاطة بالعلم لا يكفي هنا بل لا بد مما حققه صدر المتألهين في تحقيق الوجود و وحدته الذاتية و كثرة شئونه و أطواره، و ان شئت تمثل بحال النفس - والله المثل الاعلى - فان النفس في وحدتها كل القوى فهي مع القوة الباصرة والسامعة واللامسة و تفكر و تحرك و تمشي و تهضم الغذاء و تدبر في الملكوت. (ش)

اتصافه بصفات الجسم ، و كل ذلك محال ، وأشار بهذا الكلام إلى أن المراد بقوله في كل مكان هو إحاطة علمه به كما أشرنا إليه ولما علم السائل أن الرب ليس له مكان (قال: وكيف هو؟) سأل عن كيفية نفسه وتعلق وهمه بالموجودات التي لا تخلو عن الكيفيات فتوهم أن الموجود المطلق الذي هو مبدء تلك الموجودات حكمه حكمها، أو سأل عنها على سبيل الاختبار مع علمه بأنه لا كيفية للرب (قال: وكيف أصف ربّي بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه) أشار إلى أن السؤال عن كيفية سؤال عن أمر محال لأن الكيف مخلوق والمخلوق ناقص من جهات شتى فالله المنزه عن النقايس لا يوصف به لاستحالة اتصافه بالنقص ولأن الكيف إن كان من صفات كماله كان عدم اتصافه به في مرتبة العملية محالاً لأن كل كماله بالفعل و ليس له كمال منتظر، و إن لم يكن من صفات كماله كان اتصافه به محالاً ، ولما علم السائل أن له رباً منزهاً عن الأين والكيف بل عن صفات الخلق كلها كما يرشد إليه الجواب عن الكيف (قال: فمن أين يعلم) غايب مجهول أو متكلم مع الغير (أنك نبي الله؟) سأل عن الآيات والمعجزات الدالة على صدقه في دعوى النبوة لعلمه بأن النبوة رئاسة عظيمة مطلوبة لكل أحد لا تثبت إلا بتصديق الرب تبارك و تعالي والعجب أن اليهودي كان يعلم ذلك و جماعة من هذه الأمة لا يعلمون أن الإمامة التي هي أيضاً رئاسة عظيمة مثل النبوة لا تثبت إلا بتصديق الرب حتى فعلوا ما فعلوا أخزاهم الله في الدنيا والآخرة (قال: فما بقي حوله) أي حول النبي ﷺ أو حول سبحت (حجر ولاغير ذلك إلا تكلم بلسان عربي مبين) أي واضح الدلالة (ياسبحت إنه رسول الله) شهدوا له بالرّسالة مع أن السؤال في النبوة لكون الرّسالة فوق النبوة و مستلزماً لها؛ و في كتاب التوحيد عن أمير المؤمنين عليه السلام «قال سبحت: فكيف لي أن أعلم أنه أرسلك فلم يبق بحضرتنا ذلك اليوم حجرٌ ولا مدرٌ ولا جبلٌ ولا شجرٌ ولا حيوانٌ إلا قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً عبده ورسوله» (فقال سبحت: ما رأيت كالذي أمرأين) أي أظهر (من هذا) في الدلالة على رسالته من الرّسل، و هذا واضح لأن كل معجزة من معجزات الرّسل إنما نطق بلسان الحال وهذه المعجزة نطقت بلسان-

الحال والمقال جميعاً (ثم قال : أشهد أن لا إله إلا الله و أنك رسول الله) لما كانت نيته صادقة كما أو ما إليه أو لا هداه الله تعالى بفضله . والحمد لله رب العالمين .

((الاصل))

١٠- «علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن محمد بن يحيى ، عن الخثعمي ، عن عبد الرحمن بن عتيك القصير قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من الصفة فرفع يده إلى السماء ثم قال : تعالى الجبار ، تعالى الجبار ، من تعاطى ما ثم هلك» .

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن محمد بن يحيى الخثعمي ، عن عبد الرحمن بن عتيك القصير قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من الصفة) أي تحقيق شيء من صفات ذاته و كمالاته أو عن بيان شيء من كفيياته أو عن مائيته و حقيقته (فرفع يده إلى السماء) في رفع يده إلى السماء مع تساوى رفعها و خفضها بالنسبة إليه سبحانه و إلى علمه الشامل إيماء إلى علو شأنه و رفعة قدره (ثم قال : تعالى الجبار ، تعالى الجبار) من أن يحيط الواصفون بحقيقة صفاته أو يتحرك السالكون إلى طلب كفيياته أو يقدر العارفون على معرفة كنه ذاته ، والجبار من أسمائه تعالى وقد عرفت معناه آنفاً (من تعاطى ما ثم هلك) التعاطى التناول والجرأة على الشيء والخوض فيه يعني من تعرض لتحقيق ذات الحق وصفاته و خاض في معرفة حقيقتهما وأثبت له كيفية هلك هلاكاً أبدياً .

(باب)

(في إبطال الرؤية)

أي رؤيته تعالى بالأبصار في الدنيا والآخرة .

((الاصل))

١- « محمد بن أبي عبدالله ، عن علي بن أبي القاسم ، عن يعقوب بن إسحاق قال : « كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه؟ فوقع عليه السلام : يا «
 «أبا يوسف جل سئدي و مولاي والمنعم علي و علي آبائي أن يرى، قال: و «
 « سألته: هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربه؟ فوقع عليه السلام : إن الله تبارك و تعالى أرى «
 « رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحب »

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله ، عن علي بن أبي القاسم عن يعقوب بن إسحاق قال كتبت إلى أبي محمد عليه السلام) هو الحسن بن علي العسكري عليه السلام (أسأله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه؟) إن استبعد ذلك فليس بمستبعد لأن الرؤية القلبية أقوى من الرؤية العينية والنسبة بينهما عند أهل العرفان كالنسبة بين القلب والعين في القوة والشرف وإن سأل عن ذلك تثبيتها ما اعتقده و طلباً للقدره على المناظرة مع الخصم فله وجه والثاني أنسب بحال هذا الرجل لأنه كان من أصحاب أبي جعفر الثاني وأبي الحسن عليهما السلام وكان متدماً ما عندهما فقيهاً صدوقاً لا يطعن عليه بشيء وقد قتله المتوكل لأجل التشيع (١)

(١) قوله « وقد قتله المتوكل » حمله الشارح على ابن السكيت تبعاً لاستناد

الموحدين و صدر المتألهين - قدم وقال المجلسي - رحمه الله - ان ابن السكيت قتل في عصر الهادي (ع) ولم يدرك زمان أبي محمد (ع) وهو حق، و حملته أنا في حاشية الوافي على يعقوب ابن اسحاق الكندي فيلسوف العرب وقلت هناك انه أراد اختبار أبي محمد (ع) و لم يكن الفيلسوف يعرف الامام حق المعرفة فاجاب (ع) بما يوافق اصول الفلاسفة فاستحسنه الفيلسوف و نقله لاصحابه وقد اورد المجلسي - رحمه الله - في احتجاجات العسكري (ع) عن المناقب كلاماً منه (ع) اداه الى ابن اسحق الكندي بواسطة بعض تلامذته لما أراد تأليف كتاب في تناقض القرآن فقال الامام (ع) للتلميذ المذكور قل له لعله قد أراد أي لعل الله تعالى قد أراد من ألفاظ القرآن غير الذي ذهبت أنت اليه فتكون واضعاً لغير معانيه فصار الرجل الى الكندي وتلطف

و يستبعد من مثله أن يخفى عليه أمر الرؤية في زمن الإمامين إلى زمان العسكري عليه السلام (فوق عليه السلام) قال الجوهري التوقيع ما يقع في الكتاب (يا أبا يوسف جل سيدي) الذي وجبت علي طاعته (و مولاي) الذي هو ربي و نصري في جميع الأحوال (و المنعم علي و علي آبائي) بالعلم والشرف والتقدم على العباد و غيرها من النعم الظاهرة والباطنة (أن يرى) بالأبصار (قال : و سألته) من باب المكاتبه أيضاً كما دل عليه الجواب (هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ربه؟ فوق عليه السلام) أن الله تعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحب أي ما أحب الله أو ما أحب رسول الله و نظيره ما رواه مسلم بسنده أنه صلى الله عليه وآله وسلم «رآه بقلبه» و بسند آخر عن عطاء عن ابن عباس أنه قال: «رآه بقلبه» و بسند آخر عن أبي العالية عن ابن عباس في قوله تعالى: «ما كذب القواد ما رأى» ولقد رآه نزله أخري» قال: رآه بقلبه مرتين (١) قال بعض العامة في تفسيره: إنه (٢) رآه بعين قلبه، قال أبو عبد الله الآبي: ولا

* الى ان القى عليه هذه المسئلة فقال له: اعد على فاعاد عليه فتفكر في نفسه و رأى ذلك محتملا في اللغة و سائما في النظر، والغرض من نقل ذلك ان الرابطة بين الامام وهذا الرجل غير مستبعدة والعجب ان ذهن الشارحين لم يذهب اليه حتى حملوه على ابن السكيت . (ش)
(١) راجع صحيح مسلم ج ١ ص ١٠٩ .

(٢) قوله «قال بعض العامة في تفسيره» ان المرتكز في ذهن الانسان - ما لم يصل الى مقام يقتدر على التمييز بين الوهم والعقل - انحصار الموجود في الجسم المتحيز في مكان المقارن لزمان قال القاضي سعيد القمي في شرح توحيد الصدوق - رحمهما الله تعالى -: لا يمكن للوهم بل لاكثر ارباب الفهم تصور أمر موجود من دون أن يتلبس بهما في الوجود حتى أن كثيراً من السوفسطائية من الفلاسفة و جمأً غفيراً من ارباب الديانة سيما في هذه الامة المرحومة زعموا أن لا موجود الا هو وفيهما - الى قال - كما ذهب اليه أهل زماننا من المنسبين بالفضل والذكاء و المنسبين ذرى الرئاسة النظمي الى أن الزمان الموهوم الذي اخترعوه لتصحیح الحدود الزماني أمر ينتهي طرفه الى العالم و يتنزع من بقاء الله تعالى القيوم و هذا عند اهل المعرفة فرية على فرية بل في الحقيقة كفر و زندقة و كل ذلك انما نشأ من عدم تتبع الاثار النبوية و عدم الاقتداء في جميع الامور بالمقاييد المعصومية و الاستبداد *

يعني قائل ذلك أنه خلق له إدراك بصري في قلبه لأن ذلك لا يخرج منه عن كونه بصرياً إذ لا يشترط في الإدراك البصري البنية المخصوصة لجواز أن يخلق في العصب أو غيره من الأعضاء وإنما يعني أن العلوم تتفاوت فخلق له ليلة الإسراء أو في وقت مخصوص من الإدراك العلمي ما لم يكن له قبل وقد كانت حالاته في الأوقات متعاقبة كما قال: «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب، ولا نبي مرسل» وبما ذكرناه اندفع ما قاله النووي إنه جعل بصره في فؤاده أو خلق لفؤاده بصرأ حتى رآه كما يراه بالعين لأن ذلك لا يخرج عن الرؤية العينية ولا يدخل في الرؤية القلبية، وقال محي الدين البغوي: الحق أن الله تعالى يرى في الآخرة لما رواه مسلم عن رسول الله ﷺ قال يوم حذر الناس من الدجال إنه مكتوب بين عينيه كافر، يقرؤه من كرم عمله، ويقرؤه كل مؤمن (١) وقال: «تعلمون أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت» (٢) إذ لو استحالت رؤيته فيها كما يقوله المعتزلة لم يكن للتقيد بالموت معنى. وقال عياض: الحق أن رؤيته جائزة في الدنيا و اختلّف هل وقعت

* بالرأى الفاسد انتهى موضع الحاجة و هو حسن جداً الا الحكم بكفر هؤلاء لان اقتران واجب الوجود بالزمان والمكان و ان كان ملزوماً لكونه ممكناً و محتاجاً تعالى الله عن ذلك وقد صرح في الاخبار الكثيرة بنفيهما عنه تعالى الا ان الملازمة بين الزمان أو المكان و الاحتياج ليست بيّنة كما اعترف به ولا يكفر الانسان الا بالالزام البيّنة. وقال والدا المجلسي -رحمه الله تعالى-: ان المكان ملازم في ذهن العامة للموجود حتى أنهم اذا قالوا الله تعالى في لامكان توهموا مكاناً اسمه لامكان و بالجملة فلم يكن عند السلف غالباً تمييز بين المحسوس والموجود و كان يتبادر الى ذهنهم من ان الله موجود انه يمكن أن يكون مرئياً بالبصر و في جهة و كان هذا بديهياً عندهم بحيث كانوا يستحلون تأويل ما ينافيه ولا يستحلون تأويل ما يوافقته فالتزموا بأن المؤمنين يرونه يوم القيمة و رآه رسول الله (ص) في المراج و خالفهم عايشة و قليل من السلف و أنكروا الرؤية ثم لما وصلت النبوة الى الاشاعرة و المعتزلة ذهب الاشاعرة الى الرأى العام والمعتزلة الى خلافه ، و استمر الامر الى زماننا هذا . (ش)

(١) الصحيح ج ٨ ص ١٩٥ بدون ذكر قوله «يقرؤه من كرم عمله».

(٢) رواه الترمذى ج ٩ ص ٨٧ في كتاب الفتن باب الدجال.

أم لا، لظاهر هذا الحديث و لقوله تعالى «لاتدركه الأبصار» على تأويل أنها في الدنيا و للسلف و من بعدهم في ذلك اختلاف كثير وهل رآه النبي ليلة الإسراء، وعلل منعها بضعف هذه البنية (١) عن احتمال كمالها كما لم يحتمله موسى عليه السلام في الدنيا انتهى .

أقول: تقييد عدم الرؤية في حديث الدجال بقوله «حتى يموت» باعتبار أن الدجال يدعي الرؤية في الدنيا فكأنه قال: لا يرى أحد ربه في الدنيا فوجب أن لا يعتقد برؤية الدجال ولا دلالة فيه على رؤية الرب في الآخرة إلا بمفهوم اللقب و هو ليس بحجة إتفاقاً.

((الاصل))

٢- « أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى قال: « سألتني أبو قرة المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله « إلى التوحيد فقال أبو قرة: «إنا رؤينا أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين» فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية، فقال أبو الحسن عليه السلام فمن المبلغ عن « الله إلى الثقلين من الجن والإنس؟ «لاتدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً» « و ليس كمثله شيء» أليس محمد عليه السلام قال: بلى، قال: كيف يجيء رجل إلى « الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله و أنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: « لاتدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً، و ليس كمثله شيء» ثم يقول: أنا « رأيت به بعيني و أحطت به علماً وهو على صورة البشر، أما تستحيون، ما قدرت « الزنادقة ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء ثم يأتي بخلافه من وجه « آخر، قال أبو قرة: « فإنه يقول: «و لقد رآه نزلة أخرى» فقال أبو الحسن عليه السلام: « إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال: « ما كذب الفؤاد ما

(١) قوله «بضعف هذه البنية» و ليس عدم الرؤية عندنا لضعف البنية بل لعدم كون

الواجب جسماً ولا بد في الرؤية ان يكون المرئي جسماً. (ش)

« رأى » يقول : ما كذب فؤاد محمد ما رأيت عيناه ، ثم أخبر بما رأى فقال : لقد رأى « من آيات ربه الكبرى . فآيات الله غير الله وقد قال الله : « ولا يحيطون به علماً » « فإذا رآته الأبصار فقد أحاطت به العلم و وقعت المعرفة ، فقال أبو قرّة فتكذب « بالروايات ؟ فقال أبو الحسن عليه السلام : إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت « و ما أجمع المسلمون عليه أنه لا يحاط به علماً ولا تدر كالأبصار وليس كمثل شي ؟ » .

((الشرح))

(أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى قال : سألتني أبو قرّة المحدث) هو صاحب شبرمة (١) كما صرح به الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج ، و قال بعض الأصحاب اسمه علي بن أبي قرّة أبو الحسن المحدث رزقه الله تعالى الاستبصار ومعرفة هذا الأمر أخيراً انتهى ، وإنما وصفه المحدث لثلاثاً يتوهم أنه أبو قرّة النصراني اسمه يوحنا صاحب الجائليق وقد سأل أبو قرّة هذا أيضاً صفوان ابن يحيى أن يدخله على الرضا عليه السلام فأدخله فسأله عن النبوة كما هو المذكور في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام (أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والجرام والأحكام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال أبو قرّة : إنما روينا) في بعض النسخ إننا بدل « إنما » قال في المغرب روّيته الحديث حملته على روايته و منه إننا روينا في الاخبار بضم الراء و شدّ الواو و كسرهما (أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين (٢))

(ح) وهو صاحب شبرمة ، أبو قرّة وشبرمة كلاهما مجهولان وليس عبد الله بن شبرمة المتوفى سنة ١٤٤ على عهد الصادق (ع) لأنه لم يدرك الرضا (ع) وقد ذكر ابن حجر في التقريب موسى بن طارق القاضي المكنى بأبي قرّة من الطبقة التاسعة و هو معاصر للرضا (ع) فلعله هو . (ش)

(٢) قوله وبين نبيين ، كذلك في الاحتجاج ، وفي التوحيد بين اثنين ، و اعلم أنه قد روى هذا الحديث في هذا الكتاب وفي توحيد الصدوق وفي الاحتجاج وهو أجمع وأطول و ينبنى لمن اراد ان يعرف مقدار اختلاف الروايات في الالفاظ و حفظ المعنى وحده أن*

على صيغة التثنية (فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية) تخصيص الكلام بموسى عليه السلام غير ثابت لثبوته لنبينا عليه السلام بالاتفاق كما دلَّ عليه حديث المعراج (فقال أبو الحسن عليه السلام : فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن والإنس لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء) قوله «لا تدركه الأبصار» وما عطف عليه مفعول المبلغ (أليس محمد؟) مبلغ هذه الآيات بحذف الخبر والاستفهام للتقرير، وجعل محمد خبر مبتدئ محذوف واسم ليس ضمير المبلغ أي أليس المبلغ هو محمد بعيداً (قال

في مقابل بين الروايات المختلفة لخبر واحد كهذا الخبر حتى يعلم أن طريقة أهل عصرنا في التمسك بمزايا الالفاظ المروية ودقائقها ودعوى الظن الاطميناني بصدورها غير معتمدة. وروى في الاحتجاج قبل السؤال عن الرؤية السؤال عن كلام الله وأنه قديم أو حادث وكذلك عن الكتب المنزلة ثم أتى بما في هذا الكتاب ثم نقل مسائل أخرى نحو ثلاثة أمثال ما في الكتاب وجميعها شبهات في التجسيم: الأولى المعراج فإنه إن لم يكن الله تعالى في السماء كيف أسرى به إليه وما فائدة المعراج. الثانية ما بالكم اذا دعوتم رفعتم أيديكم إلى السماء. الثالثة من أقرب إلى الله؛ الملائكة أو أهل الارض. الرابعة إن الله تعالى محمول على أي شيء. الخامسة إن الله تعالى اذا غضب ثقل فنقل العرش على كواهل الحملة واذا ذهب الغضب خف؛ فأجاب الرضا (ع) عن شبهتهم الأولى بان الاسراء لم يكن لتحصيل التقرب المكاني إلى الله تعالى بل ليريه من آيات ربه الكبرى وآيات الله غيره فرأى (ص) في المعراج اموراً نقلته الرواة من صفوف الملائكة وطبقاتهم و مراتب الانبياء والجنة والنار و ثواب كل عمل صالح و عقاب كل فعل قبيح وغير ذلك ، و عن الشبهة الثانية بان رفع اليد الى السماء تذلل واستكانة نظير التوجه الى القبلة في الصلوة والحج الى البيت لان الله تعالى هناك ، و عن الشبهة الثالثة بان قرب الملائكة ليس بالشبر والذراع بل تقرب بالوسيلة وقد روى «ان اقرب ما يكون العبد الى الله تعالى وهو ساجد» ولو كان التقرب بالمكان لكان القيام اقرب بل كان الانسان على المنارة اقرب منه على الارض، وعن الشبهة الرابعة بان المحمول محتاج وهو صفة نقص بل هو يمسك السموات والارض ان تزولا، وعن الشبهة الخامسة بان الله تعالى دائم الغضب على ابليس واتباعه ويجب ان لا يخف العرش ابداً وان التنزيل يجوز عليه تعالى. هذا خلاصة تمام الحديث على ما في الاحتجاج اوردهناه تكميلاً للفائدة. (ش)

بلى) هو محمد (قال: كيف يجيبى عرجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول «لاتدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً وليس كمثل شئ» ثم يقول: أنا رأيت به بعيني وأحطت به علماً وهو على صورة البشر؟! كما رويتم أنه خلق آدم على صورته (أما تستحيون) من الله فيما ذهبتم إليه؟ (ما قدرت الزنادقة) الظاهر أن «ما» نافية (أن ترميه) أي محمد ﷺ (بهذا أن يكون) بدل لهذا (يأتي من عند الله بشيء) هو أنه لا يدركه الأبصار (ثم يأتي بخلافه من وجه آخر) وهو أنني رأيت به بصري والحاصل أن محمد ﷺ بلغ إلى الإنس والجن هذه الآيات التي دلت على أنه لا تتعلق به الرؤية ولا يدركه بصر من الأبصار ومن المحال أن يقول بعد هذا أنا رأيت به بصري لاستحالة أن يأتي بالمتناقضين فقد رميتموه بشيء لا تقدر الزنادقة أن ترميه به، أمّا دلالة الآية الأولى على نفي الرؤية فلا أن الفعل في سياق النفي كالنكرة في سياقه فيعم النفي كل إدراك بالبصر سواء كان بكنه الحقيقة أو لا فاندفع ما قيل: من أن الإدراك أخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، لا يقال: يجوز تخصيص هذه الآية بكنه الحقيقة للأخبار الدالة على جواز الرؤية لأننا نقول جوار تخصيص القرآن بخبر الواحد على تقدير صحته ممنوع، ولو سلم فنقول: تخصيص الرؤية في الأخبار بالرؤية القلبية أسهل وأولى (١)، لا يقال: الرؤية القلبية ثابتة لجميع الأنبياء فلا وجه لتخصيصه

(١) قوله «بالرؤية القلبية أسهل» في الجزء التاسع من تفسير المنار الصفحة ١٥٠ «و الحق في ذلك ما هدانا اليه دين الله الحق وهو أن ادراك أبصار الخلق له سبحانه وتعالى واحاطة علمهم به من المحال الذي لامطمع فيه ولا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير. يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً، ولكن العجز عن الادراك والاحاطة لا يستلزم المعجز عما دون ذلك من العلم والمعرفة التي ترتقى الى الدرجة التي عبر عنها بالنجلي والرؤية. انتهى موضع الحاجة. وأطال بعد ذلك الكلام بما يرجع اليه وهذا عين تأويلنا وتأويل المعتزلة وقد خالف في ذلك أصحابه والحاصل أن المعرفة التامة والكشف الضروري ليس رؤية كما أننا نعلم أن الكل أعظم من الجزء وهذا واضح لدينا كالشمس مشرقة والنار محرقة بل اوضح، ولا يسمى هذا رؤية الا مجازاً فان كان مراد المدعين*

بمحمد ﷺ لا نأقول : الرؤية القلبية تتفاوت فيجوز أن يخلق الله تعالى له من الإدراك العلمي ما لم يخلقه لغيره من الأنبياء والرؤية التي قسمها الله تعالى له هي هذه الرؤية الكاملة، ثم هذا على تقدير أن يكون الإدراك في الآية أخص من الرؤية وهو ممنوع، لأن المتني هو الإدراك بالبصر وهو يساوي الرؤية وأمّا دلالة الآية الثانية على نفي الرؤية فلأن المقصود منها نفي إحاطة العلم به مطلقاً أي كماً وكيفاً ووجهاً وكنهاً، فلو تعلقت الرؤية به لكان معلوماً بأحد الوجوه المذكورة وهي كالسابقة سؤالاً وجواباً، ثم احتياجنا إلى هذه المقالات لأن كلامنا مع الخصم وإلا فتفسير المعصوم حجة، ولما لم يكن للخصم مفسر عالم يرجع إليه ذهب إلى ما اقتضاه رأيه فوقع في هذه المفاصد من جواز الرؤية وأمثالها مما يمتنع عليه سبحانه، وأمّا دلالة الآية الثالثة فلأن المقصود منها نفي المماثلة عنه مطلقاً فلو تعلقت به الرؤية لكان مصوراً بصورة وممثلاً بكيفية ومتحيزاً بتحيز وواقعاً في جهة فيكون ممثلاً لخلقه من وجوه متعددة ، تعالى الله عن ذلك (قال أبو قرّة: فإنه يقول: «ولقد رآه نزلة أخرى») قال القاضي مرة أخرى فعلة من النزول أقيمت مقام المرئية ونسبت نصبها إشعاراً بأن الرؤية في هذه المرئية كانت أيضاً بنزول ودنو ، وقيل: التقدير ولقد رآه نازلاً نزلة أخرى ، ونصبها على المصدر والمراد نفي الرؤية عن المرئية الأخيرة (فقال أبو الحسن عليه السلام: إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال) أو لا قبل هذه الآية (١) ، فهذا بيان للدلالة على ما رأى و تمهيد لها للإشارة إلى البعد وبيان له («ما كذب الفؤاد ما رأى» يقول ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه) و ما شئت فيه بل عرفه حق المعرفة وصدق به تصديقاً جازماً (ثم أخبر) بعد هذه الآية (بما رأى فقال : «لقد رأى من آيات ربه الكبرى» فأيات الله غير الله) استدلال أبو قرّة على أن النبي ﷺ رآه سبحانه بالعين بقوله تعالى « ولقد رآه نزلة أخرى » بناء على أن ضمير المفعول راجع إلى الله تعالى، فأجاب عليه السلام بأن الضمير ليس براجع إليه سبحانه بل إلى آية للرؤية هذا الكشف التام فمرحبا بالوفاق ولكن لا يكتفى بذلك أصحابه بل يدعون الرؤية الحقيقية بالبصر وهذا شأن الجسم. (ش) (١) لنا في هذا المقام كلام يأتي الإشارة إليه قريباً إن شاء الله (ش)

من آياته الكبرى و مخلوق من مخلوقاته فهي مرئية كما دل عليه ما بعد هذه الآية وقد ذهب إلى هذا أيضاً بعض العامة لما رواه مسلم في كتابه قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا حفص بن غياث، عن الشيباني، عن زر، عن عبد الله «ما كذب الفؤاد ما رأى» قال: رأى جبرئيل عليه السلام لهستمائة جناح (١) وقال أيضاً: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثني علي بن مسهر، عن عبد الملك، عن عطاء، عن أبي هريرة «ولقد آه نزلة أخرى» قال: «رأى جبرئيل عليه السلام (٢) بصورته التي له في الخلقة الأصلية على أن لتايل أن يقول على تقدير أن يكون الضمير راجعاً إليه سبحانه يكون المراد بالرؤية الرؤية القلبية على الوجه الكمال إلا أن الحق الذي لا ريب فيه ما ذكره عليه السلام (وقد قال الله «ولا يحيطون به علماً» فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت (٣) به العلم و قعت المعرفة) أي المعرفة الضرورية المستلزمة للإحاطة بالضرورة ولما قرر أولاً دليل الخصم على وجه لا يدل على مطلوبه وبين غلظه أورد هذا دليلاً على نقيض مطلوبه وهو عدم جواز رؤيته تعالى ووجه دلالة على ذلك ما ذكرنا آنفاً (فقال أبو قرّة: فتكذب بالروايات؟) أي بالروايات الدالة على رؤيته (فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن) بحيث لا يمكن الجمع بينهما (كذبتها) لأن كل خبر مخالف للقرآن فهو مردود باتفاق الأمة (٤) (وما أجمع المسلمون عليه

(١) الصحيح ج ١ ص ١٠٩ والمراد بالزر زر بن حبيش. بكسر الزاي المجمة وتشديد

الراء المهملة - والمراد ببدا الله عبدالله بن مسعود.

(٢) المصدر ج ١ ص ١٠٩. (٣) وفي نسخة إحاط بالذكير وهو الأصح (ش)

(٤) قوله وهو مردود باتفاق الأمة، صرح (ع) بأن الروايات اذ كانت مخالفة

للقرآن وجب ردها وكذلك اذ كان مخالفاً لاجماع المسلمين وهذه الروايات مخالفة لكليهما وفيه رد على الاخباريين أيضاً، فان قيل كما جاء في القرآن الكريم امتناع الرؤية كذلك ورد فيها امكان الرؤية مثل قوله تعالى «وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة» قلنا: نعم ورد ذلك أيضاً لكن القاعدة في أمثاله أن يتناول ما يحتمل المجاز دون ما لا يحتمل و الطلاق النظر و الرؤية مجازاً على الكشف التام شائع جداً و يحتمله الايات والروايات ولكن ما يدل على*

أنه لا يحاط به علماً (١)، ولا تذكرة إلا بصار، وليس كمثلته شيء) والروايات المخالفة لذلك باطلة مصنوعة فمن تمسك بها وقال إنه صلى الله عليه وآله رآه بالعين خالف القرآن و

* عدم الرؤية نص صريح لا يحتمل ارادة المعنى المجازي منه وغاية ما يمكن فيه من المجاز أن يرى الانسان شيئاً ولا يعمل بمقتضى الرؤية فيقال انه ما رآه ولا يحتمل ذلك قوله تعالى ولا تدركه الابصار، و كلام الامام (ع) صريح في أن ما يخالف القرآن مردود بالاتفاق. (ش)

(١) قوله وهو اجمع المسلمون عليه، حجة على حجية الاجماع وانه يرد به الخبر الواحد وخالف فيه الاخباريون فشكوا في وجوده أولاً وامكان العلم به ثانياً وحججته ثالثاً وفي كلام الرضا عليه السلام رد عليهم في دعواهم بحذفها، فان قيل: كيف تمسك الامام عليه السلام بالاجماع في محل الخلاف وهذا مما يعيب به الفقهاء بعضهم بعضاً؟ قلنا قد يتفق أن يجتمع الامة على حكم كلى ويختلفوا في تطبيقه على بعض المصاديق فيصح دعوى الاجماع على الحكم الكلى ولم يجب به قبيح قبيحاً وانما غاب به الاخباريون اعظام المجتهدين لعدم تدبرهم في الامور وبالجملة اجمع المسلمون على وجوب قبول مدلول قوله تعالى ولا تدركه الابصار، اما النافون للرؤية فظاهر واما المثبتون فلانهم الظاهريون الذين لا يجوزون التأويل حتى في يد الله ووجه الله وأن الرحمن على العرش استوى ودامنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض، و داليه يصمد الكلم الطيب، وغيرها وكذلك اجمعوا على وجوب قبول ما دل عليه قوله تعالى ولا يحيطون به علماً. وليس كمثلته شيء، ومضامين هذه الايات مجمع عليها بين المسلمين وينافيه امكان الرؤية وخالف من خالف للمخالفة في الحكم الكلى بل لانه زعم عدم منافاته للرؤية، قال العلامة المجلسي (ره) في صلوة البحار ص ٢٣٣ بعد كلام لأحب نقله لانه قدح في فقهاءنا رضوان الله عليهم أن السيد وأضرابه كثيراً ما يدعون الاجماع فيما ينفردون به في القول به أو يوافقهم عليه قليل من أتباعهم وقد يختار هذا المدعى للاجماع قولا آخر في كتابه الاخر، وكثيراً ما يدعى أحدهم الاجماع على مسألة ويدعى غيره الاجماع على خلافه. انتهى موضع الحاجة وقد تبين من كلام الامام (ع) حل هذه الشبهات لانه (ع) تمسك بالاجماع في محل الخلاف وقال أيضاً طاعناً أنهم ادعوا الاجماع في أكثر المسائل سواء ظهر الاختلاف فيها أم لا، وافق الروايات المنقولة فيها أم لا. وظهر دفع هذه الشبهة أيضاً لان الرؤية ان كانت مخالفة للاجماع وجب ردها والمجب أنه (قدس سره) مع كثرة تتبعه للكلام علمائنا رضوان الله عليهم لم يمتن بما رأى منهم كثيراً في جميع أبواب الفقه من رد الروايات - *

إجماع المسلمين و خرج عن الإسلام، على أن الروايات على تقدير صحتها لا نص فيها على أنه رآه بالعين فيجوز حملها على أنه رآه بالقلب، وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي (ره) « قال صفوان فتحبر أبو قرّة ولم يُخرج جواباً حتى قام و خرج .

((الاصل))

٣- «أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن سيف، عن « محمد بن عبيد قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الرؤية و ماترويه « العامة والخاصة وسألته أن يشرح لي ذلك، فكتب بخطه، اتفق الجميع لا تمنع « بينهم أن المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فإذا جاز أن يرى الله بالعين وقعت « المعرفة ضرورة ثم لم تخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً أو ليست بإيمان فإن « كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة « الاكتساب ليست بإيمان لأنها ضدّه، فلا يكون في الدنيا مؤمن لأنهم لم يروا « الله عزّ ذكره و إن لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية إيماناً لم تخل « هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب أن تزول ولا تزول في المعاد فهذا دليل « على أن الله عزّ وجل لا يرى بالعين إذ العين تؤدي إلى ما وصفناه .»

((الشرح))

(أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن سيف، عن محمد بن عبيد قال:

* المخالفة للاجماع وهذا دأبهم وطريقتهم ولا يتوقع منهم غيره ولا يحتمل سواه . وبالجملة اذا ثبت الاجماع فلا يعاب بمخالفة الروايات المنقولة، وقال أيضاً حجية الاخبار ووجوب العمل بها مما تواترت به الاخبار واستقر عليه عمل الشيعة بل جميع المسلمين في جميع الاعصار بخلاف الاجماع الذي لا يعلم حجيته ولا تحققه ولا مأخذه ولا مراد القوم منه انتهى ويستفاد من كلام الامام (ع) أيضاً جوابه فانه (ع) رد الرواية بمخالفة الاجماع وهذا غير ممكن الا مع امكان تحققه والعلم به وقد سبق منا كلام في المجلد الثاني الصفحة ٢٩٠ . (ش)

كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الرؤية وما ترويه العامة من جواز رؤيته في الآخرة (والخاصة) من عدم جوازها (و سألته أن يشرح لي ذلك) أي يوضح لي عدم جوازها بالبرهان والبرهان الذي ذكره عليه السلام يتضح بعد تمهيد مقدمات (١) كلها ضرورية الأولى أن الشيء الواحد له حقيقة واحدة ولا يجوز

(١) قوله «بعد تمهيد مقدمات» ان الله تعالى خلق الادراك كل شيء قوة وآلة تختص به فللموت السمع وللارواح الشم ولللون والضوء الباصرة ولنير المحسوس العقل والانسان مجبول على تمييز المدركات باختلاف الادراك و أضرب مثالا يتضح لك الامر ان شاء الله مثلا كلمة جمل بالضم قد يكون علماً لامرأة وقد يكون جمع جملة، فان قلت رأيت جملاً ما أجملها حملة السامع على المرأة لمكان رأيت و ان قلت سمعت جملاً ما أجملها حملة على الكلام لمكان سمعت حيث ان المرئي جسم والمسموع صوت فالشئ القابل للرؤية غير الشئ القابل للسمع وكذلك سائر الحواس والمدارك والله تعالى ان كان من شأنه أن يدرك بالبصر فهو غير الذي ليس من شأنه ذلك ولا شك أن الله تعالى الذي آمننا به في الدنيا وعبدناه ليس شيئاً من شأنه أن يدرك بالبصر في الدنيا باتفاق من المسلمين الاجماع من المجسمة ومذهبهم مردود باتفاق اهل التحقيق ولا شك أيضاً أنه تعالى في الآخرة هو الذي كنا عبدها في الدنيا ولو كان شيئاً من شأنه أن يدرك بالبصر في الآخرة كان غير الذي من شأنه ان لا يدرك به في الدنيا كما ان المسموع في مثالنا غير المرئي و يفلط من حمل أحدهما على الآخر ولا يمكن التغير في ذاته تعالى بأن يكون في الدنيا غير قابل لان يدرك بالبصر لكونه مجرداً، ثم يتغير ويصير في الآخرة جسماً كثيفاً ملوناً يلبق بأن يبصر ولا يمكن التغير في باصرة الانسان أيضاً بأن يصير قابلاً لان يبصر غير الضوء واللون في نشأة من النشآت فان قيل لانسلم هذا الاخير فلعل القوة الباصرة تصير أقوى في الآخرة بحيث يرى ما لم يكن يرى كما في المنظار و الآلات المكبرة و التلسكوبات في عصرنا، قلنا القوة الباصرة كلما قويت لم تقدر على رؤية غير الضوء واللون ولا يمكن أن يرى الاصوات والطعوم بل يرى اللون والضوء فقط ولو بالآلات المكبرة و قدروى الصدوق (ره) في الامالي عن اسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الله تبارك وتعالى هل يرى في المماد؟ فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً يا ابن الفضل ان الابصار لا تدرك الا ما له لون وكيفية والله تعالى خالق اللون والكيفية، أقول: الكيفية هنا الشكل نعم يجوز ان يقوى مدارك*

أن يكون له حقايق متعدّدة متخالفة كانت أو متضادّة ، الثانية أن كل حقيقة إمّا نظريّة حاصلة بالاكتساب أو ضروريّة غير مفتقرة إليه ولا يجوز أن تكون نظريّة و ضروريّة معاً لأنّهما نوعان متباينان من العلم ، الثالثة أنّه لا يجوز أن يكون شيء واحد نظريّاً و ضروريّاً في وقت واحد لاستحالة اجتماع الضدين في ذات واحدة في وقت واحد (فكتب بخطّه اتفق الجميع لاتمانع بينهم) أي اتفق جميع الأمة ولا تنازع بينهم (أنّ المعرفة من جهة الرئويّة) أي التصديق بوجود شيء من جهة رؤيته (ضرورة) (١) غير محتاجة إلى النظر والاستدلال الأتري أنك إذا رأيت شيئاً عرفت وجوده من غير نظرحتى أن من طلب منك الدليل على وجوده نسبهته إلى السفه والجنون (فإذا جاز أن يرى الله بالعين وقعت المعرفة) بوجوده (ضرورة) (٢) بلا خلاف والمناسب «لو» بدل «إذا» إلا أنّ بني الكلام على المماشاة مع الحضم

* المؤمن في الآخرة بحيث يكشف لديه بغير الابصار الخفيات من الامور ولكن لا يسمى ذلك ابصاراً اذ ليس فيه حقيقة معنى الابصار وهو تأثر الباصرة بالنور الساطع من الجسم المرئى بألة أو غير آلة وأقرب الامور الى الابصار الرؤيا بالحس المشترك ما ينعكس فيه من الخيال كما في القطر النازل والشعلة الجواله وما يراه المبرسمون وهو أيضاً لا يجوز عليه تعالى لعدم كونه صورة تنطبع في الخيال .

وبالجملة خلق الله تعالى لادراك كل شيء قوة أو جراحة فالمعقول يدرك بالعقل والضوء ، بالبصر والصوت بالسمع وهكذا ولا يطلق الابصار على ادراك الصوت كلما وضح وكذلك على ادراك المعقول بطريق اولى (ش).

(١) قوله « ضرورة غير محتاجه » هذا يدل على جواز استعمال اصطلاح اهل المنطق والفلسفة ولا يصنى الى كلام بعض الجهال ان هذه الاصطلاحات لم يوجد في أخبار البيت عليهم السلام كالهبولي والصورة والعلة والمعلول فلا يجوز لنا التكلم بهابل أفرط الغزالي في بعض كتبه حتى غير اصطلاحاتهم في الاشكال الاربعة و قياس الخلف أيضاً تقريباً الى الجهلة (ش)

(٢) قوله « المعرفة بوجوده ضرورة » قسم اهل المنطق التصديقات الضرورية الى ستة اقسام الاوليات، المشاهدات، التجريبات، المتواترات، الحدسيات، الفطريات ولا ريب أن التصديق

القائل بجواز الرؤية (ثم لم تخل تلك المعرفة) الضرورية من جهة الرؤية (من أن تكون إيماناً أوليست بإيمان) لا ثالث لهما إذ لا واسطة بين التقي والإثبات وكل واحد من هذين القسمين باطل. أمّا الأول فأشار إليه بقوله (فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان) والتالي باطل فالمقدم مثله ، أمّا بيان الشرطية فأشار إليه بقوله (لأنها ضده) أي لأن الرؤية ضد الاكتساب لأن الرؤية تفيد العلم الضروري والاكتساب يفيد العلم الكسبي فإن كان الأول إيماناً لم يكن الثاني إيماناً لأن الإيمان له حقيقة واحدة بحكم المقدمة الأولى و تلك الحقيقة إن كانت ضرورية لم تكن نظرية بحكم المقدمة الثانية؛ و أمّا بطلان التالي فأشار إليه بقوله (فلا يكون في الدنيا مؤمن لأنهم لم يروا الله عزّ ذكره) في الدنيا و إذا لم يروه لم يكونوا مؤمنين إذا الفرض أن الإيمان هو المعرفة من جهة الرؤية و هذا باطل بالاتفاق فقد ثبت أن المعرفة من جهة الرؤية ليست بإيمان، و أمّا بطلان القسم الثاني فأشار إليه بقوله (و إن لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية إيماناً لم تخل هذه المعرفة) التي حصلت في الدنيا (من جهة الاكتساب أن تزول) (١)

* بوجود الواجب تعالى ليس أولياً لبعض الكمل من الأولياء وهم خارجون عن محل النزاع و معنى الأولى ان يكون تصور الموضوع والمحمول كافياً في الجزم بالحكم نحو الكل اعظم من جزئه و اما ساير الاقسام فليس علم احد بوجوده تعالى مشاهداً ولا معلوماً بالتجربة و التواتر و الامن القضايا التي قياساتها معها اعنى الفطرى و كونه فطرياً له معنى آخر وليس معلوماً بالحدس الا لا وحدى من الناس فالعلم بوجوده تعالى اكتساب و اذا أخرجنا الاوليات والحدسيات من الضروريات صدق قولنا لا يمكن ان يكون شيء من الضروري اكتساباً في وقت ولا شيء من الاكتساب ضرورياً في وقت اى لاشيء من المدرك بالحس مدركاً بالعقل في وقت ولا شيء من المدرك بالعقل مدركاً بالحس في وقت و انا نعلم في الدنيا وجود الواجب مجرداً مدركاً بالعقل غير قابل لان يدرك بالحس فان كان هذا صحيحاً كان إيماناً وان لم يكن صحيحاً لم يكن إيماناً بل كفرة و جعل ما ليس بالهأ و في الآخرة ان وجدناه بالبصر كان شيئاً محسوساً غير مجرد و هو غير ما آمننا به في الدنيا (ش)

(١) قوله « من جهة الاكتساب أن تزول » قال الشارح في بيانه : أن المعرفة

بالاكتساب تزول بالمعرفة الضرورية للانضاد بينهما وفيه منع ظاهر اذ ربما يحصل للانسان*

(أ) أي لا بد من أن تزول في المعاد لاستحالة اجتماع المعرفة الضرورية التي من الرؤية والمعرفة النظرية التي هي ضدّها في شخص واحد في وقت واحد بحكم المقدّمة الثالثة (ولا تزول في المعاد) أي والحال أن هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب لا تزول في الآخرة لأن حشر المؤمن بالإيمان باطل بالاتفاق، لأن ما اكتسبته النفس في الدنيا من الكمالات والمعارف كان معها بعد فراق البدن (١) وفي الآخرة

علم بوجود شيء بالدليل كالعلم بالباني من مشاهدة البناء، ثم يشاهد ذلك الباني فيكمل الدليل بالوجدان والبرهان بالعرفان فالاصح في بيانه ما قلناه وأورد المجلسي رحمه الله ثلاثة وجوه في تفسير هذا الحديث في مرآة العقول وقال الوجه الثالث ما حققه بعض الافاضل و مراده صدر المثاليين قدس سره وذكر كلامه في شرح الاصول وكذلك في البحار (المجلد الثاني ص ١٢٢) و أورد الاعتراض على الوجه الاول والثاني وضعفهما دون ما نقله عن الصدر قدس سره وقال: جميع هذه الوجوه لا تخلو عن تكلف. وليس بين ما ذكرنا وما حققه صدر المثاليين كثير فرق في اصل المعنى وما ذكرناه بزول ما يتوهم من التكلف في تفسيره ان شاء الله. ثم ان قوله (ع) لم تخل هذه المعرفة من جهة الاكتساب أن تزول لا يحتاج الى عدل ومعناه أن هذه المعرفة الاكتسابية في الدنيا لا بد أن تزول بسبب الرؤية لانا اذا رأينا في الآخرة بابصارنا تبين لنا أنه لم يكن مجرداً غير جسماني كما كنا علمناه في الدنيا بالاكتساب وزعم بعض الشراح انه لا يصح الكلام الا بضميمة عدل هكذا: لم تخل هذه المعرفة من الاكتساب من أن تزول، أولاً تزول وحذف لا تزول لدلالة الكلام عليه ولا حاجة اليه. (ش) (١) قوله «كان معها بعد خراب البدن» من القوى ما يتوقف على البدن و يفسى بفساد البدن كالتوة الهاضمة والنامية والباصرة التي في العين والسامعة التي في الاذن فاذا فسد مزاج العين والاذن بطل البصر والسمع كما هو مشاهد في الاعمى والاصم ومعناها ما لا يتوقف على البدن ولا يفسى بخراب البدن كالتوة الساكلة ومدركاتها وملكاتهما والايمان من هذا الاخير و كلام الامام (ع) ان المعرفة الاكتسابية لا تزول في المعاد يدل على أن الجزئي المدرك بالحس لا يكون اكتساباً كما قال صاحب المنطق: الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً بل المعرفة الاكتسابية كلية والكلمية تدرك بالعقل وكذلك المجرد والعقل لا يفسى بفساد البدن لانه يدرك الكليات والمجردات واما الحافظة للمحسوسات اعني الخيال و حافظة المعاني الجزئية والحس المشترك فتكلموا واختلفوا فيها و في حال النوم يبطل الحواس الظاهرة دون الحس المشترك والخيال واما الحافظة فقد يبقى وقد يبطل فيرى الانسان *

بلاخلاف وإذ كانت هذه المعرفة باقية غير زائلة في الآخرة امتنع أن تحقق تلك المعرفة الضرورية التي هي ضدّها بحكم المقدمة الثالثة فقد ثبت بطلان القسم الثاني أيضاً فإن بطل القسمين كلاهما وإذا بطل جواز رؤيته بالعين لأنّه منحصر فيهما كما أشار إليه بقوله (فإنّ دليل على أنّ تعالى الله ذكره لا يرى بالعين إذ العين تؤدي إلى ما وصفناه) من أنّه يلزم على تقدير تحقق الرؤية العينية أن لا يكون في الدنيا مؤمنٌ أو يزول الإيمان المكتسب في الآخرة، وقد عرفت بطلانها بالعقل والإجماع وبطلان اللازم دليل على بطلان الملزوم، فإن قلت: كما يلزم على تقدير أن تكون تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً أن لا يكون في الدنيا مؤمن كذلك يلزم أن تزول المعرفة الكسبية في الآخرة لاستحالة اجتماع العلم الضروري والعلم النظري بشي، واحد في وقت واحد وكما أنّ اللازم الأوّل باطل كذلك اللازم الثاني أيضاً باطل فلم يذكر ~~في~~ اللازم الثاني في القسم الأوّل أيضاً؛ قلت: إمّا لأنّه لفساد في زوال المعرفة الكسبية في الآخرة على تقدير أن لا يكون تلك المعرفة إيماناً، أو لأنّ ما ذكره في القسم الأوّل كافٍ لإبطاله وما ذكره لإبطال القسم الثاني يستفيد منه العارف اللبيب وجهاً آخر لإبطال القسم الأوّل فأحال ذلك إلى فهمه.

و يخطر بالبال هنا إشكال في غاية الصعوبة (١) وهو أنّ هذا الدليل يجري

برجال يعرفه في النوم و ينسى أنه مات فاذا استيقظ تذكر موته و للبحث في ذلك محل آخر ان شاء الله تعالى. (ش)

(١) قوله «اشكال في غاية الصعوبة» كان الشارح - رحمه الله تعالى - لم ينل وجه الكلام على ما هو عليه و لم يعطه حق النظر و لذلك خطر هذا بباله والا فلاشكال فيه فضلا عن صعوبته لان الذي حصل لنا من المعرفة الاكتسابية بالدليل العقلي في المعاد أمر اجمالي وهو العقاب في الجملة والثواب في الجملة ولا ينافي ذلك كونهما بالصفات التي بينها الشرع لنا تفصيلا واذارأ ينافي المعاد ما بين لنا لم يتغير علمنا واما ننا بخلاف ايماننا بالله تعالى المجرد الذي لا يمكن أن يرى بالبصر فانا اذارأ ينافي في الآخرة بالبصر تغير علمنا و تبين لنا أن الذي كنا آمننا به غير ما هو حق و واقع و بالجملة ليس كون شيء معلوماً بالضرورة و كونه بينه معلوماً

فيما يجوز رؤيته بالاتفاق من أحوال القيامة مثل السؤال في القبر والجنة والنار والصراط والميزان فإن معرفة هذه الأمور عند مشاهدتها ضرورية و في الدنيا كسبية فيجري فيه هذا الدليل بعينه، اللهم إلا أن يقال معرفة هذه الأمور في الدنيا أيضاً ضرورية لحصولها بقول الرسول الصادق الأمين كما قال أمير المؤمنين عليه السلام «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً» ولا يجري مثل هذا الجواب فيما نحن فيه لأن معرفة وجود الباري لا يمكن أن تحصل بقوله لاستحالة الدور فليتأمل.

((الاصل))

٤- «وعنه عن أحمد بن إسحاق قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية و ما اختلف فيه الناس فكتب: لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه فاذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي لم تصح الرؤية و كان في ذلك الاشتباه لأن الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه و كان ذلك التشبيه لأن الأسباب لا بد من اتصالها بالمسببات.»

((الشرح))

(وعنه عن أحمد بن إسحاق) في مرجع الضمير خفاء يزول بعد التأمل قال كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية و ما اختلف فيه الناس من جوارها و استحالتها قد ذكرنا آنفاً بعض شبه المجوزين مع الجواب عنه ولا بأس أن نشير هنا إلى بعض آخر من شبهاتهم مع الجواب على سبيل الإجمال لتحصل الإحاطة بجهاات كلامهم فنقول نقل الآبي في كتاب إكمال الإكمال عن بعض علمائهم أنه قال: رؤية الله تعالى جائزة في الدنيا عقلاً لأنه تعالى علق رؤية موسى

* بالاكتساب موجبا لتغير العلم و المعلوم اذ قد يكون شيء واحد بعينه معلوماً بالاكتساب ثم بالضرورة ولكن كون شيء غير ممكن ان يعلم بالمشاهدة يناهى كونه مشاهداً لعدم احتمال تغير الشيء عن ماهيته والاصل في تفسير هذا الحديث صدر المتألهين - قدس سره - و كان يجب على الشارح امعان النظر فيه أكثر من هذا حتى لا يرد عليه الاشكال. (ش)

كأنه على استقرار الجبل وهو في نفسه أمر ممكن والمعلق على الممكن ممكن ولا نهالو كانت ممتنعة لم يسألها بقوله «رب أرني أنظر إليك» لأن العاقل لا يطلب المحال فسؤالها دل على أنه كان يعتقد جوازها فتكون جائزة وإلا لزم جهل النبي العظيم المعزز بالتكليم بما يجوز عليه ويمتنع واختلف في وقوعها وفي أنه هل رآه ليلة الإسراء (١) أم لا فإنكرته عايشة وجماعة من الصحابة والتابعين والمتكلمين وأثبت ذلك ابن عباس وقال: إن الله اختصه بالرؤية وموسى بالكلام وإبراهيم بالخلعة، وأخذ به جماعة من السلف والأشعري في جماعة من أصحابه و ابن حنبل و كان الحسن يقسم لقد رآه و توقف فيه جماعة، هذا حال رؤيته في الدنيا وأما رؤيته في الآخرة

(١) قوله هل رآه ليلة الإسراء ، قال السهيلي في الروض الانف شرح السيرة: قد تكلم العلماء في رؤية النبي (ص) لربه ليلة الإسراء فروي مسروق عن عايشة أنها أنكرت ان يكون رآه و قالت من زعم ان محمدا رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية واحتجت بقوله سبحانه ولا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و حكى عن أبي الحسن الأشعري أنه قال رآه بعيني رأسه وفي تفسير النقاش عن ابن حنبل قال . رآه رآه حتى انقطع صوته الى أن قال - لاستحالة فيلان حديث الإسراء ان كان رؤية رآها بقلبه و عينه نائمة كما في حديث انس فلا اشكال فيما يراه في نومه (ع) فقد رآه في أحسن صورة ووضع كفه بين كنفه حتى وجد بردها بين ثدييه ولما كانت هذه رؤيا لم ينكرها أحد من اهل العلم ولا استبشعها و قد بينا آنفاً أن حديث الإسراء كان رؤيا ثم كان يقظة انتهى ما بهما من كلامه

وفيه اشكالات ليس غرضنا البحث فيها وانما نقلناه لانه غاية جهد المنصفين منهم في توجيه مقالة أسلافهم فالسهيلي مع كمال فطنته وتبحره لم يجد بدأ من أن يتناول رؤية الرب و وضع يده برؤيا النوم ورؤيا النوم خارج عن محل الكلام اذ ليس رؤية بالعين مع ان كون الإسراء في النوم وان ورد في روايات من طرقهم ونقل عن قدمائهم لكنه خلاف المشهور بينهم وعايشة كانت تقول بالمعراج الروحاني فقط و منذ ذلك أنكرت الرؤية فلما لازمة بين الرؤية والمعراج الروحاني ولا بين انكارها والمعراج الجسماني كما يستفاد من كلام السهيلي، ثم أن رؤيا الانبياء ليست الاحقيقة ولو احتمل الخطأ فيها لم يكن وحياً وقداماً إبراهيم (ع) بذبح ولده في النوم كما قال « اني أرى في المنام أني اذبحك». (ش)

فجائزة عقلاً و أجمع على وقوعها أهل السنة للآيات و تواتر الأحاديث، وأحالتها المعتزلة والمرجئة والخوارج والفرق بين الدنيا والآخرة أن القوى والإدراكات ضعيفة في الدنيا إذا كانوا في الآخرة و خلقهم للبقاء قوى إدراكهم فأطافوا رؤيته (١) سبحانه . انتهى كلامه .

الجواب عن الشبهة الأولى أننا لانسلم أن المعلق عليه هو استقرار الجبل مطلقاً فإن الجبل كان مستقراً مشاهداً وقت هذا التعليق بل استقراره حال التجلي وإمكانه حينئذ ممنوع وإثباته أشد من خرط القتاد، و عن الثانية بالمعارضة و الحل، أمّا المعارضة فلأن رؤيته لو كانت جائزة لماعدت طلبها أمراً عظيماً ولما سماه ظلماً ولما أرسل عليهم صاعقة ولما قال «فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم» ولما سمعوا هذه المعارضة اضطربوا فقالوا إن رؤيته جائزة في الدنيا لاعلى طريق المقابلة والجهة كما هو المعروف في رؤية الممكنات وممتنعة

(١) قوله « قوى ادراكهم فأطافوا رؤيته، لاريب ان الموجودات الغيبية والملائكة المقربين والمقولات المجردة أقوى وأكمل من النفوس المتعلقة بالابدان بدليل أنهم الملهمون والمكملون للنفوس وأيضاً أنهم العالمون بالاسرار والغيوب ويطلع نفوسنا على الغيب فى المنام والرؤيا الصادقة بارتباطها معهم كما سبق وكذلك نفوس المؤمنين اذا فارقت الابدان وانخرطت فى سلك المجردات لابد أن يكونوا أكمل وأقوى فلو كان وجود الابدان و الجوارح والقوى الجسمية كالباصرة و السامعة كمالاً ينتقص بفقدانها لزم كون النفوس البشرية المتعلقة بالابدان أكمل من الله تعالى والمقولات المجردة بوجود الجوارح الحساسة و ليس كذلك فلا بد أن يكون لهم ادراك اكمل واقوى من احساس الجوارح بحيث لا يحتاج الى جوارح فيرون بلاعين رؤية أقوى مما نراه بأعيننا فيرون البعيد غاية البعد والصغير غاية الصغير ولا يحجبهم الزمان ولكن لا يسمى ذلك ابصاراً وان كان أكمل وأوضح من الابصار. قال صدر المتألهين يشهد نور العلم و قوة الايمان حتى يصير العلم عيناً والايمان عياناً والمعرفة مشاهدة ولهذا قيل المعرفة بذرا المشاهدة لكن يجب أن يعلم انه لا ينقلب مشاهدة بصرية حسية و التمثل اذا اشتد يصير مشاهدة قلبية ورؤية عقلية لاخيالية ولاحسية انتهى بتلخيص . (ش)

على هذه الطريقة فذمه و إنكاره بناءً على أنه طلبها من هذه الطريقة الممتنعة . و أنت خير بما في هذا الجواب من الركاكة لأن طلبه للرؤية من هذه الطريقة كيف يصلح أن يكون دليلاً على جواز الرؤية من غير هذه الطريقة على أنه يلزم أن يكون النبي المعزز بالتكليم جاهلاً بما يجوز عليه سبحانه و يمتنع .

و أما الحل فلأن الأمر في قوله ﷺ «أرني» ليس محمولاً على طلب الرؤية لعلمه ﷺ بأنه لا يمكن رؤيته بل على إظهار حاله جل شأنه على الجماعة الحاضرين معه الطالبين لرؤيته تعالى القائلين له ﷺ «أرنا الله جبهة» فقال ذلك القول ليسمعوا قوله تعالى «لن تراني» و يعلموا أنه لا يمكن رؤيته و يرجعوا عن اعتقادهم ، والجواب عما نقل عن ابن عباس أنه ليس صريحاً في الرؤية العينية لجواز أن يكون المراد بالرؤية التي اختصت به ﷺ الرؤية القلبية يعني الإدراك العلمي على الوجه الكمال، وقد نقلنا سابقاً من طريقهم عن ابن عباس أنه قال: «رآه بقلبه» و عما نقل عن الحسن أنه إن كان قول الحسن من عند نفسه فليس حجة و إن كان من ظاهر الآيات والروايات فكذلك لأن فهمه ليس حجة على غيره، والظاهر قد لا يعمل به، والجواب عن وقوع الرؤية في الآخرة إن كثيراً من الآيات والروايات مأولة عن ظاهرها اتفاقاً مثل ما وقع في القرآن من قوله تعالى «و مكر الله» الله يستهزي بهم» وما وقع في رواياتكم عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ «إن من العبيد يوم القيمة يدعوا الله تعالى حتى يضحك الله تبارك و تعالى فإضحك منه قال : ادخل الجنة (١) » و عن ابن مسعود أن بعض أهل النار حين خرج منها ووصل إلى باب الجنة يقول «أي رب أدخلنيها، فيقول يا ابن آدم أيرضيك أن أعطيك الدنيا و مثلها معها؟ قال : يا رب أستهزيء مني وأنت رب العالمين (٢)» و أمثال ذلك كثيرة و أتمت قد أتمت المكر والضحك والاستهزاء بالجزءاء والرضاء والخذلان ، فإذا جاز التأويل فكيف تتمسكون بالظواهر في الأمور العقلية و تجزمون عليها (فكتب لايجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي و

(١) راجع الدر المنثور للسيوطي ج ٦ ص ٢٩١ .

(٢) رواه أحمد في مسنده ج ١ ص ٣٧٧ بنحوه .

المرئي هواء يتقذه البصر (١) أي هواء شاف يتقذ فيه شعاع البصر و يتصل بالمرئي وهذا دل بحسب الظاهر على مذهب الرئيين القائلين بأن الابصار بخروج الشعاع لاعلى مذهب طايفة من الحكماء القائلين بأن الابصار باعتبار أن المشف الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر و يصير بذلك آلة للابصار ولاعلى مذهب الطبيعيين القائلين بأن الابصار بانطباع صورة المبصر في الباصرة عند مقابلته لها، و يمكن أن يقال : المراد بنقوذ البصر في الهواء توقفه في الرؤية عليه و توسله به فينطبق على المذاهب الثلاثة (فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي) بحايل أو بكمال القرب أو بغيرهما (لم تصح الرؤية بالضرورة و في كتاب الاحتجاج «فمتى انقطع الهواء و عدم الضياء لم تصح الرؤية») وكان في ذلك الاشتباه (أي وكان في توسط الهواء والضياء بين الرائي والمرئي اشتباه كل منهما بالآخر في الاحتجاج إلى ذلك المتوسط و في كونه في جهة و في طرف منه و علل ذلك بقوله (لأن الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية

(١) قوله: هواء يتقذه البصر، الهواء في لغة العرب هو الخلاء العر في قال الله تعالى «وأقنذتهم هواء» أي خالية من العقل والتدبر، وقال جرير «و مجاشع قصب هوت أجوافه» أي خلت أجوافه، و في الصحاح: كل خال هواء. وهذا هو المراد هنا لا الهواء المصطلح للطبيعين و هو جسم رقيق شفاف كما حمله عليه صدر المتألهين - قدس سره - و هذا الهواء الذي هو جسم رقيق عند العرف بمنزلة الدم والحاصل أن لابد للرؤية من فاصلة بين الرائي والمرئي ويتحقق الفاصلة بعدم وجود جسم كثيف والاجسام الفلكية غير مانعة للرؤية لأنها أشف وأرق من هذا الهواء المكتنف للأرض فهي بمنزلة الهواء. فيكون الهواء في لغة العرب أقرب من البعد المفطور الذي يقول به بعض الفلاسفة وهذا النوع من الاستدلال من الامام (ع) غير معهود من علماء الشريعة من العامة في ذلك الزمان بل المعهود منهم الوقوف على مفاهيم الروايات فالمثبت للرؤية أو المنكر لها لم يتمسك الابرواية ابن عباس و أبي هريرة او برواية عائشة ولكن أئمتنا عليهم السلام فتحوا باب الاستدلال العقلي على الربوبيات و حاصل الدليل أن الابصار لا يمكن الا بهواء فاصل بين المرئي والرائي فلا بد أن يكون المرئي طرفاً لمسافة فهو ذو جهة و كل ذي جهة جسم. (ش)

وجب الاشتباه (١) المراد بالسبب الموجب للرؤية الواقع بينهما هو الهواء المتوسط وكون كل واحد منهما واقعاً في طرفه مقابل الآخر ومتى ساوى الرائي من حيث أنه راء والمرئي من حيث أنه مرئي في ذلك السبب ثبت مشابهة المرئي بالرائي (وكان ذلك التشبيه) اسم كان - وهو «ذلك» - إشارة إلى وجوب الاشتباه والتشبيه خبره يعني و كان ثبوت المشابهة بينهما تشبيه الحق الثابت بالذات وهو واجب الوجود المنزه عن صفات الخلق بالرائي الباطل بالذات في كونه طرفاً من الهواء و واقعاً في حيز و موصوفاً بالجسمية ولو احقها مثله، وقد مر أنه وجب إخراجه تعالى عن الحدّين حدّ الإبطال و حدّ التشبيه (لأنّ الأسباب لا بدّ من اتّصالها بالمسببات) يحتمل أن يكون تعليلاً لقوله «وكان ذلك التشبيه» يعني أن اعتبار المشابهة بينهما يستلزم التشبيه المذكور لأنّها سبب له والسبب لا بدّ أن يكون متصلاً بالمسبب غير متفكّ عنه و أن يكون تعليلاً لجميع ما ذكر في هذا الدليل، توضيحه أن الهواء المتوسط سبب للرؤية و لكون هذا رائياً من حيث

(١) قوله «وجب الاشتباه» الاشتباه هو الشبه يعني يلزم أن يكون المرئي شبيهاً للرائي في كونه طرفاً للهواء الفاصل وهو التشبيه الممنوع ونقل صدر المتألهين - قده - اعتراضات للغزالي على مثل هذا الدليل وأجاب عنه: الأول أنا لانسلم أن الابصار لا يكون الا بفاصل هو الهواء اذ لم يقم عليه دليل و لم يكن بيناً بنفسه الا أنا لم نعلم ابصاراً الا بفاصله ووجهه هذا لا يدل على الانحصار. الثاني أن الله تعالى يرى الأشياء ولاهواء فاصلاً بينه وبين الأشياء فالرؤية لا يتوقف على الفاصلة. الثالث أن الانسان يرى نفسه في المرآة ولافاصلة بينه وبين نفسه. والجواب عن الاول ان الجسم لا يمكن ان يفعل الا بوضع و محاذات بينه و بين ما يؤثر فيه وقد ثبت ذلك في محله وهذا كالفحاسة والعضو الحامل لقوة الحس لا بد أن يفعل بما يؤثر فيه من النور يتأثر من المحسوس ، و عن الثاني أن ابصار الله تعالى ليس بعضو و جارحة و ليس له جسم النائم عن المحسوس حتى يقال فيه بنظير ما يقال في ابصار الانسان والكلام في ابصار العين أعنى الجارحة الخاصة، و عن الثالث ان الانسان مقابل المرآة يرى نفسه لان بين الرائي والمرئي مقابلة بوجه فيخرج الشعاع من جسم المرئي الى المرآة وينعكس منه الى عين الرائي فالهواء الفاصل بين المرآة والرائي اذضعف كان بمنزلة رؤية الانسان غيره وما ذكره الغزالي سفسطة فعلم أن دليل الامام (ع) لا يختل بهذه الشبه الواهية. (ش)

أنهراء وذاك المرئياً من حيث أنه مرئى فوجب اتصاله بهما واتصاله بهما سبب لكون كل واحد منهما واقعا في حين، وفي طرف منه وموصوفاً بالجسمية ولو احقها فوجب اتصال هذا الاتصال بكونهما على هذه الأوصاف، وكونهما على هذه الأوصاف سبب لوقوع المشابهة بينهما فوجب أن يتصل بهو تلك المشابهة سبباً للتشبيه فوجب اتصالها به كل ذلك لوجوب اتصال الأسباب بالأسباب و اقترانها معها و عدم انفكاكها عنها. والأشعرية يقولون: الرؤية ليست بأشعة ولا انطباع و ليس لها سبب (١) ولا

(١) قوله «وليس لها سبب» هذا أصل من أصول الأشاعرة زعموا أنه الديانة والتوحيد والحق أن العوام وأكثر الخواص والعلماء الذين لاالمام لهم باصول الدين كثير أما يستحسنون رأى الأشاعرة وقد رأينا جماعة كثيرة منهم ينكرون التسبيب. و حاصل مرامهم أنه ليس شىء سبباً لشىء لالانار سبب للاحراق ولا الشمس للاضاءة ولاالماء لرفع العطش ولا غير ذلك بل الله تعالى يخلق بالارادة الجزافية الاحراق عند وجود النار ان أراد و يخلق الضوء عند طلوع الشمس وهكذا من غير تأثير لشىء و دعاهم الى ذلك زعمهم أن اثبات الاسباب استثناء عن الواجب تعالى و انكار لمعجزات الانبياء و أوهام باطلة مثل ذلك و كلام الامام (ع) صريح فى الرد عليهم ولو كان ما زعموه حقا لزم سلب الاطمينان عن الناس فى معاشهم و معادهم و عقولهم و علومهم مثلا سبب الانبات الزرع والسقى و المطر والشمس والرياح و لوجاز التخلف لم يقدم أحد على الزراعة فى معرض الشمس والرياح ولم يعبد أحد ربه اذ لعل العبادة لاتكون سبباً لتهديب النفس المنجى فى المعاد و لعل المعاصى لاتكون سبباً للعقاب، ولم يطمئن الاطباء والمنجمون وأصحاب الصنائع بما يدلهم عليه ادلة علوهم فلم يعلم الطبيب أسباب المرض و أسباب العلاج اذ جاز التخلف دائماً كما يدعيه الأشاعرة، و بالجملة فلايجوز تضلف المسببات عن الاسباب و يأبى الله الا أن تجرى الامور باسبابها، و اما المعجزات والكرامات فليست بغير سبب بل بسبب لايتفق الا بدعاء نبى أو ولى وهمة انسان الهى ولايستغنى بالاسباب عن الله تعالى اذاالاسباب الطبيعية معدات كمايستفاد من أمثال قوله تعالى «أرسل الرياح فتنثر سحاباً» و «أنزلنا من السماء ماء فأنبثنا فيها من كل زوج كريم» فنسب اثاره السحاب وانبات الزرع اليه تعالى و الى المطر والرياح أيضاً بالتسبيب و تفصيل الكلام فى كتب الكلام و أبان ذلك كل البيان القاضى فى أوائل احقاق الحق*

شرط سوى حياة الرائي و وجود المرئي وإنما هي إدراك والإدراك معنى يخلقه الله تعالى في المدرك فإن خلق في جزء من العين سمي إبصاراً و في جزء من القلب سمي علماً و في جزء من الأذن سمي سمعاً وفي اللسان سمي ذوقاً و في الجسد سمي حساً و اختصاص خلقه بهذه المحال إنما بحكم العادة ويجوز أن تنخرق العادة فيخلق الابصار في اليد ، وأنت تعلم أن بناء هذا الكلام على نفي الاسباب مطلقاً وقد تبين بطلانه في موضعه و أنه لا ينفعه هذه المزخرفات لأن الابصار العيني في أي عضو خلق لا بد له من مشار إليه بالإشارة الحسية إما بالذات أو بالعرض و كل مشار إليه كذلك إما جسم أو حال كما تشهد به دفاتر الحكماء و عقول العلماء ، فلو تعلقت به الرؤية لحق به التشبيه ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .



((الاصل))

٥- « علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن عبد الله بن سنان ، «
 عن أبيه، قال: حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له :
 « يا أبا جعفر أي شيء تعبد ؟ قال : الله تعالى ، قال : رأيتك ؟ قال : بلى لم تره العيون ،
 « بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان ، لا يعرف بالقياس ولا
 « يدرك بالحواس ولا يشبه بالناس ، موصوف بالآيات ، معروف بالعلامات ، لا
 « يجور في حكمه ، ذلك الله لا إله إلا هو . قال : فخرج الرجل و هو يقول : «
 « الله أعلم حيث يجعل رسالته » .

*فراجع، واعلم أن الظاهريين من أصحاب الحديث والحشوية و ان كانوا ينكرون الاسباب المعروفة لكن ما كانوا ينكرون أصل التسيب و حكى عنهم السيد المرتضى الرازي عليه الرحمه أن الرعد صوت ملك والبرق وقع مقرعة الملك يزجر بها السحاب و ينكرون تسيب الرياح كما في القرآن و ليس ذلك انكار التسيب كما هو رأى الاشاعرة بل اثبات سبب و انكار سبب آخر كما يقال بمثل ذلك في الزلزلة والمطر و الصواعق وغيرها و للنفسيل محل آخر و لعلنا نوفق له في الروضة ان شاء الله تعالى (ش) .

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن عبد الله بن سنان، عن أبيه قال: حضرت أبا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج فقال له: يا أبا جعفر أي شيء تعبد؟ قال: الله تعالى) أي الله أعبد وأعبد الله فحذف الفعل بقرينة السؤال (قال رأيته قال: بلى) قال المازري: صح الجواب بـبلى في غير النفي و جاز الإقرار بها في الإثبات و من شرط النفي و قال: لا يجوز الجواب بها إلا بعده يقدره في أمثال هذا الكلام أي ما رأيته، ولما كان مظنة أن يقول السائل: و كيف رأيته أجاب عنه بقوله (لم تره العيون بمشاهدة الابصار) قيل: الابصار بالكسر على المصدر في مقابلة الإيمان لا بالفتح على الجمع في مقابلة القلوب، و في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله «بمشاهدة العيان» مكان «بمشاهدة الابصار» (ولكن رأته القلوب بحقايق الإيمان) هذا تنزيه له تعالى عن الرؤية بحاسة البصر و شرح لكيفية الرؤية الممكنة له تعالى ولما كان تعالى شأنه منزهاً عن الجسمية ولو احقها من الجهات والكيفيات وتوجيه الحدقة إليه و إدراكه بها و إنما يرى و يدرك بحسب ما يمكن لبصيرة العقل لاجرم نزّهه عن تلك وأثبت له هذه، وأراد بحقايق الإيمان: أركانه وهي التصديق بوجوده و توحيده و أسمائه الحسنى و سائر صفاته الثبوتية والسلبية وقد أشار إلى جملة منها بقوله (لا يعرف بالقياس) على الخلق لانتفاء المشاركة بينه و بينهم في أمر من الأمور (ولا يدرك بالحواس) لأن أقدم تصرفات الحواس لا تتجاوز عن طرق المحسوسات، وأيدي إدراكها لا تتناول غير الجسم والجسمانيات، وعالم القدس بعيد عن عالم الممكنات، و جناب الحق بمنزلة عن تحديده بالصفات والكيفيات (ولا يشبه بالناس) لا بالذات والصفات و لا بالصورو الكيفيات لأن ذاته مباينة لذواتهم و صفاتهم مغايرة لصفاتهم ولا يجوز اتصافه بصورهم و كيفياتهم (موصوف بالآيات) إشارة إلى طريق معرفته يعني أنه موصوف بأن له آيات دالة على وجوده و علمه و قدرته و حكمته كما أشار إلى تلك الآيات بقوله «سريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» (معروف

بالعلامات) لأنه أرانا من علامات قدرته وعجائب حكمته و آثار إرادته مثل
 السموات العلى و الأرضين السفلى و غيرها من الصانع الغريبة و البديع العجيبه
 ما ينطق بوجوده و إن كان صامتاً و ينادي إلى وحدانيته و إن كان ساكتاً و يدعو
 إلى ربوبيته و إن كان خافتاً إلا أن أبصار الناظرين في إحصاء هذه الآيات و
 قلوب العارفين في مطالعة هذه العلامات على درجات متفاوتة و مقامات متباينة
 (لايجوز في حكمه) التكويني و التشريعي لأن كل حكمه صواب يترتب عليه
 مصالح غير معدودة و منافع غير محصورة ، و أيضاً الجائر في الحكم ناقص في العلم
 ضعيف في الحلم يطلب به جلب المنفعة و دفع المضرة أو تشفي النفس ، و قدس الحق
 منزّه عن جميع ذلك ف سبحانه الذي كل شيء آمن من ظلمه خائف من عدله
 (ذلك الله لا إله إلا هو) « ذلك » إشارة إلى الموصوف بالصفات المذكورة لكمال ظهوره
 و « الله » خبر و كلمة التوحيد خبر بعد خبر أو بدل عنه أو حال و العامل معنى الإشارة
 و فيه تنزيه له عن الشريك و النظير و تخصيص له بالإلهية و التدبير (قال فخرج
 الرجل و هو يقول : الله أعلم حيث يجعل رسالته) هذا تصديق بأن الرسالة
 ليست للشوكة و المال و لا للكسب و المنال و لا للكثرة العشيرة و الإخوان و لا لتعدد
 الأوصار و الأعوان بل هي بفضائل نفسانية و كمالات روحانية يخص الله تعالى
 بها من يشاء من عباده ، فيختار لرسالته من علم أنه يصلح لها و هو أعلم . بال كان
 الذي يضعها فيه ، و الظاهر أن هذا الرجل آمن به عليه السلام و اعتقد بإمامته .

((الاصل))

٦ « عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أحمد بن محمد بن أبي
 نصر ، عن أبي الحسن الموصلي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : جاء خبر إلى
 « أمير المؤمنين صلوات الله عليه فقال : يا أمير المؤمنين ! هل رأيت ربك حين
 « عبدته ؟ قال : فقال : وملك ما كنت أعبد رباً لم أره ، قال : و كيف رأيتة ؟
 « قال : وملك لا تدركه العيون في مشاهدة الابصار و لكن رأته القلوب
 « بحقائق الإيمان . »

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاء حبرٌ) أي عالم من علماء اليهود (إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته قال: فقال: ويلك ما كنت أعبد رباً لم أره) لما كان أراه محتملاً لمعنيين أحدهما الرؤية بالبصيرة القلبية و ثانيهما الرؤية بالمشاهدة العينية و كان الثاني أشهر و أعرف حملة السائل على المعنى الثاني والمرئي بهذا المعنى لا يخلو من كيفية و وضع وجهة فلذلك (قال: و كيف رأيت) أي على أي وضع و كيف أبصرته وفي أي حيز و جهة رأيت (قال: ويلك لا تدري كه العيون في مشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان) مرة شرحه . وفي كتاب الاحتجاج « سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام كيف يعبد الله الخلق ولم يروه: قال: رأته القلوب بنور الإيمان و أثبتته العقول بفطنتها إثبات العيان و أبصرته البصائر بما رأته من حسن التركيب و إحكام التأليف ثم الرسل و آياتها و الكتب و محكماتها و اقتضت العلماء على ما رأته من عظمتها دون رؤيته . قال: أليس هو قادراً على أن يظهر لهم حتى يروه فيعرفونه فيعبد على يقين؟ قال: ليس للمحال جواب» .

((الاصل))

٧- «أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ذا كرت أبا عبد الله عليه السلام فيما يروون من الرؤية «فقال: الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر فإن كانوا صادقين فليملؤوا أعينهم من الشمس» .
« ليس دونها سحاب» .

((الشرح))

(أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن عاصم ابن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ذكرت أبا عبد الله عليه السلام فيما يروون من الرؤية أي رؤية الله بالعين (فقال : الشمس) أي نور الشمس أو أطلق المحل على الحال مجازاً (جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي (١) والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش) قال الصدوق - رحمه الله - « الكرسي وعاء جميع الخلق (٢) وكلُّ

(١) قوله « جزء من سبعين جزء من نور الكرسي » ، تأول العلامة المجلسي رحمه الله هذا الحديث بالتمثيل مع أنه رحمه الله لم يكن من عادته اخراج الالفاظ من ظواهرها وكان يقدح فيمن يرتكب التأويل أشد قدح وأقله وان بلغ في العلم ما بلغ و ذلك لاتفاق علمائنا رضوان الله عليهم في جواز التأويل و اخراج الالفاظ من المبنى الحقيقي الى المعنى المجازي اذا قام الدليل العقلي على امتناع ارادة الحقيقة مثل رأيت أسداً في الحمام وقمرأ في البيت الا أنهم يختلفون فبعضهم يعد شيئاً قرينة عقلية يجوز به التأويل و بعضهم لا يعده مثلاً شيخنا البهائي - قدس سره - كان يعتقد ان الخسوف والكسوف للحيلولة و قد أورد المجلسي (ره) في المجلد الرابع عشر ص ١٢٦ كلاماً طويلاً في تخطئة من يعتقد مثل اعتقاده و ذلك لرواية رواها عن تفسير علي بن ابراهيم أن الكسوف والخسوف بأن يدخل الله تعالى الشمس والقمر في بحر فيطمس ضوءهما ثم أدار الدوائر على من أول البحر بظل الارض في الخسوف و ظل القمر في الكسوف كما يؤوله المجددون في عصرنا و جعلهم شراً من المشركين و عباد الاوثان. والحق عندي أنهم اذا كانوا متفقين على جواز التأويل و كان اختلافهم في الموارد والصنريات و كان الاظهار مختلفة في كون شيء قرينة عقلية على ارادة خلاف الظاهر فلا طعن على الناس باختلافهم في فهم القرائن والله الموفق. (ش)

(٢) قوله « الكرسي وعاء جميع الخلق » ، وقد ثبت في محله أن غير المتناهي في الابداد محال والفضاء غير المتناهي الذي يلهج به اهل عصرنا باطل والاستدلال عليه بادلة منها البرهان السلمي و بيانه انا اذا فرضنا زاوية مقدرة بستين درجة وضلعها غير متناهيين وتقرر في الهندسة أن الفاصلة بين ضلعي هذه الزوايا مساوية لكل واحد من الضلعين و اذا كان *

شيء خلقه الله تعالى في الكرسي» وفي وجه آخر «هو العلم، والعرش حملة جميع الخلق» وفي وجه آخر «هو العلم».

أقول : و يقرب من ذلك قول من قال : الكرسي يطلق على الفلك الثامن لأنه وعاء السموات السبع وما فيهن وما بينهن وما تحتهن والعرش يطلق على الفلك الأقصى وهما يطلقان أيضاً على العلم مجازاً تسمية للشيء باسم مكانه لأنهما مكان لعلم العالم القاعد عليهما و لذلك يسمى العالم أيضاً كرسيًا (١) و يدل

* الضلعان غير متناهيين بالفرض كانت الفاصلة غير متناهية مع أنها محصورة بين الحاصرين وهو مجال فالبدء غير المتناهي مجال . ومنها البرهان الترسى وبيانه انافرض قطر دائرة موازيا لخط غير متناه ثم ندير الدائرة على مركزها فلا بد ان يخرج القطر من الموازاة للخط غير المتناهي الى المسامته ولا بد ان يكون للمسامته أول لانها حادثة بعد العدم فليس ما فرضناه غير متناه غير متناه اذله أول هو أول نقطة المسامته الحادثة . ومنها برهان التطبيق و بيانه انافرض سلسلتين غير متناهييتين من أفراد غير متناهية كل واحد من أحديهما يقابل فرداً من اخرى مثلاً سلسلة من رجال غير متناهية و سلسلة من دنائير غير متناهية بازاء كل واحد دينار ف يأخذ كل رجل ديناراً واحداً ثم نفرض اخراج عدة دنائير من أول السلسلة الذي يلينا و نجعل الدينار الاول من الباقي للرجل الاول و هكذا الثاني للثاني على الترتيب فيلزم أن يبقى في الرجال بعدة الدنائير المخرجة من لا يصيب ديناراً في آخر السلسلة الذي لا يلينا وهذا يستلزم التناهي و بالجملة الفضاء محدود والكرسي منتهى الفضاء ولا فرق فيما ذكرنا بين أن نقول بالهيئة القديمة أو الهيئة الجديدة فالعالم الجسماني كلما فرض عظمته لا بد أن يكون متناهياً الى حد و ظهر في زماننا رجل من مشاهير فلاسفة الافرنج و بين تناهى ابعاد هذا العالم باصوله لافائدة في بيانها. (ش)

(١) قوله و يسمى العالم أيضاً كرسيًا . هكذا قال المنسرون و استشهدوا

بقول الشاعر:

كراسي بالاحداث حين تنوب

تحف بهم بيض الوجوه و عصبه

أى علماء بالوقائع (ش)

على المعنى الأول ما روي من طرقنا « إن الكرسي عند العرش كحلقة في فلاة » (١) و من طرق العامة عنه صلى الله عليه وآله أنه قال : « ما السموات السبع مع الكرسي عند العرش إلا كحلقة في فلاة ، و فضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على

(١) قوله « ان الكرسي عند العرش كحلقة في فلاة » بناء على ان الكرسي وعاء العالم الجسماني على ما ذكره الصدوق (ره) يكون العرش وعاء لغير هذا العالم فالكرسي حد العالم الجسماني و العرش حد عالم من العوالم المجردة . و ان كان الكرسي بمعنى العلم فهو من العوالم المجردة أيضاً الا أن الكرسي أقرب الى العالم الجسماني من العرش كما أن العرش أقرب من الحجاب والحجاب من الستر على ما يستفاد من الحديث ولا ينبغي ان ينكر او يستبعد تعدد العوالم الروحانية و ترتبها ولا عبرة بما يدعيه المشاؤون من انحصار العقول في العشرة بل لا يعلم جنود ربك الا هو و ما يقوله الاشراقيون من عدم تناهي العقول و مراتبها أقرب الى الحق وقد ورد في كثرة الحجب والملائكة الموكلين بها اخبار و ذكر الاربعة في هذا الحديث بيان للكثي مثل ما نقول الارض سبعة اقليم و كل اقليم يشتمل على بلاد و نواح و قرى ، وكذلك الحجاب و الستر مشتمل على عوالم كثيرة . اذ تبين ذلك فنقول : اما العالم الجسماني فقد ذكر أصحاب الهيئة في سمته و عظمته ما يتحير فيه الاوهام قالوا : ان في هذا الفضاء العظيم الوفاً من الكواكب الثابتة و اقربها الى الارض يصل نوره اليها بعد ثلاث سنين و لو نظرناظر منه الى شمسنا و أرضنا الراى الارض ملصقة بالشمس كأنهما نقطة واحدة و هذا البعد العظيم بيننا و بين الشمس يصير كان لم يكن لبعده عنا ، ثم ان في هذا العالم كواكب بعيدة يصل نورها اليها بعد الاف الوف من السنين و بناء على كون الكرسي وعاء هذا العالم كم يكون مقدار عظمه و ممذك هذا العالم الجسماني بعظمته بالنسبة الى العالم الروحاني الاقرب كحلقة في فلاة و لعل تقدير نوره الى نوره بجزء من سبعين للدلالة على الكثرة كقوله تعالى « ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » يعنى كلما استغفرت . و شدة نور الوجود في كل عالم بنسبة عظمته ، و اضف الانوار نور الشمس اذ هو المعلوم الاخير و ما قبله اشد منه جداً لكونه علة و كذلك قس عليه كل ما في الدنيا بالنسبة الى ما في الآخرة كنار الدنيا بالنسبة الى نار الآخرة و نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الآخرة فان النسبة بينهما كتلك النسبة (ش) والخبر سيأتي في كتاب الروضة تحت رقم ١٤٣ في حديث زينب بنت العطار .

تلك الحلقة (١) ويدل على المعنى الثاني ما سيجيء قريباً من الروايات المعتبرة وبالجملة هذان المعنيان مشهوران (٢) في السنة الأصحاب وغيرهم معروفان في الأخبار . و أنت تعلم أن حملها على المعنى الأول بعيد إذ لو كان لجرم الفلكين نور كما للشمس لكان نورهما مرئياً كنور الشمس، اللهم إلا أن يقال: إن لهما نوراً

(١) راجع الدر المنثور للسيوطي ج ١ ص ٣٢٨.

(٢) قوله هذان المعنيان مشهوران ، يبنى أن العرش والكرسى اما جسمانيمان وهما الفلك الثامن والتاسع و اما روحانيمان بمعنى العلم، واعترض على المعنى الاول بان الفلك الثامن والتاسع الجسمانيين ليس لهما نور محسوس فكيف يقال ان نور الشمس مستفاد منهما وعلى الثاني بان العلم وأن كان نوراً لكن لا يصح المقايسة بين نور الشمس المحسوس و نور العلم الغير المحسوس بأن يقال هذا أكثر من ذلك أو أقل. و الجواب عن الاول أن نور العرش والكرسى و ان كان نوراً غير محسوس لنا نظير نور الحجب ولكن لا يبعد أن يكون نور غير محسوس سبباً لوجود نور محسوس فان جميع موجودات العالم المحسوس مما ليل و مسببات لعالم غير محسوس والنور على ما تحقق في زماننا تموج نظير تموج الماء بسقوط شيء فيه وقد يؤثر في الباصرة فيرى وقد لا يؤثر فيها مع تأثيره في شيء آخر وهو النور غير المرئي و يسميه أهل زماننا الاشعة المجهولة و يؤخذ منه التصوير من الاحشاء ويستعملها الاطباء و غرضنا بيان التوسعة في اطلاق النور والجواب عن الثاني أنا لانسلم عدم المقايسة بين المحسوس والمعقول كيف وقد ورد في الشرع من ذلك أمثلة كثيرة بل وظيفة الشرع تقريب المعقول الى الازهان الساذجة كما ورد أن الايمان بنى على أربع دعائم فشبها الايمان بسقف مبنى، وورد في بعض المعاصي انه يسقط به الانسان أبعد من السماء الى الارض . وقيل أن الذنب الفلاني اعظم من الجبال و غير ذلك مما لا يحصى فلا يبعد ان يقال : ان ادراك نور الشمس لباصرة الانسان أسهل و أخف سبعين مرة أو أكثر من ادراك تموجات حاصلة من اجسام آخر كالاشعة المجهولة أو من الانوار المجردة الموجودة في عالم النفوس والمعقول و يقال ان الاشعة المجهولة أنوى واشد اذ تعبر من الاجسام غير الشفافة والانوار المجردة اقوى و اشد أيضاً اذ بها يرى البعيد والقريب والصغير جداً و ما لا يحصى كثرة كعدد الرمال و امواج البحار. (ش)

في الواقع ولكن رؤيته مشروطة بالتجرد والتنزه عن الهيئات البشرية والغواشي الناسوتية كما في نور الحجاب والستر ، وعلى المعنى الثاني أبعدا لتقاء النسبة بين نور الشمس و نور علم الحق جل شأنه ولاستحالة تفضيل الشيء على نفسه و لعدم صحة المضمون في الكلام الآتي ' اللهم إلا إن يراد بالكرسي علم النفوس المجردة ، و بالعرش علم العقول المقدسة ؛ ويمكن حملها هنا على الجوهرين المجردين (١) النورانيين الموكّلين بالفلك الثامن والتاسع مجازاً من باب تسمية الشيء باسم متعلقه ، وتفاوت نورهما بالذات أو باعتبار تفاوت تجلي نور الحق عليهما على النسبة المذكورة بل على الجوهرين الآخرين (٢) و إن لم يكونا

(١) قوله « على الجوهرين المجردين ، يعني النفس الفلكية المتعلقة بكل واحد من العرش

والكرسي (ش)

(٢) قوله « بل على الجوهرين الآخرين » يعني العقل الكلي للفلك الثامن والتاسع و كلام الشارح مبني على ان حركات الكرات السماوية ارادية لا طبيعية و قال الاوائل ان السموات احياء لها نفس تحركها لانظير نفوس الحيوانات الارضية فان الحيوان يشترط في حياته بنية خاصة من النبض والشريان والقلب والنفس والغذاء ليدل ما يتحلل ودماع و أعصاب و جوارح للادراك و ليس تلك البنية للافلاك اصلا، بل هي اجسام لطيفة متشابهة بغير آلات ولا يمكن رؤيتها بالبصر لغاية لطافتها فانها أشف من الهواء و من كل جسم لطيف يفرض، ولذلك لا يمنع تراكم هذه الابعاد القاصية من رؤية الكواكب كما يمنع قطعة من البلور والماء الصافي بل الهواء من النظر اذا تراكم و بالجملة ان أمكن رؤية الافلاك للانسان رآه جسماً لا يفرق بينه و بين الجماد لعدم ظهور آلات و جوارح فيها و لكنهما متحركة بالحركة المستديرة والمجبول في طبع البشر انه اذا رأى جسماً يتحرك مستديراً أن ينسبه الى فاعل ارادى الا ترى أن الرجل اذا رأى رحي مستديراً يتحرك من غير ماء أو ريح أو سبب طبيعي ينسبه الى الجن أو الملك البتة، وبالجملة مذهبهم ان نفساً تحرك الفلك و غرضه من الحركة أن يتقرب الى عقل فوّه كما أن حركات الانسان أيضاً للتقرب الى عقل فوّه، و كما أن سعى الانسان لتكميل عقله يدل على وجود عاقل مطلق يقصد التشبه به كذلك حركات الكرات السماوية اذا كانت ارادية. قال الشيخ البهائي (قده) في الحديقة الهلالية*

متعلّقين بالفلّكين، و تسميتهما بالكرسيّ والعرش باعتبار أنّهما محلّان لأنوار العظمة الإلهيّة والله أعلم بحقيقتيهما) والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الشمس (ليس المراد من الحجاب والستر المعنى الحقيقيّ المعروف الواقع بيننا وبين ما هو محجوب ومستور عن أبصارنا، إذ ليس هناك حجاب وستر بهذا المعنى (١) بل المراد بهما مقامان من مقامات تجلّيات نور عظمة الرّبّ والثاني وهو فوق الأوّل لم يصل إليه نور بصائر أحد إلاّ من شاء الله تعالى فأراه بقدر ما أحبّ، وأمّا مشاهدة نور عظمتة علي وجه الكمال فلا يقدر عليها إلاّ هو،

* لم يرد في الشريعة المطهرة على الصّادع بها أفضل الصلوات و أكمل التسليمات ما يتنافى ذلك القول ولا قام دليل عقليّ على بطلانه، و إذا جاز أن يكون لمثل البعوضة والنملة و ما دونها حيوة فأى مانع من ان يكون لتلك الاجرام الشريفة أيضاً ذلك وقد ذهب جماعة الى أن لجميع الاشياء نفوساً مجردة. و قال السيد الداماد في خطاب الامام زين العابدين (ع) للهلّال تنصيص على اثبات الحيوة السماويات جميعاً و ليس هنا موضع تفصيل الاقوال و المقصود بيان مراد الشارح و لعلنا نبحث عن ذلك في موضع اليقين شاء الله تعالى (ش) .

(١) قوله «اذ ليس هناك حجاب وستر» العرش والكرسي والستر والحجاب كلها من آلات الملوك استعيرت للتعبير عن عظمة الله تعالى لان الملوك لهم عرش يجلسون عليه و لهم كرسى أيضاً والكرسي اصغر من العرش غالباً ويختار العرش لمجلس أهم و اعظم والكرسي لمجلس أدون والستر والحجاب على باب دار أو بيت فيه الملك و عرشه و عليه رجل من مقربي الملك و معتمد به يسمى الحاجب و لعل لبعض الملوك حجاباً عديدة على دور متكررة لا يجوز من يريد حضرة الملك من تلك الحجب الا باذن الحجاب واحداً بعد واحد ويرفع الستور له سترأ بعد ستر والستر اقرب الى الحضرة و ربما يسمى صاحب الستر بالفارسية (پردهدار) والله تعالى منزّه عن الجسم والمكان والحجاب والستر، وهو محجوب عن ابصارنا بعظمتة وكمال وجوده، و بين وجود الممكن و وجوده تعالى مراتب غير متناهية من الممكنات الاقوى فالاقوى و ليس الترقى من النقص الى الكمال الا للانسان ولن يصل بنفسه الى رتبة الوجوب و لكل مرتبة من مراتب الوجود نور مأخوذ من نور فوقه اى معلول له، وبالجملة لا يمكن للانسان ان يرى نور الشمس فكيف ما هو اقوى منه بتلك المراتب التي كلياته اربعة الكرسى والعرش والحجاب والستر (ش)

والأول هو المانع من انكشاف نور العظمة على الخلق على وجه الكمال و
 إلا لانهدموا و احترقوا وقد تجلى نور العظمة من ذلك الحجاب على الجبل فجعله
 دكاً و خرّ موسى صعقاً ، والظاهر أن هذا الحجاب هو الذي كان بين نبيّنا ﷺ
 وبين الله تعالى في المعراج وقد كان قاب قوسين أو أدنى كما روي عن أبي عبد الله
 عليه السلام قال: « كان بينهما حجاب يتلأأ فينظر مثل سم الأبرة إلى ما شاء الله من نور
 العظمة (١) » الحديث طويل أخذنا بعضه ثم هذا الذي ذكرناه على سبيل الاحتمال
 دون الجزم (٢) ولا يعلم أمثال هذه الأسرار إلا هو و وليّه وأنا أستغفر الله ممّا

(١) الكافي كتاب الحجّة باب مولد النبي (ص) تحت رقم ١٣ .

(٢) قوله « على سبيل الاحتمال دون الجزم » القدر المسلم أنا نعلم تقسيم الوجود الى
 عالمين عالم الاجسام وعالم المجردات و نعلم أن عالم الاجسام مشتمل على موجودات لا تحصى
 مرتبة في العظم والصغر والكمال والنقص ولا بد أن يكون عالم المجردات أيضاً كذلك وهو منقسم
 عندنا الى العقل والنفس لان المجرد اما أن يتعلق بجسم في الجملة و هو النفس او لا يتعلق
 وهو العقل ولا واسطة بين النفي والاثبات والنفس لها مراتب عديدة لا تحصى من النفس النباتية
 والحيوانية بمراتبها كالخراطين الى النفوس الكاملة الانسانية وان اردنا قياسها في النقص و
 الكمال والقوة والضعف بالاشياء المقدرة للتقريب الى الاذهان قلنا نسبة نفس الخراطين
 الى نفس أبي علي بن سينا و ادراكها الى ادراكه كحلقة في فلاة، ولا يبعد عقلاً أن يكون مراتب
 العقول المجردة أيضاً كذلك ويكون نسبة موجود عاقل الى عاقل آخر كحلقة في
 فلاة ويكون عالم العقول مشتملاً على مراتب لا تحصى منها ولا عبرة بما هو المشهور من
 حصر العقول في العشرة اذ لم يقصد القائلون به الحصر ولا قيم عليه دليل وقد ورد في
 الشرع من طبقات الملائكة و مراتبهم ما ورد، ثم ان استعارة لفظ النور للعقل والادراك
 من أحسن الاستعارات فان الظلمة سبب الخفاء والجهل والنور سبب الدرك والعلم فيستنار
 لعالم العقلاء عالم الانوار ولعالم المواد عالم الظلمات وهذا كله صحيح معلوم اما أن المراد
 بالكرسى وعاء العالم أو الفلك الثامن أو النفس المتعلقة به أو العقل وأمثال ذلك فاحتمال
 لا يمكن لنا القطع عليه بل نعلم ان هذه الالفاظ تعبير عن مراتب الوجود في الجملة وقد ذكر
 صدر المتألهين (قده) تأويلاً نقله صاحب الوافي بتصرف في الجملة و نقله المجلسي في *

أقول. (فان كانوا صادقين) مما يدعون من قدرتهم على رؤيته (فليملؤا أعينهم من الشمس ليس دونها سحاب) فانهم يجدون أنفسهم عاجزين عن رؤيتها باعتبار أن النور القوي مانع من الرؤية كعادة الأ نوار الشديدة الساطعة في أنها تغشي البصر عن رؤية ما خلفها فإذا عجزوا عن رؤيتها لمنع نورها مع أن نورها جزء من ألف ألف ألف - ثلاث مرات - وستمائة وثمانون ألف ألف - مرتين - وسبعمائة ألف من نور الستر الذي هو من تجليات نور العظمة كما يظهر ذلك من ضرب السبعين في نفسه ثم الحاصل في السبعين ثم السبعين في الحاصل ثم الحاصل في السبعين فهم عن رؤية الله تعالى أعجز و هذا الكلام دل على امتناع رؤية الله تعالى بالعين . و هذا القدر كاف في إلزامهم ، و أما امتناع رؤيته بالذات فمستفاد من الأخبار الماضية و الآتية .



مركز تحقيقات علوم إسلامي

((الاصل))

٨- « محمد بن يحيى و غيره ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي نصر ، « عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : رلما أُسري بي إلى السماء بلغ بي جبرئيل مكاناً لم يطأه قط جبرئيل فكشف له فأراه الله من نور عظمتها أحب » .

*مرآة العقول وهو تطبيق الكرسي على الصدر والعرش على القلب والحجاب والستر على الروح والسر و هذه الاربعة هي النفس الحيوانية والناطقة والعقل النظري والعقل الفعالي فان الكرسي صدر الانسان الكبير والعرش قلبه و ليس لما بعدهما أعنى الحجاب والستر مظهر في هذا العالم . وكلام الشارح يؤيد ما سبق منا مراداً أن بيان الامور الدقيقة و ذكر اصطلاحات اصحاب الفنون و تحقيقات الفلاسفة يجب أن يخص بالعلماء دون عامة الناس اذ لكل شيء في اذها نهم لوازم باطلة تتبادر اليها وقد يوجب ضلالهم فراجع الصفحة ١٠٤ من المجلد الثاني . (ش)

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، وغيره عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي نصر ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قال رسول الله ﷺ : لما أُسري بي إلى السماء) سرى بالليل من باب ضرب بمعنى سار ليلاً وأسرى مثله و أسراه وأسرى به مثل أخذ الخطام و أخذ بالخطام ، و إنما قال الله تعالى « سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً » و إن كان السرى يكون بالليل للتأكيد كقولك سرت أمس نهاراً والبارحة ليلاً (بلغ بي جبرئيل عليه السلام مكا نالم يطأه قط جبرئيل) ولا غيره من الخلق ثم تخلف جبرئيل ومضى رسول الله ﷺ إلى حيث شاء الله تعالى . و ذكر جبرئيل ثانياً من باب وضع الظاهر موضع الضمير للتعظيم و لدفع توهم أن فاعل لم يطأ غيره لاهو ، وللتصريح بأن وطأه ذلك المكان إنما هو ببركة مشايعته ﷺ وقد دل على ما أضفناه من الأمرين ما رواه علي بن أبي حمزة قال : سألت أبا بصير أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر فقال جعلت فداك كم عرج برسول الله ﷺ فقال : مرتين فأوقفه جبرئيل [موقفاً فقال له : مكانك يا محمد فلقد وقفت] موقفاً ما وقفه ملك قط ولا نبي - الحديث (١) وما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لما عرج برسول ﷺ انتهى به جبرئيل عليه السلام إلى مكان فخلى عنه فقال له : يا جبرئيل تخليني على هذه الحالة ؟ فقال : امضه فوالله لقد وطئت مكاناً ما وطئه بشر وما مشي فيه بشر قبلك (٢) (فكشف له فأراه الله من نور عظمته ما أحب) أي ما أحبه الله تعالى أو ما أحبه الرسول ﷺ وهذا الكلام إما قول أبي الحسن الرضا عليه السلام لبيان الواقع و حكاية قوله ﷺ من قبل نفسه أو هو قوله ﷺ من باب الالتفات من التكلم إلى الغيبة للدلالة على غيبته في مشاهدة جلاله سبحانه و ضمير له « و أراه » على الاحتمالين يعود إليه ﷺ و توهم عودهما إلى جبرئيل عليه السلام على الاحتمال الثاني خطأ ، والمقصود من هذا الحديث بقرينة ذكره في هذا الباب هو الدلالة على أنه ﷺ لم يره في المعراج كما زعمه طائفة من المبتدعة بل على أن رؤيته تعالى محال وإلا لراه ولكن لم يره وإنما رأى من نور عظمته .

(في قوله تعالى : «لاتدرکه الأبصار و هو يدرك الأبصار»)

أي الكلام في تفسير هذه الآية وذكر الأحاديث المروية فيه. وهذا عنوان مستقل غير مربوط بالسابق و يحتمل أن يكون خبراً بعد خبر والخبر الأول هو قوله «في إبطال الرؤية» أي باب في قوله «لاتدرکه الأبصار» و تعدد الخبر بلا عطف جايز.

((الاصل))

٩- « محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: «لاتدرکه الأبصار» قال: إحاطة «الوهم، ألا ترى إلى قوله: قد جاءكم بصائر من ربكم» ليس يعني بصر العيون «فمن أبصر فلنفسه» ليس يعني من البصر بعينه «و من عمي فعليها» ليس يعني «عمى العيون إنما عنى إحاطة الوهم كما يقال: فلان بصير بالشعر و فلان بصير» «بالفقه و فلان بصير بالدرهم و فلان بصير بالثياب الله أعظم من أن يرى بالعين.»

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: «لاتدرکه الأبصار» قال: إحاطة الوهم) أي الإدراك المنفي (١) إحاطة الوهم له وإدراكه إيّاه دون الإدراك العيني لأن عدم إدراك العين له ظاهر لاسترة فيه و المراد بالوهم الإدراك المتعلق بالقوة العقلية المتعلقة بالمعقولات والقوة الوهية المتعلقة بالمحسوسات جميعاً وقد شاع ذلك في الاستعمال، و دل عليه مضامين الأخبار دون الأخير فقط و لما كان المتعارف من الابصار عند الناس هو

(١) قوله الإدراك المنفي إحاطة الوهم، اضراب أو تعميم لان كثيراً استدلوا بقوله «لا

تدرکه الابصار» على نفي الرؤية البصرية. فالمراد ههنا أنه كما لا تدرکه الابصار كذلك لاتدرکه البصائر أو بل لاتدرکه البصائر. فان قيل قد ورد في حديث آخر قدمه أنه تعالى يدركه القلوب بحقائق الايمان، و ما ههنا يناقضه، قلنا: المراد هنا إحاطة العقل به وهناك ادراكه بوجه ما. (ش)

الإبصار بالعين دون الإبصار بالقلب نبه عليه السلام على صحة إرادة الثاني بالآية و
العرف فقال (ألا ترى إلى قوله «قد جاءكم بصائر من ربكم» ليس يعني بصر العيون)
بل يعني بصر القلوب و إدراك العقول، والبصائر جمع البصيرة وهي للنفس كالبصر
للعين (فمن أبصر فلنفسه) أي فمن أبصر الحق و تبعه فقد أبصر لنفسه لأن نفعه لها
(ليس يعني من البصر بعينه) بل عنى منه البصر بقلبه (و من عمي فعليها) أي ومن
عمى عن الحق و ضل عنه فعلى نفسه يرجع وباله و إليها يعود نكاله (ليس يعني
عمى العيون) بل يعني عمى القلوب عن الحق و عدم إدراكها له (إنما عنى) من
الإدراك المنقي في قوله «لا تدر كه إلا بصار» (إحاطة الوهم) يعني لا تدر كه أو هام القلوب ولا
يحيط به إدراك العقول ، وهذا تأكيد لما ذكره أولاً ولما أشار إلى إطلاق البصر
على الإدراك القلبي في القرآن الكريم أشار إلى إطلاقه عليه في العرف أيضاً بقوله
(كما يقال: فلان بصير بالشعر ، و فلان بصير بالفقه ، و فلان بصير بالدراهم ، و
فلان بصير بالثياب) أي عليم بهذه الأمور عارف بأحوالها مدرك لجيدها و رديتها
مميز بين صحيحها و سقيمها ، ثم أشار إلى أن حمل الآية على نفي الإدراك
القلبي أولى من حملها على نفي الإدراك العيني بقوله (الله أعظم من أن يرى بالعين)
فعدم إمكان رؤيته بالعين أمر ضروري لا ينكره إلا شذمة قليلون ممن لا يعتد
بهم، و أمّا إدراكه تعالى بأوهام العقول فهو شأن جمع العوام و حال أكثر أهل
العلم فإنهم يتصورونه بوجه و يخيلونه بأمر لا يليق به و يجب تنزيهه عنه فهو
أولى بالنقي، و يحتمل أن يكون هذا الكلام بمنزلة النتيجة للسابق توضيحه أن
الإدراك العقلي أكثر اتساعاً من الإدراك العيني إذ كل ما يدر كه العين يدر كه
العقل دون العكس فإذا لم يدر كه العقل فهو أعظم من أن يراه العين.

((الاصل))

- ١٠- « محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أبي هاشم الجعفري، عن أبي
« الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الله هل يوصف؟ فقال: أما تقرأ القرآن؟ قلت: «
« بلى قال: أما تقرأ قوله تعالى: « لا تدر كه إلا بصار و هو يدر كه العين يدر كه

« قلت: بلى، قال: فتعرفون الأَبصار؟ قلت: بلى، قال: ماهي؟ قلت: أَبصار العيون، فقال: إنَّ أوهام القلوب أكبر (١) من أَبصار العيون فهو لا تدركه الأوهام »
« و هو يدرك الأوهام ».

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أبي هاشم الجعفري) هو داود بن القاسم ابن إسحاق بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب عليه السلام من أهل بغداد، ثقة جليل القدر عظيم المنزلة عند الأئمة عليهم السلام شاهد أبا الحسن و أبا جعفر و أبا محمد عليهم السلام و كان شريفاً عندهم (٢) له موضع جليل عندهم، روى أبوه عن الصادق عليه السلام (عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الله هل يوصف) أي هل يدرك ذاته و صفته و يقال ذاته

(١) قوله «أوهام القلوب أكبر» نفى احاطة القلوب يستلزم نفى احاطة البصر اذ نفى قدرة الاعم ادراكا يستلزم نفى الاخص كما في كل عام وخاص و نفى الحيوان يوجب نفى الانسان و هذا شيء صريح في الرواية لم يغفل عنه أحد و قال العلامة المجلسي (ره) ان الاشاعرة وافقونا في أن كنهه تعالى يستحيل أن يتمثل في قوة عقلية و جوزوا ارتسامه و تمثله في قوة جسمانية، و تجوز ادراك القوة الجسمانية لها دون العقلية بعيد عن العقل مستغرب و أشار (ع) الى أن كل ما ينفى العلم بكنهه تعالى من السمع ينفى الرؤية أيضاً قال ذلك في شرح الخبر الثاني عن أبي قرعة عن أبي الحسن الرضا (ع)، و قال أشار في الخبر الى دققة غفل عنها الاكثر، و أقول أخرنا نقله الى هنا لان هذا الخبر اصرح منه و أما الاشاعرة فكانوا متأخرين عن أبي الحسن الرضا (ع) و كان شيخهم معاصر الكليني تقريباً. (ش)

(٢) قوله « و كان شريفاً عندهم » و ربما عد من السفراء للحجة (ع) و هذا يدل على عمر طويل فان روايته عن الرضا (ع) يستلزم كون ولادته في حدود سنة ثمانين ومائة حتى يكون له عند وفاة الرضا (ع) نحو عشرين سنة و كونه من السفراء يستلزم كونه في حدود سنة سبعين بعد المائتين حياً ولكن لم يعده بعض أصحاب الرجال من أصحاب الرضا (ع) و ممن روى عنه و هذا الحديث صريح في روايته عنه (ع) و لعلهم حملوه على سهو بعض الرواة *

كذا و صفة كذا (فقال: أما تقرأ القرآن؟ قلت: بلى، قال: أما تقرأ قوله ولا تدر كه الأَبصار و هو يدرك الأَبصار) قلت: بلى (الاستفهام في الموضوعين يحتمل الحقيقة والتقرير (قال: فتعرفون الأَبصار) من باب تغليب الحاضر على الغائب أو من باب إدخال جماعة حاضرين في الخطاب معه ، والغرض من هذا السؤال هو الحث على استماع ما يلقي إليه والكشف عن مقدار فهمه و مبلغ علمه (قلت: بلى، قال: ماهي قلت: إِبصار العيون فقال: إن أوهام القلوب) أي النفوس المجردة والعقول المقدسة وأهل العرفان كثيراً ما يعبرون عن النفس والعقل بالقلب (أكبر من إِبصار العيون أكبر إما بالبهاء الموحدة أو بالثناء المثلثة . يعني إدراكات النفوس أكبر وأعظم من إدراكات العيون أو أكثر محلاً وأبلغ اتساعاً منها لأن كل ما تدر كه العين تدر كه النفس بل إدراك العين ليس إلا إدراك النفس وقد تدر ك النفس مستقلة ما لا تدر كه العين والمنفي في الآيه هو إدراكات النفوس على جميع أنحاءها ويندرج فيه إدراكات العيون أيضاً لأن نفي العام مستلزم لنفي الخاص و إليه أشار بقوله (فهو لا تدر كه الأوهام) أي أوهام القلوب لأن الإدراك إما حسي أو عقلي ولا يجري شيء منهما في ساحة الحق عز شأنه لأنه لما كان منزهاً عن الجسميّة والوضع والجهة وساير - واحقها استحال أن يدركه شيء من الحواس الظاهرة والباطنة ، ولما كان مقدساً عن أنحاء التركيب الخارجيّة والذّهنيّة بعيداً عن عالم مدركات النفوس البشريّة امتنع أن يكون للنفس إطلاع عليه بكنه ذاته أو بحقيقة صفاته ، فإذن لا يناوله شيء من الإدراكات، وفي نسبة الأوهام إلى القلوب إشارة إلى أن القلوب البشريّة لا يمكنها تعقل شيء بدون الاستعانة بالوهم وتعقلها للكليات باعتبار التجريد للموجودات والتفتيش في المحسوسات (و هو يدرك الأوهام) إذ لا يعزب عنه شيء و هو اللطيف الخبير.

*و أن المروى عنه أبو الحسن الثالث اعني الهادي (ع) أو هو أبو جعفر (ع) لان هذه الرواية و بعدها متحد المضمون و يحتمل كونهما حديثاً واحداً بروايتين لكن أصالة صحة النقل تمنع عن الاقتحام في الحكم بذلك. (ش)

((الاصل))

١١- « محمد بن أبي عبدالله ، عمّن ذكره ، عن محمد بن عيسى ، عن داود بن القاسم »
 « أبي هاشم الجعفري قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : لا تدركه الأَبصار وهو يدرك
 « الأَبصار؟ فقال : يا أبا هاشم أوهام القلوب أدق من أبصار العيون. أنت قد تدرك
 « بوهامك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولا تدركها ببصرك وأوهام القلوب »
 « لا تدركه فكيف أبصار العيون ».

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله، عمّن ذكره ، عن محمد بن عيسى ، عن داود بن القاسم أبي
 هاشم الجعفري قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام «لا تدركه الأَبصار وهو يدرك الأَبصار»)
 ما أراد الله سبحانه بهذا القول ؟ و يحتمل أنه أراد بالابصار ابصار العيون واستبعد
 و تعجب من عدم إدراكها له؛ فأجاب عليه السلام بما يرفع استبعاده و تعجبه فقال: (يا
 أبا هاشم أوهام القلوب) و إدراكها (أدق) أي ألطف و أسرع تعلقاً (من أبصار
 العيون) لأن إدراك القلب يتقد فيما لا يتقد فيه ابصار العين وقد بين ذلك بقوله
 (أنت قد تدرك بوهامك) أي بعقلك (السند والهند والبلدان التي لم تدخلها (١))

(١) قوله «والبلدان التي لم تدخلها» المراد بالوهم العقل إذ يطلق عليه، وأما تخصيص
 الوهم بالباطل فهو اصطلاح آخر اقتبسه أهل النظر من الوهم بمعنى الخطأ في اللفظ، وبالجملة
 فنقص الإدراك البصري بأمور: الأول أنه لا يدرك في الظلمة والعقل بخلافه، الثاني أنه لا يدرك
 الصغير جداً و يحتاج الى آلة مكبرة لرؤية جراثيم الامراض وخلايا الاعضاء وغيرها.
 الثالث انه لا يدرك مع الحاجب كما وراء الجدار والستر وما في قعر الارضين و
 بواطن الاجسام، الرابع أنه لا يدرك البعيد جداً. الخامس أنه لا يحيط بالكثير جداً كعدد
 الرمال في الاحقاف و عدد الحبات في الصبرة و العقل في جميع هذه الامور كامل يدرك
 ما لا يدركه البصر ولو كان الفضل بقوة الابصار كان بعض الحيوانات اقوى بصرًا من الانسان
 ولكن الانسان مدرك بعقله و بهذا فضل على ساير الحيوانات و كذلك موجودات عالم*

ولم تشاهدها بعينك و مع ذلك تعتقد بوجودها اعتقاداً جازماً بحكم وهمك ومقتضي عقلك (ولا تدر كها ببصرك) لأنك لم تشاهدها و من هنا ظهر لك أن إدراك القلب أدق من إِبصار العين (و أوهام القلوب لا تدر كه) لعجز القلوب عن ذلك و اعترافها بأن ذاته تعالى و صفاته و جلاله و كماله أشرف و أعلى من أن تدر كه و تعقله و أن كل ما أدركته و أحطت به فهو منزّه عنه و أن السبيل إلى معرفة كنه عظمته مسدود و أن غاية معرفته هي العلم بأنّه مقدّس عن تعلّق الإدراك به و عن الاحاطة بذاته و صفاته و عن المشابهة بخلقه في ذواتهم و صفاتهم و كيفية تهم (فكيف أبصار العيون) تدر كه لأنّ عدم إدراك القوي دليل على عدم إدراك الضعيف و عدم تحقّق الأعمّ حجة على عدم تحقّق الأخصّ ، و ينبغي أن يعلم أن سؤاله هذا نشأ من نسيان ما سمعه (١) من الرضا عليه السلام أو الغرض منه زيادة التقرير و الاستبصار .

((الاصل))

مركز تحقيقات كميّة و تربويّة

١٢- « علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن هشام بن الحكم»

في الغيب كالعقول المجردة والمؤمن بعد فراق البدن والملائكة المقربون أكمل و أقوى و اصح و أكثر ادراكاً من الانسان في الدنيا اذ يرون مع الفواصل والابعاد والحجاب و في الظلمة و يحيطون بالكثير و بغير المتناهية ولا يحتاج الى آلة و جارحة نظيراً عيننا ، و ايضاً لا يحتاجون الى ترتيب المقدمات و استنتاج النتائج منها كما يكون لنا في الدنيا لندرك ما لا يصل اليه حواسنا فيدركون بالاحاطة و الابصار الحقيقي كل شيء لا يمكن لنا فهمه الا بالدليل و يكون ما ندركه بالدليل في الكمية بالنسبة الى ما ادركوه بالبديهة كحلقة في فلاة ، او كمدرجات الخراطين بالنسبة الى مدرجات ارسطو، وقد علمنا بالحس في ما نرى من الرؤيا الصادقة احاطة موجودات عالم الغيب على بواطن الامور وغيوبها و نعلم بهذا القياس مقدار علوم القوة العاقلة اعنى العقول الكلية المدبرة كمية و كيفية ، و مع ذلك فلا يقدر العقول على ادراك كنه حقيقة البارئ تعالى. (ش)

(١) قوله و من نسيان ما سمعه ، بناء على تعدد الحديث كما هو الظاهر و يحتمل

اتحادهما والاختلاف في الرواية كما ذكرنا. (ش).

« قال: الأشياء [كلها] لا تدرك إلا بأمرين: بالحواس والقلب، والحواس إدراكها
 « على ثلاثة معان: إدراكاً بالمداخلة وإدراكاً بالتماسة وإدراكاً بلامداخلة ولا
 « تماسة، فأما الإدراك الذي بالمداخلة فالأصوات والمشام والطعوم. وأما الإدراك
 « بالتماسة فه معرفة الأشكال من التربيع والتثليث و معرفة اللين والخشن والحر
 « والبرد. وأما الإدراك بالتماسة ولامداخلة فالبصر فإنه يدرك الأشياء بالتماسة
 « ولامداخلة في حين غيره ولا في حينه، وإدراك البصر له سبيل وسبب فسبيله
 « الهواء وسببه الضياء فإذا كان السبيل متصلًا بينه وبين المرئي والسبب قائم
 « أدرك ما يلاقي من الألوان والأشخاص فإذا حمل البصر على ما لا سبيل له فيرجع
 « راجعاً فحكى ما وراءه كالناظر في المرآة لا يتخذ بصره في المرآة فإذا لم يكن له
 « سبيل يرجع راجعاً، يحكي ما وراءه وكذلك الناظر في الماء الصافي يرجع راجعاً
 « فيحكي ما وراءه إذ لا سبيل له في إنفاذ بصره. فأما القلب فإنه سلطانة على
 « الهواء فهو يدرك جميع ما في الهواء ويتوهمه، فإذا حمل القلب على ما ليس
 « في الهواء موجوداً يرجع راجعاً فحكى ما في الهواء، فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه
 « على ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جل الله وعزه فإنه إن فعل
 « ذلك لم يتوهم إلا ما في الهواء موجود كما قلنا في أمر البصر تعالى الله أن
 « يشبهه خلقه»

((الشرح))

(علي بن إبراهيم عن بعض أصحابه عن هشام بن الحكم قال:) أي قال:
 هشام من قبله لا من جهة الرواية عن المعصوم؛ ويحتمل أن يكون من مسموعاته
 عنه (١) (الأشياء لا تدرك إلا بأمرين بالحواس والقلب) الغرض منه أن المبدء تعالى

(١) قوله «و يحتمل ان يكون من مسموعاته» جميع ما هو حق وصواب مأخوذ من
 من الأئمة عليهم السلام خصوصاً ما عند الشيعة ولكن احتمال أن يكون هذا رواية احتمال
 باطل و ظاهر الكلام انه قول هشام بن الحكم و نقل اقوال غير الأئمة مهوود من الكليني*

شأنه لا يمكن إدراكه بشيء منهما كما سيوضح ذلك وأعلّ ذكره في هذا المقام باعتبار أنه يصلح أن يكون تفسير الآلية المذكورة و بياناً لحملها على نفي الإدراك مطلقاً (والحواس إدراكها على ثلاثة معان) يشمل هذه المعاني الثلاثة إدراك الحواس الخمس الظاهرة كما ستعرفه و يعرف حكم الحواس الباطنة بالقياس إليها بأدنى تأمل (إدراك بالمداخلة) أي بدخول المدرك في المدرك وحصول المحسوس في مكان الحاسة (و إدراك بالمماسّة) أي بمماسّة المدرك بالمدرك واتصافه به (وإدراك بالمداخلة ولا مماسّة فأما الإدراك الذي بالمداخلة فالأصوات) أي إدراك الأصوات (والمشام) قيل: هي المشموم من باب استعمال المفاعل في المفاعيل ، وقيل: هي جمع المشم وهو ما يشم (والطعوم) هذه الثلاثة يتحقق إدراكها بدخولها في الحاسة أما الصوت فإن إدراكه مشروط بدخول الهواء المتكثف به في الصماخ و وصوله إلى القوة المنبثّة في العصب المفروش في مقعره و أما المشموم فإن إدراكه متوقف على دخول الهواء المتكثف به في الخيشوم و وصوله إلى القوة الكائنة في الزأيدتين الشبهيتين بحلمتي الثدي ، و أما الطعم فإن إدراكه مفتقر إلى تكثف الرطوبة اللعابية به و وصول تلك الرطوبة إلى القوة المنبثّة في العصب المفروش على جرم اللسان (و أما الإدراك بالمماسّة فمعرفة الأشكال من التربيع والتثليث) الشكل هيئة

* فقد أورد في باب الميراث كلام الفضل بن شاذان في العول وفي باب الطلاق كلام جماعة .

وأما قوله بالحواس والقلب، القلب في اصطلاح العرفاء وفي كثير من الاحاديث هو النفس الناطقة ولهم لفظان سبع مشهورة الطبع، والنفس، والقلب، والروح، والسر، والخفى. والاخفى فالطبع النامية والنفس القوة الحيوانية وهي الصدر والقلب النفس الناطقة ، والروح العقل بالفعل او المستفاد ، والسر هو العقل الفعال المتحد بالانسان : والخفى معرفة الصفات ، والاخفى فناء السالك في مقامه لسطوع نور الاحدية: و هذا كثير التداول عندهم الآن اطلاق القلب على النفس الناطقة اكثر تداولاً جداً قال تعالى « ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه» اي نفسين. وينبغي أن يكون مراد هشام بن الحكم هنا أعم من النفس الناطقة و الحواس الباطنة. (ش)

حاصلة من إحاطة حدٍّ أو حدود، وعدة بعضهم من المبصرات (ومعرفة اللين والخشن والحرّ و البرد) الخشونة عند أهل اللغة ضدّ اللين وقد خشن الشيء بالضمّ فهو خشن إذا اختلفت أجزاءه الظاهرة في الارتفاع والانخفاض وعند جماعة من الحكماء والمتكلمين ضدّ الملاسة دون اللين ، واللين عندهم ضدّ الصلابة دون الخشونة ، و قالوا: الخشونة اختلاف الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها نابتاً و بعضها غيراً والملاسة عبارة عن استوائها. واللين كيفية تقتضي سهولة قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيّال فينتقل عن وضعه ولا يمتدّ كثيراً ولا يتفرّق بسهولة و إنّما يكون الغمز بسبب الرطوبة و تماسكه بسبب اليبوسة والصلابة بخلافه، وإدراك هذه الكيفيات متوقف على مماسستها بالقوّة التلامسة (و أمّا الإدراك بلامماسة ولا مداخله فالبصر) أي فإدراك البصر (فإنّه يدرك الأشياء بلا مماسة ولا مداخله) أي بلامماسة تلك الأشياء ولا مداخلتها فيه (في حيّز غيره) الجار متعلّق بيدرك أي يدرك البصر في حيّز غيره، و هو الحيّز الذي فيه المرئي بأن يخرج من البصر شعاع يمتدّ إلى المرئي و يراه في موضعه أو يحدث في سطح المرئي عند مقابلته بالباصرة شعاع مثل الشعاع البصري و يصير آلة لإدراك البصر له في حيّزه، وقد رجّح الثاني على الأوّل بأن الأوّل مستلزم لانتقال العرض عن موضعه وقد بـهـن على امتناع ذلك في موضعه، و هذا كما ترى منطبق على أنّ الإبصار بخروج الشعاع حقيقة كما في الأوّل أو توهماً كما في الثاني، ويمكن انطباقه على مذهب من قال بأنّ الإبصار باعتبار أنّ الهواء المشفّ الواقع بين البصر و المرئي يتكيّف بكيفية الشعاع البصري و يصير بذلك آلة لإبصار المرئي في موضعه ولكن الأنا نسب بسياق العبارات الآتية هو الأوّل (ولا في حيّزه) عطف على قوله «في حيّز غيره» أي البصر يدرك الأشياء لا في حيّزه بأن يدخل من المرئي شيء في حيّز البصر كما يقوله أصحاب الانطباق فليس هناك مماسة بين البصر والمرئي ولا مداخله (وإدراك البصر له سبيل و سبب ، فسبيله الهواء) الواقع بين البصر والمرئي (و سببه الضياء) المحيط بالمرئي إذ لولم يكن الضياء

لم يتحقق الإدراك (فإذا كان السبيل متصلًا بينه وبين المرئي)، غير منقطع بحايل كثيف مانع من نفوذ الشعاع فيه إلى ماوراءه (والسبب قائم)، موجود (أدرك ما يلاقي) أي أدرك البصر ما يلاقيه شعاعه (من الألوان والأشخاص) الواقعة في منتهى المسافة الشعاعية (فإذا حمل البصر) يعني أرسلت خطوطه الشعاعية (على ما لا سبيل له فيه) بأن يكون المرئي كثيفاً صقيلاً ليست فيه مسامات وفرج صغار يدخل فيها شعاع البصر (رجوع راجعاً) أي رجع البصر عند وصوله إليها راجعاً و انعكس انعكاساً والمراد بالبصر شعاعه (فحكى ماوراءه) أي فأدرك ما وراءه و أخبر عنه (كالناظر في المرآة لا ينفذ بصره في المرآة) أي شعاع بصره (فإذا لم يكن له سبيل) في المرآة لعدم الفرج والمسامات فيها (رجوع راجعاً يحكي ماوراءه) مما وضعه من المرآة كوضعها من البصر فيكون زاوية رجوع الشعاع منها كزاوية وصوله إليها، فإذا وقعت المرآة في مقابل الرائي جمع الشعاع منها إلى وجهه فيراه ولا شعور له بالرؤي فيتوهم أنه يراه على الاستقامة فيحسب أن صورة وجهه منطبعة في المرآة فإذا كان الوجه قريباً منها كانت الخطوط الشعاعية الرأجة قصيرة فيظن أن صورته قريبة من سطحها، وإذا كان بعيداً كانت الخطوط طويلة فيحسب أن صورته غائرة في عمقها (وكذلك الناظر في الماء الصافي يرجع شعاع بصره راجعاً فيحكي ماوراءه إذ لا سبيل له في إنفاذ بصره) إلا أنه فرق بين المرآة والماء فإن الشعاع البصري لا ينفذ في جرم المرآة أصلاً فلذلك يرجع صافياً غير مضطرب فيرى به على وجه الكمال بخلاف الماء فإن الشعاع ينفذ في جرمه في الجملة فلذلك لا يرجع على وجه الكمال، وقد ظهر مما ذكر أن الله حل شأنه لا يمكن إدراكه بالحواس لا لتقاء المماسمة والمداخلة فيه و استحالة أن يكون في حيز و طرف الخطوط الشعاعية والهواء المتوسط لأن ذلك من لواحق الجسمية و توابعها (فأما القلب) أي النفس الناطقة (فإنما سلطانه على الهواء (١)) أي

(١) قوله وأما القلب فإنما سلطانه على الهواء، مقصوده شام بن الحكم أن يبين لمية عدم

ادراك الانسان حقيقة ذات الباري وحاصله ان المادة كالحاجب الجسماني فكما أن الانسان في

بيت فيه مرآة لا يمكن أن يدرك ما هو خارج عن البيت لحجب الجدر والمرآة لا ينفذ فيها أيضاً *

الهواء بالمد ما بين الأرض والسماء ، و يطلق أيضاً على الفضاء وهو البعد الخارجي وعلى كل خال وعلى الباطل ولعل المراد به هنا عالم الإمكان طولاً و عرضاً و تسميته بالهواء إما من باب تسمية الكل باسم الجزء أو باعتبار أنه بعدمعين و فضاء في الخارج أو باعتبار خلوه عن الوجود في حد ذاته و بطلان حقيقته باعتبار نفسه إذ الحق بالحقيقة الحقّة الثابتة هو الذي وجوده لذاته كما يرشد إليه قوله تعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » (فهو يدرك) أي فهو قابل لأن يدرك (جميع ما في الهواء و يتوهمه) سواء حصل له إدراك الجمع بالفعل أولاً و ذلك لأن النفس في مبدء الفطرة خالية عن العلوم و قد خلقت لها آلات بدنية لتصفح بها صور المحسوسات و معانيها و تتنبه لمشاركات بينها و مباينات فيحصل لها التجربة و سائر العلوم الضرورية والمكتسبة كلاً أو بعضاً على تفاوت مراتبها (فإذا حمل القلب على ما ليس في الهواء موجوداً) و بلغ شعاع بصيرته إلى العدم الذي يمنع من نفوذه و فيما بعده (رجع راجعاً) إلى ما وراءه (فحكي ما في الهواء) من المهيئات والحقايق والكيفيات (فلا ينبغي للمعاقل أن يحمل قلبه على ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جل الله وعزه) إذ ليس ذاته تعالى و ماله من صفات كما هو نعوت جلاله موجودة في الهواء (فإنه إن فعل ذلك لم يتوهم من أمر التوحيد إلا ما في الهواء موجوداً) و ذلك بسبب رجوع البصيرة عمّا ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد إلى ما هو موجود فيه من الأمور الممكنة (كما قلنا في أمر

* شعاع البصر بل يرجع يرى ما في البيت كذلك العادة حجاب على بصيرة العقول لا يمكن أن ينفذ بصيرة الانسان و يخرق حجاب العادة و من العادات انه لم يدرك شيئاً قط الا في مكان و حيز و عبر عنه هشام بن الحكم بالهواء وقد سبق ان الهواء في لغة العرب هو المكان عند أصحاب البعد أعنى البعد المفطور، و بالجملة اذا أراد عقل البشر أن يدرك كنه ذاته تعالى منته عاداته من أن يتصور شيئاً خارجاً عن المكان بل يتصور موجوداً جسمانياً في مكان و حيز و يزعم أنه الهه ولا يمكنه تصور شئ الا في مكان بمنزلة من في بيت مسدود حيث لا يمكنه أن يرى شيئاً ليس في البيت. و هذا الكلام من هشام بن الحكم يدفع ما نسب اليه من التجسيم كما سيجيء ان شاء الله في محله (ش)

البصر) من أنه إذا حمل على ما لا سبيل له رجوع راجعاً فحكي ما وراءه فيلزم حينئذ أن يدرك الله تعالى على صفات خلقه (تعالى الله أن يشبهه خلقه) والحاصل أن صنع القلب هو التصرف في الممكنات والتقلب في الماديات والتعقل للمهيات و جزئياتها بتوسط الآلات فإذا تصدق الإدراك الواجب بالذات لا يدركه إلا على سبيل إدراك المخلوقات وهو سبحانه متمنزه عن المادة والمهية والمشابهة بالخلق فقد ظهر أنه تعالى لا يمكن إدراكه بالقلب كما لا يمكن إدراكه بالحواس.

باب

(النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جل وتعالى)

((الأصل))

١- «علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن ابن أبي نجران، عن «حماد بن عثمان، عن عبد الرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبد الملك «ابن أعين إلى أبي عبد الله عليه السلام: أن قوماً بالعراق يصفون الله بالصورة وبالتخطيط» فان رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إلي بالمذهب الصحيح من التوحيد؟ فكتب «إلي» سألت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك فتعالى الله الذي «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، تعالى عما يصفه الواصفون المشبهون الله «بخلقهم المفتررون على الله، فاعلم رحمك الله أن المذهب الصحيح في التوحيد» «ما نزل به القرآن من صفات الله جل وعز فانف عن الله تعالى البطلان والتشبيه» «فلا نفي ولا تشبيه هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون ولا تعدوا» «القرآن فتصلوا بعد البيان».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن ابن أبي نجران، عن حماد بن عثمان، عن عبد الرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبد الملك بن أعين

إلى أبي عبد الله عليه السلام أن قوماً بالعراق يصفون الله تعالى بالصورة و بالتخطيط (فممنهم من يقول أنه مركب من لحم ودم، و منهم من يقول: هو نور يتلأل كالسبيكة البيضاء طوله سبعة أشبار من شبر نفسه، و منهم من يقول هو على صورة إنسان فبعضهم يقول: هو شاب مجتط مجعد و بعضهم يقول: هو شيخ أشمط الرأس و نقل أبو- عبد الله عليه السلام في كتاب إكمال الإكمال عن محيي الدين شارح مسلم أنه قال: قال ابن قتيبة: الله صورة لا كالصور واستدل على ذلك بظاهر ما رواه مسلم عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته» (١) و قد غلط في ذلك و هل قوله إلا كقول المبتدعة أنه تعالى جسم لا كالأجسام لما رأوا أهل السنة قالوا هو شيء لا كالأشياء طردوا ذلك فقالوا: هو جسم لا كالأجسام والفرق أن لفظ شيء لا يشعر بالحدوث والصورة تشعر بالتركيب والتركيب خاص بالأجساد والأجساد حادثية، والعجب منه أن لآدم عليه السلام عنده صورة وقد أبقى الحديث على ظاهره في أن الله تعالى صورة كصورة آدم عليه السلام فكيف يقول لا كالصور و هل هذا إلا تناقض، ثم يقال له: إن أردت بقولك لا كالصور أنه ليس بمركب فيرد أنه ليس بصورة و إن اللفظ لا يفيد ذلك و إن الحديث غير محمول على ظاهره وإنك وافقت القائلين بتأويله والتأويل فيه أن الضمير يعود إلى الأخ المضروب كما صرح به القرطبي، قال معناه خلق آدم على صورة المضروب فكان الضارب ضرب وجه أبيه آدم عليه السلام. فإن قيل فينبغي أن يجنب ما سوى الوجه من الأعضاء لأنه يشبه أعضاء آدم فالجواب أن الوجه قد اختص بما ليس في غيره إذ فيه البصر الذي يدرك به العالم و ما فيه من العجايب الدالة على عظم قدرة الله تعالى، والسمع الذي يسمع به أمر الله تعالى و نهيه ويتعلق به العلوم التي منها معرفة الله ومعرفة الرسول وفيه النطق الذي شرف به الإنسان على سائر الحيوان، و على تقدير أن يكون الضمير عايداً إليه سبحانه فنقول: الإضافة لتشريف آدم عليه السلام كقوله تعالى «ناقة الله و سقياها» و بيت الله، وقد اختص آدم بأن خلقه بيده ولم يقلبه في الأرحام ولم يدرجه من حال إلى حال. ونقول: المراد بالصورة الصفة كقولهم صورة فلان

(١) الصحيح ج ٨ ص ٣٢ من حديث أبي هريرة.

عند الأمير أي صفته لا اختصاصه عليه السلام بصفات من الكمال والفضائل وسجود الملائكة له تعظيماً. أو إن كان سجودهم كان لله حقيقة فصغته شبيهة بصفاته تعالى ومثل هذه التأويلات إلا منع عود الضمير إليه سبحانه يجري فيما رواه البخاري (١) في باب السلام وخرجه مسلم في باب خلق آدم عليه السلام « من أنه قال تعالى لما خلق آدم على صورته: إذهب فسلم على أولئك النفر من الملائكة » على أن الضمير فيه يجوز أن يعود على آدم عليه السلام ومثل ذلك متعارف فلا يرد أن الكلام حينئذ غير مفيد لأنه معلوم أنه خلق على صورته وأيضاً يجري مثل هذه التأويلات فيما روي « أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام على صورة الرّحمن » ونقل الآبي عن بعض علمائهم أنه قال: هذه الرواية لم تثبت عند أهل النقل ولعلّ راويها توهم أن الضمير في الرواية الأولى المعتبرة عايد إليه سبحانه فأبدل الضمير بالرّحمن من باب النقل بالمعنى. وإنما بسطنا الكلام بنقل رواياتهم وأقوايلهم لأن معرفة ذلك لا يخلو من فائدة عند المناظرة مع أهل الخلاف (فإن رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إليّ بالمذهب الصحيح من التوحيد) جزاء الشرط محذوف أي فعلت (فكتب إليّ) الصحيح والذي عليه جمهور المحدّثين من العامة والخاصة وأكثر الفقهاء والأصوليين جواز العمل بالكتاب عن الكاتب إذا علم أنه خطّه وهو عندهم معدود في المتصل لا شعاره بمعنى الإجازة وقال السمعاني هو أقوى من الإجازة ودليلهم ما صحّ واشتهر من كتبه عليه السلام إلى نوابه وعماله وكذلك الخلفاء والأئمة عليهم السلام بعده ومنه هذا الحديث وغيره، ولكن الراوي يقول: كتب إليّ أو أخبرني بكتابه أو في كتابه أو فيما كتب به إليّ كما في هذا الحديث، ولا يجوز أن يطلق ويقول: حدثني أو أخبرني، وجوز الإطلاق طائفة من المتقدمين من محدّثي العامة (سألت رَحِمَكَ اللهُ عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك) بكسر القاف وفتح الباء أي من هو عندك فالعايد إلى من مبتدئ محذوف والظرف خبر له والموصول مع صلته فاعل ذهب (فتعالى الله الذي ليس كمثله شيء) فيه تنزيهه تعالى عما يقولون وإشارة إلى مخالفتهم في وصفه تعالى لنص القرآن (وهو السميع البصير) بلا سمع ولا بصر فيسمع ما يقولون ويرى ما يفعلون ويعلم ما يعتقدون، وفيه وعيد لهم على ما يصفون ثم صرح بتنزيهه تعالى عما يقولون تأكيدياً لما سبق بقوله (تعالى عما

يصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه المفترون على الله (ما لا يليق به : والتشبيهه في الحقيقة جحود و إنكار لأن ما يتصوره المشبهون و يعتقدون أنه إله ليس هو الإله الذي يثبت العقلاء و يقرؤون به ثم أشار بعد تنزيهه تعالى عما يصفون إلى المذهب الصحيح بقوله (فاعلم رحمك الله أن المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله تعالى) التي بعضها صفات كمالية وبعضها صفات فعلية وبعضها صفات تنزيهية اشتملت على جميعها إجمالاً قوله تعالى « ليس كمثله شيء » (فانف عن الله تعالى البطلان) كما زعمه الملاحدة والثوية و عبدة الأوثان والنيران و عبدة الشمس والمشتري و غيرهم من أصحاب الملل الفاسدة النافية للصانع (و التشبيهه) بخلقه كما زعمه المجسمة والمصورة والكرامية والقايلون بأنه في جهة و مكان و بأن له كلاماً ككلامنا و صوتاً كصوتنا و سمعاً و بصرأ كسمعنا و بصرنا و صفات زائدة كصفاتنا و أصحاب البطلان والتشبيه هم المحجوبون عن ربهم بالمقاييس الحسية والاعتبارات الوهمية (فلا نفى ولا تشبيه) في أمر التوحيد و هذا في اللفظ إخبار و في المعنى نهي عن القول بهما (هو الله الثابت الموجود) الذي لا يعرضه التغيير من وصف إلى وصف والتحول من حال إلى حال ولا يسبقه عدم ولا يلحقه انقطاع و هو الموجود أزلاً و أبداً (تعالى الله عما يصفه الواصفون) من صفات الخلق ولو احق الإمكان ، و هذا إعادة لما مرّ تأكيذاً له (ولا تعدوا القرآن فتضلوا بعد البيان) إذ مدار القرآن على التوحيد المطلق والتنزيه التام و بيان القواعد الكلية التي بها يكون صلاح نوع الانسان في معاده و معاشه فلا يجوز لأحد التجاوز عما نطق به لأن كل ما فيه وثيق الأركان رفيع البنيان متين البرهان معدن الإيمان فكل وصف لا يوافق باطل ، و كل قول لا يطابقه كاذب ، و كل أمر لا يناسبه ساقط و إنما قال « بعد البيان » لأن الضلال بعده أقبح من الضلال قبله والإثم المترتب عليه أتم و أشد لالأن الضلال قبله لإثم فيه كما ظن .

((الاصل))

٢- « محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن ابن أبي عمير ، عن إبراهيم »
 « ابن عبد الحميد ، عن أبي حمزة قال : قال لي علي بن الحسين عليه السلام : يا أبا »
 « حمزة إن الله لا يوصف بمحدودية ، عظم ربنا عن الصفة ، فكيف يوصف »

«بمحدودية من لا يحد ولا تدركه الأَبصار و هو يدرك الأَبصار وهو اللطيف الخبير»
 ((الشرح))

(محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن ابن أبي عمير ، عن إبراهيم بن عبد الحميد ، عن أبي حمزة قال : قال لي علي بن الحسين عليه السلام : يا أبا حمزة إن الله لا يوصف بمحدودية) أي لا يكون له هذه الصفة في الواقع فلا يجوز لأحد أن يصفه بها ولا بما يستلزمها من كونه جسماً أو صورة أو ذاتاً طرفاً و نهايات أو ذا أجزاء و كميّات إلى غير ذلك من الأمور الموجبة لتحديد (عظم ربنا عن الصفة) أي من أن يكون له صفة لأن كل ذي صفة مفتقر إلى الغير ناقص في حد ذاته ، و فيه دلالة على أن صفاته الكمالية عين ذاته المقدسة (و كيف يوصف بمحدودية من لا يحد) أي من ليس له حد عرفي ولا لغوي لتنزّهه عن الأجزاء و النهايات و تقدّسه عن الأطراف و الغايات ، و قد روي أن رجلاً من الزنادقة قال لمولانا الرضا عليه السلام : فحدّه لي ، قال : لا حدّ له قال : ولم ؟ قال : لأن كل محدود متناه إلى حد ، وإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان فهو غير محدود ولا متزايد و لا متناقص و لا متجزئ و لا متوهم (١) (ولا تدركه الأَبصار) لتنزّهه عن قبول الإشارة الظاهرة الحسية و الإشارة الباطنة العقلية كما عرفت (و هو يدرك الأَبصار) لا حاطة علمه بالمبصرات و المعقولات (و هو اللطيف) أي البعيد عن إراك الخلق له أو البر بعباده ، الذي يلطف بهم و يرفق من حيث لا يعلمون أو العالم الكامل في الفعل و التدبير أو الخالق للخلق اللطيف الذي يعجز عن إدراك أعضائه و جوارحه أَبصار الناظرين و من تعقل خواصه و منافعه عقول العارفين أو فاعل اللطف رافة بعباده و هو ما يتقرّب معه العبد من فعل الطاعة و يبعد عن المعصية كما نزال الكتب و إرسال الأنبياء و نصب الأوصياء (الخبير) أي العالم بحقائق الأشياء و غوامضها و دقايقها ، و الخبر بالضم العلم يقال لي خبر به أي علم و فلان خبير بالشيء أي عالم بكنهه و مطلع على حقيقته ، و اللطيف بالمعنى الأوّل يناسب

قوله «لا تدر كه الأ بصر» والخبير يناسب قوله «و هو يدرك الأ بصر».

((الاصل))

٣- « محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد ، عن إبراهيم بن محمد الخزاز ومحمد بن الحسين »
 « قال: دخلنا على أبي الحسن الرضا عليه السلام فحكينا له أن محمدًا عليه السلام رأى ربه في »
 « صورة الشاب الموفق في سنّ أبناء ثلاثين سنة وقلنا : إن هاشم بن سالم و »
 « صاحب الطاق والميثمي يقولون : إنه أجوف إلى السرّة والبقية صمد. فخر »
 « ساجدًا لله ثم قال: سبحانك ما عرفوك ولا وحدوك، فمن أجل ذلك وصفوك »
 « سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك ، سبحانك كيف طاوعتهم »
 « أنفسهم أن يشبهوك بغيرك ، اللهم لأصفك إلا بما وصفت به نفسك ولا أشبهك »
 « بخلقك ، أنت أهل لكل خير ، فلا تجعلني من القوم الظالمين. ثم التفت إلينا »
 « فقال: ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره، ثم قال: نحن آل محمد النمط الا وسط الذي »
 « لا يدركنا العالي ولا يسبقنا التالي ، يا محمد إن رسول الله صلى الله عليه وآله حين نظر إلى »
 « عظمة ربه كان في هيئة الشاب الموفق و سنّ أبناء ثلاثين سنة، يا محمد! عظم »
 « ربي عز وجل أن يكون في صفة المخلوقين، قال: قلت: جعلت فداك من كانت رجلاه »
 « في خضرة ؟ قال: ذلك محمد صلى الله عليه وآله كان إذا نظر إلى ربه بقلبه جعله في نور مثل نور الحجب »
 « حتّى يستبين له ما في الحجب، إن نور الله منه أخضر و منه أحمر و منه أبيض و »
 « منه غير ذلك. يا محمد ما شهدله الكتاب والسنة فنحن القائلون به».

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد ، عن إبراهيم بن محمد الخزاز ، ومحمد بن الحسين قالوا: دخلنا على أبي الحسن (الحسن) علي بن موسى (الرضا) عليه السلام فحكينا له أن محمدًا رأى ربه في صورة الشاب الموفق في سنّ أبناء ثلاثين سنة) قيل: الشاب الموفق هو الذي

أعضاؤه موافقة بحسن الخلقة، وفي النهاية الأثيرية الشاب الموفق الذي وصل إلى الكمال في قليل من السن. وقال الفاضل الأسترآبادي: يحتمل أن يكون الشاب الموفق من باب الاشتباه الخطي وأن يكون في الأصل الشاب الرقيق كما هو المتعارف في كتب اللغة. أقول: الموفق كما هو المصحح في جميع النسخ له معنى مناسب للمقام وهو المروي عن طرق العامة رووا أنه عليه السلام رأى ربه في صورة الشاب الموفق من أبناء ثلاثين سنة ورجلاه في خضرة وباقي جسده خارج، فالحكم بالاشتباه خطأ و كانه حكم به باعتبار أن الرقيق له معنى مناسب هنا لان الرقيق على وزن ضيق ذو بهجة و بهاء من راق الشيء إذا بلغ (و قلنا إن هشام بن سالم) قال العلامة في الخلاصة هو ثقة ثقة و كان الحديث ضعيفاً لا يقدر فيه (و صاحب الطاق) هو محمد بن علي بن النعمان أبو جعفر الأحمدي الصراف في طاق المحامل بكوفة (والميمني يقولون إنه أجوف إلى السرة) أي ذو جوف وخالي الداخل و جوف كل شيء قعره (والبقية صمد) أي مصمد مصمت لأجوف له (فخر) أي سقط على الأرض (ساجد الله) تخشعاً و تخضعاً لعظمته (ثم قال) في سجوده على الظاهر (سبحانك) أنزّهك تنزيهاً عما لا يليق بك من التشبيه والتوصيف (ما عرفوك) على ما ينبغي من معرفتك (ولا وحدوك) (١) على ما وجب لك من

(١) قوله « ولا وحدوك » ان كان هذا الخبر صحيحاً موافقاً للواقع بجميع ما فيه لزم كون مؤمن الطاق وهشام بن سالم والميمني - وهو أحمد بن حسن بن اسماعيل من أولاد ميثم التمار - غير موحدين وهذا يناقض ثقتهم ومنزلتهم عند الأئمة عليهم السلام وربما ينسب مثل قولهم إلى هشام ابن الحكم على ما يأتي ان شاء الله ويأتي ما عندنا في ذلك ونقدم بيان أمور: الأول ان الكفر والايمان يدور مدار الاقرار بالتوحيد والرسالة فمن اعترف بهما مؤمن ومن أنكر أحدهما كافر وقد يستلزم اعتقاد شيء نفي أحدهما لزوماً بيناً فصاحب ذلك الاعتقاد كافر، وقد يستلزم لزوماً غير بين وهذا لا يوجب الكفر إذ لا يدل على انكار صاحبه التوحيد أو الرسالة، مثال الاول قول من يذهب إلى أن أحكام الشريعة الصادرة من نبينا (ص) كانت بمقتضى فكره وعقله مناسبة للمصالح في عصره فانه من اللوازم البينة لانكار النبوة وكذلك من يعيب أحكامه (ص) ويظن أن عند الناس أحكاماً وقوانين أحسن منه، مثال الثاني القول بالتنجيس فانه يستلزم انكار الواجب تعالى لزوماً*

*غير بين اذ لا يعلم أن القائل به يفهم أن الجسم مركب والمركب محتاج الى الاجزاء فهو ليس بواجب الوجود، وهذا ليس مما يفهمه جميع الناس فالحق عدم الحكم بكفر اهل التجسيم ان لم يكن ممن له الامام بهذه المسائل.

الامر الثاني: ان كثيراً من محدثي العامة والكرامية بل الاشاعرة يثبتون له تعالى صفات الجسم ولو ازم الجسمية ويتبرؤن من التجسيم من لا يقولون انه على العرش حقيقة، وانه يرى في الاخرة، وراه نبينا (ص) بعيني رأسه وانه ينزل في كل ليلة جمعة ولكن ليس جسماً، وهذا تناقض يلتزمون به ولا يباليون، وهذا يدل على عدم تفطنهم لكثير من الوازم البينة أيضاً وعندنا هو عين التجسيم.

الامر الثالث: قد مر من كلام هشام بن الحكم دليل على نفى التحيز والتمكن ومما ذلك نقلوا عنه القول بالتجسيم فان صح النقل فلا بد أن يحمل قوله وقول أمثاله بالجسم على خلاف ظاهره اذ الجسم لا يوجد الا في مكان وحيز بالديهة وهم نفوا المكان فكانهم أرادوا بالجسم الموجود المستقل بذاته اذ لم يجدوا لفظاً في التعبير عنه أقرب في التفهيم من لفظ الجسم كما رأينا في تعبيرات المتأخرين انه تعالى جوهر، اوله ماهية، ولم يريدوا به الجوهر المصطلح من قسمي الممكن ولا الماهية التي هي حد الوجود، اوقالوا انه تعالى شيء يعنون ان له حقيقة ووجوداً ليس عرضاً واعتبارياً وعلية هذا فيكون تخطئة الامام (ع) اياهم في تعبيرهم الموهوم الباطل لا في أصل اعتقادهم.

الامر الرابع: الوجود حقيقة واحدة والماهيات حدود و اعتبارات عارضة وربما شبهت ذلك بما ثبت في عصرنا من أن النور والصوت والكهرباء تموجات في الهواء أو الاثير نظير تموج الماء بالقاء شيء فيه فهي حقيقة واحدة يظهر في أذهاننا تارة في الصوت وتارة في النور وأخرى الكهرباء وكذلك الوجود بناء على اصله حقيقة واحدة يختلف بالشدة والضعف والماهيات مظاهر لمراتبه في فكرنا وذهننا، وأيضاً تحقق في عصرنا نوع من النور غير مرئي بالبصر وينفذ في أجسام غير مشفة ويؤخذ به التصوير من باطن الانسان كما رآه كل أحد ومما ذلك لا نرى هذا النور وهو نور فلا يبعد أن يكون مجبولا في فطرة كثير منهم وان لم يمكنهم التعبير عنه أن الجسم يختلف اختلافاً بحسب العوالم المختلفة مع حفظ حقيقة واحدة فليكن هذا على ذكر منك حتى يحين حينه ان شاء الله. (ش)

توحيد و تنزيهك عن المشابهة بخلقك (فمن أجل ذلك و صفوك) بصفات المخلوقين و نعوت المصنوعين (سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك) في قولك و هو اللطيف الخبير . وليس كمثل شيء . ولم يكن له كفواً أحد . ولا تدرى له إلا بصار إلى غير ذلك من النعوت الجلالية و الصفات الكمالية (سبحانك كيف طاوعتهم أنفسهم أن يشبهوك بغيرك) مخالفاً لكتابك و سنة نبيك بل لصراحة عقولهم (اللهم لأصفك إلا بما و صفت به نفسك ولا أشبهك بخلقك أنت أهل لكل خير) يعني كل خير أنت مبدؤه و منشأه ، أو المراد أنت أهل لكل صفات حسنة كاملة دون صفات قبيحة باطلة كما زعموا (فلا تجعلني من القوم الظالمين) دعاء لحفظ عصمته مع تقدس ذاته عن الاتصاف بالظلم تواضعاً لله و هضماً لنفسه . أو تعليم لخواص شيعته ؛ أو ابتهاج لدفع ما استحقوا من العذاب عن نفسه المقدسة لأن شوم الظلمة قد يحيق بمن وراءهم لقوله تعالى « و اتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة » و ربما يستفاد من هذا الكلام أن أسماءه تعالى و صفاته توقيفية (١) بمعنى أنه لا يجوز أن يسمى إلا بما سمى به نفسه أو سمأه به رسوله و يندرج فيه ما انعقد على التسمية به اجماع فما لم يرد فيه إذن و لamenع لا يجوز . و اختلفت العامة في هذا القسم فقيل فيه بالوقف و قيل بالمنع ، و قيل : إن أوهم معنى يستحيل امتنع وإن لم يوهم جاز . وقال الباقلاني : يجوز أن يسمى بكل ما يرجع إلى ما يجوز في صفته كسيد و حنان ما لم يجمع على منع ما يجوز مثل عاقل و فقيه و سخي قال : و كره مالك التسمية بسيد و حنان بناءً على أنه لم يرد عنده فيهما إذن و لamenع

(١) قوله و ربما يستفاد من هذا الكلام أن أسماء و صفاته ، لقد أحسن الشارح اذ ربط بين توقيفية الأسماء و بين هذه المسئلة . ولا شك أن الانسان لا يعرف من صفاته تعالى شيئاً الا ما عرفه القرآن و السنة ، أما ما دل عليه العقل من علمه و قدرته و حياته فليس خارجاً عما فى القرآن و المقصود من صفاته الممنوعة ما يوجب تحديد ذاته تعالى بحدود الممكنات و انما منع من اطلاق أسماء لم يرد بها نص عليه تعالى لدلتها على صفة لانعلم ثبوتها و اذا علم ثبوت صفة له تعالى لا يمنع من اطلاق اسم يدل على تلك الصفة . (ش)

وأما ما لا يجوز في أصله فلا يسمّى به وإن كان الله تعالى وصف به نفسه بالفعل المشتقّ منه ذلك الاسم نحو «الله يستهزى بهم» و«سخر الله منهم» ومكر الله فلا يقال: يا مستهزىء وياساخر ويا ماكر لأنّ ما يستحيل عليه تعالى لا يجري منه عليه إلاّ قدر ما أطلقه السمع، وهم أيضاً اختلفوا في صبور ووقور فمنعه بالقلاني لأنّ الوقور الذي يترك العجلة في دفع ما يضرّه، والصبور الذي يتحمّل الأذى. وبعضهم أجاز ذلك بناء على أنّ معناه ما يرجع إلى الحلم (ثمّ التفت إلينا فقال: ما توهّمتم من شيء فتوهّمه والله غيره) أي فاعلموا واعتقدوا أنّه تعالى غير ما توهّمتموه وذلك لأنّ الآلات البدنيّة والعقول البشريّة لكونها قاصرة عن إدراك ذاته و تناول صفاته كلّ ما أدركته فهو مخلوق محدود مثلها بعيد عن جناب الحقّ وساحة القدس، وسرّ ذلك أنّ النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات الموجودة في نفس الأمر ومهيأتها إلاّ بالآلات الجسمانيّة فلا تقدر أن تدرك الجزئيّ المجرّد المنزّه عن المهيّة والمواد بالكلية (ثمّ قال: نحن آل محمد النمط الأوسط) أي الجماعة القايمين على الوضّ يعني العدل في العلم والعمل، وينبغي أن يعلم أنّ طريق السالكين إلى الله تعالى إنّما يستقيم بالعلم والعمل، والعلم طريق القوّة النظرية والعمل طريق القوّة العمليّة وكلّ واحد منهما واقع بين رذيلتين رذيلة الإفراط و رذيلة التفريط كالأبطال والتشبيه في معرفته تعالى والوسط بينهما هو العدل وهو طريق آل محمد (الذي لا يدركنا الغالي) الموصول صفة للنمط الأوسط وإفراده باعتبار اللفظ والأصل أن يقول لا يدركه بالضمير للموصول إلاّ أنّه أتى بضمير المتكلّم من باب الالتفات من الغيبة إلى التكلّم للتصريح بالمقصود كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «أنا الذي سمّني أمّي حيدة» والغالي بالعين المهملة المتجاوز عن حدّ الفضائل الإنسانيّة التي مدارها على الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة وبالعين المعجمة من الغلوّ الواقع في طرف الإفراط من الأمور المذكورة فهو قريب ممّا ذكر (ولا يسبقنا التالي) أي لا يسبق إلينا التالي، بالحذف والإيصال ليوافق قوله: «لا يدركنا»، والتالي هو المقصّر عن بلوغ هذه الفضائل والواقع في طرف التفريط منها، والمقصود من هاتين الفقرتين هو الشكاية بعدم رجوع المفرطين إليهم وعدم لحوق المقصّرين

بهم، مع الإشارة إلى أن ولاية أمور العباد ووراثة علم النبوة و خلافة الأمة موجودة فيهم وأن بهم يكتسب الشخص تلك الفضائل ويستحق تلك الخصائل ولأريب في ذلك فإن الفضائل وإن وجد بعضها في غيرهم فعنهم مأخوذ وإليهم منسوب وبالله التوفيق (يا محمد إن رسول الله ﷺ حين نظر إلى عظمة ربه) ورأى نورها ببصيرة قلبه (كان في هيئة الشاب الموفق و سنّ أبناء ثلاثين سنة) يعني أن الطرف حال عن فاعل رأى لاعن الرب ومعناه أن محمد ﷺ كان عند رؤية نور عظمته تعالى في هذه الهيئة والصورة دون الرب جل شأنه كما زعموا لتعاليمه عن الهيئة والصورة والوجود المحدود بزمان، فإن قلت نظره هذا إلى عظمة ربه كان بعد البعثة وقد بعث بعد ماضى من عمره الشريف أربعون سنة فكيف صح أنه كان حينئذ في سنّ أبناء ثلاثين قلت: كون هذا النظر بعد البعثة غير معلوم، بل أنه لو ثبت ذلك فلا منافات لأنه قال: كان في هيئة الشاب الموفق وفي هيئة سنّ أبناء ثلاثين لأنه كان له حينئذ ثلاثون سنة ويحتمل أن يعود. ضمير كان إلى الرب ويكون هذا الكلام وارداً على سبيل الإنكار ولكنه بعيد جداً (يا محمد عظم ربي عز وجل) أي جاوز قدره ورفع شأنه (أن يكون في صفة المخلوقين) لوجوب التباين بين الخالق والمخلوق و امتناع اتصافه بما هو من لواحق الإمكان (قال: قلت: جعلت فداك من كانت رجلاه في خضرة؟ قال: ذلك محمد) يعني أن الضمير في قوله «و رجلاه في خضرة و باقي جسده خارج» راجع إلى محمد ﷺ لا إلى الرب تعالى شأنه كما فهموه لتعاليمه عن أن يكون له جسد و رجل و تشابهه بخلقه (كان إذا نظر إلى ربه بقلبه) وعرفه حق المعرفة الذي هو في أعلى مراتبها المقدورة للبشر (جعله في نور) أي جعل الرب محمداً ﷺ أو جعل قلبه في نور من تجلياته (مثل نور الحجب) (١) الذي هو أيضاً

(١) قوله «مثل نور الحجب» قال العلامة المجلسي (ره) في البحار اعلم أنه قد تظافت الاخبار العامة والخاصية في وجود الحجب والسرادات وكثرتها، ثم قال: وظاهر أكثر الاخبار أنها تحت العرش ويلوح من بعضها أنها فوقه وروى من طريق المخالفين عن النبي (ص) «إن الله تبارك وتعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفت لاحرقت سبحات وجهه مادونه، الى أن قال: والتحقيق أن لتلك الاخبار ظهراً وبطناً وكلاهما حق فاما ظهرها فإنه سبحانه كما *

من تجليات عظمته و كبريائه لتحصل المناسبة التامة بينه و بين الرب (حتى يستبين له ما في الحجب) من العظمة وصفات الكمال و نعوت الجلال. وإضافة النور إلى الحجب إما بيانية لأن نور عظمته حجاب مانع من رؤيته، أولاً مية إن أريد بالحجب مقامات العارفين إذ لكل مقام نور من عظمته يظهر للعارف إذا بلغه و أرفع تلك المقامات و أعلاها هو الذي بلغه سيد العارفين حتى شاهد نوره على أكمل ما يتصور للبشر ببصرة قلبه بل ببصر عينه، ولا يبعد ذلك كما يرشد إليه حكاية موسى على نبينا و عليه الصلوة والسلام في رؤيته لنور شجرة الطور، والنور في الموضوعين على هذا التفسير محمول على ظاهره و يمكن أن يراد بالنور الأول منتهى ما عرفه المقرَّبون منه تعالى وقد شاع تسمية العلم بالنور ومنتهاه معرفة ما يليق به سبحانه و تنزيهه عمالاً يليق به وقد تضمن على جميع ذلك قوله تعالى « ليس كمثله شيء » و هذه المعرفة تحجب عن معرفة ما وراء ذلك من تخيله و تمثيله وتجسيمه و تصويره و تشبيهه و رؤيته، فمعنى الحديث والله أعلم أنه كان إذا نظر إلى ربه بقلبه اللطيف و عقله الشريف جمل الرب قلبه في نور هو منتهى معرفته سبحانه و قد عرفت أن منتهى معرفته حجاب فلذلك قال: مثل نور الحجب بتشبيه ذلك النور بنور الحجب في المنع من الرؤية بل من جميع ما لا يليق بذاته المقدسة فإن ذلك النور مانع منها كما أن نور الحجب الذي هو نور العظمة مانع منها، و غاية تلك المعرفة التي عبر عنها بالنور أن يستبين له ﷺ ما في الحجب مما يجوز له تعالى شأنه و ما لا يجوز و كون رجليه في خضرة كناية عن أن قلبه في سبيل المعارف الإلهية كان مستغرقاً في بحار معرفة ما يليق به من الصفات

« خلق العرش والكرسي مع عدم احتياجه اليهما كذلك خلق عندهما استاراً وحجاباً وسرادقات. وقال أما بطنها فلان الحجب المانعة عن وصول الخلق الى معرفة كنه ذاته وصفاته امور كثيرة منها ما يرجع الى نقص المخلوق وقواه ومداركه بسبب الامكان والافتقار والاحتياج والحدوث وما يتبع ذلك من جهات النقص والعجز وهي الحجب الظلمانية، ومنها ما يرجع الى نوريته و تجرده و تقدسه و وجوب وجوده و كماله و عظمته و جلاله وسائر ما يتبع ذلك وهي الحجب النورانية الى آخر ما قال. (ش)

الكمالية والنعوت الجلالية لم يكن في وسعه التجاوز عنها إلى ذاته الحقّة الأحدثية ويمكن أيضاً أن يراد بالنورين العلم والحجب الملائكة القدسية والجواهر العقلية (١) وإلى هذا أشار سيد المحققين بقوله من ضروب ملائكة الله تعالى جواهر قدسية وأنوار عقلية وهم حجب أشعة جمال نور الانوار ووسائط النفوس الكاملة في الاتصال برب الأرباب والنفس الانسانية إذا استكلمت ذاتها الملكوتية ونقضت الجلبات الهيولانية ناسبت نوريتها تلك الأنوار وشابهت جوهريتها جوهريتها فاسحقت الاتصال بها والانخراط في زمرتها والاستفادة منها ومشاهدة أضوائها ومطالعة ما في ذواتها من صور الحقايق المنطبعة فيها، وإلى ذلك أشار عليه السلام بقوله «جعل في نور مثل نور الحجب حتى يستبين له ما في الحجب» (٢) يعني جعله في نور العلم والكمال مثل نور الحجب حتى يناسب جوهر ذاته جوهر ذاتهم فيستبين له ما في ذواتهم من الحقايق والعلوم. أقول: هذه التأويلات غاية ما يصل إليه أفهامنا والله أعلم بمراد وليه (إن نور الله منه أخضر و منه أحمر و منه أبيض و منه غير ذلك) من الألوان هذا تعليل لوصف النور الذي كان رجلاه عليه السلام بالخضرة وتحقيق له وينبغي أن لا يشك في أن الله تعالى في عالم الغيب أنواراً متصفة بالصفات المذكورة ولكن

(١) قوله «الملائكة القدسية والجواهر العقلية» عطف تفسير فان الجواهر العقلية

هم الملائكة والاختلاف بينهما بحسب الاصطلاح فقط. (ش)

(٢) قوله «حتى يستبين له ما في الحجب» قال المجلسي - رحمه الله - في البحار بعد ما

سبق نقله وبعد كلام لا حاجة إلى نقله: فترفع الحجب بينه وبين ربه سبحانه في الجملة فيحترق ما يظهر عليهم من أنوار جلاله تميّناتهم و اراداتهم و شهواتهم فيرون بعين اليقين كماله سبحانه و نقصهم و بقائه و فنائهم و ذلهم و غناه و افتقارهم بل يرون وجودهم المستعار في جنب وجوده الكامل عدما و قدرتهم الناقصة في جنب قدرته الكاملة عجزاً بل يتخلون عن اراداتهم و علمهم و قدرتهم فيتصرف فيهم ارادته و علمه و قدرته سبحانه فلا يشاؤون الا ان يشاء الله، ولا يريدون سوى ما اراد الله، و يتصرفون في الاشياء بقدرته الله فيحيون الموتى ويردون الشمس و يشقون القمر كما قال أمير المؤمنين (ع) «ما قلت باب خبير بقوة جسمانية بل بقوة ربانية» إلى

آخر ما قال. (ش)

لا يراها إلا أصحاب القلوب الصافية الخالصة عن غواشي الأوهام و علائق الأبدان وقد يظهر لبعض المجردين شيء (١) من ذلك كالبرق الخاطف، وضح أيضاً أن يراد بالنور الأخضر علمه تعالى باعتبار تعلقه بما أخضر من الكائنات و بالنور الأحمر علمه باعتبار تعلقه بما أحمر منها و بالنور الأبيض علمه باعتبار تعلقه بما أبيض منها، و يؤيده ما في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله في هذا الحديث «أن نور الله منه أخضر ما أخضر و منه أحمر ما أحمر و منه أبيض ما أبيض و غير ذلك» و يحتمل أن يراد بتلك الأنوار صفاته تعالى فيراد بالنور الأخضر قدرته (٢) على الممكنات وإفاضة

(١) قوله «وقد يظهر لبعض المجردين» قال صدر الحكماء المتألهين (قد) في شرح الحديث ما حاصله أن تلك الحجب الالهية متفاوتة النورية بعضها أخضر و منه أحمر و أبيض و منه غير ذلك فالنور الأبيض ما هو أقرب الى نور الأنوار و الأخضر ما هو أبعد منه فكأنه ممزوج بضرب من الظلمة لقربه من لبالي حجب الاجرام الفلكية و غيرها و الأحمر هو المتوسط بينهما و ما بين كل اثنين من الثلاثة من الأنوار ما يناسبها و تلك واقعة في طريق الذهاب الى الله بقدمى الصدق و العرفان لا بد من مروره عليها حتى يصل اليه تعالى فربما يتمثل لبعض السالك في كسوة الامثلة الحسية و ربما لا يتمثل انتهى و كلام الشارح ناظر اليه و مقتبس منه و نقله المجلسي ره ايضاً. (ش)

(٢) قوله «فيراد بالنور الأخضر قدرته» الملازمة العرفية بين الخضرة و الحيوية ناشئة من عادة الانسان حيث رأى النبات أخضر و كل أرض كثر فيها الخضرة كثر فيها الحيوية. و أما الملازمة بين الحمرة و الغضب فلان الغضب يؤدي الى الجرح و القتل و اراقة الدماء، و الملازمة بين البياض و الرحمة للصفاء من الكدورة و كل ذلك حاصل فسى ذهن الانسان بتكرار المشاهدات، و الأنوار المعنوية الفايضة على الموجودات اذا تجلى على روح الانسان تصور بصورة تناسب ما فى ذهنه فالانسان بالخضرة و الحمرة شيء يحصل بعدورده فى ذهن الانسان لأن النور فى ذاته أحمر أو أخضر أو أبيض هذا عند الشارح. و أما التأويل الذى نقلناه عن صدر المتألهين فهو يصرف الألوان الى ذات النور فى ذاته لا باعتبار ذهن الانسان و هو الصق بعبارة الحديث فإن الظاهر منه أن النور بذاته أخضر أو أحمر، و مثال تأويل الشارح

الأرواح التي هي عيون الحيوة و منابع الخضرة و بالنور الأحمر غضبه و قهره على جميع الكائنات بالإعدام والتعذيب و بالنور الأبيض رحمته و لطفه على عباده أمّا الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله إلى غير ذلك من الاعتبارات المناسبة ولا يبعد أن يوصف علم البشر و معرفته بتلك الأنوار على هذين المعنيين بما يوصف به تلك الأنوار باعتبار المناسبة بين العلم والمعلوم (يا محمد ما شهد له الكتاب والسنة فنحن القائلون به) وقد شهد له بأنه لا تدركه الأبصار، وليس كمثله شيء ولا يشبهه

* أن يرى الانسان نوراً واحداً تارة أخضر و تارة أحمر من وراء زجاج ملون. ومثال تأويل صدر المتألهين أن يكون النور نفسه بألوان مختلفة كما في البلورة البيضاء ولكن كلامه يبتنى على حفظ الحقائق في عوالم مختلفة، كما أن الجسم في عالم المادة جسم و في عالم البرزخ جسم و في العوالم بعبء أيضاً جسم لا ينفك عنه ماهيته وأن تغير بوجه بمقتضى كل عالم و نظيره في الطبيعيات أن الماء الحار يثب بخاراً في الهواء وليس فيه حرارة مادام بخاراً فساداً اتفق أن رجوع من حال البخارية الى حال الميعان دقيقة وجد فيه الحرارة أعنى أحس به فالحرارة محفوظة في حال الميعان وحال التبخر وليس محسوساً حال التبخر نظير الحرارة التي يقول بها الأطباء في بعض الادوية كذلك الخضرة والحمر في الأنوار المعنوية امر حقيقي اذا تمثل للمارف ظهر بلون ذاته و الماهيات جميعها في عالم القول تحفظ ذاتها و حقيقتها وقد صرح صدر المتألهين في مواضع من كتبه بما ذكر .

ثم ان العلامة المجلسي نقل في تفسير ألوان الحجب في مرآة العقول قول صدر المتألهين اولاً و تأويل الشارح ثم حكى عن والده وجهاً آخر و حاصله أن لكل شيء مثلاً في عالم الرؤيا والمكاشفة و تظهر تلك الصور والامثال على النفوس مختلفة باختلاف مراتبها في النقص و الكمال و شأن المعبر أن ينتقل منها الى ذواتها. والنور الاصفر عبارة عن العبادة و نورها كما هو المجرب في الرؤيا فانه كثيراً ما يرى الرائي الصفرة في المنام فيتيسر له بعد ذلك عبادة يفرح بها والنور الاحمر المحبة كما هو المشاهد في وجوه المحبين وقد جرب في الاحلام أيضاً والنور الاخضر المعرفة كما تشهد به الرؤيا و يناسبه هذا الخبر لانه (ع) في مقام غاية العرفان كانت رجلاه في خضرة الى آخر ما قال و هذا حكاية الواقع و تحقيق صدر المتألهين بيان سره جزى الله جميعهم عن الاسلام والعلم خير الجزاء . (ش)

خلقه ولا يوصف بصفاتهم.

((الاصل))

٤- «علي بن محمد، و محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن بشر»
«البرقي: قال: حدثني عباس بن عامر القصباني قال: أخبرني هارون بن الجهم»
«عن أبي حمزة، عن علي بن الحسين عليه السلام قال: قال: لو اجتمع أهل السماء والأرض»
«أن يصفوا الله بعظمته لم يقدرُوا»

((الشرح))

(علي بن محمد، و محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن بشر البرقي)
في بعض النسخ أحمد بن بشر بالياء المثناة من تحت بعد الشين (قال حدثني
عباس بن عامر القصباني) ثقة كثير الحديث (قال أخبرني هارون بن الجهم، عن
أبي حمزة، عن علي بن الحسين عليه السلام قال: قال: لو اجتمع أهل السماء والأرض) و
تعاونوا و تظاهروا (أن يصفوا الله بعظمته) التي له (لم يقدرُوا) إذ قد ضربت حجب
العزّة و استار المنعة بينها و بينهم لأن عظمته بحر لا قعر لها يصل إليه النظر ولا
ساحل لها يقع عليه البصر ولا غاية لها يقف عندها الفكر، فالعقل لا يجد حقيقتها وإن
غاص في أعماقها ولا يبصر ساحلها وإن نظر إلى أطرافها و من البين أن ما استحيل
إدراكه و تحديده لا فرق في العجز عنهما بين أن يتوجه إليه عقل واحد أو عقول
متكثرة على سبيل التعارض والتظاهر، ثم هذا الكلام و إن كان في اللفظ إخباراً
عن كمال عظمته جل شأنه لكنه في المعنى نهي عن الخوض في معرفة حقيقتها و
تحديد قدرها .

((الاصل))

٥- «سهل، عن إبراهيم بن محمد الهمداني قال: كتبت إلى الرجل عليه السلام»
«أن من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد، فمنهم من يقول: جسم ومنهم»

« من يقول صورة فكتب بخطه ، سبحان من لا يحد ولا يوصف ، ليس كمثل شيء ،
 » و هو السميع العليم - أو قال : البصير - .

((الشرح))

(سهل) الظاهر أن روايته عن سهل بلا واسطة ، و يحتمل أن يكون صدر
 السند محذوفاً بقرينة السابق يعني علي بن محمد ، و محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد
 (عن إبراهيم بن محمد الهمداني) فهذا الحديث على الأول من عوالي الاسناد بلا
 خلاف لكونه من الثنائيات و على الثاني من عوالي الأسناد على الأشهر لكونه من
 الثلاثيات (قال : كتبت إلى الرجل عليه السلام) قال الصدوق في كتاب التوحيد
 بعد هذا القول : يعني أبا الحسن عليه السلام (أن من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في
 التوحيد فمنهم من يقول جسم) أي جسم كسائر الاجسام أو جسم لا كسائر الأجسام
 كما هو مذهب جماعة من العامة ، و كل من قال : هو جسم قال : ساكن في
 أشرف الأماكن و أعلاها و هو العرش و قال : تعالیه يمنع من السكون في أديانها
 (و منهم من يقول صورة) أي هو صورة كسائر الصور ، و جوهر حال في جوهر
 آخر ، أو هو صورة لا كسائر الصور كما هو أيضاً مذهب جماعة من العامة وهؤلاء
 الموالى قد أصابوا في بعض الأصول و هو أمر الرسالة والإمامة و اخطأوا في
 بعضها ، و هو أمر التوحيد و إنما منشأ خطائهم هو عدم معرفتهم بشيء من الحقائق
 كما في أكثر العوام أو التشبث بظواهر بعض الآيات أو بتقرير بعض من لم يعرفوه
 من العامة و عدم رجوعهم إلى إمامهم وقد وقعت البراءة من أضرابهم في بعض
 الروايات (فكتب بخطه سبحان من لا يحد) إذ ليس له جزء ولا نهاية فليس له
 حد عرفي ولا حد لغوي (ولا يوصف) إذ ليس له صفة حتى يوصف بها و كل ما
 اعتبرته العقول من صفات كماله فهو ليس من صفاته و كل ما هو من صفات كماله
 فهو عين ذاته ولما نزهه عن الحد والوصف بحيث يفهم منه فساد مذهب هؤلاء أشار
 إلى أن الواجب عليهم اتباع القرآن بقوله (ليس كمثل شيء) فان من نظر إليه
 علم أن كل قول يقتضي مماثلته بشيء من الأشياء كاذب و كل عقدي يوجب مشابهة

بنحو من الأثناء باطل، ثم أشار إلى أنه ليس بغافل عما يقولون ولا بجاهل عما يعتقدون فيجزئهم بما كانوا يعملون بقوله (و هو السميع العليم) يسمع ما يقولون بأفواههم وما يفترون، ويعلم ما يرون و ما يعلنون (أوقال: البصير) بدل العليم والبصير العالم بالخفيات و قيل: العالم بالمبصرات، و هو على التقديرين نوع من العلم المطلق.

((الاصل))

٦- « سهل »، عن محمد بن عيسى، عن إبراهيم، عن محمد بن حكيم، قال: كتب « أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام إلى أبي: أن الله أعلا و أجل و أعظم من أن يبلغ أن يبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه و كفوا عما سوى ذلك».

((الشرح))

(سهل، عن محمد بن عيسى، عن إبراهيم، عن محمد بن حكيم قال: كتب أبو- الحسن: موسى بن جعفر عليه السلام إلى أبي أن الله أعلا و أجل و أعظم من أن يبلغ كنه صفته) أي نهايتها إذ ليس لما يعتبره العقول من كماله سبحانه نهاية يقف عندها أو حقيقتها إذ ليس لصفته حقيقة ملتزمة من أجزاء خارجية أو ذهنية فصفوه بما وصف به نفسه (١) و هو أنه خالق كل شيء و له الخلق والأمر ولا شريك له ولا

(١) قوله « فصفوه بما وصف به نفسه المعروف بين العلماء أن أسماء الله تعالى توقيفية و هذا الحديث يبين معناه و مفاده و علته و ذلك لان كل اسم يدل على صفة ولا يعلم أحد ثبوت تلك الصفة لذات الواجب تعالى لعدم احاطته بحقيقته نعم يثبت بالعقل له صفات كالعلم والقدرة والحياة والعدل و عدم فعل القبيح وغير ذلك ولكن جميع ذلك مما دل عليه الكتاب أيضاً فيصدق أن ما ليس في القرآن الشريف من أسمائه و صفاته يمنع عنه لعدم طريق للبشر للعلم به وقد يتوهم أن بعض الالفاظ مما نعلم ثبوت معناه لذات الواجب تعالى و مع ذلك لا يجوز اطلاقه عليه كالزارع والماكر والمستهزى، والسخي والمستطيع والمارف مع انه تعالى وصف نفسه في القرآن بتلك الصفات نحو: « أنتم تزرعونها أم نحن الزارعون » و الله يستهزى،»

نظيره، ولا والده ولا ولد، و ليس كمثل شيء، وهو السميع العليم إلى غير ذلك مما ذكره في القرآن الكريم (و كفوا عما سوى ذلك) من التوصيف والتحديد والتفتيش عن الكنه لئلا تعدلوا عن التوحيد إلى الشرك.

((الاصل))

٧- سهل ، عن السندي بن الربيع ، عن ابن أبي عمير ، عن حفص أخي «
مزارم ، عن المفضل قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء من الصفة فقال : لا
تجاوز ما في القرآن».

((الشرح))

(سهل ، عن السندي بن الربيع ، عن ابن أبي عمير ، عن حفص أخي مزارم ،
عن المفضل قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن شيء من الصفة) أي من صفة الرب
و هل يجوز أن أصفه بوصف (فقال : لا تجاوز ما في القرآن) من صفاته، وصفه بما
وصف به نفسه فإن ذلك منتهى ما يجوز لك من الصفة .

((الاصل))

٨- « سهل ، عن محمد بن علي القاساني قال : كتبت إليه عليه السلام أن من قبلنا
« قد اختلفوا في التوحيد قال : فكتب عليه السلام : سبحان من لا يحد ولا يوصف، ليس

* بهم، و« هل يستطيع ربك أن ينزل علينا، قلنا أمثال تلك أيضاً مما يتضمن معنى عند الإطلاق
لا يناسب قدس ذاته و إنما أطلق عليه في بعض المبارات بتجرده عنه بالقرائن ولا يتجرد عند
الإطلاق، و أما ما علم ثبوت معناه فيه تعالى ولا يتضمن معنى غير مناسب فلا دليل على المنع ونحن
نرى ان العلماء لا يتوقفون في إطلاق اسمائه تعالى عليه على ثبوته بنص ثبت حججه فهذا
دعاء الجوشن يشتمل على أسماء كثيرة لم يرو باسناد صحيح و دعاء الجوشن أيضاً غير ثابت
باسناد صحيح و ليس توقيفية الاسماء من الاحكام المكروهة أو المستحبة حتى يتمسك فيها
بالتسامح في أدلة السنن. (ش)

« كمثلته شيء و هو السميع البصير ».

((الشرح))

(سهل ، عن محمد بن علي القاساني قال : كتبت إليه عليه السلام أن من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد قال : كتب سبحان من لا يحدُّ) بحدِّ حقيقي ولانهاية إذ ليس له حقيقة مركبة ولا طبيعة امتدادية (ولا يوصف بصفة أصلاً لا بالجسمية والمقدار ولا بالتناهي والأقطار ولا بالعوارض والأحوال ، وكلُّ ما يوصف به من الصفات ليس له معنى موجود قائم به ، فليس له علم موجود قائم به ، و قدرة موجودة قائمة به ، بل ذاته المقدسة علم من حيث عدم الجهل بشيء ، و قدرة من حيث عدم العجز عن شيء ، و هكذا سائر الصفات الكمالية (ليس كمثلته شيء) ما يستفاد من هذه الكلمة الشريفة من التنزيه المطلق وجب الرُّكون إليه و التصديق به و هو كمال الايمان بالله و غاية معرفة الانسان له ، فمن زعم مشابهته بشيء فقد أشرك به بل أنكر وجوده و أثبت إليها آخر بمقتضى هواه النفسانية و الوسواس الشيطانية (و هو السميع البصير) يسمع المسموعات بلا أداة ، و يبصر المبصرات بلا آلة .

((الاصل))

٩. « سهل ، عن بشر بن بشار النيسابوري قال : كتبت إلى الرجل عليه السلام : « أن من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد ، فمنهم من يقول : [هو] جسم ، و منهم « من يقول : [هو] صورة ، فكتب إلي سبحان من لا يحدُّ ولا يوصف ، ولا يشبهه « شيء ، و ليس كمثلته شيء ، و هو السميع البصير »

((الشرح))

(سهل ، عن بشر بن بشار النيسابوري قال : كتبت إلى الرجل عليه السلام) هو أبو الحسن عليه السلام كما صرح به الصدوق في كتاب التوحيد (أن من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد منهم من يقول جسم و منهم يقول صورة) هؤلاء لعدم تجاوز عقولهم عن

عالم المحسوس مع متابعة أوهامهم زعموا أن ربهم جسم متحيز بحيثز متصف بالجسمية قولوا حقها ذو مقدار و صورة (فكتب إليّ: سبحان من لا يحد) بالجسمية والصورة لأن التحديد بهما مستلزم للتجزية والتكسر والمقدار المنافية للوجوب الذاتى وعدم الافتقار (ولا يوصف) لأن الصفة مغايرة للموصوف لقيام الموصف بالذات و قيام الصفة بالغير فلو وصف كان الواجب إما نفس المجموع أو نفس الموصوف فعلى الأول يلزم افتقاره إلى الجزء و على الثاني يلزم افتقاره إلى الغير و كل ذلك محال (ولا يشبهه شيء) لاستحالة اتصافه بصفة الإمكان وتوابعه (و ليس كمثل شيء و هو السميع البصير) في اقتباس هذه الآية مع ما فيها من الإفصاح عن المقصود والإرشاد إلى المطلوب من نفي المماثلة والمشابهة على الإطلاق إيماء إلى أنه تعالى عالم بما يقولون و بصير بما يفكرون ، فيجزئهم بما فرطوا في جنب الله حيث لا يتقع مال ولا بنون وذلك حين نزول عنهم غواشي الأوهام و تطرح نفوسهم بالموت جلايب الأبدان .

مركز تحقيقات كويتية للدراسات والبحوث

((الاصل))

١٠. « سهل ، قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام سنة خمس و خمسين ومائتين : « قد اختلف يا سيدي أصحابنا في التوحيد ، منهم من يقول : هو جسم ومنهم من « يقول: هو صورة، فإن رأيت يا سيدي أن تعلمني من ذلك ما أقف عليه ولأجوزه « فعلت متطوِّلاً على عبدك، فوقع بخطه عليه السلام: سألت عن التوحيد وهذا عنك م « معزول، الله واحدٌ أحدٌ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، خالقٌ وليس « بمخلوق، يخلق تبارك و تعالى ما يشاء من الأجسام و غير ذلك، و ليس بجسم « يصوّر ما يشاء و ليس بصورة، جل ثناؤه و تقدّست أسماؤه أن يكون له شبه، هو « لا غيره، ليس كمثل شيء و هو السميع البصير «

((الشرح))

(سهل قال: كتبت إلى أبي محمد عليه السلام) يعني العسكري (سنة خمس و خمسين

و مائتين) هذا الحديث على تقدير أن يكون الرّواية عن سهل بلا واسطة من أعلا الأسانيد العالية لاتحاد الواسطة بين المصنّف والمعصوم ولكن ذلك بعسيد لأنّ المصنّف بقي بعد تاريخ هذه الرّواية ثلاثاً و سبعين سنة لما نقل من أنّه مات رحمه الله ببغداد سنة ثمان و عشرين و ثلاثمائة سنة و ذلك مستبعد (قد اختلف ياسيدي أصحابنا في التوحيد منهم من يقول هو جسم و منهم من يقول هو صورة فإن رأيت يا سيدي أن تعلمني من ذلك) أي من التوحيد (ما أقف عليه ولا أجوزه فقلت متطوّلاً على عبدك) فقلت جواب الشرط متطوّلاً حال عن الفاعل من الطول و هو المنّ، و في بعض النسخ فحلت بالحاء المهملة من الحيلولة أي فصرت حايلاً متطوّلاً على عبدك بينه و بين قلبه في الميل إلى الباطل من أمر التوحيد (فوقع ~~بخطه~~ بخطه سألت عن التوحيد و هذا معزول عنكم) أي التوحيد يعني التوغّل في ذاته وصفاته معزول عنكم لأنّه خارج عن طاقة البشر وإنما عليكم الأخذ بما وصف به نفسه في القرآن كما أشار إليه بقواه (الله واحد أحد) الله يدلّ على أنّه مستجمع لجميع صفات الكمال أعني الصفات الثبوتية والواحد يدلّ على أنّه جامع لجميع صفات الجلال أعني الصفات السلبية إذ الواحد الحقيقي منزّه عن التركيب والتعدّد و الجسميّة و التحيّز وغير ذلك من لواحق الامكان والاحد يدلّ على أنّه لا شريك له ولا نظير له (لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد) لامتناع الشهوة والمجانسة و تقدّم الغير والافتقار والمماثلة عليه (خالق وليس بمخلوق) إذ خالق كلّ شيء يمتنع أن يكون مخلوقاً وإلاّ لكان خالق الكلّ غيره ولاستحالة استناد الوجود الذي أتى إلى الغير (يخلق تبارك و تعالي ما يشاء من الأجسام و غير ذلك و ليس بجسم) لأنّ خالق الأجسام و موجد حقيقتها و وجودها لا يجوز أن يكون جسماً ولا أنّه لو كان جسماً لكان محتاجاً إلى الجزء والحيّز والجهة و كلّ ذلك ممتنع (و يصور ما يشاء و ليس بصورة) لأنّ جعل حقيقة الصورة و مفيض وجودها يمتنع أن يكون صورة و لأنّه لو كان صورة لافتقر إلى محلّ يحلّ فيه و هو منزّه عن الافتقار (جلّ ثناؤه و تقدّست أسماؤه أن يكون له شبه) لاستحالة اتّصاف القديم بالحادث أو اتّصاف الحادث بالتقديم و امتناع تطرّق الشكّر والتعدّد والكيفيّة في الواحد على الإطلاق (هو لا غيره)

هذا الكلام يحتمل أمرين بينهما تقارب أحدهما أنه تعالى هو وحده لا يلاحظ معه غيره أصلاً فلو كان له شبه لكان معه غيره و هو وجه المشابهة بل من يشابهه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً و هذا تنزيه له على الإطلاق عن جميع ما سواه فافهم ، و ثانيهما أنه المتصف بالهوية المطلقة بالوحدانية دائماً لا غيرها فلو لوحظ معه غيره من المعاني والكيفيات لم يكن هو بل انتقل من هوية إلى أخرى و هذا محال ، توضيحه أن المتصف بالهوية المطلقة هو الذي لا تكون هويته موقوفة على غيره ومستفادة منه فإن كل ما كان مستفاداً من الغير لم تكن له هوية مطلقة إذ ما لم يعتبر ذلك الغير لم يكن هو فكل ما كانت هويته مطلقة كان هو هو لذاته و كل ما كان هو هو لذاته كان هو هو دائماً من غير تغيير و تبدل في هويته لما كان الواجب هويته مطلقة كانت هويته المطلقة باقية دائماً فلو طرد عليه المعاني والكيفيات لزم انتقاله من الهوية المطلقة إلى هوية إضافية لأن هوية المجرى عن الكيفيات غير هوية المقترن بها هذا خلف مع أنه على الله تعالى محال (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) هذه الآية أفضل الآيات في معرفة الصانع و لما علم الله تعالى أنه يجيء أقوام متفرقون في الآراء والعقائد يصفه كل قوم بما يفتريه أذهانهم السقيمة و عقولهم العقيمة أنزل هذه الآية حجة عليهم (١) لئلا يكون لهم على الله حجة

(١) قواه و أنزل هذه الآية حجة عليهم ، تفسير الشارح لهذا الحديث خصوصاً قوله

(ع) «هو لا غيره» حسن جداً لم أر مثله في سائر الشروح و هو مبنى على بعض أصول صدر المتألهين - قدس سره - في الوجود المطلق و اعتبارية الماهيات العارضة له فأعرف قدره ، و أما صدر المتألهين نفسه فقد تسف في قوله «هو لا غيره» من جهة التركيب النحوي فأرجع الضمير إلى الشبه، و قال ان الله تعالى أجل من أن يكون له شبه متفق معه في معنى ما و مفهومه ان له شبيهاً هو غيره من كل جهة ؛ ولا يخفى ما فيه من التكلف فان سياق الكلام نفى الشبه مطلقاً من غير تقييد ، و مع ذلك كله فلولم يكن تحقيق الصدر - ره - في الوجود لم يمكن لنبيه شيء معتمد في هذه المباحث فالفضل في الحالين له وبالجملة هو تعالى أصل حقيقة الوجود والهوية المطلقة وكل ما أثبت له فهو غير الوجود مع أنه هو لا غيره. (ش)

بعد البيان .

((الاصل))

١١- « محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى ، عن «
 ربي بن عبد الله ، عن الفضيل بن يسار قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إن الله
 لا يوصف كيف يوصف وقد قال في كتابه : «وما قدروا حق قدره» فلا يوصف بقدره
 «إلا كان أعظم من ذلك.»

((الشرح))

محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربي بن عبد الله
 عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله لا يوصف (أصلاً أو
 بوصف لا يقال به والأخير أنسب) (و كيف يوصف وقد قال في كتابه «وما قدروا الله
 حق قدره») أي ما قدروا عظمته وعظمة وصفه حق قدره اللائق به والقدر بالفتح
 والسكون في الأصل مصدر بمعنى تعيين الشيء وتقديره بأمر لائق به ويطلق كثيراً
 ما على مبلغ ذلك الشيء ومقداره والأول هنا أنسب (فلا يوصف بقدر إلا كان
 أعظم من ذلك) لأن صفات كماله ونعوت جلاله في أغوارها وعدم إمكان الوصول
 إلى غور حقايقها يشبه البحر الخضم الذي لا يمكن الوصول إلى ساحله المسائرين
 ولا إدراك ما في باطنه للغائصين.

((الاصل))

١٢- «علي بن محمد، عن سهل بن زياد، [أ] و عن غيره، عن محمد بن سليمان ، عن «
 علي بن إبراهيم، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال: إن الله
 عظيم رفيع لا يقدر العباد على صفته ولا يبلغون كنه عظمته، لا تدركه الأبصار وهو
 يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير، ولا يوصف بكيف ولا أين ولا حيث، وكيف
 «أصفه بالكيف؟! وهو الذي كيف الكيف حتى صار كيفاً فعرفت الكيف بما «

« كيف لنا من الكيف، أم كيف أصفه بأين؟ وهو الذي أين الأين حتى صار أيناً »
 « فعرفت الأين بما أين لنا من الأين، أم كيف أصفه بحيث؟! وهو الذي حيث »
 « الحيث حتى صار حيثاً فعرفت الحيث بما حيث لنا من الحيث، فالله تبارك و »
 « تعالى داخل في كل مكان و خارج من كل شيء، لا تدركه الأَبصار و هو يدرك »
 « الأَبصار، لا إله إلا هو العليُّ العظيم، و هو اللطيف الخبير. »

((الشرح))

علي بن محمد، عن سهل بن زياد، أو عن غيره، عن محمد بن سليمان (الظاهر أنه محمد بن سليمان بن الجهم الثقة لا محمد بن سليمان بن عبدالله الديلمي) عن علي بن إبراهيم (الظاهر أنه علي بن إبراهيم بن محمد بن علي بن عبدالله جعفر بن أبي طالب و هو ثقة صدوق والعلامة ذكره في ترجمة ابنه عبدالله) وقال: روي عن أبي جعفر و أبي عبدالله (عنه السلام) (عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام) قال: إن الله عظيم رفيع (١) أشار به إلى أن عظمته باعتبار الشرف و علو الرتبة لا باعتبار الكمية و

(١) قوله «ان الله عظيم رفيع» قال الصدر - قدس الله تربيته - هذا الكلام مشتمل على عدة مباحث الهية و مباحث حكمية فعد ثلاث عشرة مسألة الاولى العظمة من صفاته لان وجوده فوق ما لا ينتهى عدة و مدة و شدة و ليس له عدة و لامة و لاشدة و لكن يوصف كل قوة بعدم التناهي و بالعظم و الصغر مطلقاً باعتبار آثارها، الثانية أنه رفيع بمعنى ان بينه و بين المخلوق مراتب لا ينتهاى كما ورد «ان الله تعالى سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة» الثالثة الى الخامسة عجز المخلوق عن وصفه و كنه عظمته و رؤيته. السادسة انه يدرك الابصار فضلا عن المبصرات . السابعة انه لطيف خبير أى عالم بكل شيء و علة علمه، لطفه أى تجرده. الثامنة و التاسعة أنه لا يوصف بأين و لا كيف. العاشرة و الحادية عشرة اقامة البرهان على انه لا أين له لان كل ما فى الاين محتاج الى الاين و هو خالق الاين فهو غير محتاج اليه فلا أين له و كذلك الكيف لان كل ما له كيف له ماهية فان الكيف ماهية دخل معناه فى ذهننا من ملاحظة اتصاف الوجود بشيء يحدده و هو تعالى خالق كل ماهية و ذاته مقدم على كل ماهية فلا بد أن يكون فى المرتبة المتقدمة على الماهية خالياً عن الماهية و عن كل كيف و بالجملة كل علة لشيء يجب أن يكون ذاتها مقدمة *

المقدار (لا يقدر العباد على صفته) إذ لا يصل أقدام عقولهم إلى ساحة حقايق صفات دولا يتناول أيدي أذهانهم ذيل مراتب^(١) كمالاته لأن ذلك موقوف على تعقلها كما هي، وهو بعيد عن ساحة العقل الواهي فما هو دأب الوصافين من وصف رب العالمين بما هو أشرف طرفي التقيض ليس كمال وصفه في نفسه لعدم اطلاعهم على ما يليق به من المدح والثناء، فهم وإن بالغوا في الوصف والتعظيم كان له وراء ذلك أطوار من استحقاق الثناء والتكريم كما أشار إليه سيّد المرسلين بقوله (لا أُحصي ثناء

على ذلك الشيء فلا يكون علة الابن ذات ابن ولا علة الكيف ذات كيف أقول فإن قيل كيف يكون علة النور ذات نور وعلة الحرارة ذات حرارة ولا يكون علة الكيف ذات كيف قلنا بينهما فرق لأن ما في الابن يحتاج إلى الابن وماله الكيف يفعل بالكيف وهذا مجال على الله تعالى وأما علة النور كالشمس فلا يستحيل عليها الانفعال ثم انها لا تحتاج إلى الانوار المعاوله لها والبرهان الذي ذكره الامام (ع) لم يعهد نظيره من أرباب علوم الشريعة من سائر أطباق الفريقين. الثانية عشرة والثالثة عشرة أنه تعالى داخل في الاشياء وخارج عنها. قال الصدر -رحمه الله- فان غاية العظمة كما يستلزم الدخول في كل شيء فكذا يستلزم الارتفاع عن كل شيء.

أقول. هذا هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود بعبارة لا يشتمر منها الاذهان الساذجة و أصل التعبير عن أمير المؤمنين (ع) وكان الناس قبل صدر المتألهين يظنون كلام الائمة عليهم السلام خطأ بآ مناسبا لاذهان العامة الا قليلا مما تعرض لشرحه أعظم علمائنا فلما شرح الصدر أحاديث الاصول ثبت أن جميع ما ذكروه برهانية معينة لدقائق علم التوحيد.

ثم ذكر في كلامه الحجب وقدر أيت في كلام القاضي سعيد تحقيقاً أحببت ايراد حاصله و هو انه ورد في الخبر أن بينه وبين خلقه سبعاً أو سبعين أو سبعمائة حجاً بآ إلى غير ذلك من عقود السبعة وتلك الحجب ليست لله إذ لا يحجبه شيء بل هي للخلق في سيرهم إلى الله تعالى فان قيل ورد في طرق العامة والخاصة أن الله سبعين أو سبعين ألف حجاً بآ من نور، وظلمة فكيف التوفيق قلت اللام في قوله لله للتملك كما في قوله تعالى: وله الخلق والامر، وتلك الحجب هي مراتب خلقه فالخلق أنفسهم حجب لا يصلون إلى الله ماداموا مقيدين بانفسهم وفي حديث أمير المؤمنين (ع) ليس بينه وبين خلقه حجاً بآ لانه معهم وإنما كانوا انتهى كلامه. ونظيره في الانسان أن الباصرة

محجوبة عن ادراك النفس والنفس غير محجوبة عن ادراك الباصرة. (ث)

عليك أنت كما أثبتت على نفسك» (١) (ولا يبلغون كنه عظمتها) لأنهم لا يقدرّون على تحديد كنه عقولهم و تعيين حقيقة نفوسهم فكيف يقدرّون على معرفة كنه عظمة الباري و على البلوغ إلى مالها من كمالها مع أنها أرفع الأشياء عنهم رتبة و أبعدها منهم منزلة فمن قدّر كنهها بعقله الضعيف فقد ضلّ و هلك و هو من الجاهلين كما أشار إليه سيّد الوصيّين بقوله «ولا تقدّر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين» (٢) « (لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار) أي لا تدركه العقول الثاقبة و المشاعر الظاهرة و الباطنة و هو يدرك هذه القوى و مدركاتها (و هو اللطيف الخبير) يعلم كاشفات الأمور و جليّاتها و أسرار القلوب و خفيّاتها (و لا يوصف بكيف و لأين و حيث) لأنّ الاتّصاف بالكيفيات و الاستقرار في المكان من لوازم الجسميّة و توابع الإمكان و قدس الحقّ منزّه عنها (و كيف أصفه بالكيف) كيف هنا للإنكار أو للتعجب كما في قوله تعالى «و كيف تكفرون بالله» (و هو الذي كيف الكيف) أي جعله جعلاً بسيطاً أو جعلاً مرّكباً (حتى صار كيفاً فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف) و الكيف معروف لنا و حال فينا أحوال بعضها نقص و بعضها كمال تتمّ به ذواتنا و تكمل هيئاتنا، و شيء من ذلك لا يليق بقدس الحقّ و لا نعرف كيفاً غير ذلك (أم كيف أصفه بالأين) أي بالحصول فيه (و هو الذي أين الأين حتى صار أيناً فعرفت الأين بما أين لنا من الأين) و الأين المعلوم لنا هو الذي نحن مستقرونّ فيه و مقترونّ إليه، و لا نعلم أيناً سواه، و جناب الحقّ منزّه عن أن يحلّ في شيء و يفتقر إليه (أم كيف أصفه بـحيث) يحتمل أن يراد منه نفي وصفه بـحيثيّة تقييدية توجب التّكشّر في ذاته أو في صفاته لكن هذا داخل في نفي وصفه بالكيف لأنّ هذه الحيثيّة من جملة الكيفيات، و يحتمل أن يراد منه نفي الحصول في المكان و هذا بحسب الظاهر و إن كان داخلاً في نفي الحصول في الأين لكن يمكن الفرق بينهما بأحد الوجهين أحدهما أن المراد بالأين نفي النسبة إلى المكان المطلق، و بحيث نفي النسبة إلى المكان المخصوص، و ثانيهما أن حيث يضاف إلى جملة يحتاج إليها بخلاف أين و ذلك لأنّ وضع حيث كما صرّح به ابن الحاجب في شرح المفصل لمكان منسوب إلى

(١) أخرجه الترمذى و قد تقدم.

(٢) النهج قسم الخطب تحت رقم ٨٥.

نسبة لا تحصل إلا بالجملة، ووزانه في احتياجه إليها كاحتياج الذي إليها من أن وصفه لمن قامت به هذه النسبة (و هو الذي حيث حيث حتى صار حيثاً فعرفت حيث بما حيث لنا من حيث) أي من حيثيات التقييد الثابتة لنا أو من المكان المخصوص القائم به نسبة مامثل جلست حيث زيد جالس ولا نعرف حيثاً غير ذلك و امتناع اتصاف خالق حيث به ضروري لا يقبل إلا نكار (فالله تبارك وتعالى داخل في كل مكان) لا كدخول الجسم والجسمانيات فيه بل بمعنى العلم والاحاطة به (١) والحفظ وليس علمه بالأمكنة وما فيها كعلم المخلوق الذي يحتاج إلى الانتقال من مكان إلى آخر ليعلمه ويعلم ما فيه، لأن الله العظيم المتعال لا يحتاج في العلم بها إلى الحركة والانتقال، ولا يخرج من علمه مكان، ولا يشغل هو بمكان، ولا يكون إلى مكان أقرب من مكان بل نسبة جميع الممكنة إلى قدس ذاته على السواء (٢) وهذا الكلام كالنتيجة للسابقو لذلك فرغ عليه بالفاء ووجه التفرع ظاهر لأنه إذا كان خالقاً للأمكنة كان عالماً بها بالضرورة، ولماً كان المتبادر من الدخول في كل مكان هو الحلول فيه أشار إلى ما يخرج عن هذا المعنى إلى المعنى المجازي الذي ذكرناه بقوله (و خارج من كل شيء) لا كخروج الجسم والجسمانيات وغيرهما من

(١) قوله «بل بمعنى العلم والاحاطة» هذا غير كاف على ما سبق اذ يجوز أن يكون أحد في مكان و يختص بذلك المكان و يكون عالماً بسائر الامكنة ولا يجب فيها الانتقال . (ش)

(٢) قوله « بل نسبة جميع الامكنة الى قدس ذاته على السواء» هذا كلام جيد صحيح كاف بخلاف ما سبق و في توحيد الصدوق (ره) عن أبي ابراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام: «انما منظره في القرب والبعد سواء لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد لم يحتج بل يحتاج اليه الى آخره» و علة القول بثبوتها في كل مكان أنه علة مبقية كما أنه علة موجودة ولو كان خلواً من خلقه كان خلقه غير محتاج اليه بعد الحدود كما قال به بعضهم ؛ اذ لا يتعلل تعلق شيء في الوجود استمراراً بما هو مبين عنه، و قال تعالى « هو معكم أينما كنتم» و أما كونه في كل مكان ليس بمعنى حلولة و تمكنه ولذلك قال « خارج من كل شيء» حتى لا يتوهم الحلول . (ش)

المخلوقات لاستحالة ذلك على الله سبحانه بل بمعنى تقدس ذاته عن الكون في شيء
و يحتمل أن يقال معناه أنه متميز بذاته و صفاته عن كل شيء، لا يشاركه شيء
بوجه من الوجوه (لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار) أشار بذلك إلى بعده
عن مدارك عقول العارفين فضلاً عن عقول الجاهلين ، وقربه إلى جميع المخلوقين
والعلم بأحوالهم وأسرارهم، ولما ذكر جملة من صفاته التي تقتضي تفرده بالإلهية
والعلو والعظمة المطلقة صرح بذلك وقال : (لا إله إلا هو العلي العظيم اللطيف
الخبير) تنبيهاً على أن هذا غاية معرفته وأن به يتم نظام التوحيد والإخلاص، و
يحصل التصديق بعلمه بجلائل الأمور وخفياتها.

(باب)

(النهي عن الجسم والصورة)



((الاصل))

١- « أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن
« علي بن أبي حمزة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : سمعت هشام بن الحكم يروي
« عنكم أن الله جسم صمدي نوري ، معرفته ضرورة ، يمن بها على من يشاء »
« من خلقه ، فقال عليه السلام : سبحانه من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو ، ليس كمثل
« شيء و هو السميع البصير ، لا يحد ولا يحس ولا يجس ولا تدركه [الأبصار
« ولا] الحواس ، ولا يحيط به شيء . ولا جسم ، ولا صورة ، ولا تخطيط ، ولا تحديد .»

((الشرح))

(أحمد بن إدريس عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن علي
ابن أبي حمزة) قال العلامة : علي بن أبي حمزة أحد عمدا الواقفية . قال الشيخ
الطوسي في عدة مواضع إنه واقفي ، و قال أبو الحسن علي بن الحسن بن فضال ،
علي بن أبي حمزة كذاب متهم ملعون قد رويت عند أحاديث كثيرة إلا أنني لأستحل

أن أروي عنه حديثاً واحداً ، وقال ابن الغضائري: علي بن أبي حمزة لعنه الله أصل الوقف و أشد عداوة للمولى من بعد أبي إبراهيم موسى عليه السلام فقوله ضعيف لا يقدح في جلاله قدر هشام بن الحكم (١) وقد رويت روايات كثيرة في مدحه عن

(١) قوله «لا يقدح في جلاله قدر هشام» قد سبق في آخر باب الرؤية كلام هشام بن الحكم و استدلاله على عدم امكان الرؤية بأنه تعالى ليس في مكان و قلنا هناك ان هذا تصريح بنفى الجسمية فما نقل عنه من انه تعالى جسم اما مطروح لعدم الاطمينان بصدق الراوي و اما ما أول بشيء يصح اسناده اليه بأن يريد بالجسم غير معناه المتبادر كما يأتي ان شاء الله و تخطئة الامام له في سوء تعبيره لافي مقصوده، ولا يخفى أن أصحاب الائمة عليهم السلام لم يكونوا معصومين بل كان يمكن لهم وقوع خطأ لا يقدح في فضلهم و جلالتهم و كان على الائمة عليهم السلام أن يردعهم و ينبههم على خطائهم ان اتفق لهم و كان هشام بن الحكم يتكلم و يحتج على المخالفين باجتهاده و بما كان يستنبطه بذكره الدقيق و فطنته النافذة كما يعلم مما روى عنه في احتجاجاته و ليس ردعه ان خطأ في بعضها دليلاً على طرده من الائمة عليهم السلام، وما ذكر في قدحه، و روى في رجال الكشي يرجع الى شيئين الاول قوله بالجسم وقد عرفت ما فيه والثاني عدم انتهائه عن الكلام عند نهى موسى بن جعفر عليهما السلام عنه تقيّة و قد عرفت ما في القول بالجسم، و اما نهى الامام (ع) اياه عن الكلام فلمله فهم اختصاص النهى بوقت خاص و تكلم في غير ذلك و اما تسببه لقتل موسى بن جعفر (ع) بادعاء الامامة له فيشبه ان يكون دعوى جزافية اذ لم يكن يخفى فضل الامام و علمه و أولويته بالخلافة على مثل هارون الرشيد ولم يكن كثرة الشيعة في أنحاء العالم خصوصاً في العراق و اعتقادهم الامامة في موسى بن جعفر عليهما السلام و حمل أموالهم اليه مما لا يعلمه أحد من المسلمين في ذلك العصر فكيف يمكن أن يدعى أن تكلم هشام في مجلس الخليفة في الامامة كان سبباً للقبض عليه وقد روى في بعض الاخبار أن هارون كان يتحسس حتى يجد ما يكون عذره في حبسه (ع) و قتله حتى رأى أن ينز محمد بن اسماعيل بن جعفر حتى يشكى الى هرون عن عمه ويدعى عليه انه يريد الخروج على الخليفة وأرسل اليه ما لا فإجاب محمد بن اسماعيل وكان هذا عذره ظاهراً في القبض عليه (ع) و كان نهى هشام عن التكلم لئلا يخرى لانه يصير سبباً لقتله وان ورد في رواية و كذلك نهى ابي جعفر (ع) عن الصلوة خلف اصحاب هشام بن الحكم لا يدل على قدح فيه على فرض صحته، وفي رواية عن الرضا (ع) في معنى هشام كان عبداً ناصحاً و اودى من قبل *

الصادق والكاظم عليهما السلام و ترحم عليه الرضا عليه السلام بعد وفاته (قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام سمعت هشام بن الحكم يروي عنكم أن الله جسم صمدي) مصمت لاجوف له أصلاً أو مصمت من تحت السُرَّة كما مر في الباب السابق (نوري) له نور يعلو وهو نور مجسم (معرفة ضرورة) تقذف في القلب بلا اكتساب أو تعلم بالمشاهدة العينية (يمن بها على من يشاء من خلقه) أهل هذا المذهب يقولون يجوز أن يراه من كان بينه وبينه تعالى تشابه في نورية الذات وقد سمعت بعض من أثق به قال: رأيت في الهند رجلاً ينظر إلى السماء جالساً وماشياً فسألته عن ذلك فقال: إن أهل السنة والجماعة يقولون يجوز رؤيته فأنا أنظر إلى السماء لعلمه يتجلى لي فأشرف برؤيته كذلك زين للذين كفروا سوء أعمالهم (فقال عليه السلام: سبحان من لا يعلم أحدٌ كيف هو إلا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) نزّهه عما لا يليق به مثل القول المذكور وغيره مع الدلالة على أنه أرفع وأجل من أن يقدره أحد من خلقه ويشير إلى كيفية هويته إذ القديم الكامل في ذاته وصفاته ليس بينه وبين خلقه مشابهة، ولا بينه وبين عقولهم ملائمة بها يتمسك في تعيين هويته وتخصيص خصوصيته فمن ساواه بشيء فقد كفر بما نطق به محكم آياته، ومن قال يمكن معرفة هويته فقد عدل عما دل عليه شواهد حججه وبياناته (لا يحدث) بأن يقال: هذا ذاته، وتلك نهايته، وهذه كفيته (ولا يحس) بالبصر (ولا يجس) باليد وغيرها (ولا تدر كه الحواس)

* أصحابه حسداً منهم له، ومما يعجبني من فطنة هشام كلامه مع النظام حيث ادعى النظام أن أهل الجنة غير مخلدين اذ يكون حينئذ بقاؤهم كبقاء الله تعالى ومحال يبقون كذلك فقال هشام إن أهل الجنة يبقون بمبق لهم والله يبقى بلا مبق يعني أن دوام الوجود واستمراره لا يستلزم وجوب الوجود حتى يكون أهل الجنة بخلودهم واجبين بل المستلزم للوجوب أن يكونوا مستغنيين عن العلة كما يقوله المتكلمون في الحدوث وأن استمرار الممكن من الازل لا يستلزم الوجوب والاستغناء، ومما يعجبني منه استنطاقه الأطباء في مرضه الذي مات فيه كلما حضر عنده طبيب و وصف له دواء سئله عن مرضه فان قال أعرف مرضك سألت عن عوارض هذا المرض وأسبابه فلا يجده موافقاً لما به، وقال: جهلك بالمرض يدل على جهلك بالعلاج و يأتي لذلك تنمة إن شاء الله. (ش)

(١) لظاهرة والباطنة (ولا يحيط به شيء) من الأوهام والعقول وغيرها (ولا جسم) كما زعمه المجسمة لاستحالة حدوثه وافتقاره إلى الغير (ولا صورة) كما زعمه المصورة لامتناع حلوله في شيء (ولا تخطيط) بأن يكون خطأ أو سطحاً يفرض فيه الخطوط أو شاباً مخطأً كما زعمه طائفة (ولا تحديد) بأنه جسم صمدي نوري ولا بغير ذلك من الأمور المقتضية لتحديده . و في هذا الحديث تنزيه له عما نسب إلى هشام و عن غير ذلك من التشابه بصفات المخلوقات والاتصاف بكيفية المصنوعات .

((الاصل))

٢- « محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن حمزة بن محمد قال: كتبت إلى « أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الجسم و الصورة ، فكتب سبحانه من ليس كمثلته « شيء لاجسم ولا صورة . و رواه محمد بن أبي عبدالله إلا أنه لم يسم الرجل » .

((الشرح))

(محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن حمزة بن محمد قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عن الجسم والصورة؛ فكتب سبحانه من ليس كمثلته شيء) نزّهه عن الجسميّة والصورة وأشار إلى دليله، ثم صرّح بالمطلوب و قال: (لاجسم ولا صورة) لاستحالة اتصافه بالكميّة والأقدار، واتسامه بالنهاية والأقطار؛ وكونه إلى المنازل والمساكن و سكونه في المواطن والأماكن (و رواه محمد بن أبي عبدالله) الظاهر مكاتبه و يحتمل غيرها (إلا أنه لم يسم الرجل) يعني قال: كتبت إلى الرجل ولم يصرّح باسمه.

((الاصل))

٣- « محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن « محمد بن زيد، قال: جئت إلى الرضا عليه السلام أسأله عن التوحيد فأملى عليّ: الحمد، « لله فاطر الأشياء إنشاء ومبتدعها ابتداءً بقدرته وحكمته، لا من شيء فيبطل الاختراع

« ولا لعلة فلا يصح الابتداء، خلق ما شاء كيف شاء، متوحداً بذلك لاظهار حكمته »
 « و حقيقة ربوبيته؛ لا تضبطه العقول ولا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأبصار ولا يحيطه »
 « به مقدار، عجزت دونه العبارة و كُلت دونه الابصار و ضل فيه تصاريف الصفات، »
 « احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور؛ عرف بغير رؤية و »
 « وصف بغير صورة و نعت بغير جسم، لا إله إلا الله الكبير المتعال. »

((الشرح))

(محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع؛ عن محمد بن زيد) (١)
 قال العلامة محمد بن زيد بترى من أصحاب الباقر عليه السلام ولم يذكر غيره (٢) قال : جئت إلى
 الرضا عليه السلام أسأله عن التوحيد فأملى عليّ : الحمد لله فاطر الأشياء إنشاءً الفطرة الخلق
 يقال: فطره يفطره بالضم أي خلقه والفطر أيضاً الشق يقال: فطرته فأنظر أي شققته
 فانشقّ و منه فطر ناب البعير، و قال بعض العلماء الفطر حقيقة هو الشقّ في
 الأجسام و نحوها و استعماله في الخلق والإيجاد استعارة. ووجهها أن المخلوق
 قبل دخوله في الوجود كان معدوماً محضاً والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا
 انفراج فيها ولا شقّ فإذا أخرج الموجد المبدع من العدم إلى الوجود فكأنه
 بحسب التخيل شقّ ذلك العدم وأخرج من بطنه نور الوجود فيكون التقدير فاطر
 عدم الأشياء باخراج وجوداتها (ومبتدعها ابتداءً) (٢) لما كان الله ولم يكن معه شيء
 كانت الأشياء منه، فصحّ أن إنشأها وابتداؤها منه، فلذلك أتى بالمصدرين تأكيداً
 لنسبتهما إليه سبحانه ثمّ الإنشاء والابتداء في اللّغة بمعنى واحد وقد اختلفوا في
 الفرق بينهما حيث اجتماعاً صوتاً للكلام عن التكرار فتيل: الإنشاء هو الإيجاد لا
 عن مادة والابتداء هو الإيجاد للعلّة، ففي الأوّل إشارة إلى نفي العلّة المادّية و في
 الثاني إلى نفي العلّة الغائيّة في فعله تعالى، وقيل: الإنشاء هو الإيجاد الذي لم يسبق غير
 الموجد إلى إيجاده مثله والابتداء هو الإيجاد الذي لم يوجد الموجد قبله مثله، و
 قيل: الإنشاء هو الإيجاد من غير مثال سابق، والابتداء هو الإيجاد من غير صورة
 إلهاميّة فايضة على الموجد، والغرض نفي المشابهة بين صنعه تعالى وصنع البشر، و

(٢) كذا في جميع النسخ

(١) قال الصدر الرزائي خادم الرضا (ع) ش

عندنا بالهمزة و قد تقدم في المجلد الاول ص ٢ .

ذلك لأن الصناعات البشرية إنما تحصل بعد أن ترسم في الخيال صورة المصنوع، و تلك الصورة تحصل تارة عن مثال خارجي يشاهده الصانع و يحذو حذوه و تحصل تارة بمحض الإلهام والاختراع فإنه كثيراً ما يفاض على أذهان الأذكىاء صور الأشكال لم يسبقهم إلى تصوّرها غيرهم فيتصوّرونها ويبرزونها في الخارج، و كيفة صنع الله تعالى للعالم و جزئياتها و نظام وجوداتها منزّهة عن الوقوع على أحد هذين الوجهين أمّا الأوّل فلائنه تعالى شأنه لا قبل له و كان ولم يكن معه شيء، فلا يكون مصنوعاته مسبوقه بأمثله من صانع آخر عمل هو بمثل صنع ذلك الآخر، و أمّا الثاني فلائنه الفاعل على وفق ما ألهم به و إن كان مخترعاً مبتدعاً في العرف لكنّه في الحقيقة مفتقر إلى الغير الذي هو المخترع و المبتدع، و إنّما الفاعل يفعل على وفق ما حصل في ذهنه من الشكل و الهيئة وهما مستفادان من ذلك الغير والله سبحانه منزّه عن الصنع بهذا الوجه أيضاً لعدم احتياجه إلى غيره (بقدرته و حكمته) أي فاطر الأشياء و مبتدعها بمجرد قدرته القاهرة على وفق ما تقتضيه حكمته البالغة من كمال نظام العالم و تمام مصالح الخلق و حدود الأشياء و مقاديرها و أشكالها و نهاياتها و آجالها و غاياتها و منافعها و كيفةياتها، و فيه تصريح بأن صدور تلك الآثار عنه بطريق الاختيار دون الإيجاب لأن الإيجاب ينافي القدرة و أيضاً صدور الحادث عن القديم بطريق الإيجاب يوجب تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت العلة في الأزل دون المعلول (لامن شيء) أي لامن مثال سابق يكون بمنزلة المنتسخ أولاً من أصل أزلي من مادة و صورة (فيبطل الاختراع) ضرورة أن خلقها من شيء ليس اختراعاً هذا خلف مع لزوم القص في قدرته لاحتياجه في التأثير إلى غيره (ولا لعلّة) أي لالعلّة غائية تعود إليه سبحانه مثل الاستيناس بتلك الأشياء لرفع وحشة، و الاستعانة بها لدفع شدة، و الاستغاثة بها في دفع محنة، أو لا لصورة فايضة عليه من الغير و باعثة على الإيجار و سماها علة لأنها بمنزلة العلة الغائية في البعث على الفعل (فلا يصح الابتداء) أمّا على الأوّل فلائنه الصانع لنفع يعود إليه كان ناقصاً في حد ذاته مفتقراً إلى غيره و كل ناقص مفتقر مخلوق و من البيّن أن المخلوق ليس مبتدعاً لجميع الخلاق. و أمّا على الثاني فلائنه الفاعل لشيء

باعتبار صورة إلهامية غير حاصلة لغيره فايزة من المفيض وإن كان في العرف مبتدعاً لذلك الشيء من جهة أن وجود ذلك الشيء لم يكن من غيره لكن في الحقيقة ليس هو مبتدعاً وإنما المبتدع هو مفيض تلك الصورة و ملهمها، و أمّا حمل نفي العلة على نفي العلة الغائية الرأجة إلى الخلق ففيه كلام ذكرنا في شرح الخطبة (خلق ما شاء كيف شاء) بوجرد المشيئة والإرادة على سبيل الاختيار، لا بالإيجاب والاضطرار، ولا بتوسط أصوات ولا بتحريك آلات (متوحداً بذلك) الخلق المشتمل على الصنع العجيب والرتيب الغريب لا يشار كه أحد ولا يعينه صفة وفيه إشارة إلى نفي الشريك وعدم زيادة الصفة لأن التوحيد الحقيقي يقتضي نفيهما، ولا استحالة احتياجه في الإيجاد إلى غيره (لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيته) تعليل لخلقه ما شاء وتوحيده بذلك، يعني كان الله ولم يكن معه شيء، وكان أزلاً عالماً بحقائق الممكنات و منافعها و خواصها، قادراً على إيجادها على نحو مشيئته فخلقها و هو واحد في ذاته و صفاته بلا شريك ولا نظير ولا مشير، لا وزير وأبرزها من حد الكون والتقدير إلى حد الظهور والتدبير لمجرد إظهار كمال علمه و حكمته و حقيقة ربوبيته وقدرته. إذ العقل إذا تفكّر في هذه المصنوعات العجيبة والمخلوقات الغريبة و في تدبير ما فيها من النظام الأكمل والاتقن والترتيب الأفضل والأحسن و تأمل في مصالحها و منافعها و آثارها الموجبة للحيرة والعجب العجيب علم أن صانعها عالم حكيم قادر ربّ مالك، بيده نواصيا يصرّفها كيف يشاء على وفق الحكمة. وما توهمه بعض الزنادقة والملاحدة من أن بعض أجزاء هذا العالم من الدود والبعوض والحيات والعقارب لاحكمة في خلقه فيقال: له أولاً إن ذلك جهل منك بالباري و حكمته و إن عدم وجدان الحكمة لا يقتضي نفيها، وثانياً وهو ما أجاب به الصادق عليه السلام للزناديق الذي أنكر حكمته تعالى في الأمور المذكورة وأن فيها حكماً ومصالحاً أمّا العقارب فإنها تنفع من وجع المئانة والحصاة و لمن يبول في الفراش، و أمّا الحيات فإن أفضل الترياق ما عولج من لحوم الأفاعي و أن لحومها إذا أكلها المجذوم نفعه، و أمّا البعوض والبق فقد جعلها الله أرزاقاً للطيور و أهان بها جباراً تمرّد على الله و أنكر ربوبيته فسلبها الله عليه فدخلت في منخره حتى وصلت

إلى دماغه فقتلته ، وأما الدود الأحمر الذي تحت الأرض فإنه نافع للأكلة (لا تضبطه العقول) ولو كان بعضها لبعض ظهيراً لتصورها عن الإحاطة بكنه ذاته وصفاته وعجزها عن ادراك ماله من عظمته وكمالاته ، وكلما أدركته من أمر التوحيد بالاستقلال أو بمعونة الوهم والخيال فهو أمر اعتباري لا وجود له في جناب الحق وإنما غاية كمالها في معرفته نفى الإبطال والتشبيه (ولا تبلغه الأوهام) لأنك قد عرفت آنفاً أن الوهم لا يصدق حكمه إلا فيما كان محسوساً أو متعلقاً به فأما الأمور الغائبة عن الحس المجردة عن المادة والوضع وعلايقهما فالوهم ينكر وجودها فضلاً عن أن يدركه ويصدق بوجوده (ولا تدركه الأبصار) لأنه ليس بلون ولا ضوء ولا متلون ولا مضيء والبصر إنما يتعلق بهما (ولا يحيط به مقدار) إشارة إلى نفى الكمية عنه لأن الكم من لواحق الجسم ، وهو سبحانه ليس بجسم ولا كم وإلا لكان قابلاً للتجزية والتقسيم والتبعيض وقدسه برىء منها (عجزت دونه العبارة و كلت دونه الأبصار) بفتح الهمزة أو كسرهما والأول أظهر يعني عجزت قبل البلوغ إلى صفاته عبارة الواصفين وأعييت قبل الوصول إلى ذاته أبصار الناظرين و اسناد العجز والكلال إلى العبارة والأبصار إسناد مجازي والمقصود بيان عدم إمكان تناول العبارة له و تعلق الأبصار به على سبيل المبالغة (و ضل فيه تصاريف الصفات) يعني كل ما وصفوه تعالى به فهو غير موجود فيه وعبارة أخرى ضل في طرق صفاته الحقّة تصاريف صفات الواصفين و أنحاء تعبيراتهم عنها لأنهم وإن بالغوا في وصفه تعالى بها و انتقلوا من صفة إلى ما هو أعظم و أشرف عندهم لم يبلغوا كنه صفاته ولم يصفوه بما هو وصفه ولم ينعتوه كما هو حقه كيف و لسان التعبير يخبر عما في الضمير و كل ما هو في الضمير مخلوق مثله كما يرشد إليه ما روي عن الباقر عليه السلام « كلما ميّزتموه باوهامكم في أدقّ معانيه مصنوع مثلكم مردود إليكم » أو المعنى ضل في الوصول إلى منتهى بسيط بساط ثنائه و إحصائه أقدام تصاريف صفات الواصفين لأنها كلما بلغت مرتبة من مراتب المدح والتكريم كان وراءها أطوار من استحقاق الثناء و التعظيم (احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور) محجوب خبر مبتدأ محذوف والظرف المتقدم متعلق به والجملة استيناف

لدفع ما يتوهم من قوله «احتجب» من أن له حجاباً حسيّاً وهو ما يحجب الحواس عن الجسم والجسمانيات أو حجاباً عقليّاً ، وهو ما يحجب العقل عن المعاني و الصور العقلية و كذا الكلام في نظيره، والمعنى احتجب سبحانه عن العقول وهو محجوب بغير حجاب عقلي يحجبه، واستتر عن الحواس وهو مستور بغير حسي يستره، لأنّ الحجاب والستر بهذا المعنى من لواحق الصورة والجسمية وعوارضها و إذ تنزهه قدس الحق عنها فقد تنزهه عنهما بالضرورة، وإنما احتجابه واستتاره لكونه خارجاً عن عالم مدركات العقول والحواس و كون غاية ظهوره في بطونه و نهاية جلالاته في خفائه ، وهو الظاهر والباطن. ومما يرشد إلى سبب خفائه مع كمال ظهوره هو ما اشتهر من أن ظهور الأشياء بأضدادها ألا ترى أنك إذا نظرت إلى أن ضوء النهار ضدّ لظلمة الليل و أن الأوتار يتحقق ما دامت الشمس على وجه الأرض و يزول عند غيابها بطريان الظلمة علمت علماً قطعياً أن ضوء النهار مستند إلى الشمس ولو بقيت الشمس على وجه الأرض دائماً لا يمكن أن تتوهم أن ضوء النهار غير مستند إليها، و لما لم يكن لجنان الحق جل شأنه ضدّ ولا انتقال و كان نور وجوده ظاهراً فإيضاً صار ذلك سبباً لخفائه حتى أنكروه من أنكروه عند بهم الله تعالى في الدنيا و الآخرة.

و لهذه العبارة احتمال آخر ذكرناه في شرح الخطبة (١) و هو أن الظرف متعلق باحتجب و محجوب بالجرّ صفة لحجاب الغرض منه دفع ما يتوهم من قوله «احتجب» من أن احتجابه عن العقول بحجاب غليظ مانع من إدراك وجوده بالكليّة يعني احتجابه ليس بحجاب محجوب و مستور به بأن يكون بعضه وراء بعض وهذا كناية عن نفي كون حجاب غليظاً مانعاً عن مشاهدة وجوده نظير ذلك قوله تعالى «حجاباً مستوراً» قال الجوهري في تفسيره أي حجاباً على حجاب و الأوتار مستور

(١) قوله «في شرح الخطبة» خطبة كتاب الكافي مقتبس من هذا الحديث الشريف

اذ ليس في قدرة آحاد الرعية و ان بلغ ما بلغ في العلم والبلاغة الايمان بمثل هذه العبارات و كنت استبعد صدور منه من المؤلف حتى وقفت على هذا الحديث و شرح قوله «احتجب بغير حجاب

مستور» المذكور في الصفحة ١٢ من الجزء الاول فراجع. (ش)

بالتالي يراد بذلك كثافة الحجاب والله أعلم (عرف بغير رؤية) الفعل إما مبني للمفعول أو مبني للفاعل و«رؤية» على التقديرين إما بضم الراء وكون الواو أو بفتح الراء و كسر الواو وشد الياء فهذه احتمالات أربعة أما الأول وهو المراد في ظني والباقي من الاحتمالات البعيدة فمعناه أنه تعالى عرف وجوده بغير رؤية بالأبصار، بل بآياته و آثاره وقد سبق مراراً أنه منزّه عن الرؤية بحاسة البصر، و إلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه بقوله « المعروف بغير رؤية » و أما الثاني فمعناه عرف وجوده بغير فكر و استدلال و فيه إشارة إلى أن وجوده بديهي (١) كما ذهب إليه بعض المحققين أو إلى أن عرفانه بالحقيقة ليس إلا بالمشاهدة الحضورية كما هي لبعض العارفين و أما الثالث فمعناه أنه تعالى عرف الأشياء بغير رؤية بحاسة البصر لتنزّهه قدسه عنها، و أما الرابع فمعناه أنه تعالى عرف الأشياء من غير استعمال رؤية و فكر و شوق و قصد، متوسط بيندوبين معلوماته كمعرفةتنا للأشياء بل معرفته للأشياء عبارة عن انكشافها و حضورها عند ذاته بذاته (ووصف بغير صورة) أي وصف بأنه ليس بصورة ولا شكل ولا كيفية أو وصف بغير صفة فأنه وصف مثلاً بأنه قادر بغير قدرة زائدة على ذاته و إطلاق الصورة على الصفة شائع أو وصف بغير حد لأنه بسيط ليس له مهية مركبة فليس له حد (و نعت بغير جسم) أي بأنه ليس بجسم ولا جسماني لتقدسه عنهما ولما ذكر عليه السلام من صفاته الفعلية والتنزيهية (٢) ما دل على كمال عظمته ونهاية علوه و شرف مرتبته أشار إلى

(١) قوله «فيه إشارة إلى أن وجوده بديهي» قدم في الحديث الثالث من باب نفي الرؤية أن معرفته في الدنيا اكتساب و في الآخرة ضروري ان كانت بالرؤية و قلنا هناك أن الضروريات منحصرة في ست ولا يحتمل في معرفة وجود الباري الا الحدس و هو غير حاصل الا للاوحدى من الناس ولا يناسب قوله (ع) هنا عرف بغير رؤية، الا أن يكون لجميع الناس فالمتعين قراءة لفظ رؤية بضم الراء والهمزة بمعنى الإبصار لا الروية بمعنى التفكير وان حمله عليه استاد الحكماء صدر المتألهين قدس سره (ش)

(٢) قوله «من صفاته الفعلية والتنزيهية» المستفاد من كلام صدر المتألهين في شرح هذا الحديث الشريف أنه مشتمل على ثلاثة أقسام الاول في عد بعض صفاته الفعلية وما يتعلق*

التوحيد المطلق بقوله (لا إله إلا الله) نفيًا لشاركة الغير معه في الصفات المذكورة المقتضية الإلهيته واستحقاقه للعبادة (الكبير المتعال) أي العظيم الذي لا يستنكف شيء عن عظمته ولا يمتنع عن نفاذ حكمه و قدرته ولا يخرج عن علمه و سلطنته و المتعالى الذي تعالى بشرف ذاته و صفاته على أن يتصف بصفات المخلوقات ونعوت

بخالقته والهيته الثاني في تعالیه عن منال ادراك خلقه ، الثالث أن علة اختلافه ظهوره ، ثم عد من صفاته ستاً الاولى انه فاطر الاشياء، الثانية ان ايجاده للاشياء لم يكن من مادة سابقة بل خلق الصورة و خلق المادة، الثالثة انه خلق الاشياء بقدرته و حكمته لدلالة أفعاله المحكمة و كون العالم على أشرف نظام و أحكم ترتيب على ذلك، الرابعة ليس لفعله غرض غير ذاته و هو مفاد قوله «للملة» اذ الظاهر منه الغرض والناية المغايرة للعلة المادية والفاعلية اذ لو كان المراد هذا لقال لا بعلة ولا في علة أو من علة، ولكن قال (ع) لعله وقال بعد ذلك «لاظهار حكمته و حقيقة ربوبيته» وهذا يدل على أن غاية فعله اظهار حكمته و أن مقتضى الكمال الافاضة و هذا أصل من أصول العلم الالهي، و بيان ذلك أن كل فاعل لشيء لا يخلو اما أن يكون قبل فعله أنقص و يصير بعد الفعل أكمل كطالب العلم يتعلم والسالك يهذب والتاجر يصير مثرياً وهكذا، و اما أن يكون قبل الفعل أيضاً كاملاً ولا يتنير بفعله عما كان وليس فعله سبباً لكماله بل كماله سبباً لفعله كما قيل مقتضى ملاء الاناء أن يفيض منه وكما نراه من الفواعل الممكنة من قبيل الاول وواجب الوجود لا يمكن أن يكون مثلها بل هو من الثاني و هذا هو المراد بقولهم أن افعال الله تعالى لا تعمل بالاعراض و غايته ذاته، الخامسة أنه خلق ما شاء كيف شاء أى خلق الاشياء بالمشية و مشيته عين ذاته و محبته للاشياء ليس غيره. السادسة بيان لتمام من الناية لفعله . والقسم الثاني من قوله لاتضبطه العقول الى قوله -تصاريح الصفات- يدل على عدم ادراك أحد ذاته اذ لا يدرك العقل الوجود الحق الواقع في الاعيان بل انما يتصور صورة من الوجود الخارجى وهذه الصورة ماهية قد تكون في الذهن وقد تكون في الخارج و ليس الوجود الاعراض من عوارضها المنارقة فليس بواجب الوجود والقسم الثالث من قوله واحتجب الى آخر الحديث يدل على أن عدم ادراك الانسان له تعالى ليس لكونه مفهوماً مبهماً وللوجود حائل و ممانع بينه وبين خلقه بل لشدة نوريته و غاية ظهوره. (ش)

المصنوعات أو أن تدر كه دقايق الأفكار و نواظر الأبصار .

((الاصل))

٤- « محمد بن أبي عبدالله ، عمّن ذكره ، عن عليّ بن العباس ، عن أحمد بن »
 « محمد بن أبي نصر ، عن محمد بن حكيم قال : وصفت لأبي إبراهيم عليه السلام قول هشام بن »
 « سالم الجواليقي و حكيت له قول هشام بن الحكم أنه جسم فقال : إن الله تعالى »
 « لا يشبهه شيء ، أيّ فحش أو خنى أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو »
 « صورة أو بخلقة أو بتحديد و أعضاء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . »

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله ، عمّن ذكره ، عن عليّ بن العباس (١) ، عن أحمد بن)

(١) قوله « عمّن ذكره ، عن عليّ بن العباس » وصفه صدر المتألهين بالجراديني بالراء بعد الجيم والذال المعجمة بعد الألف قبل الياء المنقطعة تحنها نقطتين و بعدها النون الراجزي رمى بالغلو و غمز عليه ، ضعيف جداً له تصنيف في الممدوحين والمذمومين يدل على خبثه و تهالك مذهبه لا يلتفت اليه ولا يعبأ بما رواه (صه) قال النجاشي روى عنه أحمد بن ابي عبدالله انتهى ولم يكن دأبي في هذه التعاليق التعرض لاحوال الرجال لان أمثال هذه المباحث غنية عن ذكر الاسانيد وانما الاعتماد فيها على المعنى فما وافق أصول المذهب ودليل العقل فهم صحيح و ان ضعف اسناده و ما خالف أحدهما كان ضعيفاً و ان صح بحسب الاسناد و لذلك نرى أكثر أحاديث الاصول ضعافاً و هو من أهم كتب الشيعة و أصحابها معنى وأوقتها لاصول المذهب لكن اقترح علينا بعض الاحبة لأعرفه بشخصه ولكن اعرفه بخطه و كتابه ان اغبر دأبي و طريقتي لابان اذكر اجمالاً ان الحديث القلاني ضعيف او مرفوع او مسندا و صحيح او حسن كالصحيح و امثال ذلك كما مرآة العقول ولكن اذكر الفوائد الرجالية من تعيين الاسامي المشتركة و ضبط الاسماء والازمان والمعاصرين والكتب والتأليف وغير ذلك مما يفيد المحدث كثيراً كما سلكه صدر المتألهين - قدس سره - فانه ان لم يفد ههنا أفاد في مباحث آخر و صدر المتألهين (ره) كما فاق غيره في تحقيق المعاني و الدقائق و*

محمد بن أبي نصر، عن محمد بن حكيم قال: وصفت لأبي إبراهيم عليه السلام قول هشام بن سالم الجواليقي (مقول القول محذوف وهو أنه صورة. والجواليق بفتح الجيم جمع جولق بضمها وفتح اللام معرب جوال وهو وعاء ينسج من الشعر والصوف وكان النسبة لكونه بايعها) و حكيت له: قول هشام بن الحكم إنه جسم فقال: إن الله تعالى لا يشبهه شيء) كما قال: «ليس كمثل شيء» و «لم يكن له كفواً أحده» (أي فحش أو خني) الخنا الفحش والفساد والعطف يقتضي المغايرة، و لعل الثاني أغلظ من الأول والشك من الراوي أيضاً محتمل (أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة أو بخلقة أو بتحديد و أعضاء) مثل الوجه والعين واليد والساق وغير ذلك من الأعضاء والجوارح التي للإنسان وإنما نشأ ذلك الوصف من استيلاء أو هامهم على عقولهم، وقد عرفت أن حكم الوهم لا يترفع عن المحسوسات وما يتعلق بها وأنه إن حكم في المجرىات بحكم يقدرها محسوسة ذات أحجام ويجري عليها أحكام المحسوسات و لذلك كانت غاية معرفة المشبهة هي تشبيهه بالأصنام و تمثيله بالأجسام و تصويره بالصور والهيئات و تقديره بالحدود والغايات (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) لتحقق المباينة بين الواحد الحق الثابت بالذات وبين المتكثر الباطل بالذات من جميع الجهات.

((الاصل))

٥- «علي بن محمد رفعه، عن محمد بن الفرج الرخجي قال: كتبت إلسى أبي «
«الحسن عليه السلام أسأله عما قال هشام بن الحكم في الجسم و هشام بن سالم في «
« الصورة فكتب: دع عنك حيرة الحيران و استعذ بالله من الشيطان، «

* تطبيق كلام الائمة عليهم السلام على الاصول النظرية و دفع اوهام جماعة ظنوا أن احاديثهم عليهم السلام خطايبات تناسب العوام، لابرهانيات تناسب اهل النظر، كذلك فاق من جهة علم الحديث والتدبر فيه تدبراً علمياً و أهم ما في الامايد تشخيص المشتركات للقراين فانه لا يتيسر الا للمتفطن العارف الدقيق فانتدبت لاجابته في الجملة ان ساعدنا التوفيق بان افرق المهم منها على الموارد المناسبة ان شاء الله تعالى. (ش)

« ليس القول ما قال الهشامان ».

((الشرح))

(علي بن محمد (١) رفعه عن محمد بن الفرخ الرُّخْجِي (بضم الرَّاء وفتح الخاء المعجمة والجيم بعدها في النسبة إلى الرُّخْج و في المغرب الرُّخْج بوزن زفراسم كورة استولى عليها الترك و في حاشيته «قد يشدُّ الخاء كما في قول الشاعر:

الرُّخْجِيُّونَ لا يوفون ما وعدوا
والرُّخْجِيُّونَ لا يخلفن ميعاداً

و قال بعض أصحابنا الرُّخْج قرية بكرمان (قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام أسأله عما قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم في الصورة فكتب : دع عنك حيرة الحيران) حار يحار حيرة أي تحير في أمره فهو حيران والمراد بالحيرة تردُّ الذَّهْن في أن أيَّ الأمرين أولى بالطلب و الاختيار وقد يطلق على الميل إلى الباطل والتصديق به و كان منشأ ذلك معارضة الوهم والخيال للعقل حتى لا يعرف جهة الحق ليقضه (و استعدَّ بالله من الشيطان) أي من إبليس أو من كلِّ متمرّد فيشمل الاستعانة من شياطين الإنس مثل المجسمة والمصوِّرة وغيرهما من الفرق المبتدعة أيضاً (ليس القول ما قال الهشامان (٢)) أقول : إن

(١) قوله «علي بن محمد» قال صدر المتألهين و تبعه تلميذه الاعظم الفيض صاحب الوافي أن علي بن محمد في صدر روايات الكافي هو ابن ابراهيم بن أبان الرازي الكليني المعروف بملان، وأقول هو خال الكليني وله كتاب أخبار القائم نقل عنه في الكافي في أخبار القائم (ع) والظاهر أن رواياته عنه مختصة بذلك الباب و أما في سائر المواضع فقلنا في حاشية الوافي أنه علي بن محمد بن عبد الله المعروف بابن بن دار الرازي و الله اعلم. (ش)

(٢) قوله « ما قال الهشامان » نقل العلامة المجلسي وقبله صدر المتألهين - قدس سرهما - في شرحهما ما نسب إلى الهشامين مفصلاً و قالوا إن الرجلين معدوحان مقبولان لا ريب في ذلك و قال الصدر إنما القدر في القول المنقول عنهما و رب قول فاسده من قائل صحيح الاعتقاد، وقال أيضاً و لعل الأقوال المنقولة عنهما رموزات وتجاوزات ظواهرها فاسدة وبواطنها صحيحة و لها تأويلات و محامل أو لهما في القول بها مصلحة دينية أو غرض صحيح والله *

أراد الهشامان بالجسم والصورة المعنى المعروف منهما فيرد عليهما أن كل واحد منهما مستلزم للتركيب والحدوث والله سبحانه منزّه عنهما وإن أرادا غيره وقالوا: إن الإطلاق مجرد التسمية من غير تحقق معانها المتعارف كما ذهب طائفة إلى أنه تعالى جسم لا كالأجسام وطائفة إلى أنه صورة لا كالصورة لما رأوا أهل الحق يقولون هو شيء لا كالأشياء طردوا ذلك في الجسم والصورة فيرد عليهما أن لفظ شيء لا يشعر بالحدوث بخلاف الجسم والصورة على أن جواز إطلاق الاسم عليه موقوف على الإذن وقد وقع الإذن بإطلاق الشيء عليه في القرآن والحديث ولم يقع الإذن بإطلاق الجسم والصورة عليه.

و اعلم أنه بالغ العلامة في الخلاصة في مدح الهشامين و توثيقهما وقال ابن طاووس رضي الله عنه. الظاهر أن هشام بن سالم صحيح العقيدة معروف الولاية غير مدافع، وقال بعض العلماء: مارواه الكشي - من أن هشام بن سالم يزعم أن الله عز وجل صورة و أن آدم مخلوق على مثال الرب - ففى الطريق محمد بن عيسى الهمداني و هو ضعيف و قال بعض أصحابنا: لما رأى المخالفون جلاله قدر الهشامين

أعلم بسرائر عباده. وقال المجلسي (ره) لعلهم نسبوا اليهما... لعدم فهم كلامهما فقد قيل: انهما قالا بجسم لا كالأجسام وبصورة لا كالصورة فلعل مرادهم بالجسم الحقيقة القائمة بالذات وبالصورة المهيبة و ان اخطأ في اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى، و نقل المجلسي (ره) كلام صاحب الوافي أيضاً فكلهم مجمعون على وجوب تأويل ما حكى عن الهشامين و فى كلامهما شيء ينبغى التنبه عليه و هو ان صاحب الوافي احتمل و تبعه المجلسي (رحمهما الله) ان يكون قوله بالتنجيم قبل انتقاله الى مذهب الامامية فانه كان قبله جهمياً من اتباع جهم بن صفوان، و هذا غير صحيح لان جهم بن صفوان لم يكن مجسماً بل كان من اهل التنزيه مبالغاً فيه حتى أنه أنكر الرؤبة فى المراج و فى القيامة، وقد يعترض على من يؤول كلام الهشامين بأن هذه المعانى الدقيقة التى يحمل كلامهما عليها لم يكن مناسبة لسذاجة السلف و قال صدر المتألهين ان لكلامه اى ابن الحكم وجهاً صحيحاً و مسلماً دقيقاً ومعنى عميقاً سواء انكشف ذلك له و انفتح على قلبه ام لا فلم يدع علمه التفصيلي بل الارتكازي نظير علم امرء القيس باوزان العروض. (ش)

نسبو إليهما ما نسبوا ترويحاً لآرائهم الفاسدة، وقال بعض المتأخرين من أصحابنا
 لاحاجة في الاعتذار (١) عما نسب إلى هشام بن سالم إلى ما ذكره من ضعف
 الرواية، لأن القول بأن الله تعالى صورة لا يستلزم القول بالتجسيم والتركيب
 فإن مثله قد يصدر عن العرفاء الكاملين إذ لفظ الصورة مشترك عند العلماء بين معان
 غير ما وقع في العرف من معنى الشكل والخلقة فإنهم يطلقونها تارة على ماهية
 الشيء، وتارة على وجوده في العقل، وتارة على كمال الشيء وتامه، وتارة على
 الموجود البحت الذي لا تعلق له بجسم ولا جسماني كالذوات المفارقة عن المواد و
 الأجرام، فيقولون: ذاته صورة الصور وحقيقة الحقائق كأن غيره سبحانه بالقياس
 إليه ناقص الوجود والحقيقة حيث يحتاج إلى مصور يصوره ويخرجه من حد
 القوة والإمكان إلى حد الفعل فلا يلزم من إطلاق الصورة عليه اعتقاد الجسم كيف؟
 وقد ورد الحديث المشهور بين العامة والخاصة «أن الله خلق آدم على صورته»
 انتهى أقول: هذا الرجل يقول نصرته لهشام بأن الرواية على تقدير صحتها لا
 تدل على فساد عقيدته لما ذكره وفيه نظر أما أولاً فلأن هذا التوجيه لا يتمشي

(١) قوله «قال بعض المتأخرين من أصحابنا» لم ينفق لي العثور عليه في شرح
 صدر المتألهين وإن كان لغيره أوله فهو كلام كامل في هذا الباب وكاف في المقصود ولا يقدح فيه
 ما أورد عليه الشارح أما قول هشام بن سالم أنه أجوف إلى السرة والبقيّة صمد فليس بثابت
 والتدبر المسلم المشترك في الروايات أنه قال بالجسم أو الصورة والفرس تأويل أصل ما
 نسب إليه مستفيضاً لاتفاصيل ما حكى. و أما عدم جواز إطلاق لفظ الصورة عليه تعالى فمسلم
 إن لم يقيد بما يخرجه عن المعنى المتبادر ولعل المأولين لا يابون من تخطئة هشام في إطلاق
 لفظ الصورة عليه تعالى وإنما يابون عن دلالة ذلك على كونه مجسماً كما مر من المجلسي
 (ره) و صدر المتألهين (قده) و أما حديث خلق آدم على صورته فأول البتة ومن تأويلاته
 أن الله تعالى خلق الإنسان خليفة له والاستشهاد إنما هو بقوله على صورته حيث أطلق الصورة
 عليه تعالى وهو مجاز البتة وقال الشارح في أول الباب السابق: المراد بالصورة الصفة لا اختصاصه
 بأي آدم. بصفات من الكمال والفضائل وسجود الملائكة له وبالجملة كون ظاهر الحديث مؤولاً
 لا يضر بالمقصود بان الفرض إمكان إطلاق الصورة مع التأويل لا بدون التأويل. (ش)

من قبل هشام لأنه يقول: هو صورة أجوف إلى السرة والبقيّة صمد أي مصمت كما مرّ
و أمّا ثانياً فلاّنه لا يجوز إطلاق الصورة عليه سبحانه إمّا لأنها مشعرة بالتجسيم
والتركيب أو لأنّ إطلاق الاسم والصفة عليه متوقف على الإذن و لذلك وقع
الإنكار على القائلين بالصورة في الرّوايات مطلقاً من غير تفصيل، و أمّا ثالثاً فلاّنه
ما ذكره من الحديث المشهور بين العامّة و نسبه إلى الخاصّة أيضاً فهو على تقدير
صحّته مأوّل عند الخاصّة و عند أكثر العامّة وقد استقصينا في ذكر تأويله، في أوّل
الباب السابق و سيجيء بعض تأويلاته في باب الرّوح عن أبي جعفر عليه السلام والله
وليّ التوفيق.

((الاصل))

٦ - « محمد بن أبي عبدالله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر »
« ابن صالح، عن الحسن بن سعيد، عن عبدالله بن المغيرة، عن محمد بن زياد قال: »
« سمعت يونس بن ظبيان يقول: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقلت له: إن هشام بن »
« الحكم يقول قولاً عظيماً إلا أنّي أختصر لك منه أحرفاً فزعم أنّ الله جسم لأنّ »
« الأشياء شيئات: جسم و فعل الجسم، فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل و »
« يجوز أن يكون بمعنى الفاعل، فقال أبو عبدالله عليه السلام: ويحه أما علم أنّ الجسم »
« محدود متناه و الصورة محدودة متناهية فإذا احتتم الحدّ احتمل الزيادة والنقصان »
« و إذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً، قال: قلت: فما أقول؟ قال: لا جسم »
« ولا صوّد و هو مجسم الأجسام ومصوّر الصور، لم يتجزء ولم يتناه ولم يتزايد و »
« لم يتناقص، لو كان كما يقولون لم يكن بين الخالق و المخلوق فرق ولا بين »
« المنشئ و المنشأ لكن هو المنشئ فرق بين من جسّمه و صورّه و أنشأه، إذ »
« كان لا يشبهه شيء ولا يشبهه هو شيئاً. »

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن)

صالح) في كتاب التوحيد للصدوق رضي الله عنه عن الحسين بن الحسن، والحسين ابن علي، عن صالح بن أبي حماد، عن بكر بن صالح (عن الحسن بن سعيد، عن عبد الله بن المغيرة، عن محمد بن زياد قال: سمعت يونس بن ظبيان (١) يقول دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: إن هشام بن الحكم يقول قولاً عظيماً) صدور ذلك القول منه قبل دخوله في دين الحق محتمل (إلا أنني أختصر لك منه أحرفاً فزعم أن الله جسم لأن الأشياء شيان) أي نوعان (جسم و فعل الجسم (٢)) أي فعل صادر من الجسم، الحصر ممنوع (٣) ولا دليل عليه عقلاً و نقلاً (فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل) لاستحالة احتياج الصانع إلى الفاعل والمحل (و يجوز أن يكون بمعنى الفاعل) وهو الجسم لخلوه عن المحذور المذكور، و فيه أنه يلزم احتياج الصانع إلى علة مادية هي الأجزاء، و علة فاعلية هي المؤلف بين تلك الأجزاء، و علة صورية هي الصورة الحاصلة باعتبار التأليف (فقال أبو عبد الله عليه السلام: ويجه أما علم أن الجسم محدود متناه (٤) أي له أطراف و نهايات

- (١) قوله ويونس بن ظبيان، ضعف أصحاب الرجال و قالوا أنه كان يضع الاحاديث والعبارة في هذا الحديث بما صح من معناه ومضمونه و اما القدح به في هشام بن الحكم فلا. (ش)
 (٢) قوله جسم وفعل الجسم، هكذا نقل ابو محمد بن الحزم دليل المجسمة وتأويل كلام هشام أن الموجود اما ان يكون موجوداً قائماً بذاته كالجوهر بالنسبة الى العرض و اما فعل الجسم اى حالات و عوارض للموجود القائم بالذات فاذا لم يكن الواجب حالاً في غيره فهو قائم بذاته وأراد بالجسم الشيء القائم بذاته. (ش)
 (٣) قوله والحصر ممنوع، ان كان الجسم في كلامه بمعنى الشيء المستقل بذاته فليس الحصر ممنوعاً وأما ان كان المراد منه الجسم اللغوي بمعناه المتبادر فالحصر ممنوع بل يمكن أن يكون الموجود مجرداً قائماً بذاته (ش)

(٤) قوله «أما علم ان الجسم محدود متناه» أثبت الحكماء أن كل جسم متناه وقد سبقت الإشارة الى بعض أدلتهم في الصفحة ٢٣٩ و ٢٤٠ من هذا الجزء ولعل هشام بن الحكم كان يعرف ذلك بالدليل العقلي ولعله لم يكن يعرف ولكن الامام (ع) استدلل بتناهي بعض افراد الجسم فان كثير أمنها*

(والصورة) الجسمية والنوعية والشخصية (محدودة متناهية) لوجوب تناهي الأبعاد والأقطار (فإذا احتمل الحدّ احتمال الزيادة والنقصان) لأنّ كلّ قابل للحدّ والنهاية أعنى المقدار قابل للزيادة أو النقصان، لا يتأبى عنهما في حدّ ذاته، وإن استقرّ على حدّ معين فإنّما استقرّ عليه من جهة قسر القاسر و جعل الجاعل لامن جهة ذاته (و إذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً) خلقه قادر مر يد حكيم و صرفته القدرة القاهرة على وفق الإرادة إلى القبول للجهات المختلفة و ساقته الحكمة البالغة إلى الحدود والنهايات المعينة ولم يمكنه التخلف والاستعاب عن ذلك التصرف فيلزم أن يكون صانع جميع الأشياء مصنوعاً مخلوقاً وأنه محال (قال: قلت: فما أقول؟ قال: لا جسم ولا صورة وهو مجسم الأجسام ومصوّر الصور) الواو للحوال يعني كيف يكون هو جسماً أو صورة و الحال أنه فاعل الأجسام والصور كلّها والفاعل

متناهية على ما يشاهد وكل شيء متناه يحتمل الزيادة والنقصان إذ لا يمتنع أن يكون أقل أو أكثر مما هو والواجب تعالى لا يتطرق إليه هذا الاحتمال فإن الزائد على مقداره الفعلي لم يوجد فهو ممكن لا واجب والنقصان منه ممكن بأن يفصل منه شيء، وهذا المنفصل ليس بواجب والالتعدد وهذا الكلام جار في جميع أجزاء الجسم إلى أن ينتهي إلى أقل جزء - أن فسر - لا يتجزى وجميع هذه ممكن العدم فالجسم الواجب ممكن العدم بأن يفصل منه شيء بعد شيء، ونقول أيضاً كل ماهية من شأنها أن تقبل المقادير المختلفة فتخصصها ببعضها ليس بمقتضى ذاتها بل يحتاج إلى فاعل خارج عن طبيعته يرجع له بعض المقادير دون بعض، وهذا يقتضى الاحتياج وخروج الواجب عن كونه واجباً، وإنما عدل الامام (ع) عن إمكان العدم إلى إمكان الزيادة والنقصان لأن تصور عدم الجسم ليس سهلاً على العوام أما تصور الزيادة والنقصان فسهل عليهم، ولا فرق بين العدم والوجود والزيادة والنقصان إلا أن الأولين يشملان كل الجسم والثانيين يختصان بالاباط. والحاصل أن ما ليس الوجود عين ذاته أمكن تصور عدمه والجسم ليس الوجود عين ذاته ومن أراد تحقيقاً زاداً على ما ذكر فعليه بشرح صدر المعتالين عليه الرحمة ونقله المجلسي

(ره) في مرآة العقول بعبارة (ش)

مباين للمفعول (١) بالبرهان والوجدان (لم يتجزء ولم يتناه ولم يتزايد ولم يتناقص)
 خبر آخر لهو بترك العاطف فهو تعليل ثان لما ذكر . يعني كيف يكون جسماً أو
 صورة والحال أنه ليس بقابل للتجزية والتناهي والتزايد والتناقص في حد ذاته وصفاته
 إذ هذه الأمور من لواحق الإمكان و توابع الحدوث و لوازم المقدار، و ساحة
 القدس منزّه عنها (لو كان كما يقولون) من أنه جسم أو صورة (لم يكن بين
 الخالق والمخلوق فرق) إذ الخالق على قولهم مثل المخلوق في الذات والصفات و
 الاحتياج إلى المجسم والمصور والمدبر فكون أحدهما خالقاً والآخر مخلوقاً
 ليس بأولى من العكس، و يتسع حينئذ دائرة مناقشة الملاحظة، إذ لهم أن
 يقولوا : إذ كان هو جسماً مستغنياً عن الموجد جاز استغناء غيره من الأجسام و
 عوارضها عن الموجد أيضاً (ولا بين المنشئ والمنشأ) أي ولم يكن بين الموجد
 بلامثال والمخلوق لامن شيء فرق و هو باطل بالضرورة (لكن هو المنشئ) (٢)

(١) قوله «والفاعل مباين للمفعول» فان قيل لا بد أن يكون بين الفاعل و المفعول
 مناسبة فان الشيء لا يفعل ضده والحرارة لا توجد البرودة الا بالعرض و النور لا يكون علة
 للظلمة وهكذا قلنا الغرض التباين في الرتبة لا في الحقيقة ولا يمكن أن يكون نواقص المعلوم
 في العلة وليس في العالم الاسنخ واحد و هو الوجود فالعلة وجود والمعلوم وجود و ليس
 بين الوجود والوجود تباين الا بالكمال والنقص والشدة والضعف، وأما الجسم فمعناه وحقيقته
 مقومة بممان عدمية نقصية مثلاً بشغل حيزاً ولا يشغل حيزاً آخر و هذا معنى عدمي و محدود و
 هو أيضاً عدمي و بعيد عن كل شيء غيره، و هو معنى عدمي وله أثر و خاصة معينة لا تتجاوزها
 الى خاصة اخرى. هذه كلها ممان عدمية لا يتحصل حقيقة الجسم الا معها و أما علته و هو
 واجب الوجود فمنزه عن جميع هذه الاعدام و واجد لجميع المعاني الوجودية في كل شيء. (ش)
 (٢) قوله «لكن هو المنشئ» الاوضح في معنى العبارة أن يعود الضمير الى الجسم
 والمنشأ بصيغة اسم المفعول يعني لكن الجسم منشأ و فرق بينه و بين من أنشأ و جسمه و
 صورته و يلزمه حذف كلمة «بينه» للوضوح و هذا تفسير صدر المتألهين وعليهذا فقوله (ع)
 فرق بصيغة المصدر و على تفسير الشارح ضمير هو يرجع الى الله تعالى والمنشئ، بصيغة اسم
 الفاعل يعني أن الله تعالى هو المنشئ، و «فرق» بصيغة الماضي و المعنى أنه تعالى ميز بين الاجسام*

هذا في الحقيقة استثناء لتقيض التالي لينتج تقيض المقدم يعني لكن بين الخالق والمخلوق والمنشئ والمنشأ فرق بالضرورة والله سبحانه هو المنشئ وحده وكل ما عداه مخلوق منشأ فبطل قولهم بالتشابه المفضي إلى عدم الفرق بينهما، ثم أشار إلى دليل آخر على بطلان قولهم وعدم تحقق المشابهة بقوله (فرق بين من جسمه و صورته و أنشأه، إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبهه هو شيئاً) « فرق ما مضى معلوم من الفرق أو من التفريق و «إذ» ظرف للفرق يعني أنه فرق بين الأشياء ومميزها في الإيجاد بأن جعل بعضها جسماً وبعضها صورة وبعضها غير ذلك وأنشأها على وفق الحكمة حين كان الله ولا شيء معه حتى يشبهه شيء و يشبهه هو شيئاً في ذاته و إذا كان كذلك فلا يجوز أن يقع المشابهة بعد الإيجاد في أمر من الأمور لأن ذلك الأمر إن كان من كماله كان خلوه عنه قبل الإيجاد نقصاً و إذا لم يكن من كماله كان اتصافه به بعده نقصاً والنقص عليه محالٌ و جب تنزيهه قدسه عنه.

((الاصل))

٧- « محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن العباس، عن الحسن بن عبد الرحمن الحماني قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: إن « هشام بن الحكم زعم أن الله جسمٌ ليس كمثله شيء ، عالمٌ سميعٌ ، بصيرٌ ، قادرٌ ، متكلمٌ ، ناطقٌ ، والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد، ليس شيءٌ منها مخلوقاً فقال: قاتله الله أما علم أن الجسم محدود والكلام غير المتكلم معاذة الله و أبرءُ إلى الله من هذا القول ، لا جسم ولا صورة ولا تحديد وكل شيء سواه »

* والصور بين كل واحد من أفرادها و هو معنى لطيف جداً الا أن اطلاق ما ههنا كان أنسب من كلمة من بان يقول فرق بين ما جسم و ما صور و ما أنشأ و كأنه أريد بما جسم العاديات و بما صور المثاليات والبرزخيات و بما أنشأ مطلق الموجودات الشامل للمجردات المحضة و تقريب الاستدلال ان الذي أنشأ الامور المتباينة كالجسم والصورة والمجرد يجب أن يكون نسبتها الى جميعها نسبة واحدة ، و قال بعض الشارحين هذا رد على بنى العباس و أتباعهم حيث نسبوا الافاعيل السفلية الى العقل الفعال و هو عجيب. (ش)

« مخلوق ، إنما تكون الأشياء بإرادته ومشئته، من غير كلام ولا تردد نفس »
« ولا نطق بلسان ».

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن العباس) قال العلامة :
إنه رمي بالغلو وعمز عليه ، ضعيف لا يلتفت إليه ولا يعاب بما رواه (عن الحسن بن
عبدالرحمن الحماني) بفتح الحاء المهملة منسوباً إلى حمان وهو اسم رجل ، و
يحتمل أن يكون بضم الجيم و تشديد الميم منسوباً إلى الجمّة، قال الجوهري :
الجمّة بالضم مجتمع شعر الرأس وهو أكثر من الوفرة و يقال للرجل الطويل
الجمّة الجمّاني بالنون على غير قياس و أن يكون بالجيم أيضاً منسوباً إلى الجمّانة
وهي حبة تعمل من الفضة و في كتاب التوحيد الحمامي بالميم قبل الياء نسبة إلى
حمام أعين وهو اسم بستان قريب من الكوفة و في بعض النسخ الحسين بدل الحسن
ولأعرف حالهما (١) قال : قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام إن هشام بن
الحكم زعم أن الله جسم ليس كمثله شيء (يعني أنه جسم ممتاز عن غيره من
الاجسام لا يماثله شيء منها في نورية ذاته و صفات كماله و نعوت جلاله) عالم سميع
بصير قادر متكلم ناطق) كأنه أراد بذلك أنه سميع بذاته و بصير بذاته و هكذا
(والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد) في أنها نفس الذات (ليس شيء
منها مخلوقاً) فالكلام عنده غير مخلوق لكونه عين الذات مثل العلم والقدرة
(فقال : قاتله الله) كناية عن مقتته و إبعاده عن الرحمة (أما علم أن الجسم

(١) قوله و في بعض النسخ الحسين ، والظاهر أنه تصحيف في الكتابة والحسن بن

عبدالرحمن في كل موضع رأيناه في اسناد الاحاديث مكبر لكن لم يذكر في كتب

الرجال ولم يصرحوا في حقه بشيء من المدح والذم و ذكره الشيخ رحمه الله في رجال

الصادق (ع) بعنوان الحسن بن عبدالرحمن الانصاري الكوفي و اقتصر على نقله صدر

المتألهين في شرحه. وهو حسن. (ش)

محدود) بحدود و نهايات و أطراف و غايات (١) و أقطار و كميّات و بأجزاء و تركيباً و أوضاع و تأليف و صور و ترصيف و كلُّ ما هذا شأنه فهو ممكن مفتقر إلى الغير من جهات شتى، والله سبحانه هو الغني المطلق لا يفتقر إلى شيء أصلاً (والكلام غير المتكلم) (٢) عطف على الجسماء. يعني أما علم أن الكلام غير المتكلم بالضرورة ليعلم قبج ما ذهب إليه من أنه عين ذاته كالعلم والقدرة وأنه غير مخلوق مثلهما (معازلة الله) يقال عدت بفلان و استعدت به أي لجأت إليه، وهو عيازي أي ملجائي، و قولهم معازلة الله تقديره أعوذ بالله معاذاً فهو مصدر مضاف مثل سبحانه الله (و أبرء إلى الله من هذا القول) و من دان به، لكونه فحشاً عظيماً على الله سبحانه، و ربّما يتوهم أن فيه مدح هشام حيث قال عنه: أبرء من هذا القول ولم يقل

(١) قوله « بحدود و نهايات و أطراف و غايات » ألفاظ مترادفة و قوله : كميّات يدل على ان الجسم يتأثر بقبول الكيف و قوله : بأجزاء و تركيب يدل على احتياجه لتركبه الى الاجزاء و قوله : اوضاع يدل على احتياجه الى المكان و قوله : تأليف و صورة و توصيف يدل على نسب بعض أجزائه الى بعض و جميع هذه الامور تدل على الافتقار اذ كل ما ذكر من هذه الامور لها أقسام و انواع و أفراد مختلفة لا يمكن ان يجتمع في جسم واحد جميعها و ليس بعضها أولى له من بعض فلا بد أن يكون ثبوت واحد من هذه المقادير و الكميّات الغير المتناهية بعلة و ليس الواجب معلولاً ثم ان هذا يدل على ان علة احتياج الممكن الى الفاعل امكانه لاحدوثه و لا يجب الفاصلة الزمانية بين العلة و المعلوم اذ لفاصلة بين المركب و أجزاءه اى الصورة و المادة فاذا حصل المادة و الصورة حصل المركب من غير فاصلة زمانية و معدلك المركب مفتقر الى الاجزاء و كذلك الحصول فى المكان و التكيف بكيف معين غير منفصل زماناً عن الجسم و منع فرض كونه واجب الوجود كان قديماً مع كيفه و مكانه و هو محتاج فالقديم بالزمان لا ينافى امكان الوجود فليكن هذا فى ذكرك. (ش)

(٢) قوله « والكلام غير المتكلم » فلا يمكن أن يكون من صفات الذات لان صفات الذات عين الذات و خالفت الاشاعرة فجعلوا الكلام من الصفات القديمة كالعلم والقدرة. و بيان بطلانه وأنه غير معقول مبسوط فى الكتب الكلامية. (ش)

أبرء من هذا القائل للثنيبه على أنه نسب إليه هذا القول و هو ليس بقائل به (١) و هذا التوهم مدفوع بأنه ينافي قوله « قاتله الله » والتوبيخ المذكور بعده ، و لما فرغ من توبيخه بعدم علمه بقبح ما ذهب إليه أشار إلى نفي ما اعتقده بقوله (لجسم ولاصورة ولاتحديد) و هو و إن لم يقل بالصورة والتحديد صريحاً لكن يلزمه ذلك من حيث لا يعلم لأن الجسم لا يخلو عنهما (و كل شيء سواه مخلوق) لاستحالة أن يكون له شريك في الوجود الذاتى فكلامه مخلوق لأنه غيره فليس الكلام مثل العلم والقدرة و سائر الصفات الذاتية ، وإنما قلنا كأنه أراد بذلك كذا لأنه يحتمل أن يكون مراده بقوله عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق أن له علماً و سمعاً و بصراً و قدرة و كلاماً و نطقاً زائدة على ذاته ، بها يعلم و يسمع و يبصر و يقدر و يتكلم و ينطق و أن هذه الصفات مشتركة في أنها قديمة غير مخلوقة و حينئذ قوله ﷺ « و كل شيء سواه مخلوق بيان لفساد هذا القول إذ القول بزيادة الصفات لا يجمع بأنها غير مخلوقة إذ كل شيء سواه مخلوق، و آخر الحديث يناسب هذا الاحتمال و قوله ﷺ « والكلام غير المتكلم » يناسب الاحتمال الأول و حمله على الاحتمال الثاني حينئذ لا يخلو من دقة و خفاء فليتأمل (إنما يكون الأشياء بإرادته ومشئته) « يكون » بسكون الواو من الكون أو بكسرها وتشديدها من التكوين يعني إذا تعلقت إرادته بوجود شيء أذعن له ذلك الشيء و تحقق وجوده على غاية من السرعة بلا تخلف ولا بطؤ و ما أمره في ذلك إلا واحدة كلمح بالبصر أو هو أقرب (من غير كلام ولا تردد في نفس ولا نطق بلسان) سيجيء

(١) قوله « وهو ليس بقائل به » هذا مذهب الشارح بعينه اذ قد مر منه في صدر الباب

ان ما نسب من التجسيم الى هشام بن الحكم غير ثابت بل غير صحيح لكنه أراد هنا المناقشة في العبارة فقط و في المقام كلام آخر نبه عليه فيما مضى و هو أن القول قديكون مقدوحاً من غير قدح في قائله و ربما يكون الرجل غير قائل بجسميته تعالى حقيقة بل يعبر بلفظ الجسم مريداً به الموجود المستقل كما حمل عليه المجلسي (ره) كلام الهشامين و حينئذ فالتدح في قوله لا في قائله نظير من قال: له ماهية. ولم يرد الماهية المصطلحة و من قال أنه تعالى مستطيع و سخي بدل أن يقول قادر و جواد، أو عارف بدل أن يقول عالم وهكذا. (ش)

أن الكلام والإرادة حادثان والمقصود هنا نفي أن تكونه للأشياء بأن يصدر عنه الحرف والصوت و ينطق بكلمة كن و نحوها لأن ذلك من صفات الخلق و هو سبحانه منزّه عنها، وكلمة كن في قوله تعالى «كن فيكون» كناية عن تسخيره للأشياء و جريان حكمه في إيجادها وإحداثها و بأن يصدر عنه إرادة مترددة في النفس و تفكر في عواقب الأمور ليعلم وجوه مصالحها كإرادة أحدنا شيئاً فإنها متوقفة على تصوّر الفعل والنظر إلى مصالحه والتفكر في منفعه ليحصل اعتقاد النفع و انبعاث الشوق إلى أن يبلغ حداً يرجح الفعل منه على الترك و ما ذلك إلا لتقصان العلم المنزّه جناب الحقّ عنه، بل إرادته لا إيجاد الأشياء عبارة عن إيجادها وإحداثها و لذلك لا يلزم أن يكون محلاً للحوادث مع أن الإرادة حادثة، و بالجملة فيه تنزيه له جل شأنه أن يعرض له من جهة ما هو فاعل شيء من هذه الكيفيات فإنها من عوارض الإمكان، ولو احق الحركة التي هي من عوارض الجسم الذي يفعل بالآلة والتفكر و يحتاج في فعله إلى الحركة التي تشدّد و تضعف والله سبحانه منزّه عن جميع ذلك.

((الاصل))

٨- «علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن محمد بن حكيم قال: «وصفت لأبي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي وما يقول في الشاب الموفق و»
«وصفت له قول هشام بن الحكم فقال: إن الله لا يشبهه شيء».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس عن محمد بن حكيم قال: وصفت لأبي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي وما يقول في الشاب الموفق) قد عرفت تفسيره سابقاً (ووصفت له قول هشام بن الحكم) من أنه جسم (فقال: إن الله لا يشبهه شيء) (١) هذا من أوجز الكلام في تنزيه الواجب عما لا يليق به مثل الجسميّة

(١) قوله «ان الله لا يشبهه شيء» يمكن أن يكون دليلاً نقلياً في مقابلة أهل الظاهر*

والصورة والتحديد وغيرها من صفات الممكنات المحدثه و كمالاتها المستفاده من

*التمسكين ببعض الاخبار في تجسيم الواجب تعالى و بيانه أنه لو كان جسماً كان شبيهاً
بخلقه وقد نص الكتاب على أنه ليس كمثل شئ، فان قالوا نحن أيضاً نقول هو جسم لا
كالاجسام و نعرف بأنه ليس كمثل شئ؟ قلنا هذا الكلام مشتمل على التناقض اذ لو كان جسماً
كان له مثل. و يمكن أن يكون دليلاً عقلياً بأنه لو كان جسماً كان شبيهاً بمخلوقاته و
هذا محال لان وجه الشبه صفة مشتركة بينه و بين خلقه البتة فيلزم تركيب ذاته مما به
الاشترار و ما به الامتياز، فان قيل ما تقول في سائر الصفات المشتركة كالعلم والقدرة ؟
قلنا هذه الصفات مشتركة في المفهوم فقط كالوجود لا في الحقيقة و أما الجسمية عند أهل
التجسيم فهو حقيقة فينا و حقيقة في البارئ تعالى والاشترار في الحقيقة لا في صرف المفهوم و ننقل
هنا من كتاب الاشارات في نفى الجسمية عنه تعالى وفي عدم شبيه له أصلاً و على القارئ
تطبيق ما قاله الشيخ على ما ورد في الاحاديث ولاختلاف بينهما في المعنى قال الشيخ كل
متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لاذاته و كل جسم محسوس فهو متكرر بالقسمة الكمية
و بالقسمة المعنوية الى هيولى و صورة و كل جسم محسوس فنجد جسماً آخر من نوعه أو من
غير نوعه الا باعتبار جسميته فكل جسم محسوس و كل متعلق به معلول. و قال أيضاً: واجب
الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في ماهية ذلك الشئ لان كل ماهية لما سواه متضمنة لامكان
الوجود و أما الوجود فليس بماهية لشيء، ولا جزء من ماهية شئ اعنى الاشياء التي لها ماهية
لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في معنى
جنسى ولا نوعى فلا يحتاج الى أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى بل هو منفصل بذاته. انتهى كلامه
و بقي في هذه المسئلة غموض و هو أن المنقول عن هشام بن الحكم القول
بالجسم و عن ابن سالم القول بالصورة و يدل النقل على أن القولين مختلفان كما مر
و أن أصحابنا اختلفوا في التوحيد منهم من يقول انه جسم و منهم من يقول صورة، ولا ندري
ما أرادوا بالصورة في مقابل الجسم و روى أن القائل بالصورة قال بالشاب الموفق و قال بأنه
أجوف الى السرة و الباقي صمد و هل الشاب الموفق الاجسم و الاجوف كذلك فلعل القائل
بالجسم قال بالجسم المادى و القائل بالصورة بالجسم المثالى و لا ينافيه وصفه بالشاب و الاجوف اذ
اطلق على الاجسام المثالية أمثال ذلك قال تعالى و انى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع*

الغير المستلزمة للنقصان والافتقار و إذا كان منزهاً عن أمثال هذا ممماً يوجب
النقصان والزوال كان باعتبار اتصافه بأشرف طرفي النقيض في المرتبة الأعلى
من الكمال وهو العليُّ الكبير.

باب

(صفات الذات) (١)

صفات الذات عند الأشاعرة (٢) ما قام به أو اشتق عن معنى قائم به كالعلم
عجاف، وقال « رأيت أحد عشر كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين، و قال «انى
أراني أحمل فوق رأسى خبزاً تاكل الطير منه ، ولكن لافائدة فى تحقيق القولين مع ان
النسبة غير ثابتة. (ش)

(١) قوله « صفات الذات» قال صدر المتألهين و تبعه المجلسى (ره) فى مرآة العقول
واللفظ لهما رحمهما الله، ان صفاته على ثلاثة اقسام منها سلبية محضة كالقدوسية و الفردية و
منها اضافة محضة كالمبدئية (والخالقية) والرازقية و منها حقيقة سواء كانت ذات اضافة
كالمالية والقادرية اولا كالحيوة والبقاء ولاشك ان السلوب والاضافات زائدة على الذات
و زيادتها لا توجب انفعالا ولا تكثراً (و قيل) [لكن يجب ان يعلم] ان السلوب كلها راجعة الى
سلب الامكان [فانه يندرج فيه سلب الجوهرية و سلب الجسمية و سلب المكان والحيز و
الشريك والنقص والمجز والافة و غير ذلك] والاضافات راجعة الى الموجدية و اما
الصفات الحقيقية (فالحكماء والامامية) على أنها غير زائدة. ما بين الهلالين زيادة للمجلسى
و بين المعقنين زيادة لصدر المتألهين. (ش)

(٢) « صفات الذات» بالغ أبو محمد بن الحزم على سائر خزعبلاته فى انكار اطلاق الصفة على
الله تعالى فقال لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة ولا حفظ
عن النبى (ص) بأن الله تعالى صفة او صفات نعم ولا جاء قط عن أحد من الصحابة رضى الله
عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين و من كان هكذا
فلا يحل لاحد أن ينطق به، ولو قلنا ان الاجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا فلا
يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هى بدعة منكورة، قال: و انما اخترع لفظ الصفات»

و عندنا ما لا يجوز سلبه عنه قطُّ فإن العلم مثلاً عندهم صفة زائدة قائمة بذاته تعالى ولا ينفك ذاته عنها أبداً و أزلاً ، و هذا غير صحيح عندنا إذ لا قديم إلا هو بل ذاته المقدسة علم بكل معلوم وجد أولم يوجد، فالتغير إنما هو في المعلوم هو معدوم تارة و موجود أخرى والعلم واحد في الحالتين لا تغير فيه بالزيادة و نقصان والظهور. وصفات الفعل عندهم ما اشتق منه من أمر خارج عن الذات كالخالق و الرزاق فإنهما مشتقان من الخلق والرزق، و عندنا ما يجوز سلبه عنه في الجملة فإنه كان في الأزل ولم يكن خالقاً ورازقاً، ولا نريد أنه يتجدد له صفاته حادثة كما زعمه طائفة من المعتزلة لأنه أجل وأعظم من أن يكون محل الحوادث بل نريد أنه يفعل هذه الأشياء و يوجدها من غير تغير في ذاته و حدوث صفة له ، و زيادة البحث في باب صفات الفعل.



((الاصل))

١- « علي بن إبراهيم ، عن محمد بن خالد الطيالسي ، عن صفوان بن يحيى ، «
 « عن ابن مسكان ، عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لم يزل الله عز
 « وجل ربنا والعلم ذاته ولا معلوم ، والسمع ذاته ولا مسموع ، والبصر ذاته ولا مبصرو
 « القدرة ذاته ولا مقدور ، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على
 « المعلوم والسمع على المسموع ، والبصر على المبصر ، والقدرة على المقدور ، قال: »

«المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح ليس فيهم أسوة ولا قدوة و حسبنا الله و نعم الوكيل انتهى. وما أشبه كلامه بكلام بعض الاخباريين في انكار اصطلاحات اهل الاصول و الحق ان النظر في الصفات أهم و اوجب من اثبات الذات اذ ما من أحد من العقلاء الا ثبت ذاتا هو واجب الوجود حتى الماديين والملاحدة والدهرية ، و انما الخلاف بين المليين وبينهم في الصفات فالانبياء والحكماء يثبتون له العلم والقدرة و غيرها والماديون و امثالهم يحملون المادة او الاجزاء المنبثثة والمكان و الزمان واجب الوجود فالاختلاف في صفة العلم و القدرة والحياة. (ش)

« قلت: فلم يزل الله متحرراً كماً؟ قال: فقال: تعالي الله، إن الحركة صفة محدثة »
 « بالفعل، قال: قلت: فلم يزل الله متكلماً؟ قال: فقال: إن الكلام صفة محدثة ليست »
 « بأزلية، كان الله عز وجل ولا متكلماً ».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن محمد بن خالد الطيالسي، عن صفوان بن يحيى، عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الم يزل الله عز وجل ربنا والعلم ذاته (ولامعلوم) قيل: علمه بالشيء قبل وجوده هو العلم بأنه سيقع لا العلم بأنه واقع لأنه جهل، أقول: الجهل إنما يلزم لو علم أنه واقع في غير وقته والحق أن علمه بما وقع وما هو واقع وما سيقع على نحو واحد من غير ترتب بالنظر إلى ذاته المقدسة المنزهة عن الامتداد الزماني ولو احقه من الماضي والحالية والاستقبالية والتقدم والتأخر وإنما هذه الأمور يتحقق في المعلومات المتغيرة الزمانية المترتبة في حد أنفسها، فعلمه بما في القيمة كعلمه بما هو واقع الآن، وعلمه بما هو واقع الآن كعلمه بما وقع في زمن الطوفان من غير تغيير و تفاوت في علمه أصلاً (و السمع ذاته ولا مسموع (١) والبصر ذاته ولا مبصر) اختلف العلماء في أن السمع

(١) قوله «والسمع ذاته ولا مسموع»، من الثابت في الديانات الحقّة والشرائع الإلهية الاعتقاد بالدعاء وأن الله تعالى يسمع كل من يدعو و بذلك يبدون الله ويوحدونه ويشنون عليه ويمجدونه و كذلك يبصر عمل كل عامل في الخير والشر والسر والعلانية و لولا ذلك لم يجتنبوا المعاصي و انه يعلم سرائر القلوب و أسرار الضمائر و اما اللمس والشم و الذوق فلم يرد التبعيد باطلاقها عليه فلا يجوز و ان كان له العلم بالمذوقات والمشومات و الملموسات كما له علم بالمبصرات والمسموعات من غير فرق. هنا خلاف بين اتباع المشائين و اصحاب الكلام، فقال الاولون علمه تعالى بالجزئيات بوجه كلي و قال الآخرون معنى بصره علمه بالمبصرات و سمعه علمه بالمسموعات ولم يتبين لي الى الان ما الفرق بين القولين مع انهما متفقان على عدم الاحساس و ان علمه بغير آلة و حاشاً ان يتوهم في اكا بر التوهم*

والبصر نفس العلم بالمسموعات والمبصرات أو صفة أخرى غيره؟ فذهب المحققون إلى الأول وذهب طائفة إلى الثاني وقالوا : ذكرهما مع العلم في كثير من الآيات والروايات وإثباتهما بالدليل بعد إثبات العلم بجميع المعلومات دليل على المغايرة والحق هو الأول لدلالة كثير من الروايات الآتية عليه وذكر الخاص مع العام شائع وإثباتهما بالدليل بعد إثبات عموم العلم للدلالة على تحقق هذا العلم المخصوص له سبحانه أعني العلم بالمسموع، المبصر من حيث أنه مسموع ومبصر حتى أنهما حاضران عنده على هذه الحيثية بالمشاهدة الذاتية بلا آلة كما أنهما حاضران عندك بالمشاهدة العينية والملاحظة الآلية، فإثبات السمع والبصر من حيث أنهما علم داخل تحت إثبات العلم مطلقاً ومن حيث الخصوصية المذكورة مفقور إلى دليل عليحدة، فإن قلت : كما أنه تعالى عالم بالمسموع والمبصر بالحيثية المذكورة كذلك هو عالم باللموس مثلاً من حيث أنه ملموس فلم لا يطلق عليه اللامس للدلالة على أنه عالم باللموسات بالحيثية المذكورة، قلنا: لا ريب في أنه عالم بها من هذه الحيثية لكن إطلاق الاسم عليه موقوف على الإذن حتى أنه لو لم يقع الإذن على إطلاق السميع والبصير عليه لما أطلقتهما عليه.

وقال بعض أصحابنا فإن قلت : لم يكن شيء من المسموعات والمبصرات في الأزل فلم يكن الله سمياً و بصيراً في الأزل (١) إذ لا يعقل سماع المسموعات

* اعتقاد كون الواجب تعالى أنقص في العلم من المخلوقين لكن العوام يظنون العلم بالحس البصري أقوى العلوم وأوضحها ويلزمها أن يكون الواجب تعالى الفاقداً للآلة الحاسة أدون في العلم من مخلوقاته وهو باطل، وليس الحكيم المشائي ولا المتكلم بهذه المرتبة من العبادة حتى يظن في حقهما أنهما يريدان بما قالوا نقص علمه تعالى وأكمله الحيوان بالقوة الباصرة عليه بل مقصودهم أن هذا العلم والكشف الذي يحصل لنا بالبصر حاصل له أوضح وأكمل وأقوى أضغافاً مضاعفة ومراتب غير متناهية من غير احتياج إلى آلة، و عبر عنه المتكلم بأنه علم المبصرات والمشائي بأنه علم بوجه كلي أي بنين^١ آلة ولتحقيق على مذهب الأشراقى محل آخر. (ش)

(١) فلم يكن الله سمياً و بصيراً في الأزل، لا يخفى أن الإدراك يوجب ارتباطاً بين*

الحادثة و إبصار المبصرات الحادثة في الأزل، قلنا إنه تعالى سميع و بصير في الأزل بمعنى أنه كان على وجه إذا وجد المسموع والمبصر لأدرهما عند وجودهما. أقول: كل واحد من السؤال والجواب ليس بشيء أما السؤال فلأن السمع و البصر عبارة عن العلم والعلم بالشيء غير متوقف على وجوده . وقد يتحقق ذلك في أفراد البشر فكيف البارئ الذي لا يخفى عليه شيء ، و أما الجواب فلأن فيه اعتراضاً في الحقيقة بورود السؤال و أنه تعالى لا يدرك المسموع والمبصر قبل وجودهما وإشعاراً بأن فيه جل شأنه استعداداً لحصول العلم والإدراك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

*المدرك والمدرك والعالم والمعلوم و أن هذا الارتباط في الحس عبارة عن تأثير المحسوس في الحاس بأن يكون الأشياء علة في الجملة والحواس معلولة في حيثية ما ولا شك أن هذا الإدراك الحسي يستلزم وجود المحسوس بالفعل إذ لو لم يكن بعد موجوداً لم يتقبل تأثيره في الحس و لذلك لا يجوز لنا رؤية أمور لم توجد بعد وتوجد في الزمان المستقبل واما الذي وجد في الزمان الماضي وانقضى فربما امكن تأثيره بالأعداد مثلاً ما تنبه له القدماء من سماع صوت الرعد بعد حدوث سببه بزمان وما يعتقد أهل زماننا من انه يمكن رؤية كواكب كانت موجودة سابقاً و أرسلت نورها إلينا قبل سنين ثم عدت الكواكب وبقي النور فيمكن لنا رؤية شيء كان في الزمان الماضي وأما المستقبل فرؤيته غير ممكنة إذ لا يمكن تأثير ما لم يوجد بعد بوجه ثم أن هذا النوع من الارتباط غير متصور بين الواجب تعالى ومخلوقاته إذ لا يمكن أن يكون ذاته متأثرة من الأشياء حتى يدرك بل الواجب أن يكون الارتباط الموجب للعلم هو علية الواجب تعالى لمخلوقاته فسمعه وبصره وعلمه راجعة إلى الارتباط العلى بينه وبينها وقد حقق ذلك المحقق الطوسي -قدس سره- في موضعه فيرجع الكلام إلى أن الارتباط بين العالم والمعلوم و السميع والمسموع والبصير والمبصر الذي هو مناط الإدراك قد يكون بتأثير المعلوم في العالم وحينئذ لا يمكن إبصار ما لم يوجد وقد يكون بتأثير العالم في المعلوم فلا مانع من إبصار ما سيأتي والحاصل أن الإدراك متفرع على الارتباط والارتباط متوقف على التأثير فان كان بتأثير المعلوم في العالم لم يمكن ادراك ما في المستقبل و أمكن ادراك ما في الماضي حساً وان كان بتأثير العالم في المعلوم جاز ادراك ما في المستقبل والماضي جميعاً، (ش)

(والقدرة ذاته ولا مقدور) لأنه تعالى كان في الأزل قادراً على الإيجاد في لا يزال (١) ولأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا أمر متحقق له في الأزل قبل وجود المقدور، وقد ظهر مما قرّر أن هذه الصفات أزليّة و أمّا أنّها نفس ذاته المقدّسة فلا نّها لو كانت زائدة عليها فإن كانت وجوداتها واجبة لزم تعدّد واجب الوجود بالذات وإن كانت ممكنة لزم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن، وبالجملة كان جلّ شأنه عليماً سمياً بصيراً قديراً في الأزل بذاته المقدّسة الأحديّة لا بالمعنى المتعارف فينا، وإن لم يكن شيء من المعلومات والمسموعات والمبصرات والمقدورات موجوداً فيه فذاته و علمه و سمعه و بصره و قدرته شيء واحد وإنّما يختلف بحسب اعتبارات يحدثها العقول بالقياس إلى المخلوقات، فإنّ ذاته المقدّسة من حيث أنّه لا يخفى عليها المعلومات علم و من حيث أنّه لا يخفى عليها المسموعات سمع و كذا البواقي.

(١) قوله و كان في الأزل قادراً على الإيجاد في لا يزال ، هذا الذي ذكره الشارح راجع إلى القادر بالقوة والاستعداد الذي زينه بالنسبة إلى السمع والبصر كما أن أحدنا قادر بالقوة والاستعداد على الكتابة والصنعة وإن لم نكتب بالفعل و لم نضع بالفعل ومثله رازق ولا مرزوق و خالق ولا مخلوق و هو بعبء الظاهر أن المراد أنه القادر بالفعل وحين لا مقدور كما أنه العالم حين لا معلوم والسميع حين لا مسموع والبصير حين لا مبصر كذلك ومرجع الجميع إلى ربط الحادث بالقديم والأشكال المختلج في ذهن الإنسان هنا هو الأشكال المعروف في مسألة ربط الحادث بالقديم و تاخر الحوادث عن أزليته مع كونه تعالى علة تامة ولا يحل الخوض فيه إلا للعقول الخالية عن شوائب الأوهام و على سائر الناس الإقرار بما ورد عن الأئمة المعصومين و تفويض معناه إليهم عليهم السلام و ما ذكرناه في السمع و البصر كاف هنا قال صدر أهل التحقيق في الأمة و شارح غوامض أسرار الأئمة عليهم السلام: هذا المقصد في غاية النعوض والدقة فإن العلم والقدرة والسمع والبصر من الصفات الحقيقية التي يلزمها الإضافة وقد علمت أن إضافته تعالى كلها راجعة إلى إضافة القيومية فكيف يتصور علم ولا معلوم وقدرة ولا مقدور وسمع وبصر ولا مسموع ولا مبصر وقيوم ولا مقوم به وهذه مسألة ربط الحادث بالقديم انتهى. وحله بما ذكر في محله (ش)

(فلماً أحدث الأشياء) بواسطة أو غيرها (١) (و كان المعلوم) الظاهر أن «كان» تامة بمعنى وجد و إن في الكلام اختصاراً أي كان المعلوم و المسموع و المبصر و المقدور (وقع العلم منه على المعلوم و السمع على المسموع و البصر على المبصر و القدرة على المقدور) يعني وقع العلم على ما كان معلوماً في الأزل و انطبق عليه لا على أمر يغيره و لوفي الجملة ، و المقصود أن علمه قبل الإيجاد هو بعينه علمه بعد الإيجاد و المعلوم قبله هو المعلوم بعينه بعده من غير تفاوت و تغير في العلم أصلاً ، و ليس هناك تفاوت إلا تحقق المعلوم في وقت و عدم تحققه قبله . و ليس المراد بوقوع العلم على المعلوم تعلقه به تعلقاً لم يكن قبل الإيجاد لأن علمه تعالى متعلق به قبل الإيجاد و بعده على نحو واحد ، وهذا الذي ذكره عليه السلام هو المذهب الصحيح الذي ذهب إليه الفرقة الناجية الإمامية و أكثر المخالفين ، قال قطب المحققين في درة التاج : ذهب جمهور مشايخ أهل السنة و المعتزلة إلى أن العلم بأن الشيء سيوجد نفس العلم بذلك الشيء إذا وجد لأن من علم علماً قطعياً بأن زيداً يدخل البلد غداً عند طلوع الشمس من الأمام يعلم بذلك العلم بعينه عند طلوع الشمس أنه دخل البلد ، ولو احتاج أحدنا إلى تعلق علم آخر به فإنما احتاج إليه لطريان الغفلة عن العلم إلا و ل والغفلة على الباري ممتنعة (قال : قلت : فلم يزل الله متحرراً كما؟ قال : فقال : تعالى الله) من أن تعرضه الحركة (إن الحركة صفة محدثة بالفعل) لعل المراد بالتحريك التغير و الانتقال من حال إلى حال فكان السائل توهم أن العلم و السمع و البصر و القدرة إذا كانت عين الذات و متعلقها و هو المعلوم و المسموع و المبصر و المقدور يتغير و يتبدل من حال إلى حال كان العلم يعني الذات يتغير

(١) قوله « بواسطة أو غيرها » أو للتقسيم فإن الموجود قسمان الأول ما صدر منه تعالى بغير واسطة كالعقل الأول على مذهب المشائين والثاني ما صدر منه بواسطة كسائر الممكنات و ليس معنى الوساطة التفويض كما توهمه بعض المغفلين بأن يكون الأول تعالى أوجد العقل الأول ثم فوض أمر إيجاد غيره إليه بل لا مؤثر في الوجود إلا الله كما قال الحكماء و وساطة الوسائط نظير شفاء الأمراض بالأدوية و ازهاق النفس بالسموم (ش)

بتغييره من حال إلى حال أيضاً فأجاب **عليه السلام** بأن الحركة صفة حادثه متعلقة بالفعل الحادث و هو المعلوم و أخواته دون الفاعل أعني الذات المقدسة (١) المنزهة عن طريان التغيير والانتقال . و قيل : المراد بالتحريك والحركة هنا اليجاد و الخلق ومنشاء السؤال أن السامع لمّا سمع أن صفاته تعالى مثل العلم والسمع

(١) قوله « أعني الذات المقدسة » لا ريب أن ذاته تعالى لا يتمف بالتغير لان كل ما هو لائق به من صفات الكمال حاصل له أزلا و أبداً و هذا ضروري في العقل و ضروري في مذهبننا و ان تفوه أحد من أهل الظاهر بما ينافيه فهو تعبير من غير التزام بمفاسده، قال القاضي سعيد القمي في شرح حديث مروى في الاسماء والصفات عن أبي هاشم الجعفرى عن أبي جعفر الثانى (ع) عند شرح قوله (ع) والله واحد لا متجزى ولا متوهم بالقلّة والكثرة و كل متجزى أو متوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق قال القاضي في عد فوائدها هذا الكلام أن هذا الحكم منه (ع) صريح في كفر من زعم أن العالم مسبوق بزمان موهوم نفس أمرى ينتزع من بقاء الواجب تعالى سواء قال بعينية الصفات أولاً، اذ يلزم كونه تعالى متوهماً بالقلّة والكثرة، ومن البين ان المتوهم بهما مخلوق عقلا و نقلا و هذا كفر محض اما النقل فواضح و أما العقل فلان منشاء الانتزاع في نفس الامر لا بد أن يكون حيثية يصح منها انتزاع ذلك دون هذا كما أن الجسم عند من يقول باعتبارية الاطراف بحيث تنتزع هى منها و كونه ذا امتدادات مخصوصة بحيث لو كانت موجودة لكانت هذه التى يشير اليها القائل بوجودها اشارة حسية، فتوهم الزمان فى شىء يقتضى أمرين أحدهما كونه ذا امتداد و اجزاء و حصص يفرض فيه النصف و الثلث و غيرهما و يمكن انطباقه لشيء آخر والا لم يصح الانتزاع و ذلك مثل ما يقول بوهمية الزمان الذى نحن فيه فانه لا يأتى من توهم الانصاف و الانطباق و الزيادة و النقصان و غير ذلك و ثانيهما كون أبعاضه المتوهمه مختلفة الاحوال غير مستقرة على حال والا لم يصح متوهم الزمان المنقضى فيه انتهى كلامه . وهو حسن دقيق و انى لا اوافقة فى تكفير القائل بالزمان المنتزع من ذات الواجب و ان كان قولاً فاحشاً فى الفساد بل أفحش و أفسد من قول المجسمة لان ما ذكره القاضي من الادلة الدقيقة التى لا يتوقع من حشوية أهل الظاهر التنبه لها و فهم معانيها، و قلنا ان الكفر يثبت بانكار التوحيد و *

شرح اصول الكافي - ٢٠ -

أن صفاته تعالى مثل العلم والسمع وغيرهما عين ذاته الأزلية، توهم أن الخلق والإيجاد أيضاً عينها فتوهم أنه تعالى لم يزل خالقاً موجداً فأجاب عليه السلام بأن صفاته القديمة الذاتية عين ذاته والخلق والإيجاد من الصفات الحادثة الفعلية.

أقول : لامجال لهذا التوهم بعد سماع السائل قوله عليه السلام ولا معلوم ولا مسموع ولا مبصر ولا مقدور و قوله فلما أحدث الأشياء (قال : قلت: فلم يزل الله متكلماً) توهم أن الكلام من الصفات الذاتية وأنه مثل العلم ونحوه عين ذاته (قال: فقال: إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية كان الله تعالى ولا متكلم) اتفقت الأمة على أنه تعالى متكلم وقد دلت عليه الآيات ، والروايات من طرق العامة والخاصة وهم بعد ذلك اختلفوا في حدوثه وقدمه ومجمله فذهب الإماميون رضوان الله عليهم أجمعين إلى أنه حادث لدلالة هذه الرواية وغيرها من الروايات المتكثرة المروية عن العترة الطاهرة على حدوثه ولأن الكلام عبارة عن الألفاظ المركبة والمعاني المرتبة ولا يعقل منه غيرهما ولا شك أن كل واحد منهما حادث وأيضاً لو كان الكلام قديماً لزم تحقق الخطاب والطلب في الأزل بدون المخاطب وأنه سفه لا يليق بجناب القدس ، وإذا ثبت حدوثه ثبت أنه ليس عين ذاته تعالى لأن صفاته الذاتية الأزلية عين ذاته دون غيرها من الصفات الحادثة الفعلية ولا

* الرسالة صريحاً أو بمقدمات مفضية إليه بملازمة بينة وقد أمرنا الشارع بحمل أفعال المسلمين وأقوالهم على الصحة ، وقد رأينا من أهل الظاهر وغيرهم الالتزام بالمتناقضين و بطلانه أظهر من انتزاع مفهوم الزمان من ذات ثابت لا يتغير و رأيت رجلاً لا اتهمه في الدين والورع ولا اعتقد فيه غير التقوى والصلاح يلتزم بإمكان انتزاع الزمان من بقاء الواجب تعالى أزلاً كما حكى القاضي و كان يعتقد نزول الملائكة من خروج الافلاك و يقول لا يمكن عبورهم عن الافلاك من غير خرق والنيام فقبل له كيف يدخلون القبور للسؤال من الاموات أم كيف يدخلون من الجدر والابواب المسدودة كل السد بحيث لا يكون فيه منفذ للهواء قال ان الله قادر على أن يدخلهم من وراء الموانع والسدود فقبل له كيف يقدر تعالى على ذلك ولا يقدر على اجازتهم من الافلاك من غير خرق و جسم الفلك عندهم اللطف من كل جسم . (ش)

قائماً بذاته تعالى لاستحالة حلول الحوادث فيه ، بل هو قائم بالهواء أو بجبرئيل أو بالشجر أو بغيره من الأجسام الجمادية، و كونه تعالى متكلماً عبارة عن إيجاد الكلام في هذه الأمور و أمثالها ، و أورد عليهم بعض متعصبي الأشاعرة الايراد المشهور بين أصحابه و هو أنه لو جاز إطلاق المتكلم على شيء باعتبار كلام قائم بغيره لجاز إطلاق المتحرك عليه باعتبار حركة قائمة بغيره، ثم قال: والحق أن هذه المناقشة ضعيفة أمّا معنى فلا أنه لا يمنع منه تعالى أن يخلق الأصوات المخصوصة في جسم حيواني أو جمادي ويجعلها دليلاً على أنه تعالى مرید لشيء أو كاره له و أمّا لفظاً فلا أن النزاع إنما يرجع إلى أمر لغوي و هو أنه هل يصح بحسب اللغة إطلاق المتكلم على خالق تلك الأصوات في الأشياء المذكورة أم لا يصح بل يعتبر في صحة الإطلاق قيام المبدء المشتق منه به والأمر فيه هين فهذه المناقشة ليست بدافعة لقولهم و إنما الدافع له هو ثبوت الكلام النفسي القديم القايـم بذاته تعالى .

أقول : لادليل على اعتبار قيام المبدء ولا على ثبوت الكلام النفسي كما ستعرفه ، و ذهب الأشاعرة إلى أن له تعالى كلاماً نفسياً قديماً قائماً بذاته كسائر الصفات الذاتية عندهم و نحن لانعرفه وهم أيضاً لا يعرفونه وقد صدر ذلك عن لسان الأشعري مخالفاً لجميع العقلاء السابقين ، قال بعض أصحابنا ويؤيده ما نقل السيد معين الدين الايجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء أنه قال ما تُلَفِّظ بالكلام النفسي أحد إلا في أثناء المائة الثانية ولم يكن قبل ذلك في لسان أحد انتهى . ولا ريب في أن هذا إيراد على الأشاعرة و استدلوا على ذلك بأن كلامه تعالى صفة له و كل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وإذ ليس هو هذه الحروف المركبة و معانيها المرتبة الدال عليها اللفظ بحسب الوضع والتأليف لحدوثهما فهو أمر آخر ، و هو المراد بالكلام النفسي القائم بذاته تعالى و أنت تعلم أن هذا الكلام لا طائل تحته لأن قولهم كلامه تعالى صفة له ممنوع و إنما يتم ذلك لو ثبت الكلام النفسي فإثباته من باب المصادرة على المطلوب ولو أثبتوه بأنه تعالى متكلم بالاتفاق والمتكلم في اللغة من قام به صفة التكلم والكلام ، قلنا أو لا لا

نسلم أن المتكلم معناه ما ذكرته بل معناه فاعل الكلام واسم الفاعل معناه فاعل الفعل سواء قام به الفعل أولاً ، ويؤيده ما ذكره الفخر الرازي في أوائل تفسيره الكبير من أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر أن المراد من كون الانسان متكلماً بهذه الحروف مجرد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص انتهى . وثانياً أن الموجود يطلق على الموجودات حقيقة مع أن الوجود عندكم عين تلك الموجودات لصفة قائمة بها ، وذهب الكرامية إلى أن كلامه (١) حادث قائم بذاته تعالى وهو يخلق الأصوات والحروف في ذاته . تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .



((الاصل))

٢- « محمد بن يحيى » عن محمد بن الحسين ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن

(١) قوله « وذهب الكرامية الى أن الله في المنظومة:

و نعمة الحدوث في الظنهور قدزادها الخارج عن مفظور

فالتزمت الكرامية بإمكان كون ذاته تعالى محلاً للحوادث ، وهذا مما يؤيد ما ذكرنا من أن ما يستلزم انكار الالهية استلزماً غير بين لا يوجب الحكم بالكفر فان الكرامية مع بشاعة مذهبهم واستلزام قولهم نفى الوجوب الذاتي عن الله تعالى لا يجوز الحكم بكفرهم فان النفي ليس من اللوازم البينة لقولهم ولو كان كل ما يستلزم انكار الواجب كفسراً لكان القول بالجبر والتفويض واثبات الصفات والاعتراف بتعدد القدماء بل نفى الصفات أيضاً موجباً للكفر وفي زماننا جماعة ينكرون وجوب اللطف على الله تعالى ويستلزم قولهم انكار الرسالة والامامة استلزماً غير بين عندهم ولا يوجب كفرهم بل ليس من فرق المسلمين أحد الا وعندهم ما يلزم بالمقدمات الدقيقة نفى الالهية ونفى الرسالة ولو لم يكن خوف التطويل لعددت كثيراً من الطوائف و أقوالهم خصوصاً أصحاب الحشو من محدثي العصابة الأئمة لا يتفطنون للوازم أقوالهم و ليس الدين الحق الخالص الا ما ثبت متواتراً عن الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين و بالله التوفيق (ش)

« سالم، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: كان الله عز وجل ولا شيء غيره و لم يزل عالماً بما يكون ، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه.»

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: كان الله عز وجل ولا شيء غيره (١)) ذكره في هذا الباب لإفادة أن صفاته الذاتية عين ذاته إذ لو كانت زائدة لكان معه غيره و أن جميع ما سواه حادث وقد دلت الأخبار المتواترة عن أهل الذكر عليه السلام على أن من يقول بزيادة الصفات و تكثر المعاني فهو مشرك و استدلل الفخر الرازي على زيادتها بوجوه :

(١) قوله « كان الله ولا شيء غيره » الاحتمال المعقول عند القائل بالصفات الزائدة ان تكون الصفات قديمة مع كونها متفرعة على الذات ويعبر عنه بالحدوث الذاتي اذ معنى الحادث الذاتي أن يكون الشيء مخلوقاً و معد ذلك دائماً بدوام العلة نظير أن تكون الشمس يفيض منها النور دائماً والنور معلول لها ولا تكون فصل زمان بين وجود الشمس والنور الا ما يتوهم من لزوم السابقة والعلية و صفات الباري جل شأنه عند أصحاب الصفات امور غير الذات فاما ان تكون متفرعة على الذات بحيث لا يحتمل لها وجود ما لم تكن الذات اولا تكون متفرعة بل كل واحدة موجودة بذاتها و على حياها و على الثاني يلزم تعدد الواجب بالذات نعوذ بالله ، و على الاول اما أن تكون حادثة زماناً أو قديمة، فان كانت حادثة لزم خلوات الواجب عن الصفات زماناً غير متناه بأن لا يكون عالماً ولا قادراً ولا حياً وهكذا وهو باطل وان كانت قديمة زماناً مع كونها متفرعة على الذات ثبت الحدوث الذاتي باعتراف المتكلم الاشعري وعلى ما ذكرنا فلا يناسب كلام الشارح بطوله هنا اذ لا ينكر القائل بالصفات كان الله ولا شيء غيره وليس هذا رداً عليه و يصدق مع كون الصفات حادثة بالحدوث الذاتي كان الله ولا شيء غيره بل الصحيح انه يريد اثبات العلم والقدرة و أمثالهما لذات الواجب قبل وجود المعلوم والمقدور كما في الحديث السابق وهذا هو المستفاد من كلام الشارحين الصدر والمجلسي رحمهما - الله . (ش)

الأول أن صفاته تعالى معلومة لنا و ذاته غير معلومة لنا و غير المعلوم غير المعلوم فصفاته غير ذاته .

الثاني لو كانت صفاته عين ذاته لكان قولنا الذات عالمة قادرة بمنزلة قولنا: الذات ذات فاستحال أن يكون ذلك محل البحث و أن يقام البرهان على نفيه و إثباته فإن من قال الذات ذات علم بالضرورة صدقه و من قال: الذات ليست بذات علم بالضرورة كذبه، ولما كان قولنا الذات عالمة أوليست بعالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات أو الذات ليست بذات علمنا أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات.

الثالث لو كانت الصفات عين الذات و الذات شيء واحد كان الاستدلال على كونه قادرًا يغني عن الاستدلال على كونه عالمًا و على كونه حيًا ، فلمّا لم يكن كذلك بل افتقرنا في كل صفة إلى دليل خاص علمنا أن الصفات أمور زائدة على الذات .

الرابع أن هذه الصفات ليست أموراً سلبية بل ثبوتية في أمور حقيقية تزايدة على ذاته قائمة بها . ثم أورد على نفسه إشكالات أحدها أن اللازم من هذه الأدلة أن حقيقة الإله مركبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه ، و ثانيها أن الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بها وإذا كانت حقيقة الحق واحدة فهناك ثلاثة أمور تلك الحقيقة والوحدة و اتصاف الحقيقة بها ، و كذا في الوجود و الوجوب كثرة حاصله بسبب الوجود والوجوب والمهية و اتصاف المهية بهما، وثالثها أن هذه الحقيقة هل يمكن الإخبار عنها أم لا والثاني محال لأن كل شيء يمكن الإخبار عنه ولو بالشيئية ونحوها فتعيّن الأول فهناك مخبر به و مخبر عنه لأمر واحد ، ثم أراد التفصي عنها بما أوحى الخبيث إلى نفسه فقال : والجواب عن الأول أنه تعالى ذات موصوفة بهذه الصفات ولاشك أن المجموع مفتقر في تحققه إلى أجزائه إلا أن الذات قائمة بنفسها و واجبة بنفسها ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات ، و هذا ممّا لا امتناع للعقل فيه . و عن الثاني أن لزوم التثبيت حق لكن فرق بين النظر إليه من حيث هو و بين النظر إليه من حيث أنه محكوم عليه بأنه واحد ، فإذا نظرت إليه من حيث هو مع ترك

الالتفات إلى أنه واحد، فهناك يتحقق الوحدة، وهناك حالة عجيبة، فإن العقل مادام يلتفت إلى الوحدة فهو بعد لم يصل إلى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة وهذا هو الجواب أيضاً عن إشكال الوجود والوجود. وعن الأخير أنك إذا نظرت إليه من حيث هو من غير أن تخبر عنه بنفي أو إثبات فهناك حق الوصول إلى مبادئ عالم التوحيد. انتهى كلام ذلك الفاضل الذي فضله الشيطان أفضل من فضله فيه.

والجواب عن الأجوبة المذكورة أنها مشتملة على التناقض حيث جعل الذات الخالية عن الوحدة واحدة والذات المعرأة عن الوجود والوجود موجودة واجبة، وهكذا في سائر الصفات. وعن الأدلة المذكورة أنه إما لم يفهم معنى عينية الصفات أو لم يفرق بين المفهومات الكلية وأفرادها أمّا الأول فلأن معنى كون صفات الواجب عين ذاته عند المحققين أن ذاته تنوب مناب تلك الصفات (١) ويرجع ذلك عند التحقيق إلى نفي الصفات وإثبات ثمراتها ونتائجها للذات وحدها بمعنى أن ما يترتب في الممكنات على الذات مع الصفات يترتب في

(١) قوله « ذاته تنوب مناب تلك الصفات » ليس هذا قول المحققين بل قولهم ما سيأتي عن قريب إن شاء الله تعالى قال صدر المتألهين - قدس سره - : ليس معنى عينيتها وعدم زيادتها مجرد نفي أضدادها عنه تعالى حتى يكون علمه تعالى عبارة عن نفي الجهل وقدرته عبارة عن نفي المعجز، وعلى هذا القياس في السمع والبصر وغيرهما ليلزم التعطيل ولايضاً معنى كونه عالماً وقادراً أن يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات والصفة بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات ليلزم أن يكون اطلاق العلم والقدرة وغيرهما عليه تعالى على سبيل الحقيقة فيكون عالماً قادراً سمياً بصيراً بالمجاز فيصح سلبها عنه لانه علامة المجازو لازمه. انتهى. وقال المجلسي رحمه الله في مرآة العقول: وليس عينيتها وعدم زيادتها بمعنى نفي أضدادها عنه تعالى حتى يكون علمه سبحانه عبارة عن نفي الجهل ليلزم التعطيل فقيل معنى كونه عالماً قادراً أنه يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات والصفة بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات والاكثر على انه تصدق آه. انتهى، وهو مأخوذ من الصدر - قدس سرهما - . (ش)

الواجب على الذات وحدها على الوجه الأتم والأكمل وليس معناه أن تلك الصفات عين الذات حقيقة وحيث لا يدل شيء مما ذكر على نفي العينية بهذا المعنى وأما الثاني فلأن من قال أن تلك الصفات عين الذات حقيقة لم يرد أن المفهومات الكلية التي لهذه الصفات عين الذات حقيقة ، مثلاً لم يرد أن الوجود الذي يعبر عنه ببودن ، والعلم بالمعنى الذي يعبر عنه بدانستن ، وهكذا البواقي عين الذات بل أراد بالوجود مبدء الآثار و بالعلم مبدء الانكشاف ، و قال : إن أفرادها في الممكنات زائدة على ذواتها بأن الوجود الخاص أعني مبدء الآثار في زائد على ذاته والعلم الخاص أعني مبدء الانكشاف فيه زايد على ذاته فزيد ليس بوجود وعلم بل هو موجود وعالم بوجود وعلم زائدين على ذاته ، وأما أفرادها في الواجب فهي عين ذاته ، يعني أن ذاته بذاته مبدء الآثار ومبدء الانكشاف لا بصفة زائدة عليه فذاته بذاته وجود ووجوب (١) و وحدة و علم و قدرة و حيوة و سميع و بصير إلى غير ذلك وكذا موجود و واجب و واحد و عالم و قادر و حي و سميع و بصير ، لا يقال المشتق إنما يصدق على شيء باعتبار اتصافه بالمشتق منه لا على نفس المشتق منه لأننا نقول: الحصر ممنوع إذ ليس من شرط صدق المشتق على شيء كالموجود والعالم أن يكون بازائه في الخارج أمور ثلاثة موصوف وصفة و اتصاف فلو فرض بياض مجرد قائم بذاته كان أبيض كما كان بياضاً وكذا لو فرض ضوء كذلك كان مضيئاً كما كان ضوءاً وكذا الحال في الوجود

(١) قوله ذ ذاته بذاته وجود آه ، قال صدر المتألهين هذه المفهومات ليست صفات له تعالى بل صفاته ذاته وذاته صفاته ... فذاته وجود وعلم قدرة و حيوة و ارادة و سميع و بصير و هو أيضاً موجود عالم قادر حي مرید سميع بصير . فان قلت الموجود ما قام به الوجود والعالم ما قام به العلم وكذا في سائر المشتقات قلنا ليس كذلك ... فانا لو فرضنا بياضاً قائماً بنفسه لقلنا انه مفرق لنور البصر و انه ابيض و كذا الحال فيما سواه من العالم والقادر فالعالم ما ثبت له العلم سواء كان بثبوت عينه أو بثبوت غيره انتهى.

و قال العلامة المجلسي (ره) : فذاته وجود وعلم و قدرة و حيوة و سميع و بصير هو أيضاً موجود عالم قادر حي سميع بصير ولا يلزم في صدق المشتق قيام المبدء به فلو فرضنا بياضاً قائماً بنفسه لصدق عليه أنه أبيض . انتهى ، وهذا الكلام مأخوذ من الصدر أيضاً و الغرض من نقل كلامهم تسهيل تصور كون الصفات عين الذات. (ش)

والعلم ونحوه خصوصاً إذا أريد بهما معنى يعمّ العرض وغيره فإذا ثبت عقلاً ونقلاً وجود فرد منهما قائم بذاته وجب اتّباعه وحيثئذ لادلالة فيما ذكره أولاً على نفي العينية بهذا المعنى أيضاً فإن ما نعلمه من كل صفة هو المفهوم الكلي دون كل فرد منه فلا يبعد أن يكون لهذا المفهوم فرد لا يكون معلوماً لنا لغاية جلالته وعظمته فالدليل دلّ على أن تلك المفهومات الكلية ليست عين ذات الواجب ولا نزاع فيه والنزاع إنّما هو في عينية أفرادها مع الذات والدليل يدلّ على نفيها.

و كذا لادلالة فيما ذكره ثانياً وثالثاً على نفيها لأن ذلك مبني على الخلط بين المفهوم الكلي والفرد إذ لو كان المراد أن الذات بذاتها عين المفهومات الكلية كان لما ذكره وجه في الجملة ، و أمّا إذا كان المراد أن الذات بذاتها عين أفراد تلك المفهومات فهو في غاية السقوط لأن قولنا الذات عالمة حيثئذ بمنزلة قولنا الذات عين فرد لهذا المفهوم لأن الذات ذات والاستدلال عليه لا يغي عن الاستدلال على أنها عين فرد لمفهوم آخر كما لا يخفى والعينية بين الأفراد لا ينافي التغير بين المفهومات والشبهة نشأت من سوء اعتبار الحمل أيضاً فإن المفهومات المتغيرة لا يحمل بعضها على بعض وقد يحمل كل واحد منها على أفراد الباقي بالحمل المتعارف . فتفس مفهوم الموجود لا يحمل عليها مفهوم الواحد ولا بالعكس بأن يقال مفهوم الموجود مفهوم الواحد ، ولكن يقال : كل موجود واحد وكذا العكس ، فهكذا قياس صفاته الكمالية .

وأما ما ذكره أخيراً من أن تلك الصفات أمور حقيقية زائدة على ذاته قائمة بها فهو أوّل البحث لأن القائل بالعينية يمنع ذلك ويقول : يجوز أن يكون لتلك الصفات فرد قائم بذاته من غير قيام شيء به (ولم يزل عالماً بما يكون) من الكليات والجزئيات وقد أنكر بعض المبتدعة علمه بالجزئيات وقال : لو علم أن زيدا في الدار فإن بقي هذا العلم بعد خروجه عنها كان ذلك العلم نفس الجهل لزوال المعلوم دون العلم وإن لم يبق بل زال وحدث علم آخر بخروجه لزم مع حدوث التغير في علمه كونه محلاً للحوادث .

أقول : ولقد كان احتباس نفسه عند التكلم بهذا الكلام بالموت ونحوه خيراً

له من الدنيا و ما فيها أما علم أن الله تعالى لما كان عالماً بكل شيء كما هو كان عالماً بكون زيد في الدار في وقت معين و بخروجه عنها بعد ذلك الوقت، و كان هذا العلم ثابتاً لم يزل و باقياً لا يزال. و قال قطب المحققين في درة التاج: زعم هشام بن الحكم أنه تعالى يعلم المهيئات في الأزل و يعلم أفرادها عند وجودها (١) و استدلل عليه بأنه لو علم الجزئيات قبل وجودها لزم سلب القدرة عنه تعالى و عن العبد لأن ما علم وجوده و جب وجوده و سلب القدرة ينفي الربوبية و العبودية و الوعد و الوعيد و الثواب و العقاب و بعث الرسل و إنزال الكتب و أجاب

(١) و يعلم أفرادها عند وجودها، قال الشهرستاني في الملل والنحل: ومن مذهب هشام انه تعالى لم يزل عالماً بنفسه و يعلم الاشياء بعد كونها يعلم لا يقال فيه محدث أو قديم. و هذا يخالف ما نقل عنه القطب بعض المخالفة لانه تعالى على ما حكاه القطب عنده يعلم جميع المهيئات بوجه كلي و على حكاية الشهرستاني لا يعلم شيئاً الا نفسه و لعل هشام بن الحكم قال شيئاً لم ينل السامعون و الحاكون حقيقة مراده لان المؤسسين من اولي الفكر يختلج في ذهنهم امور لم يسبق اليه غيرهم فيخترعون لما يرد في أذهانهم ألفاظاً غير معهودة الاستعمال قبلهم فيتبادر ذهن السامعين الى معنى ليس مطابقاً لمقصود القائل، ألا ترى الى قوله في العلم لا محدث ولا قديم فانه لا يفهم منه العامة شيئاً أصلاً فان الشيء اما محدث أو قديم ولا واسطة بينهما لكن هشاماً اختلج بباله معنى متوسط بين المحدث المتبادر منه الحادث الزماني و بين القديم الذاتي والمتوسط الحادث الذاتي فعبر عنه بما عبر، وكذلك كثير من أساطين الحكمة و الشرع لهم اصطلاحات خاصة في معان اختصوا بتعلقلها و ربما يذهب ذهن السامع الى شيء بحسب الاصطلاح العام فيورث سوء الظن بهم حاشاهم عن ذلك ثم ان ما حكى عن هشام ربما يشبه في ذهن السذج بما ينسبه غير المتدبر الى بعض الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات الاعلى وجه كلي و ليس به .

و بالجمله فلا يترك المعلوم و هو جلاله قدره هشام بن الحكم بما لا يعلم صحته و يظن عدم فهم الناقلين لمراده و نقل مقصوده محرفاً كما نرى في الازمنة المتأخرة من نقل الاباطيل من اساطين العلم لسوء فهم الناقل حتى أني رأيت من يقدر في الفيض - قدس سره - بانه مروج طريق الصوفية او معتقد لمقالاتهم و هو عجيب . (ش)

عنه بأن العلم تابع للمعلوم لاعلته له ، فإن قلت : علمه بالأشياء في الأزل عبارة عن حضورها بعينها عنده و عدم غيبتها عنه و كيف يصح ذلك مع القول بحدوثها قلت: قد عرفت وجه ذلك فيما ذكرناه آنفاً و نحن نقصر هنا على كلمة إذا تأملت فيها حق التأمل و جرّدت ذهنك اللطيف عن الأحكام الوهّمية علمت أن علمه الأزلي بالحوادث لا ينافي حدوثها ولا يقتضي قدمها و تلك الكلمة هي أنه تعالى شأنه عالم اليوم بالشيء الذي يوجد غداً و ذلك الشيء حاضر عنده اليوم (١) كما أنه حاضر عنده غداً لالأنه موجود اليوم بل لأنه تعالى لما لم يكن زمانياً (٢)

(١) قوله « و ذلك الشيء حاضر عنده » الشيء الموجود في الزمان المستقبل لا يمكن أن يكون حاضراً مشاهداً لنا الآن لان مشاهدتنا عبارة عن تأثير ذلك الشيء في حاستنا و هو غير موجود الآن حتى يؤثر ولا يجوز قياس علم الله تعالى و ادراكه على مشاهدتنا لان علمه تعالى ليس بتأثير حاسة بل برابطة العلية فجاز أن يكون الحاضر والمستقبل والماضي سواء عنده في الحضور فانه علة للجميع . (ش)

(٢) قوله « لانه لما لم يكن زمانياً » قد تواتر هذا المعنى عن الائمة الهداة عليهم السلام خصوصاً عن أمير المؤمنين (ع) فنفاوا عنه الزمان كما نفوا عنه المكان و كما أن الاوهام العامية لا تتصور وجود موجود لافي مكان كذلك لا تتصور وجود موجود لافي زمان و الواجب في ذلك متابعة الدليل العقلي و أقوال الائمة عليهم السلام و ان لم تخضع الواهية لها، نظير أن الميت جماد والجما لا يخاف عنه فانه ثابت بالعقل و ان لم يعترف به الواهية وفي كتاب اثولوجيا لبعض اليونانيين الشيء الزماني لا يكون الا في الزمان الذي وافق أن يكون فيه فاما الفاعل الاول فقد كان لانه ليس هناك زمان فان الشيء الملاقى في الزمان المستقبل قائم هناك فلا محالة أنه هناك انما يكون موجوداً قائماً كما سيكون في المستقبل ، فالاشياء اذن عند البارئ جل ذكره كاملة تامة زمانية كانت او غير زمانية وهي عنده دائماً و كذلك كانت عنده أولاً كما تكون عنده أخيراً انتهى، وما اشبه هذا الكلام بقوله (ع) في هذا الحديث فلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه ولا يمكن أن يكون أحد الكلامين مأخوذاً من الآخر بسهو الراوى و بان ينسب ما رآه في اثولوجيا عن الباقر (ع) او يثبت ما سمعه من الامام في كتاب اثولوجيا فان الامام (ع) مقدم على ترجمة هذا الكتاب أكثر من مائة سنة و كتاب اثولوجيا باللسان اليوناني قديم كان قبل الاسلام متواتراً و ليس هذا الا لتطابق *

كان نسبه إلى اليوم والغد على السواء تأمل تعرف (فعلمه به) أي بما يكون (قبل كونه كعلمه به بعد كونه) لأن علمه عين ذاته تعالى فكما أن ذاته لا تتغير ولا تبدل ولا تزيد ولا تنقص ولا تشتد ولا تضعف أزلاً وأبداً بوجود الكائنات وعدمها كذلك علمه بالكائنات قبل وجودها وبعده وجودها على نحو واحد وانكشاف تام لا يعزب عنه مثقال ذرة، والتغير إنما هو في المعلومات لا تصافها بالعدم تارة وبالوجود أخرى، وأما ما كان علمه بها بنفس ذاته المقدسة التي هي العلم بجمعها فلا يزداد بوجودها بعد عدمها ولا يختلف بوجه من الوجوه ولا يتجدد ولا يتحقق التفاوت فيه بين الحالين بالأجمال والتفصيل.

((الأصل))

٣- « محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن صفوان بن يحيى ، عن الكاهلي »
 « قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام في دعاء : الحمد لله منتهى علمه ، فكتب ،
 « إليّ » لا تقولن منتهى علمه فليس لعلمه منتهى ولكن قل : منتهى رضاه . »

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن صفوان بن يحيى ، عن الكاهلي)
 عبدالله بن يحيى الكاهلي وكاهل أبو قبيلة من أسد وهو كاهل بن أسد بن خزيمة
 (قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام) يعني الأومل (في دعاء : الحمد لله منتهى علمه
 فكتب إليّ لا تقولن منتهى علمه فليس لعلمه منتهى) ينتهي إليه لأن علمه من
 الصفات الذاتية التي ليس لها حد ونهاية ولدلالة هذا الحديث على أن العلم من
 الصفات الذاتية دون الفعلية التي لها نهاية ذكره في هذا الباب (ولكن قل :
 منتهى رضاه) من الصفات الفعلية التي لها نهاية لكونه متعلقاً بأفعال العباد وهي
 متناهية و من ثم قيل : إن تمام الكمالات الإنسانية هو منتهى رضاه من عباده ، و

* الوحي والعقل وكلام الحكماء والمتكلمين وعلماء الشريعة وأصحاب الحديث من الإمامية

في نفي الزمان عنه تعالى كثير لاجابة الى نقلها. (ش)

قال أمير المؤمنين عليه السلام : «وأوصاكم - يعني الله سبحانه - بالتقوى و جعلها منتهى رضاه (١) » وقال أيضاً «جعل الله فيه - يعني في الإسلام - منتهى رضوانه (٢) » وذلك لأن فيه أتم وسيلة للوصول إليه جل شأنه و هو منتهى رضاه من خلقه ، وبالجملة منتهى رضاه من عباده هو إتيانهم بالمأمورات والاجتناب عن المنهيات و ذلك أمر له نهاية .

((الاصل))

٤- « محمد بن يحيى ، عن سعد بن عبد الله ؛ عن محمد بن عيسى ، عن أيوب بن نوح » أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عز و جل أ كان يعلم الأشياء قبل « أن خلق الأشياء و كوّنّها أو لم يعلم ذلك حتى خلقها و أراد خلقها وتكوّينها « ففعل ما خلق عند ما خلق و ما كوّن عند ما كوّن؟ فوقع بخطه : لم يزل « الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء» .

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن سعد بن عبد الله (٣) ، عن محمد بن عيسى ، عن أيوب بن نوح

(١) النهج قسم الخطب تحت رقم ١٨١ .

(٢) المصدر تحت رقم ١٩٦ .

(٣) قوله سعد بن عبد الله « قال صدر المتألهين ابن أبي خلف الأشعري القمي يكنى

أبا القاسم جليل القدر واسع الاخبار كثير التصانيف ثقة شيخ هذه الطائفة و فقيها ووجهها

ولقى أبا محمد العسكري ، قال النجاشي و رأيت بعض أصحابنا يضعفون لقائه لابي محمد (ع)

و يقولون: هذه حكاية موضوعة عليه والله أعلم، ثم ذكر وفاته في سنة ٢٩٩ أو ٣٠١ أو

٣٠٠ انتهى .

أقول واما حديث ملاقاته للعسكري فرواه الصدوق في الاكمال ويتضمن رؤيته بالحجة (ع)

وسؤاله عن مسائل منها علة ايمان الشيخين قبل ظهور الاسلام وقبل غلبة المؤمنين ، ومنها تفسير

كهيصروانه منزل على شهادة أبي عبد الله الحسين عليه السلام وقال الشهيد الثاني - قدس سره - في*

أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله تعالى أكان يعلم الأشياء قبل أن يخلق الأشياء وكونها أو لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عندما خلق وما كون عندما كون؟ وإنما سأل عن ذلك لوقوع الخلاف فيه ممن لا يعتد به كما ستعرفه (فوق عليه السلام بخطه: لم يزل الله تعالى عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء) أزيلية علمه تعالى بالأشياء عقيدة أهل الإسلام (١) والدليل عليه وراه الأحاديث الإجماع والأدلة العقلية المذكورة

* حاشية الخلاصة الحكاية ذكرها الصدوق في كمال الدين وأمارات الوضع عليها لائحة .
و أقول مع ذلك راويها جماعة من المجاهيل أو الغلاة ، و قال بعض اهل الحديث ان هذا الخبر يشهد منته بصحته و قال معترضا على الشهيد ردهذه الاخبار للتقصير في معرفة شأن الائمة الاطهار اذ وجدنا أن الاخبار المشتملة على المعجزات الغريبة اذا وصل اليهم فهم اما يقدحون فيها او في راويها بل ليس جرم اكثر المقدوحين من اصحاب الرجال الا نقل مثل تلك الاخبار انتهى . وهذه جرأة عظيمة و طعن في علمائنا بعدم المعرفة و ضعف الايمان واصحاب الرجال الذين حكم هذا الرجل بضعفهم في الايمان هم الشيخ والنجاشي و ابن الفضائري والعلامة الحلبي و ابن داود والشهيد الثاني الذين لم نعرف الدين وأولياؤه الا بركتهم و بركة تصانيفهم . (ش)

(١) قوله وأزيلية علمه تعالى بالأشياء ، فان قيل العلم اضافة لا بدله من منتسبين العالم والمعلوم ومالم يكن كلاهما موجودين لم يعقل حصول العلم . قلنا لئن سلمنا كونه اضافة لانسلم افتقار الاضافة الى وجود طرفيها في زمان واحد كالمتقدم والمتأخر فان بينهما اضافة و قلنا سابقاً ان الانسان يسمع الرعد بعد ان وجد وعدمه ويتأخر السماع عن المسموع بل قد يتأخر الابصار عن المبصر ، و اذا لم يمتنع أن يتقدم المعلوم على العلم عند كون المعلوم علة للمعلم لم يمتنع أن يتأخر المعلوم اذا كان العالم علة للمعلم فيعلم الله تعالى كل شيء في الزمان المستقبل ويكون علمه حالياً كأنه حاضر عنده كما ان صوت الرعد الماضي حاضر عندنا بعد مضيهِ واندامه وبالجملة فنسبة ذات واجب الوجود الى الماضي والحال والاستقبال سواء و انما التغير والمضي في الممكنات والله من ورائهم محيط والحق أن العلم فيه تعالى لا يقتضى تغاير المنتسبين بل علمه بذاته عين ذاته و علمه بسائر الاشياء علم تفصيلي في عين الكشف الاجمالي و بيانه موكول الى محله . (ش)

في كتب الكلام قال أبو عبد الله الآبي في كتاب إكمال الإكمال : و لم يخالفهم في ذلك إلا شردمة قليلون نشأوا في آخر زمن الصحابة و قالوا الأمر أئف أي مستأف مبتدأ، يعني أن الله تعالى يعلم الأشياء أزلاً وهم قد اختلفوا فقال بعضهم أنه يعلمها قبل أن يخلقها بمعنى أنه إذا أراد إيجاد شيء أحدث لنفسه علماً خارجاً عن ذاته قبل إيجاد ذلك الشيء بزمن ثم يوجد إذ لا يتأتى إلا إيجاد بدون العلم، فالعلم عنده متقدّم على الوقوع ، و قال بعضهم : إنه يعلمها بعد وقوعها و هما اتفقا في حدوث العلم و اختلفا في التقدّم والتأخر ، و قيل : إنهم لقبح مذهبهم رجعوا عنه ، و قال البلخي : إن القائلين بهذا المذهب انقرض جميعهم ولم يبق منهم أحد و كانوا احتجوا عليه بأنه تعالى لو كان عالماً بالتكذيب لكان في الإرسال عابثاً واحتج عليهم البخاري بقوله ﷺ حين سئل عن أولاد الكفار الله أعلم بما كانوا عاملين يعني لو بلغوا سن التكليف والجواب عن استدلالهم العبث ممنوع لأن في الإرسال قطعاً لعذرهم وإكمالاً للحجة عليهم ولأن تعذيبهم منوط بالإرسال لقوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً .

((الاصل))

٥- « علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن جعفر بن محمد بن حمزة قال : كتبت « إلى الرجل ﷺ أسأله : أن مواليك اختلفوا في العلم فقال بعضهم : لم يزل الله « عالماً قبل فعل الأشياء ، و قال بعضهم : لا نقول : لم يزل الله عالماً ، لأن معنى « يعلم يفعل فإن أثبتنا العلم فقد أثبتنا في الأزل معه شيئاً . فإن رأيت جعلني الله « فذاك أن تعلمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه؟ فكتب ﷺ بخطه : لم يزل الله « عالماً تبارك و تعالى ذكره . »

((الشرح))

(علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن جعفر بن محمد بن حمزة قال : كتبت إلى الرجل ﷺ أسأله : أن مواليك) أي شيعتك و أنصارك (اختلفوا في العلم

فقال بعضهم: لم يزل الله عالماً (١) قبل فعل الأشياء وقال بعضهم لا نقول لم يزل الله عالماً لأن معنى يعلم يفعل أي يفعل العلم ويوجده بناء على أن العلم إدراك وإدراك فعل و كان هذا القائل توهم أن العالم من الصفات الفعلية مثل الخالق ونحوه وتحقق الصفات الفعلية يقتضي أن يكون معه غير فلذلك قال (فإن أثبتنا العلم) وقلنا إنه كان لم يزل عالماً (فقد أثبتنا في الأزل معه شيئاً) و هو العلم الذي مصنوع له و زايد عليه و هذا باطل لأنه متفرّد بالوجود في الأزل حيث كان ولم يكن معه شيء و أنت تعلم أن هذه الشبهة نشأت من مزج الحق بالباطل كما هو حال جميع الشبهات ، أمّا الحق فهو الاعتقاد بأن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء ، و أمّا الباطل فهو الاعتقاد بأن العالم صفة فعل يطلق على من يوجد العلم كما أن الخالق يطلق على من يوجد الخلق و وجه بطلانه أن العالم إذا أطلق عليه سبحانه كان من صفاته الذاتية التي يراد بها نفس الذات دون الذات مع صفات موجودة قائمة بها نعم ما ذكره له معنى إذا أطلق العالم على الإنسان فقد اشتبه عليه حال الواجب بحال الممكن وقد يوجه قوله «معنى يعلم يفعل» بوجه آخر و هو أن معنى يعلم بحسب اللزوم يفعل يعني يعلم يستلزم يفعل بناء على أن العلم بالمعدوم ممتنع ، فإذا قلنا بتحقيق العلم في الأزل وجب أن يتحقق المفعول المعلوم فيه أيضاً بعينه ووجوده فقد أثبتنا مع الله غيره و هو المعلومات (فإن رأيت جعلني الله فداك أن

(١) قوله « لم يزل الله عالماً » ان قلت كيف بصير كلام الامام (ع) جواباً لشبهة الخصم لان مبنى شبهته على أن علمه تعالى في الأزل يستلزم ثبوت المعلوم في الأزل وهذا اثبات الشريك له تعالى في الأزلية و جواب الامام (ع) انه تعالى كان عالماً في الأزل و لا يدفع بذلك شبهته الا أن يضاف اليه أن علمه في الأزل لا يستلزم ثبوت المعلوم في الأزل ولم يشر اليه الامام (ع) قلت: عن ذلك جوابان الاول انه (ع) لم يكن بصدده دفع الشبهة بل في مقام تعيين الحق من القولين وكان هذا مراد السائل منه والثاني أن مفاد قولنا لم يزل الله عالماً غير المفاد من قولنا أنه يفعل العلم في الأزل و مقصوده (ع) الاكتفاء بالمساراة الاولى و ترك الثانية ولاريب أن قولنا لم يزل الله عالماً لا يوجب اثبات شيء معه تعالى الا أن ذاته بهذه الصفة. (ش)

تعلمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه (جوابُ الشرط محذوف أي فعلت أو تطوّلت أو نحو ذلك) فكتب عليه السلام بخطه لم يزل الله عالماً تبارك أي تطهر عن عيب الجهل وغيره (و تعالى ذكره) عما ينسبه إليه ألسنة الجاهلين و منهم أبو الحسين البصري قال القطب في كتاب درة التاج : ذهب أبو الحسين البصري إلى أن ذاته تعالى تقتضي العلم بالأشياء بشرط وجودها فيحدث له العلم بها عند وجودها لتتحقق الشرط و يزول العلم عنه عند زوالها و يحدث علم آخر لزوال الشرط، و ما أفاد عليه السلام من أن ذاته تعالى في الأزل علم بذاته و بجميع الأشياء يبطل أمثال هذه الأقاويل المزخرقة .

((الاصل))

٦- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن القاسم بن محمد ، عن عبد الصمد بن بشير ، عن فضيل بن سكرة قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : « جعلت فداك إن رأيت أن تعلمني هل كان الله جلّ وجهه يعلم قبل أن يخلق » الخلق أنه وحده؟ فقد اختلف مواليك فقال بعضهم : قد كان يعلم قبل أن يخلق » شيئاً من خلقه و قال بعضهم : إنّما معنى يعلم يفعل فهو اليوم يعلم أنه لاغيره » قبل فعل الأشياء فقالوا : إن أثبتنا أنه لم يزل عالماً بأنه لاغيره فقد أثبتنا معه » غيره في أزليته؟ فإن رأيت يا سيدي أن تعلمني ما لأعدوه إلى غيره؟ فكتب « ما زال الله عالماً تبارك و تعالى ذكره » .

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن القاسم بن محمد ، عن عبد الصمد بن بشير ، عن فضيل بن سكرة) بضم السين المهملة و فتح الكاف المشددة (قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام) الظاهر أن قلت على سبيل المكاتبة كما يشعر به آخر الحديث (جعلت فداك إن رأيت أن تعلمني هل كان-

الله جلّ وجهه) أي عظمت ذاته المقدّسة وارتفعت عن إدراك العقول والحواس لها (يعلم قبل أن يخلق الخلق أنّه وحده) أي أنّه متفرّد في الوجود الذاتيّ لا شريك له، أو أنّه موجود حال كونه متفرّداً في الوجود فوحده على الأوّل خبر «أنّ» و على الثاني حال والخبر محذوف (فقد اختلف مواليك فقال بعضهم : قد كان يعلم) نفس ذاته ووحدته لاستحالة الجهل عليه (قبل أن يخلق شيئاً من خلقه) وإذ اعلم ذلك علم جميع الأشياء قبل أن يخلقها لأنّ ذاته الحقّة علم بجميع الأشياء فعلمه بذاته علم بها أيضاً (١) كما بيّن في موضعه (وقال بعضهم إنّما معنى يعلم

(١) قوله وفعله بذاته علم بها أيضاً، إشارة إلى القاعدة المعروفة بينهم وهي أن بسيط الحقيقة كل الأشياء والانسب لاذهان الاكثرين أن يقال العلم بالعلة الثامة مستلزم للعلم بالمعلول فاذا علم أحد بوجود النار في مخزن القطن من غير مانع علم بوجود الاحراق و الله تعالى علة كل شيء و يعلم ذاته فيعلم كل شيء ضمن علمه بذاته وعلمه التفصيلي بكل واحد واحد ليس بوجود كل واحد واحد متعيّناً بشرط لاعن الغير في ذاته حتى يستلزم التركيب والتجزئة في ذاته بل علمه التفصيلي في عين الكشف الاجمالي لذاته على ما بين في محله فانقطع مادة الشبهة بحذافيرها . فان قيل هؤلاء الموالى أي التابعون للائمة عليهم السلام كيف خفي عليهم مذهب أئمتهم وذهبوا هذا المذهب الباطل وانا اذا سمعنا قول بعض مقلدة الفلاسفة أنه تعالى لا يعلم الجزئيات الا بوجه كلى نستوحش و نستغرب ونتبرأ منهم و قولهم أقل فحشا و بشاعة من قول اولئك الموالى لان مقلدة الفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بذاته و بكل شيء بوجه و اولئك انكروا علمه تعالى بكل شيء غير ذاته في الازل قلنا اولئك لمالم يكونوا معصومين جاز عليهم الخطأ وكان ردعهم واجباً على الائمة عليهم السلام و ليس الخطأ والتنبيه من الائمة قادحاً فيهم الا اذا أصروا ولم يقبلوا بعد العلم ثم ان بعضهم مثل هشام بن الحكم على فرض صحة نسبة القول اليهم لم يكن تخطئتهم الا في التعبير و سوء اختيار الاصطلاح وقد يتفق للعلماء استعمال اصطلاحات لا يستحسنه الناس من غير قصد مثل قول المجتهدين هذا رأي و هذا مذهبي و اجتهادي مع قول الاخباريين ليس لنا رأي و اجتهاد بل لانقول الابما قاله الائمة عليهم السلام ولا ريب في رجحان الثاني عند العوام، و قول بعضهم اعادة المعدوم ممنوعة، والواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، وان الله تعالى لا يدرك الجزئيات اي لا يحس بها*

يفعل) فلو علم قبل الخلق أنه وحده لزم أن لا يكون وحده لما استعرفه (فهو اليوم يعلم أنه لاغيره قبل فعل الأشياء) أي فهو اليوم بعد خلق الأشياء يعلم أنه كان واحداً قبل خلق الأشياء ، لم يشار كه شيء في الوجود الأزلي لأن علمه بحدوث الأشياء يستلزم علمه بعدم مشاركة شيء معه في الوجود الأزلي وهذا معنى علمه بوحدته (فقالوا) لا ثبات ما ادعوه من أنه لا يعلم في الأزل أنه وحده ، وهذا القول بناء على ما زعموا من أن العالم من الصفات الفعلية الدالة على ثبوت صفة زائدة على الموصوف كما في الإنسان أو أن علمه بأنه وحده لاغيره يقتضي وجود ذلك الغير لأن تعلق العلم بالأشياء ممتنع (إن أثبتنا أنه لم يزل عالماً بأنه لاغيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليته) وذلك الغير هو العلم الذي هو فعله تعالى أو المعلوم ، وهذا باطل لأنه متفرد بأزلية الوجود ولأن علمه بأنه لاغيره يستلزم جهله لثبوت الغير معه (فإن رأيت يا سيدي أن تعلمني ما لا أعدوه إلى غيره ؟ فكتب عليه ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره) أشار عليه السلام إلى المذهب الصحيح الذي لا يجوز لأحد التجاوز عنه وهو أنه تعالى كان في الأزل عالماً بذاته و بأنه وحده لاغيره (١) ، و بالأشياء قبل وجودها كليها و جزئياً ، و حقايقها المتميزة

* بالجوارح وأمثال ذلك اصطلاحات يذهب ذهن السامع الجاهل الى امور غير مرادة مستبشة و على ذلك ينبغي حمل كلام أمثال هشام بن الحكم في العلم والتجسيم وما ينقل من سائر العلماء و يزعم به الطعن عليهم فانها جميعاً يحمل على كونها اصطلاحات خاصة بهم. (ش)
 (١) قوله كان في الازل عالماً بذاته و بأنه وحده، قدم سابقاً أن الله تعالى منزه عن الزمان و ان أوهام الناس لا تقدر على تصور ذلك، وقد تكرر في أحاديث هذا الباب عدم جواز التغير في ذاته و عدم جواز الحدوث في علمه وقد ناسب هنا الاشارة الى بعض اوهام الناس في الزمان لتوضيح المقام فنقول ان الاوهام العامة تزعم المكان والزمان شيئين ثابتين لا يتطرق احتمال الدم فيهما أى لا يمكن فرض عدم الفضاء و عدم الوقت حتى يكونا محتاجين الى الابدان ولولا ان الموجود عندهم منحصر في الجسم لحكموا بأن المكان والزمان واجبا الوجود لكنهم يلتزمون بأمرين متناقضين فيقولون ان الزمان أمر موهوم بمنون ليس موحوداً ثم يقولون لا يمكن فرض عدمه والتحقيق أن الزمان الموهوم متصور على وجهين *

بعضها عن بعض، و خواصها و آثارها، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

*الاول أن لا يكون له منشأ انتزاع مثل وجود ألف سنة في آن الزوال بين ما قبل الظهر و ما بعده نظير تصور الف فرسخ في نقطة في منتصف خط . الثاني أن يكون له منشأ انتزاع بأن يترتب حوادث متلاحقة سابقة ولاحقة فيتصور الذهن من ترتبها شيئاً متصلاً غير قار الذات فان فرضنا ذات واجب الوجود المنزه عن التغيرات وحده قبل أن يخلق شيئاً لم يمكن توهم زمان منتزع من التغير اذ لا تغير في ذاته تعالى ولا شيء آخر متغير حتى ينتزع الزمان منه وينطبق على استمرار ذات الواجب تعالى ولا يمكن حينئذ الا توهم زمان لا يكون له منشأ انتزاع مثل توهم الف سنة في آن واحد ، فما يقال انه مضى على ذات واجب الوجود ازمة غير متناهية من غير أن يكون خلق شيئاً وهم في وهم فيقال لهم هل هذه الازمة الغير المتناهية امر محقق او امر موهوم فان قالوا امر محقق فاقضوا انفسهم وأثبتوا قديماً مع الله تعالى وان قالوا امر موهوم قلنا هل هو من الامور الموهومة التي ليس لها منشأ انتزاع فان قالوا نعم سلمنا لهم ذلك و قلنا أنه نظير تصور ألف سنة في آن الزوال ولا فائدة في البحث عنه، و ان قالوا لا بل هو امر موهوم من منشأ انتزاع متغير قلنا ما هذا المتغير الذي ينتزع منه الزمان قبل خلقه الخلاق؟ ان كان هو الله تعالى الله عن التغير و ان كان غيره لم يكن غيره بحسب الفرض موجوداً بعد فليس بين الله تعالى و اول المخلوقات الصادر منه زمان البته الا ما هو موهوم بغير منشأ الانتزاع كما يمكن توهم زمان غير متناه بغير منشأ الانتزاع بين حركة اليد و حركة المفتاح و بالجملة فالزمان مخلوق ولم يكن قبل ان يخلق الله الاشياء زمان أصلاً، وربما التزم بعضهم بما كان انتزاع الزمان من الشيء الثابت المستمر كوجود الله تعالى وهذا يرجع الى انكار ما تواتر من الاحاديث في نفي الزمان عنه تعالى وما هو مرتكز في الاذهان من أن الزمان متغير ولا ينتزع الا من متغير وقد اصر القاضي سعيد القمي رحمه الله في شرح التوحيد على دفع هذا الوهم بل حكم بكفر من يقول بانتزاع الزمان من ذاته تعالى فقط، و قد قلنا سابقاً أنا لانحكم بكفر من يعتقد شيئاً يستلزم الكفر لزوماً غير بين وهذه المسائل الدقيقة ليست مما يوجب اثباتها أو نفيها كفراً و تكليف الناس جميعاً بادراك الحق في هذه المسائل تكليف بما لا يطاق ولا ينافي ذلك اثبات تناهي الحوادث ببرهان التطبيق على ما ثبت في محله. (ش)

(باب آخر)

(و هو من الباب الاول)

ذكر فيه ما في الباب الأول من الصفات الذاتية و عينيتها مع زيادة، و هي أنه لا تشبيه ولا تر كيب ولا تجزئة ولا تبعيض ولا صفة فيه جل شأنه وأنه مرجع جميع ما سواه .

((الاصل))

١- « علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى بن عبيد ، عن حماد ، عن حريز . »
 « عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في صفة القديم : إنه واحد صمد »
 « أحدي المعنى ، ليس بمعاني كثيرة مختلفة ، قال : قلت : جعلت فداك يزعم »
 « قوم من أهل العراق أنه يسمع بغير الذي يبصر و يبصر بغير الذي يسمع ، قال : »
 « فقال : كذبوا وألحدوا وشبهوا تعالى الله عن ذلك ، إنه سميعٌ بصيرٌ يسمع بما »
 « يبصر و يبصر بما يسمع ، قال : قلت : يزعمون أنه بصير على ما يعقلونه ، قال فقال : »
 « تعالى الله إنما يعقل ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك . »

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى بن عبيد ، عن حماد ، عن حريز ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال في صفة القديم أنه واحد) متنزه عن التركيب الخارجي والذهني والتعدد و ما يتبعها من الجسميّة والتحيّز و غيرها (صمد)

(١) قوله « وهو من الباب الاول ، قال صدر المتألهين لان كليهما في صفاته تعالى و الفرق بينهما ان المذكور في الاول أن صفاته تعالى ثابتة في الازل قبل وجود الاشياء بلا تجدد و تغير والمذكور في الاخر أن كل صفة حقيقة هي عين الاخر بلا تفاير ، ولم يذكر المجلسي (ره) هنا شيئاً يوجه به افتراق البابين واتصالهما . (ش)

مرجع لجميع الكاينات لكون وجوده و كماله نفس ذاته و وجوداتها و كمالاتها مستندة إليه (أحدي المعنى) قد يراد به أنه لا يشار كه شيء في وجوده و وجوبه و ربوبيته و غيرها من الصفات الذاتية و الفعلية و قد يراد به أنه ليس له صفات زائدة على ذاته فعلى الأ و قل قوله (ليس بمعاني كثيرة مختلفة) تأسيس، وعلى الثاني تفسير و تأكيد يعني ليس هو موصوفاً بصفات متعددة مختلفة زائدة عليه لتنزّهه عن الاتصاف بالصفات و الاحتياج إليها، و لحوق النقص به في مرتبة ذاته، و مشاركة الغير معه في القدم و الوجود الأزلي، و لما علم محمد بن مسلم أنه لا يتصف بالمعاني المختلفة استعلم عن قول من أثبتها له فلذلك :

(قال: قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنه يسمع بغير الذي يبصر، و يبصر بغير الذي يسمع) يعني يزعمون أن له معنيين مختلفين و وصفين متغايرين يسمع بأحدهما و يبصر بالأخر فهو عندهم موصوف بمعاني مختلفة و هذا الكلام يحتمل وجهين أحدهما أنهم يزعمون أنه يسمع بالأذن و يبصر بالعين كالأ نسان، و ثانيهما أنهم يزعمون أن سمعه و بصره إدراك قائمان به من غير آلة (قال: فقال كذبوا) على الله «و يوم القيمة ترى الذين كذبوا على الله و جوههم مسودة» (وألحدوا) حيث عدلوا عن منهج الصواب في معرفة الصانع (و شبهوا) حيث أجروا عليه أحكام الخلق، و قد روي عن رسول الله ﷺ قال: «قال الله عز وجل ما آمن بي من شبهني بخلقى» (١) (تعالى الله عن ذلك، إنه سميع بصير يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع) أي يسمع بما به يبصر و يبصر بما به يسمع، يعني يسمع و يبصر بنفس ذاته الحقّة المجردة عن شائبة التكثّر و التوصيف، و هذا الجواب دافع لكلا الاحتمالين و لكن لمآ فهم ابن مسلم من قوله ﷺ شبهوا أنه أجاب عن سؤاله على الاحتمال الأ و قل و حكم بأن ذلك يوجب تشبيهه تعالى بخلقه في الجسميّة و الافتقار إلى الآلة أعاد السؤال لبيان أن المراد هو الاحتمال الثاني فلذلك :

(١) رواه الطبرسي في كتاب الاحتجاج من حديث الرضا (ع) عنه (ص) هكذا وما

آمن بي من فسر برأية كلامي، و ما عرفني من شبهني بخلقى - الحديث.

(قال: قلت: يزعمون أنه بصير على ما يعقلونه) (١) أي يزعمون أنه بصير على الوجه الذي يعقلونه من معنى البصر وهو الذي يعبر عنه بالفارسية (بديدن) ويعقلون الواجب بهذا الوجه ويقولون لا معنى للبصر غير هذا المعنى وهذا المعنى أمر متحقق ثابت له قائم به بلا آلة العين و يزعمون أنه سميعٌ على مثل هذا الوجه (قال : فقال تعالى الله إنما يعقل) على البناء للمفعول أي إنما يعقل بهذا الوجه (ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك) أي بصفة المخلوق فتعقله بهذا الوجه أيضاً تشبيهه له بخلقه و في بعض النسخ على ما يفعلونه و إنما يفعل بالفاء والعين المهملة بعدها يعني يزعمون أنه بصير على ما يفعلونه و يوجدونه من الإدراك البصري الذي يقوم بهم فمعنى أنه تعالى بصير أنه يوجد الإدراك الذي يقوم به فيكون البصير من الصفات الفعلية كما قيل مثل ذلك في العلم وتقرير الجواب واضح .

((الاصل))

٢- « علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن العباس بن عمرو ، عن هشام بن »
 « الحكم قال في حديث الزنديق الذي سأله أبو عبد الله عليه السلام أنه قال له: أتقول: «
 « إنه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو سميع بصير ، سميع بغير جارحة »
 « و بصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه ، و يبصر بنفسه و ليس قولي : إنه »
 « سميع بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر و لكنني أردت عبارة عن نفسي إذ »
 « كنت مسؤولاً و إلهاماً لك إذ كنت سائلاً فأقول: يسمع بكلمة لا أن كلمة له »
 « بعض لأن الكل لنا [له] بعض ولكن أردت إلهامك والتعبير عن نفسي وليس »
 « مرجعي في ذلك كلمة إلا أنه السميع البصير العالم الخبير باختلاف الذات »
 « ولا اختلاف معنى ».

(١) قوله «على ما يعقلونه» الظاهر أنه تمام لاول السؤال فانه سأل أولاً عما يوجب اختلاف الصفات و تجزى الذات بتكثرها فاجاب (ع) بالنفي فاتم السائل سؤاله بان الناس يرون انفسهم و يقيسون الواجب تعالى عليهم فان سمعهم غير بصرهم فاثبتوا لله تعالى ما يعقلونه فأبطل الامام زعمهم وقال أنه تعالى لا يقاس بالمخلوقين فسمعه وبصره شيء واحد، قال ابو- على بن سينا: الاول تعالى لا يتكرر لاجل تكثر صفاته لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون*

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو، عن هشام بن الحكم، قال: في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام أنه قال له أتقول: إنه سميع بصير) توهم أنه يقول هو سميع بصير بالآتين المعروفتين و قصده من هذا السؤال هو حمله عليه السلام على الإقرار به ليورد عليه أنه حينئذ شبه بالخلق . فكما أنه لا يحتاج إلى الموجد كذلك الخلق لا يحتاجون إلى الموجد فلا يثبت وجود الصانع (فقال أبو عبد الله عليه السلام) لدفع ذلك التوهم وإرشاده إلى الحق الصريح والقول الصحيح (هو سميع بصير سميع بغير جارحة و بصير بغير آلة) لتنزّهه عن الإحوال البشرية والعوارض البدنية واللواحق الحيوانية (بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه) ولدفع ما عسى أن يتوهم من إضافة النفس إليه أنه شيء والنفس شيء آخر قال: (وليس قولي إنه سميع بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر) وهو يسمع بذلك الشيء الآخر كالإنسان (و لكنني أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً و إلهاماً لك) أي أردت إلهاماً لك (إذ كنت سائلاً) الخبير العارف إذا سئل عن البسيط الصرف لا بد له من الإتيان بعبارات مناسبة لتفهيم السائل جاذبة له إلى الطريق الحق ولكن لما كانت العبارات مغمية بغايات خيالية و مشعرة بتركيب و أجزاء عقلية أو خارجية يتنزّه ذات ذلك البسيط عنها و جب عليه جذب السائل عما يفيد ظاهر العبارة و هدايته إلى ما هو المقصود منها فلذلك نبه عليه السلام على براءة الحق عما يفيد ظاهر الكلام المذكور و أرشده إلى ما هو المقصود منه بقوله (فأقول يسمع بكله) لا ببعضه كما يفهم من ظاهر الكلام المذكور ولما كان لفظ الكل أيضاً مشعراً بالتركيب دفعه بقوله (لا أن كلّه له بعض) يسمع هو بجميع أجزائه أو ببعضها (لأن الكل لنا بعض) تعليل للنفي يعني أن الكل لنا بعض فإن الإنسان مركب من أجزاء خارجية هي الاعضاء والجوارح والنفس و من أجزاء ذهنية هي الجنس و الفضل فلو كان كلّه له بعض وقع التشابه بيننا وبينه و ليس كمثله شيء، ويحتمل أن يكون تعليلاً للمنتفي يعني لا يتوهم أن كلّه له بعض لأجل أن الكل المعروف بالصفة الأخرى بالقياس إليه فيكون قدرته حياته و حياته قدرته و يكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر و قادر من حيث هو حي و كذلك ساير صفاته . انتهى. (ش)

لنا له بعض لأن الكلفينا عبارة عن مجموع الأجزاء والكل فيه عبارة عن ذاته المقدسة المنزهة عن أنحاء التركيب والتعدد (و لكن أردت إيفامك) بما يناسبك (والتعبير عن نفسي) فوق توهم التركيب في العبارة لا في المقصود منها (و ايس مرجعي في ذلك كله) أي في قولي يسمع بنفسه و يسمع بكلمة (إلا أنه السميع البصير) لانكشاف المسموعات والمبصرات على أكمل وجه عند ذاته المجردة عن شوائب التكثر (العالم الخبير) تفسير للسميع البصير و توضيح لما هو المقصود منهما (بلا اختلاف الذات) بالتركيب والتجزئة والتبعيض (ولا اختلاف معنى) أي ولا اختلاف الصفات فإن صفاته عين ذاته فإن ذاته علم باعتبار حضور المعلومات و سمع و بصر باعتبار ظهور المسموعات والمبصرات و كذلك البواقي ، و هذا هو التوحيد المطلق الذي هو عبارة عن نفي الاختلاف والتعدد والتكثر بحسب الذات والصفات على الإطلاق و قد مر شرح هذا الحديث في باب إطلاق القول بأنه شيء .

مرزوقية (باب)

(الارادة أنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل)

الظاهر أن « باب الارادة » مبتدأ و « أنها » خبره و يحتمل أن يكون « باب الارادة » خبر مبتدأ محذوف و « أنها » بدل الارادة (و ساير صفات الفعل) عطف على الارادة و هو رحمه الله يذكر في هذا الباب ضابطة للفرق بين صفات الفعل و صفات الذات .

((الاصل))

- ١- « محمد بن يحيى العطار ، عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ، عن « الحسين بن سعيد الأهواري ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد ، عن أبي « عبد الله عليه السلام قال قلت : لم يزل الله مريداً ؟ قال : إن المريد لا يكون إلا لمراد « معه ، لم يزل [الله] عالماً قادراً ثم أراد .»

((الشرح))

(محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري ، عن الحسين بن سعيد الا هو ازي ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت : لم يزل الله تعالى مريداً؟ قال : إن المريد لا يكون إلا لمراد معه) فلو كانت إرادته أزلية كان مراده أيضاً أزلياً فلزم أن يكون معه غيره في الأزل وهو باطل (لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد) فالإرادة من صفات الفعل التي يصح سلبها عنه في الأزل . ولا يلزم منه نقص لأن صفات الذات المعبرة له في الأزل مثل العلم والقدرة ، فإن نفياً عنهما عنه يوجب النقص عنه وهو الجهل والعجز ، و ثبوتهما لا يوجب وجود المعلوم والمقدور معه ، لا يقال قوله : ثم أراد دل على اتصافه بإرادة حادثة كما هو مذهب طائفة من المعتزلة وهو باطل لا استحالة اتصافه بالحوادث لأننا نقول المراد بالإرادة الحادثة نفس اليجاد والاحداث كما ينطق به الحديث الآتي ، لا يقال تخصيص اليجاد بوقت دون وقت لا بد له من مخصص والمخصص هو الإرادة فلو كانت الإرادة نفس اليجاد دارلنا لانسلم أن المخصص هو الإرادة بل هو الداعي أعني العلم بالنفع والمصلحة واليجاد في هذا الوقت دون غيره وفي الحديث دلالة واضحة على أن الإرادة غير العلم والقدرة كما هو مذهب الأشاعرة خلافاً للمحققين منهم المحقق الطوسي (ره) فانهم ذهبوا إلى أن الإرادة هي الداعي يعني العلم بالنفع والمصالح ، ويمكن أن يقال، الإرادة يطلق على معنيين كما صرح به بعض الحكماء الإلهيين (١) أحدهما الإرادة الحادثة وهي

(١) د بعض الحكماء الإلهيين ، قال صدر المتألهين والتحقيق أن الإرادة تطلق بالاشترائك الصناعي على معنيين أحدهما ما يفهمه الجمهور وهو الذي ضده الكراهة ولا يجوز على الله تعالى بل إرادته نفس صدور الأفعال الحسنة منه وكراهته عدم صدور القبيح عنه تعالى ، وثانيهما كون ذاته بحيث يصدر عنه الأشياء لاجل علمه بنظام الخير فيها التابع لعلمه بذاته لا كاتباع الضوء للمضيء والسخونة للمسخن انتهى ملخصاً ، أقول ويستفاد من كلامه - قدس*

التي فسرت في الحديث بأنها نفس الإيجاد وإحداث الفعل، وثانيتها الإرادة التي هي من الصفات الذاتية التي لا تتصف الذات بنقيضها أولاً وأبداً وهي التي وقع النزاع فيها فذهب جماعة منهم المحقق إلى أنها نفس علمه الحق بالمصالح والخيرات و عين ذاته الأحديّة، و ذهب الأشاعرة إلى أنها صفة غير العلم.

((الاصل))

٢- « محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن بكر بن صالح ، عن علي بن أسباط ، عن الحسن بن الجهم ، عن بكر بن أعين » قال: قلت: لأبي عبدالله عليه السلام: علم الله و مشيئته مختلفان أو متفقان؟ فقال: « العلم ليس هو المشيئة ألا ترى أنك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله ولا تقول: سأفعل كذا إن علم الله فقولك إن شاء الله دليل على أنه لم يشأ فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء و علم الله [ال] سابق المشيئة.»

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن ، عن بكر بن صالح ، عن علي بن أسباط ، عن الحسن بن الجهم ، عن بكر بن أعين ، قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام علم الله و مشيئته هما مختلفان أو متفقان فقال: العلم ليس هو المشيئة الظاهر بالنظر إلى عنوان الباب و آخر الحديث أن المراد بهذه المشيئة الإرادة الحادثة التي هي نفس الإيجاد لا الإرادة القديمة بكل خير التي هي ذاته و عين علمه

* سره- بعد ذلك أن الإرادة بالمعنى الثاني وهو العلم بالاصلاح اصطلاح خاص بالمتكلمين وهي من صفات الذات ولا يجوز حمل ألفاظ الحديث على هذا الاصطلاح الخاص بل الإرادة في الحديث هي ما يفهمه الجمهور وهو المعنى الاول ولا ريب أنه من صفات الفعل و أنه حاد في الحيوان ولما لم يمكن الالتزام بالحدوث فيه تعالى اولوه بنفس الفعل الصادر ولم تنقل أصل عبارته لطولها و ضيق المجال و ان كانت متضمنة لفوائد كثيرة. (ش)

بالخيرات عند المحققين والمغايرة بين الارادة الحادثة والعلم ظاهرة لأن الارادة الحادثة من الصفات الفعلية والعلم من الصفات الذاتية ، ثم أشار إلى توضيح الفرق بمثال هو بمنزلة التعليل له فقال: (ألا ترى أنك تقول : سأفعل كذا إن شاء الله (١) ولاتقول : سأفعل كذا إن علم الله) ولو كانت المشيئة بمعنى العلم لصح هذا القول كما صح ذلك ، ولما لم يصح علم أنها غيره ، أمّا الملازمة فظاهرة و أمّا صحة ذلك القول فلا نه لاختلاف فيها و لأن قولك إن شاء الله دل على عدم مشيئته بمعنى اليجاد بتوسطك الفعل المطلوب بعد و إلا لكان ذلك الفعل واقعاً موجوداً و هو خلاف الفرض و أنت في تعلقها به في الاستقبال شك غير عالم به .

و هذا معنى صحيح ولو قلت بدل ذلك: إن علم الله دل هذا القول على عدم تعلق علمه بذلك الفعل في الحال وعلى شكك في تعلقه به في الاستقبال و كل هذا باطل لأنك تعلم أنه لا يعزب عنه مقال ذرة أزلاً وأبداً وإلى ما ذكرنا أشار إجمالاً بقوله

(١) قوله و سأفعل كذا ان شاء الله ، حرف ان الشرطية دخلت على صيغة الماضي فنقلته الى الاستقبال والمعنى ان شاء الله في المستقبل فعلت كذا في المستقبل وهذا صحيح و أما ان علم الله في المستقبل فعلت كذا في المستقبل غير صحيح لان المشية تحدث في المستقبل والعلم حاصل من الازل ولا يحدث والقياس من الشكل الثاني هكذا المشية تحدث والعلم لا يحدث فليست المشية علماً . و اعلم أن الفرض من اثبات صفة الارادة أنه تعالى ليس مضطراً في الفعل نظير الفاعل الطبيعي والفاعل في بده النظر قسماً : فاعل طبيعي كالشمس للضوء والنار للحرارة، و فاعل ارادى كالانسان والمقصود أن فعله تعالى ليس نظير فعل الطبايع بغير شعور و ارادة و أما كونه نظير الانسان في جميع خصوصيات الارادة فغير مقصود فان ارادة الانسان متحقق بامور يستحيل على الله تعالى مثل حدوث العلم و النور والشوق و طلب الفائدة و ربما يقال ثبوت الارادة متوقف على تقدم الزمان على الفعل و ليس كذلك اذ يمكن ان يريد الفاعل المختار صدور الفعل عنه دائماً بمشيئته و ارادته وقد يقال لا يمكن الارادة الامع امكان صدور طرفي النقيض وقوعاً و ليس كذلك اذ يصدر العبادة من الانبياء بارادتهم ويستحيل صدور الفسق منهم.(ش)

(فقولك إن شاء الله دليل على أنه لم يشأ) أي لم يشأ ذلك الفعل المطلوب لك بعد ، ووجه الدلالة أنه لو شاءه لكان موجوداً لامتناع تخلف متعلق مشيئته عنها وليس كذلك وإلى هذا الوجه أشار بقوله (فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء) فالغاء للتعليل و بيان لدلالة إن شاء الله على ما مر ، ويحتمل أن يكون هذا الكلام إشارة إلى شيء آخر دل عليه إن شاء الله وهو أن إن شاء الله دل على أنه لم يشأ بعد وعلى أنه إذا شاء في الاستقبال وجد ما شاء كما شاء من غير أن يتخلف عن مشيئته بنحو من الأفعال و مثل هذا المعنى الذي دل عليه إن شاء الله لا يجري في علم الله ، فلا يجوز استعمال إن علم الله بدلاً عنه فعلم المغايرة بين العلم والمشية (وعلم الله سابق المشية) يحتمل نصب المشية على المفعولية وجرها بالإضافة من باب إضافة الصفة إلى المفعول فعلى الأول سابق ماض معلوم من المسابقة ، وعلى الثاني اسم فاعل من سبق.

وفي بعض النسخ المصححة المعتبرة « السابق المشية » بنصب المشية على أنها مفعول اسم الفاعل المعروف باللام ، وفي بعضها « سابق للمشية » ومعنى الجميع واحد وهو أن علم الله تعالى سابق على مشيئته ، إرادته التي هي الإيجاد فليست مشيئته المتأخرة نفس علمه المتقدم عليها وهذا الكلام كالتأكيد لما فهم من الكلام السابق أو كالتيجة له أو دليل آخر على أن مشيئته غير علمه.

فإن قلت هل يجوز أن يراد بالمشية في السؤال والجواب الإرادة التي هي عين ذاته المتعلقة بكل خير و مصالح أم لا ، قلت : الظاهر لا لأن هذه الإرادة هي عين علمه بكل خير عند المحققين لصفة زائدة عليه ولأن إرادة هذه الإرادة لا توافق ظاهر قوله : « إن شاء الله دليل على أنه لم يشأ » إذ معناه حينئذ سأفعل كذا إن كان هذا الفعل من الخيرات التي تعلقت إرادته الذاتية الحقة بأنها خير و عدم وجود هذا الفعل في زمان التكلم لا يدل على أنه لم يتعلّق إرادته الذاتية بأنه خير من الخيرات وإنما يدل ذلك على أنه لم يتعلّق به الإرادة الحادثة التي هي عين الإيجاد وكذا لا توافق ظاهر قوله « وعلم الله سابق المشية » لأن سبق علمه تعالى على المشية بهذا المعنى غير ظاهر بل غير متصور .

((الإصل))

٣- « أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى قال : « قلت : لأبي الحسن عليه السلام : أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق قال : فقال : « الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل . وأما من الله تعالى » « فأرادته إحدائه لا غير ذلك لأنه لا يروى ولا يهيم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية » « عنه وهي صفات الخلق ، فأراد الله الفعل لا غير ذلك يقول له : كن فيكون بلا لفظ » « ولا نطق بلسان ولا همّة ولا تفكر ولا كيف لذلك ، كما أنه لا كيف له » .

((الشرح))

(أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى قال : قلت لأبي الحسن عليه السلام : أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق) سألت عن الفرق بين إرادة الله تعالى وإرادة الخلق و طلب معرفة حقيقتهما (قال : فقال : الإرادة من الخلق الضمير) أي تصوّر الفعل وتوجّه الذهن إليه (وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل) « من » صلة ليبدو لا بيان لما ، لأنّ الفعل هو المراد دون الإرادة ، اللهم إلا أن يراد بالفعل مقدمات الإرادة (١) مثل تصوّر النفع والإذعان به والشوق إليه والعزم له

(١) قوله « مقدمات الإرادة » أول ما يبدو للمريد تصوّر المعنى فانه ان لم يتصور المعنى لم يكن فاعلاً بالإرادة بل هو فاعل طبيعي بلا شعور ، ثم انه ليس كل من تصور المعنى يطلبه كشيء ما يتصور الطعام بل لا بد من ضم صفة اخرى الى التصور وهو الشوق ولكن ليس كل من تصور معنى واشتاق يطلبه كجائع يتصور الطعام و يشتاق اليه ولا يكون عنده الثمن ليشتريه مثلاً بل لا بد له وجود اسباب و قد موانع حتى يعزم فاذا عزم لا بد أن يحرك عضلاته في طلبه فر بما يطاوعه العضلات و ربما لا تطاوعه فهذه مقدمات أربع يتخللها التصديق بحصول نفع أو دفع ضرر و هذا سبب حصول الشوق . والإرادة في اصطلاحهم تطلق على ثلاثة امور الاول هذا المعنى المركب من المقدمات الأربع التي تترتب عليه الفعل البتة ، الثاني مرتبة الشوق المذكور وهي في مقابل الكراهة ويستعملها الفقهاء كثيراً في هذا المعنى ، ويمكن اجتماع الكراهة *

وتحريك القدرة إلى تحصيل الفعل المراد والحاصل أن إرادة الخلق عبارة عن تصور الفعل ثم تصوّر النفع سواء كان النفع عقلياً أو خيالياً أو عينياً أو دنيوياً أو آخروياً، ثم التصديق بترتب ذلك النفع على ذلك الفعل والإذعان به إذعانا جازماً أو غير جازم، ثم الشوق إليه، ثم العزم الراسخ المحرّك للقوّة والقدرة المحرّكة للعضو إلى تحصيل الفعل على ما ينبغي فالفعل يصدر عن الخلق عن هذه المبادي المترتبة التي هي عبارة عن إرادتهم التامة المستتعبة له (و أمّا من الله فأرادته إحدائه لاغير ذلك) يعني أن إرادته بسيطة وهي إحداث الفعل وإيجاده على وجه يوافق القضاء الأصلي ويطابق العلم الأزلي من الكمال والمقدار والخواص والآثار لا مرسومة من الأمور المذكورة في إرادة الخلق ولا شيء منها (لأنه لا يروى) أي لا يفعل باستعمال الروية يقال: رويت في الأمر تروية أي نظرت فيه ولم أتعجل الاسم الروية بفتح الرّاء وكسر الواو وتشديد الياء (ولا يهيم) أي لا يقصده من هم الشيء يهيم بالضم إذا قصده والاسم الهمة (ولا يتفكر) يعلم حسنه وقبحه والحاصل أنه لا ينظر إلى الفعل ليعلم نفعه ووجه حسنه ولا يهيمه بالشوق والعزم المتأكد ولا يتفكر ولا يتأمل فيه ليعرف حسن عاقبته لتنزّهه قدسه عن استعمال الرأي وإجالة الهمة و تحريك الشوق والعزم و ارتكاب التعمق في الأمور والتفكير في أمر عاقبتها (وهذه الصفات منقبة عنه) لأنها من لواحق النفوس البشرية وتوابع الجهل ونقصان العلم وهو سبحانه منزّه عن جميع ذلك (وهي صفات الخلق) لاحتياجهم في تحصيل مقاصدهم وتكميل أفعالهم على وفق مطالبهم إلى حركات فكرية وهمة نفسانية وأشواق روحانية وآلات بدنية بحيث لو فقدت إحداها بقوا متحيرين جاهلين لا يجدون إلى وجه الصواب دليلاً ولا إلى طريق الفعل سبيلاً (فإرادة الله تعالى

* والإرادة بالنسبة إلى شيء واحد باعتبارين كصلوة في بيت مفصوب فإنها مطلوبة ومرادة باعتبار ومكروهة باعتبار ولا يمكن الاجتماع فيها بالمعنى الأول، الثالث العلم بالنفع في اصطلاح المتكلمين.

فان قيل : اذا كان التصديق بجلب نفع او دفع ضرر يتخلل مقدمات الارادة وكانت ارادة الله تعالى على ماورد في الاخبار وتطابق عليه علماؤنا خالية عن هذه المقدمات مطلقاً*

الفعل) أي الإيجاد (١) والاحداث (لاغير ذلك) من الضمير المشتمل على المعاني المذكورة والفاء للتفريع لأن مدخولها نتيجة للمقدمات السابقة ، ثم أشار إلى

* بل ليست الا العلم بالنعف و صدور الفعل لزم كون أفعال الله تعالى خالية عن الاغراض و الغايات كما يقول به الحكماء . أقول خلوا الافعال عن الغاية مذهب المطلقة والملاحدة والقائلين بالبخت والاتفاق واما الحكماء الالهيون فأبطلوا قولهم وردوا عليهم كما مر استشهد الامام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام بقول ارسطو في ردهم وفي الشنا ابواب و فصول في نقض مذهبيهم وفي القانون أيضاً في باب منافع الاعضاء والتشريح اثبت العناية الالهية في خلق كل عضو بل في مقداره وشكله وتركيبه وشقوقه وغير ذلك فراجع ، واما نفى الفرض فلان اصطلاحهم وقع و استقر على ما يكمل به الفاعل و ليس واجب الوجود بفعل ليكمل بل كماله سبب لفعله بخلاف الممكن فان فعله سبب كماله . (ش)

(١) قوله و فإرادة الله تعالى الفعل أي الإيجاد ، قال الشيخ المفيد - قدس سره - : ان الارادة من الله جل اسمه نفس الفعل و من الخلق الضمير و اشباهه مما لا يجوز الاعلى ذوى الحاجة والنقص و ذلك لان العقول شاهدة بأن القصد لا يكون الا بقلب كما لا يكون الشهوة والمحبة الا لذى قلب ولا يصح النية والعزم الاعلى ذى خاطر يضطر معها في الفعل الذى يقلب عليه الارادة له والنية فيه والعزم ولما كان الله تعالى يجعل عن الحاجات بطل أن يكون محتاجاً في الافعال الى القصور والعزمات و ثبت ان وصفه بالارادة مخالف في معناه لوصف المباد وانها نفس فعله الاشياء ، بذلك جاء الخبر عن ائمة الهدى (ع) الى آخر ما قال و هذا عين مذهب الحكماء الا ترى الى قوله و بطل أن يكون محتاجاً في الافعال الى القصور والعزمات .

و ههنا شبهات مبنية على عدم تدبر الامور كما هي أو على الاختلاف في الاصطلاح منها أنه لو كان الارادة هي العلم بالاصحح ولا شيء يزيد عليه من هم و عزم لزم كون الحوادث الزمانية قديمة اذا لم قديم و تعلق العلم قديماً بشيء يوجب كون ذلك الشيء مادام العلم اذلا يؤثر في وجود الشيء من البارى الاعلمه ، والجواب ان العلم مطابق للمعلوم فاذا تم العلم بوجود الشيء في الزمان المعين لم يحدث المعلوم الا في ذلك الزمان المعين*

كيفية إيجاده للأشياء و تنزُّهه عن صفات الخلق تأكيدياً لما سبق بقوله (يقول له) لِمَا أَرَادَ وجوده لعلمه بما فيه من المصلحة (كن فيكون) قوله « كن » إشارة إلى حكمه و قدرته الأزلية و وجوب الصدور عن تمام مؤثريته. وقوله « فيكون » إشارة إلى وجوده و دلّ على اللزوم و عدم التأخر بالغاء المقتضية للتعقب بلامهلة (بلا لفظ ولا نطق بلسان) أي يقول ذلك بلا صوت يقرع ولا نطق يسمع، لأنّ اللفظ و النطق واللسان من خواصّ الخلق المنزّهة قدسه عنها، وينبغي أن يعلم أنّ إطلاق القول عليه كإطلاق الكلام فأما اللفظ والنطق فلما كانا عبارة عن إخراج الحروف عن الآلة المعدة لهما وهي اللسان والشفة و غيرهما كانا لا يصدقان في حقّه تعالى لعدم الآلة هناك والشارع لم يأذن في إطلاقهما عليه لأنّ دلالتهما على الآلة المذكورة أقوى من دلالة

* ومنها ان العلم بالاصح حاصل للباري تعالى بل هو عين ذات الباري فلزم وجوب ترتيب الاصح على ذاته و امتناع ترتيب غير الاصح وهذا يوجب كونه تعالى فاعلا غير مختار كالطبايع يجب صدور ما يجب عنه و يمتنع ما يمتنع، والجواب ان للامكان اصطلاحين الامكان الذاتي والامكان الوقوعي والاول صفة الشيء في ذاته والثاني صفة بالنظر اليه مع جميع ما يصحبه و يحيط به من الاوضاع مثلا صدور المعصية عن الانبياء غير ممكن بالنظر الى عصمتهم و استلزام عدم حجية أقوالهم وأفعالهم و هذا نفى الامكان الوقوعي ولا يوجب كونهم مضطرين الى ترك المعصية حتى لا يكون هذا فضيلة، وكذلك نعلم أن الملحد الجائع في البيت الخالي والطعام حاضر لا يبالي بشهر رمضان و يفطر البتة و تقطع بذلك قبل الوقوع لعدم تطرق احتمال الصيام في حقه و هذا لا يوجب اضطراره الى الافطار مع عدم احتمال غير الافطار منه فما يقال ان القادر المختار هو الذي يصح او يحتمل او يمكن صدور الفعل والترك منه مبني على مسامحة ما اذ قد لا يصح أو لا يمكن بالامكان الوقوعي منه الا شيء واحد الفعل او الترك و مع ذلك هو فاعل مختار لا يختار الا الطرف الواحد، منها ان الفاعل المختار لا يمكن أن يكون فعله قديماً و هذا غير متصور لنا اذ يمكن أن تتعلق ارادته بان يكون في كل زمان له مخلوق من الازل ولا ينقض ارادة الفاعل المختار بذلك وانما اثبت حدوث العالم زماناً عند من ثبت بدليل آخر. (ش)

القول والكلام عليها (ولاهمة) الهمة ملكة تحت الشجاعة وهي العزم الجازم المتأكد في تحصيل الانسان ما ينبغي أن يحصله من تعرف الأمور واختيارها والنظر في مصادرها ومواردها وتحديق البصيرة نحو الأمور المعقولة وإرسال الوهم والخيال و سائر الحواس نحو المعاني والصور المحسوسة المعينة لدرك المقاصد والمطالب مع التألم والغم والهم بسبب فقدها والله سبحانه منزّه عن هذه الأمور (ولا تفكر) لأن التفكر عبارة عن حركة القوة المفكرة في طريق مبادي المطالب والأفعال والانتقال من ضمير إلى ضمير ثم الرجوع منها إلى تلك المطالب ، وهي من خواص الانسان، وأيضاً فائدة التفكر تحصيل المعجولات والجهل على الله تعالى محال (ولا كيف لذلك) أي لآلئته وإيجاده الذي هو من صفاته الفعلية (كما أنه لا كيف له) تعالى أي الله تعالى وإنما الكيفيات للممكنات الموجودة لا لايجادها ولا لموجدتها الواحد على الاطلاق.



((الاصل))

٤- « علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير ، عن عمر بن أذينة ، «
« عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة»

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير ، عن عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة) بعد ما عرفت أن المراد بالمشيئة الإرادة الحادثة وأن المراد بالارادة الحادثة الاحداث والايجاد جوّزت أن يكون المراد هنا أن الله تعالى خلق مهية الایجاد (١) بنفسها من غير

(١) قوله « خلق مهية الایجاد، حاصله أن المجمول بالاضالة هو الوجود والمهيات مجعولة بالعرض والمضى انه تعالى خلق الاشياء بافاضة الوجود عليها و خلق الوجود بنفسه اذ ليس جعل الوجود بافاضة وجود عليه بل بافاضته . و اما مصحح اطلاق المشيئة على الوجود وعلاقة المجاز التي روعيت فيه فيأتي في كلام صدر المتألهين - قدمه - (ش)

إفاضة الوجود عليها بتعلق الجعل على نفس تلك المهيبة أولاً . ثم خلق الأشياء بتلك المهيبة بسبب إفاضة الوجود عليها وجعلها متعلقة بتلك الأشياء ومربوطة بها فالمشيئة وخلقها من صفاته الفعلية ، أو أن الله تعالى خلق المشيئة واليجاد يعني قدرها تقديراً صالحاً لنظام الكل بل لنظام كل شيء ثم خلق الأشياء بتلك المشيئة المقدرة في الأزل على ما يقتضيه التقدير الأزلي ، فالمشيئة من صفاته الفعلية وخلقها يعني تقديرها ووزنها من صفاتها الذاتية الأزلية . وقال سيد المحققين رحمه الله: المراد بالمشيئة هنا إرادة المخلوقين (١) المراد أنه تعالى خلق إرادتهم بنفسها لالمشيئة أخرى مباينة لها إذ قد عرفت أن الروية والهمة والشوق المتأكد التي منها يتقوم حقيقة المشيئة إنما يكون لأولى الاختيار من المخلوقات والخالق سبحانه متقدس عن ذلك «ثم خلق الأشياء» يعني أفعالهم المترتب وجودها على تلك المشيئة بتلك المشيئة وبذلك تنحل تشكك المتشككين أنه لو كانت أفعال العباد مسبوقة بإرادتهم واختيارهم سبقاً بالذات لكانت الإرادة أيضاً مسبوقة بإرادة أخرى و كان تسلسل الارادات متمادياً إلى ما لانهاية له (٢).

(١) قوله « إرادة المخلوقين » والشارح نقل عبارة السيد بالمعنى ، وفي مرآة العقول وكذا الوافي نقل قوله هكذا أن المراد بالمشيئة هنا مشيئة العباد لأفعالهم الاختيارية لتقدسه سبحانه عن مشيئة مخلوقة زائدة على ذاته عز وجل آه ، وقال الفيض (ره) ما ذكره خلاف الظاهر من الحديث وكيف لا يكون له مشيئة مخلوقة و حديث ابن مسلم الاتي نص في ذلك لا يحتمل التأويل ثم فسر هذا الحديث بوجه آخر لاحاجة الى نقله و قال نظير ذلك ما يقال ان الأشياء إنما توجد بالوجود و أما الوجود نفسه فلا يفتقر الى وجود آخر بل إنما يوجد بنفسه فافهم راشداً و مرجعه الى ما يأتي من تأويل صدر المتألهين - قدس سره - . (ش)

(٢) قوله « إلى ما لانهاية له » هذا آخر كلام المحقق الداماد و اعلم أن العلامة المجلسي رحمه الله نقل خمسة وجوه في تأويل الحديث وتاويل السيد ثالثها ، ثم قال الرابع ما ذكره بعض الافاضل و نقل كلام صاحب الوافي الى آخره بحذف قوله أخيراً و فافهم راشداً ، ثم قال الخامس ما ذكره بعض المحققين و مراده صدر المتألهين - قدس سره - فإنه بعدما حقق في شرح الحديث السابق ان ارادة الله المتجددة هي نفس أفعاله المتجددة الكائنة *

((الاصل))

٥- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد البرقي ، عن محمد بن عيسى ، عن « المشرفي حمزة بن المرتفع ، عن بعض أصحابنا قال : كنت في مجلس أبي « جعفر عليه السلام إذ دخل عليه عمرو بن عبيد فقال له : جعلت فداك قول الله تبارك و « تعالى : « و من يحلل عليه غضبي فقد هوى » ما ذلك الغضب فقال أبو جعفر عليه السلام : « هو العقاب يا عمرو إنه من زعم أن الله قد زال من شيء إلى شيء فقد وصفه « مخلوق و إن الله تعالى لا يستغزاه شيء فيغيره ».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد البرقي ، عن محمد بن عيسى ، عن المشرفي)
ضبطه بعض الأصحاب (١) بفتح الميم والشين المعجمة قبل الراء والفاء بعدها نسبة

* الفاسدة فارادته لكل حادث بالمعنى الإضافي يرجع الى ايجاده و بمعنى المرادية ترجع الى وجوده قال: نحن اذا قلنا شيئاً بقدرتنا و اختيارنا فاردناه أولاً ثم فعلناه بسبب الإرادة فالإرادة نشأت من انفسنا بذاتها لا بإرادة اخرى و لا لتسلسل الامر الى لانهاية فالإرادة مرادة لذاتها و الفعل مراد بالإرادة و كذا الشهوة في الحيوان مشتهاة لذاتها لذيسة بنفسها و ساير الاشياء مرغوبة بالشهوة فعلى هذا المثال حال مشيئة الله المخلوقة و هي نفس وجودات الاشياء فان الوجود خير و مؤثر لذاته و مجمول بنفسه و الاشياء مشيئة بالوجود و كما ان الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص فكذلك الخيرية و المشيئة و ليس الخير المحض الذي لا يشوبه شر الا الوجود البحت الذي لا يمازجه عدم و نقص و هو ذات البارئ جل مجده فهو المراد الحقيقي الى آخر ما حققه. انتهى كلام المجلسي (ره) وهو نفس عبارة صدر المتألهين و حكى بعده كلاماً لابن سينا لم ينقله المجلسي ره و من العجائب في هذا الحديث تفسير القزويني المشيئة بالماء فانه مادة لان كل موجود هو ساقط لان المجردات ليست من الماء (ش)

(١) قوله « ضبطه بعض الاصحاب » - و الصحيح السكوت عن ترجمة هذا الرجل و عدم التمسك له كما فعله صدر المتألهين اذ لا يعلم من كتب الرجال فيه شيء،
يمتد به. (ش)

إلى مشارف الشام قرى بقرب المدين ، وقيل: قرى بين بلاد الرّيف وجزيرة العرب تدنو من الرّيف، قيل لها ذلك لأنّها أشرفت على السواد ، والضبط بالقاف تصحيف وهو هاشم وقيل هشام بن إبراهيم العباسي روى عن الرّضا عليه السلام، و في كتاب الرّجال في أصحاب الرّضا عليه السلام ابن هاشم العباسي (حمزة بن المرتفع) بدل عن المشرفي هكذا في النسخ التي رأيناها و قال بعض الأصحاب هذا من تحريفات النّاسخين والصحيح « عن حمزة بن الربيع » كما في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله وهو حمزة بن الربيع المصلوب على التشيع (عن بعض أصحابنا) فبي كتاب التوحيد عمّن ذكره (قال : كنت في مجلس أبي جعفر عليه السلام إذ دخل عليه عمرو بن عبيد فقال له : جعلت فداك قول الله تعالى « و من يحلل عليه غضبي فقد هوى » ما ذلك الغضب ؟) أمّا كان الغضب عبارة عن ثوران النفس وحرارة قوتها الغضبية عن تصوّر المؤذي والضارّ لأرادة مقاومتة و دفعه و هو يوجب ثوران دم القلب و تحرّك النفس من حال إلى حال لأرادة الانتقام و إيقاع السوء والعقاب بالمغضوب عليه و كان ذلك من خواصّ المخلوق القابل للانفعال و التغيّر من حال إلى حال أشكل ذلك على السائل فسأل عن المقصود منه (فقال أبو جعفر عليه السلام : هو العقاب أي عقاب العاصي و عذاب المخالف لأوامره و نواهيّه مجازاً من باب إطلاق السبب على المسبّب والأثر على المؤثر وعلى هذا، المراد برحمته التي في الأصل رقة القلب إثابة المطيع والاحسان إليه بالانعام والاكرام وقد فسّر رحمته و غضبه بهذا الوجه جماعة من المتكلّمين ، و قال بعضهم : المراد بهما إرادة العقوبة والاثابة ، و لعلّ هذا القول يعود إلى الأوّل لما عرفت من أنّ إرادته عبارة عن الاحداث والايجاد، وبعض العامة حملها على الارادة الأزليّة التي هي العلم بعقوبة العاصي و إثابة المطيع ويلزم [هـ] العقوبة والاثابة ولذلك قال الرّحمّة والغضب من صفات الذّاتية وهما على ما ذكره عليه السلام من الصفات الفعلية، ولما أشار عليه السلام إلى المقصود من الغضب أشار إلى عدم جواز حمله فيه جلّ شأنه على المعنى المعروف في الخلق بقوله (يا عمرو إنّه من زعم أنّ الله قد زال من شيء إلى شيء) و انتقل من حال إلى حال بأيّ وجه و أيّ سبب كان (فقد وصفه صفة مخلوق) و من وصفه بصفة مخلوق

فقد أشرك به وأقرّ باله سواء ، وقوله « صفة مخلوق » إمّا مفعول مطلق أو منصوب بنزع الحافض (و إن الله تعالى) عطف على قوله « إنّه من زعم » (لا يستغزّه شيء فيغيّره) أي لا يستخفّه ولا يفزعه شيء ولا يزعجه ولا يطيره أمر فيغيّره من حال إلى حال ومن وصف إلى وصف لأن ذلك من لواحق الامكان القابل للانعقاد من الغير وقدس الحقّ منزّه عنها .

((الاصل))

٦- « عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن العباس بن عمرو ، عن هشام بن »
 «الحكم في حديث الزّ نديق الذي سأله أبو عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله أن قال له:»
 «فله رضا و سخط؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من »
 «المخلوقين و ذلك أن الرّضا حال تدخل عليه فتنتقله من حال إلى حال لأن »
 «المخلوق أجوف معتمل مركب ، للأشياء فيه مدخل ، و خالقنا لا مدخل للأشياء »
 «فيه لأنّه واحدٌ واحديّ المعنى فرضاه ثوابه و سخطه عقابه من غير شيء »
 « يتداخله فيهبجه و ينقله من حال إلى حال ، لأن ذلك من صفة المخلوقين »
 « العاجزين المحتاجين ».

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن العباس بن عمرو ، عن هشام بن الحكم
 في حديث الزّ نديق الذي سأله أبو عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله أن قال له: فله رضا و سخط)
 غرضه من هذا السؤال إمّا الاستعلام أو الالزام بتشبيهه بالخلق (فقال أبو عبد الله
عليه السلام نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين) أي ليس رضا و سخطه
 على المعنى الذي يوجد منهم (و ذلك أن الرّضا) من المخلوق (حال تدخل
 عليه فتنتقله من حال إلى حال) في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله « و ذلك أن
 الرّضا والسخط دخال يدخل عليه فينتقله من حال إلى حال » و ما ذكره عليه السلام
 من أن الرّضا حال أو دخال مصرّح به في الحكمة العمليّة ومبدؤه تصديق أحد

بما يوافقه و يلائمه عند تصوّر كونه موافقاً و ملائماً له و إذعانه بأنّ ما قضاه الله تعالى و قدره حقّ موافق للمصلحة و إن لم يعلم وجهها فأنّه إذا حصل له هذا التصديق و الاذعان حصولاً لا يعارضه الوهم و الخيال ينفع قلبه و يدخل فيه حالة راسخة و هيئة ثابتة فتنقله من حال الاهتزاز و الاضطراب إلى وصف الاطمئنان و الاقبياد و هو يتلقّى ما يرد عليه بالقبول و يرضى به و إن كان أمراً مستبشعاً في بادي النظر، وقد أشار رَبِّهِ إلى تعليل أنّ رضاء المخلوق حال مذكورة و أنّ ذلك يلائمه و لا يلائم ذاته و حقيقته بقوله:

(لأنّ المخلوق أجوف) (١) أي ذاجوف له مقدار بحسب البطون كالجسم أو خالي الدّاخل الذي فيه القلب، وجوف الانسان و غيره بطنه (معتمل) اعتمل اضطرب في العمل لعلّ المراد أنّ في صنعه اضطراباً بالبناء خلقته على أمور متعادية متقاضية للافتراق، أو المراد أنّ له في عمل نفسه و إدراكاته و تحصيل كميّاته النفسانية اضطراباً و انقلاباً من حال إلى حال (مركّب) من أجزاء متباينة في الحقيقة

(١) قوله أجوف ، لا يجعل الشيء أجوف الا لان يكون وعاء لشيء يدخل فيه و ابن آدم أجوف و جميع أعضاء بدنه وعاء لشيء يجري فيه حتى العروق و الاعصاب و قوله معتمل أي شديد العمل فيأخذ كل عضو غذاءه و يحلله و يخرج فضله و هذا حياة البدن و مركب من أجزاء متباينة بنسبة معينة محدودة اذا قل بعض الاجزاء عن مقداره الطبيعي طلبه كالعطش يطلب به الماء او زاد عنه طلب الدفع كالمنى يطلب به الوقاع ، و هذه الامور الثلاثة سبب الرضا و الغضب و ليس لله تعالى مثل تلك . فان قيل ليس كل الرضا و الغضب ناشئاً من حالات البدن فقد يرضى ويسر الانسان لكمال روحاني كالمعلم و التقوى و التقرب الى الله تعالى و يغضب لنقص روحاني في نفسه أو غيره كجهل و معصية . قلنا عن ذلك جوابان الاول أن الاجوف اعم من النقص الجسماني و الروحاني و الاعتمال اعم من حركات البدن الحيوية و جهد النفس للوصول الى غايتها، و التركيب من الاجزاء اعم من التركيب عن العناصر و الاخلاق و الميول المختلفة النفسانية . الجواب الثاني انه ما من رضا روحاني أو غضب روحاني الا و يؤثر في البدن كما يتأثر عن البدن لمكان ارتباطهما معاً و لا يسمى رضاً و غضباً في اللغة الا باعتبار ظهوره في البدن والله منزّه عنه.(ش)

متخالفة في الصورة والكيفية أو من ذات و صفات، ومن ثم قيل كل ممكن وإن كان بسيطاً فهو مزدوج بالذات والوجود والصفات (للأشياء فيه مدخل) يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالأشياء الإدراكات والكيفيات النفسانية مثل الرضا و السخط و غيرهما يعني أن حصول هذه الأشياء له بطريق دخولها فيه و تغييره من حال إلى حال ، ولا ينافيه ذلك لأن وضعه و تركيبه على التغيير والانقلاب ، و ثانيهما أن يراد أن للأشياء المتغايرة في الصورة والكيفية التي يقتضي كل واحد منهما تغيير الآخر وانكساره مدخلاً في تحقق حقيقته و إذا كان كذلك فدخول الحالات والكيفيات فيه و تحريكه من حال إلى حال لا ينافيه في حقيقته و ذاته.

(و خالقنا لمدخل للأشياء فيه) بأحد الوجهين المذكورين (لأنه واحد) لا تركيب فيه أصلاً لاذهنأ ولا خارجاً وهذا معنى الواحد كما عرفت آنفاً (وأحدي الذات) ليس وجوده زائداً على ذاته والعطف دل على المغايرة ، ويحتمل التفسير أيضاً ، و يؤيده ترك العطف في كتاب التوحيد للصدوق - رحمه الله - حيث قال فيه لانه واحد أحدي الذات (وأحدي المعنى) ليست له صفات متكثرة متغايرة زائدة على ذاته ففي الأول إشارة إلى نفي الكثرة قبل الذات لعدم تركبه من الأجزاء وفي الثاني إشارة إلى نفي الكثرة في مرتبة الذات لكون وجوده عين ذاته وفي الثالث إشارة إلى نفي الكثرة بعد مرتبة الذات لكون صفاته عين ذاته فهو الواحد المطلق الحق من كل جهة (فرضاه ثوابه) للمطيع (و سخطه عقابه) للعاصي ، و قيل : رضاه إرادة ثوابه و سخطه إرادة عقابه. وقال بعض العامة: رضاه علمه بطاعة العبد و سخطه علمه بعصيانه (من غير شيء يتداخله فيبيجه) أي يثيره و يحركه من حاجه الشيء أو من هيجه إذا أثاره (و ينقله من حال إلى حال لأن ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين) في ذواتهم إلى أجزاء و في وجوداتهم إلى موجد و في كمالاتهم إلى مداخلة و أنفعالات و أمثال الله القادر الخالق الغني المطلق فهو متنزه عن جميع ذلك و متقدس عن التغيير والانفعال والانتقال من حال إلى حال والحاصل أنه إذا نسب الرضا و السخط والحب و البغض والموالة والمعاداة إلى الله سبحانه و يجب تأويلها و صرفها إلى معنى يصح

في حقه لأن نسبة معانيها المعروفة فينا إليه غير صحيحة إذ الرضا فينا حالة للنفس
توجب تغييرها و انبساطها لا يصل النفع إلى الغير أو الانقياد لحكمه. والسخط حالة
أخرى توجب تغييرها و انقباضها و تحرر كها إلى إيقاع السوء به أو الإعراض عنه
والمحبة حالة لها توجب ميلها إليه أو نفس هذا الميل والقبض حالة لها توجب الإعراض
عنه و إيصال الضرر إليه و قريب منهما الموالاتة والمعاداة و كل ذلك عليه سبحانه
محال ، فوجب التأويل والتأويل أن الرضا والمحبة والموالاتة بمعنى الإثابة و
الإحسان و إيصال النفع، وأضدادها بمعنى العقوبة و عدم الإحسان إما على سبيل
الاشتراك أو على سبيل التجويز.

((الاصل))

٧- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير »
« عمير ، عن ابن أذينة عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المشيئة محدثة »

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه عن ابن أبي عمير ،
عن ابن أذينة ، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المشيئة محدثة) قد عرفت
مما ذكر أن المراد بالمشيئة الإرادة الحادثة أعني إيجار الشيء و إحدائه، فهي
من الصفات الفعلية و للتمييز بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية طريقان أحدهما
أن كل صفة توجد فيه سبحانه دون نقيضها فهي من الصفات الذاتية و كل صفة
توجد فيه مع نقيضها فهي من الصفات الفعلية، و ثانيهما أن كل صفة لا يجوز أن
يتعلق بها قدرته و إرادته فهي من صفات الذات و كل صفة يجوز أن يتعلق بها
قدرته و إرادته فهي من صفات الفعل والمصنف أشار إلى الأول بقوله :

((الاصل))

* (جملة القول في صفات الذات و صفات الفعل) * (١)

« إن كل شيئين وصفت الله بهما و كانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل، »

(١) قوله « جملة القول في صفات الذات، قال صدر المتألهين (ره) ذكر الشيخ *

« و تفسير هذه الجملة : أنك تثبت في الوجود ما يريد و ما لا يريد و ما يرضاه »
 « و ما يسخطه و ما يحب و ما يبغض فلو كانت الارادة من صفات الذات مثل العلم »
 « و القدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة ولو كان ما يحب من صفات الذات كان »
 « ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة ، ألا ترى أننا لانجد في الوجود ما لا يعلم و ما لا يقدر »
 « عليه و كذلك صفات ذاته الأزلي لسنا نصفه بقدرة و عجز [و علم و جهل و سفه »
 « و حكمة و خطأ و عز] و ذلّة، و يجوز أن يقال: يحب من أطاعه و يبغض من »
 « عصاه و يوالي من أطاعه و يعادي من عصاه و إذنه يرضاه و يسخط ، و يقال في »
 « الدعاء اللهم ارض عني و لا تسخط علي و تولني و لا تعادني و لا يجوز أن يقال: يقدر »
 « أن يعلم و لا يقدر أن لا يعلم و يقدر أن يملك و لا يقدر أن لا يملك ، و يقدر أن »
 « يكون عزيزاً حكيماً و لا يقدر أن لا يكون عزيزاً حكيماً ، و يقدر أن يكون »
 « جواداً و لا يقدر أن لا يكون جواداً ، و يقدر أن يكون غفوراً و لا يقدر أن لا يكون »
 « غفوراً . و لا يجوز أيضاً أن يقال : أراد أن يكون رباً قديماً و عزيزاً و حكيماً »
 « و مالكاً و عالماً و قادراً لأن هذه من صفات الذات و الارادة من صفات الفعل، »
 « ألا ترى أنه يقال : أراد هذا ولم يرد هذا و صفات الذات تنفي عنه بكل صفة »
 « منها ضدها . يقال: حي و عالم و سميع و بصير و عزيز و حكيم ، غني ، »
 « حلِيم، عدل، كريم . فالعلم ضده الجهل ، و القدرة ضده العجز، و الحياة »
 « ضدها الموت . و العزة ضدها الذلّة . و الحكمة ضدها الخطأ و ضدّ الحلم »
 « العجلة و الجهل ، و ضدّ العدل الجور و الظلم . »

((الشرح))

(أن كل شيئين وصفت الله بهما و كانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل)

* (ره) في هذا الحديث قاعدة علمية لها يعرف الفرق بين صفات ذاته و صفات أفعاله وهي أن كل صفة وجودية لها مقابل وجودي فهي من صفات الأفعال لان صفات الذات لان صفاته الذاتية كلها عين ذاته و ذاته مما لا ضده و هذا قانون جملي في معرفة صفات الذات و صفات الفعل، ثم فسره و مزجه بذكر الأمثلة المخصوصة المندرجة تحت الجملة انتهى، وقال الفاضل المجلسي*

(١) قوله « جملة القول » مبتدأ وقوله « في صفات الذات » متعلق بالقول أو بالجملة و قوله « أن » مع اسمه و خبره خبر المبتدأ . وقوله « وصفت الله بهما » صفة لشيئين و قوله « و كانا » جملة حالية ، و قوله « فذلك » خبر أن و إدخال الفاء باعتبار أن اسم « أن » مشتمل على معنى الشرط ، و توحيد اسم الإشارة باعتبار أنه إشارة إلى لفظ « كل » والحاصل أن كل شيئين متضادين وصفت الله تعالى بهما وهما في الوجود فهما من صفات الفعل كالمحبة والبغض فإنه يقال أحب من أطاعه و أبغض من عصاه و كلاهما موجود فالحب والبغض من صفات الفعل لامن صفات الذات لأنه لا يجوز وصفه تعالى بصفات الذات و بضعها فلا يجوز أن يقال مثلاً هو عالم و جاهل و قادر و عاجز (و تفسير هذه الجملة) اختلف العلماء في أن هذا الجملة وتفسيرها من كلام المصنف أو من جملة الحديث فذهب بعض الأفاضل إلى أنها من تمة الحديث كما يقتضيه السوق ولا صارف هناك يوجب حملها على أنها من كلام المصنف ، و قال السيد المحقق الدآماد والفاضل الأمين الأسترآبادي أنها من كلام المصنف فإن أحاديث هذا الباب مذكورة في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله و ليس فيه جملة القول إلى آخره بل فيه بيان المعيار المميزين صفات الذات و صفات الفعل بوجه قريب من كلام المصنف (إنك تثبت في الوجود ما يريد و ما لا يريد و ما يرضاه و ما يسخطه و ما يحب و ما يبغض) قد عرفت معنى رضاه وسخطه وحبّه وبغضه قبل ذلك ، توضيح المقصود أن الشيء على خمسة أقسام لأنه إما خير محض أو خير غالب ، أو شر محض أو شر غالب أو خير وشر على السواء وهو تعالى يريد الأ ولين بالذات من حيث أنهما خير وإرادته الشرّ التابع للثاني إنما هو بالعرض من جهة أنه تابع للخير للغالب لا بما هو شر ولا يريد الثلاثة الأخيرة أصلاً لا بالذات ولا بالعرض ، ومن ثم أنحصر فعله تعالى في الخير المطلق والخير الغالب على الشرّ

رحمه الله غرضه الفرق بين صفات الذات و صفات الفعل و أبان ذلك بوجوه الاول أن كل صفة وجودية لها مقابل وجودي فهي من صفات الافعال لامن صفات الذات لان صفاته الذاتية كلها عين ذاته و ذاته مما لا ضد له ثم بين ذلك في ضمن الامثلة و أن اتصافه سبحانه بصفتين متقابلتين ذاتيتين محال انتهى . و هو عين كلام صدر المتألهين وانما لم ينسبه اليه لانه نقل آخر عبارته بالمعنى وان أورد أول كلامه بلفظه . (ش)

(فلو كانت الإرادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقصاً لتلك الصفة) أي صفة الإرادة و ذلك لأن ما يريد على تقدير كون الإرادة من صفات الذات معناه أنه يريد جميع الأشياء ولا يريد معناه أنه لا يريد بعضها وهو نقيض لما يريد ضرورة أن الإيجاب الكلي يناقضه السلب الجزئي (ولو كان ما يحب من صفات الذات كان ما يبغض ناقصاً لتلك الصفة) أي صفة المحبة لمثل ما عرفت (ألا ترى أننا نجد في الوجود ما لا يعلم وما لا يقدر عليه) أوضح بذلك أن كل واحدة من الإرادة والمحبة ليست من صفات الذات مثل العلم والقدرة فإن العلم والقدرة لما كانا من صفات الذات كانا متعلقين بكل ما يدخل في الوجود ولا يجوز تقيهما بالنسبة إلى بعض وإن كان شراً مطلقاً فإنه تعالى عالم بالشرور بالذات كما أنه عالم بالخيرات بخلاف الإرادة والمحبة فإنا نجد في الوجود ما لا يتعلقان به كالشرور والقبائح وإنما يتعلق به نقيضهما (و كذلك صفات ذاته الأزلي) الأزلي صفة للذات والتذكير باعتبار المعنى أو صفة للصفات والتذكير باعتبار الوصف (لسنا نصفه بقدرة وعجز) لأن العجز نقص ينشأ من عدم القدرة أو من انتهائها قبل التعلق بجميع المقدورات وذلك عليه جل شأنه محال ([وعلم وجهل وسفه وحكمة وخطأ وعزّة] و ذلّة) فيه حذف بقرينة المقام أي لسنا نصفه بعزّة و ذلّة لأن الكلام في عدم جواز وصفه بصفة ذاتية و ضدّها، ويحتمل أن يكون الذلّة مثل العجز ضدّ القدرة .

فان قلت: تفسير هذه الجملة دلّ على أمرين كل واحد منهما خلاف ما هو المعروف عند المحققين : الأول أن الإرادة ليست من الصفات الذاتية، والثاني أن الإرادة غير العلم لأن علمه تعالى متعلق بالشرور بالذات وإرادته غير متعلق بها فلزم من ذلك أن الإرادة غير العلم .

قلت: المراد بالإرادة في هذا الباب الإرادة الحادثة التي هي وراء الصفات الذاتية ووراء الذات أعني الإيجاد والاحداث كما مرّ في حديث صفوان وأما الإرادة القديمة التي هي من الصفات الذاتية ونفس العلم بالخيرات عند المحققين فإنها مسكوت عنها نقيماً وإثباتاً (و يجوز أن يقال يحب من أطاعه و يبغض من عصاه و يوالي من أطاعه و يعادي من عصاه و أنه يرضى و يسخط) جواز هذا القول دلّ على أن هذه

الصفات صفات الفعل لما أن صفات الذات لا يجوز اتصافه بها وبضدّها أزلماً وأبداً. فان قلت: حبّ خير نظام الوجود لا بمعنى ميل القلب إليه لاستحالته فيه بل بمعنى العلم به و بافاضته في وقته من صفاته الذاتيّة التي لا تفارق الذات في مرتبتها. قلت: نعم ولكن المراد بالحبّ والبغض هنا نفس الفعل، أعني الاحسان و الاكرام والعقوبة والانتقام كما أشرنا إليه آنفاً (و يقال في الدعاء اللهم ارض عني ولا تسخط عليّ و تولّني ولا تعادني) استشهاد لما ذكر، وفيه دلالة على ما قلنا من أن المراد بالحبّ والرّضا نفس الفعل أعني الاحسان والاكرام دون العلم الازلي بالخيرات و بافاضتها في أوقاتها و أشار إلى الطريق الثاني للفرق بين الصفات الذاتيّة والصفات الفعلية بقوله (ولا يجوز أن يقال يقدر أن يعلم (١) ولا يقدر أن لا يعلم) «ولا يقدر» عطف على «يقدر» «ولا» لتأكيد التقي يعني أن الصفات الذاتيّة هي التي لا يتعلّق بها القدرة بخلاف الصفات الفعلية، فلا يجوز أن يقال: يقدر أن يعلم و يقدر أن لا يعلم لأن العلم من صفاته الذاتيّة التي هي عين ذاته فوجوده واجب بالذات و عدمه ممتنع ولا يتعلّق القدرة بشيءٍ منهما، وقس عليه حال نظيره الآتية (و يقدر أن يملك ولا يقدر أن لا يملك) أي لا يجوز أن يقال: يقدر أن يملك ويقدر أن لا يملك لأنّه مالك لم يزل كما مرّ و كل ما كان لم يزل لا يكون مقدوراً (و يقدر أن يكون عزيزاً حكيماً ولا يقدر أن لا يكون عزيزاً حكيماً ، و يقدر أن يكون جواداً ولا يقدر أن لا يكون جواداً، ويقدر أن يكون غفوراً ولا يقدر أن لا يكون غفوراً)

(١) « ولا يجوز أن يقال يقدر أن يعلم » قال صدر المتألهين (ره) إشارة الى وجه آخر في بيان الفرق بين صفة الذات و صفة الفعل وهو أن القدرة صفة ذاتية تتعلّق بالممكنات لاغير و نسبتها بما هي قدرة الى طرفي الشيء الممكن على السواء فلا يتعلّق بالواجب ولا بالممتنع فكل ما هو صفة الذات فهو أزلّي غير مقدور ، و كلما هو صفة الفعل فهو ممكن مقدور و بهذا يعرف الفرق بين الصفتين انتهى ، و قال المجلسي (ره) الثاني ما اشار اليه بقوله ولا يجوز أن يقال يقدر أن يعلم. والحاصل ان القدرة صفة ذاتية تتعلّق بالممكنات لاغير ولا تتعلّق بالواجب ولا بالممتنع فكل ما هو صفة الذات فهو أزلّي غير مقدور و كلما هو صفة الفعل فهو ممكن مقدور، وبهذا يعرف الفرق بين الصفتين انتهى. وهو عبارة صدر المتألهين بعينها حذف منه جملة واحدة وهي قوله « و نسبتها بما هي قدرة آء » ولم ينسبه اليه لذلك . (ش)

فان قلت: كما لا يجوز أن يقال يقدر أن يكون جواداً و يقدر أن لا يكون جواداً و يقدر أن يكون غفوراً أو يقدر أن لا يكون غفوراً كذلك لا يجوز أن يقال يقدر أن يكون مريداً للخير مؤثراً إياه مختاراً لافاضته و يقدر أن لا يكون مريداً للخير مؤثراً إياه مختاراً لافاضته و يقدر أن يكون مريداً للوجود مؤثراً إياه و يقدر أن لا يكون مريداً للوجود مؤثراً إياه، و يقدر أن يكون مريداً للمغفرة مؤثراً إياها و يقدر أن لا يكون مريداً للمغفرة مؤثراً إياها مع أن عدم جواز هذا القول أظهر إذ مرتبة الجود بعد مرتبة إرادته و مرتبة الغفران بعد مرتبة إرادته و ما ذلك إلا باعتبار أن إرادة الخير والجود واختيار إفاضتهما من الصفات الذاتية التي ليست بمعلقة للقدرة فالفرق بالوجه المذكور تحكّم والحق ما ذهب إليه المحققون من أن إرادته تعالى من الصفات الذاتية الملحوظة في مرتبة الذات مثل العلم بل هي نفس العلم بالخيرات.

قلت: إن أردت بالارادة في قولك «لا يجوز أن يقال يقدر أن يكون مريداً للخير» إلى آخره «الارادة القديمة التي هي نفس العلم بالخيرات التي لنظام الوجود فالأمر كما ذكرت من عدم جواز هذا القول، ولكن الظاهر أن كلام المصنف ليس في الارادة القديمة كيف و هو لا ينكر علمه تعالى بالخيرات، والظاهر أنه لا يناقش تسميته بالارادة و إنما كلامه في الارادة الحادثة كما عرفت مراراً و إن أردت بها الارادة الحادثة فعدم جواز ذلك القول ممنوع لأن الارادة الحادثة مما تتعلق بها القدرة فالفرق المذكور موجه تام والله أعلم.

ثم أشار إلى أن الصفات الذاتية كما لا يجوز أن تتعلق بها القدرة كذلك لا يجوز أن تتعلق بها الارادة بقوله (ولا يجوز أيضاً) كما لا يجوز أن يقال: يقدر أن يعلم و يقدر أن لا يعلم (أن يقال أراد أن يكون رباً و قديماً و عزيزاً و حكيماً و مالكاً و عالماً و قادراً) (١) وأشار إلى عدم جواز هذا القول بقوله (لأن هذه) الصفات

(١) قوله «لا يجوز أيضاً أن يقال أراد أن يكون رباً» قال صدر المتألهين - قدس سره - وجه آخر للفرق و ذلك أنه لما كانت الارادة فرع القدرة لانها عبارة عن اختيار أحد طرفي المقدور والمزم عليه لاجل تحقق الداعي، فما لا يكون مقدوراً لا يكون مراداً*

أي الربِّ وما بعده (من صفات الذات) وهي حاصلة في مرتبة الذات غير متفكَّه عنها (والإرادة من صفات الفعل) أي الإرادة الحادثة التي هي إحداث الفعل وإيجاده من صفات الفعل غير حاصلة في مرتبة الذات فلا يرد أن الإرادة أيضاً من صفات ذاته الحقَّة لأنَّ هذه الإرادة هي الإرادة القديمة التي ليس كلام المصنِّف فيها (الأتري أنه يقال أراد هذا ولم يرد هذا) تنبيه على أنَّ الإرادة من صفات الفعل لأنَّ معيار صفات الفعل عند المصنِّف كما عرفت جواز اتِّصافه تعالى بها وبضدِّها في الوجود وقد تحقَّق هذا في الإرادة فإنَّه يصحُّ أن يقال: أراد هذا الفعل لاشتماله على الخير والمصلحة

وقد علمت أن الصفات الذاتية غير المقدورة فهي غير مرادة أيضاً، ولكونها غير مرادة وجه آخر وهو قوله ولأن هذه من صفات الذات والإرادة من صفات الفعل، معناه أن الإرادة لكونها من صفات الفعل فهي حادثة وهذه الصفات يعني الربوبية والقدم والعزة والحكمة والملك والعلم والقدرة ونحوها (اكتفى المجلسي رحمه الله بقوله يعني الربوبية والقدرة وأمثالهما) لكونها من صفات الذات فهي قديمة ولا يؤثر الحادث في القديم فلا تعلق للإرادة بشيء منها، وقوله والأتري أنه يقال أراد هذا ولم يرد هذا (اكتفى المجلسي رحمه الله بقوله الأتري) توضيح لكون الإرادة لا تعلق بالقديم بأن إرادة شيء مع كراهة ضده والقديم لا ضلله انتهى. وأورده المجلسي رحمه الله بعين عبارته الأقيما أشرنا إليه.

واعلم أن البحث عن الصفات لدقته وابتنائه على الأصول العقلية والبراهين المنطقية وبعده عن منال عقول السذج كان عند الظاهريين منكرأ منقوراً نظير نفرة الاخبار بين عن الأصول ولما يكن في وسعهم التكلم فيه والتدبر في مسائله وكان الاعتراف بجزأ أنفسهم ووجود عقول أعلى مرتبة من عقولهم شاقاً عليهم أنكروا أصل البحث وقالوا انه بدعة لم يرد به الشريعة وقال أبو محمد بن الحزم مع كمال تبجهر وعلمه والطلاع أن اطلاق لفظ الصفات لله عزوجل لا يجوز، وقال لم يرد لفظ الصفة في حديث الاما انفرديه سعيد بن أبي هلال في روايته عن عائشة رضي رجل كان يقرأ قل هو الله احد في كل ركعة وقال هي صفة الرحمن فانا احبها فأخبره (ص) ان الله يحبه آه، فانظر الى جمودهم وفرارهم عن المضلات و تدبر رواياتنا ودقتها وكلام المحدثين والمتكلمين منا في الصفات ادرك الفرق بين علوم أهل البيت وغيرهم وراجع صفحة ٣١٤. (ش)

ولم يرد ذلك الفعل لاشتماله على الشرِّ والمفسدة وإذا كانت الإرادة من صفات الفعل وتلك الصفات المذكورة من صفات الذات وصفات الذات أزلية فلا يجوز أن يتعلّق بها الإرادة لأنّها إنّما يتعلّق بالأمر الحادث. ثمّ أشار إلى أنّ صفاته الذّاتية عين ذاته تعالى وأنّ المراد بها نفي أضدادها لإثبات صفة له بقوله (وصفات الذات تنفي عنه بكلّ صفة منها ضدها) لم يرد أنّ إثبات كلّ صفة من هذه الصفات له مستلزم لتفي ضدها عنه بأن يكون هناك إثبات صريحاً ونفي ضمناً لأنّ هذا الحكم أعني كون ثبوت وصف لأحد مستلزماً لتفي ضده عنه أمرٌ ضروريٌ لا يحتاج إلى البيان ولأنّ إرادة هذا المعنى يوجب القول باختلاف المعاني وقد ثبت استحالة ذلك بالعقل والنقل بل أراد أنّ صفات الذات عين الذات لازيدة عليها كما زعمه الأشاعرة و القول بعينيتها راجع إلى نفي أضدادها عنه (يقال حيٌّ وعالمٌ و سميعٌ وبصيرٌ) المراد بالسمع هو العلم بالمسموعات لا بكلّ شيء والمراد بالبصر هو العلم بالمبصرات لا بكلّ شيء فهما أخصّ من علمه المطلق المتعلّق بجميع الأشياء ، و من قال بالإرادة وبأنّها نفس العلم بما هو خير لنظام الوجود كانت الإرادة عنده أخصّ من العلم المطلق (و عزيز) يغلب الأشياء بالإيجاد والافناء ولا يغلبه شيء فيذله (و حكيم) يحكم خلق الأشياء بحسن التقدير ولطف التدبير (غني) عن الغير غير مفقر إليه (ملك) نافذ الحكم والقدرة لا يقدر شيء على صرف أمره و ردّ حكمه (حليم) لا يغيّره جهل جاهل ولا عصيان عاص (عدل) لا يجور في الحكم ولا يميل إلى الظلم (كريم) يحسن من غير استحقاق ويعطي من غير استخفاف و إنّما ترك العاطف في الخمسة الأخيرة لمجرد الاختصار أو للتحريز عن الاستئثار (فالعلم ضدّه الجهل) والمراد بكونه عالماً بالأشياء أنّه ليس جاهلاً بشيء منها (والقدرة ضدّها العجز) والمراد بكونه قادراً أنّه ليس بعاجز (والحيوة ضدّها الموت) والمراد بكونه حياً أنّه ليس بميت (والعزّة ضدّها الذلّة) والمراد بكونه عزيزاً أنّه ليس بذليل (والحكمة ضدّها الخطأ) والمراد بكونه حكيماً أنّه ليس بمخطيء في التقدير (و الاتقان او ضدّ الحلم العجلة والجهل) والمراد بكونه حليماً أنّه ليس بمسرّع في

المؤاخذة كما هو شأن الجهال (وضد العدل الجور والظلم) والمراد بكونه عدلاً أنه ليس بجائر ولا ظالم، و تغيير الأسلوب لمجرد التفنن.

باب

(حدوث الاسماء)

الدالة على ذاته و صفاته التي هي عين ذاته.

((الاصل))

١- « علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن الحسين بن يزيد ، عن »
 « الحسن بن علي بن أبي حمزة ، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: »
 « إن الله تبارك و تعالی خلق اسماً بالحروف غير متصوت ، وباللفظ غير منطوق »
 « و بالشخص غير مجسّد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منقي عنه »
 « الأقطار ، مبعّد عنه الحدود ، محجوب عنه حس كل متوهّم ، مستتر غير »
 « مستور ، فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر ، »
 « فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها وحجب منها واحداً و هو الاسم المكنون »
 « المخزون، فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله [تبارك و] تعالی: و سخر »
 « سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان ، فذلك اثنا عشر ركناً، ثم »
 « خلق لكل ركنٍ منها ثلاثين اسماً فعلاً منسوباً إليها فهو الرحمن، الرحيم، »
 « الملك، القدوس، الخالق، الباري، المصور، الحي، القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، »
 « العليم، الخبير، السميع، البصير، الحكيم، العزيز، الجبار، المتكبر. العلي »
 « العظيم، المقنن، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن [الباريء] المنشيء، البديع، الرافع »
 « الجليل، الكريم، الرّازق، المحيي: المميت، الباعث، الوارث. فهذه الأسماء »
 « و ما كان من الأسماء الحسنی حتى تتم ثلاثمائة و ستين اسماً فهي نسبة لهذه »
 « الأسماء الثلاثة و هذه الأسماء الثلاثة أركان، و حجب الاسم الواحد المكنون »

«المخزون بهذه الأسماء الثلاثة ، وذلك قوله تعالى: « قل ادعوا الله أو ادعوا »
«الرَّحْمَنُ أَيَّامًا تَدْعُوا فَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» .

((الشرح))

(علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد ، عن الحسين بن يزيد ، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة ، عن إبراهيم بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك وتعالى خلق إسمًا (١) قيل هو الله (١) وقيل هو اسم دالُّ على صفات ذاته جميعاً و

(١) قوله «قيل هو الله» قال الحكيم السبزواري في شرح الاسماء ، بعد نقل كلام المشرح الى قوله «لكمال الملائمة بينهما» : وفيه مؤاخذة لانه ينبغي أن يقال ذلك الاسم لمجموع هو الله الرحمن الرحيم أو مجموع هو الله العلي العظيم لأنه هو وحده مثلاً انتهى . ومقصوده انه (ع) صرح بكون الاسم الاول أربعة أجزاء وكل واحد من الأجزاء اسم وليس كل واحد من أجزاء كلمة هو أو الله اسماً وقد عد المجلسي رحمه الله وقبله صدر المتألهين هذا الحديث من معضلات الاخبار وقالوا ان ما يذكر في شرحه ينبغي أن يكون على سبيل الاحتمال لا القطع بالمراد . ولا ريب أنه ليس المراد ترك جميع الناس أمثال هذا الخبر وترك التعرض لفهم معناها اذ لو كان كذلك لم يكن فائدة في بيان الأئمة عليهم السلام ونقل الرواة بل المراد ترك تعرض لكل ممن يستعد او لا يستعد ويعرف الدقائق أو لا يعرف فان الناس يختلفون في العلم والايمان بعضهم يستعد لفهم بعض العلوم ولا يستعد لفهم غيرها كما نراه في الطب والهندسة والادب ولو حمل ايمان بعضهم على بعض لم يطق كما ورد في الخبر و يجب أن يكون تفسير الاحاديث كتفسير القرآن على وجه يجوز في اللغة العربية وينطبق على العقل والواقع ويكون معنى صحيحاً قابلاً للتطبيق على عبارة الحديث لا ابداء كل معنى يريد المفسر وكل دعوى غير مؤيدة بدليل كما ارتكبه اتباع الاحصائي وقول من يدعى أن المسائل الدينية يجب أن يكون مما يفهمه جميع الناس . قول باطل والصحيح ان ما يجب ايمان جميع الناس به يجب أن يكون مما يفهمونه جميعاً و أما ان كان في المسائل حكم غامضة فهي مختصة ببعضهم ولا يجب على غيرهم التعرض لفهمها كما لا يجوز لهم انكارها وقد ورد أن حديثهم صعب مستصعب يعنون بعضها واضعف التفسير وأردوها قول من جعل هذا الاسم الماء اي العنصر الرطب المعروف وينبغي ان يعد في الظرائف والمضاحك. (ش)

كان هذا القائل وافق الأوتل لأن الاسم الدال على صفاته جميعاً هو الله عند المحققين، و يرد عليهما أن «الله» من توابع هذا الاسم المخلوق أو لا كما يدل عليه هذا الحديث، و يحتمل أن يراد بهذا الاسم اسم دال على مجرد ذاته تعالى من غير ملاحظة صفة من الصفات معه و كأنه «هو» ويؤيده ما ذكره بعض المحققين من الصوفيّة من أن «هو» أشرف أسمائه تعالى وأن «يا هو» «أشرف الأذكار لأن هو إشارة إلى ذاته من حيث هو هو، وغيره من الأسماء يعتبر معه صفات و مفهومات لها إضافة ما إلى عالم الحدوث الذي هو عالم الكثرة و التفرقة حتى أن تلك المفهومات قد تكون حججاً بابيند و بين العبد وأيضاً إذا قلت هو الله الرحمن الرحيم الغفور الرحيم كان «هو» بمنزلة الذات وغيره من الأسماء بمنزلة الصفات والذات أشرف من الصفات فهو أشرف الأسماء، و يحتمل أيضاً أن يراد به العلي العظيم لدلالة الحديث الآتي عليه حيث قال عليه السلام «فأوتل ما اختاره لنفسه العلي العظيم» إلا أن ذكره في أسماء الأركان يناهني هذا الاحتمال ولا يستقيم إلا بتكلف و هو أنه مزج الأصل مع الفرع للإشعار بالارتباط و لكمال الملائمة بينهما، و يحتمل أن يكون المراد منه إسماءً آخر غير معروف عندنا لأن له تعالى أسماء مكنونة لا يعلمها إلا هو و خواص أوليائه كما يظهر لمن تصفح الآثار و حينئذ يراد بالأولى المذكورة الأولى و لئلا يضاف إلى الأسماء الظاهرة لنا، و أمّا حمل الاسم هنا على المسمى يعني خلق مفهوماً عظيماً من مفهومات الأسماء و جعل ما بعده صفة له لدلالته على أن ذلك الاسم ليس من باب الحرف و الصوت فبعيد جداً (بالحروف غير متصوت) (١) «غير متصوت» حال عن فاعل «خلق» (٢) و الجار متعلق بمتصوت يعني خلق الله

- (١) قوله «قوله بالحروف غير متصوت» يعني ان الاسم ليس من باب الالفاظ، فان قيل كيف يصح اطلاق الاسم على ما ليس بلفظ وما مصحح المجازية فيه قلنا مصحح المجازية فيه علاقة الدال والمدلول كما تقول: هذا لفظ قبيح وهذا لفظ ركيك أي معناه قبيح ومعناه ركيك و هذا كلام موهن أي معناه يوجب الوهن وفي القرآن «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق» . (ش)
- (٢) قوله «حال عن فاعل خلق» قال الحكيم السبزواري - قدس: فيه بعد غاية البعد ولا سيما التنزيه عن الجسمية والكمية والكيفية وغيرها ليس فيه كثير مناسبة بخلق ذلك الاسم*

سبحانه إسماً والحال أنه لم يتصوّت بالحروف و لم يخرج منه حرف و صوت لتنزّه قدسه عن ذلك (و باللفظ غير منطوق) بضم الميم و كسر الطاء من أنطق بالكلام إذ اتلفظ به (و بالشخص غير مجسّد) الجسد البدن، و المجسّد من أكملت خلقته البدنيّة و تمّت تشخيصاته الجسميّة (و بالتشبيه غير موصوف و بالكون غير مصبوغ) (١) لاستحالة ذلك عليه سبحانه (منفي عنه الأقطار) أي الأبعاد لاستحالة الامتداد و الجسميّة عليه (مبعّد عنه الحدود) لامتناع التركيب و الانقطاع و الانتهاء عليه (محجوب عنه حسّ كل متوهم) لتعلق إدراك الحسّ بالجسم و الجسمانيّات و الله سبحانه منزّه عن الجسميّة ولو احقها (مستمر

بخصوصية له بل المتصوت والمنطق بصيغة المفعول والكل صفة الاسم على ما سنذكره انتهى. أقول جعل الشارح هذه الصفات كلها لله تعالى أي خلق تعالى هذا الاسم و هو تعالى منزّه عن الحرف والصوت وأن يكون جسداً يخرج منه الصوت و غير مشبه إلى آخر وهذا بعيد من الشارح رحمه الله الآن في بعض نسخ التوحيد للصدوق على ما حكاه المجلسي رحمه الله في مرآة العقول زيادة توجب ارجاع الصفات إلى الله تعالى، فيه هكذا وخلق اسماً بالحروف وهو عزوجل بالحروف غير ممنوع، لاريب في زيادة قوله عزوجل من النسخ. و أورد القاضي سعيد عبارة التوحيد هكذا «خلق اسماً بالحروف غير ممنوع» و جعل الفرق بينه و بين عبارة الكافي تبديل ممنوع بمصوت و قال عبارة الكافي توجب ارجاع الصفات إلى الاسم و عبارة التوحيد إلى الله تعالى و كأنه لان غير المصوت من صفات الاسم و غير الممنوع من صفات الله تعالى، والذي يظهر لي أن كل واحد منهما يمكن في نفسه أن يجعل صفة للواجب تعالى و للاسم أيضاً لكن في هذا الحديث احتمال ارجاع هذه الصفات إلى الله تعالى بعيد غريب و اتمعجب جدا ممن احتمله والصحيح الذي لاريب فيه أنها صفات الاسم بمعنى أن الله خلق اسماً هذا الاسم ليس ملفوظاً و متصوتاً و منطوقاً كالحروف و لامصبوغاً بلون و لامقدراً بمقدار و محسوساً بالبصر كنفوس الكتابة و اصطلاح العرفاء في الاسم ذلك أيضاً و يعدون الحروف الملفوظة اسم الاسم فالاسم اعتبار الذات مع صفة من صفاته ويدل على هذا المعنى روايات كثيرة ربما يأتي التنبية عليها . (ش)

(١) قوله « باللون غير مصبوغ » يشر إلى الكتابة وكذا قوله « منفي عنه الأقطار » إلى قوله - محجوب عنه حس كل متوهم، لئلا يزعم ان نفوس الكتابة عين اسماء الله تعالى. (ش)

غير مستور) (١) أي مستتر عن الحواس غير مستور عن القلوب الصافية، أو مستتر

(١) قوله « مستتر غير مستور » هذا أيضاً صفة لواجب الوجود عند الشارح و للاسم عند غيره، وبناء على كونها من صفات الاسم كما هو الحق يجب تشخيص معنى الاسم من التدبير في هذه الصفات فقوله بالحروف غير متصوت يدل على أن المراد بالاسم هنا ليس لفظه بل هو شيء غير الكلام والحروف ولا بد أن يكون من الحقائق الخارجية وقوله « بالشخص غير مجسده دليل على أن هذا المخلوق غير جسماني بل موجود مجرد روحاني إذاً يمكن لا يخرج عن هذين القسمين و كذلك أكثر ما ذكر بعده يؤكد عدم كونه جسمياً و قوله بالتشبيه غير موصوف يدل على عدم كونه عقلاً أو نفساً إذ لو كان أحدهما لكان شبيهاً بهما إلا أن يدعى بتبادر عدم التشبه بالجسمانيات وقوله « محجوب عنه حس كل متوهم » ينفي كل شيء يمكن توهمه أي تصويره كالنفس و العرض إذ لو كان اللفظ صوتاً لم يحجب عن حس السمع ولو كان نفساً لم يحجب عن الإدراك مطلقاً فان النفس معقول للناس عامة فبقي أن يكون شيئاً فوق العقل أو في مرتبة العقل الكلي و الاول أظهر فان العقل معقول أيضاً ثم إن الشيء الذي فوق العقل بناء على ما سبق من أن العقل أول ما خلق الله لا يكون غير الله تعالى و صفاته فتحصل من جميع ذلك أن الاسم هنا هو الذات باعتبار صفة و تتكرر الاسماء بتكرر الصفات و ليس تتكرر الصفات و الاسماء تكثر حقيقياً لان صفاته تعالى عين ذاته بل تكثرها تكثر اعتباري وعليهذا فمعنى قوله (ع) خلق اسماً ليس بمعناه المتبادر من ايجاد شيء مباين مفارق لذات واجب الوجود بل بمعنى استلزام الذات للصفات المستلزمة للاسماء نعم يصح نسبة الخلق بمعناه المتبادر الى الاسماء باعتبار مظاهرها، وقال القاضي سعيد - قده - أن هذه الصفات لا توجد الا في العقل الاول الكلي فذلك الاسم عبارة عنه قال استاذنا في العلوم الدينية في جامعه الوافي الاسم دل على الذات الموصوفة بصفة معينة سواء كان لفظاً أو حقيقة من الحقائق الموجودة في الاعيان فان الدلالة كما يكون بالالفاظ كذلك يكون بالذات الى آخره.

ثم قال القاضي ولك أن تحمل ذلك الاسم المقدس على الامر النازل من المبدء الاعلى بظهور المصادر الاول بحيث يكون المصادر الاول مظهراً لذلك الامر و عند محقق أهل العرفان بالوجود اللا بشرط و عند بعضهم بالمرتبة الواحدي و عند طائفة بمرتبة الألوهية و عند آخرين بالفيض الأقدس وبالجملة هو المعنى الذي يتحقق به الاشياء وهي تستفيد من*

من غير ستر يستره ، لأنّ الستر العرفي إنّما يستر الأجسام و توابعها .
 (فجعله كلمة تامّة) (١) أي فجعل ذلك الاسم كلمة تامّة لكماله وتمامه
 بالذات و عدم كونه تابعاً لغيره من الأسماء الحسنی أو لتمامه باعتبار كونه أصلاً
 ومبدءاً لجميع تلك الأسماء كما أنّ المسمّى به وهو الله تعالى مبدء لجميع الأشياء
 أو لتمامه في الدلالة على ذاته الحقّة من غير ملاحظة صفة من الصفات معه ، وقيل : لتمامه

* المبدء الاعلى وهو حقيقة مجهولة . انتهى كلام القاضى ، وله تحقيقات رشيقة لا يسع المقام
 وأما صدر المتألهين - قدس - فبعد ما أعين في معانى أوصاف هذا الاسم في الحديث قال فلم يبق
 في الاحتمال العقلى الاّحد أمرين اما الوجود المطلق والفضل الرحمانى أو العقل المفارق
 وكل منهما صالح محتمل في جليل النظر بصدق هذه النعمت والأوصاف عليه الاّ أن دقيق النظر
 يرجح الاول بوجوده من الترجيح بعضها ذكر و علم و بعضها سيظهر انتهى كلامه و هو
 اصل كل تحقيق لغيره . (ش)

(١) قوله و فجعله كلمة تامّة كل اسم يدل على الذات باعتبار صفة من صفاته تعالى كالعالم
 للذات باعتبار صفة العلم والقهار باعتبار صفة القهر لكن الاسم الاول سمة للذات باعتبار
 جميع الصفات الكمالية مما تعلمها أو لانعلمها و لذلك سماه (ع) كلمة تامّة فان قيل كيف لم
 يصرح (ع) بهذا الاسم ولم يبين ما هو قلنا لانه لا يوجد في لغة يفهمها الانسان كلمة تدل
 او اسم ينبنى عن الذات باعتبار جميع صفاته وان كان قد يقال انه هو الله ولكن الحق انه يدلنا
 على الذات الجامع لصفات الكمال التى نعرفها و نستطيع أن نعبر عنها للجميع ما يتصف
 به ذات الواجب هذا بناء على اصطلاحهم فى الاسماء و أما العقل الاول أو الفيض الاقدس
 أو المقدس على ما ذكره بعضهم فعدم التعبير عنه لعله لانعلمها أو لعدم الحاجة ولما علم من
 مطاوى الاخبار والاثار أن خلق كل شيء باسم من اسمائه تعالى و ان ذلك الشيء مظهر
 ذلك الاسم فالاسم الاعظم الذى وصفه الامام بالكلمة التامة ان كان له مظهر فى عالم الامكان هو
 الفيض المقدس او العقل الاول الذى هو أشرف الموجودات بعد واجب الوجود اذ لا بد أن
 يكون مظهر أكمل الاسماء أكمل الموجودات . (ش)

باعتبار دلالاته على ذات جامعة لجميع صفات الكمال (على أربعة أجزاء (١) معاً ليس منها واحد قبل الآخر) أي جعله على أربعة أسماء باشتقاقها و انتزاعها منه و تلك الأسماء في مرتبة ذواتها ملحوظة معاً من غير ترتيب بعض على بعض كترتيب الخالق والرازق على العالم والقادر (فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها) (٢) في

(١) قوله «على أربعة أجزاء» لا ريب أن أسماء الله تعالى بعضها عم من بعض و يجوز ارجاع كثير منها الى اسم واحد و كذلك الصفات و لذلك عد الاشاعة الصفات الثبوتية سبعا مع عدم انحصارها في هذا العدد لكنهم حصروها بارجاع كثير الى واحد مثلاً السميع والبصير الى العالم، والخالق والرازق الى القادر وهكذا الامام (ع) ارجع جميع اسمائه تعالى الى أربعة والأربعة الى واحد وأما تعيين الأربعة فأحدها مكنون والثلاثة ظاهرة على ما استفاد من تمام الحديث . (ش)

(٢) قوله «فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها» استفاد من هذه العبارة أمور الأول أن كل جزء من الأجزاء الأربعة التي مر ذكرها اسم من اسمائه تعالى فيستلزم أن يكون الاسم الأول مركباً من أربع كلمات نظير هو الله الرحمن الرحيم فيكون مجموع الأربعة اسماً واحداً مركباً من أسماء أربعة لكن لما صرح الامام (ع) سابقاً بكونها معاً لا يتقدم أحدها على الآخر والأسماء المملوطة لا بد أن يكون بعضها مقدماً على بعض و يجب أن يستنتج منها أن الجزء بمعنى الخاص الواقع تحت العام و ان مبيتها باعتبار مدلولها لان كل واحد عبارة عن الذات مع صفة ولا يتقدم صفة على صفة واقما و ان كان اللفظ الدال على احديها مقدماً في التكلم ولا يجب ان يكون لكل جزء من الأجزاء أي لكل اسم من الأربعة مظهر متعين في عالم الامكان نعلمه .

الامر الثاني ظهور ثلاثة أسماء بمعنى علم المخلوقين بمفاهيم الصفات الكمالية وقدرة التعبير بلفظ يدل عليه وبقاء اسم واحد مخزوناً عنده لعدم امكان تعقل الناس له و يلزمه عدم قدرتهم على التعبير عنه .

الامر الثالث أن الخلق مفتاقون الى الاسماء الثلاثة قالوا: ان كل شيء يوجد في العالم فهو بتأثير اسم من اسمائه وفي دعاء السمات و اللهم اني اسئلك باسمك العظيم الاعظم الاعز الاجل الاكرم الذي اذا دعيت به على مغالق أبواب السماء للفتح بالرحمة انفتحت واذا دعيت به على مضائق أبواب الارض للفرج انفرجت - الى آخره، وفي بعض أدعية ليلة عرفة *و*

تحصيل كما لهم و تكميل نظامهم في الدنيا والآخرة (و حجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون) (١) الذي لا يعلمه إلا هو ولا ينطق به الخلق أبداً حتى الأنبياء عليهم السلام وقد استأثره الله تعالى في علم الغيب ولم يأذن لاحد الاطلاع عليه ،

* باسمك الذي سخرت به البراق لمحمد (ص) ، وفيه أيضاً « باسمك الذي شقت به البحار وقامت به الجبال و اختلف به الليل والنهار ، وفيه اسئلك باسمك الذي كتبت على سرادق المعجده و تجد مثل ذلك كثيراً في الادعية و لذلك قالوا كل شيء مظهر لاسم من اسماء الباري لانه تعالى خلقه بذلك الاسم . (ش)

(١) قوله « و هو الاسم المكنون المخزون ، قال العلامة المجلسي (ره) في وجه تريباع الاجزاء وكون واحد مخزوناً عنده والثلاثة الباقية دظاهره الاسم الجامع هو الاسم الذي يدل على الذات مع جميع الصفات الكمالية ولما كانت اسماؤه تعالى ترجع الى أربعة لانها إما أن تدل على الذات او الصفات الثبوتية الكمالية أو السلبية التزيهية أو صفات الافعال فجزى ذلك الاسم الجامع الى أربعة أسماء جامعة واحد منهما للذات فقط فلما ذكرنا سابقاً استبدت تعالى به ولم يعطه خلقه و ثلاثة منها متعلقة بالانواع الثلاثة من الصفات فأعطاها خلقه ليعرفوه بها بوجه من الوجوه فهذه الثلاثة حجب ووسائط بين الخلق و بين هذا الاسم المكنون اذ بها يتوسلون الى الذات والى الاسم المختص بها انتهى كلامه . و هو مقتبس من كلام والده قدس سره كما يظهر من مطاوي كلامه ، وقال صدر المتألهين (قده) واما كونه على أربعة أجزاء ليس منها واحد قبل الاخر فاعلم ان تلك الاجزاء ليست أجزاء خارجية ولا مقدارية ولاحدية بل انما هي معان و اعتبارات و مفهومات أسماء و صفات فيمكن أن يقال بوجه أن المراد منها صفة الحيوة والعلم والارادة والقدرة فان أول الصوادر سواء اعتبر عقلاً أو وجوداً منبسطاً يصدق عليه انه في عالم مريد قادر فهذه الاربعة هي امهات الاسماء الالهية و ما سواها كلها مندرجة تحت هذه الاربعة ثلاثة منها مضافة الى الخلق لان العلم والارادة و القدرة من الصفات الاضافية فهي طالبة لمعلوم و مراد و مقدور و واحد منها ليس كذلك و اليه اشار بقوله (ع) « فأظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق اليها و حجب منها واحدة ، انتهى . و هذا أيين من كلام والده المجلسي (ره) فانه بين أن فاقة الخلق انما هي في الصفات الاضافية ثم ان الاسم الدال على الذات بغير اعتبار صفة لا يسمى في الاصطلاح اسماً و على كلاهما مؤاخذة *

وهذا الاسم من جملة الاسم الأعظم الذي لا يردُّ سائله والاسم الأعظم كثير ففي حديث الرأهب المذكور في مولد أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام أنه سبعة و في باب ما أعطى الأئمة عليهم السلام من اسم الله الأعظم أنه ثلاثة و سبعون اسماً قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفاً أعطى محمد رسول الله صلى الله عليه وآله اثنين وسبعين حرفاً وحجب عنه واحد». وقال أبو الحسن العسكري عليه السلام: «اسم الله الأعظم ثلاثة و سبعون حرفاً كان عند آصف حرف فتكلم به فانخرقت له الأرض فيما بينه و بين سبا فتناول عرش بلقيس حتى صيره إلى سليمان ثم انبسطت الأرض في أقل من طرفة عين وعندنا منه اثنان وسبعون حرفاً وحرف عند الله مستأثر به في علم الغيب» أقول: المراد بالحرف الاسم و إطلاقه عليه شائع والمراد بهذا الاسم المكنون هو هذا الحرف الذي عند الله تعالى مستأثر به في علم الغيب وقد سكت الناظرون في هذا الحديث وهم محققون في السكوت عن أمثال هذه الغوامض إلا أنهم أخطأوا في تعيين هذا الاسم المكنون فقال بعضهم إنه الهاء وقال بعضهم إنه اللام و قال بعضهم إنه الألف كذا نقل عنهم بعض الأفاضل ولا أدري ما يعنون بذلك (فهذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله تعالى) أي الظاهر البالغ (١) إلى غاية الظهور و كماله من بينها

* هو أن واحداً من الاسماء مكنون مخزون لا يعلمه أحد وكذلك الاسم الجامع المشتمل على الأربعة فلا يصح التصريح بأن المكنون هو اسم الحي أو لفظة هو، كما صرح به المجلسي -ره- بعد ذلك .

ولعله يمكن تأويل كلامهما بوجه صحيح وقد صرحا -رحمهما الله- بأن ما يذكران في تفسير هذا الحديث ليس على وجه الحكومة والتسجيل وفي بعض أدعية عرفة «واسئلك باسمك المخزون في خزائتك الذي استأثرت به في علم الغيب عندك لم يظهر عليه أحد من خلقك لا ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا عبد مصطفى.» (ش)

(١) قوله «أي الظاهر البالغ» هذا الكلام من الشارح يناهني ما سبق منه من أن الاسم الاول المشتمل على أربعة أجزاء هو الله و يؤكد مؤاخذه الحكيم السبزواري - قده- عليه (ش).

هو الله تعالى، و يؤيده أنه يضاف غيره إليه و يعرف به ، فيقال «الرَّحْمَنُ» اسم الله ولا يقال «الله» اسم الرَّحْمَن ، و ليس المراد أن المتَّصِف بأصل الظهور هو الله لأنَّ غيره أيضاً متَّصِف بالظهور كما قال (و أظهر منها ثلاثة) و هذا صريح في أنَّ أحد هذه الثلاثة الظاهرة هو الله و أما الآخرا فلا نعلمها على الخصوص ، و يحتمل أن يراد بهما الرَّحْمَن الرَّحِيم ، و يؤيده آخر الحديث كما سنشير إليه ، و اقترانهما مع الله في التسمية و رجوع سائر الأسماء الحسنى إلى هذه الثلاثة عند التأمُّل لأنَّ بعض تلك الأسماء دلَّ على المجد والثناء فهو تابع لله ، وبعضها دلَّ على إفاضة الوجود والخيرات الدُّنْيَوِيَّة فهو تابع للرَّحْمَن ، و بعضها دلَّ على إفاضة الخيرات الأخرويَّة فهو تابع للرَّحِيم إلاَّ أنَّ عدَّ الرَّحْمَن الرَّحِيم في جملة ما ينفرَّع علي الأركان ينافي هذا الاحتمال ولا يستقيم إلاَّ بتكلف مذكور ، و كأنَّ العبارة كانت في نسخة بعض الأفاضل هكذا «فالظاهر هو الله تبارك و تعالی» فلذلك قال يعني، أنَّ الظاهر ما يفهم من هذا اللفظ فأحدها ما يفهم من لفظ الله و هو إله و ثانيها ما يفهم من لفظ تبارك و هو جواد و ثالثها ما يفهم من لفظ تعالی وهو أحد، و أنت خير بأنَّ هذا القول من باب الرَّجْم بالغيب (١) (و سخر لكل اسم

(١) قوله «من باب الرجم بالغيب» بعد ما اعترف الاعاظم بأن ما يذكرون في تأويل الحديث من باب الاحتمال لاعلى وجه التسجيل ينبى أن لا يعترض على هذا القائل اذ المتيقن أنه مذكور من باب الاحتمال أيضاً وبالجملة في تفسير قوله (ع) «الظاهر هو الله» وجوه الاول تفسير الشارح وهو أن الظاهر البالغ في الظهور من بين الثلاثة هو اسم الله واسمان غيره أيضاً ظاهراً لكن لا بذلك الظهور وهما الرحمن الرحيم. الوجه الثاني ما ذكره هذا الفاضل وهو أن الظاهر ثلاثة أسماء الاول الله، والثاني تبارك، والثالث تعالی، الوجه الثالث ما ذكره الحكيم السبزواري اخذاً من صدر المتألهين أن المراد ان الظاهر هو الله تعالی في ثلاثة أسماء هي ظهورات له لأن الله اسم من الثلاثة وعلى ذلك قسئ من الثلاثة الظاهرة غير مذكور. الرابع ما يختلج بالبال وهو أن الظاهر هو الله تعالی يعنى أن جميع الاسماء الظاهرة مجتمعة في هذا الاسم كانه (ع) قال الاسم الاول على أربعة أجزاء واحدمكون مخزون والثلاثة الباقية مجتمعة في اسم الله تعالی فانه جامع للكلمات التي تنقلها . (ش)

من هذا الأسماء) الثلاثة الظاهرة (أربعة أركان) اعتبار الأركان لها إما على سبيل التخيل والتمثيل أو على التحقيق باعتبار حروف هذه الأسماء فإن الحروف المكونة في كل واحد من الأسماء المذكورة أربعة وسميت حروفها أركاناً باعتبار أن تمامها وقوامها إنما يتحقق بتلك الحروف، ويحتمل أن يراد بالأركان كلمات تامة مشتقة من تلك الكلمات الثلاثة أو من حروفها وإن لم نعلمها بعينها (فذلك اثني عشر ركناً) حاصل من ضرب ثلاثة في أربعة (ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً) (١) أي اسماً دالاً على فعل من أفعاله تعالى حتى حصل ثلاثمائة وستون اسماً (منسوبة إليها) أي إلى الأركان الأربعة بأن يقال لها أسماء الأركان أو إلى الأسماء الثلاثة الظاهرة بتوسط الأركان كنسبة الفرع إلى الأصل ونسبة المشتق إلى المشتق منه ومن علم هذه الأسماء الثلاثة وأركانها الأربعة والأسماء المتعلقة بتلك الأركان ولاحظ المناسبات المخصوصة لودعا بهن على الجبال لأطارها وعلى الأرض لأزالها (فهو الرحمن) بجميع الخلق فسي الدنيا (الرحيم) بالمؤمنين في الآخرة (الملك) في عالم الملك والملوك لكونه متصرفاً فيه كيف يشاء (القدوس) الطاهر عن النقائص والأضداد والمنزه

(١) قوله ثلاثين اسماً فعلاً أي اسماً دالاً على فعل قد علم مما سبق أن كل فعل من أفعال الله تعالى مظهر لاسم من أسمائه وهذا تصريح به ولما كان المظهر بوجه متحدداً مع الظاهر صح إطلاق أحدهما على الآخر كما تشير إلى كتابة لفظ الماء وتقول هذا رطب بارد وإلى كتابة النار وتقول هي حارة يابسة وفعلاً في عبارة الحديث يدل من قوله اسماً بدل الكل من الكل أي هذه الثلاثون اسماً ثلاثون فعلاً من أفعاله تعالى وبذلك صح تطبيق بعض علمائنا الأسماء المذكور في هذا الحديث على مظاهرها مثل تطبيق الكلمة التامة في صدر الحديث على العقل الأول أو روح خاتم الأنبياء (ص) أو الفيض المقدس والأجزاء الأربعة على العقل والنفس والطبع والجرم احتمالاً ولا تستغرب ذلك بعد تصريح لفظ الحديث بأن كل اسم هو فعل من أفعال الله تعالى ولكن بعض الناس يزعم كل شيء يتمسرفهمه باطلاً ثم أنه قد ورد في الأحاديث أن الأئمة عليهم السلام هم أسماء الله الحسنى و يظهر معناه بفضل هذا الحديث فانهم عليهم السلام مظاهر لاسمائه تعالى. (ش)

عن الاولاد والاولاد والانداد (الخالق) الموجد بالامثال أو المقدر لهم لأن الخلق جاء بمعنى التقدير أيضاً (الباري) الخالق بلاهمة ولاروية وقد يخص بخلق النسمة ، وقال في المغرب الباري في صفات الله تعالى الذي خلق الخلق بريئاً من التفاوت (المصور) الخالق للخلق على صور مختلفة ليتعارفوا بها ، قال الشيخ بهاء الملة والدين في مفتاح الفلاح: قديظن أن هذه الاسماء الثلاثة مترادفة لأنها بمعنى الإيجاد والإنشاء و ليس كذلك بل هي أمور متخالفة ألا يرى أن البنين يحتاج إلى التقدير في الطول والعرض و إلى إيجاد بوضع الأحجار والأخشاب على نهج خاص و إلى تزيين و نقش و تصوير فهذه أمور ثلاثة مترتبة يصدر عنه جل شأنه في إيجاد الخلايق من كتم العدم ، فله سبحانه باعتبار كل منها اسم على ذلك الترتيب (الحي القيوم) المدرك الدائم بلا زوال القائم على كل شيء بالحفظ والرعاية (لاتأخذه سنة ولا نوم) إشارة إلى اعتبارات سلبية، والسنة فتور يتقدم النوم (العليم) بجميع الأشياء كليها وجزئها قبل وجودها و بعدها (الخبير) بدقائقها و حقايقها (السميع) العليم بالمسموعات (البصير) العالم بالمبصرات (الحكيم) الموجد للأشياء على وفق المصالح والتقدير والمتقن لا يجارها على وفق الحكمة والتدبير (العزیز) الذي لا يعاد له شيء ولا يغلبه أحد (الجبار) الذي يجبر الخلق و يقهرهم على ما ليس لهم فيه اختيار، أو يجبر حالهم ويصلح نقائصهم (المتكبر) المنزه عن الحاجة والنقص (العلي) العالي على الخلق بالقدرة عليهم أو المترفع عن الأشياء والاتصاف بصفاتهم (العظيم) الذي لا يدرك أحد كنه جلاله ولا يعرف نهاية كماله (المقتدر) الذي له اقتدار تام بحيث لا يجري شيء في ملكه بخلاف حكمه (القادر) الذي إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل (السلام) و هو مصدر معناه ذو السلامة من كل عيب و آفة، أو معناه المسلم لأن السلامة تنال من قبله (المؤمن) الذي يصدق وعده أو يصدق ظنون عباده ولا يخيب آمالهم أو يؤمنهم من الظلم والجور أو يؤمن من عذابه من أطاعه (المهيمن) و هو الرقيب الحافظ لكل شيء أو الشاهد على خلقه بما يكون منهم من قول و فعل وأصله مأء من بهمزتين من أء من قلبت الثانية ياء كراهة اجتماعهما فصار مأيمناً ثم صيرت الأولى هاء كما قال الواهراق الماء و أراقه (الباري) الظاهر

أنة مكرراً من الناسخ (المنشىء) بالامثال من الغير (البديع) بالامثال سابق منه (الرفيع) لرفعة ذاته وصفاته عن ذوات الممكنات و صفاتهم (الجليل) لجلال ذاته و قدرته على الإطلاق بحيث يصغر دونه كل جليل (الكريم) لإفاضة جوده بالاستحقاق (الرزق) لجريان رزقه على كل برّ و فاجر (المحيي) لإفاضة الحياة ابتداءً و بعد الموت (المميت) لإزالة الحياة عن كل ذي حياة بالامماسة و لاآلات (الباعث) لبعث الخلائق بعد الممات و إعادتهم بعد الوفاة (الوارث) لرجوع الأملاك إليه بعد فناء الملاك و استرداد أملاكهم و مواريثهم بعد موتهم كما قال جلّ شأنه « لمن الملك اليوم لله الواحد القهار » .

(فهذه الأسماء و ما كان من الأسماء الحسنی حتى تتم ثلاثمائة و ستون اسماً (١) فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة) النسبة بالكسر مصدر و الحمل على سبيل

(١) قوله و حتى يتم ثلاثمائة و ستون اسماً ما شبه تقسيم الاسماء بهذا النحو و تقسيم اهل علوم الرياضة الدائرة الفلكية مدار النجوم بالارباع و البروج و الدرجات قسموا الدائرة على اثني عشر برجاً و كل برج على ثلاثين درجة فيصير درجات الفلك ثلاثمائة و ستين و كذلك قسم الامام (ع) الاسماء و هي مدار عالم الوجود على اثني عشر اسماً ثم كل اسم على ثلاثين فصار الحاصل ثلاثمائة و ستين اسماً، و كما أن أجزاء الفلك غير متناهية و اقماً اذ ينقسم المقدار الى غير النهاية لبطلان الجزء الذي لا يتجزى ولكن يقسمونه بوجه على ما ذكر كذلك صفات الله تعالى كاسماؤه غير متناهية لا تنحصر في ثلاثمائة و ستين قطعاً و انما هو تقسيم بوجه. و قال العلامة المجلسي (ره) ما معناه انه تكلف بعض الناظرين في التعبير بأبعد من بين السماء و الارض فجعل الاثني عشر كناية عن البروج الفلكية و الثلاثمائة و الستين عن درجاتها. و أقول: بعد ما سبق أن الاسم هو الفعل من أفعال الله تعالى و ان فعله مظهر لاسمه لم يبعد التطبيق بين عدد درجات الفلك و بوجه و عدد الاسماء و لم يجعل أحد هذه الاسماء كناية عن هذه الدرجات بحيث يكون هي المراد بالبيان كما في الكنايات اذ ليس شأن الامام (ع) تعليم الهندسة و تقسيم الدائرة و لا يصح اطلاق كل لفظ على كل معنى بأن يقول الكلمة التامة و يريد الدائرة و يطلق الركن و يريد البرج و يطلق الاسم و يريد الدرجة فان هذه الاطلاقات غير معروفة توجب حيرة المستمع و اضلاله و مثل هذا العمل يناسب أصحاب المعما و اللغز فثبت أن مراد القائل تطبيق الاسماء *

المبالغة أو المصدر بمعنى المفعول (و هذه الأسماء الثلاثة أركان) لتلك الأسماء الحسنی و أصول لها (و حجب الاسم الواحد المكنون المخزون بهذه الأسماء الثلاثة) الظاهر أن الجار متعلق بحجب والباء للسببية يعني حجب ذلك الاسم الواحد عن الخلق بسبب ظهور هذا، الأسماء الثلاثة و كفايتها لهم في جميع حوائجهم والمقصود من هذا الحديث أن جميع أسمائه تعالى مخلوقة حادثة وأنه تعالى خلق أولاً إسماً واحداً ثم جعل هذا الاسم أصلاً لأربعة أسماء و جعل واحداً من هذه الأربعة مكنوناً مخزوناً عنده مستأثراً به في علم الغيب و أظهر ثلاثة بين خلقه لحاجتهم إليها ، ثم جعل هذه الثلاثة أصلاً لاثني عشر اسماً و جعل كل واحد من اثني عشر أصلاً لثلاثين اسماً حتى بلغ العدد ثلاثمائة وستين اسماً فالثلاثمائة وستون يرجع إلى اثني عشر و اثنا عشر يرجع إلى ثلاثة و الثلاثة ترجع إلى ذلك الواحد فذلك الواحد مبدء و مرجع لجميع الأسماء كما أن الواحد الحق وهو سبحانه مبدء و مرجع لجميع الأشياء ، والتصديق بهذا القدر واجب علينا (١) و

* على مظاهرها الأعلى سبيل التسجيل كما مر ولا ريب في ثبوت المناسبة كما قال بعد ذكر تقسيم الأسماء الحسنی ولهذه المناسبة انقسمت الافلاك ام. وهذا الاستتراب بعيد من المجلسي ره .
و بيان الامور بالمناسبة ضمن نقل آيات القرآن الكريم والاحاديث النبوية معهود معروف الا ترى انهم ذكروا عند نقل الآية الكريمة وان عدة الشهود عند الله اثنا عشر شهراً عدد الائمة عليهم السلام بمناسبة الاشتراك في العدد وعند قوله تعالى منها أربعة حرم، أن أربعة منهم (ع) يسمون علياً وليس مرادهم ان لفظ الآية واقع على هذا المعنى. (ش)

(١) قوله والتصديق بهذا القدر واجب ظاهره غير صحيح وغير مراد البتة اذ لم يقل أحد من المسلمين بوجود التصديق بعدد أسماء الله تعالى وأنها ثلاثمائة وستون او أقل أو أكثر وأن الأكثر منها يرجع الى الأقل و غير ذلك مما ذكره بل لا يجب التعرض لتحقيق أمثال هذه الامور والمسائل ولو كان الملم بها واجباً لم يكن هذا الخبر كافياً في البرهان عليه لانه خير واحد ضعيف الاسناد وانما اتى به لتأييد حكم العقل فيما للعقل اليه طريق كحدوث الالفاظ الدالة على أسماء الله تعالى نعم يصح كلام الشارح رحمه الله بناء على فرض غير واقع وهو أن يعلم يقيناً صدور هذا الخبر بجميع خصوصيات ألفاظه من المعصوم وفرض اطلاع *

كاف لما نحن بصدده من الحكم بحدوث الأسماء، وأما تعيين ذلك الواحد وما خرج منه بالغاً ما بلغ فليس له مدخل في أصل المطلب وهو مع ذلك خارج عن أفهامنا فلو عيناه كان ذلك رجماً بالغيب (١) (و ذلك قوله تعالى « قل ادعوا الله أو

جميع أفراد المؤمنين على هذا الخبر، نعم يجب الاعتراف بحدوث كل شيء غير الله تعالى أعنى عدم وجود شريك له في القدم الذاتي و اما الاسم فقد يطلق على هذه الالفاظ كالالف واللام والراء والحاء والميم والنون ولاشك أنه حادث وقد يطلق على الذات بقيد الاتصاف بصفة لكون اللفظ دالا عليه كما يطلق الحاكي على المحكى ولايجوز اطلاق الحدوث عليه فلا يقال الرحمن الرحيم حادث فان معناه أن الله تعالى حادث وثالثة يطلق على مظهر الاسم من الممكنات كما يطلق النيث على النبات والسماء على المطر قال الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضاباً

فهذه الثلاثة احتمالات في المراد من الاسم في هذا الحديث أما الاحتمال الاول فقد صرح فيه بأنه غير مراد اذ قال وخلق اسماً بالحروف غير منصوت و اما الاحتمال الثاني فليس بمراد قطعاً اذ ليس ذات واجب الوجود و او مع اعتبار صفاته مخلوقاً لا يتكلف غير مرضى فبقى الاحتمال الاخير و أن يكون المراد باسماء الله تعالى مخلوقاته الممكنة باعتبار دلالة كل منها على صفة من صفاته تعالى وليس استعمال مثله غريباً غير معهود في لغة العرب فاذا رأيت دخاناً قلت انظر كيف احترق الموضع العلاني واذا نظرت الى المطر قلت انظر الى فضل الله و رحمته لان المطر مظهره ولذلك اجتهد المحققون من الشراح لتطبيق اسم الله المخلوق اولاً على مثل الوجود المنبسط أو العقل الاول والاسماء الاخرى على ساير مخلوقاته واستغراب بعضهم ذلك في غير محله والافليأتوا بشيء خير منه وأحسن أنطباقاً على الخبر ولاستغراب أيضاً في تسمية المخلوق الاول بالعقل الاول اذ لا ريب في أن الصادر الاول عنه تعالى لم يكن موجوداً طبيعياً جامداً بلاشعور بل هو عاقل وهو اول الموجودات فيصح ان تسمية بالعقل الاول سواء كان لوحاً او قلماً أو ملكاً أو غير ذلك . (ش)

(١) قوله « كان رجماً بالغيب » و لذلك لم يعينه أحد من المفسرين على البت و التعيين بل ذكروا ما ذكروا احتمالاً و تمثيلاً كما صرحوا به وقدمر، وانما لم يصرح الامام (ع) بالتعيين اذ قد لا يتعلق الغرض به كما يتفق لنا نظيره في الامور العادية فنريد ضبط بعض*

ادعوا الرحمن أيّاماً تدعوا فله الأسماء الحسنى ذلك إما إشارة إلى فاقدة الخلق والمقصود إثبات فاقتهم، وإما إشارة إلى كون الأسماء الثلاثة الظاهرة أركاناً للبواقى وفيه إيماء لطيف إلى تلك الأسماء وإنما لم يذكر الثالث لقصد الاختصار أولاً ثم أراد بالرحمن المتصّف بالرحمة المطلقة الشاملة للرحمة الدنيوية والأخروية، ولعل المراد أنكم إن دعوتم الله فله أسماء حسنى تابعة له في الدلالة على الذات المقدسة والمجد والثناء اللائق به فادعوه بها وإن دعوتم الرحمن فله أسماء حسنى تابعة له في الدلالة على مطالبكم الدنيوية فادعوه بها، وإن دعوتم الرحيم فله أسماء حسنى تابعة له في الدلالة على مطالبكم الأخروية فادعوه بها، والحاصل أن دعاءكم إن كان راجعاً إلى ذكر المجد والثناء فادعوا باسم الله وما يتبعه من الاسماء الشريفة وإن كان راجعاً إلى طلب الخيرات الدنيوية فادعوه باسم الرحمن وما يتبعه من الاسماء العزيزة، وإن كان راجعاً إلى طلب الخيرات الأخروية فادعوه باسم الرحيم وما يتبعه من الأسماء الكريمة، فطريق الدعاء واسع غير مضيق.

هذا ما خطر بالبال والله سبحانه أعلم بحقيقة أسمائه وبالمقصود من كلامه وكلام وليه، وللمفسرين في تفسير هذه الآية أقوال من أراد الاطلاع عليها فليرجع إلى كتبهم.

((الاصل))

٢- « أحمد بن إدريس ، عن الحسين بن عبد الله ، عن محمد بن عبد الله ؛ و موسى »
« ابن عمر ، والحسن بن علي بن عثمان ، عن ابن سنان قال : سألت أبا الحسن »

* الامور اجمالاً لعدم حاجة أو لعدم طريق لنا إلى التفاصيل كما نقول البحور العظيمة المسماة بالاقيانوس خمسة وكل واحد ينشعب إلى بحار، وأقاليم الارض سبعة وكل واحد ينقسم إلى بلاد ونواح .

واعلم ان هذا الحديث يحتاج الى شرح اكثر مما ذكره الشارح - رحمه الله - ولكن نحن لم نأل جهداً من اضافة بعض ما يوضح به مقاصد الشارحين بقدر ما يسع المقام والله ولي التوفيق - (ش)

« الرضا عليه السلام: هل كان الله عز وجل عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟ قال: نعم، قلت: «
 « يراها و يسمعها؟ قال: ما كان محتاجاً إلى ذلك لأنه لم يكن يسألها ولا يطلب
 « منها، هو نفسه و نفسه هو، قدرته نافذة فليس يحتاج أن يسمي نفسه و لكنّه
 « اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوها بها لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف فأول
 « ما اختار لنفسه العلي العظيم لأنه أعلى الأشياء كلها، فمعناه الله واسمه العلي
 « العظيم هو أول أسمائه علا على كل شيء».

((الشرح))

(أحمد بن إدريس ، عن الحسين بن عبد الله ، عن محمد بن عبد الله و موسى بن
 عمر) هو عمر بن بزيع الكوفي وابنه موسى ثقة. هذا الحديث بهذا الاسناد المذكور
 في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام : وفيه موسى بن جعفر والظاهر أنه موسى بن
 جعفر القمي الكمندانى بضم الكاف والهم و سكون النون و كان مرتفعاً في القول
 ضعيفاً في الحديث (والحسن بن علي بن عثمان) في كتاب العيون: والحسن بن
 علي بن أبي عثمان ، قال العلامة الحسن بن علي بن أبي عثمان يلقب السجادة
 و يكنى أبا محمد ، من أصحاب أبي جعفر الجواد عليه السلام ، قال ضعيف في عداد القميين ، وقال
 الكشي علي السجادة عليه لعنة الله ولعنة اللاعنين والملائكة والناس أجمعين و لقد
 كان من العليانية الذين يقعون في رسول الله ﷺ و ليس له في الإسلام نصيب
 (عن ابن سنان قال : سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام (هل كان الله عز وجل
 عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق قال : نعم) سؤال ابن سنان عن ذلك إما لضعف
 عقيدته في حقّ الباري عز وجل شأنه و إما لأن طائفة من الفرق المبتدعة ذهبوا
 إلى أنه تعالى لم يكن عارفاً قبل أن يخلق الخلق بنفسه و بأنه وحده لا غيره و
 إنما عرف ذلك عند ما خلق الخلق كما مرّ في باب صفات الذات فسأل عن ذلك
 كشفاً لفساد قواهم (قلت : يراها و يسمعها) أي يرى نفسه و يسمعها كلاماً يصدر
 منه كما يرى أحدنا نفسه و يسمعها و يقول : أنا أفعل كذا في وقت كذا و يطلب

منها شيئاً و يقول أفعل كذا (قال ما كان محتاجاً إلى ذلك) أي إلى أن يراها و يسمعا وفي ذكر الاحتياج إشارة إلى امتناع ذلك فيه عز وجل لا امتناع تطرّف الاحتياج إلى الغني المطلق (لأنه لم يكن يسألها ولا يطلب منها (١)) أي لم يكن من شأنه السؤال والطلب لأن السؤال والطلب وإن كانا من نفسه نقص و النقص عليه محالٌ و هذا دليل على امتناع إسماعه نفسه (هو نفسه و نفسه هو) فهو هو يعني له هويّة مطلقة معرّاة عن التجزّي والتكثّر والتعدّد فليس له آلة النطق والسمع والابصار وهذا دليل على امتناع الاسماع والابصار بالمعنى المتعارف عليه و أما رؤية ذاته بمعنى العلم بها فليس السؤال عنها، و فيه دلالة على جواز إطلاق النفس عليه كما في قوله تعالى حكاية «ولأعلم ما في نفسك» قال محي الدين البغوي النفس تطلق على الدّم ، و على نفس الحيوان ، و على الذات ، و على الغيب . والأوتان يستحيلان في حقّه تعالى، والآخرا ن يصح أن يرادا ، ومنه « ولأعلم ما

(١) قوله «لأنه لم يكن يسألها ولم يطلب منها» الإنسان فاعل بالقصد الزايد ولا يحصل له العزم والتصميم على الفعل إلا بالتروى والتفكر في جهات حسن الفعل وقبحه ومنافعه ومضاره فإذا عزم كأنه يطلب هو من نفسه أن يفعله فيشمل فعله على حديث نفس و سؤال من عقله و طلب من قواه، و أما واجب الوجود فقدرته نافذة في كل شيء لا يحتاج إلى طلب من القوى العاملة في المضلات وغيرها أن تؤثر أثرها ولا إلى سؤال القوى الفكرية أن يصمم بعد التروى ولا يريب أن الإنسان لا يحتاجه إلى ما ذكر يحتاج إلى أن يتصور نفسه فيكون المتصور بصيغه اسم الفاعل غيره بصيغة اسم المفعول قال صدر المتألهين - قدس سره - نحن قد تصور نفوسنا بعلم زائد على نفوسنا وقد نتكلم نحن في أنفسنا حديثاً نفسياً فنسمع منها الحديث و نستلها و ذلك لنقص ذاتنا و كونها محتاجة بالقوة ولو كانت نفوسنا تامة بالفعل من كل الوجوه كان جميع ما نطلبه و ندعوه غير خارج عنها فلم نحتاج إلى تصور زائد و روية زائدة و سماع كلام و انشاء حديث في النفس للنفس فأذن هذه المعاني الزائدة مسلوبة عنه تعالى لكونه تام الذات من كل وجه فلا يسأل ذاته ولا يطلب منه شيئاً لأن ما يطلبه هو نفسه ليس بخارج عنه بل هو فوق التمام لأنه بقدرته يفعل الأشياء و يفيض وجودها منه و نفسه هو قدرته الخ.. (ش)

في نفسك « أي في ذاتك أو في غيبك (قدرته نافذة) في جميع الأشياء بحيث لا يتأبى شيء من تلك الأشياء عن تفوذها فيه (فليس يحتاج أن يسمي نفسه) ويستعين بأسمائه الحسنی في إنفاذ قدرته كما يحتاج غيره لكونه ناقص القدرة إلى تسميته بتلك الأسماء والاستعانة بها (ولكنه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوها بها) و فيه دلالة على ما هو المقصود بيانه في هذا الباب من حدوث أسمائه تعالى و على أن أسمائه تعالى توقيفية لا يجوز لأحد أن يدعوها إلا بما سمى به نفسه ، وقد ذكرنا تفصيل ذلك سابقاً (لأنه إذالم يدع باسمه لم يعرف) الضمير المنصوب راجع إليه سبحانه والفعالان مبنيان للمفعول و هذا تعليل لاختيار الأسماء ، والوجه فيه ظاهر لأنه إذا لم يدع باسمه الذي اختار لنفسه و وصف نفسه به لربما يدعى بما لا يوصف به فلم يكن المعروف هو بل غيره ، وأيضاً من المعلوم بالضرورة أن معرفة الاسم و شهرته سبب لمعرفة المسمى بذلك الاسم و شهرته فعدم معرفة أسمائه تعالى سبب لعدم معرفته وقد كان المقصود الأصلي في إيجاد الخلق هو معرفتهم إياه و جعل التعليل تعليلاً لقوله « يدعوها بها » وإرجاع الضمير المنصوب إلى الغير وبناء الفعلين للفاعل بعيد جداً وإن كان المآل واحداً للزوم تفكيك الضمير في قوله باسمه و حذف ضمير المفعول في الفعلين مع الغناء عنه بما ذكر (فأول ما اختار لنفسه العليُّ العظيم) الظاهر أنه الأول بالإطلاق فهو إذن ذلك الاسم المذكور في الحديث السابق الذي هو الأصل للجميع ويحتمل أنه أول بالإضافة كما أشرنا إليه (لأنه أعلى الأشياء كلها) أي فوقها بالرتبة والعلية وشرف الذات و كل شيء سواه ناش منه مفتقر إليه من جميع الجهات و هذا إما تعليل لتسميته بهذا الاسم أو تعليل لكون هذا الاسم أوّل الأسماء أمّا الأول فظاهر وأمّا الثاني فلا شك قد عرفت أن اختيار الاسم لأجل غيره من المخلوقات فينبغي أن يكون الاسم الأول ما يدل على أنه أعلى منهم بحسب العظمة و الذات (فمعناه الله) أي الذات المقدسة عن النقايس والحالات المتصفة بجميع الصفات والكمالات (واسمه العليُّ العظيم) الدال على كمال علوه و عظمته كما أشار إليه بقوله (هو أوّل أسمائه

علا على كل شيء (علو آ عقلياً مطلقاً بمعنى أنه لارتبة فوق رتبته ولارتبة تساوي رتبته. بيان ذلك أن أعلى مراتب الكمال العقلية هو مرتبة العلية ولما كانت ذاتة المقدسة هي مبدء كل موجود حسي و عقلي و علته التي لا يتصور النقصان فيها بوجه من الوجوه لاجرم كانت مرتبته أعلى المراتب العقلية وله الفوق المطلق في الوجود والعلو العاري عن الإضافة إلى شيء دون شيء ، وعن إمكان أن يكون أحد يساويه في العلو أو يكون أعلى منه.

((الاصل))

٣- « و بهذا الإسناد ، عن محمد بن سنان قال: سألته عن الاسم ماهو ؟ قال : «
صفة لموصوف » :

((الشرح))

(و بهذا الاسناد ، عن محمد بن سنان قال: سألته) يعني أبا لحسن الرضا
عليه السلام (عن الاسم ماهو ؟) طلب بيان أن اسمه عين ذاته أو غيره أو طلب حد اسم
ليعرف هل له اسم دل على مجرد الذات من غير دلالة على صفة من الصفات أم لا
(قال: صفة لموصوف) (١) تقريره على الأول أن الاسم صفة لما يصلح أن
يكون موصوفاً به وهو اللفظ فإنه يقال مثلاً «الله» أي هذا اللفظ المركب من
ألف و لام و هاء اسم والرحمن أي هذا اللفظ المركب من الحروف المخصوصة

(١) قوله « صفة لموصوف » قال صدر المتألهين (قده): هذا كتصريح بما ادعينا مراراً
من أن المراد من الاسماء في لسان الحديث و عرف أهل العرفان هي المعاني العقلية والنموت
الكلية الدالة على ذات الشيء و حقيقته و نسبتها الى الذات نسبة المهيبة و أن الاسماء
الموضوعة انما و صفت أولاً بالذات لهذه المعاني الكلية المعقولة لللهويات الوجودية التي ليس
للفهم سبيل الى ادراكها الا بالمشاهدة الحضورية انتهى. وقال العلامة المجلسي (ره): المراد
بالاسم هنا ما أشرنا اليه سابقاً أي المفهوم الكلي الذي هو موضوع اللفظ انتهى . (ش)

اسم ، فالاسم صفة لهذين اللفظين الموصوفين بالاسمية والتجزية والتركيب للذاته المقدسة المنزهة عن الاتصاف بصفة بأن يقال ذاته تعالى اسم فقد ثبت أن ذاته غير اسمه و اسمه غير ذاته وأن الموصوف بالاسم مر كُتب حادث مخلوق والله سبحانه قديم خالق لأسمائه ، و تقريره على الثاني أن كل اسم من أسمائه دل على صفة كائنة لموصوف بها حتى «الله» فإنه دل على صفة باعتبار اشتقاقه من الإله الدال على اتصافه بالألوهية و يفهم منه أيضاً أن الاسم غير المسمى.

((الاصل))

٤- « محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن بعض أصحابه ، عن بكر »
 « ابن صالح ، عن علي بن صالح ، عن الحسن بن محمد بن خالد بن يزيد ، عن »
 « عبد الأعلی ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: اسم الله غيره و كل شيء وقع عليه اسم »
 « شيء فهو مخلوق ما خلا الله ، فأما ما عبرته الألسن ، أو عملته [هـ] الأيدي فهو »
 « مخلوق ، والله غاية من غاياته ، والمعنى غير الغاية والغاية موصوفة و كل موصوف »
 « مصنوع و صانع الأشياء غير موصوف بحد مسمى ، لم يتكوّن فيعرف كينونيته »
 « بصنع غيره ولم يتناه إلى غاية إلا كانت غيره ، لا يزل من فهم هذا الحكم أبدأ »
 « وهو التوحيد الخالص فارعوه و صدقوه و تهنّموه باذن الله ، من زعم أنه يعرف الله »
 « بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك لأن حجاب و مثاله و صورته غيره ، و »
 « إنما هو واحد متوحد ، فكيف يوحدّه من زعم أنه عرفه بغيره و إنما عرف الله »
 « من عرفه بالله ، فمن لم يعرفه به فليس يعرفه ، إنما يعرف غيره ، ليس بين »
 « الخالق والمخلوق شيء والله خالق الأشياء لا من شيء كان ، والله يسمّى بأسمائه »
 « و هو غير أسمائه والأسماء غيره ».

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله) هو محمد بن جعفر بن عون الأسدي الكوفي الثقة ساكن الري
 (عن محمد بن إسماعيل ، عن بعض أصحابه ، عن بكر بن صالح ، عن علي بن صالح ،
 عن الحسن بن محمد خالد بن يزيد) في كتاب التوحيد للصدوق « عن الحسن بن

محمد عن خالد (عن عبد الأعلى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اسم الله غير الله) في بعض النسخ «غيره» يعني اسم الله غير المسمى به وهو الذات المقدسة (و كل شيء) أي كل معنى أو ذات (وقع عليه اسم شيء) يعني أطلق عليه هذا اللفظ وهو الشيء فالإضافة بيانته (فهو مخلوق) حادث بعد العدم (ما خلا الله) فإنه قديم غير مخلوق وقد ثبت مما ذكر أن أسماء تعالي مخلوقة حادثه و هو المقصود هنا (فأما عبرته (الألسن) عبرته إما بالتخفيف عن العبور بمعنى المزور أو بالتشديد من التعبير (أو عملته إذ يدعي) أي أيدي الأبدان أو أيدي الأفكار (فهو مخلوق) يعني كل ما تناولته الألسن من الأقوال والأسماء و كلما عملته الأيدي من الصور والنقوش و كلما أدر كته العقول العالية والسافلة من العقائيق والدقائق اللطيفة من صفاته فهو مخلوق وحدث له نهاية ذكرية وحدود عقلية فمن اعتقد أنه هو الله فقد جعل إلهه ما بلغ إليه نظره واعتقد أن له نهاية و حدوداً كما أشار إليه بقوله (والله غاية من غايه) ضمير الفاعل راجع إلى الموصول و ضمير المفعول إلى الله و السمره بالغاية نهاية ما تناوله الإنسان بالقلب واللسان يعني أن الله - نعوذ بالله - هو النهاية التي يتناولها كل من غيائه و جعل له نهاية و حدوداً ينتهي إليهما قلبه ولسانه، ثم أشار إلى فساد ذلك و صرح بأن الله ليس هذا بقوله (و المعنى غير الغاية) يعني المعنى الحق بذاته و هو ذاته المقدسة غير غاية ما يبلغ إليه نظر الخلق ونهايته المحدودة بالحدود المعلومة بوجه من الوجوه الاعتبارية والحقيقية ويصفه من الصفات القولية والفعلية و إنما لم يقل والله غير الغاية لئلا يتوهم أن المراد هذا الاسم الشريف لأنه أيضاً لا يخلو من غاية ذكرية و حدود قولية، و في بعض النسخ «من غايته» و في بعضها «و المعنى» بضم الميم و بفتح العين المعجمة و الياء المثناة المشددة والمراد به ذاته الاحدية التي جعلت لها غاية والكل متقاربة. و لهذه العبارة احتمال آخر أسهل وهو أن «الله» اسم من أسمائه و معناه غير هذا الاسم إلا أن إطلاق الغاية على الاسم غير متعارف فليتأمل، ثم استدل على أن ذلك المعنى الحق بذاته غير الغاية الذكرية والنهاية الفكرية بالضرب الأول من الشكل الأول فقال (والغاية موصوفة) أي كل غاية ينتهي إليه نظر الخلق موصوفة بوصف

معلوم أو موهوم و محدودة بأطراف و حدود (و كلُّ موصوف مصنوع) فكلُّ غاية يبلغ إليها نظر الخلق مصنوعة فلا يجوز أن يقال: هي الله الذي هو صانع الأشياء لما أشار إليه بقوله (و صانع الأشياء) الواو للحال (غير موصوف بحد مسمي) المسمي إمام مضاف إليه أو صفة لحد أي غير موصوف بحد مسمي مصنوع ملفوظاً كان ذلك الحد أو معقولاً محققاً كان أو موهوماً لاستحالة توارد الاحاطة عليه و امتناع تطرُق الانتهاء إليه (لم يتكوّن) خبر بعد خبر لصانع الأشياء و في بعض النسخ «لم يكن» يعني أن صانع الأشياء لم يتحصّل وجوده من غيره (فيعرف كينونيته بصنع غيره) المصدر مضاف إلى فاعله أي بصنع غيره إيّاه و فيه إشارة إلى امتناع البرهان اللَّمِّي فيه إذ لا علة له حتى يعرف وجوده بعلة (ولم يتناه) خبر ثالث و ضمير الفاعل راجع إلى صانع الأشياء أو إلى العقل والوهم بقريئة المقام والعايد إلى الصانع يأتي فيما بعد يعني ولم يتناه صانع الأشياء عند تصوّره أو لم يتناه العقل والوهم في تصوّره (إلى غاية إلا كانت غيره) إذ لا غاية لجناب العزّ و لانهاية لحضرة القدس (لا يذل من فهم (١) هذا الحكم أبداً) الحكم بالضمّ الحكمة والعلم و مصدر بمعنى القضاء أيضاً يعني لا يذل أبداً لافي الدنيا ولا في الآخرة من عرف هذا الذي أفدناه من العلم والحكمة أو هذا القضاء الذي قضينا به (و هو التوحيد الخالص) التوحيد الخالص هو الذي يرفع التعدّد والتكثّر عن جناب الحقّ باعتبار الأجزاء والوجود والصفات جميعاً و هو التوحيد قبل الذات بنفي الأجزاء الذّهنيّة والخارجيّة و في مرتبة الذات بنفي زيادة الوجود و بعد الذات بنفي زيادة الصفات و إفادة ما ذكره عليه السلام هذا التوحيد ظاهرة لأنّه لما نفى عنه التكوّن والمصنوعيّة علم أنّه ليس له جزء ولا وجود زايد عليه وإلا لكان تر كيبه و اتصافه بالوجود من غيره ولما نفى عنه الموصوفيّة علم أنّ صفاته عين ذاته وأنّ أسماؤه غيره وأنّ الغاية دون مرتبة قدسه وإلا لزم أن يكون موصوفاً هذا خلف (فارعوه و صدّقوه و تفهّموه بأذن الله) ارعوه إمّا من الرعاية بمعنى الرقوب و الحفظ أي فارقبوه و احفظوه أو من الارعاء بمعنى الإصغاء يقال: أرعيت سمعي أي أصغيت

(١) قوله «لا يذل من فهم» في بعض النسخ ولا يزل، كما في المتن ومرآة العقول. (ش)

إليه يعني فاسمعوه واصغوا إليه ، فالهمزة على الأوّل للوصل وعلى الثاني للقطع (من زعم أنه يعرف الله بحجاب) المراد بالحجاب ما يمنع الوصول إليه تعالى ومعرفة ما يليق به كالنور والظلمة عند الثبوت ، والطبع عند الملاحظة فإنهم طلبوا لهذا العالم سبباً فأحالوه لظلمة طبيعتهم على الطبع إلى غير ذلك من العقائد الفاسدة التي من جملتها القول بالمعاني والصفات الزائدة عليه القائمة به فإنها تحجب أيضاً عن الوصول إليه (أو بصورة) أي بجوهر حال في غيره أو بهيئة خياليه أو وهمية كما زعمه المصور (أو بمثال) جسماني كما زعمه المجسّم (فهو مشرك) اتخذ مع الله إلهاً آخر (لأن حجابيه ومثاله وصورته غيره) فمن عرفه بشيء منها فقد اتخذ إلهاً غيره وهذا هو الشرك بالله (وإنما هو واحد متوحد) موصوف بالوحدة المطلقة المنافية لتلك المقاييس الخيالية والوهمية والاعتبارات الحسية والعقلية (فكيف يوحد) أي يعتقد أنه واحد على الإطلاق (من زعم أنه عرفه بغيره) فإن هذه المعرفة شرك مناف للتوحيد (وإنما عرف الله من عرفه بالله) أي بما يليق به أي بما عرفه الله من نفسه وهو أنه خالق كل شيء وليس كمثل شيء وقد مر توضيح ذلك (فمن لم يعرفه به فليس يعرفه ، وإنما يعرف غيره) لأنه تعالى لما تقدّس أن يشبه خلقاً في شيء كان العارف المشبه له بخلقه أو المكيف له بكيفيات تحويها الأوهام وبصفات تعترىها الأفهام غير عارف به بل متصوراً الأمر آخر هو في الحقيقة غيره فهو مقرّ بوجود الصانع صريحاً ومنكر له لزوماً فيندرج من جهة الإقرار في جملة المشركين و من حيث الإنكار في زمرة الملحدين (ليس بين الخالق والمخلوق شيء) مشترك معنى و اشتراك العالم والقادر والموجود وغيرها بينهما إنما هو بمجرد اشتراك الاسم كما سيجيء تحقيقه (والله خالق الأشياء) فلا يجوز أن يتّصف بشيء منها مشتركاً بينه وبين خلقه لامتناع اتّصافه بخلقه (لا من شيء كان) خبر بعد خبر يعني الله لا من شيء كان و سيجيء أن من زعم أن الله من شيء فقد جعله محدثاً ، ويحتمل أن يكون متعلقاً بخالق الأشياء يعني أنه خالق الأشياء لا من شيء كان في الأزل فيشاركه في الأزلية . وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي « قال الزّنديق لأبي عبد الله عليه السلام : من أي شيء خلق الأشياء ؟ قال

ﷺ: لا من شيء وفي بعض النسخ «من لاشيء» فقال: كيف يجيء من لاشيء شيء؟
قال ﷺ: إن الأشياء لا تخلو أن تكون خلقت من شيء أو من غير (١) شيء فإن

(١) قوله «من شيء أو من غير شيء» ان كثيراً من الاوهام ذاهبة الى أن الشيء لا يتقلد من العدم الى الوجود ولا يخرج من الوجود الى العدم فلا يوجد معدوم ولا يبقى موجود وهذا شيء يعلمه الملاحظة أولادهم وتلامذتهم في مكاتبهم ومدارسهم من مبدع نموطة أطفالهم حتى ينشأوا على الكفر وانتكار المبدع والمعاد وبذلك شككوا أطفال المسلمين وأعدوهم للإلحاد ولعمري أنه مزلة عظيمة للسذج خصوصاً ولهم حيل في ردتهم عما يمكن تقريبهم الى معرفة الله تعالى منها أن الدين خرافات وأن الأنبياء كانوا من أصحاب الفطنة ورجال السياسة أرادوا اصلاح أخلاق الناس بتدبيرهم لا بوحى من الله وان المتكلمين والفلاسفة الالهيين كانوا مخطئين غلبت عليهم الاوهام وأن أدلتهم كالدور والتسلسل غير مبنية على التجارب والمحسوسات فيجب أن يترك ويطرد وإذا اطلعوا على خطائهم في مسألة لا تضر ولا تنفع كحركة الارض جعلوها دليلاً على خطائهم في جميع المسائل ونسبوا البرفاء الى التصوف وترك الدنيا واخلالهم بحكمة الخلق حتى لا يلتفت الناس الى مواجدهم وأقوالهم الذوقية ويتأثروا بأشعارهم ومقالاتهم في معرفة الله تعالى . وكان هذا الرأي الخبيث سايعاً في رجال من قدماء فلاسفة اليونان قبل نضج الحكمة وقيل ظهور سقراط وأفلاطون والالهيين منهم وردد عليهم ونقل الشيخ في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء أقوالهم وحججهم ونقض مذاهبهم بما لا مزيد عليه فمن مذاهبهم القول بالكمون وبالبروز قال الشيخ قد دعاهم الى ذلك أنه من المستحيل أن يتكون الشيء عن اللا شيء إذ اللا شيء لا يكون موضوعاً للشيء انتهى. مثلاً اذا وجدت نار فليست من العدم بل كانت نارية كاملة في عناصر تصادمت فبرزت النار من باطنها وكذلك ظهور كل شيء لم يكن فكان انما هو ببروز كامن ثم رد الشيخ عليهم بأن أنواع الكائنات غير متناهية واستعداد المادة لحصول الصور غير متناهية ويمتنع أن يكون جزء متناه مؤلفاً من أجزاء غير متناهية وحاصل الرد أننا أثبتنا عدم كون جسم متناهى المقدار مؤلفاً من أجزاء غير متناهية ونحن نرى أن الاصناف والانواع في هذا العالم كثيرة كثيرة تلحقها بغير المتناهى مثلاً التراب يمكن أن يصير شجراً بأنواعها وأوراقاً خضراً وثمرات مختلف ألوانها وطعمها وحيوانات بأنواعها ثم تموت وتحدث منها أمور غير متناهية *

كانت خلقت من شيء كان معه، فإن ذلك الشيء قديم والقديم لا يكون حديثاً ولا يفني ولا يتغير ولا يخلو ذلك الشيء من أن يكون جوهرأ واحداً و لوناً واحداً فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة (١) الموجودة في هذا العالم

* ثم تموت ثم تحيي الى غير النهاية فلا بد لاصحاب الكمون والبروز أن يلتزموا في ذرة صغيرة من التراب بوجود خشب و ورق و نمر و حيوانات و غير ذلك كاملة ثم تبرز وهو بين الاستحالة، ويلزمهم أيضاً أن يكون الحياة كاملة في الجماد والجمود كاملة في الحي وهذا كما قال الصادق (ع) : « ومن أين جاءت هذه الالوان المختلفة و الجواهر الكثيرة الموجودة في هذا العالم من ضروب شتى و من أين جاء الموت الى آخر الحديث ، و هذا بعد بطلان الكمون على ما ذكر . فان قيل فما قولكم فيه قلنا أما المادة فليست واما عندنا عندنا موجودة واجبة قائمة بنفسها مستقلة بذاتها بل هي معلولة للصورة مقومة بها .

و أما أصحاب الطبائع فيرون المادة غير معلولة وهذه صارت منشأ لشبهتهم فهذه الصور التي نراها عارضة كالنارية و المائية و الحيوانية و الخشبية و أمثالها ليست عوارض للمادة بل هي مقومة لها بحيث لولا الصورة لم تكن مادة كما لو لم تكن الشمس لم يكن نور و المادة من مظاهر الصورة و مرادنا بالصورة مبدء القوى لا الشكل و ليس هذا خفياً على أكثر أهل عصرنا أيضاً لان المادة عندهم ليست الاحالة يجدها الحس من حركة أجزاء قوة كهربائية يسمونها الكثرين ، فالجسم المادى شيء يتخيل من تنابع حركات كالشعلة الجواله، القوة مهيمنة على المادة و المادة من تنابع القوة و ليست القوة من تنابع المادة فرجع الامر الى أن المادة ليست قديمة واجبة بل هي تابعة أو مظهر أو معلولة للصورة أى لمبدء القوى في كل جسم كما هو مذهب الشيخ و أمثاله فانهم أساس الشبهة اذهى مبنية على قدم المادة و كونها واجبة الوجود و غير مجعولة تعالى الله أن يكون له شريك. (ش) (١) قوله « الالوان المختلفة و الجواهر الكثيرة ، كان الامام (ع) أراد بالالوان

الانواع و الاصناف و بالجواهر ذوات المواليد من النبات و الحيوان و المعادن و لا يجوز خلط اصطلاحات الفلسفة و ساير العلوم باصطلاحات الاحاديث فانها مزلة عظيمة كما أشرنا اليه في الصفحة ١٠٤ من المجلد الثاني اذ ربما يريد الائمة عليهم السلام شيئاً غير ما اسطرح عليه أصحاب الفنون فيضل الذهن، و أتذكر مسألة في الاصول استقر اصطلاحهم على*

من ضروب شتى؟ و من أين جاء الموت إن كان الشيء الذي أنشأت منه الأشياء حياً؟ أو من أين جاء الحيوة إن كان ذلك الشيء ميتاً؟ ولا يجوز أن يكون من حيٍّ و ميتٍ قديمين لم يزل لأنَّ الحي لا يجيء منه ميتٌ و هو لم يزل حياً ولا يجوز أن يكون الميت قديماً لم يزل بما هو به من الموت لأنَّ الميت لا قدرة له والبقاء (والله يسمي بأسمائه) التي وضعها لنفسه واختارها لعباده يدعونه بها (و هو غير أسمائه والأسماء غيره) لضرورة أن القديم غير الحادث والحادث غير القديم ، و فيه ردُّ على طائفة من الحشوية حيث ذهبوا إلى أن الاسم هو المسمى حقيقة و اعتقدوا ذلك وقد الزموا أن من قال : النار لزم أن يحترق و تخصيص الاتحاد بأسماء الله تعالى دون أسماء المخلوقين تحكماً ، وهذه الطائفة من الخسة والخفة بحيث لا تخاطب .



مركز تحقيقات علوم قرآنية إسلامية

*أن يقولوا في الشك ابن علي كذا مثلاً في الشك بين الثلاث والاربع ابن علي الاربع وقد ورد في الحديث اذا شككت فابن علي اليقين فحملوا كلام الامام على اصطلاحهم و احتجوا به على حجية الاستصحاب مع أن مراد الامام هو مراد اهل اللغة من مثل هذا القول فيقولون بناءً أمر فلان على الدقة وفلان على المساهلة و فلان على طلب الدنيا والبخل وفلان على التجدد و فلان على التعصب للقديما وكذلك «فابن علي اليقين» معناه ابن أمرك على تحري اليقين في اطاعة الحق وترك الشك، فتدبر وبالله التوفيق. (ش)

الابواب	رقم الصفحة
كتاب التوحيد	
باب حدوث العالم .	٢
« إطلاق القول بأنه شيء .	٧٧
« أنه لا يعرف إلا به .	١٠٤
« أدنى المعرفة	١١٧
« المعبود .	١٢٦
« الكون والمكان .	١٤٣
« النسبة .	١٨٠
« النهي عن الكلام في الكيفية .	١٩٢
« النهي عن الصفحة بغير ما وصف به نفسه جل و تعالى .	٢٥٩
« النهي عن الجسم والصورة .	٢٨٧
« صفات الذات .	٣١٣
« آخر وهو من الباب الاول .	٣٤٠
« الإرادة أنها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل .	٣٤٤

الإغلاط المطبوعة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩	٢٣	تتبعنا	تتبعنا
١٣٤	٦	أواخر	أوائل
١٤٧	٢١	جميع	جميع
١٥٧	٢٠	لأبواب	الأبواب
١٧٧	١٠	ين	دين
٢٠١	٢٢	على النجوم	علم النجوم
٢٠٩	العنوان	الكون والمكان ج٦	الذبي عن الكلام في الكيفية ح٩
٢٢٤	١٤	يجوز	يجوز
٢٣٣	٢١	يتأثر	التأثر
٢٣٣	٢٢	يتأثر	يتأثر
٢٤٠	١٥	مى	من
٢٤١	٢٦	بنت	زائد است
٢٧١	٦	فاسحقت	فاستحقت
٢٩٣	٢٢	العقارب	العقارب
٣٠١	١٥	كالصوره	كالصور