

الكافي

الاصول والروضة

لمنظمة الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني

وشرح جامع

للعلامة محمد صالح المنجد

الترقيم ١٠٨١ هـ ١٠٨٦ هـ

مع تاليف طين ، العالم البتر

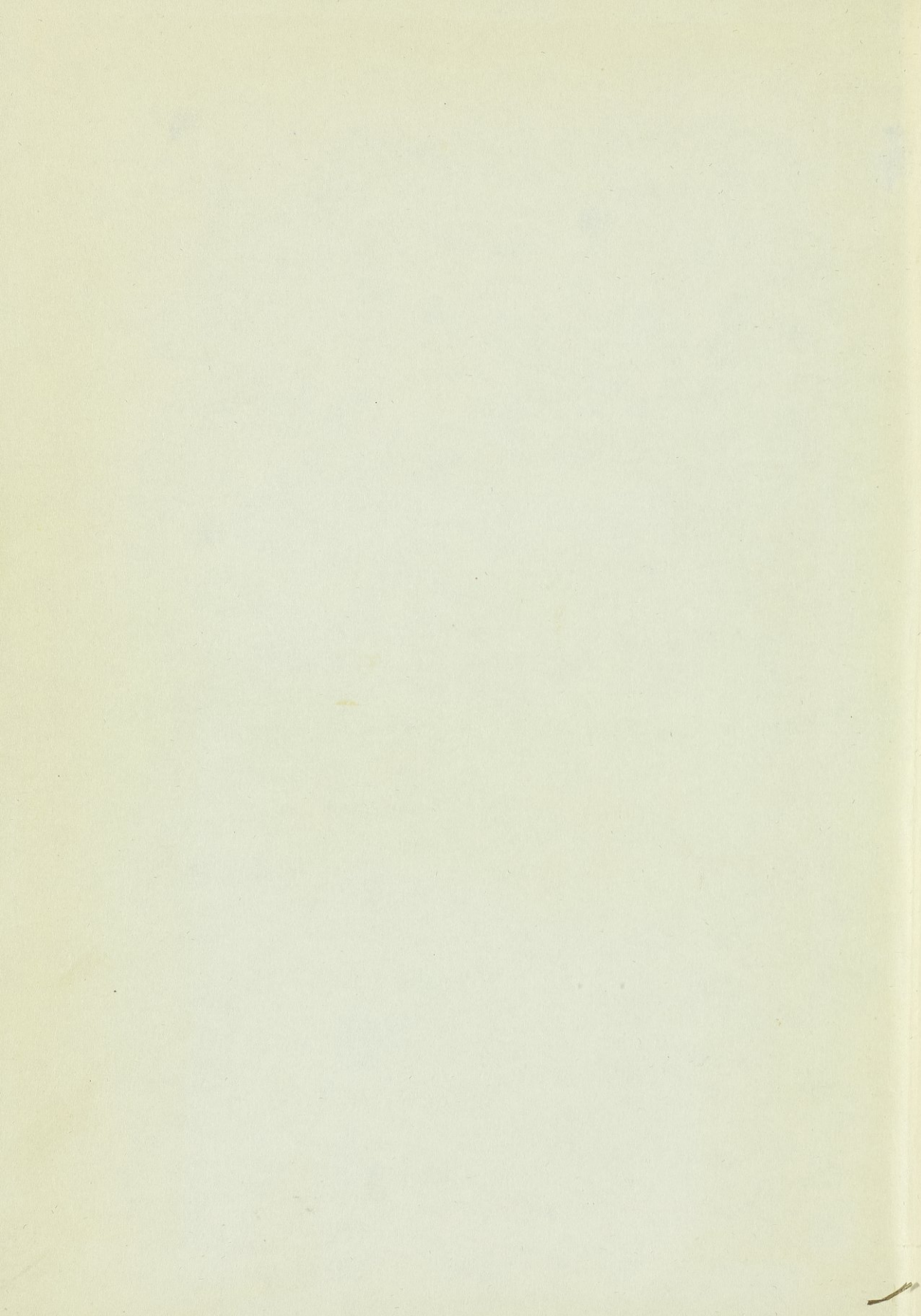
اصحاح الميرزا ابو الحسن الشيرازي دام ظلهم

الناشر

مكتبة الاسلاميات بطنجة

طابع البريد في المغرب (١٩٦٦)







al-Kulīnī, Muḥammad ibn Ya'qūb

al-Kāfi

# الكافي

## الاصول والروضة

لثقة الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني

وشرح جامع

للمولى محمد صالح المازندراني

المتوفى ١٠٨١ هـ أو ١٠٨٦ هـ

مع تعليقات علمية ؛ للعالم المشتهر

الحاج الميرزا ابوالحسن الشيرازي دام ظلّه

عني بتصحيحه و تخريجه علي أكبر الغفاري

المجلد الثالث

حقوق الطبع محفوظة

الناشر:

مكتبة الاسلاميّة بطناب

شارع البوزرجهري تليفون (٢١٩٦٦)

١٣٨٤ هـ - ق

# 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 تكثيره منحصر في الجوهر والعرض، و بحدوثة 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

يعدون القول بمخلوقية العالم مناقضاً للقول بقدمه زماناً و لذلك نسبوا إلى الملميين الاتفاق على

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

الفلاسفة و جماعة من محققي أهل الكلام كالعلامة الحلبي و سائر شراح التجر يدو \*

و ذهب أرسطو و أتباعه إلى أنّها 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 و لا يعلم اتفاق المليين 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 فالتمزوا بأنه تعالى علة غير تامة و لا يلزم من وجوده وجود المعلوم و هذا أيضاً غير وجيه اذ المعلوم المقارن لوجود العلة دائماً يتصور على قسمين الاول المعلوم الصادر بالاضطرار كالنور بالنسبة الى الشمس لو فرض وجود الشمس دائماً كان 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 و بين 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 و القدر المتيقن أن أرسطو كان قايلاً بتركيب الجسم من الهيولى والصورة والهيولى غير مستقلة بنفسها في الوجود بل هي مقومة بالصورة والصورة أيضاً غير مقومة بنفسها بل هي مقومة بفاعل مفارق يقيمها و يقيم الهيولى بها فالاجسام التي نراها و نعلم وجودها جميعها معلولة للموجود المجرد الروحاني المسمى عنده بالعقل الفعال وهذا مذهبه المصرح به و يجب حمل ما يشبهه 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 و قد قلنا أن القديم الزماني عنده لا يوجب شيئاً من ذلك اصلاً و انما خص الشارح الكلام بالاجسام مع عدم انحصار الممكنات فيها لان اختلاف عامة الناس انما هو فيها و أما غير ✽

2271

518

351

1963

إلى أنّها قديمة بذواتها ومحدثة بصفاتهما وقالوا لتوجيه ذلك ما لا طيل تحته (١) وأمّا العكس فالظاهر أنّه لم يقل به أحداً نه باطل بالضرورة، وذهب جالينوس إلى التوقف في جميع ذلك ( و إثبات المحدث) أي إثبات موجود بالذات غير متّصف 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: حدّثني عليّ بن إبراهيم بن هاشم »  
« عن أبيه، عن الحسن بن إبراهيم عن يونس بن عبد الرحمن، عن عليّ 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 إنّه 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 ف ضرب كتفه كتف 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) يعني لافائدة 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: فقبح قولي، فقال أبو عبد الله: إذا فرغت من الطواف فأتنا »  
« فلما فرغ أبو عبد الله أتاه الز نديق فقعد بين يدي أبي عبد الله ونحن مجتهدون »  
« 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 فنعرف 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 أما  
« تزي الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلا يشتبهان ويرجعان، قد اضطرأ  
« ليس لهما مكان إلا مكانهما فإن كانا يقدران على أن يذهبا فلم يرجعا؟ وإن  
« كانا غير مضطربين فلم لا يصير الليل نهاراً والنهار ليلاً؟ اضطرأ 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 مضطربون يا أخا أهل مصر لم السماء مرفوعة والأرض موضوعة لم لا يسقط

(١) في بعض النسخ [لمن لا يستيقن].

«السَّمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ؟ لَمْ لَا تَنْحَدِرِ الْأَرْضُ فَوْقَ طَبَاقِهَا وَلَا يَتَمَاسِكُنِ وَلَا يَتَمَاسِكُ  
 « مِنْ عَلَيْهَا؟ قَالَ الزُّنْدِيقُ: أَمْسَكْهُمَا اللَّهُ رَبُّهُمَا وَسَيِّدُهُمَا، قَالَ: فَأَمَّنَ الزُّنْدِيقُ  
 « عَلَى يَدَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ حَمْرَانٌ: جَعَلْتَ فِدَاكَ إِنْ آمَنْتَ الزُّنَادِقَةَ عَلَى يَدِكَ  
 « فَقَدْ آمَنَ الْكُفَّارُ عَلَى يَدَيَّ أَبِيكَ، فَقَالَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي آمَنَ عَلَى يَدَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ  
 « عَلَيْهِ السَّلَامُ: اجْعَلْنِي مِنْ تَلَامِذَتِكَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ خُذْ إِلَيْكَ  
 « وَعَلْمَهُ، فَعَلَّمَهُ هِشَامٌ فَكَانَ مَعْلَمَ أَهْلِ الشَّامِ وَأَهْلِ دِمَشْقَ الْإِيمَانِ وَحَسَنَتْ طَهَارَتُهُ  
 « حَتَّى رَضِيَ بِهَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ».

### ((الشرح))

(أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب) قدمه 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 بمصر  
 زنديق (الزُّنْدِيقُ مَعْرَبٌ وَالْجَمْعُ الزُّنَادِقَةُ، وَالْهَاءُ عَوْضٌ عَنِ الْيَاءِ الْمَحذُوفَةِ وَ  
 الْأَصْلُ الزُّنَادِيقُ وَقَدْ تَزْدَقُ وَالْأَسْمُ الزُّنْدَقَةُ، وَالْمُرَادُ بِهِ الْكَافِرُ النَّافِي لِلصَّانِعِ،  
 وَيُطْلَقُ عَلَى الثَّنَوِيَّةِ وَهِيَ الَّذِينَ يَقُولُونَ بَأَنَّ النُّورَ وَالظُّلْمَةَ هُمَا الْمُدْبِرَانِ لِلْعَالَمِ  
 الْمُؤَثِّرَانِ فِيهِ وَمِنْشَأُ شَبَهَتَهُمْ أَنَّهُمْ وَجَدُوا الْعَالَمَ صَنِيفَيْنِ خَيْرًا وَشَرًّا وَهُمَا ضِدَّانِ  
 فَأَنكَرُوا أَنْ يَكُونَ فَاعِلٌ وَاحِدٌ يَفْعَلُ الشَّيْءَ وَضِدَّهُ، فَأَثْبَتُوا لِلْخَيْرِ صَانِعًا وَسَمَّوْهُ  
 يَزْدَانُ، وَلِلشَّرِّ صَانِعًا وَسَمَّوْهُ أَهْرَمَنْ؛ وَعَلَى الدَّهْرِيَّةِ وَهِيَ 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 حَدِثًا وَانْقِضَاءً حَكَمُوا بِقَدَمِهِ  
 وَفِي مَفَاتِيحِ الْعُلُومِ أَنَّ الزُّنَادِقَةَ هِيَ الْمَانَوِيَّةُ وَكَانَ الْمَزْدَكِيَّةُ يَسْمَوْنَ بِذَلِكَ وَ  
 مَزْدَكُ هُوَ الَّذِي ظَهَرَ فِي أَيَّامِ قَبَادُوزِ عَمَّانِ الْأَمْوَالِ وَالْحُرْمِ مَشْرُوكَةَ أَظْهَرَ كِتَابًا سَمَّاهُ  
 زَنْدًا (١) وَهُوَ كِتَابُ الْمَجُوسِ الَّذِي جَاءَ بِهِ زَرْدِشْتُ 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 فقتل: زنديق، و قيل: هذه الكلمة معرّب زن دين يعني من كان دينه دين المرأة في الضعف وهوضيف ( يبلغه عن أبي عبد الله عليه السلام أشياء ) من أحاديث وجود الصانع وتوحيده أو من أخبار كمال فضله و علمه عليه السلام بالمعارف الإلهية و الشرايع النبوية أو من ذمائم الزنادقة و قبائحهم و لؤمهم ( فخرج إلى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها وقيل له: إنّه خارج بمكة ) أي مقيماً بمكة أو الباء بمعنى إلى ( فخرج إلى مكة ونحن مع أبي عبد الله عليه السلام فصادفنا ونحن مع أبي عبد الله عليه السلام في الطواف و كان اسمه عبد الملك و كنيته أبو عبد الله فضرب 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 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 و أخبرني عن ابنك عبد إله السماء أم عبد إله الأرض قل ما شئت تخصم) (١) تخصم علي 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 والعرف مفهومات و حقيقة تركيبة من أجل الأضافة والظاهر المتبادر أنّ الواضع لاحظ وجودها حال الوضع فلا ينبغي للعاقل أن ينكره و هذا الوجه من الوجوه الإقناعية التي تورث الشكّ فيما ذهب إليه من نفي الإله وهذا هو المقصود في هذا المقام لأنّ الحكيم يداوي من به مرض الجهل المركب أوّلاً بما يوجب شكّه ليرجع من الجهل المركب إلى الجهل البسيط و يستعدّ لقبول الحقّ، ثمّ

\* تأويل الإبتا 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 فأتنا حتى نقيم عليك الدليل. (ش)

يداوي مرض الجهل البسيط بالدلائل والبراهين (قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق حين رأيتَه 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 التقبيح وضمير فاعله يعود إلى الزنديق أو إلى أبي عبد الله عليه السلام وفاعل قال علي الأَوَّل يعود إلى هشام و على الثاني إلى الزنديق (فقال أبو عبد الله عليه السلام إذا فرغت من الطواف فأتنا) فيه دلالة على جواز دخول الزنديق في المسجد لأنه عليه السلام لم يأمر بإخراجه وحمل عدم الأمر به على عدم الاقتدار وعلى التقيّة محتمل كما أن حمل النهي عن الدخول على ما إذا كان الدخول موجباً للتلوّث 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 وكل 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 أظنّ ليس تحتها شيء) أنت تعلم أن هذا الظنّ 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 الظنّ في المطالب اليقينيّة) (عجز لمن لا يستيقن) أي من لم يحصل له اليقين بوجود شيء أو لم يقدر على طلب اليقين به وظنّ بمجرد ذلك أنه ليس بموجود فذلك الظنّ نشأ من عجزه وضعف عقله لعدم علمه بأن عدم العلم بوجود شيء ليس علماً بعدم وجوده ولا مستلزماً له وحمل العجز على الظنّ 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 التقيّة التي ادعاها الشارح فغير صحيح إذ لا تقيّة 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 أطبقها (قال: لا، قال: فتدري ما فيها؟ قال: لا، قال: عجباً لك) نصبه على المصدر أي عجبت عجباً لحالك و شأنك أو على النداء بحذف أدواته 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 خلقهنّ و أنت جاحد بما فيهنّ وهل يجحد العاقل ما لا يعرف (١) فيه توبيخ له في نفيه وجود الصانع لأنّه لم يره وهذا الكلام يحتل وجهين أحدهما أنك لم تر جميع هذه الأماكن فكيف تنفي وجود الإله الصانع إذ لعلّ 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 ولا ريب في أنّ الثاني ممّا لا ينبغي أن يعتقده العاقل لأنّ عدم رؤية شيء لا يدلّ على عدم وجوده فكذا الأوّل ولّ لجواز أن يكون الصانع للعالم موجوداً وعدم رؤيته لا يدلّ على عدم وجوده فكيف يعتقده العاقل (٢) وعلى الوجهين حصل للـ نديق شكّ في مذهبه

(١) حاصل كلام الامام (ع) أنّ عدم الوجدان لا يجعل دليلاً على عدم الوجود وبذلك يدفع قول أهل الظاهر حيث يبطلون بزعمهم أقوال المجتهدين في الاصولين والمكلمين و اصحاب 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 ايضاً قائلاً بالبخت والاتفاق، قال الشهرستاني عند بيان مذهب المانوية: قال بعضهم ان النور والظلام امتزجا بالخبط 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 و رجوعه عن الإنكار الصرف (فأنت من ذلك) أي من وجود الصانع أو من وجود ما لم تر وجوده (في شك فلعلة هو ولعله 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 أو برهان (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 للتعلم 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 لا نشك 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 الأوسل المعرفة الفطرية

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

(١) قال بعض من تصدى لشرح الكافي ممن لا معرفة له بهذه الامور ان اثبات وجوده تعالى ليس ممكنا بالاستدلال المنطقي وترتيب المقدمات كما هو طريقة المشائين وليس بالتجربة كما هو طريقة اهل 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 الذي هو الحجّة الأولى، ولو أنكروا وجوده تعالى منكر فأنما هو لغلبة الشقاوة المكتسبة المبطلّة للاستعداد الفطري وهو مع ذلك قد يعترف به في حال الاضطرار كما أشار إليه سبحانه بقوله (وإذا مسكم الضر في البحر ضلّ من تدعون إلا إيّاه - الآية) الثاني المعرفة بالنظر والاستدلال من الآثار وهذا القسم للخواصّ، الثالث المعرفة الشهوديّة والمشاهدة الحضوريّة التي هي مرتبة عين اليقين وهذا القسم لخاص الخاص الذي يعرف الحقّ بالحقّ، ولا يبعد أن يكون قوله ﷺ «فإنّا لانشك» إشارة إلى هذا القسم لأنّه الذي حريٌّ بأن لا يتطرّق الشكُّ إلى ساحته أصلاً وأبداً، ثمّ فيه إشارة إلى آداب المناظرة فإنّ المريد لاثبات الحقّ لا بدّ أن يوصي صاحبه بالتفهّم وترك التعنّت وأن يظهر حاله بأنّه على يقين فيما يقول ويتكلّم لأنّ ذلك موجب لزيادة إصغاء السامع، ثمّ بعده يهدّ 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 اللّيل 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 وبالاستدلال العقلي وبالفطرة 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. واما التصادم بين العقل والوجود فلا معنى له الا أن ينظر الانسان في الاشياء بنظر العبرة ويشاهد الحكم والمصالح والتدبير المثمن فيها فيعرف بذلك أن لها خالقاً عالماً قادراً حكيماً ومرجعاً الى الاستدلال المنطقي الذي أنكره أولاً. (ش)

الخاصة (١) في بروجهما ومنازلهما المعروفة على نحو لا يشتهه أوقات الدخول لكونها معلومة مضبوطة والمراد برجوعهما رجوعهما إلى الحالة الأولى بعد تمام الدَّور وأورجوعهما إلى جزء معين من الفلك بعد المفارقة عنه فإنَّ 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، وأورجوعهما بالحركة اليومية في نصف الدَّور من الشرق إلى الغرب وفي نصف آخر من الغرب إلى الشرق، وأورجوعهما عن جهة الحركة الخاصة إلى جهة الحركة اليومية في كلِّ آن مع تحقق الحركة إلى هاتين الجهتين في نفس الأمر، والمراد بولوج الليل والنهار دخول تمام كلِّ منهما في الآخر واستتاره به فيستتر ظلمة الليل بضوء النهار ويستتر ضوء النهار بظلمة الليل على سبيل التعاقب بحيث لا يشتهه 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 كلِّ واحد منهما في الآخر ففي ستة أشهر يدخل جزء من الليل في النهار وفي ستة أشهر يدخل جزء من النهار في الليل ولا يشتهه الدَّاخِل

(١) الحركة الخاصة للشمس والقمر ما يرى منهما من الانتقال من المغرب إلى المشرق على التوالي فإذا نظرت إلى القمر ليلة ورأيتَه قريباً من كوكب من الكواكب ثم نظرت إليه في الليلة التالية رأيتَه بعيداً عن ذلك الكوكب نحو المشرق نحو ذراعين تقريباً وهذه حركته الخاصة وكذلك مثله للشمس ولسائر السيارات. ثم ان 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 فتراها 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 وانمحاق 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 كلٍّ منهما في الآخر لكون أقداره معلومة محدودة دائماً (١) والمراد برجوعهما رجوع كلٍّ منهما بعد الاستتار عقب صاحبه أو رجوع كلٍّ منهما عمماً أعطاه الآخر فيرجع الدّاخل من اللّيل في النهار إلى اللّيل و يرجع الدّاخل من النهار في اللّيل إلى النهار أو رجوعهما إلى التساوي والتكافؤ في الاعتدالين بعد التزايد والتناقص، وإنّما قلنا الظاهر ذلك لأنّه يحتمل أن يتعلّق «يلجان» باللّيل و النهار و يرجعان بالشمس والقمر، و يحتمل أيضاً أن يكون الواو للمحال، و على هذا الاحتمال كلٌّ واحد من الولوج والرجوع متعلّق باللّيل والنهار وخبر لهما (قد اضطرّ) (٢) هذا على الاحتمالين الأولين حال عن المفعول الأول لـ«تري» لبيان

(١) ولكون هذه الاقدار معلومة محدودة صح للمنجمين أن يخبروا بما يتسنى 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 للصانع ليس مبنى شبهتهم واحداً ولا طريقتهم 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 بالبخت والاتفاق تجب أن تزال بان التراجع بلامرجح 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 بالبخت والاتفاق لان السائل كان منهم. والشمس والقمر والكواكب عندهم أجسام 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 بتحرك 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 مخلاة وطبائعها من غير قوة خارجة تضطرها الى شيء لم يكن يوجد هذا النظم بالبخت والاتفاق بل كانت الشمس تطلع يوماً ولا تطلع يوماً والقمر يسير مرة شهراً ومرة ثلاثة أشهر اذا الامور بالبخت والاتفاق وكانت البهرة تنبت مرة \*

أن اتصافه بالمفعول الثاني أعني الولوج والرجوع على سبيل الاضطراب ليثبت أن لهما  
فاعلاً قادراً مختاراً يحملهما على ذلك بقدرته واختياره، والتثنية باعتبار أن الشمس  
والقمر شيء والليل والنهار شيء آخر فهما شيئان و على الاحتمال الأخير مفعول  
ثان لتري وإشارة إلى اضطراب الشمس والقمر في أحوالتهما، 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 كفيه ذاهباً من الشمال إلى الجنوب و عائداً  
من الجنوب إلى الشمال دائماً من غير تخلف ولا وقوف و كذلك واحد من الليل  
والنهار محل مخصوص لا يقع فيه التبادل والتعكس بالكلية بأن يستقر الليل  
كله في محل النهار ويستقر النهار كله في محل الليل و من تفكر فيه تفكراً  
صحيحاً واستعان 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 تثمر مرة عنباً 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 بالمرجح باطل، فإن تمسك احد بان في كل جسم طبيعة تضطره الى شيء  
قلنا هؤلاء الزنادقة الذين كان الكلام متوجهاً اليهم كانوا نظير ذى مقرطيس ولم يكونوا  
قائلين باضطراب الطبيعة و لرد القائلين بالطبيعة حجة اخرى مذكورة في محلها سيأتي  
ان شاء الله وقد نقلنا في حاشية السوافى كلام أبى على بن سينا في الشفا في رد قول ذى -  
مقرطيس و من قال بالبعث و الاتفاق بما يشبه كلام الامام (ع) فارجع اليه. (ش)

اللَّيْل سرمداً فدلَّ ذهابهما و رجوعهما و اتساق حر كتهما وانضباط أمرهما و انضباط اللَّيْل والنَّهَار دائماً على أنَّهما مضطربان في هذه الأمور و في دوامهما كما أشار إليه مؤكِّداً بالتقسيم ترويحاً له لكون المخاطب في مقام الشكِّ بعدُ بقوله (اضطربوا لله يا أخواهل مصر إلى دوامهما) على الاوصاف المذكورة وعلى النحو المشاهد فلهما فاعل قدير عليم خبير قاهر مدبِّر دبِّر في أمرهما كيف شاء لمنافع جليقة ومصالح كثيرة يعجز عن عدّها اللسان ويقتصر عن وصفها البيان وفيه دلالة على أنَّ حر كتهما ليست إرادية ولا طبيعية لأنَّ كون حر كة المتحرك دائماً على نهج واحد من غير تبدُّل و تعيُّر وإلى جهة ووضع، ثمَّ تركهما بعد البلوغ يدلُّ على أنَّ تلك الحركة ليست مستندة إلى الإرادة و الاختيار كما يحكم به العقل مع الانصاف والحدس الصائب وليست طبيعية لأنَّ الطبيعية لا تقتضي شيئاً والصرف عنه بالضرورة. فإن قلت دوامهما على ذلك لكونهما من كوزين في الفلك والفلك يحركهما كذلك، قلت: هذا اعتراف بالاضطرار وأما الفلك فجر كته أيضاً على هذا النحو دائماً اضطرارية وإلا فليم لا يتغيَّر ولا يتبدَّل ولا يسرع ولا يبطي ولا يعكس ولا يسكن وقتاً ما مع تجويز العقل حر كته على أنحاء متفاوتة وجهات مختلفة فاستقراره على هذا النحو دلَّ على أنَّه مضطرب مقهور وإله فاعل قاهر خارج عنه وليس لمن قال: بأنَّ حر كته إرادية لقصد التشبُّه بالكامل دليل يعتدُّ به ولو ثبت ذلك ثبت المدعى أيضاً (١) لأنَّ وجوب الممكن و كونه قادراً على الإرادة من جانب الغير وهو

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

الفاعل المختار الواجب وجوده لذاته دعاً للتسلسل (والذي اضطرَّهما) 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 أشدّ قضاء و أتم حكماً و أكبر رتبة منهما أو المراد أن فعله ليس مثل فعلهما بالاضطرار و إلاّ دار أو تسلسل أو المراد أن وجوده من ذاته لامن الغير والإمكان مثلها غير محكم في حدّ ذاته لانه حينئذ ممكن و كلُّ ممكن باطل غير محكم في حدّ ذاته أو المراد أن ذاته وصفاته أحكم من ذاتها وصفاتها لأنّ ذاتهما من الأجسام وصفاتها من الجسمانيّات و كلُّ جسم و جسماني فيه ضعف و ذلّة من جهات شتى ( فقال الزّنديق صدقت) لا بدّ لهما من محرّك يضطرّهما على ما ذكر و هو أحكم و أكبر منهما (ثمّ قال أبو عبد الله عليه السلام) لدفع ما يذهب إليه و هم الزّنديق من أن ذلك المحرّك هو الدّهْر كما قالت الزّنادقة « وما يهلكنا إلاّ الدّهْر » ( يا أخا أهل مصر إنّ الذي تذهبون إليه و تظنّون أنّه الدّهْر ) « أنّه الدّهْر » خبر «أنّ» أو هو مفعول «تظنّون» أو بيان للموصول بتقدير «من» و مفعوله محذوف و خبر «أنّ» حينئذ قوله (أن كان الدّهْر يذهب بهم لم لا يردّهم؟ و إن كان يردّهم لم لا يذهب بهم) ضمير «بهم» إمّا راجع إلى ذوي العقول المدرّكة مطلقاً سواء كانت نفوساً قدسيّة مجردة عن التعلّق بالأبدان أو نفوساً بشريّة متعلّقة بها أو راجع من باب التغليب إلى الكائنات من العلويات والسفليات كلّها، وعلّة المراد أنّ للكائنات 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 حرّكاتها ولا ترجع إلى خلافها ولا تردّ والدّهْر لا شعور له فإن صدر منه بمقتضى طبعه إذهب الكائنات إلى جهاتها و صفاتها و كمالاتها يردّ أنّه لم يقتضي طبعه إذهبها إليها دون ردّها 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 مدفوعاً بأنه لا يجوز إسناد (١) هذه الأفعال المختلفة والآثار المتفاوتة المتباينة إلى الطبع لأن الطبع لا يصدر منه الضدّان ولا ينشأ منه الفعلان المختلفان ولو في محلّين فإنه لا يمكن أن تسخن النار في موضع و تبرّد في موضع آخر، فوجب إسنادها بلا

(١) قوله «لا يجوز اسناد هذه الأفعال» تفسير الشارح خلاف ظاهر عبارة الحديث كما يشعر به كلامه أخيراً لأن الامام (ع) في مقام اثبات الضرورة في الطبيعة وتوجه نظام العالم الجملي إلى شيء واحد لا يختلف حتى يثبت به وحدة المبدء نظير قطع واحد من اغنام كثيرة تروح إلى جانب واحد أو جنود كثيرة متوجهين إلى جهة بنظام واحد يدل على وجود راع وقائد يسوقهم ولولا ذلك لذهب كل شاة إلى جانب وكل جندي إلى جهة بل يقوم بعضهم ويمشي بعضهم وينام بعضهم وبالجملة أراد (ع) رد من يذهب إلى البخت والاتفاق وهم طائفة من الملاحدة ينكرون ثبوت غرض وغاية للطبيعة ولم يكن (ع) في مقام رد طائفة أخرى منهم يثبتون الضرورة للطبيعة ولا يعترفون بوجوده قادر مختار كما فهمه الشارح (ره) وتكلف في تطبيق كلام الامام (ع) فمقصوده (ع) اثبات الضرورة الطبيعية المسخزة بامر الله تعالى لانكار الضرورة اصلاً وفي توحيد المفضل بعد أن انكر (ع) على الطائفة الثانية نفى الراجب تعالى اكتفاء بالطبيعة قال وقد كان من القدماء يعنى من قدماء فلاسفة اليونان طائفة أنكروا العمد والتدبير في الاشياء وزعموا أن كونها بالعرض والاتفاق وكان مما احتجوا به هذه الافات التي تلد غير مجرى العرف والعادة كالانسان يولد ناقصاً أو زائداً أصعباً ويكون المولود مشوها مبدل الخلق فجعلوا هذا دليلاً على أن كون الاشياء ليس بعمد وتقدير بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون وقد كان ارسطاطاليس رد عليهم فقال: ان الذي يكون بالعرض والاتفاق انما هو شيء يأتي بالفرط مرة مرة لاعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها وليس بمنزلة الامور الطبيعية الجارية على شكل واحد جريباً دائماً متتابعاً انتهى. واورد الشيخ ابوعلی سینا فی الفصل\*

واسطة إلى فاعل قادر مختار يفعل ما يشاء بمجرد الإرادة والمشية ولهذه العبارة احتمال آخر أظهر تر كناه خوفاً للاطناب وحوالة على أفهام أولى الالباب ( القوم مضطرون) إلى الاعتراف بذلك والاقرار ، فالمراد بالقوم الانسان 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 الأحوالات 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 للتحيز فرفع إحداهما 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 لا تسقط 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

النبوة 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 يبق عليه برهان ( لم لا تنحدر الأرض فوق طباقها ) تقول حدرت السفينة أحدها إذا أرسلتها إلى أسفل والانحدار الانهياط و طباق الأرض طبقاتها التي بعضها فوق بعض ، المراد بفوق طباقها الطبقة الفوقانية المكشوفة التي هي مسكن للحيوانات المتنفسة ، يعني لم لا تنحدر الأرض إلى الماء من فوق طباقها أو لم لا ينحدر فوق طباقها على أن 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 وإرجاع ضمير طباقها إلى السماء أيضاً محتمل والمراد بالطباق حينئذ طبقات السموات وإطلاق لفظ الانحدار على حركة الأرض إلى صوب المحيط صحيح لأن 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 وفي بعضها بالقاء وهذا الكلام حينئذ إما متفرع على النفي يعني علم من عدم سقوط السماء وعدم انحدار الأرض أتت بها لا يتماسك أي

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

(٢) قوله : « ولا يتماسك من عليها » هذا الكلام أيضاً رد على القائلين باليخت 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 فاذا أنكر أحد أصل العلية والتزم بإمكان الترجيح من غير مرجح و ان تركيب الاجسام باليخت والاتفاق فقد سد باب اثبات الواجب تعالى، ومما قالوا ان كل جسم حصل من \*

أي لا يملكان أمرهما من الرّقع والوضع ولا يقدران على ذلك وإنّ كلّ من على الأرض من الإنسان والحيوان وغيرهما لا يتمالك أمره من تحييزه وبعينه ووضعه فيه لأنّ وضعه تابع لوضع الأرض ووضع الأرض بالجبر من الفاعل القادر المختار فوضعه أيضاً منه أو متفرّع على المنقي وعدم تماسكهما حيثنّ بالرفع والوضع وعدم ثباتهما عليهما ظاهر وكذا عدم تماسك من على الأرض وعدم ثباتهم عليها لغرقهم في الماء وانفلات الأرض من تحتهم سريعاً فينقطع التعلّق بينهما وبينهم ولو بقي التعلّق لاضطربوا بالحرّكة العنيفة اضطراباً شديداً كما يشاهد مثل ذلك عند الزلازل الشديدة. لا يقال: هذا الدليل والذي قبله إنّما يدلّ على أنّه لا بدّ لهذا النظام وتلك الحركات من مدبّر قادر خارج عن عالم الجسم والجسمانيّات وأمّا أنّه واجب الوجود لذاته فلا، لجواز أن يكون هذا المدبّر جوهرًا مجردًا دأماً فارقاً لأنّنا نقول: هذا الجوهر على تقدير وجوده ممكن بالاتفاق فهو لا يفيد الوجود ولو اُحقه إلاّ إذا استفاد وجوده من موجود خارج عنه لأنّ 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 الزّنديق أمسكهما الله ربّهما وسيدهما) الرّب في اللّغة المالك والمدبّر والسيد والمربّي والمتممّ والمنعم والمولى والصاحب والحافظ والسيد في اللّغة الرّبّ والمالك والشريف والكريم والحليم والحاكم والمقدّم والمتحمّل للأذى ممّن دونه

\* تركيب أجزاء صفار صلبة منبثة في الفضاء فاتفق ان اجتمع منها أجزاء غير محصاة في أحياز غير محصاة في خلأ غير متناه كما نقله الشيخ في الشفا ولو كان هذا صحيحاً لزم منه عدم تماسك أجزاء الارض والسماء لان الاجزاء المجتمعة في الفضاء بالبخت والاتفاق في معرض أن تتفرّق بالاتفاق مع أنا نرى تماسك أجزاءهما آفاقاً من السنين فلا بد أن يكون التماسك والاجتماع بعلة كما في ساير الحوادث و قال بعض قدماء اليونانيين ان الاجسام متجاذبة طبعاً تميل بعضها الى بعض وهذا اعتراف بان التماسك بعلة لا بالاتفاق. وأمّا تفسير الشارح أن لا يتماسكان اي لا يملكان- الى آخر ما قال- فتكلف 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 آباءه 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 (اجعلني 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 فتمق الكلام في الإمامة وهذب 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) وأركانه وأحكامه (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 عليّ، 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» - وأوماً بيده إلى موضع الطواف - ما منهم أحد أو جب له اسم الانسانية إلا ذلك» «الشيخ الجالس - يعني أبا عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام - فأما الباقون 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 الى 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 أره عندهم فقال له ابن أبي العوجاء : لا بد من اختبار ما  
 « قلت فيه منه: قال: فقال له ابن المقفع: لا تفعل فإني أخاف أن يُفسد عليك ما في  
 « يدك، فقال: ليس زارأيك ولكن تخاف أن يضعف رأيك عندي في إحلالك إيّاه  
 « المحل الذي وصفت، فقال ابن المقفع : أمّا إذا توهمت عليّ 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: ويلك 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 وعظمتهم وإن  
 « يكن الأمر على ما تقولون وليس كما تقولون فقد استوتيتم وهم . فقلت له: يرحمك الله  
 « وأي شيء تقول وأي شيء يقولون؟ ما قولي 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 وأنتم تزعمون أن السماء خراب ليس فيها أحد، قال: فاغنمتمها  
 « 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 : ويلك 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 وحننك بعدفرك وفرحك بعد حزنك و حبك بعد بغضك وبغضك بعد  
 « حبك وعزمك بعد أناتك وأنا تك بعدعزمك وشهوتك بعد كراهتك وكراهتك بعد  
 « شهوتك ورغبتك بعد رهبتك ورهبتك بعد رغبتك ورجائك بعد يأسك و يأسك بعد  
 « رجائك و خاطرک بما لم يكن في وهمك وعزوب ما أنت معتقده عن ذهنك وما زال »

«يعدُّ عليٌّ قدرته التي هي في نفسي التي لأدفعها حتى ظننت أنه سيظهر فيما « بيني وبينه».

### ((الشرح))

( 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 المتطبِّب أي العارف بالطبِّ العالم به (فقال: أخبرني رجل من أصحابي قال: كنت أنا وابن أبي العوجاء) اسمه عبد الكريم وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي عن عيسى بن يونس قال: كان ابن أبي العوجاء من تلامذة الحسن البصري فأنحرف عن التوحيد ففيل: له تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لأصل له ولا حقيقة؟ قال: إن صاحبي كان مخلطاً يقول طوراً بالقدور طوراً بالجبر فما أعلمه اعتقد مذهباً دام عليه وكان يكره العلماء مجالسته لخبث لسانه وفساد ضميره (وعبد الله بن المقفَّع في المسجد الحرام فقال ابن المقفَّع ترون هذا الخلق وأوماً بيده إلى موضع الطواف ما منهم أحدٌ وجب بضم الهمزة أي أثبت (له اسم الانسانية) اسم الإنسان يطلق على هذا الهيكل المحسوس الذي يشترك فيه الجاهل والعالم وعلى النفس الناطقة المجردة الفاضلة (١) بالعلوم والمعارف وعلى المجموع ، والأخيران أولى بإطلاق هذا الاسم عليهما من الأوّل و

(١) قوله «وعلى النفس الناطقة المجردة» أكثر أهل التحقيق والتحصيل من علماء الإسلام صرحوا بتجرد النفس الناطقة كالشارح وبعض المتكلمين ذهبوا إلى ماديتها و التفصيل موكول إلى محله، بل صرح بعض أهل الظاهر بكفر من قال بتجرد 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 السلمى والغزالي و أبا القاسم الراغب والشيخ المفيد وبنى نوبخت والاسواري و نصير الدين الطوسي (ره) و يلزم مما ذكر ان بعضهم كفر هؤلاء والعجب ان البيضاوي ذكر في تفسيره اتفاق أهل الإسلام على التجرد وفي تفصيل ذلك كلام لا يليق بهذا الموضوع . (ش)

لهذا صحَّ النبي عنه في مثل زيدليس 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 رعاة، وقيل: اسم جمع وهي الأحداث الطغام والأراذل من الأوباش واللثام  
 و شبههم بالبهايم في اتصافهم بالجهالات وفقدانهم للقوة المدركة للمعقولات (فقال  
 له ابن أبي العوجاء: وكيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء) الواو لمجرد  
 اللصوق والرَبَّ بطلا للعطف وكيف سؤال عمّا يقتضي تخصيصه بهذا الاسم دون غيره (قال: لاني  
 رأيت عنده ما لم أراه عندهم) من العلوم والمعارف و كمال القوة الفكرية (فقال له  
 ابن أبي العوجاء لابدَّ من اختبار ما قلت فيه منه) اضافة 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 تستدلُّ به عليه لكمال قوته 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 (إيأه المحل الذي وصفت) من كمال العلم والمعرفة وتمام القوة في الكلام  
 والمناظرة (فقال ابن المقفع أما إذا توهمت عليَّ هذا فقم إليه) أي ذاهباً أو متوجِّهاً  
 إليه و أما بالتخفيف حرف التنبيه وهذا أولى من قراءتها بالتشديد على أن تكون  
 للشرط وفعالها محذوف، ومجموع الشرط والجزاء بعدها جواب لذلك الشرط كما زعم  
 فإنه بعيد لفظاً ومعنىً أما لفظاً فلا احتياجه إلى التقدير والأصل عدّه، وأما معنىً  
 فلأنَّ أمّا الشرطيّة للتوصيل باتّفاق النحاة مثل أمّا زيد فذاهب وأمّا عمر ومقيم  
 أي مهما يكن من شيء فزيد ذاهب وعمر ومقيم وذكر التفصيل والأقسام وإن لم يكن  
 واجباً لجواز أن يذكر قسم واحد ويترك الباقي كما في قوله تعالى «فأمّا الذين في  
 قلوبهم زيغ- الآية» إلا أنه وجب أن يكون للتفصيل في نفس المتكلم كما صرح به  
 ابن الحاجب في شرح المفصل، وإرادة التفصيل هنا أي أمّا إذالم تتوهم عليَّ هذا

فمكانك، لا يخلو من بعد، بل لا وجه لها (وتحفظ ما استطعت من الزلل) تحفظ مجزوم بالشرط المقدّر بعد الأمر ومن متعلّق به أي وإن قمت إليه تحفظ نفسك من الزلل في المقال وفيما تسمعه منه من دقائق عقائده ولطائف فوائده ما استطعت (ولا تنني عنناك) لا للتنني و تنني بفتح التاء من باب ضرب أو بضمها من باب الإفعال والمعنى واحد تقول: ثبتت الشيء ثنياً وأثنيته 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 لا تنني 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 الرسل بالكسر بمعنى اللين والرفق والتأنّي (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 الجبل الذي يشد به ذراعي البعير وبالضم والتشديد وقد يخفف داء في رجلي الدواب والمعنى لا تعطف عنان نفسك ولا تصرفه في ميدان المناظرة إلى الاستيناس بذلك الشيخ والطمأنينة إليه والثقة به فيما يقول، أو لا تصرفه إلى التأنّي والرفق به و المساهلة معه فيسلمك ويلقيك ذلك الشيء والصرف أو ذلك الشيخ إلى عقاب يمنعك من الحرّكة فيما أنت عليه من مذهبك والدلائل عليه أو إلى مكروه و مرض شديد وهو خروجك من مذهبك إلى مذهبه و غرضه من هذا الكلام وصيته بالحفظ والثبات على دينه و عدم خروجه عنه بكلامه <sup>الذي</sup> و اغراؤه بالمناظرة على قدر الإمكان «كذلك يوحى بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً» (وسمه مالك و عليك) نقل عن الشيخ العارف بهاء الملة والدّين إن سمه من السوم أقول: يريد أنه أمر من سام البايع السلعة يسوم سوماً إذا عرضها على المشتري وذكر ثمنها و سامها المشتري بمعنى استامها سوماً والمساومة المحادثة بينهما على السلعة وقطع ثمنها والضمير

المنسوب راجع إلى ذلك الشيخ واتّصّاله من باب الحذف والإيصال و ما الموصولة  
مفعوله والجملة معطوفة على قم والمقصود اعرض عليه مالك عليه وماله عليك و  
ساومه في المعاملة والمناظرة التي تقع بينكما على بصيرة منك لثلاثاً تصير مغلوباً  
مغبوناً كما يقع ذلك بين البايع والمشتري لطلب كل منهما نفعه و فراره من الغبن  
والخسران ففي الكلام استعارة تمثيلية، و نقل عن المحقق الشوشري أن سُمّه  
بضم السين وفتح الميم المشدّدة أمر من سمّ الأمر يسُمّه إذا سبره و نظر إلى  
غوره والمسبار ما يسبره . أقول: الضمير يرجع إلى ما يجري بينهما بقرينة المقام  
والموصول بدل عنه، والمقصود انظر إلى غور مالك و عليك بمسبار عقلك ولا تأخذ  
بظاهرهما و ذلك لزعمة أن غور ما عليه صاحبه حقّ و غور خلافه باطل و يحتمل  
أن يكون أمراً من سهمت سمك أي قصدت قصدك أو من سمت بينهما سمّاً أي  
أصلحت والهاء حيثئذ للوقف، يعني اقصد مالك وعليت وتكلم فيهما على بصيرة و  
معرفة أو أصلح بينهما بقدر الامكان لثلاثاً تصير مغلوباً محجوجاً، و نقل عن بعض  
الأفاضل و لعله الفاضل الأسترآبادي أنه أمر من شمّ يشمّ بالشين المعجمة يقال:  
شامت فلاناً إذا قاربت له تعرف 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 عليّ عليه السلام حين أراد أن  
يبرز لعمر وبن عبدود قال: أخرج إليه فأشاممه قبل اللقاء أي اختبره وأنظر ما عنده  
بالاختبار والكشف وهي مفاعلة من الشمّ كأنك تشمّ ما عنده ويشمّ ما عندك لتعملا  
بمقتضي ذلك. وقال بعض الأصحاب: هو على وزن عدة بمعنى أثر الكي في الحيوان  
معطوفة على عقاب مضافة إلى الموصول والمعنى فيسلمك إلى عار مالك و عليك  
(قال فقام ابن أبي العوجاء وبقيت أنا وابن المقفّع جالسين، فلمّا رجع إلينا ابن  
أبي العوجاء قال: ويحك يا ابن المقفّع) الويل الحزن والهلاك وقد يرد بمعنى  
التعجب وهو إذا لم يصف يجوز فيه الرّفْع على الابتداء والنصب على إضمار الفعل  
وإذا أُضيف لا يجوز فيه إلاّ النصب (ما هذا ببشر) لأنّ ماله من الكلام الرّأيق 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  
عظبتهم) العطب بالتحريك الهلاك و قد عطب بالكسر إذا هلك أي فقد سلموا من  
الآفات و خلصوا 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 سياقه على نحو  
لا ينافي كثيراً اعتقاد المخاطب مع كونه مستلزماً لا لزامه 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 «هم»  
على الضمير المرفوع المتصل دل على جواز ذلك (١) بدون التأكيد والفصل (فقلت  
له: يرحمك الله) أجرى الدعاء لاعلى حسب اعتقاده فإنه لم يكن قائلاً بالله تعالى  
إظهاراً لحسن حاله عنده عليه السلام كما أشار إليه بقوله (وأي 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 «وَأَصْلَبْنَكُمْ فِي جَنُوعِ النَّخْلِ» 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 الهيتة ومعبوديته في السماء (و أنها عمران) أي معمورة بأهلها و سكانها من الملائكة والنقوس 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 ذمهم على القول بأن مثل هذا البناء و ما فيه من عجائب الخلق مثل الشمس والقمر وغيرهما من الثوابت و السيارات أنحاء متفاوتة و جهات مختلفة ليس له مدبر ( قال : فاعتنمتها منه ) أي اعتنمت هذه الكلمات منه لكونها فاتحة لباب المناظرة و لكون قوله ﷻ « و هو على ما يقولون » في حيز المنع بزعمه فلذلك قال ( فقلت له : ما منعه إن كان الأمر كما يقولون ) من أن لهم إلهاً صانعاً 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 ﷻ « وهو كما يقولون » مع السند تقريره أن ما يقولون من أنه موجود ممنوع والسند أنه لو كان موجوداً لم يحتجب ( فقال لي ويليك و كيف 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 أنكروا احتجابه 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 أنكروا وجود المصوت والمتكلم عند سماع الصوت والكلام من مسافة بعيدة ينسب إلى السفه والجنون وإنما قلت : يحتتمل ذلك لأنه يحتتمل أيضاً أن يكون قياساً استثنائياً لاثبات أنه ليس بموجود ، تقريره أنه لو كان موجوداً لظهر ولم يحتجب وإذا قد احتجب و لم يظهر علم أنه ليس بموجود فمنع عليه السلام بطلان التالي وأشار إلى ظهوره بظهور آثاره وأفعاله الاختيارية المحكمة المتقنة التابعة لقدرته الكاملة هذا إذا أراد الزنديق 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 بالعين حد الكمال لأنهم يعرفون الحق بالحق لا بالخلق وأما القاصرون فظهوره لهم إنما يحصل بظهور آثاره وربما يرشد إليه قوله عليه السلام « وكيف احتجب عنك » (نشوك و لم تكن) النشو مصدر نشأ نشوياً ونشوياً على فعل وفعول إذا خرج و ابتدأ و هو منصوب على أنه بدل من قدرته أو مرفوع على أنه خبر مبتدأ 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 لامن قبل وجودك لضرورة أن المعدوم لا يوجد شيئاً سيما نفسه و أن الوجود قبل تحققه ليس علته لنفسه ولا لانضمامه إلى غيره و أيقنت أنه من مبدء مباين قادر يفعل بقدرته و إرادته ما يشاء و إلى

(١) بل معنى الحديث ان هذه الاحوال 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 بصد ما عرف به نفسه لا بمثله لامتناع التشبيه فمن عرف نفسه بالحدوث والإمكان والعجز والجهل مثلاً عرف ربه بالقدم والوجود والقدرة والعلم (و كبرك بعد صغرك) 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 مبدا الآثار والأفعال والضعف عدم ذلك المبدأ بالكليّة أو فتوره، ولا يبعد أن يراد بالقوّة القوّة التي في سنّ الشباب وبالضعف الضعف الذي في سنّ الكهولة والشيخوخة وسقمك بعد صحتك وصحتك بعد سقمك (٢) السقم المرض و

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

(١) هذا الخبر 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 أورده العلامة المجلسي في هذا المجلد من ص ١٢ إلى ٤١٦.

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

هو ما يزيل عن كل عضو مزاجه اللاتيقي 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 حر كة النفس نحو الانتقام أو انفعالها عن تلك الحركة، وكونهما من آثار قدرته تعالى باعتبار المعنى الأخر ظاهر، وأما باعتبار المعنى الأول فباعتبار اتصاف النفس بكونها قابلة لهما فإنه من آثار القدرة القاهرة (و جزئك بعد فرحك و فرحك بعد جزئك) الحزن انفعال النفس عن توارد المكروهات أو عن تخيلها وقد يتحقق لاعتسب ظاهر، والفرح انفعالها عن توارد المرغوبات أو عن تخيلها وقد يتحقق لاعتسب شيء (و حبك بعد بغضك و بغضك بعد حبك) 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 و أناتك بعد عزمك) العزم تأكد ميل النفس إلى فعل من الأفعال (١) والقطع عليه وهو سبب قريب له تابع للإرادة

\* طبيعية فانها معدات لاعل 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 نشير اليه فى حديث أبى سعيد الزهرى ان شاء الله تعالى . (ش)

(١) قوله «الى فعل من الأفعال» لاريب أن ارادة الانسان متوقفة على العلم والتصور و انه لا يريد شيئاً الا اذا عرف منه منفعة أو دفع ضرر والنفع والضرر بأسبابهما مخلوقان لله تعالى ولو لم يكن الطعام شهياً و لم يكن للانسان حس يدركه لم يتعلق ارادته بأكله و كذلك ساير ما يريد ان يرضه 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 الأفعال و يتصور كونه مفيداً او مضرراً ولا يسمى ذلك عزمًا ولا ارادة وقد يحصل بذلك له شوق و نزوع الى الفعل وهذا أيضاً لا يسمى عزمًا ولا ارادة \*

التابعة للشوق التابع لتصوره والأناة على وزن القناة اسم من تأني في الأمر إذا تفرّق وتنظّر واتّاد فيه وأصل الهمزة الواو من الوني وهو الضعف والفتور، و ضبطه بعض المحقّقين «بعدياً» 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 للاتّصاف به و بصدّه من أثر قدرة الله تعالى و هذا القدر كاف هنا، وقد يجاب بأنّ العزم لو كان فعلاً اختياريّاً للنفس كان مسبوqاً بعزم آخر لأنّ كلّ فعل اختياري لها سببه القريب هو العزم له، ثمّ ننقل الكلام إلى ذلك العزم فإنّما أن يذهب سلسلة العزمات المترتبة إلى غير النهاية أو ينتهي إلى عزم ليس هو فعلاً اختياريّاً لها، والأوّل باطل لبطلان التسلسل ولحدوث النفس وعلّمنا علماً ضرورياً بأنّ ليس لنا فيما يصدر عنّا من الأفعال إلاّ عزم واحد فتعيّن الثاني وهو المطلوب، أقول: لو تمّ هذا لجرى في الإرادة أيضاً فإن اعترف به لزم عليه أن لا يكون العبد فعلاً مختاراً أصلاً إذ لا قدرة له في الإرادة ولا في العزم الواقع بعدها وإن أجاب بأنّ الإرادة واحدة وتعلّقها متعدّدة والتعلّق أمر اعتباري والتسلسل في الأمور الاعتبارية جازي أو أجاب بأنّ الإرادة لا تقتصر إلى الإرادة أو بوجه آخر فهو جواب عن أصل الدليل أيضاً والمفهوم من كلام بعض الأصحاب و هو شارح كشف الحقّ للعلامة الحلّي: أنّ العزم من اختيار العبد والإرادة صادرة عنه بلا اختيار حيث قال أصل القدرة والإرادة مخلوقتان في العبد لكنّ الفعل إنّما يتحقّق بالإرادة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع وهي يعني الإرادة الجامعة اختيارية.

بيان ذلك أنّه إذا حصل لنا العلم بنفع فعل تتعلّق به الإرادة بلا اختيارنا لكن تتعلّق الإرادة بغير كاف في تحقّقه ما لم تصر جازمة بل لا بدّ من انتفاء كلّ النفس عنه حتّى تصير الإرادة جازمة موجبة للفعل فإنّنا قد نريد شيئاً ومع هذا

\* إذا رأى ما نأى من ارتكابه والحركة اليه كالحياة أو الدين يمنعه من الحرام مع شوقه اليه، ثم أن لم يمنعه 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)

تأني ونكف نفسنا عنه لحياءٍ وحمية ، و ذلك الكف أمر اختياري يستند وجوده على تقدير تحققه إلى وجود الداعي إليه وعدمه إلى عدم هذا الداعي فإن عدم علة الوجود علة العدم وعدم هذا الداعي إلى عدم الداعي وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدمات ولاستحالة فيه وبالجملة الإرادة الجازمة اختيارية لاستناد عدم الكف المعتبر فيها بالاختيار وإن لم يكن نفس الإرادة إرادية ولا يلزم التسلسل المحال انتهى ، ولاخفاء في دلالة على ما ذكرنا فإن الإرادة الجازمة هي الإرادة المؤكدة بالعزم والقطع على الفعل فأصل الإرادة اضطرارية والعزم اختياري ( وشهوتك بعد كراهتك و كراهتك بعد شهوتك ) الشهوة للشيء حالة فائضة على النفس من المبدء بعد تصوّر ذلك الشيء وتصور منافعه والكرهه للشيء حالة فائضة عليها بعد تصوّره وتصور مضاره 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 تصوّره والرغبة يعني الخوف انقباض النفس و حالتها الفائضة عليها عند مشاهدة شيء مؤذٍ أو تخيّلها كما تجد ذلك في نفسك إذا رأيت شبحاً في مغارة و ظننت أنّه أسدٌ ، ثمّ ظهر ذلك أنّه إنسانٌ صديق لك ( و رجاؤك بعد يأسك و يأسك بعد رجائك ) الرجاء كيفية نفسانية فائضة من المبدء بالملاحظة نافع شديد النفع ، واليأس انقطاع الرجاء كما تجد ذلك في نفسك إذا كنت محتاجاً إلى الماء للشرب أو الزرع ورأيت شحاباً ممطراً ، ثمّ انكشفت و تفرقت أجزاءه قبل أن يمطر فإنّك تجد لنفسك يأساً بعد رجاء من غير أن يكون لك اختيار فيهما ( و خاطرك بما لم يكن في وهمك وعزوب 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 بقريته تعديته بالبلاء 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 وذهاب شيء عن ذهنك بعد ما  
كان فيه ونسيانك إيّاه من غير أن يكون لك اختيار فيه دلّ على أن ذلك بافإضة  
مفوض وإزالة مزيل وهو القادر الذي أنت مقهور تحت قدرته و إرادته فقد أشار عليه السلام  
إلى ظهور المبدء القادر (١) بأن هذه الصفات النفسانية الفأضة على النفس ليست

(١) قوله «ظهور المبدء القادر» لابد لمعلم التوحيد أن يدفع هذا الوهم العام اولاهو  
أن كل موجود محسوس وأن ما لتدر كه الحواس فلاحقيقة له و لذلك بدء في سورة البقرة بعد  
الفاتحة 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» يعنى بما لا يدخل في الحس  
فالايمان بوجود شيء غير محسوس أول الشروط لتحقق الايمان واقتبس من الكتاب الالهي  
الشيخ الرئيس ابوعلی بن سينا فبدء الهيئات الاشارات بدفع هذه الشبهة فقال قد يغلب  
على اوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده  
محال، ثم شرع في رد اوهامهم وكذلك مبنی شبهة ابن ابی 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 الحيوة 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 بأمواج الهواء  
فيعلم وجود الصوت و يتأثر جلد البدن بغمز الملموس فيصدق بحرارة وبرودة. واما المجردات  
كالملائكة والله تعالى فلا يتأثر البدن بوجودهم بمزاحمة وضغط وصدمة ولا يصدق بهم لذلك فقال  
(ع) ان بدنك يتأثر بموجودات غيبية كما تتأثر حواسك بالجسمانيات ويجب عليك التصديق  
بها جميعاً اذملك الاعتماد على الحس موجود في المجردات أيضاً و لذلك خص الكلام  
بالاحوال الطارئة على البدن دون المصالح والحكم و آثار القدره في الاكوان من السماء  
والارض وغيرها وانما كثر الامثلة ممارواه الراوى ولم يروه لتسجيل الاحساس بمغلوبيه\*

مستندة إلى الطبيعة لأنَّ الطبيعة لا يصدر منها الضدَّان 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 الزُّنْدِيقُ بِهِ حيث قال (وما زال يعدُّ دعليَّ 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 الدِّنيَّ وذهنه الغبي لسواد قلبه وفساد لبِّه ووزوال استعداده لقبول الحقِّ «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور».

### ((الاصل))

٣- «حدَّثني محمد بن جعفر الأَسدي، عن محمد بن إسماعيل البرمكي الرِّاري، عن الحسين بن الحسن بن بردالدِّينوري، عن محمد بن عليٍّ، عن محمد بن عبد الله الخراساني « خادم الرِّضائيِّ قال: دخل رجل من الرِّضائيِّ نادقاً على أبي الحسن عليه السلام و عنده «جماعة فقال أبو الحسن عليه السلام: أيها الرجل أرأيت إن كان القول قولكم وليس هو» كما تقولون ألسنا وإيّاكم شرعاً سواءً، لا يضرُّنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقررنا؟» فسكت الرجل، ثمَّ قال أبو الحسن عليه السلام: وإن كان القول قولنا وهو قولنا أستم «قد هلكتم و نجونا؟ فقال رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو؟ فقال: ويلك إنَّ «الذي ذهبت إليه غلط هو أين الأين بلا أين و كيف الكيف بلا كيف فلا يعرف « بالكيفية ولا باينونية ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيء فقال الرجل: فاذن أنه»

\* البدن و تأثيره اضعاف ما تتأثر الحواس بالمحسوسات واذا أيقن الانسان من تأثير 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)

«لا شيء إذا لم يدرك بحاسة من الحواس؟ فقال: أبو الحسن عليه السلام: و يلك لما  
 «عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته و نحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه»  
 «أيقننا أنه ربنا بخلاف شيء من الأشياء قال الرجل: فأخبرني متى كان؟ قال»  
 «أبو الحسن عليه السلام: أخبرني متى لم يكن فأخبرك متى كان، قال الرجل: فما»  
 «الدليل عليه؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إنني لما نظرت إلى جسدي ولم يمكنني»  
 «فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه وجر المنفعة إليه علمت أن»  
 «لهذا البنيان بانياً فأقررت به مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته وإنشاء السحاب»  
 «و تصريف الرياح و مجرى الشمس والقمر و غير ذلك من الآيات العجيبات»  
 «المبينات علمت أن لهذا مقدرأ و منشأ».

### ((الشرح))

(حدثني محمد بن جعفر الأسدي) رحمة الله عليه هو محمد بن أبي عبد الله الذي  
 يروي عنه المصنف كثيراً. قال النجاشي: محمد بن جعفر بن عون الأسدي يقال له:  
 محمد بن أبي عبد الله (عن محمد بن إسماعيل البرمكي الرازي) ربما قيل: إن فيه دلالة  
 على أن محمد بن إسماعيل التذي 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 عبد الله الخراساني خادم الرضا عليه السلام قال: دخل رجل من الزنادقة على أبي  
 الحسن عليه السلام و عنده جماعة فقال أبو الحسن عليه السلام: أيها الرجل رأيت) أخبرني (إن  
 كان القول قولكم) من أنه ليس لهذا العالم مدبر و لا لهذا الخلق معاد و لا ثواب و لا

(١) قوله «لقراب العهد» والصحيح أن محمد بن اسماعيل في صدر الاسناد الذي

يروى 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 النقي أو لتقرير المنفي ( و  
 إياكم شرعاً ) بفتح الشين وسكون الراء أوفتحها ويستوي فيه الواحد والمذكر  
 والمؤنث والأثنان والجمع ( سواء ) تأكيداً لشرعاً يقال: الناس في ذلك شرع أي  
 سواء والمعنى أننا وإياكم متساوون في الأحوال لافضل لنا عليكم وللكم علينا  
 ( لا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقرنا ) 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 ربٌّ 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 ( ألستم قد هلكتم ونجونا ) من الهلاك والعقوبات و أمثال هذا  
 الكلام الصادر عن الحكيم من الخطيبات والموعظة الحسنة والمحروسة للقلوب القاسية  
 على سلوك سبيل الاحتياط، وقد قيل « من سلك سبيل الاحتياط فليس بناكب عن  
 الصراط » ( فقال: رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو ) الإيجاد الإظهار يقال:  
 أوجدته الله مطلوبه أي أظفره به و كيف سؤال عن الأحوال والكيفيات وأين سؤال  
 عن المكان إذ اقلت أين زيد تسأل عن مكانه والمعنى أظفري بمطلوبي و أوصلي  
 إليه وهو أنه كيف هو وأين هو يعني بين لي كيفيته و أظهر لي مكانه ( فقال: ويالك  
 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 أي 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 بالكميافية ولا بأينونية ) لأنه كان موجوداً قبلهما خالياً عنهما لمعرفت من أنه موجود لهما فلواتصفت بهما لزم نقصه في ذاته و استكمالها 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 كيميائتها و تنزُّهه 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 بخلقه في الجسمية والكيفية وغيرهما من توابع الإمكان ( فقال الرجل فإذن أنه لشيء إذالم 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

\*الشيء المعقول والالزم الدور. والابن نسبة الشيء الى المكان وكل ما هو في المكان فهو محتاج الى المكان والمكان متقدم عليه، وهذا يدل على بطلان وهم من يقول بقدم المكان و ان الفضاء غير مخلوق كان ثابتاً أزلاً و أبداً لا يعقل عدمه و فناؤه و أن الاجسام حاصلة فيه و اذا كان كذلك سقط البحث عن كونه متناهياً أو غير متناه لان وهم من يذهب الى عدم تناهيه مبنى على وهم آخر و هو وجوب وجوده اذ لولم يكن وجوده واجباً كيف علم وجوده ولم يحس به ولم يدل عليه شيء في بعد غير متناه خارج عن مثال حواسنا و ادراكنا. (ش)  
(١) قوله «الا على المحسوسات» هذا من أوهى 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 الصدفة 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 ويملك لما 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 أيقننا أنه ربنا بخلاف شيء من الأشياء) لأن مذاهب العقول والأفهام ترتفع إلى كل شيء سواه وطرق الحواس والأوهام ترتقي إلى كل موجود عداه أما إليه فقد قصرنا عن الارتفاع والارتقاء وضمنا في بیداء العظمة والكبرياء، وأيضاً كل معقول يمكن أن يدركه العقل ويحدّه بحد و كل محسوس يمكن أن يناله الحس و يصفه بوصف والرب ليس بمحدود ولا موصوف وأيضاً كل محسوس لكونه جسماً و جسمانياً مقتدر في الوجود و توابعه إلى الغير والرب غني من الغير من جميع الوجوه فوجب أن يكون غير مدرك ولا محسوس، فالتنزه عن الإدراك والإحساس الذي جعلته دافعاً للربوبية مصحح لها عندنا (قال الرجل: فأخبرني متى كان) لما عرف الرجل اندفاع سؤاله من جهة الكيف والأين 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 تشبيهاً 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 بالغيوب من موجودات عالمنا هذا اذ ليس فيهم من يعرف الغيب و ليس من تجسم خيالنا 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 بالغيوب أعلى و أشرف من موجودات عالمنا هذا وان نفس الانسان مرتبطة بذلك في الجملة. (ش)

هذا السؤال و أشار إلى أدلته وجوده لأنَّ الجواب عنه يعلم من الجواب عن السؤال السابق، والظاهر أنَّه سقط في البين جواب و سؤال والذي يدلُّ على السقوط و الساقط جميعاً مارواه الصدوق من هذه الرواية في كتاب التوحيد بعد هذا السؤال «قال أبو الحسن عليه السلام: أخبرني متى لم يكن فأخبرك متى كان (١) قال الرَّجُل فما الدليل عليه؟ قال أبو الحسن عليه السلام: إنِّي نظرت إلى جسدي» و هذا الجواب الساقط بحسب الظاهر من باب المعارضة بالمثل و بناؤه على ما هو الحقُّ الصحيح من أنَّ كلَّ شيء له وجود حادث ، له عدم سابق فكما يصحُّ أن يقال متى كان صحَّ أن يقال متى لم يكن أمَّا ما لم يكن له وجود حادث لم يكن له عدم سابق فكما لا يصحُّ أن يقال متى لم يكن لا يصحُّ أن يقال: متى كان، فمتى لا يصحُّ تعلُّقه بالوجود إلا إذا صحَّ تعلُّقه بالعدم وأمَّا بحسب التحقيق فالمقصود أنَّه متى لم يكن ربِّي حتَّى يقال متى كان ، كان ربِّي قبل القبل في أزل الآزال و بلا قبل ولا غاية فلا يصحُّ أن يقال متى كان و متى لم يكن ولا تجري فيه مقولة متى وإنما يجري في الحوادث والزَّمانيات و أمَّا عرف الرَّجُل اندفاع سؤاله عن مقولة متى أيضاً سأل عن الدليل على وجوده بقوله «فما الدليل عليه» أي على وجود الرَّبِّ قال عليه السلام لا ثبات وجوده بالدليل الإِنِّي المفيد لليقين «إنِّي لمَّا نظرت إلى جسدي» الذي هو البناء العظيم والعالم الكبير لاشتماله على أعضاء مخصوصة و أركان معيَّنة وقوى معلومة و عروق ساكنة و متحرِّكة على نضد عجيب و تر كيب غريب لمصالح كثيرة و منافع جليلة التي يعجز عن تحريرها لسان البيان و عن تحديدها عقول أصحاب العرفان (و لم يمكنني فيه زيادة و لانقصان في العرض و الطول و رفع المكاره عنه) المكاره جمع المكروه و هو 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 العدم 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 بالضمّ والفتح المشقّة مثل المصايب والنوايب الواردة على الانسان (و جرّ المنفعة إليه) النفع ضدّ الضرّ يقال: نفعته بكذا فاتنفع والاسم المنفعة (علمت أن لهذا البنيان) المشتمل على عجائب الخلق ولطائف الفطرة (بانياً) بناء على عمد وتدبير وعلم وتقدير (١) وفيه استعارة مصرّ حقّ وترشيح (فأقررت به) أي بوجوده وربوبيّته وقدرته ألا ترى أنّك إذا رأيت بناءً مرّكباً من آلات مثل الطين والحجر والجصّ والآجر والخشب و نحوها جزمت بأنّ له بانياً بناء وإن لم تشاهده و نسبت من قال: إنّ حدث بنفسه ووجد من قبل ذاته إلى السفه والجنون. وفي كتاب درّة التاج إنّ كان لبعض الملوك شكّ في وجود الصانع و تنبّه به وزيره وكان عاقلاً فأمر ببناء قصور عالية وإجراء مياه جارية و إحداث

(١) «قوله و علم و تقدير» ان قيل قد علمنا أنّ لبدننا خالقاً غيرنا اذ لا يمكننا ان نزيد في بدننا و ننقص عنه و نجر اليه منفعة أو ندفع عنه ضرراً فعلمنا أنّ فاعل ذلك في بدننا غيرنا وأما أنّه فاعل صاحب علم وتقدير فلم يعلم من عجزنا عنه فلعله طبيعة الحر والبرد والهواء والماء و طبيعة الكل المحيطة بنا كما يقول به اصحاب الطبائع، قلنا: هذا الاعتراض مبني على وهم غلط سار في أكثر الناس وهو أنّنا نحتاج الى واجب الوجود في أمور العلة الطبيعية لها وهذا الوهم مما تصالح العوام عليه سواء كانوا من الملاحدة أو من المتدينين فاذا علم احدهم السبب الطبيعي للمطر والسحاب والبرق والنبات وتكوّن النطفة وغير ذلك جعلوه علة واحتج الملحد على الموحد بأن هذه الاسباب تغني عن علة غيرها ويحتج الموحد العاظمى بانكار هذه الاسباب مطلقاً حتى يمكن نسبتها الى الله تعالى والحق أنّ 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 اني رأيت في مروج الذهب «قال أهل الديانات: ان كل ما لا يعلم له في الطبيعة مجرى فهو فعل الهى يدل على توحيد الله عز وجل و حكمته وليس للجزر والمد علة في الطبيعة البتة». وهذا 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 فلما رآه الملك قال: من بناه قال الوزير: حدث تلقاء نفسه و ليس له بان، فغضب عليه الملك فقال الوزير: يطول عمرك أيها الملك إن كان وجود هذا البناء بلا بان ممتنعاً فكيف يصح وجود هذا البناء العظيم أعني الأرضين والسَّمَاوَات 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 الذّهاب 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 لمارأوا النظم و التدبير في هذا العالم عرفوا منه قدرة فاعله و حكمته. وفي 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 افكانوا يسمونه بهذا الاسم الالمارأوا فيه من التقدير و النظام فلم يرضوا ان يسموه تقديرأ 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 قوسمغرافي 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 «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 نسبه الى جن او ملك كما ذكرنا سابقاً و لذلك قالوا ان حركة السماء بارادة محرك سموه نفساً فلكية أو عقلا و نسبها اهل الشرع الى ملك او ملائكة مأمورين من الله تعالى لادارة الافلاك و هذا صحيح سواء قلنا بسكون\*

و هذا الدوران و ما فيه من المنافع الكثيرة و المصالح الجليلة و الأسرار الخفية التي تعجز العقول عن إدراك تفاصيلها و يحتاج في معرفة بعضها إلى دقة تفكير و لطف تدبير دليل واضح على وجود الصانع و حسن تدبيره و ثبوت القادر و لطف تقديره ألا ترى أن من أنكر أن يكون دوران الشمس و الأرباب الأصغر المركب من الخشب لا إصلاح الحديقة مستنداً إلى صانع و محرك له و قال: إنه و وجد بنفسه و تحركه بذاته، يزجره كل سامع أشد زجرة و ينكر قوله أشد إنكار، و يصر على تجهيله أشد إصرار و ما ذلك إلا لأن دلالته على صانعه و محركه ظاهرة بالضرورة و إذا كان الحال في هذا الدوران ما عرفت فدلالة دوران ذلك الشمس و الأرباب الأعظم الذي يدور على بسيط الأرض لا إصلاح هذا العالم على وجود الصانع أظهر و على ثبوت المحرك له أولى و أجدر ( و إنشاء السحاب ) أي إيجادها و تحريكها في جو السماء إلى جهات مختلفة و بلاد متباعدة و هي حاملة للماء لإحياء الأرض و إنبات الزرع و غيرها من المنافع التي لاتخفى على أرباب البصائر و أصحاب الضمائر.

\* الأرض او بحركتها كما في الهيئة الجديدة او على قول بعض القدماء بخلاف الحركة المستقيمة فانها يمكن ان تكون بالدفع و الجذب او بالميل و النفرة و لم يخف هذا الاصل على فلاسفة الافرنج في عصرنا مع عدم اهتمامهم بهذه المسائل فانهم لما رأوا حركة السيارات حول الشمس و لم يمكنهم ان ينسبوا الحركة المستديرة الى فاعل واحد طبيعي التزموا بان علتها مركبة من قوة جاذبة في الشمس لاتترك السيارات تذهب بعيداً و علة محرقة في نفس السيارات تحركها على الاستقامة ان تركها الشمس، فدورانها نظير دوران الشعلة الجوالة و المعلق ان رمى الحجر منه بعد الدوران ذهب مستقيماً، و يبقى السؤال في علة الحركة المستقيمة في الكواكب اذ ليست الى جهة واحدة معينة البتة فهي في حكم المستديرة لا يمكن ان يستند الى طبيعة فلا بد ان يستند الى قاسر بأن يدفعها لابان يجذبها و القاسر غير ممكن أن يؤثر الا فيما له ميل طبيعي و يجري دليل القدماء في اثبات الارادة في حركة الكواكب فيه أيضاً و صرح بعضهم بان الحركة لما اودع الخالق فيها من القوة المحركة. و لذلك تتمه 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 والثبات 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 وتملاء العيون والأ نهار ( و مجرى الشمس والقمر والنجوم ) (١) جرياً مخصوصاً في منازلها و مداراتها إلى جهات مختلفه تارة إلى الشمال و تارة إلى الجنوب وعلى أحوال متغيرة من السرعة والبطوء والإقامة والاستقامة والرجعة وعلى 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 الكشافات المظهرات 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 لها مقدرًا منشئًا ) 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 العلل الطبيعية لاكثر 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 بالله تعالى اذ لا نريد 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) . (ش)

(٢) قوله « العلوم الباحثة عن الامور السماوية » وهذا ترغيب في تعلم علوم الكون وما يتوهم العامة ان الدين منع من تعلمها واضح البطلان بل انما امر به في الايات الكريمة والروايات و ليكن الغرض من التعلم النظر والتدبر 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.

### ((الاصل))

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 أفادر هو؟ قال: نعم قادر قاهر، قال يقدر أن يدخل الدنيا كلها »  
 « البيضة لاتكبر البيضة و لاتصغر الدنيا؟ قال هشام: النظرة فقال له: قد أنظر لك »  
 « 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 الموعول فيها إلا »  
 « على 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 جبلاً 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 جئتكم مسلماً و لم أجئكم متقاضياً للجواب فقال له هشام: إن كنت جئت »

\* قال بعض علمائنا عند ذكر العلوم الطبيعية: لم يكف الانسان الخوض فيها و التفكير فى حقائقها و لو كان مما ينفع المكلف لم يهمل صاحب الشرع بيانها و قد ورد فى كثير من الاخبار النهى عن تكلف ما لم يؤمر المرء بعلمه انتهى. و قول الواحد منهم لايجعل حججة على الكل. (ش)

« متقاضياً فهلك 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 إيّاها فقال له أبو عبد الله عليه السلام: يا ديصاني: »  
 « هذا صن مكنون له جلد غليظ وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق وتحت الجلد الرقيق ذهبة »  
 « مائعة وفضة ذائبة فلا الذهب المائعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة تختلط »  
 « بالذهبة المائعة فهي على حالها لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن صلاحها ولا »  
 « دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها لا يدري للذكر خلقت أم للانثى، تنفلق عن مثل »  
 « ألوان الطواويس أتري لها مدبراً؟ قال: فأطرق ملياً ثم قال: أشهد أن لا إله إلا »  
 « الله وحده لا شريك له وأنّ محمداً عبده ورسوله وأنك 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: إنّ 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 » و عبر بعين هذه العبارة المجلسي (ره) في مرآة العقول

أخذها من الشارح الا أنه لم ينسبه اليه والاشتقاق الذي ذكره في لفظ الديصاني غير مطابق

للواقع والصحيح ان ديسان اسم رجل وقد نقل السيد المرتضى (ره) في أماليه قول مساور :

لو ان ماني وديصاناً و عصبتهم جاؤوا اليك لما قلناك زنديق \*

بلى قال: أقاد رهو؟ قال: نعم قادر) على ما يريد ولا يعجزه شيء (قاهر) يقهر  
الممكنات بما يشاء من الإيفاء فيها ولا تطيق الأشياء الامتناع منه، فان قلت: نعم  
قد وقع في موضعه لأنه للتصديق والاثبات لما بعد الهمزة أمّا بلى فلأنه لا يجاب  
بعد النقي ولا نفي 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 (لا تكبر البيضة ولا تصغر الدنيا) في محلّ النصب على الحال (قال  
هشام: النظرة) أي أطلب منك النظرة وهي بفتح النون وكسر الطاء 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 الديباني  
بمسئلة ليس المعول فيها) المعول بكسر الواو والصارخ والأظهر أنه بفتح الواو  
مصدر ميمي بمعنى الاعتماد والاستعانة من عوّلت به وعليه إذا استعنت أي ليس  
الاعتماد والاستعانة في تلك المسئلة لصعوبتها (إلا على الله وعليك فقال له أبو عبد الله  
عليه السلام عماذا سألك فقال: قال كيت وكيت) هي كناية عن الأمر والقول وفي

أنت العبادة والتوحيد مذخلقا

وذا التزندق نيرنج 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، وقال: ديسان اسم نهر كان ولد صاحب هذا المذهب عنده. و كان من مشاهيرهم  
ابوشاكر الديباني ذكره ابن النديم، أيضاً و ربما يروى هذا الحديث الذى نسبته فى  
الكتاب الى عبد الله عن ابي شاكر والله العالم و ذكرنا شيئاً فيهم فى حواشى الوافى من  
صفحة ٨ الى ٣٢ من المجلد الثانى و كأن الشارح والمجلسى وغيرهما لم يطلعوا على  
اخبارهم و مذهبهم. (ش)

النهاية قال أهل العربية أصلها كَيْتَةٌ بالتشديد والتاء فيها بدل من إحدى الياءين و  
 الهاء التي في الأصل محذوفة وقد تضمُّ التاء وتكسر. ( و قال أبو عبد الله عليه السلام: يا  
 هشام كم حواسك قال: خمس) هي الباصرة والسامعة والشامعة والذائقة واللامسة  
 يدرك بها المبصرات والمسموعات والمذوقات والملمسات (قال: أيها أصغر؟ قال  
 الناظر قال: و كم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسة أو أقلُّ 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 المحلِّ  
 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 و يجمع على  
 براري مثل صحاري بفتح الراء على الألفح (و جبلاً وأنهاراً فقال له أبو عبد الله  
عليه السلام: إنَّ الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة وأقلُّ منها قادر 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 للتعديدية وبناء الأفعال منه للزوم (وقبل يديه ورأسه ورجليه)  
 ابتهاجاً و سروراً وتعظيماً وقضاء لحقِّ التعليم والإشارد (و قال حسبي) 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 و هاء 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 لأبي عبد الله 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 نقص فيها و إنّما النقص في المحال لعدم كونه قابلاً للوجود، فإن قلت: الذي يصاني سأل عن قدرته علي إدخال عين المقدار الكبير في الصغير لعلّ إدخال صورته فيه فليس هذا الجواب جواباً عنه، قلت: الجواب صحيح و واقع على وفق الحكمة و المقام، بيان ذلك أن الذي يصاني لما كان من كراً لوجود الربّ القادر و كان غرضه من هذا السؤال إلزام القائلين بوجوده فلو أجيب بأنّه 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 بأنّه 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: ان لبعض المعاني لوازم عرفية يتبادر

الذهن منه اليها و ان لم تلزمه عقلا و قد مثل لذلك اهل المنطق بالحاتم و الجود و مثله الباقوت يتبادر منه اللون الاحمر و ان وجد منه قسم أصفر أو أبيض و مخلوقية العالم يتبادر منه الحدوث و قدمه يتبادر منه الاستغناء عن المؤثر و ان لم يلزمه عقلا و قد يعكس فيلزم شيء عقلا و لا يلزمه عرفاً مثل الجسمية فانها تستلزم الحدوث عقلا 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 ذهن الى قصد التوهين و أساءة 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 الالهيّين جوابه عَلَيْهِ السَّلَامُ بوجهين آخرين أحدهما أن الذي يقدر أن يدخل ما تراه العدسة لا يصحُّ أن ينسب إلى العجز ولا يتوهّم فيه أنه غير قادر على شيء أصلاً وعدم تعلّق 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 تعلّق القدرة به مستمرّاً كتعلّقها 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 المقروض المعبر عنه. وقال بعض المحقّقين رفع الله تعالى قدره (١) في توجيه الجواب : أن الذي صاني سأل

✽ قال انه تعالى فوق رأسى لم يذهب الا الى التعظيم و كلاهما باطلان بمعنى التحيز وصحيحان بمعنى استيلاء القدرة والقرب بالعلم أيضاً و ليس كل احد يفرق بين الممكن و المحال فيقولون ان صعود الجسم الثقيل الى فوق محال و فلق البحر لموسى (ع) محال و احياء الموتى و ابراء الاكمه و الابرس 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 اولا 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) « 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 والمتخيلة من مشكلات الفن وفي شرح الاشارات نقل عن الفاضل الشارح ✽

أَنَّهُ هل يقدر ربك على إدخال الكبير في الصغير من غير التفات إلى إدخال عين الكبير أو صورته و أَنَّهُ هل لهذا الإدخال مصداق في الخارج فَأَجَابَ عَلَيْهِ بِأَنَّ لهذا النحو من الإدخال مصداقاً فيه وهو إدخال الصورة المحسوسة المتقدّرة بالمقدار الكبير بنحو الوجود الظلي في الحاسة ولاستحالة فيه إذ كون الصورة الكبيرة فيها بالوجود الظلي لا يوجب اتصافها بالمقدار الكبير وإنما يوجب اتصافها به إدخال المتقدّر بالمقدار الكبير فيها بالوجود العيني ولمّا كان منظور السائل ما يشمل هذا النحو من الإدخال ولم يكن نظره متصوراً على الإدخال العيني لم يقل بعد ما سمع الجواب : مرادي الإدخال العيني والإدخال في الحاسة ليس من هذا القبيل فليتمل.

(فخرج الديباني عنه حتى أتى باب أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ 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 العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الانكار اذ قد اقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم . انتهى وما ذكره ربيعاً قدس سره من أن الكبير منطبوع في الصغير بوجوده الظلي لا بوجوده العيني فمفاده ان انطباع الكبير في الصغير ممكن في الجملة و هو غير معقول لنا الا بأن يقال ما نراه كبيراً ليس حالاً في جزء صغير من البدن بل هو موجود مستقل عند النفس والذي ينطبوع في جزء صغير يكبر في نظر النفس كما نرى بالالات المصنوعة في زماننا لرؤية الصغير كبيراً ويرجع حاصله الى ان المنطبوع في آلة الحس صغير و المرئى كبير فينتج بالشكل الثانى أن المرئى ليس بمنطبوع فان قيل ان الكبير المرئى ليس بموجود وانما الموجود هو الصغير المنطبوع في الآلة واخطأ الحس اذا رأى الشيء على غير صفته الحقيقية قلنا في خطأ الحس أيضاً كالدائرة المضئئة في الشعلة الجوالّة لا بد أن يقال بوجود ما نراه في صقع من اصقاع النفس و ان لم يكن موجوداً في الخارج فلا محيص عن قول صدر المتألهين من تجرد هذه الصور وان كانت الالات الجسمانية معدة . (ش)

فلما قعد قال له يا جعفر بن محمد دلّني على معبودي (الذي عرفته قدرته أو استحقَّ  
العِبادة منِّي بزعمك أو وجب عليَّ 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  
ولامفرّ لي عنه (فقالوا له: عدّ إليه وقل له يدلك على معبودك ولا يسئلك عن اسمك  
فرجع إليه فقال له: يا جعفر بن محمد دلّني 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 ناولني البيضة فناوله إيّاها فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا ديسانى هذا حصن  
مكنون) أي مستور ما فيه أو مصون من جميع جوانبه لافرجة فيه ولا باب له من كنت  
الشيء أي سترته وصنّته وإنما استدلّ عليه السلام على وجود الصانع بالجزئي المحسوس لأنّه  
أقرب إلى فهم المخاطب ولذلك شاع في تفهيم المطالب العالمية ذكر الأمثلة الجزئية  
ولأنّ المخاطب كان زديقاً والزّنادقة لا يحكمون إلاّ في المحسوسات ولا يقبلون  
إلاّ ما يدركون بحواسّهم (له جلد غليظ) كسور الحصن لحفظه عن تطرّق 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 ذهب مائعة) الذهب مؤنّث معنوي لأنّ تصغيره ذهيبية والتاء في ذهبه على نيّة  
القطعة منها (و فضة ذائبة) ذاب الشيء يذوب ذوباً وذوباناً نقيض جمده وأذابه غيره و  
فضة مذوبة وإن كانت أنسب ليكون إشعاراً بصدور الذّوب عن المبدء لكن قال فضة  
ذائبة لرعاية المناسبة مع قوله ذهب مائعة وإطلاق الذهبية والفضة هنا على سبيل  
التشبيه والاستعارة وإنّما اعتبر الميعان في الذهبية والذّوبان في الفضة مع أنّ الأولى  
أن يعتبر الذّوبان فيما يشبه بالذهب والميعان فيما يشبه بالفضة لأنّ الميعان أنسب  
بالذهبية والذّوبان أنسب بالفضة بالنظر إلى المعنى الحقيقي إذ الذهب ألين من  
الفضة والفضة أجمد وأصلب من الذهب وعلى هذا فذكر الميعان والذّوبان  
ترشيحاً للاستعارة لا تجريد (فلا الذهبية المائعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة



الذائبة تختلط بالذَّهبة 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 وقد شاع التعديدية أيضاً بعن فعن هنا في موضعها أو بمعنى الباء لأن الحروف الجارّة قد يجيء بعضها في موضع بعض، ويحتمل أن يكون بمعنى المجاوزة كأنّ 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 مستنديين إلى شيء من أجزاء هذا العالم ليثبت أنّهما مستندان إلى ربّ قادر ليس بجسم ولا جسماني (١) ولقد أعجبنى نسبة الإصلاح إلى ما يخرج منها ونسبة الإفساد إلى

(١) قوله «ليس بجسم ولا جسماني» ما ذكره الشارح لا يفى بتفسير الحديث ولا ينطبق على

كلام الامام (ع) الابتكاف لانه رحمه الله لم يكن يعرف مذهب الديسانية حتى يتنبه لنكات احتجاج الامام (ع) في الرد عليه وقد ذكرنا في حاشية الوافي في الصفحة ١٤ من المجلد الثاني شيئاً في ذلك واصله ان مذهب الديساني 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 باعتماد هؤلاء من اختلاط النور والظلمة وبياض البيض وصفوته نفسها اختلاط منهما أيضاً واذا 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 واذا 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 الدّاخل فيه بالقهر والغلبة (لا يدري ألدّ ذكر خلقت أم لا لأنّنى تتفلق عن مثل ألوان الطواويس) ضمّن تتفلق معنى الكشف فعديّ بعن أي تنشقّ كاشفة عن حيوان له ألوان الطواويس في حسن الهيئة وكمال الحلقة الدّالّين على كمال قدرة المدبّر والطاؤوس طائر معروف و يصغّر على طويس بعد حذف الزيّادات (أترى لها مدبّراً) صانعاً قادراً قاهراً يفعل فيها ما يشاء والاستفهام لحقيقته أو للتقرير (قال فأطرق مليّاً) أي أرخى رأسه و جفونه إلى الأرض زماناً طويلاً راجعاً إلى نفسه يشاورها فلما أخذت يده العناية الأزلية و الرحمة الربّانية مال عمّا كان عليه إلى الإيمان بالله (ثمّ قال: أشهد أن لا إله إلا الله) و أكّد الحصر المفيد للتوحيد المطلق بقوله (وحده لاشريك له) للمبالغة في نفي الشركة (و أشهد أن محمّداً عبده و رسوله) إلى عباده ليخرجهم من الظلمات إلى النور (وأنك إمام و حجّة) من الله (على خلقه) لئلا يكون لهم حجّة على الله يوم القيامة (و أنا تائب) أي راجع (مما كنت فيه) من الزّندقة و إنكار الرّبّ الصانع القادر و الحمد لله ربّ العالمين.

### ((الاصل))

٥- « عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عبّاس بن عمر والفقيمي، عن هشام بن »  
«الحكم في حديث الزّنديق السّذي أتى أباعبدالله عليه السلام و كان من قول أبي عبدالله »

\* والظلمة الخارجين عن البيضة دون المنحصرين فيها فقط، قيل: هذا باطل اذا البيضة قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة لا تفرخ ولا يعلم أحد ما فيها ولا يعلم ذلك النور ولا الظلمة 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 والفاضة و لم يكن الديصانية معترفة بالله الحكيم ولا بالطبيعة الملزمة و اقتضاء الامزجة و التراكيب على مقتضى حكمة الله تعالى وقد نفوا الاضطرار 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 ويتفرّد 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 متفرقين من كل جهة فلهما رأينا الخلق  
«منتظماً والفلك جارياً والتدبير واحداً والليل والنهار والشمس والقمر دلّ صحة  
«الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أن المدبر واحد ثم يلزمك إن ادّعت  
«اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما  
«فيلزمك ثلاثة، فإن ادّعت 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 عَلَيْهِ السَّلَامُ، وجود  
«الأفاعيل دلّت على أن صانعاً صنعها ألا 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 أرجع بقولي إلى إثبات معنى وأنه شيء بحقيقة الشيئية غير أنه لا جسم  
«ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام ولا  
«تنقصه الدهور ولا تتغيره الأزمان».

### ((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن عباس بن عمر والفقيمي) فقيم حي من كنانة  
والنسبة إليه فقيم مثل هذيل و هذيلي ( عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق  
الذي أتى أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ وقال: لم لا يجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد  
قال القطب العلامة: حجة الزنادقة أننا نرى في العالم خيراً وشرّاً والواحد لا يكون  
خيراً وشريراً والجواب أن الخبير إن لم يكن قادراً على دفع الشر فهو عاجز و  
العاجز لا يصلح للربوبية وإن كان قادراً عليه ولم يدفعه فهو أيضاً شرير 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 لأنّه كان للزّنديق سؤالات متكرّرة 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؛ القدرة على فعل كلّ واحد واحد من الممكنات مستقلّين بإرادته ودفع كلّ ما يمنع نفاذها كما هو شأن واجب الوجود بالذات حيث أنّه يجب أن يكون قاهراً على جميع ما سواه (أو يكونا ضعيفين) ليس لواحد منهما تلك القوّة والقدرة و الاستقلال (أو يكون أحدهما قوياً و الآخر ضعيفاً) هذه احتمالات ثلاثة لا يزيد ولا ينقص و كلّها باطل وفي بطلان الثالث إثبات للوحدة (فإن كانا قويين فلم لا يدفع كلّ واحد منهما صاحبه) عن التصرف (وينفرد بالتدبير) والرّبّ بويّة ويتخلّص عن نقص المشاركة، والحاصل أنّ 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 الديصانية والمرقونية و مذاهيم متقاربة و يجمعهم الاتفاق على القول بأصلين النور والظلمة و حصول كل شىء من اختلافهما 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 مقراطيس فى تكون العالم من ذرات صغار و اجتماعها بالبخت والاتفاق الا أنهم يجعلون النور والظلمة مبدئين و ذيمقراطيس 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 العلل المعدة 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 تصريحاً بمذهبهم فى الثنوية و ممن كان متهما بالزندقة حماد عجر و قال فيه بشار على ما نقله السيد المرتضى «فادع غيرى الى عبادة ربين فاني بواحد مشغول». (ش)

واحد منهما صاحبه لأنَّ من شأن القويِّ المطلق أن يكون قاهراً علي جميع ما سواه كما عرفت وجواز ذلك يوجب بالضرورة ضعف كلِّ واحد منهما وعدم استقلاله و كماله في القدرة والقوَّة وهذا تقيض المفروض وكلُّ ما يلزم من فرضه نقيضه فهو باطل، ثمَّ يلزم من تساويهما في القوَّة والدَّفْع إمّاعدم التكوين والإيجاد إن توافقت إرادتهما وإليه يشير قوله تعالى «قل لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وقوله تعالى «ولعلا بعضهم على بعض» أو تحقُّق الضدِّين معاً إن تخالفت بأن يريد أحدهما شيئاً والآخرة ضدّه أو عدمه فإنّه إذ اُمنع كلُّ واحد منهما صاحبه عن مراده لزم تحقُّق الضدِّين، فإن قلت: تحقُّق الضدِّين غير محتمل إذ لا يقع بينهما مخالفة في الإرادة، (١) أمّا أوّلاً فلا نَّ كلِّ واحد منهما حكيم والحكيم لا يريد إلاّ ما هو الأفضل والأفضل من الطرفين ليس إلاّ واحداً، وأمّا ثانياً فلعلهما في الأزل بالكائنات كلّها والكين من الطرفين ليس إلاّ أحدهما فلذلك العلم يمنع وقوع المخالفة بينهما، قلنا الأوّل مدفوع لأنّ الفعل لو لم يتوقّف على الدّواعي والمصالح ويحصل بمجرد الإرادة جاز وقوع المخالفة بينهما في الإرادة وكذا إن توقّف عليهما لأنّ الدواعي والمصالح قد تتعلّق بالطرفين من جهتين

(١) قوله «مخالفة في الإرادة» هذا الذي ذكره الشارح أجنبي عن المقام لان الزنادقة لم يكونوا قائمين باتفاقهما في الإرادة بل أكثرهم لم يكونوا قائمين بالإرادة أصلاً و كان اعتقادهم ان النور والظلمة ضدان لكنهما يختلطان و باختلاطهما تكونت الموجودات و رد عليهم الامام (ع) بأن النور والظلمة ان كانا قويين و مع ذلك كانا ضدّين و شأن الضدّ التمتع من الانفعال و تأثير الضدّ فيه لم يحتملا الاختلاط بل استقل كل منهما بنفسه و انفرد بتدبير معلولاته و لم يأذن للآخر ان يداخله او يداخل معلولاته و ان كان احدهما قويا والاخر ضعيفا كان نقضا لمذهبهكم في الثنوية وان كان كلاهما ضعيفين و لذلك تمكن كل منهما لمداخلته الاخر ثبت العجز لكل منهما و خرجا من أن يكون مبدئين و لم يصرح بالتوالي الباطلة في بعضها لوضوحها واستدلال 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 بالمرجح وهو فطري الاستحالة أولزم كون أحدهما غير واجب بالذات وهو خلاف المفروض وفيه إثبات المطلوب فظني أن هذا التفصيل لا يستفاد من منطوق كلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ 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 الرُّبُوبِيَّةَ 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 استدلى 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 عَلَيْهِ السَّلَامُ 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 الوجود والإمكان الذاتيين فإن الوجود 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 ولوازمها ولا تفاوت 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 ولوازمها

و التمايز بينهما حينئذ بفصول وجودية لامتناع تقوّم الموجود بالمعدوم وإِنَّمَا قلنا الظاهر ذلك لاحتمال أن يكون كلام السائل ووصفاً لاثنان و لكن هذا الاحتمال بعيدٌ 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 والانتظام فالتدبير فيه كندبير النفس في البدن وستعرف لهذا زيادة توضيح ( والليل والنهار ) يتعاقبان فيجيبىء هذا ويذهب ذاك ويجيبىء ذاك ويذهب هذا ويتفاوتان في القدر فمن أوّل الصيف إلى أوّل الشتاء يزيد الليل وينقص النهار و من أوّل الشتاء إلى أوّل الصيف يزيد النهار وينقص الليل مع انضباط الزيادة والنقصان في جميع الأوقات والأزمان كل ذلك لمنافع غير محصورة يعرف جلها أو كلها أصحاب العرفان ( والشمس والقمر ) لهما تأثير عظيم في السفليات ومنافع جلية في نشو الحيوانات والنباتات و بهما ينتظم الليل والنهار بالحركة الأولى والسنة والشهر بالحركة الثانية ويتعادل الحر و البرد والرطوبة واليبوسة في الهواء إذ الشمس توجب حرارة الهواء ويبوسته والقمر يوجب برودته ورطوبته ومن ثم كان الليل أبرد وأرطب من النهار، وقال قطب العلامة لليل ثلاث صفات الظلمة والبرودة والرطوبة وتلك الصفات من علامات الموت و لذلك يموت الحيوانات في الليل ومنه « النوم أخ الموت » ثم إذ ظهر ضوء الشمس و طلعت الفجر وحصل للعالم شيء من الحرارة يقومون من مراقدهم و يتحركون إلى مقاصدهم ويزداد قوتهم إلى أن يبلغ الشمس غاية الارتفاع فإذ مالَت إلى الغروب نقصت قوتهم إلى أن يزول الشفق الذي هو من أثر ضوءها ثم يموتون ويعود الحالة الأولى وهكذا إلى ما شاء الله العليم القدير ( دلّ صحة الأمر والتدبير ) أي دلّنا فلا

يرد أن مدخول لما يجب أن يكون مؤثراً في جوابه وههنا ليس كذلك وعطف التدبير على الأمر إمّا للتفسير أو المراد بالأمر انتظام الخلق وجريان الفلك واتساق الليل والنهار وحرارة الشمس والقمر وسائر النجوم والتدبير ربط هذه الأمور بعضها ببعض وملاحظة منافعها ورعايته مصالح هذا العالم من الحيوان وغيره (وايتلاف الأمر) أي ارتباط أجزاء هذا العالم وانضمام بعضها ببعض بحيث حصل من مجموعها شخص مركب من أجزاء متلايمة مناسبة متناسقة، بيان ذلك أن هذا العالم مركب من الجواهر والأعراض والجواهر بعضها متحيز وبعضه مجرد، والمتحيز بعضها بسيط وبعضه مركب والبسيط بعضها عنصري وبعضه فلكي والمركب بعضها 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 العنصريّات والفلكيّات مفتقر إلى الآخر بوجه ما والحيوان مفتقر إلى النبات وبالعكس وهما يفتقران إلى العناصر في التركيب والعناصر يفتقر بعضها إلى بعض في تكوين المركبات وأنواع الحيوان وأشخاصه يفتقر بعضها إلى بعض كما يظهر ذلك ظهوراً تاماً في أفراد الإنسان فإنّه 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 ومنفعلاً به انتفاعاً محسوساً أو معقولاً بحيث يختل نظامه في نفسه بل نظام الكل لولا ذلك الآخر كما يختل نظام أحوال الشخص الانساني المركب من الأجزاء المتشابهة والقوي الظاهره والباطنة باختلال بعض هذه الأمور (على أن المدبر واحد) صنعه على النظام الأحسن والقوام الأتقن بعلمه الشامل وتدبيره الكامل وذلك إمّا لما قيل من أن التناسب والتلازم بين الشيئين لا يتحقق إلا بعليّة احدهما للآخر أو بمعلوليتهما العلّة واحدة موجبة لهما فلو تعدد المدبر اختل الأمر وفسد النظام كما يشير إليه قوله تعالى «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وإمّا لأن التدبير الواحد لا يجوز استناده إلا إلى مدبر واحد لا امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي، وإمّا لأن المدبر الواحد كاف لصدور التدبير الجملي وإذا لاحظنا معه أن المشاركة نقص لا يليق بالواجب بالذات



أولا خطنا لزوم التعطيل علمنا أنه لا مدبر غيره، لا يقال هذه الوجوه إنما تنفي وجود مدبرين متفقين مستقلين في صدور الكل وصدور كل واحد واحد ووجود مدبرين مستقلين أحدهما كذلك ويستقل الآخر في البعض لا وجود مدبرين غير متفقين بأن يستقل أحدهما في بعض والآخر في بعض آخر بحيث يحصل من المجموع هذا النظام والتدبير لنا نقول: كل واحد إذا لم يستقل في الكل، فإن استقل مجموعهما لزم أن يكون المجموع هو المدبر وهذا مع كونه باطلاً لاستحالة التركيب في الواجب دافع للاثنينية، وإن استقل أحدهما في بعض والآخر في بعض آخر لزم النقص المحال على الواجب بالذات وارتفاع التلازم والائتلاف بين البعضين وإلا لزم عدم استقلال كل واحد في البعض أيضاً هذا خلف ثم استدلل على نفي الاثنينية بدليل آخر من غير ملاحظة هذا العالم ونظامه وائتلافه وهو قوله (ثم يلزمك) وإنما أتى بـ «ثم» للإشارة إلى بعد مرتبته عن الأولين إذ فيه مع إبطال الاثنين إلزاماً للقيل بهما ما لا يلزمه هو ولا عاقل غيره فثم للعطف على قوله «فإن قلت إنهما اثنان» وهذا أحسن من جعله عطفاً على قوله «فلمأ 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 ادعت اثنين فرجة ما بينهما حتى يكونا اثنين) متفقين في تمام الحقيقة أو مختلفين إلا أن ما به الامتياز والانفصال وهو المعبر عنه بالفرجة على الأول والهويات وعلى الثاني بالفصول وإنما عبر عنه بالفرجة الفاصلة بين المحسوسات تقريباً له إلى فهم المخاطب الزنديق إذ هو مه مر بوط بالمحسوسات وفهمه متعلق بالجسم والجسمانيات فخطبه بما يليق بحاله (فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما) أي موجوداً قديماً مع الاثنين أمّا وجوده فلائنه لو كان أمراً عديمياً لزم أن لا يكون لكل واحد منهما مميّزاً وودياً 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 ادعت) في أوّل الفرض أو بعد الإلزام (ثلاثة لزمك ما قلت ما في الاثنین) 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 والاشبهة في أنه لا بدّ لكل واحد من الثلاثة ما يمتاز به عن الآخرين فالإلزام حينئذ أن يكونوا ستة لا خمسة، قلت المراد بالفرجة هنا الأمر الوجودي الذي يقع به الامتياز والإلزام 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 الاثنین منهم به، فإن ادعت خمسة لزمك ما لزمك في الثلاثة حتى يكون بينهم فرج أربعة فيكونوا تسعة (ثم يتناهي في العدد) أي ينتهي المدبر في العدد أو ينتهي القول في عدده (إلى ما لا نهاية له في الكثرة) فيلزم أن لا تستقرّ في عدد المدبر على مرتبة معيّنّة من مراتب العدد فإن كلّ ما ادعت يلزمك زائداً عليه وأن تقول بأن عدد المدبر يكثر أكثر غير متناهية وهو باطل قطعاً، ولعلّ ما قلناه في شرح هذا الدليل أولى ممّا قاله بعض الأفاضل (١) من أن المراد أنه يلزمك إن ادعت

(١) قوله: «أولى ممّا قاله بعض الأفاضل» القدر المعلوم المسلم في هذا الحديث أنه

رد على رجل مانوى قائل بالنور والظلمة وتركب كل شيء منهما والمعلوم من مذهبهم أنهم لا يعترفون بوجود شيء غير جسماني أصلاً كما مرفى مطاوى الأحاديث السابقة، فالنور والظلمة عندهم كانا موجودين جسمانيين في صقع من اصقاع هذا الفضاء ويجب شرح الحديث بما يرجع إلى هذا المذهب أولاً وبالذات، فإن استفيد منه شيء ينفع في رد سائر الأوهام و\*

اثنين متفقين من كل جهة في استدعاء كل فرد من الممكن من حيث الوجود الذاتي والطباعي الامكاني فرجة ما بينهما إذا امتياز الممكنات باستناد بعضها إلى أحدهما وبعضها إلى الآخر يحتاج إلى إله يفيد التمييز والاستناد لامتناع الترجيح من جهة الأ ولين لفرض اتفاقهما من كل جهة وذلك إلا له الثالث الذي هو مصدر التمييز والاستناد هو المراد بالفرجة بينهما ثم بمقتضى طباع الوجود؛ الامكان يكون نسبة جميع الممكنات إلى الآلهة الثلاثة سواء، و لمّا كان كلٌّ من الأ ولين مع الثالث اثنين احتاج 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 بالغرض 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 خال 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 اصلا ومن التزم بذلك لزمه القول بكون الاقتم 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 ثالث والنار على قول هر اقليطوس او اموراً غير متناهية كذيمقراطيس واما حصر المبدء في عدد معين كالاثنين على ما اختاره المانوية او خمسة كما هو قول الحر نانيين فيحتاج الى مؤونة كثيرة يعجزون عنه والبرهان العقلى 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 الأ ولوية أن فيه نظراً، أما أوّلاً فلأن اتفاق الاثنين في جواز استناد جميع الممكنات إلى كل واحد منهما لا يقتضي امتناع استناد الترجيح 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 إله ثالث، وأما ثالثاً فلأن الإله الثالث على تقدير ثبوته يجوز أن يكون نسبته إلى الأوّلين متفاوتة بتفاوت ما به الامتياز في القوّة والضعف وبهذا الاعتبار يقسم الممكنات ويخصّص 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 انفصال في الوجود وافتراق في الهوية ويكون هناك موجود ثالث هو المركب من مجموع ذينك الاثنين وهو المراد بالفرجة، لأنّه منفصل الذات والهوية وهذا المركب لتركيبه من الواحبات بالذات المستغنيات عن الجاعل كان لامحالة مستغنياً عن الجاعل موجوداً لا من تلقاء الصانع إذ افتقار المركب إلى الجاعل بحسب افتقار أجزائه فإذا لم تفتقر أجزاؤه لم يفتقر هو بالضرورة فإن قد لزمك أن يكون ذلك الموجود الثالث أيضاً قديماً فيلزمك ثلاثة وقد ادّعت اثنين فإن ادّعت ثلاثة لزمك بمثل ما قلته في الاثنين أن يكون خمسة ثلاثة أحاد وحدانية ورابع مركب من الاثنين وخامس مركب من الثلاثة وعلى هذا القياس، فيلزمك ما لا يتناهى في العدد.

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

لالغة ولا عرفاً، الثاني أن لزوم هذا الثالث من فرض إلهين اثنين ممنوع لجواز أن يكون الوجود الذاتى مانعاً من قبول التركيب، الثالث أن كون هذا المركب واحياً بالذات قديماً ممنوع كيف وكلُّ مركب فهو حادث لا فتقاره في تركيبه و تألفه إلى الأجزاء والمؤلف، الرابع أن المركب من الاثنين 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 وحوادثها وفي أحوال نفسك وجوارحك وأعضائك 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 تأكيد. والمشيد بفتح الميم وكسر الشين وسكون الياء المعمول من الشيد بالكسر والسكون وهو كلُّ شيء طليت به الحائط من حص أو ملاط وبضم الميم وفتح الشين وتشديد الياء المطوّل يعني إذا نظرت إلى بناء محكم مبني من آلات مثل الطين والحص 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 » فان قيل الطريقة الصحيحة ان يثبت وجوده تعالى اولاً ثم يثبت توحيدة لاثبات 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 بأنَّ لبناء هذا العالم الذي لا بناء أعظم منه وأتقن ولا صنع أكمل منه و أحسن بانياً بناه 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 للتنبية 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 المتَّصف بالحصول من حيث هو شيء ومن حيث اتَّصافه بالوجود أو كون الوجود عينه موجود فهما متساويان في الصدق كما أن الشيئية والوجود المطلق متساويان في التحقق، ويمكن إرجاع قول الأشعري بأنَّ الشيء يختصُّ بالوجود، وقول المعتزلي بأنَّ الشيء ما يصحُّ أن يوجد إلى ما ذكرنا بأن يراد بالوجود الوجود المطلق، ثمَّ الظاهر أنَّ المراد بالشيء هنا الموجود بالوجود الخارجي يعني أنَّ 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 ووجوده ذاتيان يستحيل انفكاك ذاته عنهما بوجه من الوجوه في مرتبة من المراتب وأما 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 والا هليلجة من أهم ما يعتمد عليه في هذا الباب فان الفرق بين المتأله والملحد انما هو في القول والاعتقاد بالعمد والتدبير في الخلق ووجود العلم والحكمة في المبدء الاول والافصل وجود شيء واجب الوجود ينتهي اليه ساير الاشياء مما لم ينكره احد دفعاً للدور والتسلسل لكنهم يجعلون المبدء طبيعة غير شاعرة و نحن نعتقد فيه كمال العلم لانا اذا نظرنا الى 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 يراد بالشيء الموجود بالوجود المطلق بل هو أولى  
بالارادة 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 الحقّة الأحدثية (١) المنزّهة  
عن التكثر والتعدد لامعنى 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 متوجّهاً إلى  
المحسوسات و وهمه متعلّقاً بالجسم والجسمانيات بالغ <sup>الذات</sup> في نفي مشابته بشيء منها فقال  
( غير أنه لا جسم ) لأن كل جسم ذو جزء و كل ذي جزء مفتقر إلى جزئه الذي هو  
غيره و كل مفتقر 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 محلّ 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 مهيته ممكنة في ذاتها استفادت الوجود من غيرها و هذا باطل و  
مثل تعبير 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 تأسى عن  
التكثر كما سيجيء إن شاء الله . (ش)

(٢) « ولاصورة » لعله (ع) ذكر الصورة بعد الجسم ليشمل الاشباح اي الاجسام

المثالية والبرزخية . (ش)

فضلاً عن أن يحتاج إلى محلّ يحلّ فيه (ولا يحسّ) من أحسست فلاناً إذ أرايته 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 وإنّما أفرد عدم إدراكه بالبصر بالذّكر مع ذكر الحواسّ لظهور تنزيهه تعالى عن ساير الحواسّ و وقوع شبهة في أذهان كثير من الجهلة في جواز إدراكه بالبصر، حتّى ذهب كثير منهم إلى أن تنزيهه تعالى عنه ضلال بل كفر (١) تعالى الله عما يقول الجاهلون الظالمون (ولا يجسّ) الجسّ بالجيم اللّمس باليد للتعرف يقال جسّه الطيب إذا مسّه ليعرف حرارته من برودته، وجسّ الشاة ليعرف سمنها من هزالها، يعني أنّه 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 المختصّة بها وهو تعالى ليس بجسم ولا جسماني ولا كيفيّة له (لا تدركه الأوهام) لأنّ الوهم إنّما يدرك المعاني المتعلّقة بالمادة ولا يترفع إدراكه عن الأمور المربوطة بالمحسوسات وشأنه فيما يدرك أن يستعمل المتخيّلة في تقديره بمقدار مخصوص وكميّة معيّنة وهيئة مشخّصة ويحكم بأنّها مبلغه ونهايته فلو أدركته الأوهام لقدّرته بمقدار معيّن في محلّ معيّن والمقدّر محدود مر كّب محتاج إلى المادّة

(١) « تنزيهه تعالى عنه ضلال و كفر » الاشارة متفقون على انه تعالى يرى بالبصر في الآخرة و تكلف علماءهم في توجيهه، ووجه ذهاب الاشعري اليه توهمه أن ما ليس بجسم فليس بموجود فهو و سائر الماديين متفقون على شيء واحد ولكن علماءهم ذهبوا الى انه غير جسم ومع ذلك يرى . و قولنا واضح فانا ننكر الجسمية والرؤية و ننكر أن يكون الموجود منحصر في الاجسام والحس الظاهر عبارة عن تأثر بدننا و انفعاله عن شيء خارج عنه ومعلوم أن الشيء الذي يؤثر في الجسم جسماني والحس الباطن انفعال البدن عن شيء داخل فيه و الماديون لا يعترفون بوجود شيء الا ان يكون محسوساً بالحس الظاهر . (ش)



والتعلّق بالغير و براءة قدس الحقّ عن أمثال ذلك أظهر من أن يحتاج إلى البيان و يمكن أن يقال لمّا أشار بالفقرة السابقة إلى عدم إمكان إدراكه بالحواس الخمس الظاهرة أشار بهذه الفقرة إلى عدم إمكان إدراكه بالحواس الخمس الباطنة لأنّ الوهم أعمّ إدراكاً يدرك كلّ ما يدرّكه سائر القوى الباطنة من غير عكس، فإذا نزّهه عن أن يكون مدرّكاً بالوهم فقد نزّهه عن أن يكون مدرّكاً بغيره من القوى الباطنة و ممّا ذكرنا يظهر وجه ترك العطف لأنّه كالنتيجة للسابق و في بعض النسخ «ولاتدرّكه الأوهام» بالواو وهو أظهر (ولاتنقصه الدهور) لأنّ القابل للزيادة والنقصان إمّا مقدار أو زومقدار قابل للانفعال و كلّ ذلك من لواحق الإمكان (ولاتغيّره الأزمان) لأنّ التغيّر من توابع الإمكان المنزّه قدسه عنها والدّهْر والزّمان واحد، و قيل: الدّهْر الزّمان الطويل وقيل: الدّهْر الأبد، و لمّا كان تعالَى شأنه غير واقع في الدهر و الزّمان ولا متعلّقاً بما فيهما تعلّقاً يوجب الاتّصاف بصفاته سلب عنه الاتّصاف بالنقصان والتغيّر التّلازمين لما فيهما أزلّاً و أبداً.

### ((الاصل))

٦- «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ : حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ « البرقيّ ، عن أبيه ، عن عليّ بن النعمان ، عن ابن مسكان ، عن داود بن فرقد ، عن أبي سعيد الزّهري ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : كفى لأولي الألباب بخلق « الربّ المسخّر ، و ملك الربّ القاهر و جلال الربّ الظاهر ، و نور الربّ الباهر ، وبرهان الربّ الصادق ، و ما أنطق به ألسن العباد ، و ما أرسل به الرّسل ، و ما أنزل على العباد دليلاً على الربّ » .

### ((الشرح))

( مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ قَالَ : حَدَّثَنِي عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا ) الظاهر أن يقول ابتداء

(عدة من أصحابنا) بدون ذكر اسمه خصوصاً في مثل هذا الموضع 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 المسخّر) الخلق الإيجاد (١) يقال: خلقه الله خلقاً أي أوجده وشاع

(١) قوله : «الخلق الإيجاد» بل هو التقدير فانا نرى كل شيء في العالم مقدرًا بقدر مناسب له بحيث يدل على ان فاعله عالم حكيم مدبر. مثلاً سعة مجارى الدم في العروق كل بقدر ما يحتاج اليه بحيث لو ضاق 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 لمعناها 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، و اعلم أن بعض أهل الحديث استدل على حدوث العالم بظواهر الاحاديث و الاجماع ولم يعلم ان الاجماع والاخبار 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 تبعداً 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 لوافي في اثبات تناهي\*

استعماله أيضاً في المخلوق، والتسخير والتذليل والمسخر على الأوتل بكسر الخاء صفة الربّ وعلى الثاني إمّا بكسر هاء صفة له او بفتحها صفة للخلق وإنما خصّ أولى الألباب بالذكر لأنهم الذين يعلمون لاستعداد أذها نهم النقادة وطبايعهم الوقادة أن السماوات والأرضين والشمس والقمر والنجوم والسحاب والرياح والجبال والحيوانات والنباتات والجمادات والمعدنيّات وغيرها من البسائط والمركبات مسخّرات بأمر الله مذلّلات لحكمه مضطّرات لقدرتهم متحرّكات وساكنات لا رادته، وأمّا غير هؤلاء فلا بطالهم الاستعداد الفطري صاروا بمنزلة البهائم فطمع النظر في صنائع الحقّ والاستدلال بها على وجوده ووحدته وقدرته كطمع النظر من البهائم بل هم أضلّ ( وملك 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 مسألة علمية كبطلان الخلاء وتناهي الابعاد مما ليس اثباته ونفيه ضروريا في الدين مستقلا وان ثبت كون الحدوث الوارد في الاحاديث زمانيا فاما ان يكون لتوقف اثبات الواجب تعالى عليه عرفا واما ان يكون تأديباً 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 بشعوره الباطني لما هو مخمر في طبعه من الايمان بربه و اذا انهمك في لذات الدنيا و شهواتها و ظن نفسه قادراً متمكناً في ما يريد تكبر و استكبر و غفل عن مستجن ما في كمونه و زعم استغناءه عن الله تعالى فهذا الدليل راجع الى وجدان الانسان ربه بقلبه كما قال تعالى « واذامس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كان لم يدعنا الى ضمسه » 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 بعدصغرك وقوتك بعدضعفك 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 النوراو 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 يطبق 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 والغضب من مظاهر الظلمة والرضا من مظاهر النور فان كان هذا هكذا وجب ان يكون الغضب دائماً مع المرض والرضا دائماً مع الصحة و ليس كذلك و معدك فاختلاف الاحوال الطارئة يوجب شعور الانسان بمقهوريته و هذا يوجب التفاته الى باطن قلبه فيجد الاعتراف به مخمرا في طينته . (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 وسعة الماء وبهجة الحدائق و خضرة المروج والوان الازهار كيف يعتربك شوق ولذة ممزوجة بهيبة تدركها شبه الخوف يقشع منه جلدك لا خوفاً تتقيه 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 العلة و جمالها ، و انما 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 «ولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داخرون» وقوله «الله يسجد من في السموات والارض طوعاً وكرها وظلالهم بالغدو والاصال» وقوله «الذي خلق سبع سموات طباقا ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور» وقال «لقد زينا السماء الدنيا بمصابيح» الى غير ذلك و لعلك رأيت اشكال الثلج خصوصاً بالمنطار و الوان قوس قزح و من المعجب زهراً صفر عندنا يسمى بالطاؤوسى كانه صورة طاؤوس نشرذنبه، و نقل عن فيثاغورث ان الله يفعل الهندسة في كل شيء وقال \*

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

\* رسول الله (ص) «ان 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 عاريه بست      كرد دعوى كاين حلازلان من است

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

(١) قوله «و نور الرب الباهر» الباهر صفة النور و نور الرب هدايته لخلقته الى مصالحتها كما قال الشارح من العقول والنفس وقواها و يهتدى بالنور و قال بعض المؤلفين ان «القول بالعقول لا يطاق أصول الاسلام» و هو غير صحيح و على كل حال فنوره هدايته قال الشيخ الصدوق -رحمه الله- انه تعالى أجرى على نفسه هذا الاسم توسعاً 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 فى 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 للرّب والمراد بنوره النور الذي خلقه في الأجرام النورانية مثل الشمس والقمر وسائر النجوم أو المراد به ما اهتدى به أهل السماوات والأرضين إلى مصالحهم ومرادهم من العقول والنفوس وقواها كما يهتدي بالنور ، أو المراد به صفاته الذاتية التي هي المبادي لظهور الوجودات في الممكنات وشروق الكمالات في الموجودات وإشراقات الحالات الالائية بها ، أو المراد به الحجج والتجارب ( و برهان الرّب الصادق ) (١) البرهان الحجّة و المراد به الرّسول لأنّه حجّة الله على عباده، أو المراد به

\* ولا بالنهار لان الله هو نورها و ضياؤها على تاويلهم و هو موجود غير معدوم فوجدنا الارض مظلمة بالليل و وجودنا داخلها أيضاً مظلماً بالنهار يدل على ان تاويل 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 حال الحيوان والنبات وسائر الموجودات وجدناها تفعل اموراً يقصر فكرهم وشعورهم عن الاهتداء لوجهها كالنحل تصنع بيوتاً مسددة ويشكلها بوجه يصرف 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 واجبا فهو وان كان غير واجب فينتهى اليه، أو نقول ان كان موجوداً بنفسه فهو والا فهو متعلق بوجود نفسه او نقول ان كان الوجود مستقلاً فهو وان كان غير مستقل \*

الحجّة المركّبة من المقدّمات الضروريّة الصادقة الدّالة على التوحيد الفايضة من المبدء على النفوس البشريّة بلا تجشّم كسب وزيادة كلفة (وما أنطق به ألسن العباد) (١) المراد به اللّغات المختلفة الدّالة على وجود القادرا المختار كما قال سبحانه «ومن آياته اختلاف ألسنتكم وألوانكم» أو المراد به آلات النطق من المعضلات و مخارج الحروف والأصوات، أو المراد بهما نطق به العباد الهادين 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 والافقى الوجود شيء أبيض بذاته اخذ هذا البياض لونه منه وهكذا فالوجود نفسه برهان على واجب الوجود بذاته وبالجملة كل ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات و من اسمائه 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 بصرافتها تشهد بخالقهم ومفزعهم في شدائدهم وهذا الوجه الأخير قوى جداً لانا اذا تتبعنا غرائز الانسان وشعورهم وقوتهم النزوعية التي يسميه اهل عصرنا بالعواطف جميعها لاغراض حكيمية وغايات حقيقية كشهوة الطعام والخوف من المضار والرغبة الى النسل ومحبة الاولاد والتوحش من الانفراد والتأنس بالاهلين وأبناء النوع و استحسان الخضر والماء والابتهاج بالاشجار والعمران و كل ما هو نافع لبقاء الشخص والنوع وكذلك الميل الى الاحسان و استحسان افعال الصلحاء والتنفّر من القبائح فالتوجه الى الله تعالى وحب الخلوة به والمناجاة معه في كل جيل وقبيل في المشركين والموحدين لا يمكن ان يكون غريزة باطلة وفطرة عبثا حاصل لا غير غاية والغاية هو الله تعالى الذي هو حقيقة الحقائق وغاية الغايات 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 الجليلة 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 والنواب التي لا يقدر على دفعها على أنفسهم أو أنواع الخزي والنكال 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 و برهان ساطع » لم أجد في كلام احد ممن تعرض لهذا الاصل الاصيل أجمع و أكمل و أوضح مما في هذا الحديث فقد جمع أدلة معرفة الله تعالى في لفظ و جيز ببلغ غاية البلاغة فاعرف قدره و انظر فيه بعين البصيرة و تأمل فيما ذكرته في شرحه ، و نفس صدور هذا الكلام من صاحبه دليل على صدق قائله (ع) فابتداء بالبرهان الانى اعنى بخلق الرب المسخر ثم ذكر منبهات ثلاثة وجدانية يبعث النفس على الشهود بقدر ما يمكن للناس من سنخ ما يحصل لكمل الاولياء من الوجدان العرفاني، ثم ذكر البرهان اللهي و هو برهان الصديقين هذا كله لان يجد الانسان في نفسه دليل ربه ثم ذكر ثلاثة براهين من اعتبار وجدان غيره وهو ما نطق 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 الهام الحكماء والعقلاء والاسرار التي تنبه لها العرفاء وما اتفق للناس من الرؤيا الصالحة والتجارب المكررة و ما حصل من الفتوح للمصالحين و استجيب من دعاء الداعين و عوفى من مرضى المتوسلين و غير ذلك مما لا يحصى فان جميع ذلك دلالة على المبدء الحق جل جلالته «وما 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 ما 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 يعم الواجب والممكن أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيعم المتمنع أيضاً كما صرح به صاحب الكشاف حيث قال: الشيء أعم العام كما أن الله أخص 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 يتعلق 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 يد الكاذب فائباته تعالى بصدق النبي و اثبات صدق النبي بالمعجزة و اثبات المعجزة بانه تعالى حكيم لا يريد اضلال الناس مستلزم للدور و ان اصر 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 ماسيقع 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 يعلمون 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 تنفء المهيبة عند العدم ومن قال بأنَّ الوجود غيرها فهم قد اختلفوا في ذلك والنزاع إنَّما هو في المعدوم الممكن لا في المعدوم الممتنع فإنَّه ليس بشيء عند الفريقين وهذا كما ترى يخالف ما صرَّح به صاحب الكشف.

### ((الاصل))

١- «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقُلْتُ: أَتَوْهَمُ شَيْئاً؟»  
«فَقَالَ: نَعَمْ، غَيْرَ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ، فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ»  
«خَالَفَهُ، لَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ وَلَا تَدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ، كَيْفَ تَدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ خَالَفَمَا»  
«يُعْقَلُ، وَخَالَفَ مَا يُتَّصَرُّ فِي الْأَوْهَامِ؟! إِنَّمَا يُتَّوَهَّمُ شَيْءٌ غَيْرَ مَعْقُولٍ»  
«وَلَا مَحْدُودٍ».

### ((الشرح))

(مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ) وهو الجواد (١) عَلَيْهِ السَّلَامُ (عَنِ التَّوْحِيدِ) أَي طَرِيقَهُ وَسَبِيلَ مَعْرِفَتِهِ (فَقُلْتُ: أَتَوْهَمُ شَيْئاً؟) أَي أَتَوْهَمُ فِي حَقِّهِ أَنَّهُ شَيْءٌ أَوْ أَتَوْهَمُهُ وَأَدْرِكُهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ شَيْءٌ وَأَصْفُهُ بِالشَّيْئِيَّةِ فَشَيْئاً عَلَى الْأَوَّلِ مَفْعُولٌ وَعَلَى الثَّانِي تَمِيزٌ، وَالْمَفْعُولُ مَحْدُوفٌ، وَالْفَاءُ تَفْصِيلٌ لِلسُّؤَالِ عَلِيِّ الظَّاهِرِ (فَقَالَ: نَعَمْ غَيْرَ مَعْقُولٍ

(١) قوله: «سألت أبا جعفر وهو الجواد (ع)» وزعم بعض المتظاهرين بالعلم أنه الباقر (ع) وهو غلط لأن عبد الرحمن 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 لكنه ذاته المقدسة ولا بالحدّ المشتمل على الأجزاء التي هي بمنزلة المادة للحقيقة ولا بالصورة الذّهنية المتصّفة 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 توحدّه وشبّهته بخلقه وجعلت له شريكاً أشار إليه بقوله ( فما وقع وهمك 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 لأنّ الإشارة الوهميّة مستلزّمة للوضع والهيئة والشكل والتّحيّز وكل ذلك على واجب الوجود محالٌ والإشارة العقلية لا يخلو عن الخلط بصفات الإمكان لأنّ النفس إذا توجهت إلى أمر معقول من عالم الغيب فلا بدّ أن يستتبع القوّة الخياليّة والوهميّة للاستعانة بهما على إثبات المعنى المعقول وانضباطه فإن يستحيل أن يشير العقل إلى شيء من المعاني الإلهية إلاّ بمشاركة من الوهم والخيال واستثبات حدّ أو هيئة أو كفيّة أو صفات له وهو سبحانه منزّه عن الكيفيات والصفات والحدود والهيئات، فكان المشير إليه والمدعي لا يصابته قاصداً في تلك الإشارة إلى ذي كفيّة وحال ليس هو وواجب الوجود ولو فرض تجرّدها عن أحكام الوهم والخيال فالصورة الحاصلة فيها موصوفة بحدود عقلية صرفة منعوته بصفات الإمكان من جهات شتى فهو أيضاً غيره تعالى (لا يشبهه شيء) في الذات والصفات لأنّ المشابهة بالممكن نقص والنقص عليه محالٌ، ولأنّ المشابهة عبارة عن الاتفاق في الكفيّة ولا كفيّة له وأيضاً وقعت المشابهة فما به التشابه إمّا نفس الحقيقة أو جزؤها أو خارج عنها فإن كان الأوّل 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 كما لا للواجب كان الواجب في مرتبة ذاته ناقصاً ومستفيداً لكماله من غيره وإنه باطل وإن لم يكن كما لا له كان إثباته له ناقصاً لأنّ

الزِّيادة على الكمال نقصان والنقص عليه محالٌ (ولا تدر كه الأوهام) لأنَّ الوهم يتعلَّق بالأُمور المحسوسة ذات الصور والأَحياز حتَّى أنَّه لا يدرك نفسه إلاَّ ويقدِّرها ذات مقدار وحجم فلوأدر كه لأدر كه في جهة وحيِّز دامتدار و صورة وهذافي حقَّ الواجب المنزَّه عن شوائب الكثرة محالٌ، وهذه الفقرة والتي قبلها كالمدليل و البيان لما تقدَّمهما ( كيف تدر كه الأوهام وهو خلاف ما يُعقل وخلاف ما يُتصور في الأوهام) لأنَّ مدرك العقل محدود بحدود كَلِيَّة ومصوَّر بصورة كَلِيَّة و مدرك الوهم محدود بحدود جزئية ومصوَّر بصورة شخصيَّة متعلِّقة بالمحسوس وكلُّ واحد من هذين المدرِّكين ليس بواجب والواجب خلافه وفيه إشارة إلى أنَّ الواجب خلاف الموهوم والمعقول، وفي السابق وهو قوله «فما وقع» إشارة إلى أنَّ الموهوم والمعقول خلاف الواجب فقد ظهر أنَّه لا سبيل للعقل والوهم إلى ساحة الواجب ثمَّ أشار إلى كينيَّة طريق معرفته تأكيِّداً لما مرَّ بقوله ( إنَّما يُتوهم شيء غير معقول ولا محدود) يعني ينحصر طريق معرفته بأن يتوهم ويتعقل أنَّه شيء بحقيقة الشئيَّة موجود في الخارج لذاته لا يعرضه وجود ولا شئيَّة (١) ولا يلحقه صفات ولا كينيَّة ولا

(١) قوله « لا يعرضه وجود ولا شئيَّة» وجود الواجب عين ذاته و وجود الممكن عارض له و لو فرض كونه تعالى شيئاً غير الوجود و يعرضه الوجود لكان ثبوت صفة الوجود له بعلَّة فان كانت العلة ذاته كانت ذاته موجودة قبل وجودها و ان كانت العلة غير ذاته لزم كونه تعالى معلولاً لغيره وخرج عن كونه واجباً لذاته وقد زعم بعض من لا خبرة له تبعاً للإمام الرازي أنَّ 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: ان حقيقة الوجود مطلقاً غير معلومة و انما المعلوم مفهومه العام لان كل وجود خارجي ان فرض محالاً وروده في الذهن انقلب وجوداً ذهنياً بخلاف المهيئات فانها محفوظة في الخارج والذهن وكذا صفاته كالقدرة والحياة فانها ان لم تكن عين ذاته لوجب بعلَّة ولا يمكن أن تكون علَّة اتصاف ذاته ذاته ولا غيره وبالجملة كل ما بالعرض يجب ان ينتهي الى ما بالذات. (ش)

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

### ((الاصل))

٢- «محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن 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) وهو 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 وهو

(١) قوله «أن يقال لله انه شيء» هذا الحديث صريح في عنوان الباب وهو 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 مثقال تعالى: «انتم ترزونه أم نحن الزارعون» فأجرى وصف الزراعة عليه تعالى ولا يجوز لنا أن نقول في اسمائه تعالى يزارع، وقال «الله يستهزى بهم ويمدهم في طغيانهم» ولا يجوز لنا أن نقول يامستهزى ويا ماد 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 وتوهم عدم الجواز نشأ من أن الشيء ماهية محدودة فدفع الامام وهم السائل بأنه يجوز اطلاق الشيء عليه وتجریده عن معنى الماهيات فقل انه شيء ولا تحدده بمعاني تدرکها وبالجملة ان خص الشيء بالماهيات فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى وان ارید به الوجود صح. (ش)

يوجب الاشتراك بينه وبين خلقه في الشيئية أجاب عنه بقوله: ( يخرج ) ضمير الفاعل للقائل وضمير المفعول لله أول الشيء ، ويحتمل أن يكون الجملة حالاً 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 ربوبيته و إبطال صفاته على الوجه الذي يليق به ، والقول بأنّ هذا العالم معطل ليس له صانع مدبر (وحدّ التشبيه) أي تشبيهه بخلقته وتوصيفه بصفاتهم والحاصل أنّه يجب عليه عند إطلاق الشيء عليه سبحانه أن ينزه 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 و يتّصف بالتوحيد المطلق.

### ((الاصل))

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

### ((الشرح))

( علي 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 المنثري بالتصغير ( رفعه عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال إن الله خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه ) الخلو بالكسر والسكون الخالي . يقال : فلان خلّو 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 الرُّجوع إليه» (١) ذكر عليه السلام في بينوته من مخلوقاته ما ينبغي له من الصفات و في بينوتها منه ما ينبغي لها فالذي ينبغي له كونه قاهراً لها غالباً عليها مستولياً على إيجادها و إعدامها والذي ينبغي لها كونها خاضعة في ذلك الإمكان والحاجة لعزته وقهره و راجعة في وجودها و كمالاتها إلى وجوده و بذلك حصل التباين بينه وبينها ( و كلُّ ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله ) لأنَّ الله كان و لم يكن معه شيء فكلُّ شيء غيره محدث مخلوق، وهذا كالتعليل للسابق لأنَّه يفيد أنَّه لا يجوز اتصافه تعالى بصفات خلقه لأنَّ صفات خلقه مخلوقة ولا يجوز اتصافه بما هو مخلوق لاستحالة لحوق النقص به و افتقاره إلى الممكن و أنَّه لا يجوز اتصاف

\* عن امير المؤمنين (ع) «دليله آياته ووجوده اثباته و توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة فهو رب ونحن مر بوبون» و مقتضى هذا الكلام الشريف بينوته تعالى بينونة صفة أي بينونة لا يتصف بها كل من المتباينين بصفات الاخر. و أما معنى ساير الفقرات فيؤيد هذا المعنى قوله «وجوده اثباته» معنى الوجود الادراك في اصل اللغة العربية و هو فعل متعد و يقال: وجده أي ادركه وهو واجد له واما المعنى المصطلح عندنا فليس في اصل السلف 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 و غايته أن تعترف بأنه ثابت و أما كيفيته و ماهيته فغير ممكن ثم بين (ع) حكم البينونة بان صفاته غير صفات خلقه لانه معزول عنهم و مباين منهم و الدليل على ذلك أنه رب و نحن مر بوبون و لا يمكن التربية الا بالاحاطة و القرب فهو أقرب اليكم من جبل الوريد و مقتضى القادرية و الغالبية و الاستيلاء ان لا يكون بينه و بين خلقه بينونة عزلة و هذا المعنى مكرر في كلام امير المؤمنين (ع) في نهج البلاغة و غيره كما قال « داخل في الاشياء لا بالمازجة و خارج عنها لا بالمباينة، و هذا اصل 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 بخلق». »

الخلق بصفاته والآن لكان 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 تكثره أصلاً والتكثر إنما وقع في الإضافة والمضاف إليه الخارجين عنه والمقصود من هذا الحديث ومن الذين يأتيان 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 «النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان، عن زرارة بن أعين قال: سمعت «أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله خلق من خلقه وخلقه خلقاً منه وكل ما وقع عليه «اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شيء تبارك الذي ليس كمثلها «شيء وهو السميع البصير».

### ((الشرح))

«عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقي. عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان عن زرارة بن أعين قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن الله خلق من خلقه وخلقه خلقاً منه وكل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كل شيء) إن أريد بالشيء المشيئة وجوده وهو مختص بالممكن فالعموم باق بحاله وإن أريد به ما يصح له الوجود وهو يعنى الواجب أيضاً أو ما يصح أن يعلم ويخبر عنه وهو يعنى 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 وتعلق به مشيئته و محررٌ لها من كتم العدم إلى الوجود ولو بواسطة في بعضها لانتهاه سلسلة الممكنات على نظامها و ترتيبها إليه وهو الخالق المطلق الذي ينفرد بالاختراع والتدبير ويستغني عن غيره في الخلق و التقدير و كلُّ خالقٍ سواه كالعبد بالنسبة إلى أفعاله إنما ينسب إليه إيجاد شيء لأنه فاعل أقرب وواسطة بين الفاعل والأوّل وبين ذلك الشيء فهو فاعل ناقص مفقود في فاعليّته إليه سبحانه من جهات شتى ويمكن إخراج أفعال العباد عن الشيء أيضاً بالدليل العقلي والنقلي الدالّين على أنّهم خلقوا أعمالهم وعلى التقديرين لادلالة فيه على خلق الأعمال ومن الأصحاب من فسّر هذا الكلام بأن المراد أنّه خالق كل شيء ابتداءً لأنّه خالق خالق شيء واستدلّ على ذلك بأنّه لو خلق غيره لكان مثله في الخالقية والإيجاد وهو بمنزلة عن أن يشاركه ويمثله أحد فيهما وبقوله تعالى «ليس كمثله شيء» وفيه نظر لأننا نمنع الشرطيّة لأنّ خالقيتّه عبارة عن انتهاء سلسلة جميع المخلوقات إليه والخالقية بهذا المعنى مختصة به لا يشاركها فيها أحد، وفيه دلالة على أنّه واجب الوجود بالذات لأنّ 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 لأنّ الكلام في نفي مثله فإن نفي مثل مثله فقد نفي مثله بالالتزام إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله فلا يصحّ نفي مثل مثله مع القول بوجود مثله وقيل: الكاف زائدة وإنما لم يكن له مثل إذ كل ما كان له مثل ليس هو بواجب الوجود لذاته لأنّ المثليّة إما أن يتحقّق من كلّ وجه فلا تعدّد لأنّ التعدّد يقتضي المغايرة في أمر ما وذلك ينافي الاتحاد والمثليّة من كلّ وجه وإمّا أن يتحقّق من بعض الوجوه وحينئذ ما به التماثل إمّا الحقيقة أو جزؤها أو خارج عنها و كل ذلك باطل لما مرّ وعلى هذا وجب على كلّ من طلب معرفته أن ينزّهه عن المماثلة للأشياء الممكنة ليكون موحدًا واصلًا إلى مقام التوحيد المطلق و كل 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 إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن علي بن عطية، عن خيثمة»  
 «عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله خلو من خلقه وخلقه خلو منه وكل ما وقع»  
 «عليه اسم شيء ما خلا الله تعالى فهو مخلوق والله خالق كل شيء».

### ((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن علي بن عطية، عن خيثمة) قال العلامة في الخلاصة: خيثمة بالثاء المنقطعة فوقها ثلاث نقط بعد الياء ابن عبد الرحمن الجعفي، قال علي بن أحمد العقيلي: إنه كان فاضلاً. وهذا لا يقتضي التعديل وإن كان من المرجحات (عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله خلو من خلقه و خلقه خلومنه) إذ ليس في عالم الوجوب الذات التي لا يمكن الخاص ولو احقه، ولا في عالم الإمكان الخاص الوجوب 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 الشيئية »  
 « غير أنه لاجسم ولاصوره ولايحس ولايجس ولايدرك بالحواس الخمس لاتدركه »  
 « الأوهام ولاتنقصه الدهور ولاتغيره 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 بلاختلاف الذات ولااختلاف 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 لراء ولا باء ولكن ارجع إلى »  
 « معنى و شيء خالق الأشياء وصانها ونعت هذه الحروف وهو المعنى سمي به الله و »  
 « الرحمن والرحيم والعزيز 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 عننا مرتفعاً 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 وقوَّة إلى ضعف وأحوال موجودة لاحاجة بنا إلى تفسيرها »  
 « لبيانها ووجودها، قال له السائل: فقد حدّته إذا ثبتَّ وجوده، قال أبو عبد الله عليه السلام »  
 « لم أحده ولكنّي أثبتّه 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 »  
 « أثبتّه بصفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقّون الربوبية 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 نافذ الارادة والمشية 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 حقيقته أو ماصفاته و  
 خواصّه المميّزة له عن 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 بقولاي) هو شيء (إلى  
 إثبات معني) معبر عنه بالشيء (وأنه شيء بحقيقة الشئيّة) أي بالشئيّة الحقّة الثابتة  
 في حدّ ذاتها أو المراد أنّ شئيّته عين ذاته لا خارجه عنها ووصف لها كما في الممكنات  
 (غير أنّه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يجس ولا يدرك بالحواس الخمس لا تدركه  
 الأوهام ولا تنقصه الدهور ولا تغيره الأزمان) مرّ شرحه مفصلاً (١) في آخر

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

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

\* هنا وبينهما كلام نقله في الموضوعين. و اعلم أن ماسياتي من كلام الامام (ع) مبني على أن الالفاظ اذا خليت 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 اضعافاً مضاعفة و لا بد للمتكلم ان يستعير اللفظ الموضوع لمعنى و يطلقه على ما يقرب اليه ويناسبه مثالا لعلو 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 الغلط 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 فيتأثر العضو بها فلا بد أن يتبادر 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 سماعه اذ لا يعهد مثله الا لبعضهم نادراً. (ش)

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

(١) قوله : « يسمع بنفسه و يبصر 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 و لا 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 لاني مسؤول فاعلم انه ليس الله تعالى شيئاً و نفسه 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 الذهن منه الى ماله جزء و ليس المقصود ذلك بل يرجع ذلك الى عدم الاختلاف و حاصل ذلك الجاهل ذهن المستمع ومنعه عن الانطلاق الى ما يذهب اليه بحسب عاداته ومثل ذلك صفة الخلق فانك اذا قلت الله خالق الاشياء ومثله 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 ضعفاً و من ذاك ضعفاً 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 أو جسمانى فيلزم من وحدة الوجود كونه تعالى جسماً او جسمانياً فالغلط 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 لمّا توهمّ من إضافة النفس إلى ضميره سبحانه أنّه شيء و نفسه شيء آخر و أنّ السماع و الإبصار يقعان بذلك الشيء الآخر كما أنّ الشيء و قوّته السامعة و الباصرة شيء آخر يقع سماعه و إبصاره بهما دفع ذلك التوهم بقوله ( ليس قولي إنّه سميع يسمع بنفسه و بصير يبصر بنفسه، أنّه شيء و النفس شيء آخر ولكن أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤلاً و إفهاماً ) عطف على عبارة أي أردت إفهاماً ( لك إذ كنت سائلاً ) فوق التعدّد و التركيب في العبارة على أنّه يسمع و يبصر ببعضه و ليس المقصود ذلك ( فأقول: إنّه سميع بكلّه ) و كذا بصير بكلّه لا ببعضه كما يشعر به ظاهر العبارة، و يحتمل أن يكون المقصود من قوله لكن أردت عبارة عن نفسي أنّي أردت عبارة أخرى يفيدك انضمامها إلى العبارة المذكورة ما هو المقصود منها و هيأتها لإفهامك إذ لا بدّ للمسؤول من إفهام السائل و تلك العبارة هي أنّه سميع بكلّه، و لمّا كان لفظ الكلّ أيضاً شعراً بالتركيب دفعه بقوله ( لأنّ الكلّ منه ) أي منه تعالى ( له بعض ) يعني ليس المقصود أنّه مركب من أجزاء يسمع مجموع المركب أو يسمع بعض أجزائه بل المقصود أنّه يسمع هومن غير تجزئة و تركيب فيه ( و لكنني أردت إفهامك و التعبير عن نفسي و ليس مرجعي في ذلك ) هذه العبارة أيضاً يحتمل الوجهين و المرجع مصدر بقريّة تعديته بالي أي ليس رجوعي في كونه سمياً و بصيراً بكلّه ( إلاّ إلى أنّه السميع البصير العالم الخبير ) العالم الخبير تفسير و توضيح للسميع البصير و بيان لحملها على المجاز و هو 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 حيثنذكر الخبر و هو 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 تعدّد 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 ليترفوا من بحره بقدر الإمكان، ثم إنه وإن بالغ في تصحيح العبارات وتنقيح الكلمات عملاً يليق بجناب الحق كانت العبارات والكلمات لامحالة مغيبة بغايات خيالية ومحدودة بحدود وهمية ومربوطة بصور عقلية يتنزهه قدس الحق عنها لأنه نوراً ما يدر كه العقل والوهم والخيال فوجب عليه الإشارة إلى تقدس الحق عما يفيد ظاهر العبارة ليتهدي 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 لآلف نفسه بالمحسوسات لم يتأثر ذهنه بهذا البرهان الصحيح والنص الصريح فلذا (قال له السائل: فما هو) يعني إذ لم يكن لذاته اختلاف أجزاء ولم يكن له صفات زائدة فماذا تنو 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 لأجزاء له ولاصفة 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 اللائقة 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 والتكثُر فيه أصلاً والتكثُر إنما هو في 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 لخلقهم وهم يشاهدون على قدر عقولهم لتفاوت تلك المشاهدة بحسب تفاوت أشعة أبطار بصائرهم. وثانيهما وهو طريق الصدّيقين أن يعرف ذاته بذاته لا بخلقه وفائدة معرفته على الوجهين هي الطاعة و الانقياد والتقيّد 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 كّب منها (ولكن ارجع) يحتمل الأمر والتكلم (إلى معنى) أي إثبات معنى قائم بذاته (وشيء خالق الأشياء وصانعها) الذي أخرجها من العدم وأعطى وجوداتها وكمالاتها بلا ألّقول واستعانة ولا رويّة ولا حركة وهو معنى الرّبّ (و نعت هذه الحروف) بالجرّ عطفاً على الأشياء أو على ضمير التّأنيث في صانعها على مذهب من جوّز العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجارّ وهم البصريّون وإضافة النعت إلى هذه الحروف إمّا لامية، والمراد بنعتها تركيبتها القائم بها فإذا كان تركيبتها 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 سيجيىء، في باب حدوث الأسماء عن الرّضا عليه السلام «أنّ الاسم صفة لموصوف» ولعلّ المراد أنّ كلّ اسم من أسمائه نعت لدلالته على صفة لمسمّاه فإنّ الله دلّ على الوهيّته والرّبّ على ربوبيّته والمعبود على كونه مستحقّاً للعبادة وقس عليها البواقي وقيل: «نعت» متبدء 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 جل و عز) أي ذلك المعنى المسمى بهذه الحروف هو المعبود لهذه الحروف. (قال له السائل) لظنه أن الأمور الموهومة كلها مخلوقة متلبسة بصفات الخلق مدركة بحقايقها و حقايق صفاتها أو بصورها و حدودها و كیفياتها (فإننا لم نجد موهوماً إلا مخلوقاً) وأنت أيضاً معترف به حيث قلت: لا تدرکه الأوهام فالموهوم الذي أثبتته مخلوق فلم يثبت وجود الخالق (قال أبو عبد الله عليه السلام: لو كان ذلك) أي كل موهوم مخلوق (كما تقول) لكن التوحيد عن 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 يعنى جعل الله اسماً لهذا المعنى ونعنا له وهذا عكس المتداول في عرفنا لانا نقول سمي هذا الجرم المضيء بالشمس ولا نقول سمي الشمس بهذا الجرم ولكنه صحيح و معناه جعل اسم الشمس خاصاً بهذا الجرم كان يقال وسم السواد بينى العباس وسمى الخضرة بينى على (ع) أى 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 فى كلام العرب خاصاً بالباطل بل عام لكل ما يدرك، بل فى كلام أهل المنطق ايضاً عام فرب معنى جزئى يدرك بالوهم و هو صحيح ومعنى الحديث انا لم نكلف بعبادة شيء لم ندرکه أصلاً بل بشيء ندرکه بوجه و\*

بحقيقة ذاته وصفاته فإذا لم يكن لنا إدراك شيء على هذا الوجه سقط عنا التكليف بمعرفته وهذا الجواب في قوّة المنع لما دّعاه السائل : ثمّ أشار إلى تفسير قوله : « لا تدر كه الأوهام » على وجه يندفع عنه وهم الزّنديق بقوله (ولكنّا نقول كلُّ موهوم بالحواسّ) الظاهرة والباطنة (مُدرك به) أي بالوهم الدّالّ عليه الموهوم (تحدّثه الحواسّ) بالذّاتيّات أو بالحدود والغايات (و تمثّله) بصور المخلوقات و تمثّله مضارع معلوم من التّفعل أو من التّفعل بحذف إحدى التائين قديجىء للتعدية (فهو مخلوق) لا خالق لتنزّهه عن صفات المخلوقين وقد علم من هذا البيان أنّ الموهوم المدرك على جهتين الجهة الأولى هي كونه مجرداً عن صفات الخلق حتّى عن الصور الوهميّة والعقليّة وهذا هو المبدء الأوّل وهو الذي وقع التكليف بمعرفته والتصديق بوجوده والتدليل له بذلّ العبوديّة (إذ كان النفي هو الإبطال والعدم) أي نفي هذا الموهوم إبطال للمبدء الواجب لذاته وعدم له أو نفي التكليف بمعرفته إبطال للكتب والرّسل والشرايع والآداب وعدم لجميع ذلك فقوله «إذ كان» تعليل لما علم ضمناً (والجهة الثانية) وهي كونه محدوداً بالحواسّ ممثلاً بصورة و كفيّة (التشبيه) أي تشبيهه بالخلق وقولنا لا تدر كه 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 ملايمة يتسبّب بعضها ببعض كما بين المادّة والصورة و بين الجنس و الفصل و بين الحالّ والمحلّ وذلك التشبيه يكون من القاصرين العادلين عن طريق الحقّ بقياس وهمي إذا الوهم يحكم أو لاّ بأنّ الباري عزّ سلطانه مثل المصنوعات التي يتعلّق إدراكه بها من المتحيّزات وما يقوم بها، ثمّ يحكيه الخيال بصورة منها، ثمّ يساعده العقل في مقدّمة أخرى وهي أنّ حكم الشيء حكم مثله فيجري حينئذ عليه صفات مخلوقاته التي حكم بمثليّته لها، وقال بعض المحقّقين: الجهتان

✽ نجعل 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 العلاج وآثارها ولا نعرف حقايقها و كذلك نعرف الله بوجهه ولا نعرفه بكل الوجوه. (ش)

أوليها أن يكون الموهوم ممّا تحدّه الحواسُّ و تحيط بحقيقتها وأخراهما أن تمثله بصورته وشبهه وقوله: «إذ كان النقي - إلى آخره» دليل على مخلوقيّة الموهوم بأحدى هاتين الجهتين والمعنى أن كلّ موهوم بالحواسُّ بأحدى هاتين الجهتين مخلوق أمّا الجهة الأولى فلأنّ 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 فلأنّ حصوله بالشبح والصورة يتضمّن التشبيه والتشبيه صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف، أو المراد بالجهتين جهتا الاستدلال بالمحدودية والممثل فيه على المخلوقيّة احديهما جهة النقي ثانيهما جهة التشبيه انتهى . والذّي 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 بالحواسُّ مدرك ممّا تحدّه الحواسُّ و تمثله فهو مخلوق ولا بدّ من إثبات صانع للأشياء خارج من الجهتين (١) المذمومتين إحداهما النقي إذ كان النقي

(١) قوله «خارج من الجهتين» والمعنى على فرض صحة المتن و عدم 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 حنين لكان التكليف عن امرتفعاً لان نفي ادراك واجب الوجود مطلقاً ابطال و عدم للتكاليف والشرايع ولا يمكن أن نلتزم نحن به مع اصرارنا على ترويج التوحيد و نشر الشرايع و ان كانت الجهة الأخرى 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 الأبطال والعدم والجهة الثانية التشبيه إذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف) فلم يكن بد من إثبات الصانع لوجود المصنوعين (الفاء للتفريع 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 مضطرب إلى صانع غيره ينتج أنهم مضطربون إلى صانع غيرهم فقولته (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 وحدوثه على أنه مصنوع مقدر بتدبير و تقدير، وأما الكبرى فلاستحالة أن يكون الشيء صناعاً لنفسه بالضرورة أو يكون صناعه 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 المغايرة أي ليس صناعهم 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 جر دق طيفة أو في أمر ظاهر فيهم هو التركيب والتأليف بالإضافة 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 بانا كما لاندعى الاحاطة بحقيقة وجود الحق كذلك لا نقول اننا لاندرك شيئاً منه بوجه حتى يكون العلم الالهي او هاما 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 نعرف بوجود مبدء للعالم اوجده و حر كه و يسيره الى غاية و غرض ولا نعلم حقيقة و ذكرنا في حواشي الصفحة ٦٤ 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 عارياً عن المشابهة بمصنوعه ذاتاً وصفة مجرداً عن الحدوث ولواحقه (قال له السائل: فقد حدثته إذ ثبت 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 تحديد عليه 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 موجوداً 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 ومعناهما 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 الاثار و انما يتحدد آثاره بعروض الماهية ومفاد سؤال الزنديق انك اذا ثبت وجوده تعالى فقد أثبت له حداً اذ كل موجود له آثار تترتب عليه خاصة ولا تترتب تلك الاثار على غيره فكل موجود محدود والجواب ان اثبات وجوده تعالى لا يستلزم اثبات المحدودية له اذ يتقبل ان يثبت وجود يترتب عليه جميع الاثار و يفيض منه جميع الكمالات فيكون غير محدود وهذا يشبه ما اثير عن بعض الحكماء ان بسيط الحقيقة كل الاشياء. ويتوجه هنا رد سؤال وهو أن الله تعالى هل هو محدود الوجود الأنا لانعلم حده أو ليس بمحدود أصلاً، و الجواب الصحيح انه ليس بمحدود أصلاً اذ الماهية له لأنه محدود ولانعلم 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 لاشيء له التحقق و عرض له الوجود. (ش)

المحيطة بذى مقدار كالجسم والجسمانيات ومثل التركيب والحدوث والتنقل من حال إلى حال وغيرها، ولم يلزم شيء من ذلك من الكلام المذكور ولم أثبتته (و لكنني أثبتته) أي أثبت وجوده بنفي الإبطال والتشبيه وثبت احتياج الخلق واضطرارهم إليه، وإثبات وجوده لا يقتضي حصول حقيقة ذاته وصفاته في الذهن واتصافه 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 إنسيّة ومائيّة؟) أي فله وجود وحقيقة (قال: نعم لا يثبت الشيء) في الأعيان (الإلا بانيّة ومائيّة) (١) لا يقال فعلى هذا يقع المشابهة بينه وبين خلقه في الوجود المشترك بينهما لأننا نقول: المراد بالوجود مبدء الآثار ومبدء الآثار فيه جل شأنه هو ذاته المقدسة الحقّة الأحدث المنزهة عن التكثّر والتعدّد 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 منتزعاً من المهيئات على اختلاف القولين (٢) فعلى هذا لا تشارك بينه وبين خلقه في الوجود إلا باعتبار الاسم كما في العالم والقادر وسائر الأسماء المشتركة لا يقال: هذا لا ينفع لوقوع التشابه حينئذ بينه وبين وجود الأشياء في كون كل منهما مبدء للآثار لأننا نقول: هو مبدء الآثار بحيث لا يحتاج في صدورها 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 عليه السلام: «نعم» أي نعم فله إنسيّة ومائيّة لأنه يفيد أن

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

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

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

وجوده مغاير لذاته لأننا نقول: المراد بالمغايرة المغايرة الاعتبارية فالله ذات من حيث هو و وجود من حيث أنه مبدء كما أنه ذات و قدرة و علم باعتبار الحثيئات ولا يوجب ذلك التكثر في الذات وإنما التكثر في الأمر الخارجة عنها ، وقد يقال : المراد بانيته الواجب وانيته 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 الإنيته له ثبوت الكيفية له و قصده من ذلك السؤال هو

ذكره الشارح والانية في كلام الامام (ع) بمعنى الوجود والمائية بمعنى الماهية بلا اشكال و اثبت (ع) لكل شيء حتى لو اوجب الوجود ماهية و هذا ينافي ما اختاره الشارح من أنه لا ماهية له تعالى غير الوجود و أيضاً يخالف اظهر الاحتمالين في قوله (ع) «لم أحده و لكني أثبته» اذ معناه 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 ماهيته انيته، فلواجب الوجود انية 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 «لان هذا المنتزع امر اعتباري» و بذلك يدفع اشكال الفخر الرازي وغيره من أمثاله . بيا انه أنكم تقولون لا يمكن معرفة حقيقته تعالى و ذاته للانسان ثم تقولون ان حقيقته عين الوجود و تقولون ان الوجود بديهي وهو أعرف الاشياء و هذا يوجب ان يكون ذاته تعالى معلومة للبشر والجواب ان مفهوم الوجود العام البديهي ليس عين ذات الواجب تعالى بل حقيقة الوجود الخاص به و هذا نظير مفهوم المرض والدواء فان هذين بديهيان يعرفهما جميع افراد الانسان من البدوي والقروي والجاهل والعالم وقد يشتري من الصيدلة دواء يعرفه باسمه و يعلم انه دواء ولا يعرف حقيقته وأنه مركب من أي أجزاء و عناصر أو بسيط و مأخوذ من اي نبات أو معدن و بالجملة فمعرفة الوجود العام نظير معرفة الدواء العام لا يوجب معرفة حقيقته المشخصة. (ش)



التقرير والإلزام بأنَّ ثبوت الكيفيَّة له منافع لما ذكرته من أنَّه لا يشابه خلقه (قال: لا لأنَّ الكيفيَّة جهة الصفة والإحاطة) يعني أنَّ كيفيَّة الشيء منشأ لاتصافه بصفة و تحديده بها وإحاطتها به (١) مثل اتصافه بالحرارة والبرودة والرطوبة و اليبوسة ، والليونة والصلابة واللزوجة والسلاسة والمقاومة والدفع والضوء واللون والصوت والرأبحة ، والحلاوة والدسومة ، والحموضة والملوحة ، والمرارة والعفوصة والقبوضة والتفاهة ، والعلم والجهد ، واللذَّة والألم ، والصحة والمرض ، والفرح والحزن والغضب والخوف والهَمُّ والعجل ، والحقد ، والاستقامة والانحناء ، والتغيير والشكل ، والزوجيَّة والفردية. ويحتمل أن يراد بجهة الصفة تغيير موضوعها فإنَّ هذه الصفات كلها توجب تغيير موضوعاتها إمَّا بالفعل والتأثير أو بالانفعال والتأثير أو بالاستعداد والقابليَّة ، وكلُّ ذلك من صفات الخلق و توابع الإمكان والله سبحانه منزَّه عنها ، ولما كان السائل منكرًا لوجود الصانع و لذلك كلما بلغ الجواب إلى غاية الإيضاح أعاد السؤال عن أصل وجوده أو عن أحواله وكيفيَّته المقتضية لتشبيهه بخلقه اقتضى المقام زيادة التأكيد والمبالغة في إثبات وجوده و نفي الكيفيَّة عنه ، فذلك قال عَلَيْهِ السَّلَامُ : ( ولكن لا بدَّ ) للمتأمل في ذات الصانع و صفاته ( من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه ) أي عن نفيه و تشبيهه بالخلق في الذات أو في الصفات الذاتية والفعليَّة ( لأنَّ من نفاه فقد أنكره و دفع ربوبيَّته و أبطله ) و هذا خلاف ما يقتضيه العقل الصحيح واضطرار المصنوعين ( و من شبيهه بغيره ) من الموجودات في الذات و الصفات بعدما أثبت وجوده ( فقد أثبتته بصفة

(١) قوله «و احاطتها به» والظاهر أن يقال المراد احاطة ذهن الانسان به لانه اذا

كان له تعالى كيفية جاز للانسان أن يصفه بتلك الكيفية و يحيط ذهنه به علماً و لذلك قال بعده «لا 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 و كذلك 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 أنَّه يجب الاعتقاداً أنَّه موجود مبدء لذوات جميع الموجودات و صفاتهم و أنَّ ذاته و وجوده و صفاته ليس كذوات سائر الموجودات و وجوداتهم و صفاتهم و أنَّ كلَّ ماله من صفات الكمال أرفع و أجلُّ من أن يدركه العقول أو يناله الأوهام أو يحيط به الألفهام و إليه أشار بقوله ( ولكن لا بدَّ من إثبات أنَّ له كَيْفِيَّة لا يستحقُّها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره ) لم يرد بكَيْفِيَّتِهِ المعنى المعروف لغة و عرفاً وهي الهيئة الحاصلة للشئ باعتبار اتصافه بالصفات التابعة للحدوث الموجبة لتغيُّر موصوفاتها و تأثُّر موضوعاتها فإنَّ هذا المعنى محال في شأن الواجب بالذات بل أراد بها ما ينبغي له من الصفات الذاتية و الفعلية و السلبية المخصوصة به سبحانه بحيث لا يستحقُّها غيره لا على سبيل الانفراد ولا على سبيل الاشتراك ، ولا تكون خارجة عن ذاته ولا يحاط ذاته بها ولا يعلم حقيقتها غيره و إطلاق لفظ الكيفية عليها على سبيل التوسُّع و التجوُّز لتعاليمها عمماً يتبادر إلى الأذهان من إطلاق هذا اللفظ وغيره من الألفاظ المشتركة مثل الذات و الموجود و العالم و القادر و السميع و البصير فوجب علينا أن نحملها عند إطلاقها عليه على المعنى اللايق به و نعتقد أنَّ 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 أنَّ المراد منها في شأنه ما هو أشرف و أعلى ممَّا يصل إلى عقولنا و أنَّ الاشتراك ليس إلاَّ بمجرد الاسم فقط من غير مشاركة في المعنى بوجه من الوجوه و لمَّا أثبت عَلَيْهِ السَّلَام أنَّه صانع و غيره مصنوع توهم السائل أنَّ فعله في الصنع كفعلنا في الاحتياج إلى الحركة و المباشرة و تحريك الآلات فلذا ( 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 العلة عند الماديين

اسهل من تصور أصل العلة 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، وفي 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 والجوارح 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 يتمكّن 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 خدمه و عماله و الماديون المتدينون أعنى المجسمة و الحشوية أيضاً لا يعقلون غير ذلك فيتصورون خالق العالم جسماً في السماء يحوطه خدمه و عماله و هم الملائكة و هم أجسام أيضاً ينفذون أو امر الله تعالى كعمال السلطان و ينكر ذلك المادى الملحد ، و ظن السائل أنه يمكن افحام الامام (ع) بهذا السؤال كما كان أفحم غيره من محدثي العامة و حشويتهم . فأجاب (ع) بأنه تعالى لا يحتاج الى المعاناة و المعالجة كما يحتاج اليه صناع الانس اذ لا يطيع الموجودات أحداً بصرف ارادته و لا يمكن ان يوجد الباني بيتاً بالنية فيتوسل بالتصرف و المعالجة ولكن الله تعالى يوجد كل شيء بالمشيئة و لا يحتاج الى شيء آخر و أما الملائكة و ساير الوسائط كالطبايع و القوى و النور و المطر و الشمس و الريح و الادوية و غير ذلك فليس لعجز و اجب الوجود جلت قدرته و استعانتهم بهم بل لنقصان 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 و جدت 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 فاعلا 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 يوجددها في ذهنه بحيث تنعدم و تتمحى اذا قطع توجهه 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 ومشئته 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 منه من الحدّين حدّ التعطيل و حدّ التشبيهه.»

### ((الشرح))

قد مرّ شرحه مفصلاً.

## باب

(انه لا يعرف الا به )

### ((الاصل))

١- « عليّ 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. وأجالها أي أدارها و ردها. و همامة النفس. بفتح الهاء -

اهتمّ-أما بالامر، و قصدتها اليه.

« بالله والرَّسُولُ بالرَّسَالَةِ وَأُولِي الْأَمْرِ [بِالْأَمْرِ] بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ »  
 « وَمَعْنَى قَوْلِهِ ﷺ « اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ » يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَشْخَاصَ وَالْأَنْوَارَ وَالْجَوَاهِرَ »  
 « وَالْأَعْيَانَ ، فَالْأَعْيَانُ : الْأَبْدَانُ ، وَالْجَوَاهِرُ : الْأَرْوَاحُ ، وَهُوَ جَلٌّ وَعِزٌّ لَا يَشْبَهُهُ »  
 « جَسْمًا وَلَا رُوحًا ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ فِي خَلْقِ الرُّوحِ الْحَسَّاسِ الدَّرَكُ أَمْرٌ وَلَا سَبَبٌ ، هُوَ »  
 « الْمَتَفَرِّقُ دَخَلَ الْأَرْوَاحَ وَالْأَجْسَامَ فَذَا نَفَى عَنْهُ الشَّبَهِينَ : شَبَهَ الْأَبْدَانَ وَشَبَهَ الْأَرْوَاحَ »  
 « فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ ، وَبِاللَّهِ وَإِذَا شَبَّهَهُ بِالرُّوحِ أَوْ الْبَدَنِ أَوْ النُّورِ فَلَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ بِاللَّهِ . »

### ((الشرح))

(علي بن محمد، عمَّن ذكره عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن حمران) أبو جعفر الكوفي روى عن أبي عبد الله عليه السلام ثقة (صه) عن الفضل بن السكن، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اعرفوا الله بالله والرسول بالرَّسَالَةِ أي بآنسه متَّصِف برسالته تعالى إلى عباده لتكميل نظامهم مع الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة والشرايع الإلهية والنواميس الربَّانية (وَأُولِي الْأَمْرِ) وهم القائمون مقامه وحبج الله على عباده وخرنة علمه (بالمعروف) في بعض النسخ « بِالْأَمْرِ بالمعروف » يعني عرفوا الامام بهذا الوصف وهو كونه متَّصِفاً بالمعروف (والعدل والإحسان) أو كونه أمرأبها، والمعروف حدود الله وأحكامه وأخلاقه التي حدَّها للناس ومنعهم 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 والدَّهَاء والعفة بين العنة والشره والسخاء بين البخل والتبذير، والشجاعة بين التهور والجبن، والإحسان أن يعبد الله كأنه يراه أو التفضُّل ويرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «عَاتِبْ أَخَاكَ

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

(ومعنى قوله ﷺ: اعر فوالله 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 وجثة معلومة (الأبدان) التي لها جوارح وأعضاء مخصوصة (والجواهر)  
الصرفة العارية عن العلايق المادية ذاتاً وفعلاً (والأرواح) التي هي الملائكة أو  
النفوس البشرية. وفي بعض النسخ «والجواهر الأرواح» بترك العاطف بينهما ورفعها  
على الابتداع 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) لتنزُّهه عن الجسمية و لواحقها وعن التشبه بالخلق  
المحتاج (وليس لأحد في خلق الروح الحساس الدراك أمر ولا سبب، هو

(١) النهج قسم الحكم والمواضع 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 المجردة والمبادي العالية  
زعماً منهم أنه تعالى واحد لا يصدر عنه إلا واحد، و تنبيه على استحالة مشابهته  
بمخلوقاته الحادثة (فاذا نفي عنه الشبهين: شبه الأبدان وشبه الأرواح) يمكن إدراج  
الأجسام والجسمانيات كلها في الأبدان و إدراج المجردات ولو احقها كلها في  
الأرواح للاشتراك في علّة النفي فيكون المراد حينئذ نفي 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 كل ما اتصف 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 لأن الصفات الذاتية أيضاً عند التحقق راجعة إلى السلب فإن  
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 توحيده الإخلاص له و كمال الإخلاص  
نفي الصفات عنه (٢) » أو لأن التوحيد المطلق والإخلاص المحقق لا يتقاربان  
إلا بتفويض جميع ما عداه عنه ونفي مشابهته بالغير و يسميه أهل العرفان بمقام

(١) قوله « بخلق الارواح السماوية والحيوانية » فرق الحكماء بين النفوس  
السماوية والحيوانية بكون الثانية آلية والسماوية غير آلية فان الحيوانات اذا نظر اليها  
رأى فيها آلات مختلفة لافعال مختلفة كالبصر و السمع واليد والرجل و يعلم بذلك أنها  
احياء و اما السموات عند القدماء فلا يرى فيها آلات فهي كرحى متشابهة الاجزاء 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 الاولى.

التخلية (١) ولمّا كان مقام التخلية مقدّم أعلى 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 بمثليته تعالى لمدر كاته من المحسوسات ومشابهته بالمخلوقات اقتصر على ذكر السلب للتنبية على أنّه يجب على السالك أن يغسل درن الحكم الوهمي في شأنه تعالى عن لوح الخيال فهو أهمُّ بهذا الاعتبار.

وإن أردت زيادة توضيح فنقول: لمعرفته تعالى طريقان (٢) الأوّل معرفة الحقّ بالحقّ ومعرفة ذاته الحقّة بذاته أو بجميع الصفات الكمالية التي هي نفس ذاته الأحدثية لا بواسطة أمر خارج عنه وحيثيات مغايرة له، وهذه المعرفة ليست لمية لتعالیه عن العلة ولا إنّيّة لعدم حصولها بواسطة المعلول وأيضاً المعرفة للميّة والإنّيّة إنّما تحصلان بالنظر والاستدلال وهذه المعرفة إنّما تحصل بالكشف والظهور للكامل 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 عليه السلام «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله» إذ لا شبهة في أنّ هذه الرؤية ليست رؤية ظاهريّة بل هي رؤية قلبيّة ولا في أنّها 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 الاول و أحسن منهما ان لا يحد بعدد كما أشار إليه هناك و قوله «و ليست لمية

لتعالیه عن العلة» لان البرهان للمي هو الاستدلال من العلة على المعلول ولاعله تعالى و

برهان الصديقين الذي اشار اليه الشارح فيما سبق شبيهه بالمعندهم اذ ليس استدلالا من

المعلول و ان لم يكن من العلة وهو النظر في 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 «هي مرتبة الفناء» قلنا في حواشي الوافي ان الجسم والجوهر \*



إلى واسطة لاستلزامه بطلان الحصر و مثله قول بعض الأولياء « رأيت ربي بربي  
ولولا ربي ما رأيت ربي » 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 بالنظر 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  
طبايعها وصفاتها وإمكانها وحدوثها وتكوُّنها وقبولها للتغير والتركيب على المبدء  
الأول 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 أول لجميع الموجودات لا يشابه شيئاً منها في الذات والصفات وأن ينزهه  
عما لا يليق به والمصنف رحمه الله حمل قوله ﷺ « اعرفوا الله بالله » على كيفية  
معرفته الحق الحقيقية التي تليق بجناب قدسه الأحدي الذات والصفات المنزه  
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  
وملاحظة اشتراكها في معنى عام كالجسمية المشتركة بينها ولا يجوز تعريف ماهيته تعالى  
بالجسمية والجوهرية وهذه المعاني المنتزعة من الممكنات إذ يثبت التشبيه. بل يجب في  
مقام التعريف أن يقال هو هو وهو 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 وهذه الأمور فقد عرفناه بغيره، وإن قلنا أنه هو ولا  
يشبه شيئاً فقد عرفنا الله بالله وليس المقصود اثبات وجوده بوجوده (ش)

شرك بالله، العظيم ويمكن حمله على الطريق الأوّل للمعرفة لأنّه أكمل وأحسن بل على الطريق الثاني أيضاً لأن معرفته تعالى بأيّ 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» لأنّ إن عرفناه بعقولنا فهو عزّ وجلّ واهبها، وإن عرفناه عزّ وجلّ بأنبيائه ورسله وحججه عليهم السلام فهو عزّ وجلّ باعترافهم ومرسلهم ومتّخذهم حججاً، وإن عرفناه بأنفسنا فهو عزّ وجلّ 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 يحسّ بالحواسّ ولا يقاس بالناس، قريب في بعده، «بعيد في قربه، فوق كلّ شيء ولا يقال شيء فوقه، أمام كلّ شيء ولا يقال: له أمام،» «داخل في الأشياء لا كشيء داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء، سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره ولكلّ 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 وصحّحه

(١) قوله «الظاهر 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 دأب التلمذ في رجال هذه الأحاديث والنظر في أسنادها 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 سمعان بن أبي ربيعة ) بالراء المهملة المضمومة ، والباء المنقطعة تحتها نقطة ، ثم الياء المنقطعة تحتها نقطتين ثم حاء مهملة بعدها هاء و في بعض النسخ «أبي ربيعة» بالزاي المعجمة المفتوحة والياء الساكنة المثناة من تحت ثم حاء مهملة بعدها هاء ( مولى رسول الله ﷺ قال : سئل أمير المؤمنين عليه السلام بم عرفت ربك؟ قال : بما عرفني نفسه ) مما ذكره في القرآن أو مما ألهمنيه ( قيل : و كيف عرفك نفسه؟ قال ) عرفني بأنه ( لا يشبهه صورة ) لأن كل صورة تفتقر إلى ما تحل فيه والله سبحانه لا يفتقر إلى شيء . و فيه رد على المصورة ( ولا يحس بالحواس ) المراد بالحواس المشاعر فيندرج فيها العقل و ذلك لأنه تعالى كما لا يقبل الإشارة الحسية لكونها منعلقة 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 والإضافية أو من جهة عنوانات صفاته الثبوتية الذاتية لمن حيث أنه عين تلك العنوانات أو معروض لها بل من حيث أنه عين فرد منها في الخارج و يصدق بوجوده بالمشاهدة الحضورية والبراهين القطعية منزهاً له عما يتلقاه الحس والوهم من توابع إدراكاتها مثل التعلق بالمواد و الوضع والأين والمقدار والإشارة والتحديد وغير ذلك ( ولا يقاس بالناس ) لأن قياسه بهم إما في الحقيقة أو في الجنس أو في الفصل أو في الصفات والكيفيات 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) ولا 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 عقبه في اوائل المائة الثالثة أو اواخر الثانية ويكون في طبقة ابن أبي عمير و أمثاله في عصر الرضا أو الجواد عليهما السلام وبالجملة على بن عقبه هذا مجهول لا نعرفه و ليس على بن عقبه 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» و لما كان المتبادر من إطلاق القرب هو الملاسة والإصاق والمشابهة نزّهه 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 الوهميّة في ذاته وصفاته (بعيد) عن مشابهة الخلايق ذاتاً وصفات وعن تناول العقول له حداً وكيفية وعن العلم بحقيقة ذاته وصفاته تفصيلاً وإجمالاً ولما كان المتبادر من إطلاق البعد هو البعد بحسب المكان والمسافة والجهة نزّهه 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 و مكاني إذ لا يمكن اتّصاف 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 وأبقاه وإن شاء أعدمه وأفناه (ولا يقال شيء فوقه) لأن كل شيء مقهور له والمقهور لا يكون قاهر أعليه ولو وصف غيره بالقهر والقدرة فإنما هو بالنسبة إلى ضعيف دونه وإذ انبسط 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 رق الحاجة إليه وذلك العبوديّة بين يديه (أمام كل شيء) (٢) أي قبل كل شيء و متقدّم 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 كما لنفس 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 قيل فكيف ورد في القرآن « والله من وراءهم \*

لاستناد جميع الموجودات على تفاوت مراتبها وكمالاتها إليه (ولا يقال له أمام) لأنه مبدئ كل موجود ومرجعهُ 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 هو الإشارة إلى أنه مبدئ 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 والتحيّز والتركيب و الافتقار إلى شيء كل ذلك ظاهر (داخل في الأشياء) (١) بالعلم والإحاطة بكلياتها و جزئياتها و كيفياتها 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 المحلّ و دخول الجسم في المكان فإنّ 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 ومعنى الإحاطة كونه في جميع الجهات . قلنا اذا نفينا عنه المكان لم يكن فوق ولا تحت ولا امام ولا خلف حقيقة واذا اريد المعنى المجازى فالامام بالمعنى المجازى هو التقدم بالعلمية فهو يوجب نفى كونه من وراء اى كونه معلولا و اما الاحاطة بمعنى العلم و عدم اختفاء شيء عنه فصحيح مجازا. (ش)

(١) قوله « داخل في الاشياء » لا بالحلول كما يتبادر الى اذهان العامة بل بمعنى كونه وجوداً قائماً بذاته و ساير الاشياء اطلاقاً و عكوساً و روابط لا تستقل ولا تقوم الا بقيوميته كصور تتخيله في ذهنك لوجودها الا بان تحفظها بقوتك المتخيلة وقد مثله العرفاء بالبحر و الامواج حيث لا وجود مستقلاً للامواج الا تبعاً للبحر و يوهّم تمثيلهم الحلول كما يوهّم تمثيل غيرهم بالبناء و البناء و النور و الشمس لوازم باطلة اخر على ما مر وقد يمثلون بالعكس و العاكس و أحسن العبارات ما نقل عن أمير المؤمنين (ع) « داخل في الاشياء 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 ولما كان المتبادر من خروج شيء من شيء اختصاصه بالوضع والتحييز وخروج الجسم والجسماني من مكانه نزّهه تعالى عن هذا المعنى بقوله (لا كشيء خارج من شيء) كخروج الجسم من مكانه وخروج الحال من محله وخروج 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 المعايب والنقايس من اتصف بهذه الصفات ولا يتصف بشيء منها غيره ، و يحتمل أن يكون سبحان للتعجب من كمال تنزّهه وبعده عن صفات المخلوقين وبعدهم عن صفاته. وفيه إشارة إلى أنه كما لا يكون له مشارك في صفاته الذاتيّة الكمالية كذلك لا يكون له مشارك في صفاته السلبية (و لكل شيء مبتدئ) الظاهر أنه مبتدأ وخبر ويحتمل أن يكون عطفاً (١) على قوله هكذا يعني سبحان من هو لكل شيء من الموجودات الممكنة مبتدئ يبتدئ 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- «محمد بن 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 «أجلّ وأعزّ وأكرم من أن يعرف بخلقته بل العباد يعرفون بالله، فقال رحمك الله .»

(١) قوله « و يحتمل ان يكون عطفاً ، و هنا احتمال ثالث اظهر منهما نقله المجلسي

عليه الرحمة قال : وقيل الجملة حالية اي كيف يكون هكذا غيره والحال أن كل شيء غيره

له مبتدئ و موجد و هو مبتدئه و موجد و المبدء لا يكون مثل ماله ابتداء. (ش)

## ((الشرح))

( محمد 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 جلَّ جلاله ) ليس «جلَّ جلاله» في بعض النسخ (أجلَّ وأعزُّ أكرم من أن يعرف بخلقه ) أي بإرشاد خلقه والحجج عليها السلام هم المرشدون إلى سبيل المعرفة و أمَّا الهداية فموهبة كما دلَّ عليه بعض الروايات، و دلَّ عليه أيضاً قوله تعالى « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » أو بصفات خلقه لأنَّ معرفته بها شرك بالله العظيم ( بل العباد يعرفون بالله، فقال : رحمتك الله ) (١) أي يعرفون الله بهدأيته و توفيقه أي بما عرفتهم 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 فى قوله «معرفة الله بالله» يحتمل معنيين الاول أن سبب المعرفة هو الله تعالى لكونه دليلاً على وجود نفسه ، والثانى ان الدليل عليه هو مخلوقاته بهدأيته فالاول من المتحتملات الثلاثة أن معرفة وجوده ينبئ ان يكون بالنظر فى اصل وجوده بالدليل اللمى او البرهان الصدىقى لا بالدليل الانى و النظر فى معلولاته . الثانى أن العلم بوجود الله تعالى سواء كان بالنظر فى اصل الوجود او بالدليل الانى فانما تحصل للانسان بهدأيته و توفيقه . الثالث معرفة ذاته تعالى لايمكن للانسان بتشبيهه بخلقته و ذكر الجنس والفضل على ما هو دأب المنطقيين فى الحدود بل معرف 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 رابعاً أدق أشار اليه الشارح وما ذكره \*

اللايقة به كما مرَّ في الحديث الثاني من هذا الباب ويحتمل أن يقرأ يُعرفون على البناء للمفعول ويكون المقصود حينئذ أنه تعالى لا يُعرف حقَّ المعرفة بالنظر إلى خلقه والاستدلال بهم عليه بل الخلق يعرفون بنور ربهم كما تعرف الذرَّات بنور الشمس دون العكس وليس نور الله في آفاق النفوس أقلَّ من نور الشمس في آفاق السماء قال عزَّ من قائل « وأشرقت الأرض 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 أو لا والمصنوع ثانياً، وفي هذا القسم قد يقع الالتباس (٢) فيظنُّ أن الرؤية القلبية تعلقت بهما معاً كما يقع الالتباس

\* كاف لاهل البصائر لاحاجة الى زيادة بيان فيه وحام حوله العلامة المجلسي (ره) ونقل دعاء عرفة لسيد الشهداء (ع) « كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مقنقر اليك، ألعريك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الاثار 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) وقال أخبرني عرفت الله بمحمد أم عرفت محمداً بالله عزوجل؟ فقال علي بن أبي طالب: ما عرفت الله عزوجل بمحمد (ص) ولكن عرفت محمداً بالله عزوجل حين خلقه و أحدث فيه الحدود من طول و عرض ف عرفت أنه مدبر مصنوع باستدلال والهام منه و ارادة ألهم الملائكة طاعته و عرفهم نفسه بلاشبه 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 يشتمنها رائحة الكفر لولم يعلم من أربابها التوغل في الايمان ولكن يدفع المتشابه بالمحكم و الظاهر بالنص و يحمل كلام الناس على الصحيح مهمامكن. (ش)



في الرؤية العينية للنظر إلى المرأة فإنه يظن أنه يرى نفسه والمرأة معاً مع أن رؤية المرأة مقدّمة على رؤيته، وثانيهما 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 التأمّل في هذه الأمور وتوغّله في التعمّق في محاسنها.

## (باب)

### (أدنى المعرفة)

#### ((الاصل))

١- «محمد بن الحسن، عن عبد الله بن الحسن العلوي؛ وعلي 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 بالتاء المنقطّة فوقها نقطتين ابن يزيد بالياء المثناة التحتانية الجرجاني صاحب المسائل لأبي الحسن عليه السلام. و اختلفوا فيه أهو الرضا عليه السلام أو الثالث عليه السلام والرجل مجهول والإسناد إليه مدخول وقيل: إنهما 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 المتعة 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) الأَدْنَى من الدُّنُو بمعنى القرب يقال: فلان دانى 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 مادق و جل و سيجيء 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 بالأوّل نفي المشابهة في الصفات الذاتية والثاني نفي المماثلة في الصفات الفعلية، وبالجملية لكل من الخالق والمخلوق ذات وصفات تخص به ولا يتحقق في الآخر لتنزهه الغني المطلق عن لحوق نقص الإمكان به وتطرّق معنى الافتقار إليه (وأنه قديم) إذ لو كان حادثاً لكان مفتقراً إلى موجد 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 عن

الرضا (ع) بواسطة لم يذكر في رواية الصدوق أو لعل الصدوق عليه الرحمة سهى في تطبيق

أبي الحسن على الرضا (ع) واورده في باب ما جاء عن الرضا لهذه العلة. والطبقة تدل

على صحة ما ذكره الشيخ في الرجال لأن الكليني روى عنه بواسطةين وهذا وإن كان ممكناً

مع كون الرجل من أصحاب الرضا (ع) لكنه بعيد ولا فائدة في التكلم في الإسناد في

أخبار أصول الدين كما قلنا سابقاً. (ش)

أقرَّ بآئنه قديم فقد أقرَّ بآئنه لاشيء قبله وهو ظاهر ولاشيء معمه إذ لو كان معمه 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 الخير إن الله تعالى قديم والقديم صفة دللت العاقل على أنه لاشيء قبله ولاشيء معمه في ديموميته» (مثبت) أي معلوم وجوده بالأدلة العقلية والنقلية وبالمشاهدة الحضورية أو غير متغيّر من حال إلى حال إذ التغيّر أمر يلحق الزمان بالذات والزمانيات بتوسطه وهو سبحانه ليس بزمان ولا زمانياً فلامحالة لا يلحق ذاته المقدسة وماله من صفات الكمال و نعوت الجلال تغيّر أصلاً، فلا يجوز أن يقال مثلاً: كونه عالمًا قبل كونه قادرًا أو كونه حيًّا قبل كونه عالمًا و كونه قويًّا بعد كونه ضعيفًا و كونه أوَّلًا قبل كونه آخرًا (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 وبذوات الأشياء و صفاتها و خواصها قبل إيجادها و بعده فسبحان الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور (و أنه ليس كمثله شيء) لأنَّ عالم القدس أجلُّ من أن يدخل فيه صفات الخلق و لواحق الإمكان و عالم الامكان لا يصلح أن يتّصف بصفات الواجب و خواص الملك الديان.

### ((الأصل))

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 بدونه؟ فكتب إليه»  
 «لم يزل عالمًا وسامعًا و بصيراً، وهو الفعّال لما يريد. و سئل أبو جعفر عليه السلام عن»  
 «الذي لا يجتزء بدون ذلك من معرفة الخالق فقال: ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء»  
 «لم يزل عالمًا 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 و أظهر 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 ما رواه بعد التغير فهو كذلك و إن أراد أنها لا تثمر مطلقاً فهو ممنوع لأنها تثمر في قبول ما رواه قبل التغير كما في هذا الحديث (أنه كتب إلى الرّجل) هو الكاظم أو الصادق عليه السلام ( ما الذي لا يجتزء 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 المنقطعة تحتها نقطتين والشين المعجمة المثلثة المشددة (١) عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: سألته أيعلم الله الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون فقال إن الله هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال عز وجل: إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» وقال لأهل النار «ولوردوا العادوا لما نهوا عنه» فقد علم عز وجل أنه لو ردّهم لعادوا لما نهوا عنه. وقال للملائكة لما قالت: أتجعل فيها من يفسد فيها و يفسدك الدماء و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك قال: إني أعلم ما لا تعلمون. فلم يزل الله عز وجل علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها، و فيه ردّ على من زعم أنه ليس

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

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

عالمًا بذاته لوجوب المغايرة بين العالم والمعلوم ولم يعلم أن التغيرات الاعتبارية 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 قديكون حضورياً (١) بمعنى حضور ذلك الغير بنفسه لا بمثاله وصورته عند العالم و عدم 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. وعلو من زعم أنه ليس عالمًا بالجزئيات (٢) لأن

(١) قوله «قديكون حضورياً» حقق ذلك الحكيم الطوسى قدس سره فى شرح الاشارات و استحسنة العلامة فى شرح التجريد و اختاره المتأخرون و أصله من الشيخ شهاب الدين و بيانه أن المعلوم يجب ان يكون متعلق الوجود بالعالم و تعلق المعلوم بالعلو أقوى من تعلق الصور الذهنية بالنفوس فاذا كان هذا التعلق يوجب العلم كيف لا يوجب ذلك ولكن فيما ذكره شىء و هو أنه لا يكفى 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 «ليس عالمًا بالجزئيات» هذا احد الامور الثلاثة من معتقدات الفلاسفة التى عدها الغزالى مخالفة لدين الاسلام؛ الاول قولهم بقدوم العالم، والثانى عدم علم الواجب بالجزئيات، والثالث انكارهم المعاد الجسمانى . وأقول بناء على ما حققه الحكيم الطوسى - قدس سره - من العلم الحضورى ارتفع الاشكال واتفق 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 علمًا بالمذوقات والمشومات 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 بالكميات و الجزئيات لعدم كونه زمانياً مستمر على نحو واحد أزلاً و أبداً من غير تغيير و تبدل أصلاً (وسامعاً وبصيراً) بالمسموعات الجليلة والخفية والمبصرات الضعيفة والقوية وإن لم يكن شيء منها موجوداً في الأزل لقيام البراهين العقلية و النقلية على (١)

\* واللامس تبعداً شرعياً أولغوبياً 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 يوجع ضرسه وهذا الذى قاله المتكلمون عين ما قاله جماعة من الفلاسفة، الآن الفلاسفة قالوا لا علم له بالجزئيات الا بوجه كلى وقال المتكلمون له علم بالجزئيات لابان يحس اى بوجه جزئى وكلاهما واحد فى المعنى، ويشتمز طباع السذج من التعبير الاول دون الثانى وبناء على العلم الحضورى يسقط البحث (ش)

(١) قوله «البراهين العقلية والنقلية» البرهان العقلى 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 فى مكان ثان بعد كونه فى مكان أول و السكون كونه فى مكان بعد كونه فى ذلك المكان بعينه، و قالوا ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فالجسم حادث ولم يقيموا دليلا على كون غير الاجسام حادثا، والبرهان النقلى آيات وروايات كثيرة تدل على خلق الارض و السموات و ما فيها وغيرها و اجماع أهل الملة على الحدوث ولكن لم نر حديثاً أو آية تدل على اثبات الحدوث تبعداً بل على اثبات واجب الوجود وأن 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 وعلمه 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 ساير الحيوانات لاستحالة اتصافه بالجسميّة ولو احقها ، وفيه ردّ على من زعم أنّه لا يسمع ولا يبصر لأنّ السمع والبصر عبارة عن تأثر الحاسة والآلة أو أمر مشروط به وليس له حاسة و لم يعلم أنّ ذلك قياس للغايب على الشاهد مع الفارق بينهما لأنّ 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 الضالّة المضلّة علمه و سمعه و بصره خصّ ﷺ هذه الثلاثة بالذّكر لتثبيت قلوب العباد بها و تسديدها ( و هو الفعّال لما يريد ) بمجرد الإرادة من غير حركة ولا آلة ولا تعب ولا صوت و هو نافذ الإرادة لا يمتنع عن إرادته شيء و فيه ردّ على من زعم أنّه واحد لا يصدر عنه إلاّ واحد (١).

\* منها باختيارها وكونه دائماً لم يبعد المثل وله المثل الأعلى . (ش)

(١) قوله «رد على من زعم انه 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 باطله بل لانها تستلزم عرفاً أمراً باطلاً 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، ومثله 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 مني و لكنني ولدت قبله، والتعيران 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 المكتبة وأن الراوي عنه عليه السلام غير معلوم و يؤيده أن الصدوق رحمه الله روى هذه المكتبة بعينها ولم يذكر هذه اللاحقة و قيل : الأظهر أنه من رواية طاهر بن حاتم في حال استقامته مرفوعة ولا يخفى بعده ( عن النبي 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 سميعاً بصيراً ) إنّما ترك العاطف هنا للتنبيه على كمال المناسبة بين الأخيرين وبين الأوّل لأنّ السمع والبصر في حقّه تعالى نوعان من علمه المطلق وهما العلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات وحيء بالعاطف سابقاً للتنبيه 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 ومعدّلنا انه عبارة يشمئز منها الطبع ولو قيل انه خلق اشرف الموجودات اولا وخلق غيره بعده لم يشمئز كما ورد خلق الله الاشياء بالمشيئة والمشية بنفسها وفي نهج البلاغة «نحن صنائع الله والناس بعد صنائع 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 كَلِّه عَجِيبٌ) حيث أنه فاعل العجايب والغرايب من ملكوت السموات والأرض والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وغير ذلك على النظام المشتمل على العجب العجيب الذي يحير أبصار بصائر الخلائق و يضطرُّهم إلى الاقرار بوجوده و قدرته وعلمه والازعان لإرادته وأمره و حكمته وإليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله : « عَجِبْتُ لِمَنْ شَكََّ فِي اللَّهِ وَهُوَ يَرَى خَلْقَ اللَّهِ (١) » ( الا أنه ) الا بفتح الهمزة و تخفيف 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 احتجَّ عليكم بما عرفكم من نفسه ) يشير إليه قول الصادق عليه السلام أيضاً ليس لله على خلقه أن يعرفوا و للخلق على الله أن يعرفهم و لله على الخلق إذ عرفهم أن يقبلوا (٢) توضيح ذلك أن الله عرفهم وجوده وعلمه و قدرته و حكمته أولاً بما يدلُّ 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 و هو لا يعلم دعاءً و لا يسمع نداءً 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 بيئته و يهلك من هلك عن بيئته 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 والمواظ تحت رقم ١٢٦.

(٢) سيأتي 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 وضاعاً إلى غير ذلك من المعاني الوهمية والصور الخيالية والمفهومات العقلية ( فقد كفر ) لأنه اتخذ معبوداً باطلاً، إذا المعبود الحق لا يناله الأوهام ولا يدر كنهه إلا بفهم ولا يعرضه لواحق المحسوسات ولا يلحقه عوارض الممكنات ولا يشبهه شيء من المخلوقات، فمن تصوّره أو توهمه أو تخيّل به 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 العلاء اذ لم نرأحداً عبد الاسم أو نقل عبادته من أحد الا أن بعض جهلة عصرنا يعدون كل تشريف و تعظيم عبادة و برون زيارة قبور الاولياء شركاً، والذختم بخاتم عليه نقش \*

المقدسة المنزهة عن التركيب والحدوث ( فقد كفر) لأن المعبود الحق 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 إلهين اثنين بل آلهة لتعبد الاسماء وتكثرها (ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه) أي من عبد المعنى وحده وذكر اسماً من أسمائه باعتبار أنه دال 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 وبيئها لرسوله وعلّمها الرسول أوصياءه وعلّمه الأوصياء سائر الخلايق كما تعرف من أحاديثهم (فعد عليه قلبه) أي فعد على المعنى المأخوذ مع صفاته على الوجه اللائق به قلبه عقداً جازماً (ونطق

---

\* اسم الله أو احد الانبياء والاولياء كفراً 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 ، وسيأتى فى باب حدوث الاسماء رواية محمد بن سنان قال: «سألته عن الاسم ما هو قال صفة لموصوف» فمعنى قوله (ع) - من عبد الاسم من عبد المفهوم وهذا أحد الاحتمالين الذين ذكرهما المجلسى عليه الرحمة وفى مقابله من عبد المصداق و هو المعنى فى كلام الامام (ع) والحاصل أن عبادة المفهوم كفر و عبادة المفهوم والمصداق معاً شرك و عبادة المصداق بإشارة المفهوم ايمان حق فمن عرف الله تعالى بصفة القدرة فقط و عبده باسم القادر فقط فقد عبد 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 صلة الرحم. (ش)

به لسانه ) بسبب ذكر أسمائه (في سرائره و علانيته) السرُّ متعلّق بالعقد والعلانية بالنطق، وتعلّق 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 قايم حقاً أي حقّ حقاً يعني ثبت وفي قوله «بصفاته التي وصف بها نفسه» إشعار بأن صفاته توقيفية وأنّ الحقيقة الإلهية غير معلومة لنا وإنما نعلمها من جهة صفاتها وآثارها الظاهرة في عالم الإمكان و أنّها مختلفة فإنّ أثر العلم والحكمة شيء و أثر الصنع والتدرة شيء آخر وهكذا في سائر الصفات، ثمّ لما كان هذا العالم عالم الكثرة والتفرقة الذي يقف فيه الأوهام على حدّ لا يليق بجنان الحقّ لأنّ 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 أيّ طريق تصوّرناه بل قد تصير حجاباً بيننا و بينه تعالى فلذلك ترى كثيراً من الناس بقوا متحيرين من وراء ذلك الحجاب فبعضهم شبهوه بالجسم وبعضهم شبهوه بالصورة وبعضهم اعتقدوا أنّ صفاته أمور موجودة في الخارج زائدة على ذاته عارضة لها إلى غير ذلك من المذاهب الباطلة و جب على العبد السّالك إلى الله الطالب لمعرفة من جهة صفاته على ما ينبغي له أن يرفع ذلك الحجاب بقوة الاشارات القلبية (١) الحاصلة من أجل متابعة النواميس الإلهية والقوانين

(١) قوله « أن يرفع ذلك الحجاب بقوة الاشارات » اجاد البيان غايته 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 نكرم الذرية الطيبة و منهم من كان \*

الشرعية التي يبينها رسول الله ﷺ لوصيه 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 و ظالم لنفسه و لمن تبعه و من أظلم ممن افتري على الله كذباً فمن افتري على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون ، ثم هذا طريق المتوسطين (١) في معرفته تعالى . وأما الكاملون بالنفوس القدسيّة كالأنبيا والأصياح عليهم السلام فهم يعرفونه بذاته و يشاهدونه بأبصار القلوب الصافية، ثم يعرفون آثاره و أفعاله 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 ممّا هو مشتقٌ ؟ قال : فقال لي «يا هشام الله مشتقٌ من إله والاله يقتضي مألوهاً والاسم غير المسمّى ، فمن عبد الاسم»

\* يعرفهم بانهم علماء محدثون و يجعلونهم في رتبة الشافعي و ربيعة الرأي و منهم من يقول بعصمتهم و طهارتهم و وصول احكام الله اليهم من الرسول (ص) بالاسناد و استحقاتهم الخلافة لانهم اقرب الى رسول الله (ص) كبعض الزيدية و منهم من يعتقد فيهم الولاية و الالهام 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 عبادة الله تعالى باعتبار صفة من صفاته ليس عبادة له تعالى و معرفة بل عبادة تلك الصفة خاصة الا ان تقصد المعنى أى المصدق 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» أى من عبد المعنى 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 وعبدين»  
«ومن عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد أفهمت ياهشام، قال فقلت زدني قال: إنَّ  
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 للمأكل والماء  
اسم المشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق أفهمت ياهشام فهمت تدفع  
به وتناضل به أعداءنا والمتخذين (١) مع الله جل وعز غيره؟ قلت: نعم، قال: «  
فقال: نفعك 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 وذكراً 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  
لاتدل 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 تقخيماً 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 [والمجددين].

يوجب أن يقطع الهمزة في غير هذا الاسم مما يكثر استعمالهم له فعلمنا 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 أله بفتح الهمزة وكسر اللام إذ تحير لأنه ينتظمها معنى التحير والدهشة 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، وأومن أله إذ افزع من أمر نزل عليه لأن العابد يفرع إليه في النوائب وأومن أله الفصيل إذ اطلع بأمله إذ العباد مولعون بالتضرع إليه في الشدائد، وأومن وله إذ 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 إله 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 بلا موصوف لان ساير الاسامى الحقيقية صفات وهذا اذا كان مشتقاً يلزم ان يكون صفة و ليس مفهومه المعبود بالحق كالاله ليكون كلياً بل هو اسم للذات المخصوص المعبود بالحق الدال على كونه موجوداً وعلى كيفية ذلك الوجود أعنى كونه أزهياً بدياً واجب الوجود لذاته - الى أن قال - وانما الكلام في أنه من الاعلام الخاصة أو الغالبة و اتفقوا \*

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 يوصف في أصله لكنّه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره و صار كالعلم مثل الثريا أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه و امتناع الوصف به و عدم تطرّق 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 أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الأصول المذكورة (والإله يقتضي ما لوهاً) 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 وعلوّ قدره أو محتجباً عن إدراكه، فالله لكونه مشتقاً من الإله يقتضي ما لوهاً 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 الى آخر ما قال. وهذا الذي اختاره و نقله عن المحققين هو الصحيح ولا ينافيه الحديث كما زعمه الشارح حتى ضعفه صوناً 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 الى لغة العرب الفصحى و مقصوده الاخذ بالمناسبة كما قالوا ان الروح مشتق من الريح و ليس الروح مشتقاً في اصطلاح الصرفيين بل هو مناسب في المعنى واللفظ مع الريح فكانه مأخوذه منه أي مشتق بهذا المعنى وفي رواية علماء ابن عبد الرحمن «أن اسم فاطمة مشتق من فاطر السموات» (ش)



على اعتبار ما يقتضيه المشتق منه في المشتق أيضاً، ويحتمل أن يراد بالمألوه المألوه فيه بتقدير في و هو المعبود وهذا أنسب بقوله (والاسم غير المسمى) فالله يعني المركب من ألف ولام وهاء غير معناه المقصود منه، وقد اختلفوا في أن الاسم غير المسمى أو عينه والأوّل هو الحقّ وهو مذهب المعتزلة والثاني هو الباطل وهو مذهب الأشاعرة قال الرّاعب من قال بالأوّل نظر إلى قولهم سمّيته زيداً وزيد اسم حسن، ومن قال بالثاني نظر إلى قولهم رأيت زيداً وزيد رجل صالح فإنّ مرادهم هو المسمى أقول: فيه نظر لأنّ مرادهم في هذا اللفظ (١)

(١) قوله فيه نظر لان مرادهم من هذا اللفظ نظر الشارح غير وارد على الراغب بل هو ابطال لزعم الاشاعرة واستنادهم، فكم للاشاعرة من اقوال غير معقولة تمسكوا بها بتعصب شديد مثل أن الله تعالى ليس بجسم ومعدك يرى بالبصر، وقولهم بالجبر والله تعالى يجرى الافعال على أيدي العباد يعاقبهم عليه، ومثل قولهم بنفى الحسن والقبح العقليين، ومثل قولهم بنفى الاسباب وجواز الترجيح من غير مرجح. ومن قولهم بالكلام النفسى وبقدم القرآن، وبالكسب وهذا أيضاً أعنى قولهم بأن الاسم عين المسمى مثل تلك الخزعبلات ليس لها معنى البتة وليس مستندهم في عقائدهم عقل ولا نقل صحيح بل عواطف العامة واستعدادهم لقبول الاغراق والمبالغات في تعظيم ما ينسب الى دينهم وان خالف المعقول والمنقول مثلاً رأوا نسبة كل شيء الى الله تعالى حتى أفعال العباد تعظيماً له تعالى واستبشعوا أن يقال أن العباد يفعلون أفعالهم بنفى ارادة الله، ورأوا قدم القرآن تعظيماً للقرآن، وحدوثه توهيناً له ونظير ذلك قد يتفق في الغلاة والمفوضة من المنتحلين الى الشيعة فيرون أن الائمة شركاء في الالوهية وان الله تعالى حل فيهم أو فوض أمر الرزق والخلق اليهم ولا يلتفتون الى الدليل العقلى والنقل على بطلانه والاشاعرة رأوا تعظيم الناس لاسماء الله الحسنى والتبرك بها فدعاهم الى القول بان الاسم عين المسمى كما دعاهم مثله الى القول بقدم القرآن وان اعترض عليهم أحد بالعقل طعنوا في العقل، وقبل العامة عنهم-م لكون العواطف فيهم مقدمة على العقل و، اعلم أن المعتزلة كانوا أقدم من الشيخ الاشعري وكان الاشعري معاصراً للمكلمين- عليه الرحمة- واصل الاعتزال من واصل بن عطاء تلميذ\*

مسمّاه باعتبار أن الحكم مترتب عليه لأن اللفظ نفس مسمّاه فلا دلالة فيه على العينية، وقال الشيخ رحمه الله في الكشكول : إعلم أن أصحاب القلوب على أن الاسم هو الذات مع صفة معينة وتجلّى خاص ، وهذا الاسم هو الذي وقع فيه التشاجر أنه هل هو عين المسمّى أو غيره و ليس التشاجر في مجرد اللفظ كما ظنه المتكلمون (١) فسوّ دواقراطيسهم و أفعوا 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 وتتبع اميال اصحاب الحديث وعواطف العامة و أجل 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 مثلاً نفى التجسم صريحاً فى الله تعالى ومع ذلك صرح بأنه تعالى على عرشه وأن له يدين وعينين ووجهاً 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» وكل ذلك يثبت التجسيم واستوجه المتأخرون كلامه بان المصلحة التى اقتضت أن يعبر فى القرآن والاحاديث بألفاظ كالموجه واليد وكونه تعالى على العرش هى مصلحة باقية مستمرة أبدالها فىجب الاعتراف بهذه الالفاظ وعدم تأويلها حفظاً لتلك المصلحة كما يقال فى عدم جواز تأويل ساير ما ورد فى الشريعة من المعراج وعذاب القبر وأمثالهما. (ش)

(١) قوله «كما 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 والظاهر بين من العامة وبين المعتزلة ثم اخذ منهم العرفاء و تكلموا فيه بمعنى أعلى و أشمخ على اصطلاحهم و صرفوا البحث عن الاسم للفظى الى الاسم فى اصطلاحهم. قال القيصرى 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 غيرهما باعتبار وافعمه ملاء والكراريس جمع كراسة بمعنى الاجزاء. (ش)

يفوق العالم به على الجاهل.

زهر بازيجه رمزى ميتوان خواند زهر افسانه فيضى ميتوان يافت  
وفيه أيضاً نظر لأنه إن أراد بالذات المأخوذة مع صفة معينة ذات المعنى  
فهي المراد بالمسمى و كونها عين الاسم أوّل 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 لهذه 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 فى ذلك الا فى تعبيرهم مع التصديق بصحة التعبير الاخر و مثال ذلك قد سبق فان  
من عرف جاره بعنوان أنه زيد بن عمرو و لم يعرف أنه من العلماء أو أنه من أقربائه ثم  
عرف ذلك ان قال بعد ذلك انى كنت أعرفه صدق و ان قال ما كنت أعرفه صدق أيضاً لانه  
عرف ذاته و لم يعرفه بصفة والذات مع الصفة غيرها بغير صفة و أما الاشاعرة فهم أنزل  
أنزل من ان يفهموا هذه المعانى بل كلامهم فى الاسم الملفوظ ولا يبعد نسبة ذلك اليهم بعد  
أن رأينا منهم القول بأن الله ليس جسماً و معدلك يراه المؤمنون بأبصارهم لا ببصائرهم فى الآخرة  
ولا يراهم الكفار و غير ذلك من مخالفات العقول. (ش)

(٢) قوله «و ما يقال من أن النزاع» يعنى كلام الشيخ البهائى ليس بشيء و هذا  
جرأة عظيمة سبق اليها قلم الشارح من غير عمد و قال الامام فى التفسير الكبير أن هذا  
البحث يجرى مجرى العبث و هو من المتعصبين للاشعرى فاذا اعترف هو بكون البحث عبثاً  
فحق للشيخ عليه الرحمة أن يقول لا طائل تحته و لامعنى لتعصب الشارح لهم و لم يأت بشيء  
هنا ولا هناك و لم يكن غرض شيخ الاشعرين الا مماشاة عواطف العامة كما نرى فى زماننا  
من بعض الناس يلتزمون بكل شيء يخالف العقل من مذهب الاشاعرة ان كان فيها رضى  
العامة مثلاً اذا قلت كل شيء بارادة الله كان أدل على ايمانك من ان تقول فعلى باختيارى  
وارادتى و اذا قلت ان الله قادر على أن يدخل الجسم المادى من الباب المسدود و الجدار\*

بشيء، وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في باب معاني الأسماء 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 برب 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 لينقل 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 لايمانك 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 الألزم 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 الغرض من هذا التطويل أن حسن ظن الشارح بالأشاعرة و طعنه على الشيخ البهائي عليه الرحمة - دلالة كلامه على افضلية العرفاء من المتكلمين في غير محله. (ش)

فقلت: زدني قال: إنَّ لله تسعة و تسعين اسماً ( مثله مارواه الصدوق بإسناده من فروعاً 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 استحباب له و من أحصاها دخل الجنة» (١) و في كتاب مسلم أيضاً عنه ﷺ قال: «إنَّ لله تعالى تسعة و تسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة» (٢) أقول: هذا العدد من أسمائه تعالى ذكره صاحب العدد 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 ص ١٨٩.

(٢) صحيح مسلم ج ٨ ص 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 ندياً و هذا حقه ان يكون مبيناً حتى يمثل ويتمكن المكلف من الاتيان به و بعضها اخبار لا تكليف مثل ان في الجمعة ساعة ان اتفق الدعاء فيها استجيب وهذا خبر لم نكلف بأن نجته حتى نعلم تلك الساعة و لعل 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 مغالق أبواب»

القشيري في حديث مسلم: «إنَّ لله تسعة وتسعين اسماً» دلالة على أنَّ الاسم هو المسمَّى إذ لو كان غيره لكانت الأسماء لغير الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى «ولله الأسماء الحسنى» وقال أبو عبد الله الآبي: استشكل شيخي وأهل مجلسه كلام القشيري هذا وقالوا من أين يلزم أن يكون الأسماء لغيره؟ ومضى المجلس على استشكل ذلك ثمَّ قال الآبي وبيانه والله أعلم: أنَّ الحديث دلُّ على أنَّ التسعة والتسعين اسماً لله تعالى لا سنده إليه تعالى فإن كان الاسم هو المسمَّى صحَّ الاسناد وإن لم يكن الاسم هو المسمَّى لم يصحَّ الاسناد وكانت لغيره وكونها لغيره باطل، وأجاب بأنَّ الاسم غير المسمَّى ولا يلزم ما ذكر بل أسماء الله ولا يلزم منه تعدُّ دفي الاله لأنَّ الذات الواحدة يكون لها أسماء كثيرة يختلف بحسبها وبحسب الاعتبارات الزايدة 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 اتَّصف به من العلم والقدرة وكذلك في بقية الأسماء (فلو كان الاسم هو المسمَّى لكان كلُّ اسم منها إلهاً) فلزم تعدُّ الاله على قدر تعدُّ 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 بمشيته وارادته لكون كل ممكن مظهر للصفة 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 ومسيحيىء لذلك تتمه ان شاء الله تعالى. ورد «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 ومعنى وحقيقة وان شئت سم الثالثة غاية فصورته اللفظ ومعناه المفهوم التفصيلي وغايته التوجه الى المتوجه اليه الواحد والمفهوم الاجمالي. (ش)

تعدُّ دالاله وإن لم يكن الأسماء نفسه وإن كان واحداً لزم على تقدير أن يكون الأسماء نفسه اتحاد تلك الأسماء لا تعدُّ إلا له لأننا نقول اتحاد تلك الأسماء المختلفة المتغايرة أيضاً باطل على أن اتحادها مما لا يعقل فلذلك جعل اللازم تعدُّ إلا له (ولكن الله معني) قايم بنفسه موجود لذاته لا تركيب 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 وعنوانات ينتقل منها الذهن إلى الذات المقدسة المنزهة عن التجزئي والتعدُّ والاتصاف بصفة زايده هي تلك المفهومات وغيرها إلا أن ذاته لما لا يخفى عليها شيء ولا يعجز عن شيء أطلق عليها العالم والقادر بهذا الاعتبار وملاحظة الاعتبارات لا يوجب اختلاف الذات أصلاً (وكلها 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 وقد يكون التغير بين المسمي والمسمي بالاعتبار، ثم ذكر من أسماء الشاهد لتوضيح المقصود فقال: (يا هشام الخبز اسم للمأكل والماء اسم للشروب والثوب اسم للملبوس والنار 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 خيرٌ بأن هذا الفرق تحكّم (أفهمت ياهشام فهماً تدفع به وتناضل) أي تجادل و تخصصم و تسبقه وتغلبه به (أعداءنا والملحدين) المائلين العادلين عن دين الله من الإلحاد باللام على ما رأيناه من النسخ (٢) حال كونهم آخذين (مع الله تعالى غيره) على

(١) قوله «وأجاب من ذهب منهم» أقول مقضى كلامهم أن يجيبوا بأن عائشة هجرت اسم النبي (ص) أي عاهدت ان لا تجرى اسمه (ص) على لسانها فعدلت عن إضافة كلمة الرب إلى محمد إلى الإضافة إلى ابراهيم حتى لا تلتفظ بمحمد و ليس لفظ اسم ابراهيم ومحمد ولا مساهما واحداً ولا يلزم من كون رب ابراهيم ورب محمد واحداً كون محمد و ابراهيم واحداً كما لا يلزم من كونهما مفترقين كون محمد و أحمد أعنى اسمى رسول الله (ص) مفترقين. (ش)  
 (٢) قوله باللام على ما رأيناه من النسخ، وكذلك رأينا وعندنا نسخة عليه خط المجلسي رحمه الله والمحدث الجزائري رحمه الله و اجازته لبعض تلاميذه وتصريحه بالمقابلة في مواضع كثيرة وفي مرآة العقول شرح كلمة الإلحاد كما هنا وعلى كل حال فليس المراد هنا الزنادقة او المشركين بالمعنى الحقيقي لان كون الاسم عين المسمى قول حشوية العامة واهل الحديث منهم لا قول المشركين و هذه المسئلة و ان كانت بمرتبة من الوضوح لا يناسب تبجح هشام بالغلبة فيها على كل احد لكن لما كان اصحاب الحديث في الجاه والمنزلة وقبول العوام بحيث ما كان الغلبة عليهم سهلا 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 لثلاثتهم و بمخالفة السنة ويترك ساير تحقيقاتهم بذلك. و ذكرنا سابقاً أن كون الاسم عين المسمى نسب إلى الاشاعرة و كونه غيره إلى المعتزلة ولكن الاشعري أيضاً تبع اهل الحديث السابقين عليه وهذا الحديث دليل عليه لان الاشعري كان متأخراً عن هشام بن الحكم جدا وكان معاصراً للكلييني عليه الرحمة مع وجود قوله في عصر هشام، قال الامام في تفسيره قالت الحشوية والكرامية والاشعرية 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 المثناة من فوق والدال المعجمة وهو الأظهر (قلت: نعم، قال: فقال نفعا لله به) في الدنيا والآخرة (وثبتك ياهشام) في الدنيا عند المناظرة (قال هشام: فوالله ما قهرني) أي ما غلبني (أحد في التوحيد حتى قمت مقامي هذا) الظاهر أن «حتى» هنا للعطف ومعناها الغاية والانتهاى كإلى، وما قبلها ينقضي شيئاً فشيئاً إلى أن يبلغ إليه فلذلك وجب أن يكون جزءاً من المعطوف عليه وحكم الجارّة حكم العاطفة في المعنى المذكورة إلا في شيئين أحدهما أن الجارّة بعدها جزء أخير مثل سرت اليوم حتى وقت المغرب أو ما يلاقي جزءاً أخيراً مثل سرت اليوم حتى المغرب بخلاف العاطفة فإنّ بعدها لا يكون إلا جزءاً أخيراً، و ثانيهما أن الجارّة بعدها اسم مفرد بخلاف العاطفة فإنّ بعدها جملة فعلية أو اسمية، إذا عرفت هذا فنقول 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 ﷺ 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))

( علي 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 علي، وكونه من عبد الرحمن بعيد (جعلني الله فداك) بعدد الرحمن الرَّحِيم الواحد الأحد الصمد) المراد بالواحد نفي التركيب والأجزاء الخارجية والذهنية عنه وبالأحد نفي الشريك عنه في ذاته وصفاته (٢) وقال ذوالمفاخر صاحب العدة هما اسمان يشملهما نفي الأبعاض والأجزاء، والفرق بينهما من وجوه الأوَّل أن الواحد هو المتفرد في الذات والأحد هو المتفرد 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 مسمأها أمره

(١) قوله «قال كتبت إلى أبي جعفر» هو الجواد (ع) على ما مر لأن عبد الرحمن لم

يدرك أباجعفر الباقر (ع). (ش)

(٢) قوله «في ذاته وصفاته» قال القيصري حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون

معها شيء فهي المسماة عندهم بالمرتبة الاحدية المستهلكة جميع الاسماء والصفات فيها وسمى جمع الجمع و حقيقة الحقائق والعماء أيضاً و إذا أخذت بشرط شيء فاما أن يؤخذ بشرط جميع الاشياء اللازمة لها كليها و جزئها المسماة بالاسما والصفات فهي المرتبة الالهية المسماة عندهم بالواحدية و مقام الجمع، انتهى ما أردنا نقله، و تفسير الشارح ماخوذ 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 بِالثَّانِي وَنَهَاهُ عَنِ الْأَوَّلِ عَلَى الْوَجْهِ الْأَتَمِّ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ (قَالَ فَقَالَ : ) عَلَى سَبِيلِ الْكِتَابَةِ أَوْ مِنْ بَابِ الْمَشَافَهَةِ (إِنَّ مَنْ عَبْدِ الْأَسْمَ دُونَ الْمَسْمَى بِالْأَسْمَاءِ فَقَدْ أَشْرَكَ) لِأَنَّهُ عِبَادَةُ آلِهَةٍ لِتَعَدُّدِ الْأَسْمَاءِ (و كَفَرُ وَجْهًا) أَي كَفَرَ بِرَبِّهِ الْمَسْتَحَقَّ لِلْعِبَادَةِ وَحُجْجُهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَعْبُدْهُ وَلَمْ يَتَّخِذْهُ إِلَهًا (وَلَمْ يَعْبُدْ شَيْئًا) لِأَنَّ عِبَادَتَهُ هَذِهِ هَبَاءٌ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا ثَوَابٌ ، أَوْ لَمْ يَعْبُدْ شَيْئًا هُوَ الْمَعْبُودُ بِالْحَقِّ لِأَنَّ اسْمَهُ غَيْرُهُ (بَلْ عَابَدَ الْوَاحِدَ الْأَحَدَ الصَّمَدَ الْمَسْمَى بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ دُونَ الْأَسْمَاءِ) «عَبَدَ» يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا وَأَنْ يَكُونَ مَتَكَلِّمًا وَحَدَهُ ، ثُمَّ أَشَارَ إِلَى أَنَّ الْأَسْمَاءَ غَيْرَهُ ، وَأَنْ لَيْسَ لَهَا اسْتِحْقَاقُ الْعِبَادَةِ بِقَوْلِهِ (إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفٌ بِهَا نَفْسُهُ) الْمُرَادُ أَنَّ الْأَسْمَاءَ تَعَالَى كُلُّهَا دَالَّةٌ بِحَسَبِ الْوَضْعِ عَلَى صِفَاتٍ وَصَفٌ بِهَا نَفْسُهُ وَصَفًا عَتَبَارِيًّا أَوْ صِفَاتٍ عَنِ ذَاتِهِ وَالذَّالُّ عَلَى صِفَاتِ الذَّاتِ لَيْسَ نَفْسُ تِلْكَ الذَّاتِ وَلَا نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَاتِ وَالْمَسْتَحَقُّ لِلْعِبَادَةِ هُوَ الذَّاتُ دُونَ غَيْرِهَا ، أَو الْمُرَادُ أَنَّ الْأَسْمَاءَ عِلْمَاتٌ وَأَدَلُّ قَوْضِعُهَا لِنَفْسِهِ لِيَعْرِفَهُ الْخَلَائِقُ وَيَدْعُوهُ بِهَا فِي مَخْلُوقَةٍ وَكُلُّ مَا هُوَ مَخْلُوقٌ لَا يَسْتَحِقُّ الْعِبَادَةَ.

## 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) نزوه عليه السلام من ليس لوجوده ابتداء ولا لكونه انتهاء ولا لذاته انتقال من العدم إلى الوجود و لا من -

(١) قوله « كونه زمانياً » الزمان امر موهوم لا تحقق له في الخارج الاعراض الحركة و الحركة عرض من عوارض الجسم فماله يكن جسم متغير لم يكن للزمان مفهوم يتصور، و الاوهام العامة ترى الزمان والمكان واجبي الوجود و ان لم يتفوهوا به فهو مرتكز في خواطرهم فلا يعتقدون امكان فناهما وذلك لرسوخ مفهومهما في اذهانهم بمقتضى العادة و تكرارها يوجب تصورهما و هذا نظير ما يتوهمون في العالم جهة الفوق و التحت 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 يتعقل متى كان الا في وصف موجود متغير يمكن أن يقال في حقه متى لم يكن، فان قيل انكم تقولون : الزمان مقدار حركة فلك الافلاك وبعد ما ثبت في الهئية عدم وجود لذلك الفلك بطل قولكم في الزمان ويلزم أن لا يكون زمان على قولكم اصلا قلنا الكلى لا يبطل بعدم بعض افراده و قولنا 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 ألا ترى انك في تصور مقدار الزمان تحتاج الى آلة الساعة و حركة اجزائها 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 ولواحق الإمكان (فرداً) حال من فاعل لم يزل أي فرداً في ذاته وصفاته فلا تتركيب فيه أصلاً ولا يشابهه شيء قطعاً (صمداً) أي مقصداً لجميع المخلوقات و مرجعاً لجميع الممكنات إذ كل مخلوق فهو في قيد الفاقة لديه و كلُّ ممكن فهو في ذلِّ الحاجة إليه (لم يتخذ صاحبة ولا ولداً) لأنَّ اتَّخاذاً للصاحبة تابع للقوَّة الشهويَّة والمماثلة والمجانسة والجسميَّة والتركيب والانتقال من حال إلى حال وقد ثبت تنزُّهه تعالى عن هذه الأمور، وكذا اتَّخاذاً 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 عزيز ابن الله.

### (( الاصل ))

٢- «٤- 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 أجبتني فيها بما عندي قلت بامامتك. فقال أبو الحسن عليه السلام: «سل عما شئت فقال: أخبرني عن ربك متى كان؟ و كيف كان؟ و على أي شيء كان اعتماده؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: إن الله تبارك و تعالی آيين الأين بلاأين و كيف الكيف بلا كيف وكان اعتماده على قدرته، فإم إليه الرجل فقبل رأسه» و قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمداً رسول الله، و أنَّ علياً وصي رسول الله صلى الله عليه وآله و القويم بعده بما قام به رسول الله صلى الله عليه وآله و أنكم الأئمة 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 أراد بالمسألة جنسها لأنَّ ما سأل عنها ثلاث مسائل (فإن أجبتني فيها بما عندي) أي بالجواب الحق الذي عندي، و لعلَّ 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 نسبتته إلى الزمان و كونه فيه أوفي الآن، والأظهر بالنظر إلى الجواب «أين» بدل «متى» و هو سؤال عن حالة تعرض الشيء بسبب نسبتته إلى مكانه و كونه فيه كأنَّ «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: إنَّ الله تبارك و تعالی أين بالأين (١) و كيف الكيف بلا كيف) أي خلق مهية الأين

(١) قوله «أين الأين بلاأين» 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 امكان 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، ألا ترى أنه لا يحكم أحد بوجود ما غير متناه أو تراب غير متناه أو رمل غير متناه وراء 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 توهمه و اجبا مثل حكمه بكون الاربعه هناك زوجاً و كلام الامام (ع) يدل على أن المكان مخلوق لله تعالى وهو مذهب اكثر الفلاسفة و بينه الشيخ في الشفا بأبين 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 الوجود عليها فهو بالأين ولا كيف لاستحالة اتصافه بخلقه وأيضاً عدم كونه في الأين و عدم اتصافه بالكيف قبل إيجادهما يجب أن يكون كملاً له لاستحالة اتصافه بالنقص فلا يجوز أن يتّصف بصدّ 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 الأخير فلوقوع التلازم بين الزمان والمكان حتّى أنّه قيل: كلّما كان الشيء في الزمان كان في المكان، و بالعكس، فإذا أفاد عليه أنّه تعالى شأنه ليس في مكان فقد أفاد أنّه ليس في زمان أيضاً بطريق الكناية والكناية أبلغ من التصريح وبالجملة أفاد أنّه ليس في زمان مع شيء زايد وهو أنّه 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 ميلا و هو الذي يحس به الانسان من الثقل اذا وضع يده تحت جسم ثقيل، ويذهب أوهام العوام الى أن في الفضاء الخالي الذي يتصورونه جهة علو و جهة سفلى وأن كل شيء لا بد أن يمتد على شيء تحته واليسقط، و ان قلت للعامي أول مرة أن الارض كرة وأن الانسان 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 للماجز واما القادر على ان يقوم بنفسه لا يسقط وهذا جواب على فرض صحة المقدمات المترتبة في وهم السائل والا فالله تعالى لا يحتاج الى مكان ولا يجري عليه التغير ولا يعتريه 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 والا فليس له تعالى اعتماد لان له اعتماداً على شيء وهو قدرته، ونظيره ما يقال ان\*

هي التمكن من إيجاد الشيء، وقيل صفة تقتضي التمكن، وقيل: قدرة الإنسان هيئة يتمكن بها من الفعل، و قدرة الله عبارة عن نفي العجز عنه والقادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل والقدير الفعال لما يشاء على ما يشاء ولذلك قلما يوصف به غير الباري جل شأنه، واشتقاق القدرة من القدر لأن القادر يوقع الفعل على مقدار قوته أو على مقدار ما تقتضيه مشيئته، وقال 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 وقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وأن 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 مورثه بأمره عليه السلام (وإنكم الأئمة الصادقون) في كل ما أخبرتموه من أمور الدين والدنيا (وإنك الخلف من بعدهم) الخلف من جاء بعد آخر وإذا اطلق يراد به خلف الصدق سميماً 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: ويحك إنما يقال لشيء لم يكن: متى كان، إن ربي تبارك وتعالى 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 كونه 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 بالغذاء وليس هناك طعام بالمعنى المتبادر،

كذلك ليس الله تعالى اعتماد بالمعنى المتبادر. (ش)



« ولا يكون منه خلواً بعد زهابه، لم يزل حياً بلا حياة وملكاً قادراً قبل أن ينشئ »  
 « شيئاً وملكاً 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 وملك لم يزل له القدرة والملك »  
 « أنشأ ماشاء حين شاء بمشيئته، ولا يحد ولا يبعض 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 ربي لا تغشاه الأوهام ولا تنزل به الشبهات ولا يحار »  
 « [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 »  
 « ماتحت الثرى ».

### ((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 متى كان) سأل عن أول زمان وجوده (فقال ويلك) الوليل كلمة تقال لمن وقع في مهلكة. وقيل: هو وادفي جهنم لو أرسلت فيه الجبال لذابت من حره (إنما يقال لشيء لم يكن متى كان) ضرورة أن حدوث الشيء مسبوق بعدمه (إن ربي 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 درة التاج هي عبارة عن إدراك الأشياء وهو تعالى شأنه لما كان عالماً بذاته وبمعلولاله كما هي على الوجه الاتم الأبلغ كان حياً و ليست 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 مصاحبتهما لامور لامدخلة لها فى معناها و تبادرت الى الاذهان مع تلك الامور الزائدة 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 وذلك اذ 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 يقبأ در ذهننا منه الى كفتين معلقتين بسور وارسان الى طرفى خشبة أو حديد و ليس ذلك داخلاً فى معناه و انما يقبأ در منه للعادة و فيما نحن فيه أيضاً الحى يقبأ در الى الذهن منه جسم مركب من الات مختلفة يتصل بعضها ببعض بالعروق و الاعصاب و جريان الدم و الروح العصبى و النفس و حركة النبض و الحرارة الغريزية و لذلك اشترط المتكلمون فى الحيوة البنية الخاصة و لكن جميع تلك زائدة 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 بلاعروق و دم و تنفس كالفلك عند الحكماء و الله 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) « لم يزل حياً » كان فى معرض ان يتوهم السائل من الحيوة تلك الامور المصاحبة فاستدرك وقال : « بلا كيف ». (ش)

(٢) قوله (ولم يكن له) جعل 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 المقدّم 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 منزّها عن الاتّصاف بها و إذا كان كذلك وجب تنزّهه عنه أبداً لأنّ أبده كأزله، و أزاله كأبده ( ولا كان له أين ) أي كان أزلاً ولا كان له حين و جهة أو حصول فيهما لأنّ ذلك من صفات الخلق و هو منزّه عن الاتّصاف بها أزلاً و أبداً، ويحتمل أن يكون المراد بهاتين الفقرتين أنّه كان أزلاً وما كان لكونه استعداد الاتّصاف بالكيف ولا استعداد الحصول في الأين حتّى 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 الحلول في الشيء أمّا الأوّل فقد عرفت و أمّا الثاني فلأنّ الحلول في الشيء هو الحصول فيه على سبيل التبعية و هو على الله تعالى شأنه محال لأنّه إن افتقر إلى ذلك المحلّ في وجوده و كماله لزم الاحتياج المنافي للوجوب الذاتيّ والفناء المطلق وإن لم يفتقر كان الحلول فيه نقصاً له لأنّ ما ليس بكمال فهو نقص و هو جلّ شأنه منزّه عن الاتّصاف بالنقص، وهذا ردّ 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 و خلوّ بعض الجهات عنه وهو محال و فيه ردّ على من تشبّث 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 متعلّقاً بالجملة التالية أي لم يكن له كان يعني لم يكن لفظ كان لائقاً به فإن كان فعل ماض يدل على حدوث شيء في الزمان الماضي و لم يكن الله تعالى حادثاً و تفسير الشارح أوضح . (ش)

أن المكان الأول مصدر والمراد أنه ما وجد لكونه مكاناً إذ لو كان كونه مكانياً لما كان  
بلا مكان أصلاً فلمّا كان بلا مكان قبل إيجاد المكان علم أنه ليس مكانياً أو المراد أنه  
ما وجد لعلوّ كونه ومرتبة جلاله مكاناً يحصره وحداً يحده و إنّما قلنا الظاهر  
ذلك لأنّه يمكن أن يكون المكان محمولاً على الظاهر و يكون الكلام لدفع توهم  
من يتوهم أن له مكاناً باعتبار أنه موجودٌ و كلٌ موجود له مكان و توجيه الدّفع  
أنّ مكانه بزعمك موجود وليس له مكان فإذا كان المكان المخلوق ليس له مكان  
فالمخلوق 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 يكوّن شيئاً) فلم يكوّنّه  
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 وأبداً لا يعلم كمالها وتمامها و حقيقتها إلا هو وهو  
القوي المطلق الذي كلُّ شيء عمقهور 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 مغتمّاً 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 ويعتم  
بفقدته والله سبحانه منزّه عن ذلك (ولا يشبه شيئاً مذكوراً) في الأشياء و معدوداً منها  
و صادقاً عليه اسم الشيء لتنزّهه تعالى عن المشابهة بخلقه في ذاته وصفاته إذ الوجوب  
الذّاتي يتأبى عن الانّصاف بصفات الإمكان ولو احقه (ولا كان خلواً من الملك  
قبل إنشائه ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه) وذلك لأنّ وجود المنشآت و إن كان  
متأخراً عن عدمها و متقدّماً على ذهابها و فنائها كما أنّ وقت الإنشاء متأخّر عن  
وقت عدمه و متقدّم على وقت ذهابه و فنائه لتحقق الترتيب والتقدّم والتأخّر و

التوسط بين أجزاء الزمان بالذات و بين الزمانيات بالعرض إلا أن نسبته تعالى إلى المتقدم و المتأخر و المتوسط من الزمان و الزمانيات نسبة واحدة لا يصلح أن يتعرض لها بالنظر إليه قبلية و بعدية و حالية و ماضوية و مستقبلية لأن هذه الأمور تلحق الزمان لذاته و الزمانيات بتوسطه و قد ثبت أنه تعالى منزّه عن الزمان و لو احقه فلا يجري فيه شيء من لواحقه و لا 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 و لم يكن له قبله و لا بعد ذهابه و لأن يقال كونه عالماً بالملك محيطاً به لم يكن قبل إنشائه و لا بعد ذهابه بل الأشياء كلها كليّاتها و جزئياتها حاضرة بذواتها و صفاتها عنده أزلاً و أبداً لا باعتبار أنها كانت قديمة لبطلان ذلك بل باعتبار أنه لا يجري فيه عزّ و وجلّ الزمان و أحكامه إلا أن الوهم لالفه بالمحسوسات و أنسه بالزمانيات يتأبى عن قبول ذلك و يتخيّل أن الشيء كيف يكون حاضراً عنده قبل كونه. قياساً له تعالى بخلقه فإن ما حضر عندنا الآن لم يكن حاضراً عندنا في الزمان السابق فيتحلف نسبته إلينا و نسبتنا إليه بالتقدم و التأخر و الحضور و عدمه، و أمّا العقل الصريح و الذهن الصحيح إذ اعري عن شبهات الأوهام و جرد الباري عن توابع الإمكان و لواحق الزمان و لاحظ 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 » أى لو فرضنا انه تعالى موجود بدون الخلق لم يتصور امتداد حتى يتصور زمان. وقال امير المؤمنين عليه السلام « سبق الاوقات كونه و العدم و حوده » و قد شبه بعض علمائنا تساوى نسبة جميع الازمان اليه تعالى بخيط مختلف اللون تمشى عليه نملة و لا يدرك لوناً الا بعد الوصول اليه و أما الانسان المشرف على الخيط فيدركه بألوانه مرة واحدة فالماضى و الحال و المستقبل بالنسبة اليه تعالى سواء في احاطته و قدرته و ملكه. (ش)

عالم قادرٌ مالكٌ قاهرٌ قبل إيجاد الخلق و بعده و بعد إفائه بلا تغييرٍ ولا تبدلٍ ولا انتقالٍ من حالٍ إلى حالٍ ، و يمكن أن يقال : المراد من لفظ الملك في قوله **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ** « 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 **عليهم السلام** سواء أوجدوا الممكنات أولاً ( لم يزل حياً بلا حيوة ) قائمة بذاته و فيه تنزيه لحيوته عن التشابه بحيوة خلقه فإنَّ حيوة 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 فلأنَّ القادر هو الذي إن شاء فعل و إن شاء لم يفعل ، و هو الله سبحانه كذلك لأنَّ 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 باعطاء الوجود و ما يتبعه من الخيرات و الكمالات أولاً لأنه 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 ظلالمهم بالغدو و الأصال » أولاً لأنه يقهر الأشياء في الإيجاد و وجودها كيف يشاء و الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار أو لأنه لا يناله لعلوه أيدي المتفكرين ، من قولهم للنخل الطويل العالى : جبار ، لبعده عن تناول اليد ، أو لأنه يكسر أعناق الجبابرة و يقمع شوكة القياصرة بالنوايب و المصائب ( فليس لكونه كيف و لاله أين ) إذ كيف 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

الإنشاء وبعده (ولاله حدّ) عرفي لأنّه لأجزاء له، والحدّ العرفي إنّما يتألّف من أجزاء الحقيقة والاعنوي وهو النهايات المحيطة بالجسم والجسمانيات مثلاً، فيقف عندها لأنّ 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 وادّعاء معرفته بذلك، ردّاً على الفرق المجسّمة و المصورّة تعالى الله عمّا يقول الظالمون (ولا يهرم لطول البقاء) الهرم بالتحريك كبير السنّ، وقد هَرَمَ الرَّجُلُ من باب لبس و أهرمه الله فهو هرم، و وجه ذلك أنّ الهرم إنّما يحصل بتغيّر المزاج وانفعاله و انكسار القوى و ضعفها لطول الزّمان و توارد نوائبه و تواتر مصائبه والله سبحانه سرمديّ لازماني، و ليس له مزاج ولا يعرض له انفعال و انكسار و ضعف (ولا يصعق لشيء) أي لا يفزع أو لا يموت أو لا يغشى عليه للخوف من شيء لأنّه تعالى فوق كلّ شيء قاهر عليه يقدر على إعدامه طرفة بل أقلّ من ذلك فكيف يصعق خوفاً منه و لأنّ الصعق تابع للانفعال وهو سبحانه منزّه عنه (بل لخوفه تصعق الأشياء كلّها) نواطقها و صوامتها و نباتاتها و جماداتها و مجسّماتها و مجرداتها و هذا ممّا لا شبهة فيه فإنّ من رفع حجاب الغفلة بينه و بين ربّه و نظر إلى كمال كبريائه و عظمته و قدرته و قهاريته و غنائمه من الخلق، ثمّ نظر إلى حال نفسه و غاية فقره و وفاقته و عجزه و شدّة احتياجه إليه سبحانه و نظر إلى ما يأتي عليه في القبر و الحشر من أحوال البرزخ و أحوال القيمة وهو لا يدري أمن أهل الكرامة و الثواب أو من أهل الخذلان و العقاب لصار مغشياً عليه من الخوف أو مات فجأة. ولكن قساوة القلوب في الأكثر جعلتها فارغة من الخوف بل صيرتها أشدّ من الحجارة كما قال سبحانه: «ثمّ قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشدّ قسوة و إنّ من الحجارة لمتّنفجر منه الأ نهار و إنّ منها لما يشقق فيخرج منه الماء و إنّ منها لما يهبط من خشية الله و ما الله بغافل عمّا تعلمون» (كان حيّاً بلا حياة حارثة) أي مسبوقه بالعدم لأنّ حيوته لو كانت حادثة لكان تعالى شأنه قبل حدوثها غير حيّ و كان 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 و بين 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 و الموصوف مغايرة فلواتصف وجوده بصفة لزم التكثّر والاحتياج المنزّه 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، وإثما وصفه بما هو من لوازمه أعني المحدودية بالنهاية أو الحد الحقيقي أو توارد الأفراد على سبيل التعاقب للأشعار بأن هذا الوصف في الحقيقة عملة لوجوب تنزيه الحق عن الموصوف به لبراءته عن الحد والنهاية و قبول توارد أفراد الكيف عليه، ويحتل 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 « ولم 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 العدم 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 البارى غير موصوف و وجود الممكنات لتقيدها موصوف. (ش)



أعني الصفات اللابئة بذاته تعالى و أن إطلاق الكيف عليه على سبيل التجوؤ زوقد 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 » (ولا أين 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 بجزئاً 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 عند أين، ويقال: أين هو، قال الجوهرى: أين سؤال عن مكان إذ اقلت أين زيداً فأنما تسأل عن مكانه. أو باعتبار الوصف 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 حيثئذ وجه ظاهر كأنه قال: وليس له مكان بمعنى الحلول فيه بل هو حي في جميع الأمكنة بالمعرفة والإحاطة بها، أو على البناء للمفعول يعني بل هو معروف في جميع الأمكنة أو معروف عنداً ولي لأبواب بتعقل صرف بريء عن علايق المواد. مجرد عن إدراك الحواس و توابع إدراكاتها من الوضع والأين والمكان والإضراب على هذا أظهر (و ملك لم يزل) ذكر الملك

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

ويستقر عليه. (ش)

ثلاث مرّات الأوّل لبيان أنّه ملك قبل الإنشاء ، والثاني لبيان أنّه ملك بعد الإنشاء . و الثالث - وهو هذا البيان أنّه ملك أزلاً و إذا كان ملكاً أزلاً كان ملكاً أبداً فهو ملك دائماً وسلطاناً أوّلاً بلاغاية و آخراً بلانهاية ( له القدرة والملك ) تقديم الظرف لقصد الحصر أي له القدرة الكاملة على جميع الأشياء إذ كلُّ موجود فهو منته في سلسلة الحاجة إليه و هو تعالى مبدء وجوده و ساير ما يعدُّ سبباً له فإنّما هي واسطة بجعله وله الملك على الإطلاق و كلُّ مالك مع ما في يده فهو مملوك له فإنّ لا قدرة ولا ملك في الحقيقة إلاّ له ( أنشأ ما شاء حين شاء بمشيئته ) أي بمجرّد مشيئته وإرادته بلا آلة ولا حر كة ولا رويّة ولا مادّة فقد ظلم نفسه و كفر بالله العظيم من قال: أنّه تعالى فاعل بالايجاب (١) لا قدرة له على فعله، و من قال: إنّ له لم يوجد إلاّ شيئاً واحداً ولم يقدر على إيجاد غيره (٢) و من قال: إنّّه يحتاج في خلق شيء إلى مادّة فإنّ ذلك ليس من

(١) « من قال أنه فاعل بالايجاب » مبنى 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 اليه 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 إيجاد غيره » اعلم أن ما لا يجوز صدره 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 يُحدّث ولا يبعث) بأجزاء مقدرية لأنّ القابل للتحديد و

❖ ولا يفعل شيئاً يخالف الحكمة والمصلحة، ولا ينصب امامين في عهد واحد ، ولا يختار المفضول للإمامة، ولا يقدم الا خس على الاشرف، وكل ذلك وأمثاله محال على الله تعالى و يقول فقهاء زماننا ان القطع حجة بنفسه لاجعل الشارع ولا يمكن أن يسقطه عن الحجية اذ ليس جعل حجيمته ولارفعه 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 والنار للاحراق والشمس للنهار كل ذلك معدّات و الابدان انما هو فعل الله تعالى ولكن جهلة المنفلسين فهموا من قول أعظم الحكماء أن الواحد انما يصدر عنه الواحد خلاف مقصودهم كما أشار اليه الشارح والحق أن مقتضى حكمة البارئ وعنايته أن يقدم الاشرف في الابدان ولا 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 الاضعف والاضعف كما أن شفاء المرض بالدواء لا يدل على عجزه عن الشفاء بغير دواء و الماديون يجعلون وجود الاجسام مقدماً على العقل و أن العقل من توابع الجسم والمزاج والالهيون بالعكس. (ش)

(١) قوله « في خلق شيء الى مادة » هذه شبهة أخرى في ذهن الجهلة أيضاً ولا ريب أن كل موجود ممكن يستوى نسبتته الى الوجود والعدم سواء كان جسماً أو روحاً او عقلاً أو مادة أو صورة ولا يترجح وجوده على عدمه الا بمرجح والمادة ممكن الوجود أيضاً فلا بد أن تكون مخلوقة و يكون وجودها مستفاداً من العلة ولا يحتاج تعالى في ايجاد المادة الى مادة أخرى يخلقها منها والا لذهب الامر الى غير النهاية و تسلسل المواد ، و هذا يؤدى 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 وهي أضعف في الوجود من الاعراض و القوى الفاعلة فاذا كانت الاعراض مثل البياض والسواد والحرارة والعدد والشكل لاتقوم بنفسها بل تحتاج الى محل أو شيء يقيمها وكذلك القوى مثل الغازية والنامية غير قائمة بذاتها فالمادة ❖

التبعية له جزء وكل شيء جزئياً مفتقر إلى جزئه الذي هو غيره، وكل شيء مفتقر إلى غيره ممكن في ذاته، وكل شيء ممكن في ذاته يفتقر في وجوده إلى غيره، والواجب الوجود لذاته لا يفتقر إلى الغير أصلاً، لا في الوجود ولا في غيره (ولا يقضى) يريد أن وجوده أزلي أبدي سرمدى لا يطرأ عليه العدم والفناء لأن الوجود الذاتي والقدم مناف لطريان الفناء والعدم، لأن الفناء إما الانقطاع القويّة المزاجية أو لميل كل شيء بطبعه (١) إلى مبدئه ليعود إليه كما بدء منه أولاً، عدم الفاعل إياه أو لطريان شيء آخر من الحوادث عليه، وكل شيء ذلك عليه سبحانه مجال (كان أو لا) بلا كيف ويكون آخراً

\* الضعيفة أولى بالاحتياج إلى شيء يقيمه، وذلك قالوا الصورة مقدمة على المادة في الوجود وبالجملة فلا ريب في كون المادة مخلوقة، وأما سائر الأشياء فاما أن تكون مجردات لا تحتاج إلى مادة تحل فيها كالعقل، واما أن تكون أموراً متعلقة بالمادة لا يمكن وجودها في الواقع إلا في مادة مصورة بصورة فعلية كالحرارة والبرودة والأشكال والصور النوعية، أما المجردات فأمرها واضح، وأما ما لا يمكن وجودها إلا 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 إلا في مادة مثل قولنا كل شيء مكاني لا يمكن وجوده إلا في مكان وكل شيء متغير زمني لا يمكن وجوده إلا في زمان، ولو كان الموجود المادي يمكن وجوده لا في مادة أي مجرداً لم يكن مادياً وخرج عن الفرض، قال أبو علي بن مسكويه: المنى من الدم والدم من الغذاء والغذاء من النبات والنبات من الاستقصات والاستقصات من البسائط والبسائط من الهيولى والصورة، والهيولى والصورة لما كانا أول الموجودات ولم يصح وجود أحدهما خلوا من الآخر لم ينحلا إلى شيء موجود بل إلى العدم فيكون وجودهما لا عن شيء وذلك ما أردنا أن نبين. (ش)

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

هالك إلا وجهه» إن شاء الله تعالى. (ش)

بلا أين) أوليته عبارة عن كونه قبل وجود الممكنات و آخريته عبارة عن بقاءه بعد فنائهم و ما وقع في بعض الروايات من نفي الأولية و الآخريّة عنه فإنّما المقصود منه نفي الأولية و الآخريّة الزمانيّتين. و اقتران سلب الكيف مع الأولية و سلب الأين مع الآخريّة إمّا لمجرد ذلك كـرلاً لم يقنضيه (١) إذ لو عكس لكان أيضاً صحيحاً أولاً لأنّ إقدام الوهم إلى اعتبار الكيف له مثل زيادة الصفات المختصة القائمة به في مرتبة الأولية الحاصلة قبل إيجاد الأين و الأينيّات أظهر من إقدامه إلى اعتبار الأين له في تلك المرتبة ، فلذلك ذكر سلب الكيف مع الأولية ، و يمكن أن يقال: أوّليّته عبارة عن اعتبار كونه مبدءاً لكلّ موجود و آخريته عبارة عن اعتبار كونه غاية و مقصداً لكلّ ممكن ، و الحاصل أنّهما اعتباران إضافيان يحدثهما العقول لذاته المقدّسة ، و ذلك أنّك إذا لاحظت ترتيب الموجودات في سلسلة الحاجة إليه سبحانه و جدته بالإضافة إليها أنّه أوّل إذ كان انتهاؤها في سلسلة الحاجة إلى غنائه 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 الدّرجة القصوى و المنزل الآخر للسالكين في حينّ الإمكان و على ما ذكرنا لا يرد أنّ كلّ ما يصحّ له من الصفات كان له تعالى استحقاق واحد لجميعها دائماً و لا يكون استحقاقه لبعضها سابقاً على استحقاقه لبعض آخر ، فلا يصحّ أن يقال : مثلاً استحقاقه للأولية قبل استحقاقه

(١) قوله « لمجرد الذكر لا امر يقنضيه » و هو بعيد بل الاظهر ان يقال هو جار على عادة الناس اذ كثيراً ما يرد الكلام في القرآن الكريم والاحاديث 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 ولا يسئلون عن مجلس سينعقد بعد ذلك لان السائل والمسئول كليهما متساويان في الاخبار بالحدس والتخمين 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 ترتّب 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 بالأوّلّيّة والآخريّة؟ لأنّنا نقول: الأوّلّيّة والآخريّة من الأوصاف الإضافيّة الصرفة والنوعت الاعتباريّة المحضّة على أنّهما راجعتان إلى السلب كالصفات الذاتيّة فإنّ الأوّلّيّة 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 الأوّلّيّة والآخريّة له تعالى فلا أنّه لا كيف ولا أين له في مرتبة عليّته للكائنات والكيف والكيفيّات والأين والأينيّات 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 وحجّة 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 باطل أزلاً وأبداً في ذاته» الذي يتبادر إلى الذهن من قوله تعالى هالك الأوجه انه سيهلك بعد ذلك لأنّها لك 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 اللغة هو التفرق وزوال الصورة والاسم لا العدم المحض، مثلا اذا مات الحيوان صح أن يقال هلك وفنى لزوال الصورة الحيوانية عنه وخصوصا اذا تلاشى وتفرق والظاهر من الآيات والروايات في الحشر ان مواد الأشياء باقية ولا يعدم عدماً محضاً قال تعالى «اذا بعثنا ما في القبور» وقوله تعالى «من الاجداث الى ربهم ينسلون» والروح أيضاً باق كما ورد خلقتهم للبقاء للفناء وينود 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 لأولى الوجود لكونه مبدءاً أو آخريته 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

\* وإنما تنقلون من دار إلى دار ومن حال إلى حال ، وأما ان حملناه على المعنى الذى نقله عن بهمنيار فيهلك كل شيء بل كل شيء هالك فعلا ولا يستثنى منه روح ولا ملك ولا أرض ولا سماء بل كل شيء سوى البارئ تعالى هالك قبل يوم القيمة ويوم القيامة وبعد الحشر أيضاً. (ش)  
 (١) قوله « و في هذه الآية تأويل آخر » قال العلامة رحمه الله فى شرح التجريد : المحققون على امتناع إعادة المعدوم و سياتى البرهان على وجوب المعاد و ههنا قد بين ان الله تعالى يعدم العالم و ذلك ظاهر المناقضة الى أن قال: فقد تأول المصنف معنى الاعدام بتفريق أجزائه ولا امتناع فى ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه أنه هالك بمعنى أنه غير منفع به أو يقال انه هالك بالنظر الى ذاته اذ هو ممكن و متن التجريد هكذا المسئلة الثالثة فى وقوع العدم و كيفيته و السمع دل عليه و يتأول فى المكلف بالتفريق كما فى قصة ابراهيم (ع) . و المجلسى رحمه الله بعد أن نقل القولين فى أن الفناء هل هو بمعنى الاعدام المطلق أو تفريق الاجزاء قال : و الحق انه لا يمكن الجزم فى تلك المسئلة باحد الجانبين لتعارض الظواهر فيها ، قال: و اكثر متكلمى الامامية على عدم الاعدام بالكلية لاسيما فى الاجساد انتهى ، و انما لم يجزم المجلسى رحمه الله تعالى كما جزم العلامة والطوسى رحمهما الله لان إعادة المعدوم ممتنعة عندهما فالترما بأنه لا يعدم المكلف حتى لا يكون \*

هذه الآية الدِّين (١) والوجه الذي يُؤتى الله منه و يتوجّه به إليه ، وهذا الذي ذكره رحمه الله نقله المصنف في باب النوادر عن أبي عبد الله عليه السلام (له الخلق والأمر) أي له إيجاد الأشياء لا يشار كه أحدٌ وله الأمر النافذ الذي لا يتأبى منه شيء و المشهور أن الأَوَّل إشارة إلى عالم الخلق وهو عالم الجسم والجسمانيات والثاني إشارة إلى عالم الأمر وهو عالم الرُّوح والرُّوحانيات، ولا يبعد أن يراد بالأوَّل خلق الممكنات مطلقاً والثاني وضع الشرايع والأمر التكليفي ( تبارك الله رب العالمين) أي تنزّهه عن النقصان والاتّصاف بصفات الإمكان الله الذي أحدث عالم-

المعاد محالاً وغير ممتنعة عند المجلسي رحمه الله قال في البحار: وقد نفاه أي المعاد أكثر ملاحظة الفلاسفة تمسكاً بامتناع إعادة المعدوم ولم يقيموا دليلاً عليه بل تمسكوا بتارة بادعاء البداهة وأخرى بشبهات واهية لا يخفى ضعفها على من نظر فيها بعين البصيرة و اليقين و ترك تقليد الملحدّين من المتفلسفين انتهى. و اعتقادى أن صاحب التجربة يدو شارحه نظراً بعين البصيرة ولم يقلدا الملحدّين و سوء الظن بهما غير صحيح. (ش)

(١) قوله « و معنى الوجه فى هذه الآية الدين » والوجه المذكور فى آيات كثيرة كقوله تعالى « أينما تولوا فثم وجه الله » « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ولا يناسب حمل جميعها على الدين أو على الإمام ولا يصح حمله على المعنى الجسماني وهو ظاهر، و ليس مراد من حمله على الذات الذات بغير اعتبار صفة كما أن اليد والعين يراد بهما الذات باعتبار صفة القدرة أو العلم كذلك هنا يراد بالوجه الذات باعتبار صفة ولا بد أن يكون الصفة عنايته وإضافته الإشراقية وقيوميته لوجود الممكنات والفناء لا يتصور في وجهه لأن ما يفنى إنما يفنى بعدم علته والعلة الفاعلية هو واجب الوجود لا يتطرق إليه العدم وكذلك الغاية المطلقة فما يفنى ليس فناؤه لعدم علته الفاعلية والغائية البتة بل أما لعدم استعداد العلة المادية كغناء النفس النباتية بزوال استعداد مزاجها أو لزوال العلة الصورية بطريان الضد كزوال البياض بعروض السواد وأما الفناء الذي يقول به العرفاء فهو مقتضى طبع كل موجود يسير إلى الله تعالى وهو غاية الغايات وهو خارج عن محل الكلام و لعل جميع مجردات عالم الغيب وجه الله الباقي ومنه 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.

( ويليكَ أيّها السائل ) أعاد كلمة الويل لشدة غيظه بالتاليق من السائل لما سمع منه في شأن الباري ما يليق به ( إن ربّي لا تغشاه الأوهام ) الغشاء الغطاء والغشيان بالكسر الإتيان تقول غشيتَه إذا أتيتَه يعني لا تأتيه الأوهام ولا تحيط به إذ الوهم إنّما 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 الرّجل يحار حيرة إذا تحير في أمره ولم يعرف وجه الفصل فيه فهو حيران فيكون فيه إشارة إلى كمال علمه بالأشياء أو من أجاره بالجيم يجير إجارة إذا أغاثه من شدّة و أتقده منها « ولا يجار » حينئذ مبنى للمفعول، يعني أنّه سبحانه لا ينزل به مصائب حتّى يغيثه أحد وهو الذي يغيث من يشاء و يحرسه وقد أشار إليه جلّ شأنه بقوله « قل من بيده ملكوت كلّ شيء، وهو يجير ولا يجار عليه » أي لا يغيثه ولا يمنع منه أحد، وتعديته بعلی لتضمين معنى النصرة ( 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 وإمّا بالجيم والرّاء المهملة أي لا يستقرّ شيء في جواره إذ ليس له مكان، و نسبته إلى الأمّا كن بالعلم والإحاطة على السواء ( ولا تنزل به الأحداث ) أي لا تنزل به نوايب الزّمان 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 وسلطان عظيم بالاستحقاق، ومتوحّد بالعظمة والجبروت، و عليم خبير

بالملك والملكوت ، وكلُّ ما سواه فهو مملوك له ، وليس للمملوك أن يسأل مالكة لم فعلت هذا و تركت ذاك ، سميما إذا كان المالك عدلاً عليمًا 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 متنزه عن جميع ذلك ( ولا تأخذه سنة ولا نوم ) لأنهما من خواص الحيوانات القابلة للتفوت 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 المجرّدات 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 تفرّده 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 بالكلية حيث كلما نفى عنه صفات غير لايقة به أردفها بذكر صفات لايقة لئلا يتبادر وهمه إلى أن نفى الصفات باعتبار نفى الموضوع فليتمأمّل .

### ((الاصل))

٤- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد 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 فانظروه»  
«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 بلاقبل ولا »  
 « غاية ولامتهى انقطعت عنه الغاية وهو غاية كل غاية ، فقال رأس الجالوت: امضوا »  
 « بنا فهو أعلم مما يقال فيه».

### ((الشرح))

( عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه رفعه قال: اجتمعت  
 اليهود إلى رأس الجالوت ) وهو من أعظم علماءهم و أحبارهم ، و قيل : الرأس  
 سيد القوم و مقدمهم و جالوت اسم أعجمي و المراد 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 يقتدر إلى اعتبار حذف في الكلام كما لا يخفى على  
 العارف بالعربية (فقال لرأس 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 بالموجودات الزمانية التي لا تخلو من كون حادث و كيف و كم و  
 غاية و نهاية و قبل و بعد نفى عنه تعالى هذه المعاني للتنبية على أنه لا يصح السؤال  
 عنه بمتى (فقال كان بلا كينونية ) أي بلا كون حادث (٢) قال الجوهرى : تقول  
 كان كوناً و كينونة ، شبهوه بالحيدودة والطيرورة من ذوات الياء ، ولم يجىء من

(١) قوله « مقدم بنى 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 بيت المقدس و يكون رأس  
 الجالوت من ولد داود (ع) انتهى ويشبه ان يكون جميع روايات هذا الباب عن رأس الجالوت او  
 حير 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 موعودة ، وديمومة ، وقيدودة وأصله كينونة بتشديد الياء فحذفوه كما حذفوا من هيئن و ميت و لولا ذلك لقالوا: كونونة ثم إنه ليس في الكلام فعلول ، وإما 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 ولازائداً حتى يسأل عنه بمتى إذ لو كان حادثاً أو زائداً ، فإما أن يكون منه أو من غيره ، والأول باطل لاستحالة أن يكون الشيء علّة لوجود نفسه وإلاّ 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 وإلاّ 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 لأنّ هذا السؤال إنّما يصح فيما له كيفية (كان لم يزل بلا كم ) متصل و منفصل 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 : « كان بلاصفة زائدة » وزاد صدر المتألهين (قده) بعد هذه الكلمة بل غلظه وقدرته و ارادته وحياته كلها نفس ذاته فكما هو موجود بذاته فهو عالم بذاته قادر بذاته مرید بذاته حتى بذاته وكذلك في جميع صفاته الوجودية انتهى. (ش)

والخط والزمان والعدد (١) والحاصل أن كونه لم يزل منزّه عن الكميّة الامتدادية والعدديّة لأنّ الكميّة أمر عرضي والوجود الأزلي بريء منه ولأنّ الكمّ مطلقاً يقبل القسمة والتجزئة والمساواة واللا مساواة وقد تنزّه قدس الحقّ الثابت أزلاً عن قبول هذه الأمور.

(بلا كيف) ولعل المراد بسلب كيف هنا سلب جنسه الشامل للكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكمّ، وفي السابق سلب صفاته تعالى باعتبار الزيادة، أو المراد به هنا سلب الكيفيات المختصة بالكمّ بقرينة مقارنته معه. وفي السابق سلب ما عداها من الأقسام الثلاثة الأول، أو المراد به هنا لم يزلتّه غير مكيفّة بكيفية وفي السابق أن كونه وجوده غير مكيفّ بها؛ وعلى التقادير لا يلزم التكرار مع أنّ 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 بالقبل) أي هو قبل كلّ من يفرض له القبليّة من غير أن يكون شيء قبله والحاصل أنّه متقدّم على كلّ ماله 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 أنّه قبل كلّ من يتصّف بالقبليّة ولا يتصّف هو بها لامتناع انصافه بالصفات بل قبليّته عبارة عن عدم تقدّم شيء عليه، أو المراد أنّه قبل كلّ شيء وليست قبليّته قبليّة زمنيّة 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 محلّها يعني هو قبل القبل بلا غاية ينقطع وجوده عند البلوغ إليها لأنّ 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 يوهوم كونه مقارناً لزمان فاحتيج الى دفع هذا الوهم. (ش)

لواحق الأمور الزمانية المحدثة الكائنة الفاسدة وقد بيننا أنه تعالى ليس بزمني  
و أيضاً هو واجب الوجود فيمتنع أن ينقطع وجوده و يلحقه عدم ، و كذلك هو  
بالنهاية 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 النهائية ، 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 انقطعت عنه المسافة الحسيّة والعقليّة أو انقطعت عن وجوده النهائية  
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 حرركاتهم في الوصول إليه، بل هو غاية فوق غاياتهم و مآربهم، و مقصد فوق  
مراداتهم و مطالبهم كما دلّ عليه قوله تعالى «وإنّ إلى ربك المنتهى» وقوله تعالى  
«وإلى الله مرجعكم جميعاً» وقول أمير المؤمنين عليه السلام «وأنت المنتهى فلامحيص عنك  
وأنت الموعد لامنجا منك إلاّ إلبنت» (١) والمنتهى هو الغاية وبالجملة هو الله تعالى غاية  
لكل موجود و نهاية لكل غاية، و مقصود و مرجع لكل مضطر مطرود، و لامعد  
عنه و لامقصد فوقه و لاملجأ إلاّ هو و لامنجا منه إلاّ إليه.

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

(١) النهج قسم الخطب والاوامر 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 بلا قبل ، وبعد البعد بلا بعد ، ولا غاية ولا منتهى  
» لغايته ، انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية ، فقال : يا أمير المؤمنين أفنبي أنت  
» فقال : ويملك 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 ) الحبر بالكسر أو الفتح عالم من علماء اليهود و  
الكسر أفصح لأنه يجمع على الأفعال دون الفعول وهو الرأحج عند الفرّاء و  
توقف الأصمعي في الترجيح ، وقال أبو عبيدة : والذي عندي أنه الحبر بالفتح ومعناه  
العالم بتحرير 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 «ع» وانما قال رأس الجالوت ذلك اقراراً لفضله هـ (كذافي  
هامش بعض النسخ).

لا يعتقدون بايمان 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 لوصحَّ السؤال عنه بمتى كان صحَّ السؤال عنه بمتى لم يكن، والتالي باطل فالمقدّم مثله، أمّا بيان الشرطيّة فلأنّ متى كان سؤال عن أوّل وجوده وكلّما كان الشيء حادثاً في وقت كان عدمه سابقاً عليه فكما صحَّ أن يقال: متى كان صحَّ أن يقال: متى لم يكن، وأمّا بطلان اللازم فلأنّ وجوده قديم أزليّ ليس مسبوqاً بالعدم فلا يصحّ أن يقال: متى لم يكن ( كان ربي قبل القبل بلاقبل ) قدمرّ شرحه (١) ( و بعد البعد بلابعد ) يعرف بالمقايسة وقد أكّد كلّ واحدة من القبليّة والبعدية بكما لها فكما لها قبليته سلب قبليّة شيء عنه و كمال بعديته سلب بعديّة شيء عنه فلا يكون شيء قبله ولا بعده (ولا غاية ) أي ولانهاية لوجوده في جهتي القبليّة والبعدية لكونه أزلياً و أدياً ( ولا منتهى لغايته ) أي ليس نهاية لامتداد أو ليس محلاً لغاية ونهاية إذ ليس له كمّيّة مقتضية لاتصافه بالأطراف والنهايات واقتترانه بالامتدادات والغايات ، كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه بقوله « ليس بذى كبر امتدّت به النهايات فكبرته تجسيماً ، ولا بذى عظم تناهت به الغايات فعظّمته تجسيداً » (٢) ( انقطعت الغايات

(١) قوله : « قبل القبل بلاقبل » كان الحديثين واحد وانما اختلف لفظه باختلاف

الرواية ورأس الجالوت هو الخبر ومقصود عالم اليهود امتحان المسلمين هل يعرفون المعنى الذى علمهم الانبياء من الله و واجب الوجود اوهم على جاهليتهم من تصوير الاوتان وآلهة مخلوقة مجسمة و معنى قبل القبل بلاقبل يزيج اساس ظنهم فى المسلمين و يثبت انهم عرفوا معنى وجوب الوجود و انتهاء الممكنات اليه و قبل القبل هنا القبليّة بالعلية اى هو علة الملل ولا علة له و كذلك بعد البعد اى غاية الغايات و ليس المراد القبليّة بالزمان اذ لا شرف فيها فقد يكون المتأخر فى 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 مفزعهم في المهمات و المقاصد و في الأدعية المأثورة « يا منتهى غاية السائلين وفي 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 سواه هو الله تعالى شأنه ( فقال يا أمير المؤمنين أفبني 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 يلك إنما أنا عبد من عبيد محمد صلى الله عليه و آله ) 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 سماءً و أرضاً فقال عليه السلام أين سؤال عن مكان) أي عن حصول شيء في المكان لا عن حقيقته، تقول : أين زيد تسئل عن حصوله في المكان المعين (وكان الله و لا مكان ) إذا المكان أمر حادث . مخلوق (٢) فلا يصح أن يسئل عنه بأين .

((الاصل))

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

(١) قوله « من صفات الرب » قد ورد في التوراة الموجودة عند اهل الكتاب ان موسى (ع) قال لله تعالى انا آتى الى بنى اسرائيل و اقول لهم ارسلنى اليكم اله آباءكم فان قالوا لى ما اسمه ما اقول لهم؟ فقال الله لموسى أهيه اشر أهيه (قد يصح في كتب الادعية بأهياً شراهما) اى اكون الذى اكون وقال هكذا تقول لبنى اسرائيل اهيه ارسلنى اليكم يعنى اكون ارسلنى (خروج ٣: ١٤) وهذا من اعظم تعاليم التوراة يشر 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 الفناء الغير المتناهي الخالى عن كل شيء مكانا للاشياء و قد سبق و يأتى 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 إنَّما 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 انقطقت 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 إنَّ 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 إذالم يصب الصواب كذا في تاج المصادر وخطأه تخطئة إذانسبة إلى الخطأ فقال له: أخطأت (فأتاه فقال يا أمير المؤمنين إنني أريد أسألك عن مسألة قال: سل عما شئت) دلَّ هذا على أنه عليه السلام كان بَحراً زاخراً في العلوم وإنه كان لا يخفى عليه شيء كما يدلُّ عليه قوله عليه السلام «سلوني» (١) قال بعض العامة هو أوَّل 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 إنَّما 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 يصحُّ أن يسأل عنه بمتى كان (متى كان) الظاهر أنه بدل عن مقول إنَّما يقال وهو متى كان أو تأكيد له، ويحتمل أن يكون إعارة

للسؤال بعينه للمبالغة في إنكاره و عدم استقامته لثبوت ما ينافيه كما أشار إليه بقوله (هو كائن بلا كينونية كائين) أي هو وجود 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 تنقص لايق بالممكنات المفترقة من جميع الجهات. ولما كان هنا مظنة أن يقول اليهودي كيف يكون الشيء بلا كون حادث و بلا كيف أجاب عنه ﷺ 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 شيئين أتى ﷺ بالآلة 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 لا نهاية لامتداده أو لا امتداده 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. و بهذا ظهر أنه مبين للمخلق 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 و مقاصدهم 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 زایل غير مطابق للواقع والظاهر أن المراد بالدين هنا ما ذكره ﷺ 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: أحملت يا زرارة و سألت عن المكان إذ لا مكان».

## ((الشرح))

علي بن محمد رفعه، عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكان الله ولا شيء قبله و معه والاستفهام 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 الف النفس بالمتحيزات والمحسوسات أعجز عن إدراك شيء بلا تحييز ولا مكان ولم يعلم أن المكل أيضاً شيء وليس له مكان فخالق المكان أولى أن لا يكون له مكان و يحتمل أنه كان عالماً بأنه لا مكان له تعالى ولكن سأل عن ذلك ليعلم سر ذلك و يهتدي إلى طريق المناظرة مع المخالفين (قال: وكان متكئاً فاستوى جالساً) دل على عدم قبح اتكاء المعلم عند المتعلم و لعل سبب الاستواء هو عروض التغيير والاضطراب له من استماع هذا الكلام (وقال أحملت يا زرارة) أي تكلمت بالكلام المحال و هو الذي ليس له وجه صحة أصلاً (وسألت عن المكان إذ لا مكان) (٢) لأن المكان سواء كان بالمعنى اللغوي كالأرض للسريير، أو بمعنى البعد

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

الشيء وهو بعيد أو المكان 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 اختلاف فهم 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 المماس للممكن و زعم بعضهم أنه الفضاء الذي يشغله الجسم بحيث لو لم يكن الجسم فيه لكان خالياً و يسمونه البعد المفظور، 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 يمتقدون أن الفضاء الخالي لاشيء ولا يلتزمون بانهم اثبتوا شيئاً في القدم و ليس لزوم الشرك بديهيماً ولا هو من اللوازم البيينة لثبوت الخلاء و فهم بطلان الخلاء صعب على ذهن الاكثرين و تكليفهم به تكليف بما لا يطاق ، فالحق أن المكان مخلوق كما في هذا الحديث ، و ان كان قول مشيبي الخلاء مما لا يضر بالدين ، ثم ان القائلين بالخلاء يلتزمون بامور عجيبيه 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 يحكم أحد بأن جسماً كقطعة حجر أو تراب أو سلسلة 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 و لم نقف على دليل مثبت بل لم نقف فيهم على من فهم معنى الدليل و يميز بين الثابت و غير الثابت .

الثاني من العجائب أنهم يلتزمون بأن الخلاء لاشيء و معدلك يتأثر بأموال النور والكهرباء و يجعلون الوساطة في ايصال نور الشمس والقمر والكواكب اليها أثير الخلاء و يقولون اذا سطع نور الشمس حدث في الاثير تموج نظير تموج الماء بسقوط حجر فيه فينقل الموج سريعاً من الشمس الى الارض مثلاً وهو النور ولا أدري أن الاشياء كيف يتموج و ينقل . الثالث انهم لا يجوزون على الخلاء أو على أثير الخلاء الخرق والالتيام و التنجى \*

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 أيِّ مكان كان وأيضاً لو كان هو في المكان بأيِّ معنى كان ، كان قابلاً للتجزية والتقسيم والزيادة والنقصان وهو منزّه عن هذه الأمور .

### ((الاصل))

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

\* والحركة فاذا تحرك كرة من هذه الكرات في الفضاء الخالي خرج من مكان ودخل 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 لاينقل، وان فرضنا عدة أواني صغار و كبار كل واحد في الاخر و أوجدنا الخلاء في الجميع و تحرك الاول في الثاني والثاني في الثالث وهكذا وحركت الجميع في الخلاء يتعدد الخلاء بتعدد الاواني و اختلاف الحركات فاحدس من ذلك أن الخلاء الذي يتوهمونه أمر اعتباري يتعدد بتعدد الاعتبارات ، نظير الفوق والسفل و يتوهم خلاء في خلاء في خلاء كما يتوهم فوق على فوق على فوق ، و أما من يلتزم بأن الفضاء مملو من الاثير الممتوج كما قلنا فهو منكر للخلاء ألبتة والاثير عندهم بمنزلة الاجسام الفلكية التي كان يعتقد 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 الأخبار أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين متى كان ربك قال: ويك إنما يقال: متى كان لما لم يكن) يعني لما لم يكن فكان وإلا فما لم يكن يشمل المعدومات الصرفة ولا يصح أن يسأل عنه متى كان (فأمّا ما كان) أزلاً بلا سبق العدم على وجوده (فلا يقال متى كان) لاختصاص هذا السؤال بالكائنات الحادثة (كان قبل القبل بلا قبل و بعدا بعد 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 أو متى وإنما كونه الأزلي كون سرمدى مجرد في الواقع وفي لحاظ العقل عن هذه الأمور ولو اهتمت (فقال له أنبي أنت؟ فقال لا أمك الهبل) في الصحاح الهبل بالتحريك مصدر قولك هبلت أمه أي تكلته، وفي المغرب يقال: فلان هبلت أمه إذ مات ثم قال في دعاء السوء هبلت أمك ثم

(١) قوله « 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 و الاختلاف هكذا: أتى حبر من الاخبار . فقال له تكلت أمك و متى لم يكن حتى يقال متى كان جاء حبر من الاخبار . قال ويك 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 كقائلك الله (إنما أنا عبد من عبيد رسول الله ﷺ) مطيع لأقواله وأفعاله، والقصر من باب قصر الموصوف على الصفة قصرًا إضافيًا بالنسبة إلى النبوة.

## باب

### (النسبة)

النسبة بكسر النون مصدر يقال نسبته ينسبه من باب ضرب ونصر نسبيًا 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 سألو 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 سألو رسول الله ﷺ فقالوا أنسب لنا ربك أي اذكر نسبه وصفه لنا حتى نعرفه بصفته وكانهم سألوه اختباراً بأنه هل يقول شيئاً من قبله أو يقول ما هو مذكور في التوراة (فلبث ثلاثاً) أي ثلاث ساعات أو ثلاث ليال مع أيامها والليل مما يذكر ويؤنث بحسب السماع كما صرح به بعض الأفاضل في حاشيته على المطوّل فلا يرد أن حذف التاء في الثالث لوجه 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 السالكون 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 والنصيبي. 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 ظلاً»  
 «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 فغفروا طيع فشكر؛ لا تحويه أرضه ولا تقبله»  
 «سماواته، حامل الأشياء بقدرته، ديمومي أزلّي لا ينسى ولا يلهو ولا يغلط 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) [و عن] محمد بن يحيى، (٢) عن أحمد بن محمد بن عيسى، ومحمد بن الحسين

(١) قوله « هذا الحديث بمضمونه » يعني أن الحديث الثاني الذي رواه حماد بن عمرو والنصيبي 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 واوالعطف 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 و الرّجل  
 مجهول الحال (عن أبي عبد الله عليه السلام) الظاهر أن رواية أبي أيوب عنه عليه السلام بلا واسطة  
 فليتمم (قال) يعني حماد أو أبي أيوب أيضاً على 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 لثاني له في الوجود والوجود  
 ولا كثرة في ذاته و صفاته ذهنياً و خارجاً (صمداً) الصمد السيد المصمود فعل بمعنى  
 مفعول كالحسب و القبض يعني أنه السيد الذي يصمد إليه في طلب الأمور والنوائل  
 و يقصد في دفع الحوائج والنوازل و يلاذبه في السراء و الضراء و يلتجأ إليه في  
 الشدة و الرّخاء و لذلك يوصف بدسبحانه لأنه المستعنى عن الغير على الإطلاق  
 و كل ما سواه يحتاج إليه من جهات متكثرة، و أنت 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 المفاد ان الحديث الاول رواه أيضاً محمد بن يحيى  
 إلى آخر الاسناد و قال رفيعا النائيني قدس سره: الاولى ترك الواو يعني ان يكون محمد  
 ابن يحيى اول الحديث الثاني و هو استيناف على اصطلاح المحدثين اذ لا يعطون 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: «عن» زيادة من النسخ 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 مصححة مقروءة على  
 المحدث الجزائري و شهادته عليه بالمقابلة بغطه 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 ولا أن وجوب وجوده لذاته يستلزم استحالة عدمه أزلاً وأبداً وأزله عبارة عن سلب الابتداء والأولى عنه (صمدياً) أي ليس بجسم ولا جسماني ولا مفتقر إلى شيء بل يفقر إليه كل ما سواه و النسبة للمبالغة مثل الأحمري (لا ظل له) أي لاسبب (١) أو لاصورة أو لامثل أو لا ظل بالمعنى المعروف له (يمسكه) عن عروض الزوال وحدوث التغيير (وهو يمسك الأشياء بأظلتها) أي بأسبابها، أو بصورها، أو بغير ذلك مما ذكر و نقل من الشيخ العارف بهاء الملقب والدّين أن المراد بأظلتها رب أنواعها انتهى (٢) ولا يبعد

(١) قوله «ظل له أي لاسبب». ذكر للظل أربعة معان: الاول السبب والدليل عليه قوله (ع) بعد ذلك «يمسكه» اذ ضمير الفاعل في يمسكه راجع الى الظل و ضمير المفعول الى الله تعالى فالظل ما يمسك الاشياء 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 التعسف في تفسير يمسكه اذ لا يمكن ابداء معنى صحيح لامسك المثال او الظل المعروف شيئاً. (ش)

(٢) قوله «رب أنواعها» هكذا نقل المجلسي رحمه الله عن الشيخ بهاء الدين - قدس سره - و مرجعه الى التفسير الاول للظل أعنى السبب اذ ليس تفسير الظل بالسبب تفسيراً لمفهومه لانه لم يعهد 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، و يؤيد كونه رب النوع أن الظل واسطة بين الله تعالى و بين خلقه فيمسك تعالى الاشياء بواسطة الاظلة، و يلزمه أن تكون الاظلة أشرف في الوجود و ليس القول برب النوع مستبعداً من الشيخ - رحمه الله - اذ هو عبارة عن الملائكة الموكلة بالاشياء و الظاهر أن صدر المتألهين - قدس سره - اقتبس القول بتجرد الخيال و بوجود المثل النورية من استاده الشيخ - ره - و قال الحكيم السبزواري :

أن يراد بالظلّ هنا الكنف (١) من قولهم فلان يعيش في ظلّ فلان أي في كنفه و حفظه و صيانته 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 كالكاين في القفار و الساكن في البحار أو لعدم وصول فكرهم إليه و عدم وقوع ذهنيهم عليه كحقايق الأشياء و أجناسها و فصولها إلى غير ذلك فسبحان من يعلم عجيب الوحوش في الفلوات و معاصي العباد في الخلوات (معروف عند كل جاهل) من أصحاب الملل الباطلة كالملحدة و الدهريّة و عبدة الأوثان و أضرابهم فإنّ كلّهم يعرفونه عند نزول الشدايد و الضرّاء ، و توارد المصايب و البلاء ، و لا يلوزون 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 وساوس الصدور، و معروفاً عند كل جاهل يتنضي أن يكون رجوع الخلق كلّهم إليه (فردانياً) الالف و النون زائدتان في النسب للمبالغة في فرديّته بحسب الذات و الصفات و الوجود و الوجوب و الرّبّ بويّته بحيث لا يشابهه في ذلك شيء و لا يشار كه

لكل نوع فردة العقلاني

\* وعندنا المثال الافلاطوني

الى ان قال

و ذلك الكلى أى و سيع

و ذلك الاصل و ذى فروع

و رب النوع و المثل و العقول العرضية و الملك الموكل كل ذلك واحد. (ش)

(١) قوله «بالظل هنا الكنف» الحامى الذى يحفظ وجود الممكن هو السبب و مرجعه اليه و نقل المجلسي- ره- هذا التفسير من الشارح و نقل أيضاً تفسير الفيض - رحمه الله - و أن المراد بالظل الجسم، و اختار أن الظل هو الروح اذ يقال الروح فى الاظلة و بالجملة هذا الحديث من غوامض علوم اهل البيت عليهم السلام و لم يعهد مثله عن غيرهم يفتح منه على العقول أبواب منها ان سبب كل شيء أى الواسطة بين الله تعالى و بينه فرد من نوعه و طبيعته لا من 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 اعتبارى لان السبب لا يكون فرعاً. (ش)

(٢) النهج قسم الخطب تحت رقم ٤٩ .

أحدٌ وهذا ناظر 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 ناظر 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 رد 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 واليسوية وقد نقل قطب المحققين عن الرأزي 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 يحل في زيد وعمرو وزبابة ونملة وحل في عيسى؟ قال: لأننا وجدنا في عيسى أنه أبراء الأكمه والأبرص وأحبي الموتى

(١) قوله « 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 للتعبد بقول المعصوم وكشف هذا الاتفاق عنه فلا نسلم ثبوت هذا الاتفاق أولا وانما نسلم عدم ثبوت صفة النقص فيه تعالى ولا نسلم امكان التمسك فى التوحيد بما يتفرع على مسألة الامامة فالاولى التمسك بان المتبادر من حلول الحوادث انفعال المحل والانفعال من صفات المادة فيلزم كونه تعالى جسماً كما أن حلوله فى خلقه أيضاً يستلزم كونه جسماً أيضاً لان الشئ اذا حل جسماً لا بد أن يتصف بالوضع والمكان وهو منزه عنه، وأما الحلول عند المتصوفة والكرامية فظاهر أنهم لا يلتزمون بلوازم الحلول اعتباراً وتعنتاً لذلك أنكر المحصلون من المتصوفة الحلول كما نقل الشارح والكرامية تأبى عن الاعتماد على العقول فى مقابل ظواهر أدلة المنقول. (ش)

ولم نجد ذلك فيما ذكرت فعلمنا أنه حلّ فيه ولم يحلّ في غيره فقلت : هذا مناف لما سلّمت أنّ عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول فسكت، ثمّ قلت له: لقد صارت العصا في يد موسى حيّة عظيمة تسعى و هذا أعظم ممّا ذكرت في عيسى فلم لا تقول أنّه حلّ في موسى أيضاً فلم يقل شيئاً. هذا ويمكن أن يكون قوله «لا خلقه فيه ولا هو في خلقه تفسيراً لقوله «فردانياً» وبياناً له (غير محسوس) بالحواس الظاهرة و الباطنة وقد علمت أنّه منزّه عن إدراكها غير مرّة (ولامحسوس) أي غير ملموس باليد لاستحالة الجسميّة و توابعها من الكيفيّات الملموسة عليه (لاتدركه الأبصار) لأنّه ليس بضوء ولالون ولاذي وضع ولافي جهة وقد مرّ وجه تخصيص عدم إدراك البصر بالدّكر بعد ذكر عدم إدراك الحواس له والظاهر أنّ هذه الثلاثة من لوازم الأحد (علا) كلّ شيء بالوجود الذاتيّ والشرف والعليّة (فقرّب) من كلّ شيء بالعلم والإحاطة لا بالمجاورة والإلصاق (ودنى فبعد) أن يكون في المكان، أو يتناول المشاعر، أو يشبهه شيء، فذاته المقدّسة مباينة لجميع الممكنات إذ ليس لشيء منها الدنوّ من كلّ شيء من كلّ وجه (وعصى فغفر) لمن جذبتة النفس الأمارّة والشيطان إلى مهاوي الهلاك والعصيان، فبحجز عن مقاومتها بعد أن كانت له مسكّة بجناب الله وإن كان ذلك الغفران متفاوتاً بحسب قوّة المسكّة وضعفها (وأطيع فشكر) قابل اليسير من الطاعة بالكثير من الثواب إن ربنا لغفور شكور، والشكر في اللّغة هو الاعتراف بالإحسان والله سبحانه هو المحسن إلى عباده والمنعم عليهم، فالشكر حقّ الله تعالى على العباد و لكنّه ممّا كان مجازياً للمطيع على طاعته بجزيّل ثوابه جعل مجازاته شكراً لهم على سبيل المجاز. (لاتحويه أرضه) لأنّه ليس بذي مكان يحويه و يحيط به لأنّ ذلك من خواصّ الأجسام فما ليس بجسم ولا جسماني كانت الحواية مسلوّبة عنه سلباً مطلقاً لاسلباً مقابلاً للملكة (ولاتقلّه سمواته) أي لاترفعه من قلّه وأقلّه إذا حمّله ورفعّه (حامل الأشياء) أي حفيظها ومقيمها (١) (بقدرته)

(١) قوله «حامل الأشياء أي حفيظها ومقيمها» المذهب الصحيح أن الممكن لا يستغنى

عن العلة بعد اليجاد فهو من هذه الجهة نظير النور بالنسبة إلى السراج إذاطفى انتفى \*

الكاملة التي لا يمتنع من نفاذها شيء من تلك الأشياء (ديمومي) أي دايم 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 ذرّة ولأن النسيان بالكسر وهو خلاف الذّكر وذهاب الصورة العلميّة من صفات النفس المدرّكة بالآلات البدنيّة فرّبما يشغل عنها وينسيها لاشتغالها بتدبير البدن (ولا يلهو) اللّهُو: اللّعب، يقول: لهوت بالشيء أهول لهواً 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 إنمّا ينشأ من نقص العلم وهو سبحانه منزّه عنه (ولا يلعب) قال الله تعالى «و ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلاّ بالحق ولكن أكثرهم

\* النور وليس نظير البناء والبانى وقد تفوه بعض المعتزلة بخلاف ذلك و قالوا لوجاز على الواجب عدم لماض عدمه وجود العالم يعنون انه لو لم يكن الواجب تعالى بعد ايجاد العالم بقى السماء والارض والحيوان والانسان والنبات و ساير المتغيرات بحالة واحدة فلم يتفق موت ولافساد ولامرض ولاحياة جديدة ولاكون جديد ولايشفى مريض ولايولد أحداً الى غير ذلك نعوذ بالله من الجهل فتشبيه العالم بالبناء والله تعالى بالبانى صحيح من جهة اصل الاحتياج لا من جهة استمراره ولا يجب من تشبيهه شىء بشىء 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 تكرّر فى كلام امير المؤمنين (ع) هذا المعنى حيث قال «داخل فى الاشياء لا بالممازجة و خارج عنها بالمباينة» وكل مثال نتمثل به غير كلامه مقرب من وجه و مبعده من وجه وقد يعبر عن الارتباط بالاضافة الاشراقية، وقد تحقق أن الوجود الحق واحد و ساير 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 تعلّقها بالمراد إذ كلُّ شيءٍ مقهورٌ له فلا يقدر شيءٌ ما على أن يمنعها مما أَرَادَهُ، وقيل: معناه ليست إرادته فاصلة بين شيءٍ وشيءٍ بل تتعلّق بكلِّ شيءٍ، وهذا قريب مما ذكره الفاضل الأسترآبادي من أنَّ معناه أنه تعالى يريد كلَّ ما يقع من الخير والشرِّ. وليست إرادته المتعلّقة بأفعال العباد فاصلة بين المرضي وغير المرضي بل متعلّقة بهما جميعاً إذ لا يقع شيءٌ ما إلا بإرادته كما سيجيء (وفصله جزاء) أي فصله بين أفعال العباد هو جزاء لهم على أفعالهم فيثيب من أطاعه ويعاقب من عصاه كما قال «إنَّ الله يفصل بينهم يوم القيمة» ولذلك سمّي يوم القيمة يوم الفصل لا جبر بأن يجبر المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية كما زعمه الجبرية فإنَّ ذلك يوجب فوات فائدة التكليف وبعث الرُّسل وإنزال الكتب كما بيّن في موضعه (وأمره واقع) أي أمره التكويني واقع بلا مهلة ولا تخلف الأثر عنه كما قال سبحانه «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» والظاهر أنَّ 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 تقلّه سمواته» إلى معنى الأحد كما لا يخفى على المتأمّل (لم يلد فيورث) الفعل إمّا مبنيٌّ للمفعول أو مبنيٌّ للمفعول والمآل واحد، يعني لم يلد فيكون مورثاً أو موروثاً، وهو تنزيهه تعالى عن صفات البشر، إذ العادة أنَّ الإنسان يهلك فيرثه ولده (ولم يولد فيشارك) مع أبيه في العزِّ والالوهية والرُّبوبيّة والملك. إذ العادة تقتضي أن يكون ولد العزيز عزيزاً مثله، والبرهان أنَّها من لواحق الحيوانية المستلزمة للجسمية والتلذُّذ والانتقال والتغيّر والانفعال المنزّه قدسه تعالى عنها (ولم يكن له كفواً أحد) الكفيء على وزن فعيل النظير، وكذلك الكفوُّ بضم الكاف وسكون القاء، والكفوُّ بضمّتين على فَعْلٍ وفَعُولٍ، والمصدر الكفاءة بالفتح والمدّ، وكلُّ شيءٍ ساوياً يكون مثله. والمقصود، أنه تعالى لم يماثله أحدٌ في ذاته وصفاته الذاتية والفعلية والاعتبارية وهو تنزيهه مطلقاً عن المشابهة بالخلق بنحو من الأَنْحاء كما قال أيضاً: «وليس



كمثله شيء» العجب العجيب من بعض أهل هذه الملة (١) كيف رضيت نفوسهم واستقرت عقولهم على أن شبهوه بخلقه في الجسمية والصورة والكيفية وغيرها خلافاً لما وصف الله تعالى به نفسه وما ذلك إلا لمتابعة أوهامهم وأحكامها وعدم رجوعهم في وصف الباري إلى العالم المعلم الرباني 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 علي بن الحسين عليه السلام عن التوحيد فقال: إن الله عز وجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون فأنزل الله تعالى قل هو الله» «أحد، والآيات من سورة الحديد إلى قوله: «وهو عليهم بذات الصدور» فمن رام

(٢) قوله «العجب من بعض أهل هذه الملة» سيحى الروايات في تخطئتهم 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 واثبات الجهة والمكان والرؤية و هو تناقض صريح قال القاسمى في تفسيره المسمى بمحاسن التأويل ( المجلد السابع ٢٧٢٠ ) من الحججة أيضاً في أنه عز وجل على العرش فوق السموات السبع أن الموحدين اجمعين من العرب والعجم اذا كرمهم 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 الشهر وأعرف عند الخاصة والعامة من أن يحتاج فيه الى اكثر من حكايته انتهى ، وقال أيضاً: فان احتجوا بقوله تعالى «وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله» و بقوله تعالى «وهو الله فى السموات والارض» وبقوله تعالى «ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم- 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 التلغظ 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 (فقال: إنَّ الله عزَّ وجلَّ علم أنَّه يكون في آخر الزَّمان أقوام متعمِّقون ) في ذات الله و صفاته (١) أو في مصارف العقول كلِّها ( فأَنْزل اللهُ « قل هو اللهُ 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 الغريبة 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 فجداني ذلك مع ما سبق من الخواطر الغيبية والدواعي العلمية والاعلامات السرية الى ان أشرع في تفسير القرآن المجيد والتنزيل الحميد فسرعت و كان أول ما أخذت في تفسيره من السور القرآنية هذه السورة لفرط شغفي و قوة شوقى باظهار ما الهمنى ربي من عنده و ابراز ما علمنى الله من لدنه من لطائف الاسرار 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 خاطرى غاية الاهتزاز و انبسط نشاطى آخر الانبساط فى النشاط لمارأيت من علامة الاهتداء بما هو اصل الهدى و السلوك فى المحجة البيضاء من طريق التوحيد فشكرت الله على ما انعم و حمدته على الفضل و الكرم انتهى كلامه - قدس سره - بالقاظه و لا يخفى أن التعمق قديكون مذموماً و قد يكون ممدوحاً و أما المذموم فالتعمق فيما لا يصل اليه العقول من الكلام فى الذات و تشبيهه تعالى بالاجسام و اما الممدوح فالتمكّر فى علمته و قدرته و حكمته و ما يصل اليه الدتول من صفاته، و أما \*

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

### ((الاصل))

٤- «محمّد بن أبي عبد الله رفعه، عن عبد العزيز بن المهتدي قال: سألت الرضا «  
عنه عن التوحيد فقال: كلٌّ 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))

«محمّد بن أبي عبد الله رفعه، عن عبد العزيز بن المهتدي قمي ثقة و كان و كيل

\* السؤال عن التوحيد فهو بقرينة ما سيأتى ان شاء الله في باب النهى 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 فقيه اذ وصف نفسه بالحكمة في آيات كثيرة و روايات متواترة ولم يصف نفسه بالفقاهة وهكذا لا يقال أنه تعالى سخي و يقال أنه كريم و غير ذلك و قال في سورة التوحيد «لم يكن له كفوا أحد» أي ليس شيء مثله فليس بجسم و لا صورة و لا متميز و قال أهل الظاهر: أنه جسم و ليس مثل سائر الاجسام و في سورة الحديد «أنه معكم ايما كنتم، فليس جسماً اذ لا يمكن أن يكون الجسم في جميع الامكنة و هكذا. (ش)

الرَّضَائِيَّ قَالَ الشَّيْخُ الطُّوسِيُّ رَحِمَهُ اللهُ خَرَجَ فِيهِ «غَفَرَ اللهُ لَكَ ذَنْبَكَ وَرَحِمَنَا وَ  
 إِيَّاكَ وَرَضِيَ عَنْكَ بِرِضَائِي عَنْكَ» (قَالَ سَأَلْتُ الرَّضَائِيَّ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ: كُلُّ  
 مَنْ قَرَأَ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ مِنْ بَهِاقِدِ عَرَفِ التَّوْحِيدِ) إِذْ فِيهَا وَجُوهٌ الدَّلَالَةُ عَلَى وَجُودِهِ تَعَالَى  
 وَوَحْدَانِيَّتِهِ وَتَقَرُّدِهِ فِي الْأُلُوْهِيَّةِ وَكَمَالِ احْتِيَاجِ الْخَلَائِقِ إِلَيْهِ وَتَنْزُحِهِ عَنِ الْمَشَابَهَةِ  
 بِهِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا تَعْرِفُهُ الْعُقُولُ السَّلِيمَةُ (قُلْتُ كَيْفَ يَقْرَؤُهَا) كَأَنَّهُ سَأَلَ عَنِ كَيْفِيَّةِ  
 الْقِرَاءَةِ لِاحْتِمَالِهَا وَجُوهًا مُتَعَدِّدَةً مِثْلَ التَّدْرِيسِ وَالتَّعَلُّمِ وَالتَّفَكُّرِ وَقِرَاءَتِهَا عَلَى الْوَجْهِ  
 الْمَعْرُوفِ مِنْ تَلَاوَةِ الْقُرْآنِ (قَالَ كَمَا يَقْرَؤُهَا النَّاسُ وَزَادَ فِيهِ) هَذِهِ الزِّيَادَةُ تَفْسِيرُ  
 لِقَوْلِهِ «وَأَمِنْ بِهَا» وَفِي بَعْضِ النُّسخِ «فِيهَا» (كَذَلِكَ اللهُ رَبِّي كَذَلِكَ اللهُ رَبِّي) فِيهِ إِظْهَارٌ لِلتَّصْدِيقِ  
 بِهَا وَالْإِيْمَانِ بِمَضْمُونِهَا وَالشَّهَادَةِ عَلَيْهَا مَرَّتَيْنِ وَقَالَ الْفَاضِلُ الْأَرْدَبِيلِيُّ قِيلَ فِائِدَةُ  
 ذَلِكَ لِيَثْبَاتِ ثُبُوبِ تَلَاوَةِ الْقُرْآنِ كُلِّهِ لِأَنَّ كُلَّ مَرَّةٍ بِمَنْزِلَةِ قِرَاءَةِ هَذِهِ السُّورَةِ الشَّرِيفَةِ  
 وَقَدْ وَرَدَ «أَنَّ مَنْ قَرَأَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كَانَ لَهُ ثُوبٌ تَلَاوَةِ الْقُرْآنِ كُلِّهِ (١) وَالصَّدُوقُ  
 رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ فِي عَيُونِ أَخْبَارِ الرَّضَائِيَّ مَعَ تَغْيِيرٍ يَسِيرٍ إِسْنَادَهُ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ  
 ابْنِ الْمُهْتَدِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَائِيَّ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ: «كُلُّ مَنْ قَرَأَ قُلْ هُوَ اللهُ  
 أَحَدٌ مِنْ بَهِاقِدِ عَرَفَ التَّوْحِيدَ. قُلْتُ: كَيْفَ نَقْرُؤُهَا؟ قَالَ: كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» وَزَادَ  
 فِيهِ «كَذَلِكَ [الله] رَبِّي، كَذَلِكَ [الله] رَبِّي».

## باب

### (المنهى عن الكلام في الكيفية)

أي في كَيْفِيَّةِ ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ وَحَقِيقَتَيْهِمَا.

### ((الاصل))

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

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

«رثاب عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام: تكلموا في خلق الله ولا تتكلموا في»  
 «الله فإنَّ الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلاَّ تحييراً.»  
 «وفي رواية أخرى عن حريز: تكلموا في كل شيء ولا تتكلموا في ذات الله»

### ((الشرح))

محمد بن الحسن) قال الفاضل الشوشتري: 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 رثاب، عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام: تكلموا في خلق الله لتعرفوا أنه موجود واحد حيُّ عالمٌ قادرٌ مدبّرٌ حكيمٌ لطيفٌ خبيرٌ بيده أزمّة وجود الخلائق و نواصيهم وإليه مرجعهم ومصيرهم وذلك لأن آياته الباهرة و آثاره الظاهرة في العالم دالة على وجوده الظاهر في كل صورة منها و في كل شيء من الأشياء له آية تدلُّ على أنه واحد ولكل ذرّة من الدرات لسان يشهد بوجوده و تدبيره و تقديره لا يخالف شيء من الموجودات شيئاً في تلك الشهادات وقد أشار إليه جلَّ شأنه بقوله «سريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتّى 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 ماهو مقرر في محله . و قيل 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 تغيّراتها 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 الطبيعيّون (١) يستدلون بوجود الحركة على محرّك ، و بامتناع اتصال الحركات لا إلى أوّل على وجود محرّك أوّل غير متحرّك ، ثمّ يستدلون من ذلك على وجود مبدء أوّل . و أمّا الإلهيون فلمهم في الاستدلال طريق آخر وهو أنّهم ينظرون أوّلاً في مطلق الوجود أهو واجب أم ممكن و يستدلون من ذلك على إثبات موجود واجب ثمّ بالنظر في لوازم الوحوب من الوحدة الحقيقيّة على نفي الكثرة بوجه ما المستلزم لعدم الجسميّة والعرضيّة والجهة و غيرها ثمّ يستدلون بصفاته على كينيّة صدور أفعاله عنه واحداً بعد آخر و قالوا : هذا الطريق أعلى و أجلّ من الطريق الأوّل لأنّ الاستدلال بالعلة على المعلول أولى البراهين بإعطاء اليقين لكون العلم بالعلة المعيّنة مستلزماً للعلم بالمعلول المعين من غير عكس (٢) و قال بعض العلماء هذه طريقة الصّدّيقين الذين يستدلون بوجوده على وجود كلّ شيء

(١) قوله « نحو ذلك الحكماء الطبيعيّون » أي الماهرون في العلوم الطبيعيّة لا منكر و -  
الالوهية او الشاكون في ما وراء الطبيعة والالهيون هم الحكماء الالهيون من سائر الامم و نقل قولهم و أدلتهم ليس للاعتماد عليهم تعبداً بل للنظر والتأمل، ولاطمينان النفس في الجملة بأنهم لم يكن ايمانهم بالله واليوم الاخر تقليداً ولا لمتابعة الانبياء تعبداً فان افلاطون و أرسطوا و أمثالهما كانوا قبل عيسى (ع) بمئات من السنين ولم يكونوا من اليهود ولا من امة موسى (ع) بل لم يعتمدوا الا على عقولهم فاذا رأيناهم مؤمنين بالله واليوم الاخر ولا نتمهم بتقيّة 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 بيتا 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 وجود آمن كل شيء فإن خفي مع ظهوره  
فلمشدة ظهوره وظهوره سبب بطونه و نوره هو حجاب نوره والواجب على أهل كل طريق ترك  
التعرض لمعرفة ذاته وصفاته ومقدار عظمتها كما أشار إليه على وجه العموم بقوله (ولا  
تتكلموا في الله) أي في ذاته وصفاته (فإن الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلا  
تحييراً) (١) و بعداً عنه (وفي رواية أخرى عن حريز تكلموا في كل شيء) سواء

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

(١) قوله «لا يزداد صاحبه الاتحيراً» 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 نعوذ بالله و هو حد التعطيل المنهى عنه أيضاً، وأما أن يتوقف و  
يقول ما أدري ما أقول فيميل تارة الى هذا و اخرى الى ذاك 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» و هو معكم أينما كنتم» فالعلاج أن يعترف بالعجز عن معرفة ذاته تعالى و التكلم  
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 له اليد والوجه والعلو على  
العرش بمعناه الجسماني والرؤية ونزوله كل ليلة جمعة الى غير ذلك، قلنا هذا ليس تسليمياً بل هو التشبيه  
بعينه ولا فرق بين من يبقى ألفاظ التجسيم على ظاهرها و يأول ما يدل على أنه تعالى في  
كل مكان ومع كل أحد و بين من يبقى هذه على ظاهرها و يأول ألفاظ التجسيم فكلاهما قد خرج  
عن الظاهر في الجملة والامام المعتمد على الجسم أبقى التجسيم وأول التجرد و الخاصي  
بالعكس ولا حصل لقول الاولين اننا 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 اشباه الترادف  
فمن قال انه ليس بجسم وقال مع ذلك انه يرى بالبصر فكانه قال انه جسم لاجسم وهم يتأبون\*

كان التكلم فيه لمعرفة ذات ذلك الشيء وصفاته و آثاره و خواصه أو لمعرفة خلقه (ولا تكلموا) أي لا تتكلموا بحذف إحدى التائين و في بعض النسخ بدون الحذف ( في ذات الله ) و لافي تحقيق حقيقة صفاته و تحديدها. نهى عن الخوض في ذات الله تعالى و صفاته و تحقيق حقيقتها فإن ما يتعلق بهما بحر زاخر لا يصل إلى أطرافه النظر و لا يدرك قعره البصر و لا يجري فيه فكر البشر فكلُّ سابع في بحار عزّه و جلاله غريق، و كلُّ طالب لأ نوار 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 للهّم و الغم و التدلّه و الحيرة حتّى يؤدّي ذلك إلى الجنون كما يجد ذلك من نفسه من حرّ كهها مراراً إلى تحصيل ما ليس في وسعها.

## ((الاصل))

۲- « محمد بن يحيى، 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» فإذا انتهى الكلام إلى الله فأمسكوا».

\*عن الاكتفاء برؤية القلب قال النظامي عن لسانهم:

هست وليکن نه مقرر بجای	هر که چنین نیست نباشد خدای
دید محمد نه بچشم دگر	بلکه بدان چشم که بودش بسر
بخلاف ما قاله الطوسی:	

به بینندگان - آفریننده را      نه بینی مر نجان دو بیننده را

وليس من يحمل اليد والوجه والعلو على المعنى الجسماني ممن يسلم بل الذي يعترف  
بما أراد الله تعالى منها. (ش)



## ((الشرح))

(محمد 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 (فإذا انتهى الكلام إلى الله تعالى) أي إلى ذاته وصفاته (فأمسكوا) ولا تتكلموا فيهما يعني ينبغي لكم النظر إلى أحوال الخلق وعظمته وإحكامه وإتقانه وحسن نظامه لتعلموا أن له خالقاً عظيماً حكيماً قادراً حياً قيوماً واحداً فأذا انتهى كلامكم إلى هذا وعلمتم ذلك وصدقتم بدفأمسكوا ولا تتكلموا بعد ذلك في ذاته وصفاته ولا تقولوا ماها فإن معرفة حقيقتيها ليست في وسع البشر.

## ((الاصل))

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 فإذا 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 وآثاره الدالة على وجوده و وحدته وعظمته و سائر صفاته (حتى يتكلموا في الله) بالتشبيه والتصوير والكيفية والتحديد وأمثال ذلك (فإذا سمعتم ذلك فقولوا إلا 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- « عدّة 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 فإنّها تورث الشكّ وتحبط العمل وتردي صاحبها وعسى أن يتكلّم »  
« بالشيء فلا يغفر له، إنّه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به وطلبوا علم ما كفوه »  
« حتّى انتهى كلامهم إلى الله فتحيّروا حتّى أن كان الرجل ليُدعى من بين يديه »  
« فيجيب من خلفه ويدعى من خلفه فيجيب من يديه . وفي رواية أخرى : حتّى »  
« تاهوا في الأرض ».

## ((الشرح))

عدّة 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 الحقّ ، بل للترفع وإظهار الفضل و  
الكمال والتسلّط على الأقران في المجالس بكثرة القيل والقال وأمّا الجدل لإثبات  
الحقّ بطريق صحيح فليس بمنهي عنه (١) كيف وقد قال الله تعالى « و جـ ادلهم

(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 والمتعصبين لمذهب السلف من بعده حتى أنهم ينكرون التلفظ بمصطلحات  
علم الكلام كالجسم والجوهر والعرض والتحيز والمكان وأمثال ذلك والحق أن تقييد فكر  
الانسان بغل 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\*»

بالتّي هي أحسن وقال: ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتّي هي أحسن (فإنّها تورث الشكّ) في الحقّ وزيع القلب عنه بإلقاء الشبهات عليه فإن شرك الشبهة أمّا منسوج (١) من أوتار الباطل فقط أو من الحقّ والباطل جميعاً وعلى التقديرين قلماً يتخلّص 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 أنّها سبب له وفيه دلالة على إحباط العمل الصالح بالشك ونحوه هذا إذا لم يرجع عنه كما يدلّ عليه ماروي عن الصادق عليه السلام قال: من شكّ أو ظنّ فأقام على أحدهما أحبط الله عمله إن حجّة الله هي الحجّة الواضحة ولا بعد في ذلك إذ كما أنّ الثنوب الظاهرة قد توجب سلب النعمة الواصلة على ماروي ما نعم الله على عبد نعمة فسلبها إيّاها حتّى يذنب ذنباً يستحقّ بذلك السلب ودلّ عليه أيضاً قوله تعالى «إنّ

\* ولم يتكلموا في أنه تعالى جسم أو جوهر أو متحيز أو علة تامة أو ناقصة و ليس في كلامهم هيولى ولا صورة ولا نفس وأمثال ذلك، نقول كما أنهم لم يبحثوا عن اسناد الحديث انه مسلسل أو مرفوع أو مقطوع أو مرسل ولم يتكلموا في موانع صرف الاسم انها تسع ولم يتكلموا في تواتر القراءات والاكتفاء بالسبع او العشر بل لم نر لفظ التجويد في كلام السلف ولا أقسام الوقف التام والكافي فاذا جازت زيادة الاصطلاح في ذاك جاز في الكلام والاصول الا ان يقال ان ذاك سهل نفهمه والكلام او الاصول دقيق لانفهمه فالإيراد على قصور الفهم لاعلى المعنى ولم نرفى امة ولا طائفة من يجوز ان يجتمع سفهاؤهم 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 ونظر 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 الذى تتالف منه بالارسان التى

تنسج 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 و تخصيص العمل بالجدال الصحيح قبل بلوغه إلى حدّ المخاصمة أيضاً محتمل (و تردّي صاحبها) الردي الهلاك ردي بالكسر يردى ردياً أي هلك وأرداه غيره أهلكه يعني الخصومات تهلك صاحبها باستحقاق العذاب فإن من تصدّى لها لا يكتفي بسلوك سبيل الدّفع و ذلك لغلبة القوّة الشهويّة والغضبّيّة وشوق انتسلط والترفع عليه (وعسى أن يتكلّم بالشيء) من ذات الواجب وصفاته أو غير ذلك من الأمور الدّينيّة وفي بعض النسخ في الشيء (فلا يغير له) لفخامة قبحه وسوء عاقبته كما قال سبحانه «إذ تلقونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم وتحسبونه هيئاً وهو عند الله عظيم» و قال الصادق عليه السلام «من همّ بسيئة فلا يعملها فإنّه ربّما عمل العبد السيئة فيراه الربّ تبارك وتعالى فيقول: وعزّتي وجلالي لأعفرك بعد ذلك أبداً» (إنّه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما وكلوا به) أي تركوا علم ما فوضّ إليهم وطلب منهم من الأحكام والمعارف التي كانت لايقة بالحقّ وكانت مقدورة لهم (و طلبوا علم ما كفه) (٢)

(١) قوله «كذلك 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 «علم ما كفه» مفاسد علم الكلام خمسة في هذا الحديث: الاول انه يورث الشك، الثاني يحبط العمل، الثالث يردى صاحبه، الرابع الحرمان من المغفرة، الخامس تضييع العمر فيما لا يعنى وترك ما يعنى، ولاريب أن في كل علم مفاسد اذا لم يؤت من بابه ولم يصرفه في وجهه كالاتجاه اذا بني على القياس وترك السنة والاخباريون يتمسكون بما ورد في ذم \*

كفوا على صيغة المجهول إما ناقص يائي أصله كُفِيُوا فَعِلَ بِهِ مَا فَعَلَ بِرُمُوبِهِمْ

الاجتهاد و يقدحون في علماء الامة و امناء الملة قدس اسرارهم باجتهادهم وكذلك محدثوا العامة على ما سبق طعنوا في علم الكلام و علمائه ، و الكلام المبني على الخصومة مذموم لانه جدال بالثبتي ليست بأحسن ، و أما المفاصد الخمس فالشك يحصل لمن لا يقدر على تميز الحق من الباطل و اما القادر فلا يحصل له الشك ، و حبط العمل نتيجة الشك اذا العباداة مع الشك في الايمان غير صحيحة لا يترتب عليها ثواب لانه يترتب الثواب و يحبطه الكلام فان الحبط بهذا المعنى غير صحيح في مذهبننا . أما هلاك صاحب الكلام فانما هو بان يتعصب لاثبات الباطل لان حب الغلبة على الخصم و العار من المغلوبة ربما يدعو الى الالتزام بما يعلم بطلانه و هذا شر من الشك و حبط العمل و شر من ذلك ان يكون تعصبه و التزامه بالباطل مما لا يغفر اى مما لا يحتمل بمقتضى العادات ان يندم صاحبه و يعترف بتقصيره حتى يغفر له كرؤساء الفرق المبتدعة بعد اضلال جماعة كثيرة ، و اما تضييع العمر فيما لا يعنى 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 الاشعري كان عاقلا ام مغفلا 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 كيفية تفصيلها و غيرها و اذا خلا علم الكلام من هذه المفاصد فهو من أشرف العلوم اذ به النجاة في الآخرة لما فيه من الاستدلال على اصول العقائد 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 مفاصد علم الحديث اقتصار المحدث على الرواية و ترك الدراية كما مر و من مفاصد الاجتهاد الاعتماد على الرأى و القياس ، و من مفاصد الفلسفة التقليد و ترك الدليل و الاعراض عن السنة ، و من مفاصد علم النجوم الاعتماد على الاحكام و دعوى علم الغيب ، و من مفاصد التصوف البدع و المحالات ، و من مفاصد الانساب و أشعار العرب الخوض في الفضول ، و من مفاصد علم التفسير الاعتماد على رأى من ليس قوله حجة . و لا يحرم شىء من تلك العلوم لوجود هذه المفاصد فيها بل يجوز الخوض فيها و الاجتناب عن المفاصد . (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 تحيره في أمره فكان لا يميّز بين الجهات و المحسوسات فضلاً عن أن يميّز 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 مبهوتين ودهوشين سبحان من تاهت في ذاته نواظر العقول و حارت في صفاته بصائر الفحول.

### ((الاصل))

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 ابن ميَّاح، عن أبيه قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: من نظر في الله كيف هو هلك) إمّا بالشرك إن استقرَّ نظره على كيفية لتعالیه عنها أو بالتحير وذهاب العقل إن اضطرب في سراق العزِّ ولم يجد شيئاً ير كن إليه إذ عظمة الربَّ أجلُّ وأعظم من أن يضبطها عقل بشري.

## ((الاصل))

٦- «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى، عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنْ ابْنِ بَكِيرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيُنٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ مَلَكًا عَظِيمَ الشَّانِ كَانَ فِي» «مَجْلِسٍ لَهُ فَتَنَّاوَلِ الرَّبَّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَفَقِدَ فَمَا يَدْرِي أَيْنَ هُوَ».

## ((الشرح))

(مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عَيْسَى، عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ، عَنْ ابْنِ بَكِيرٍ، عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيُنٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ مَلَكًا عَظِيمَ الشَّانِ» عَظْمَةُ شَأْنِهِ إِمَّا بِحَسَبِ الدُّنْيَا أَوْ بِحَسَبِ الْفَضْلِ وَالْكَمَالِ (كَانَ فِي مَجْلِسٍ لَهُ فَتَنَّاوَلِ الرَّبَّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى) أَي تَكَلَّمَ فِي كَيْفِيَّةِ ذَاتِهِ وَفَتَشَ فِي حَقِيقَةِ صِفَاتِهِ وَصَرَفَ نَظَرَ الْفِكْرِ إِلَى مَطَالَعَةِ كُنْهٍ كَبْرِيَاءَتِهِ وَعَظَمَتِهِ وَأَجَالَ بَصَرَ الْعَقْلِ إِلَى مَشَاهِدَةٍ مَنْتَهَى عِلْمُهُ وَقَدْرَتُهُ وَأَرْسَلَ الْفَهْمَ إِلَى عَمِيقَاتِ أَسْرَارِ كِمَالِهِ وَحَرَّكَ الْفَهْمَ إِلَى تَحْدِيدِ كَيْفِيَّةِ جَلَالِهِ فَعَادَتْ تِلْكَ الْمَتَحَرِّكَاتُ قَبْلَ الْوَصُولِ إِلَى مَطَالِبِهَا خَائِبَةً كَلِيلَةً وَرَجَعَتْ هَذِهِ الْمَدْرَكَاتُ قَبْلَ الْوَصُولِ إِلَى مَقْصَدِهَا خَاسِئَةً حَسِيرَةً لِكُونِهَا قَاصِرَةٌ عَنِ إِدْرَاكِ مَا طَلِبْتَهُ مِنْ هَذِهِ الْمَطَالِبِ الْجَزِيلَةِ وَعَاجِزَةٌ عَنِ تَنَاوُلِ مَا تَمَنَّتْهُ عَنْ هَذِهِ الْمَقْصَدِ الْجَلِيلَةِ فَلِذَلِكَ غَلَبَ عَلَيْهِ التَّدَلُّهُ وَ الْحَيْرَةُ (فَفَقِدَ) مِنْ بَيْنِ قَوْمِهِ (١) وَتَاهَ فِي الْأَرْضِ (فَمَا يَدْرِي أَيْنَ هُوَ) سَبْحَانَ مَنْ-

(١) قوله «ففقده من بين قومه» كان هذا الملك النعمان الاول جد ملوك العراق وهو الذى بنى قصر الخورنق والسدير وترى بهرام جور عنده وفيه يقول عدى بن زيد:

وتدبر رب الخورنق اذاش ————— رف يوماً وللهدى تفكير

سره حاله وكثرة مايمه ————— ملك والبحر معرضاً والسدير

فارعوى قلبه وقال وما غبه ————— طة حى الى الممات يصير

وقال ابو الفرج كان عنده رجل من بقايا حملة الحجّة والمضى على ادب الحق ومنهاجه ولم تخل الارض من قائم لله بحجة فى عباده فقال أيها الملك... رأيت هذا الذى \*

تولَّهت القلوب من تقدير جلال عزَّته وتحيَّرت العقول من طلب كنه عظَّمته .

### ((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 والتفكر في الله »  
«ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظَّمته فانظروا إلى عظيم خلقه.»

### ((الشرح))

(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 والتفكر في الله) تحذير عن طلب معرفة كنه ذاته وصفاته، وتباعد عن التفكر في منتهى علمه وكمالاته، هيهات هيهات إنَّ من يعجز عن إدراك ذي الهيئة والأدوات ويضعف عن نيل ما جُبلت عليه نفسه من الصفات و من تعقَّل دقائق جزئيات أعضائه وتصور حقايق محسوسات قواه فهو من إدراك ذات الله وصفاته وتعقَّل حقائق أوصافه وكمالاته التي هي أبعد الأشياء عنه مناسبة وأظهرها مباينة أعجز وأضعف ومن تصوَّره بقدر فهمه وتخيلَه بحسب وهمه فقد حدَّه بحدود المخلوقات وعدَّه من قبيل المصنوعات فهو خارج عن مقام التوحيد والتعظيم ودخل في حدِّ الشرك بالله العظيم (واكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظَّمته)

\* أنت فيه شيء لم تنزل فيه أم شيء صار اليك ميراً و هو زائل عنك و صائر الي غيرك قال كذلك هو... فاذا كان السحر فاقرع على بابي... فقرع عليه عند السحر بابه فاذا هو قد وضع تاجه و خلع أطماره و لبس أمساحه و تهيأ للسياحة فلزما و الله الجبل حتى اتاهما أجلهما، و سماه ابو الفرج 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 و الظلم ضعيف و الصحيح ما نقل عن الامام (ع) من عروض الحيرة بعد ايمان الملك و تفكره في الله تعالى و هذا الملك هو الذي رمى سنمراً من قصر الخورنق بعد بنائه لثلاثينى 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 المنفصلة ثم قد يقال في المنفصل عظيم نحو قولهم جيش عظيم و مالٌ عظيم، والعظيم المطلق هو الله سبحانه لاستيلائه على جميع الممكنات بالإيجاد والإفناء و ليست عظمته عظمة مقدارية ولا عظمة عددية لتنزُّهه عن المقادير والمقاربات و الكمِّ والكميَّات بل هي عبارة عن علو شأنه و جلالة قدره و كمال شرفه و شدَّة غناؤه عن الخلق و نهاية افتقارهم إليه في الوجود والبقاء والكمال (فانظروا إلى عظيم خلقه) فإنَّه أظهر عظمته للعقول بما أراها من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم، فمن شواهد عظمته خلق السموات المرفوعات بلا عمد القايمة بالسند. دعاهنَّ فأجبن طابعات لقدرتة القاهرة وأتين مدعنت لإرادته الكاملة. و منها خلق النجوم السائرات والكواكب الساكنات التي يستدلُّ بها الحائر في فجاج الأقطار والسائر في لجج البحار، و منها خلق الحيوانات وإرشادها إلى مطالبها وإلهامها السعي إلى مقاصدها، ألا تنتظرون إلى صغير ما خلق كالنملة كيف أحكم خلقها وآتقن تركيبها وأقامها على قوايها و بناها على دعائمها، و فلق لها السمع والبصر وسوَّى لها العظم والبشر وجعل لها مجاري أكلها كالحلق والإمعاء و شراسيف بطنها كالعظام والأضلاع، و خلق في رأسها عيناً باصرة وأذناً سامعة وشامَّة قويَّة تدرك بهامن 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، فإنَّكم إذ نظرتم إلى ما ذكر، و إلى غيره من عجائب الخلق و غرايب التدبير و لطايف التقدير علمتم أنَّ خالقها موصوف بالكبرياء و العظمة و منعوت بالعلوِّ و الرفعة، و قلتم سبحانه من لا يعرف منتهى عظمته 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 ) للغاية  
 صغره و حقارته ( و بصرك ) و هو ما يرى من العين لا كلها ( لو وضع عليه خرق  
 أبرة لغطاه ) و منعه من الرؤية ، و الخرق بالفتح و التسكين مصدر خرق الثوب و  
 الخفّ و نحوهما من باب ضرب، ثم سمي الثقب و لذا يجمع فيقال: خروق و قد  
 لا يجمع نظراً إلى الأصل و في بعض النسخ «خرت إبرة» و الخرت بفتح الخاء المعجمة أو  
 ضمها و سكون الراء المهملة و التاء المثناة من فوق ثقب الابرة و الفاس و الأذن و  
 نحوها و الجمع خروت و أخرات ( تريد أن تعرف بهما ) أي بهذا القلب الصغير و  
 البصر الحقيق ( ملكوت السماوات والأرض ) أي مالك ملكوتهما على حذف المضاف  
 بقرينة المقام ( إن كنت صادقاً ) فيما تقول من إمكان رؤيتك له و جوار معرفتك إياه  
 بكنه ذاته و حقايق 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 و الشمس أحسن مثال لتنبه الانسان و اذا قست نفسك مع  
 الحيوانات التي ليست لها آلات تامة كالخراطين حيث لم يكن لها الا اللامسة ولا يدرك \*

قدرت أن تملأ عينك منها ) حتى ترى جرمه كما هو ( فهو كما تقول ) يعني كما لا تقدر على رؤية جرم الشمس و إكمال تحديق النظر الظاهر إليه كذلك لا تقدر على رؤية الله ظاهراً و باطناً و إكمال تحديق البصر والبصيرة إليه لاحتراقهما بنوره الغالب على جميع الأنوار و إنما غاية كمالك في معرفته أن تعرف أنك لا تقدر على معرفته كما هو، و هذا الكلام بحسب المعنى في قوّة شرطية يستثنى منها نقيض تاليها ليستنج نقيض المقدم أي إن كنت صادقاً في رؤيته فقد قدرت على رؤية جرم الشمس لأنّ رؤية آثاره أسهل من رؤيته و التالي باطل بشهادة الحسّ فالمقدم مثله.

### (( الاصل ))

٩- « علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الحسن بن علي، عن البعقوبي، عن « بعض أصحابنا عن عبد الأعلی مولى آل سام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن « يهودياً يقال له: سُبِّحت جاء إلى رسول الله عليه السلام فقال : يا رسول الله! جئت أسألك « عز ربك، فإن أنت أجبتني عما سألك 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: و كيف أصف ربي بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه،»

✳ الالوان والانوار والريح والطعم و ليس للفرس قوة عاقلة فلا يدرك ما يدركه الانسان من العلوم كالحساب والهندسة والطبيعى 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 فى الواقع امور حقيقية ليست له قوة أو حاسة لادراكها كما تحقق فى زماننا من امواج النور الغير المرئى بالبصر ولا بسائر الحواس، و اما الشمس فلاشك فى وجودها ولا يقدر القوة الباصرة على النظر اليها والاحاطة والدقة فثبت ضعف قوة الانسان عن الادراك و احتمال وجود أمور كثيرة نحن بالنسبة اليها كالخراطين بالنسبة الى الالوان 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 إلاَّ »  
 « تكلم بلسان عربي مبین يا سُبْحَتِ إِنَّهُ رَسولُ اللهِ فقال سُبْحَتِ : ما رأيت كاليوم »  
 « أمراً أبين من هذا، ثمَّ قال: أشهد أن لا إله إلاَّ اللهُ و أنكَ رَسولُ اللهِ».

### ((الشرح))

( عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه، عن الحسن بن عليٍّ ، عن البعقوبي الظاهر )  
 أنه داود بن عليٍّ البعقوبي (١) الهاشمي الثقة الذي من أصحاب الكاظم عليه السلام، وقيل:  
 من أصحاب الرضا عليه السلام و قيل: من أصحابهما لاجعفر بن داود ولأخوه الحسين بن  
 داود وهما من أصحاب الجواد عليه السلام (عن بعض أصحابنا عن عبدالأعلى مولى آل  
 سام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّ يهودياً يقال له: سبخت ) 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 إلاَّ  
 أنه بضم الخاء المعجمة، وقد نقل الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد حديث  
 سبخت باسناده مع تغيير يسير في المتن عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : إنَّه كان فارسياً  
 و كان من ملوك فارس و كان درياً يعني صاحب دراية و علم و فهم و فصاحة  
 (جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله) قال: ذلك على الرِّسْم الذي كان معهوداً  
 بين الصحابة، و في بعض النسخ فقال: يا محمد (جئت أسألك عن ربك ) الذي تدعوننا  
 إليه (فإن أنت أجبتني عما أسألك عنه) أي فإن أجبتني بالجواب الصحيح، حذف

(١) البعقوبي بالباء الموحدة نسبة الى بعقوبا وهي قبة في ساحل نهر الديالة

ببغداد وهو كما قال المصنف أبو علي داود بن علي البعقوبي.

(٢) قوله « و سكون الحاء المهملة » والاصح الخاء المعجمة و بخت كلمة كانت

تدخل في أعلام أهل الكتاب و فيهم صهاربخت أي چهاربخت و بختيشوع و سبخت مركب

من بخت وسه بمعنى الثلاثة. (ش)

الشرط لوجود المفسر و أبدل الضمير المتصل بالمنفصل فأنت فاعل فعل محذوف لامبتدأ لأنَّ حرف الشرط لا يدخل على الاسم فالتركيب نظير قوله تعالى : « وإن أخدمن المشركين استجارك » وحذف أيضاً جواب الشرط وهو آمنت بك وقلت برسالتك بقريئة 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 جديع الأمكنة (١) بالضرورة وليس له أيضاً طبيعة امتدادية عظيمة تملأ جميعها، بل بمعنى الحضور والعلم والإحاطة فإنَّ علمه محيط بجميع الأشياء وهي حاضرة عند ذاته تعالى وتقدس فكما أنَّ المكاني حاضر عنده كذلك المكان حاضر عنده لأنَّ المكان أيضاً شيء غير محجوب عنه (وليس في شيء من المكان المحدود) أي المعين بأن يقال مثلاً هو في السماء أوفي الأرض أوفي غيرهما لأنَّ ذلك يوجب احتياجه إلى المكان وخلوَّ 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 ولذلك استدركه الشارح بقوله: «وليس له طبيعة امتدادية -الى 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 نعوذ بالله تعالى أولا 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 والإحاطة و اشراق الوجود على كل شيء، و أما إحاطة 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 والبلد كما يكون الله تعالى عند المجسمة على العرش و يحيط علمه بكل ما في العالم ، فالإحاطة 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 -ولله 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)

اتّصافه بصفات الجسم ، و كلُّ ذلك محالٌ ، وأشار بهذا الكلام إلى أن المراد بقوله في كلِّ مكان هو إحاطة علمه به كما أشرنا إليه ولما علم السائل أن الرّبَّ ليس له مكان (قال: وكيف هو؟) سأل عن كيفيّته لآلف نفسه وتعلّق 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 بأنّه لا كيفيّة للرّبِّ (قال: وكيف أصغر بيّ بالكيف والكيف مخلوق والله لا يوصف بخلقه) أشار إلى أن السؤال عن كيفيّته سؤال عن أمر محال لأنّ الكيف مخلوق والمخلوق ناقص من جهات سنّتي فالله المنزّه عن التقايص لا يوصف به لاستحالة اتّصافه بالنقص ولأنّ الكيف إن كان من صفات كماله كان عدم اتّصافه به في مرتبة العليّة محالاً لأنّ كلَّ كماله بالفعل و ليس له كمال منتظر ، وإن لم يكن من صفات كماله كان اتّصافه به محالاً ، ولما علم السائل أن له ربّاً منزّهاً عن الأين والكيف بل عن صفات الخلق كلّها كما يرشد إليه الجواب عن الكيف (قال: فمن أين يعلم) غاب مجهول أو متكلّم مع الغير (أنك نبيّ الله؟) سأل عن الآيات والمعجزات الدالّة على صدقه في دعوى النبوة لعلمه بأنّ النبوة رئاسة عظيمة مطلوبة لكلِّ أحد لا تثبت إلاّ بتصديق الرّبِّ 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 إلاّ بتصديق الرّبِّ حتّى فعلوا ما فعلوا أخزاهم الله في الدنيا والآخرة (قال: فما بقي حوله) أي حول النبيّ صلّى الله عليه وآله أو حول سبحت (حجر ولاغير ذلك إلاّ تكلم بلسان عربيّ مبين) أي واضح الدلالة (ياسبحت إنّه رسول الله) شهدوا له بالرّسالة مع أن السؤال في النبوة لكون الرّسالة فوق النبوة و مستلزمة لها؛ و في كتاب التوحيد عن أمير المؤمنين عليه السلام «قال سبحت: فكيف لي أن أعلم أنّه أرسلك فلم يبق بحضرتنا ذلك اليوم حجرٌ ولا مدرٌ ولا جبلٌ ولا شجرٌ ولا حيوان إلاّ قال: أشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً عبده ورسوله» (فقال سبحت: ما رأيت كالיום أمرأبين) أي أظهر (من هذا) في الدلالة على رسالته رسول من الرّسل ، وهذا واضح لأنّ كلَّ معجزة من معجزات الرّسل إنّما نطقت بلسان الحال وهذه المعجزة نطقت بلسان-

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

### ((الاصل))

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

### ((الشرح))

( عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن محمد بن يحيى الخثعمي ،  
 عن عبدالرحمن 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 كميَّاته 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 علوِّ شأنه و رفعة قدره ( ثمَّ قال :  
 تعالى الجبَّار ، تعالى الجبَّار ) من أن يحيط الواصفون بحقيقة صفاته أو يتحرَّك  
 السالكون إلى طلب كميَّاته أو يقدر العارفون على معرفة كنه ذاته ، والجبَّار من  
 أسمائه تعالى و قد عرفت معناه آنفاً ( من تعاطى ما ثمَّ هلك ) التعاطي التناول و الجرأة على  
 الشيء و الخوض فيه يعني من تعرَّض لتحقيق ذات الحقِّ و صفاته و خاض في معرفة  
 حقيقتهما و أثبت له كيفية هلك هلاكاً أبدياً .

### (باب)

#### (في ابطال الرؤية)

أي رؤيته تعالى بالأبصار في الدنيا والآخرة .

## ((الاصل))

١- « محمد بن أبي عبد الله ، عن علي بن أبي القاسم ، عن يعقوب بن إسحاق قال :  
 « كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله كيف يعبد العبد ربه و هو لا يراه؟ فوقع عليه السلام : يا  
 « أبا يوسف جل سيدي و مولاي والمنعم علي و علي آباي 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 عبد الله ، 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 و هو  
 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 و الشرف و إن  
 سأل عن ذلك تشبيهاً لما اعتقده و طلباً للقدره على المناظرة مع الخصم فله وجه والثاني  
 أنسب بحال هذا الرجل لأنه كان من أصحاب أبي جعفر الثاني وأبي الحسن عليه السلام وكان  
 مقدماً عندهما فقيهاً صدوقاً لا يطعن عليه بشيء وقد قتله المتوكل لأجل التشيع (١)

(١) قوله « وقد قتله المتوكل » حمله الشارح على ابن السكيت تبعاً لاستاد  
 الموحدين و صدر المتألهين - قدس - 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 و قد اورد المجلسي - ره - في احتجاجات العسكري (ع) عن المناقب كلاماً  
 منه (ع) اداه الى ابن اسحق الكندي بواسطة بعض تلامذه لما أراد تأليف كتاب في تناقض  
 القرآن فقال الامام (ع) للتلמיד المذكور قل له لعله قد اراد أي لعل الله تعالى قد اراد من  
 ألفاظ القرآن غير الذي ذهبت انت 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 الجوهرى التوقيع ما يوقع في الكتاب (يا أبا يوسف جل سيدي) الذي وجبت علي طاعته (و مولاي) الذي هو ربي و نصري في جميع الأحوال (والمنعم علي و علي آبائي) بالعلم والشرف والتقدم على العباد وغيرها من نعم 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 الفؤاد ما رأى. ولقد رآه نزلة أخرى» قال: رآه بقلبه مرتين (١) قال بعض العامة في تفسيره: إنه (٢) رآه بعين قلبه، قال أبو عبد الله الآبي: ولا

\* الى ان التى عليه هذه المسئلة فقال له: اعد على فاعاد عليه فتفكر فى نفسه و رأى ذلك محتملا فى اللغة و سائفا فى 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 فى تفسيره» ان المرتكز فى ذهن الانسان - ما لم يصل الى مقام يقتدر على التمييز بين الوهم والعقل - انحصار الموجود فى الجسم المتحيز فى مكان المقارن لزمان قال القاضى سعيد القمى فى شرح توحيد الصدوق - رحمهما الله تعالى -: لا يمكن للوهم بل لاكثر ادباب الفهم تصور أمر موجود من دون أن يتلبس بهما فى الوجود حتى أن كثيراً من السوفسطائية من الفلاسفة و جمماً غفيراً من ادباب الديانة سيما فى هذه الامة المرحومة زعموا أن لا موجود الا وهو فيهما - الى قال - كما ذهب اليه أهل زماننا من المتسمين بالفضل والذكاء و المتسمين ذرى الرئاسة العظمى الى أن الزمان الموهوم الذى اخترعوه لتصحيح الحدوث الزمانى أمر ينتهى طرفه الى العالم و يتنزع من بقاء الله تعالى القيوم و هذا عند اهل المعرفة فرية على فرية بل فى الحقيقة كفر و زندقة و كل ذلك انما نشأ من عدم تتبع الاثار النبوية و عدم الاقتداء فى جميع الامور بالعقائد المعصومية و الاستبداد \*

يعني قائل ذلك أنه خلق له إدراك بصري في قلبه لأن ذلك لا يخرج 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 متفاوتة كما قال: «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرب، ولا نبي مرسل» وبما ذكرناه اندفع ما قاله النواوي إنه جعل بصره في فؤاده أو خلق لفؤاده بصرًا حتى رآه كما يراه بالعين لأن ذلك لا يخرج عن الرؤية العينية ولا يدخله 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 كره عمله، و يقرؤه كل مؤمن (١)» وقال: «تعلمون أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت» (٢) إذ لو استحالت رؤيته فيها كما يقوله المعتزلة لم يكن للتقييد بالموت معنى. وقال عياض: الحق أن رؤيته جائزة في الدنيا واختلف هل وقعت

✽ بالرأى الفاسد انتهى موضع الحاجة وهو حسن جداً إلا الحكم بكفر هؤلاء لان اقتران واجب الوجود بالزمان والمكان وان كان ملزوماً لكونه ممكناً ومحتاجاً تعالى الله عن ذلك وقد صرح في الاخبار الكثيرة بنفيهما عنه تعالى إلا ان الملازمة بين الزمان أو المكان والاحتياج ليست بيينة كما اعترف به ولا يكفر الانسان إلا باللوامز البينة. 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 وبالجملة فلم يكن عند السلف غالباً تمييز بين المحسوس والموجود وكان يتبادر الى ذهنهم من ان الله موجود انه يمكن أن يكون مرئياً بالبصر وفي جهة وكان هذا بديهياً عندهم بحيث كانوا يستحلون تأويل ما ينافيه ولا يستحلون تأويل ما يوافقهم فالتزموا بأن المؤمنين يرونه يوم القيمة و رآه رسول الله (ص) في المعراج و خالفهم عايشة و قليل من السلف و أنكروا الرؤية ثم لما وصلت النبوة الى الاشاعرة و المعتزلة ذهب الاشاعرة الى الرأي العام والمعتزلة الى خلافه ، واستمر الامر الى زماننا هذا . (ش)

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

(٢) رواه الترمذي ج ٩ ص ٨٧ في كتاب القتن باب الدجال.

أم لا، لظاهر هذا الحديث و لقوله تعالى «لاتدر كه الأَبصار» 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 كما لها كما لم يحتمله موسى عليه السلام في الدنيا انتهى .

أقول: تقيد عدم الرؤية في حديث الدجال بقوله «حتى يموت» باعتبار أن الدجال يدعي الرؤية بوبية في الدنيا فكانه قال: لا يرى أحد ربه في الدنيا فوجب أن لا يعتقد برؤية الدجال ولا دلالة فيد 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: « سأني أبوقرة 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 أبوقرة: إننا رؤونا أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبين » فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية، فقال أبو الحسن عليه السلام فمن المبلغ عن « الله إلى الثقلين من الجن والإنس؟ « لاتدر كه الأَبصار، ولا يحيطون به علماً، « و ليس كمثل شيء » أليس محمد صلى الله عليه وآله قال: بلى، قال: كيف يجيء رجل إلى « الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: « لاتدر كه الأَبصار ولا يحيطون به علماً، و ليس كمثل شيء » ثم يقول: أنا « رأيت به بعيني وأحطت 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 أبوقرة: فإننه يقول: « ولقد 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 رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم و وقعت المعرفة ، فقال أبو قرّة فتكذب « بالروايات ؟ فقال أبو الحسن عليه السلام : إذا كانت الروايات مخالفةً للقرآن كذبتها « و ما أجمع المسلمون عليه أنه لا يحاط به علماً ولا تدركه إلا بصار وليس كمثله شيء ؟ » .

### ((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 بالمحدث لثلاث يتوهم أنه أبو قرّة النصراني اسمه يوحنا صاحب الجاثليق 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 والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال أبو قرّة : إنما روينا ) في بعض النسخ إننا بدل « إنما » قال في المغرب روئيته الحديث حملته على روايته و منه إننا روينا في الاخبار بضم الراء و شد الواو و كسرهما ( أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبين (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) فلعلمه هو . (ش)

(٢) قوله « بين نبين » كذلك في الاحتجاج ، وفي التوحيد « بين اثنين » واعلم أنه قد روى هذا الحديث في هذا الكتاب وفي توحيد الصدوق وفي الاحتجاج وهو أجمع وأطول و ينبغي لمن اراد ان يعرف مقدار اختلاف الروايات في الالفاظ و حفظ المعنى وحده أن\*

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

بم يقابل بين الروايات المختلفة لخبر واحد كهذا الخبر حتى يعلم أن طريقة أهل عصرنا في التمسك بمزايا الالفاظ المروية ودقائقها ودعوى الظن الاطميناني بصورها غير معتمدة. وروى في الاحتجاج قبل السؤال عن الرؤية السؤال عن كلام الله وانه قديم أو حادث وكذلك عن الكتب المنزلة ثم أتى بما في هذا الكتاب ثم نقل مسائل اخرى نحو ثلاثة أمثال ما في الكتاب وجميعها شبهات في التجسيم: الاولى المعراج فانه ان لم يكن الله تعالى في السماء كيف اسرى به اليه وما فائدة المعراج. الثانية ما بالكم اذا دعوتهم رفعتهم أيديكم الى السماء. الثالثة من أقرب الى الله؟ الملائكة أو أهل الارض. الرابعة ان الله تعالى محمول على اي شيء. الخامسة ان الله تعالى اذا غضب ثقل فثقل العرش على كواهل الحملة واذا ذهب الغضب خف؟ فأجاب الرضا (ع) عن شبهتهم الاولى بان الاسراء لم يكن لتحصيل القرب المكاني الى 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 والجنّة 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 بأن 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 التغر لا يجوز عليه تعالى. هذا خلاصة تمام الحديث على ما في الاحتجاج اوردها 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 شيء» ثم يقول: أنا رأيته 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 عليه السلام (بهذا أن يكون) بدل لهذا (يأتي من عند الله بشيء) هو أنه لا يدركه الأبصار (ثم يأتي بخلافه من وجه آخر) وهو أنني رأيته ببصري والحاصل أن محمد عليه السلام بلغ إلى الإنس والجن هذه الآيات التي دللت على أنه لا تتعلق به الرؤية ولا يدركه بصر من الأبصار ومن المحال أن يقول بعد هذا أنا رأيته ببصري لاستحالة أن يأتي بالمتناقضين فقد رميتموه بشيء لاتقدر الزنادقة أن ترميه به، أمّا دلالة الآية الأولى على نفي الرؤية فلأن الفعل في سياق النفي كالنكرة في سياقه فيعم النفي كل إدراك بالبصر سواء كان بكنه الحقيقة أولاً 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 الدالّة 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 إليه دين الله الحق وهو أن ادراك أبصار الخلق له سبحانه وتعالى و احاطة علمهم به من المحال الذي لا مطمع فيه «لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير. يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً، ولكن العجز عن الادراك والاحاطة لا يستلزم العجز عما دون ذلك من العلم والمعرفة التي ترتقى إلى الدرجة التي عبر عنها بالتجلى والرؤية. انتهى موضع الحاجة. وأطال بعد ذلك الكلام بما يرجع إليه وهذا عين تأويلنا و تأويل المعتزلة وقد خالف في ذلك أصحابه والحاصل أن المعرفة التامة والكشف الضرورى 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 لأننا نقول : الرؤيَّة القلبية تتفاوت فيجوز أن يخلق الله تعالى له من الإدراك العلمي ما لم يخلقه لغيره من الأنبياء والرؤيَّة التي قسمها الله تعالى له هي هذه الرؤيَّة الكاملة، ثمَّ هذا على تقدير أن يكون الإدراك في الآية أخصَّ من الرؤيَّة وهو ممنوع، لأنَّ المنفي هو الإدراك بالبصر وهو يساوي الرؤيَّة وأمَّا دلالة الآية الثانية على نفي الرؤيَّة فلا أن المقصود منها نفي إحاطة العلم به مطلقاً أي كماً وكيفاً وجهاً وكنهاً، فلو تعلقت الرؤيَّة به لكان معلوماً بأحد الوجوه المذكورة وهي كالسابقة سؤالاً وجواباً، ثمَّ احتياجنا إلى هذه المقالات لأنَّ كلامنا مع الخصم وإلا فتفسير المعصوم حجة، ولما لم يكن للخصم مفسر عالم يرجع إليه ذهب إلى ما اقتضاه رأيه فوق في هذه المفاصد من جواز الرؤيَّة وأمثالها ممَّا يمتنع عليه سبحانه، وأمَّا دلالة الآية الثالثة فلا أن المقصود منها نفي المماثلة عنه مطلقاً فلو تعلقت به الرؤيَّة لكان مصوراً بصورة وممثلاً بكيفية ومنتحيزاً بحيثز وواقعاً في جهة فيكون ممثلاً لخلقه من وجوه متعدِّدة ، تعالى الله عن ذلك ( قال أبو قرَّة: فإنَّه يقول: «ولقد رآه نزلةً أُخرى» ) قال القاضي مرَّةً أُخرى فعلة من النزول أُقيمت مقام المرَّة و نسبت نصبها إشعاراً بأنَّ الرؤيَّة في هذه المرَّة كانت أيضاً بنزول ودنو ، وقيل: التقدير ولقد رآه نازلاً نزلة أُخرى ، ونصبها على المصدر والمراد نفي الرئيَّة عن المرَّة الأخيرة (فقال أبو الحسن عليه السلام: إنَّ بعد هذه الآية ما يدلُّ على ما رأى حيث قال) أوَّلاً قبل هذه الآية (١) ، فهذا بيان للدلالة على ما رأى و تمهيد لها لإشارة إلى البعد وبيان له («ما كذب الفؤاد ما رأى» يقول ما كذب فؤاد من رأى ما رأت عيناه) و ما شئتَ فيه بل عرفه حقَّ المعرفة و صدقَ به تصديقاً جازماً ( ثمَّ أخبر ) بعد هذه الآية ( بما رأى فقال : «لقد رأى من آيات ربِّه الكبرى» فأيات الله غير الله ) استدللَّ أبو قرَّة على أن النبي ﷺ رآه سبحانه بالعين بقوله تعالى « ولقد رآه نزلةً أُخرى » بناء على أن ضمير المفعول راجع إلى الله تعالى، فأجاب عليه السلام بأنَّ الضمير ليس براجع إليه سبحانه بل إلى آية

\* للرؤيَّة هذا الكشف التام فمرحبا بالوفاق ولكن لا يكفي بذلك أصحابه بل يدعون للرؤيَّة الحقيقية بالبصر وهذا شأن الجسم. (ش) (١) لنا في هذا المقام كلام يأتي الإشارة إليه قريبا 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 لمارواه مسلم في كتابه قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا حفص بن غياث، عن الشيباني، عن زر، عن عبدالله «ما كذب الفؤاد ما رأى» قال: رأى جبرئيل عليه السلام له ستمائة جناح (١) وقال أيضاً: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثني علي بن مسهر، عن عبدالملك، عن عطاء، عن أبي هريرة «ولقد رآه نزلة أخرى» قال: «رأى جبرئيل عليه السلام (٢)» بصورته التي له في الخلقة الأصلية على أن لقايل أن يقول على تقدير أن يكون الضمير راجعاً إليه سبحانه يكون المراد بالرؤية الرؤية القلبية على الوجه الكمال إلا أن الحق الذي لا يرب فيه ما ذكره عليه السلام (وقد قال الله «ولا يحيطون به علماً» فإذا رآته 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 وبيّن غلظه أورد هذا دليلاً على نقيض مطلوبه وهو عدم جواز رؤيته تعالى ووجه دلالته على ذلك ما ذكرنا آنفاً (فقال أبو قرة: 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 مردودٌ باتفاق الأمة (٤) (وما أجمع المسلمون عليه

(١) الصحيح ج ١ ص ١٠٩ والمراد بالزر زربن حبش- بكسر الزاي الممجمة وتشديد الراء المهملة - والمراد بعبدالله عبدالله بن مسعود.

(٢) المصدر ج ١ ص ١٠٩. (٣) وفي نسخة إحاطة بالذكور وهو الأصح (ش)

(٤) قوله «فهو مردود باتفاق الأمة» صرح (ع) بأن الروايات إذ كانت مخالفة

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



أنه لا يحاط به علماً (١)، ولا تدركه الا بصار، وليس كمثله 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 المجازى منه وغاية ما يمكن فيه من المجاز أن يرى الانسان شيئاً ولا يعمل بمقتضى الرؤية فيقال انه ما رآه ولا يحتمل ذلك قوله تعالى «لاتدرکه الابصار» و كلام الامام (ع) صريح في أن ما يخالف القرآن مردود بالاتفاق . (ش)  
 (١) قوله «وما اجمع المسلمون عليه» حجة على حجية الاجماع و انه يرد به الخبر الواحد وخالف فيه الاخباريون فشكوا في وجوده أولاً و امكان العلم به ثانياً وحجيته ثالثاً و في كلام الرضا عليه السلام رد عليهم في دعواهم بحدانها فيرها ، فان قيل : كيف تمسك الامام عليه السلام بالاجماع في محل الخلاف و هذا 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 يعب به فقيه فقيهاً وانما عاب به الاخباريون أعظم المجتهدين لعدم تدبرهم في الامور و بالجملة أجمع المسلمون على وجوب قبول مدلول قوله تعالى « لا تدرکه الابصار» اما النافون للرؤية فظاهر وأما المثبتون فلانهم الظاهريون الذين لا يجوزون التأويل حتى في يدالله ووجهالله و أن الرحمن على العرش استوى و «ءامنتم من في السماء أن يخسف بكم الارض» و «اليه يصعد الكلم الطيب» و غيرها وكذلك أجمعوا على وجوب قبول ما دل عليه قوله تعالى «لا يحيطون به علماً» وليس كمثله شيء» و مضامين هذه الايات مجمع عليها بين المسلمين و ينافيه امكان الرؤية و خالف من خالف لالمخالفة في الحكم الكلى بل لانه زعم عدم منافاته للرؤية، قال العلامة المجلسي (ره) في صلوة البحار ص ٧٣٣ بعد كلام لأحب نقله لانه قدح في فقهائنا رضوان الله عليهم أن السيد وأضرا به كثيراً ما يدعون الاجماع فيما ينفردون به في القول به أو يوافقهم عليه قليل من أتباعهم وقد يختار هذا المدعى للاجماع قولاً 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 ردّها والعجب أنه (قدس سره) مع كثرة تتبعه لكلام علماءنا رضوان الله عليهم لم يعتن بما رأى منهم كثيراً في جميع أبواب الفقه من رد الروايات - \*

إجماع المسلمين و خرج عن الإسلام، على أن الرّوايات على تقدير صحتها لا نصّ فيها على أنّه رآه بالعين فيجوز حملها على أنّه رآه بالقلب، وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي (ره) « قال صفوان فتحير أبو قرّة ولم يُخرجوا بما حتّى قام و خرج .

### ((الاصل))

٣- «أحمد بن إدريس، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عليّ بن سيف، عن « محمد بن عبيد قال: كتبت إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أسأله عن الرؤية و ما ترويه « العائمة والخاصة وسألته أن يشرح لي ذلك، فكتب بخطه، اتفق الجميع لانما نفع « بينهم أن المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فاذا جاز أن يرى الله بالعين وقعت « المعرفة ضرورة ثم لم تخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً أوليست 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 وجلّ لا يرى بالعين إذ العين تؤدّي إلى ما وصفناه .»

### ((الشرح))

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

\* المخالفة للإجماع وهذا دأبهم و طريقتهم ولا يتوقع منهم غيره ولا يحتمل سواه . وبالجملة اذا ثبت الاجماع فلا يعاب بمخالفة الروايات المنقولة، وقال أيضاً حجج الاخبار ووجوب العمل بهاماتواترت به الاخبار واستقر عليه عمل الشيعة بل جميع المسلمين في جميع الاعصار بخلاف الاجماع الذي لا يعلم حججه 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 الي 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 لادراك كل شيء قوة وآلة تختص به فلمصوت السمع وللارواح الشم وللملون والضوء الباصرة وغير المحسوس العقل والانسان محبوب على تميز 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 حمله السامع على المرأة لمكان رأيت و ان قلت سمعت جملاً ما أجملها حمله 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 آمنا به في الدنيا وعبدناه ليس شيئاً من شأنه أن يدرك بالبصر في الدنيا باتفاق من المسلمين الاجماعه من المجسمة ومذهبيهم مردود باتفاق اهل التحقيق ولا شك أيضاً أنه تعالى في الآخرة هو الذي كنا عبدناه في الدنيا ولو كان شيئاً من شأنه أن يدرك بالبصر في الآخرة كان غير الذي من شأنه ان لا يدرك به في الدنيا كما أن 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 يليق 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 الالات 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 بالالات المكبرة و قدروى الصدوق (ره) في الامالى عن اسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الله تبارك وتعالى هل يرى في المعاد؟ فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً يا ابن الفضل ان الابصار لا تدرك الاما له لون وكيفية والله تعالى خالق اللون والكيفية» أقول: الكيفية هنا الشكل نعم يجوز أن يقوى مدارك\*

أن يكون له حقايق متعدّدة متخالفة كانت أو متضادّة ، الثانية أن كل حقيقة إما 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 الضدّين في ذات واحدة في وقت واحد (فكتب بخطّه اتفق الجميع لاتمانع بينهم ) أي اتفق جميع الأمّة ولاتنازع بينهم (أنّ المعرفة من جهة الرّؤية) أي التصديق بوجود شيء من جهة رؤيته (ضرورة) (١) غير محتاجة إلى النظر والاستدلال الأتري أنّك إذ رأيت شيئاً عرفت وجوده من غير نظر حتّى أنّ من طلب منك الدليل على وجوده نسبته إلى السفه والجنون (فإذ اجاز أن يرى الله بالعين وقعت المعرفة) بوجوده (ضرورة) (٢) بلا خلاف والمناسب «لو» بدل «إذا» إلاّ أنّه بنى الكلام على المماشة مع الحضم

\* المؤمن في الآخرة بحيث يكشف لديه بغير الابصار الخفيات من الامور ولكن لا يسمى ذلك ابصاراً اذ ليس فيه حقيقة معنى الابصار و هو تأثر الباصرة بالنور الساطع من الجسم المرئي بآلة 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 كالمهيولى والصورة والعلة والمعلول فلا يجوز لنا التكلم بهابل أفرط الغزالي في بعض كتبه حتى غير اصطلاحاتهم في الاشكال الاربعة و قياس الخلف أيضاً تقرّباً الى الجهلة (ش)  
(٢) قوله « المعرفة بوجوده ضرورة » قسم اهل المنطق التصديقات الضرورية الى ستة أقسام

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 أو ليست بإيمان) لثالث لهما إذ لا واسطة بين النقي والإثبات وكل واحد من هذين القسمين باطل، أما الأول فأشار إليه بقوله (فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان) والثالي باطل فالمقدم مثله، أما 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 وتلك الحقيقة إن كانت ضرورية لم تكن نظرية بحكم المقدمة الثانية؛ وأما بطلان التالي فأشار إليه بقوله (فلا يكون في الدنيا مؤمن لأنهم لم يروا الله عزه ذكره) في الدنيا وإذالم يروه لم يكونوا مؤمنين إذا لفرض أن الإيمان هو المعرفة من جهة الرؤية وهذا باطل بالاتفاق فقد ثبت أن المعرفة من جهة الرؤية ليست بإيمان، وأما بطلان القسم الثاني فأشار إليه بقوله (وإن 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 إلا لبعض الكمل من الأولياء وهم خارجون عن محل النزاع ومعنى الأولى أن يكون تصوراً لموضوع والمحمول كافياً في الجزم بالحكم نحو الكل اعظم من جزئه واما ساير الاقسام فليس علم احد بوجوده تعالى مشاهداً ولا معلوماً بالتجربة و التواتر ولا من القضايا التي قياساتها معها اعنى الفطرى و كونه فطرياً له معنى آخر وليس معلوماً بالحدس الا للواحدى من الناس فالعلم بوجوده تعالى اكتساب و اذا أخرجنا الاوليات والحدسيات من الضروريات صدق قولنا لا يمكن ان يكون شيء من الضرورى اكتساباً فى وقت ولا شيء من الاكتساب ضرورياً فى وقت اى لاشيء من المدرك بالحس مدركاً بالعقل فى وقت ولا شيء من المدرك بالعقل مدركاً بالحس فى وقت و انا نعلم فى الدنيا وجود الواجب مجرداً مدركاً بالعقل غير قابل لان يدرك بالحس فان كان هذا صحيحاً كان ايماناً وان لم يكن صحيحاً لم يكن ايماناً بل كفراً و جعل ما ليس بالهالهأ و فى الاخرة ان وجدناه بالبصر كان شيئاً محسوساً غير مجرد و هو غير ما آمننا به فى الدنيا (ش)

(١) قوله « من جهة الاكتساب أن تزول » قال الشارح فى بيانه : أن المعرفة بالاكتساب تزول بالمعرفة الضرورية للتضاد بينهما وفيه منع ظاهر اذ ربما يحصل للانسان \*

أي لا بدّ من أن تنزول في المعاد لاستحالة اجتماع المعرفة الضرورية التي من الرؤية والمعرفة النظرية التي هي ضدّها في شخص واحد في وقت واحد بحكم المقدّمة الثالثة (ولا تنزول في المعاد) أي والحال أنّ هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب لا تنزول في الآخرة لأنّ حشر المؤمن بلا إيمان باطل بالاتّفاق، لأنّ ما اكتسبته النفس في الدنيا من الكمالات والمعارف كان معها بعد فراق البدن (١) وفي الآخرة

﴿العلم بوجود شيء بالدليل كالعلم بالباقي من مشاهدة البناء، ثم يشاهد ذلك الباقي 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 المتألهين قدس سره وذكر كلامه في شرح الاصول وكذلك في البحار (المجلد الثاني ص ١٢٢) و أورد الاعتراض على الوجه الاول والثاني و ضعفهما دون ما نقله عن الصدر قدس سره. وقال: جميع هذه الوجوه لا تخلو عن تكلف. وليس بين ما ذكرنا وما حققه صدر المتألهين كثير فرق في اصل المعنى وما ذكرناه يزول ما يتوهم من التكلف في تفسيره ان شاء الله. ثم ان قوله (ع) «لم تخل هذه المعرفة» من جهة الاكتساب أن تنزول لا يحتاج الى عدل ومعناه أن هذه المعرفة الاكتسابية في الدنيا لا بد أن تنزول بسبب الرؤية لانا اذا رأينا في الآخرة باصبارنا تبين لنا أنه لم يكن مجرداً غير جسماني كما كنا علمناه في الدنيا بالاكتساب و زعم بعض الشراح انه لا يصح الكلام الابضيمية عدل هكذا: لم تخل هذه المعرفة من الاكتساب من أن تنزول، أولاً تنزول وحذف لا تنزول لدلالة الكلام عليه ولا حاجة اليه. (ش) (١) قوله «كان معها بعد خراب البدن» من القوى ما يتوقف على البدن و يقضى

بفساد البدن كالتقوية الهاضمة والنامية والباصرة التي في العين والسامعة التي في الاذن فاذا فسد مزاج العين والاذن بطل البصر والسمع كما هو مشاهد في الاعمى والاصم. ومنها ما لا يتوقف على البدن ولا يقضى بخراب البدن كالتقوية العاقلة ومدركاتها وملكاتهما والايمان من هذا الاخير و كلام الامام (ع) ان المعرفة الاكتسابية لا تنزول في المعاد يدل على أن الجزئي المدرك بالحس لا يكون اكتساباً كما قال صاحب المنطق: الجزئي لا يكون كاسياً ولا مكتسباً بل المعرفة الاكتسابية كلية والكلمية تدرك بالعقل وكذلك المجرد والعقل لا يقضى بفساد البدن لانه يدرك الكليات والمجردات و اما الحافظة للمحسوسات اعنى الخيال و حافظة المعاني الجزئية والحس المشترك فتكلموا واختلفوا فيها و في حال النوم يبطل الحواس الظاهرة دون الحس المشترك والخيال و اما 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 ضدها بحكم المقدمة الثالثة فقد ثبت بطلان القسم الثاني أيضاً فإن بطل القسمين كلاًهما وإذا بطل بطل جواز رؤيته بالعين لأنه منحصر فيهما كما أشار إليه بقوله (فهذا دليل على أن تعالى الله ذكره لا يرى بالعين إذ العين تودّي إلى ما وصفناه) من أنه يلزم على تقدير تحقق الرؤية العينية أن لا يكون في الدنيا مؤمن 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 بشيء واحد في وقت واحد وكما أن اللازم الأول باطل كذلك اللازم الثاني أيضاً باطل فلم يذكر ~~تعالى~~ اللازم الثاني في القسم الأول أيضاً؟ قلت: إما لأنه لا فساد في زوال المعرفة الكسبية في الآخرة على تقدير أن لا يكون تلك المعرفة إيماناً، أو لأن ما ذكره في القسم الأول كاف لإبطاله وما ذكره لإبطال القسم الثاني يستفيد منه العارف اللبيب وجهاً آخر لإبطال القسم الأول فأحال ذلك إلى فهمه. ويخطر بالبال هنا إشكال في غاية الصعوبة (١) وهو أن هذا الدليل يجري

\*رجلا يعرفه في النوم وينسى أنه مات فإذا استيقظ تذكر موته و للبحث في ذلك محل آخر ان شاء الله تعالى. (ش)

(١) قوله «إشكال في غاية الصعوبة» كان الشارح - رحمه الله تعالى - لم ينل وجه الكلام على ما هو عليه ولم يعطه حق النظر ولذلك خطر هذا بباله والافلاشكال فيه فضلاً عن صعوبته لأن 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 تفصيلاً وإذا رأينا في المعاد ما بين لنا لم يتغير علمنا وإيماننا بخلاف إيماننا بالله تعالى المجرد الذي لا يمكن أن يرى بالبصر فإنا إذا رأيناه في الآخرة بالبصر تغير علمنا وتبين لنا أن الذي كنا آمننا به غير ما هو حق وواقع وبالجملة ليس كون شيء معلوماً بالضرورة وكونه بعينه معلوماً \*

فيما يجوز رؤيته بالاتِّفاق من أحوال القيامة مثل السؤال في القبر والجنّة والنار والصراف والميزان فإنّ معرفة هذه الأمور عند مشاهدتها ضرورية و في الدنيا كسببية فيجري فيه هذا الدليل بعينه، اللهمّ إلاّ 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 لأنّ معرفة وجود البارئ لا يمكن أن تحصل بقوله لاستحالة الدّور فليتأمّل.

### ((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 ينقذه 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 و جب الاشتباه و كان ذلك التشبيه لأنّ الأسباب» «لابدّ من اتّصالها بالمسببات».

### ((الشرح))

(وعنه عن أحمد بن إسحاق) في مرجع الضمير خفاء يزول بعد التأمّل (قال) كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية و ما اختلف فيه الناس) من جوازها و استحالتها قد ذكرنا آنفاً بعض شبه المجوّزين مع الجواب عنه و لا بأس أن نشير هنا إلى بعض آخر من شبهاتهم مع الجواب على سبيل الإجمال لتحصل الإحاطة بجهات كلامهم فنقول نقل الآبي في كتاب إكمال الإكمال. ع-ن بعض علمائهم أنّه قال: رؤية الله تعالى جائزة في الدنّيا عقلاً لا نه تعالى علّق رؤية موسى

\* بالاكْتساب موجبا لتغير العلم و المعلوم اذ قد يكون شيء واحد بعينه معلوماً بالاكْتساب ثم بالضرورة ولكن كون شيء غير ممكن ان يعلم بالمشاهدة ينافي كونه مشاهداً لعدم احتمال تغير الشيء عن ماهيته و الاصل 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)



عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى اسْتِقْرَارِ الْجَبَلِ وَهُوَ فِي نَفْسِهِ أَمْرٌ مُمْكِنٌ وَالْمَعْلُوقُ عَلَى الْمُمْكِنِ مُمْكِنٌ وَلَا نَهَالُو كَانَتْ مَمْتَنَعَةً لَمْ يَسْأَلْهَا بِقَوْلِهِ «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» لِأَنَّ الْعَاقِلَ لَا يَطْلُبُ الْمَحَالَّ فَسُؤَالُهَا دَلٌّ عَلَى أَنَّهُ كَانَ يَعْتَقِدُ جَوَازَهَا فَتَكُونُ جَائِزَةً وَإِلَّا لَزِمَ جَهْلُ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ الْمَعْرُوفِ بِالتَّكْلِيمِ بِمَا يَجُوزُ عَلَيْهِ وَيَمْتَنَعُ وَاخْتَلَفَ فِي وَقُوعِهَا وَفِي أَنَّهُ هَلْ رَأَاهُ لَيْلَةَ الْإِسْرَاءِ (١) أَمْ لَأَفْأَنْكَرْتَهُ عَائِشَةُ وَجَمَاعَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ وَالتَّكَلِّمِينَ وَأَثْبَتَ ذَلِكَ ابْنُ عَبَّاسٍ وَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ اخْتَصَّ بِالرُّؤْيَى وَمُوسَى بِالْكَلامِ وَإِبْرَاهِيمَ بِالْخَلَّةِ، وَأَخَذَ بِهِ جَمَاعَةٌ مِنَ السَّلَفِ وَالْأَشْعَرِيِّ فِي جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِهِ وَابْنُ حَنْبَلٍ وَكَانَ الْحَسَنُ يَقْسِمُ لَقَدْ رَأَاهُ وَتَوَقَّفَ فِيهِ جَمَاعَةٌ، هَذَا حَالُ رُؤْيَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَأَمَّا رُؤْيَيْهِ فِي الْآخِرَةِ

(١) قوله «هل رآه ليلة الاسراء» قال السهيلي في الروض الانف شرح السيرة: قد تكلم العلماء في رؤية النبي (ص) لربه ليلة الاسراء فروى مسروق عن عائشة أنها أنكرت ان يكون رآه وقالت من زعم ان محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية واحتجت بقوله سبحانه «لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار» وحكى 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 فيه لان حديث الاسراء ان كان رؤية رآها بقلبه وعينه نائمة كما في حديث انس فلا اشكال فيما يراه في نومه (ع) فقد رآه في أحسن صورة ووضع كفه بين كتفيه حتى وجد بردها بين ثدييه ولما كانت هذه رؤيا لم ينكرها أحد من اهل العلم ولا استبشعها وقد بينا آناً أن حديث الاسراء كان رؤيا ثم كان يقظة انتهى ما يهمننا 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 بداً من أن يتأول رؤية الرب ووضع يده برؤيا النوم ورؤيا النوم خارج عن محل الكلام اذ ليس رؤية بالعين مع ان كون الاسراء في النوم وان ورد في روايات من طرقهم ونقل عن قدمائهم لكنه خلاف المشهور بينهم وعائشة كانت تقول بالمعراج الروحاني فقط ومع ذلك أنكرت الرؤية فلأما ملازمة بين الرؤية والمعراج الروحاني ولا بين انكارها والمعراج الجسماني كما يستفاد من كلام السهيلي، ثم أن رؤيا الانبياء ليست الاحقيقة ولو احتمل الخطاء فيها لم يكن وحيًا وقدام إبراهيم (ع) بذبح ولده في النوم كما قال « انى أرى في المنام أنى 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 فأطاقوا رؤيته (١) سبحانه . انتهى كلامه .

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

(١) قوله « قوى ادراكهم فأطاقوا رؤيته» لا يرب ان الموجودات الغيبية والملائكة المقربين والعقول المجردة أقوى وأكمل من النفوس المتعلقة بالابدان بدليل أنهم الملمهون 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 لا بد أن يكونوا أكمل وأقوى فلو كان وجود الابدان و الجوارح والقوى الجسمية كالباصرة و السامعة كمالا ينتقص بفقدانها لزم كون النفوس البشرية المتعلقة بالابدان أكمل من الله تعالى والعقول 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 الصغر 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 و الايمان عيناً و المعرفة مشاهدة ولهذا قيل المعرفة بذرا المشاهدة لكن يجب أن يعلم انه لا ينقلب مشاهدة بصرية حسية و الثقل اذا اشدت يصير مشاهدة قلبية و رؤية عقلية لاخيالية ولا حسية انتهى بتلخيص . (ش)

على هذه الطريقة فذمه و إنكاره بناءً على أنه طلبها من هذه الطريقة الممتنعة . و أنت خبير 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 جهرة» 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 مأوالة 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 أستستهزيء مني وأنت رب العالمين (٢) » و أمثال ذلك كثيرة و أنتم قد أوثتم المكر والضحك والاستهزاء بالجـزاء 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 ينفذه البصر) (١) أي هواء شافٍ ينفذ فيه شعاع البصر و يتصل بالمرئي وهذا دلٌّ بحسب الظاهر على مذهب الرِّياضيِّين القائلين بأنَّ الأَبصار بخروج الشعاع لأعلى مذهب طايفة من الحكماء القائلين بأنَّ الأَبصار باعتبار أنَّ المشفِّ الذي بين البصر والمرئي يتكيَّف بكيفية الشعاع الذي في البصر و يصير بذلك آلة للأَبصار ولأعلى مذهب الطبيعيِّين القائلين بأنَّ الأَبصار بانطباع صورة المبصر في الباصرة عند مقابلتها، و يمكن أن يقال : المراد بنفوذ البصر في الهواء توقُّفه في الرُّؤية عليه و توسُّله به فينطبق على المذاهب الثلاثة ( فإذا انقطع الهواء عن الرائي والمرئي ) بحايل أو بكمال القرب أو بغيرهما ( لم تصحَّ الرُّؤية ) بالضرورة و في كتاب الاحتجاج «فتى انقطع الهواء و عدم الضياء لم تصحَّ الرُّؤية» وكان في ذلك الاشتباه ( أي وكان في توسُّط الهواء والضياء بين الرائي والمرئي اشتباه كلُّ منهما بالآخر في الاحتجاج إلى ذلك المتوسِّط و في كونه في جهة و في طرف منه و علل ذلك بقوله (لأنَّ الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرُّؤية

(١) قوله «هواء ينفذه البصر» الهواء في لغة العرب هو الخلاء العرفي قال الله تعالى «وأفئدتهم

هواء» أي خالية من العقل والتدبر، وقال جرير «و مجاشع قصب هوت أجوافه» أي خلت أجوافه، و في الصحاح: كل خال هواء. و هذا هو المراد هنا لا الهواء المصطلح للطبيعيين 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 لا بد للرؤية من فاصلة بين الرائي والمرئي ويتحقق الفاصلة بعدم وجود جسم كثيف والاجسام الفلكية غير مانعة للرؤية لأنها أشف وأرق من هذا الهواء المكثف 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 بالرواية ابن عباس و أبي هريرة او برواية عايشة 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 مقابلاً للآخر و متى 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 و التشبيه خبره يعني و كان ثبوت المشابهة بينهما تشبيه الحق الثابت بالذات و هو واجب الوجود المنزه عن صفات الخلق بالرائي الباطل بالذات في كونه طرفاً من الهواء و واقعاً في حين و موصوفاً بالجسمية ولو احقها مثله، وقد مر أنه يجب 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 أنّ اعتبار المشابهة بينهما يستلزم التشبيه المذكور لأنّها سبب له والسبب لا بدّ أن يكون متصلاً بالمسبب غير منفك عنه و أن يكون تعليلاً لجميع ما ذكر في هذا الدليل، توضيحه أنّ الهواء المتوسط سبب للرؤية و لكون هذا رائيّاً من حيث

(١) قوله «وجب الاشتباه» الاشتباه هو الشبهه يعنى 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: الاول أنا لانسلم أن الابصار لا يكون الابفاصل هو الهواء اذ لم يقم عليه دليل و لم يكن بيناً بنفسه إلا أنا لم نعلم ابصاراً ابفاصلة وجهه و هذا لا يدل على الانحصار. الثانى أن الله تعالى يرى الاشياء ولا جهة ولاهواء فاصلا بينه وبين الاشياء فالرؤية لا يتوقف على الفاصلة. الثالث أن الانسان يرى نفسه فى المرآة ولافاصلة بينه وبين نفسه. والجواب عن الاول ان الجسم لا يمكن ان ينفعل الابوضع ومحاذات بينه وبين ما يؤثر فيه وقد ثبت ذلك فى محله وهذا كافى فالحاسة والعضو الحامل لقوة الحس لا بد أن ينفعل بما يؤثر فيه من النور يتأثر من المحسوس ، و عن الثانى أن ابصار الله تعالى ليس بعضو و جارحة و ليس له جسم التأثير عن المحسوس حتى يقال فيه بنظير ما يقال فى ابصار الانسان والكلام فى 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 والرأي اذضعف كان بمنزلة رؤية الانسان غيره وما ذكره الغزالي سفسطة فعلم أن دليل الامام (ع) لا يختل بهذه الشبه الواهية. (ش)

أنه راء وذاك مرئياً من حيث أنه مرئي فوجب اتصاله بهما واتصاله بهما سبب لكون كل واحد منهما واقعاً 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 سبب للتشبيه فوجب اتصالها به كل ذلك لوجوب اتصال الأسباب بالمسببات 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 اصول الاشاعرة زعموا أنه الدبانة والتوحيد والحق أن العوام وأكثر الخواص والعلماء الذين لا الامام لهم باصول الدين كثيراً ما يستحسنون رأى الاشاعرة وقد رأينا جماعة كثيرة منهم ينكرون التسبب. و حاصل مرامهم أنه ليس شىء سبباً لشىء الا النار سبب للاحراق ولا الشمس للاضاءة ولا الماء لرفع العطش ولا غير ذلك بل الله تعالى يخلق بالارادة الجزافية الاحراق عند وجود النار ان اراد و يخلق الضوء عند طلوع الشمس وهكذا من غير تأثير لشىء و دعاهم الى ذلك زعمهم أن اثبات الاسباب استغناء 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 لتهذيب النفس المنجى فى المعاد و لعل المعاصى لاتكون سبباً للمعاقب، ولم يطمئن الاطباء والمنجمون وأصحاب الصنائع بما يدلهم عليه ادلة علومهم فلم يعلم الطبيب أسباب المرض و أسباب العلاج اذ جاز التخلف دائماً كما يدعيه الاشاعرة، و بالجملة فلا يجوز تخلف المسببات عن الاسباب و يأبى الله الا أن تجرى الامور باسبابها، أما المعجزات والكرامات فليست بغير سبب بل بسبب لا يتفق الا بدعاء نبى أو ولى وهمة انسان الهى ولا يستغنى بالاسباب عن الله تعالى اذ الاسباب الطبيعية معدت كما يستفاد من أمثال قوله تعالى «أرسل الرياح فتنثر سحابا» « و أنزلنا من السماء ماء فأنبثنا فيها من كل زوج كريم» فنسب ائادة السحاب و انبات الزرع اليه تعالى و الى المطر والرياح أيضاً بالتسبب 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 سمّي إبصاراً و في جزء من القلب سمّي علماً و في جزء من الأذن سمّي سمعاً وفي اللسان سمّي ذوقاً و في الجسد سمّي 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 يتعنه هذه المزخرفات لأنّ الابصار العيني في أي عضو خلق لا بد له من مشار إليه بالإشارة الحسيّة إمّا بالذات أو بالعرض و كل مشار إليه كذلك إمّا جسم أو حال كما تشهد به رفاتر 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 : رأيته؟ 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، و اعلم أن الظاهريين من أصحاب الحديث والحشوية و ان كانوا ينكرون الاسباب المعروفة لكن ما كانوا ينكرون أصل التسبب و حكى عنهم السيد المرتضى الرازي عليه الرحمة أن الرعد صوت ملك والبرق وقع مقرعة الملك يزجر بها السحاب و ينكرون تسبب الرياح كما في القرآن و ليس ذلك انكار التسبب كما هو رأى الاشاعرة بل اثبات سبب و انكار سبب آخر كما يقال بمثل ذلك في الزلزلة والمطر و الصواعق وغيرها و المنفصل 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 أعبداً وأعبداً لله فحذف الفعل بقرينة السؤال ( قال رأيته قال: بلى ) قال المازري: صحَّ 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: وكيف 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 وإدراكه بها وإنما يرى و يدرك بحسب ما يمكن لبصيرة العقل لا جرم نزّهه عن تلك وأثبت له هذه، وأراد بحقايق الإيمان أركانها وهي التصديق بوجوده و توحده و أسمائه الحسنى و سائر صفاته الثبوتية والسلبية وقد أشار إلى جملة منها بقوله ( لا يعرف بالقياس ) على الخلق لا تنفاء المشاركة بينه وبينهم في أمر من الأمور ( ولا يدرك بالحواس ) لأن أقدام تصرفات الحواس لا تتجاوز عن طرق المحسوسات، وأيدي إدراكاتها لا تتناول غير الجسم والجسمانيات، وعالم القدس بعيد عن عالم الممكنات، و جناب الحق منزّه عن تحديده بالصفات والكيفيات ( ولا يشبه بالناس ) لا بالذات والصفات و لا بالصورو الكيفيات لأن ذاتهم باينة 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 « سنريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » ( معروف



بالعلامات) لأنه أرانا من علامات قدرته وعجائب حكمنه و آثار إرادته مثل السموات العلى و الأرضين السفلى و غيرها من الصنایع الغريبة و البدايع العجيبة 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 إِبصار هذه الآيات و قلوب العارفين في مطالعة هذه العلامات على درجات متفاوتة و مقامات متباعدة (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 المتفعة و دفع المضرّة أو تشفي النفس ، و قدس الحق منزّه عن جميع ذلك فسبحان 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 المنزل و لا لكثرة العشرة و الإخوان و لا لتعدد الأئصار و الأعدان 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 بالكان الذي يضعها فيه ، و الظاهر أن هذا الرجل آمن به عليه السلام و اعتقد بإمامته .

((الاصل))

٦ « 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 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 رأيت ؟ 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 خبرٌ) أي عالم من علماء اليهود (إلى أمير المؤمنين عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبدته قال: فقال: ويملك ما كنت أعبد رباً لم أره) لمّا كان أراه محتملاً لمعنيين أحدهما الرؤية بالبصيرة القلبية و ثانيهما الرؤية بالمشاهدة العينية و كان الثاني أشهر و أعرف حمله السائل على المعنى الثاني والمرئي بهذا المعنى لا يخلو من كيفية و وضع وجهة فلذلك (قال: و كيف رأيتَه) أي على أيّ وضع و كيف أبصرته و في أيّ حيّز و جهة رأيتَه (قال: ويملك لا تدركه العيون في مشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان) مرّ شرحه. و في كتاب الاحتجاج «سأل الزّ نديق أبا عبد الله عليه السلام كيف يعبد الله الخلق ولم يروه؛ قال: رأته القلوب بنور الايمان و أثبتته العقول بفطنتها إثبات العيان و أبصرته البصائر بما رأته من حسن التركيب و إحكام التأليف ثمّ الرّسل و آياتها و الكتب و محكماتها و اقتضت العلماء على ما رأته من عظمته دون رؤيته. قال: أليس هو قادراً على أن يظهر لهم حتّى 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: ذاكرت أبا عبد الله عليه السلام فيما يروون من الرؤية»  
«فقال: الشمس جزءٌ من سبعين جزءاً من نور الكرسيّ و الكرسيّ جزءٌ من سبعين جزءاً»  
«من نور العرش و العرش جزءٌ من سبعين جزءاً من نور الحجاب و الحجاب جزءٌ»  
«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 المحلّ على الحال مجازاً ( جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي (١) والكرسيّ جزء من سبعين جزءاً من نور العرش ) قال الصدوق - رحمه الله - « الكرسي وعاء جميع الخلق (٢) وكلّ

(١) قوله « جزء من سبعين جزء من نور الكرسي » تأول العلامة المجلسي رحمه الله هذا الحديث بالتمثل مع أنه رحمه الله لم يكن من عاداته اخراج الالفاظ من ظواهرها وكان يقدح فيمن يرتكب التأويل أشد قدح وأفضله وان بلغ في العلم ما بلغ و ذلك لاتفاق علماءنا رضوان الله عليهم في جواز التأويل و اخراج الالفاظ من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي اذا قام الدليل العقلي على امتناع ارادة الحقيقة مثل رأيت أسداً في الحمام و قمرأ في البيت الا أنهم يختلفون فبعضهم يعد شيئاً قرينة عقلية يجوز به التأويل و بعضهم لا يسعه مثلاً شيخنا البهائي - قدس سره - كان يعتقد ان الخسوف والكسوف للحيولة 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 والصغريات و كان الانظار 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 الابعاد 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 الكرسيّ» وفي وجه آخر «هو العلم، والعرش حملة جميع الخلق» وفي وجه آخر «هو العلم».

أقول : و يقرب من ذلك قول من قال : الكرسيّ يطلق على الفلك الثامن لأنّه وعاء السموات السبع وما فيهن وما بينهنّ وما تحتهنّ و العرش يطلق على الفلك الأقصى وهما يطلقان أيضاً على العلم مجازاً تسمية للشيء باسم مكانه لأنهما مكان لعلم العالم القاعد عليهما و لذلك يسمّى العالم أيضاً كرسيّاً (١) و يدلّ

\* الضلعان غير متناهيين بالفرض كانت الفاصلة غير متناهية مع أنها محصورة بين الحاصرين وهو محال فالبعد غير المتناهي محال . 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 المسامطة ولا بد ان يكون للمسامطة أول لانها حادثة بعد العدم فليس ما فرضناه غير متناه غير متناه اذله أول هو أول نقطة المسامطة الحادثة . ومنها برهان التطبيق و بيانه انافرض سلسلتين غير متناهيتين من أفراد غير متناهية كل واحد من أحدهما يقابل فردا من اخرى مثلا سلسلة من رجال غير متناهية و سلسلة من دنانير غير متناهية بازاء كل واحد دينار فيأخذ كل رجل دينارا واحداً ثم نفرض اخراج عدة دنانير من أول السلسلة الذي يلينا و نجعل الدينار الاول في الباقي للرجل الاول و هكذا الثاني للثاني على الترتيب فيلزم أن يبقى في الرجل بعدة الدنانير المخرجة من لا يصيب دينارا 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 تناهي ابعاد هذا العالم باصوله لافائدة في بيانها . (ش)

( ١ ) قوله « يسمى العالم أيضاً كرسيّاً » . هكذا قال المفسرون و استشهدوا

بقول الشاعر :

تحف بهم بيض الوجوه و عصبه كراسى بالاحداث حين تنوب

أى علماء بالوقائع (ش)

على المعنى الأوَّل ما روي من طرقنا «إنَّ الكرسيَّ عند العرش كحلقة في فلاة» (١) و من طرق العامَّة عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ : « ما السموات السبع مع الكرسيِّ عند العرش إلَّا كحلقة في فلاة ، و فضل العرش على الكرسيِّ 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 اقرب 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 تناهى العقول و مراتبها أقرب الى الحق وقد ورد في كثرة الحجب والملائكة الموكلين بها اخبار و ذكر الاربعة في هذا الحديث بيان للكلية 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 اتبين ذلك فنقول: اما العالم الجسماني فقد ذكر أصحاب الهيئة في سعة 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 نظر ناظر منه الى شمسنا و أرضنا لرأى الارض مملصة 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 مع ذلك 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 اضعف 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 كمنار الدنيا بالنسبة الى نار الآخرة و نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الآخرة فان النسبة بينهما كتلك النسبة (ش) و الخبر سيأتي في كتاب الروضة تحت رقم ١٤٣ في حديث زينب بنت العطار.

تلك الحلقة» (١) و يدل على المعنى الثاني ما سيحيى قريباً من الروايات المعتبرة و بالجملة هذان المعنيان مشهوران (٢) في السنة الأصحاب و غيرهم معروفان في الأخبار . و أنت تعلم أن حملها على المعنى الأول و 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 » يعنى أن العرش والكرسى اما جسمانيان وهما الفلك الثامن والتاسع و اما روحانيان بمعنى العلم، واعترض على المعنى الاول بان الفلك الثامن والتاسع الجسمانيين ليس لهما نور محسوس فكيف يقال ان نورالشمس مستفاد منهما وعلى الثاني بأن العلم وأن كان نوراً لكن لا يصح المقايسة بين نورالشمس 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 نورالحجب ولكن لايبعد أن يكون نور غير محسوس سبباً لوجود نور محسوس فان جميع موجودات العالم المحسوس معاليل و مسببات لعالم غير محسوس والنور على ما تحقق فى زماننا تموج نظير تموج الماء بسقوط شىء فيه وقد يؤثر فى الباصرة فيرى وقد لا يؤثر فيها مع تأثيره فى شىء آخر وهو النور غير المرئى و يسميه أهل زماننا الاشعة المجهولة و يؤخذ منه التصوير من الاحشاء ويستعملها الاطباء و غرضنا بيان التوسعة فى اطلاق النور والجواب عن الثانى أننا لانسلم عدم المقايسة بين المحسوس والمعقول كيف وقد ورد فى الشرع من ذلك أمثلة كثيرة بل وظيفه الشرع تقريب المعقول الى الاذهان الساذجة كما ورد أن الايمان بنى على أربع دعائم فشبها الايمان بسقف مبنى، وورد فى بعض المعاصى انه يسقط به الانسان أبعد من السماء الى الارض . وقيل أن الذنب الفلانى اعظم من الجبال و غير ذلك مما لا يحصى فلايبعد ان يقال : ان ادراك نور الشمس لباصرة الانسان أسهل و أخف سبعين مرة وأكثر من ادراك تموجات حاصلة من أجسام آخر كالأشعة المجهولة أو من الانوار المجردة الموجودة فى عالم النفوس والعقول و يقال ان الأشعة المجهولة أقوى و اشد 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 أبعد لانتفاء 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 الموكلين 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 » يعنى النفس الفلكية المتعلقة بكل واحد من العرش

والكرسى (ش)

(٢) قوله « بل على الجوهرين الآخرين » يعنى العقل الكلى للفلك الثامن والتاسع  
و كلام الشارح مبنى على ان حركات الكرات السماوية ارادية لا طبيعية و قال الاوائل ان  
السموات أحياء لها نفس تحركها لانظير نفوس الحيوانات الارضية فان الحيوان يشترط  
فى حياته بنية خاصة من النبض والشريان والقلب والنفس والغذاء لبدل ما يتحلل ودماغ  
و أعصاب و جوارح للادراك و ليس تلك البنية للافلاك اصلا ، بل هى أجسام 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 الصافى 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 لكنها  
متحركة بالحركة المستديرة والمجبول فى طبع البشر انه اذا رأى جسماً يتحرك مستديراً  
أن ينسبه الى فاعل ارادى ألا ترى أن الرجل اذا رأى رعى مستديراً يتحرك من غير ماء أو  
ريح أو سبب طبيعى ينسبه الى الجن أو الملك البتة ، وبالجملة مذهبهم ان نفساً تحرك الفلك  
و غرضه من الحركة أن يتقرب الى عقل فوقه كما أن حركات الانسان أيضاً للتقرب الى  
عقل فوقه ، و كما أن سعى الانسان لتكميل عقله بدل على وجود عاقل مطلق يقصد التشبه به كذلك  
حركات الكرات السماوية اذا كانت ارادية . قال الشيخ البهائي (قده) فى الحديقة الهالامية\*

متعلقين بالفلكيين، و تسميتهما بالكرسي<sup>١</sup> والعرش باعتبار أنهما محلان لأنوار العظمة الإلهية 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 الحقيقي المعروف الواقع بيننا وبين ما هو محجوب ومستور عن أبصارنا، إذ ليس هناك حجاب وستر بهذا المعنى (١) بل المراد بهما مقامان من مقامات تجليات نور عظمة الرب<sup>٢</sup> والثاني وهو فوق الأ<sup>٣</sup> ولم يصل إليه نور بصائر أحد إلا من شاء الله تعالى فأراه بقدر ما أحب<sup>٤</sup>، وأما مشاهدة نور عظمته على وجه الكمال فلا يقدر عليها إلا هو،

\* لم يرد في الشريعة المطهرة على الصادع بها أفضل الصلوات وأكمل التسليمات ما ينافي ذلك القول ولا قام دليل عقلي 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) للهلل تنصيب على اثبات الحيوة للسماويات جميعاً و ليس هنا موضع تفصيل الاقوال و المقصود بيان مراد الشارح و لعلنا نبحت عن ذلك في موضع اليق ان شاء الله تعالى (ش).

(١) قوله «اذ ليس هناك حجاب وستر» العرش والكرسي والستر والحجاب كلها من آلات الملوك استعيرت للمتعبير عن عظمة الله تعالى لان الملوك لهم عرش يجلسون عليه و لهم كرسى أيضاً والكرسى أصغر من العرش غالباً و يختار العرش لمجلس أهم و أعظم والكرسى 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 و يرفع الستور له سترأ بعد متر والستر اقرب الى الحضرة و ربما يسمى صاحب الستر بالفارسية (پرده دار) والله تعالى منزه عن الجسم والمكان والحجاب والستر، وهو محجوب عن ابصارنا بعظمته 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 الوجود 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 كلياتها رتبة الكرسى والعرش والحجاب والستر (ش)



والأول هو المانع من انكشاف نور العظمة على الخلق على وجه الكمال و  
 إلا لانهدموا و احترقوا وقد تجلّى نور العظمة من ذلك الحجاب على الجبل فجعله  
 دكاً و خرّموسى صعقاً ، والظاهر أن هذا الحجاب هو الذي كان بين نبينا 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 وليه و أنا 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 لاتخصى  
 مرتبة في العظم والصغر والكمال والنقص ولا بدأً يكون عالم المجردات أيضاً كذلك وهو منقسم  
 عندنا الى العقل والنفس لان المجرد اما أن يتعلّق بجسم في الجملة و هو النفس او لا يتعلّق  
 وهو العقل ولا واسطة بين النفي والاثبات والنفس لها مراتب عديدة لاتخصى من النفس النباتية  
 والحيوانية بمراتبها كالخراطين الى النفوس الكاملة الانسانية وان اردنا قياسها في النقص و  
 الكمال والقوة والضعف بالاشياء المقدره 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 مشتملا على مراتب لاتخصى منها ولا عبرة بما هو المشهور من  
 حصر العقول في العشرة اذ لم يقصد القائلون به الحصر ولا اقيم عليه دليل وقد ورد في  
 الشرع من طبقات الملائكة و مراتبهم ماورد، ثم ان استعادة لفظ النور للعقل والادراك  
 من أحسن الاستعارات فان الظلمة سبب الخفاء والجهل والنور سبب الدرك والعلم فيستعار  
 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. ( فإن كانوا صادقين ) مما يدعون من قدرتهم على رؤيته ( فليملؤا أعينهم من الشمس ليس دونها سحاب ) فإنهم يجدون أنفسهم عاجزين عن رؤيتها باعتبار أن النور القوي مانع من الرؤية كعادة الأ نوار الشديدة الساطعة في أنها تعشي 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 أمّا امتناع رؤيته بالذات فمستفاد من الأخبار الماضية و الآتية .

## (( 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 : لما أُسري بي إلى السماء بلغ بي جبرئيل مكاناً لم يطأه قط جبرئيل فكشف له فأراه الله من نور عظمته ما أحب » .

مراجعة العقول وهو تطبيق الكرسي على الصدر والعرش على القلب والحجاب والستر على الروح والسر و هذه الاربعة هي النفس الحيوانية والناطقة والعقل النظري والعقل الفعال فان الكرسي صدر الانسان الكبير والعرش قلبه و ليس لما بعدهما أعني الحجاب والستر مظهر في هذا العالم . وكلام الشارح يؤيد ما سبق منا مراراً أن بيان الامور الدقيقة و ذكر اصطلاحات اصحاب الفنون و تحقيقات الفلاسفة يجب أن يخص بالعلماء دون عامة الناس اذ لكل شيء في اذهانهم 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 صلى الله عليه وآله : لما أُسري بي إلى السماء سرى بالليل من باب ضرب بمعنى سار ليلاً وأسرى مثله و أسراه وأسرى به مثل أخذ الخطام وأخذ بالخطام ، وإنما قال الله تعالى « سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً » وإن كان السرى يكون بالليل للتأكيد كقولك سرت أمس نهراً والبارحة ليلاً ( بلغ بي جبرئيل عليه السلام مكا نالم يطأه قطُّ جبرئيل ) ولا غيره من الخلق ثم تخلف جبرئيل ومضى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى حيث شاء الله تعالى . وذكر 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 صلى الله عليه وآله وقدره على ما أصفناه من الأمرين مارواه علي بن أبي حمزة « قال : سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام وأنا حاضر فقال جعلت فداك كم عرج برسول الله صلى الله عليه وآله فقال : مرتين فأوقفه جبرئيل [ موقفاً فقال له : مكانك يا محمد فلقد وقفت ] موقفاً ما وقفه ملك قطُّ ولا نبي - الحديث (١) ومارواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لما عرج برسول صلى الله عليه وآله انتهى به جبرئيل عليه السلام إلى مكان فحلّى 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 صلى الله عليه وآله وهذا الكلام إما قول أبي الحسن الرضا عليه السلام لبيان الواقع و حكاية قوله صلى الله عليه وآله من قبل نفسه أو هو قوله صلى الله عليه وآله من باب الالتفات من التكلّم إلى الغيبة للدلالة على غيبته في مشاهدة جلاله سبحانه ونوضمير « له » و « أراه » على الاحتمالين يعود إليه صلى الله عليه وآله وتوهم عودهما إلى جبرئيل عليه السلام على الاحتمال الثاني خطأ ، والمقصود من هذا الحديث بقريظة ذكره في هذا الباب هو الدلالة على أنه صلى الله عليه وآله 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 : «لاتدر كه الأَبصار و هو يدرك الأَبصار» )

أي الكلام في تفسير هذه الآية و ذكر الأحاديث المروية فيه. و هذا عنوان مستقل غير مربوط بالسابق و يحتمل أن يكون خبراً بعد خبر والخبر الأول هو قوله «في إبطال الرؤية» أي باب في قوله «لاتدر كه الأَبصار» و تعدد الخبر بالاعطف جازين.

### ((الاصل))

٩- « محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي نجران، عن «عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله: «لاتدر كه الأَبصار» 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 إنماعتني إحاطة الوهم كما يقال: فلان بصير بالشعر و فلان بصير بالفقه و فلان بصير بالدراهم 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 عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله: «لاتدر كه الأَبصار» قال: إحاطة الوهم) أي الإدراك المنفي (١) إحاطة الوهم له وإدراكه إيّاه دون الإدراك العيني لأنَّ عدم إدراك العين له ظاهر لاسترة فيه و المراد بالوهم الإدراك المتعلق بالقوَّة العقلية المتعلّقة بالمعقولات والقوَّة الوهيمية المتعلّقة بالمحسوسات جميعاً وقد شاع ذلك في الاستعمال، و دلَّ عليه مضامين الأخبار دون الأخير فقط و لما كان المتعارف من الابصار عند الناس هو

(١) قوله «الادراك المنفي إحاطة الوهم» اضراب أو تعميم لان كثيرا استدلوا بقوله «لا تدر كه الابصار» على نفى الرؤية البصرية. فالمراد ههنا أنه كما لا تدر كه الابصار كذلك لاتدر كه البصائر أو بل لاتدر كه البصائر. فان قيل قدورد في حديث آخر قدمر «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 نبيه ﷺ 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 الحقّ و تبعه فقد أبصر لنفسه لأنّ نفعه لها  
 ( ليس يعني من البصر بعينه ) بل عنى منه البصر بقلبه ( و من عمي فعليها ) أي ومن  
 عمى عن الحقّ و ضلّ عنه فعلى نفسه يرجع وبالله و إليها يعود نكاله ( ليس يعني  
 عمى العيون ) بل يعني عمى القلوب عن الحقّ و عدم إدراكها له ( إنّما عنى ) من  
 الإدراك المنفي في قوله «لا تدر كه الأَبصار» (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 علمهم بهذه الأمور عارف بأحوالها مدرك لجيدها و رديها  
 مميّز بين صحيحها و سقيمها ، ثمّ أشار إلى أنّ 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 إلاّ شرذمة قليلون ممّن لا يعتدّ  
 بهم، و أمّا إدراكه تعالى بأوهام العقول فهو شأن جمع العوام و حال أكثر أهل  
 العلم فإنّهم يتصورونه بوجه و يخيّلونه بأمر لا يليق به و يجب تنزيهه عنه فهو  
 أولى بالنفي، و يحتمل أن يكون هذا الكلام بمنزلة النتيجة للسابق توضيحه أنّ  
 الإدراك العقلي أكثر اتساعاً من الإدراك العيني إذ كلُّ 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 ﷺ قال: سألته عن الله هل يوصف؟ فقال: أما تقرء القرآن؟ قلت: «  
 « بلى قال: أما تقرء قوله تعالى: « لا تدر كه الأَبصار »؟

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

### ((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 «أوْهام 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 وقال العلامة المجلسي (ره) ان الاشاعرة وافقونا في أن كنهه تعالى يستحيل أن يتمثل في قوة عقلية و جوزوا رسمه و تمثله في قوة جسمانية، و تجوز ادراك القوة الجسمانية لها دون العقلية بعيد عن العقل مستغرب و أشار (ع) الى أن كل ما ينفي العلم بكنهه تعالى من السمع ينفي الرؤية أيضاً قال ذلك في شرح الخبر الثاني عن أبي قرة عن أبي الحسن الرضا (ع)، وقال أشار في الخبر الى دققة غفل عنها الاكثر، و أقول آخر نا نقله الى هنا لان هذا الخبر اصرح منه و أما الاشاعرة فكانوا متأخرين عن أبي الحسن الرضا (ع) و كان شيخهم معاصر الكليني تقریباً. (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 صفته كذا » فقال: أما تقرأ القرآن؟ قلت: بلى، قال: أما تقرأ قوله «لا 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 الحثُّ 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 كثيرٌ أما يعبرون عن النفس والعقل بالقلب (أكبر من إِبصار العيون) أكبر إما بالباء الموحدة أو بالياء 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 الآيته هو إدراكات النفوس على جميع أنحاءها ويندرج فيه إدراكات العيون أيضاً لأن نفي العام مستلزم لنفي الخاص وإليه 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 الجسمية والوضع والجهة وساير لواحقها استحال أن يدر كه شيء من الحواس الظاهرة والباطنة، ولما كان مقدساً عن أنحاء التركيب الخارجية والذهنية وبعيداً عن عالم مدر كات النفوس البشرية امتنع أن يكون للنفس اطلاع عليه بكنه ذاته أو بحقيقة صفاته، فإذن لا يناوله شيء من الإدراكات، وفي نسبة الأوهام إلى القلوب إشارة إلى أن القلوب البشرية 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 اعنى الهادى (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 أدقّ من أبصار العيون. أنت قد تدرك  
 « بوهمك 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 يحتتمل 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 ينفذ فيما لا ينفذ فيه ابصار العين وقد بيّن ذلك بقوله  
 (أنت قد تدرك بوهمك) أي بعقلك (السند والهند والبلدان التي لم تدخلها (١))

(١) قوله «والبلدان التي لم تدخلها» المراد بالوهم العقل اذ يطلق عليه، وأما تخصيص  
 الوهم بالباطل فهو اصطلاح أخراقته أهل النظر من الوهم بمعنى الخطأ في اللغة، وبالجملة  
 فنقص الإدراك البصرى بأمور: الأول أنه لا يدرك في الظلمة والعقل بخلافه، الثاني أنه لا يدرك  
 الصغير جداً و يحتاج الى آلة مكبرة لرؤية جرائم 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 الإبصار 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 ومقتضى عقلك ( ولاندر كها ببصرك ) لأنك لم تشاهدها و من هنا ظهر لك أن إدراك القلب أدق من إِبصار العين ( و أوهام القلوب لاتدر 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 بأنه مقدّس عن تعلّق الإدراك به و عن الإحاطة بذاته و صفاته و عن المشابهة بخلقه في ذواتهم و صفاتهم و كيفية تهم ( فكيف أبصار العيون ) تدر كه لأن عدم إدراك القوي دليل على عدم إدراك الضعيف و عدم تحقّق الأعم حجّة 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))

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

بم الغيب كالعقول المجردة والمؤمن بعد فراق البدن والملائكة المقربون اكمل و اقوى و اصح و اكثر ادراكاً من الانسان في الدنيا اذ يرون مع الفواصل والابعاد والحجاب و في الظلمة و يحيطون بالكثير و بغير المتناهية ولا يحتاج الى آلة وجارحة نظير اعيننا ، و ايضاً لا يحتاجون الى ترتيب المقدمات و استنتاج النتائج منها كما يكون لنا في الدنيا لدر ك ما لا يصل اليه حواسنا فيدركون بالاحاطة والابصار 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 كمدر كات الخراطين بالنسبة الى مدر كات 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 اعني العقول الكلية المدبرة كمية وكيفية ، و معد لك فلا يقدر العقول على ادراك كنه حقيقة الباري تعالى .(ش)

(١) قوله « 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، و! لحواس إدراكها  
 « على ثلاثة معان: إدراكاً بالمداخلة وإدراكاً بالmmasسة وإدراكاً بلامداخلة ولا  
 « مماسسة، فأما الإدراك الذي بالمداخلة فالأصوات والمشام والطعوم. وأما الإدراك  
 « بالmmasسة فمعرفة الأشكال من التربيع والتثليث ومعرفة اللين والخشن والحر  
 « والبرد. وأما الإدراك بالmmasسة ولامداخلة فالبصر فإنه يدرك الأشياء بالmmasسة  
 « ولامداخلة في حيثز غيره ولا في حيثزه، وإدراك البصر له سبيل وسبب فسبيله  
 « الهواء وسببه الضياء فإذا كان السبيل متصلاً بينه وبين المرئي والسبب قائم  
 « أدرك ما يلاقي من الألوان والأشخاص فإذا حمل البصر على ما لا سبيل له فيه رجع  
 « راجعاً فحكى ما ورأه كالناظر في المرأة لا ينفذ بصره في المرأة فإذا لم يكن له  
 « سبيل رجع راجعاً، يحكي ما ورأه وكذلك الناظر في الماء الصافي يرجع راجعاً  
 « فيحكي ما ورأه 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 رجع راجعاً فحكى ما في الهواء، فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه  
 « على ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جل الله وعز 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 الائمة 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 الائمة معهود من الكليني\*

شأنه لا يمكن إدراكه بشيء منهما كما سيوضح ذلك وأعلّ ذكره في هذا المقام باعتبار أنّه يصلح أن يكون تفسير الالآية 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 إستعمال المفاعل في المفاعيل ، وقيل : هي جمع المشم وهو ما يشم (والطعوم) هذه الثلاثة يتحقق إدراكها بدخولها في الحاسة أمّا الصوت فإنّ إدراكه مشروط بدخول الهواء المتكثّف به في الصماخ و وصوله إلى القوّة المنبثّة في العصب المفروش في مقعره و أمّا المشموم فإنّ إدراكه متوقّف على دخول الهواء المتكثّف به في الخيشوم و وصوله إلى القوّة الكائنة في الزّأيدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي ، و أمّا الطعم فإنّ إدراكه مفتقر إلى تكثّف الرطوبة اللعابيّة به و وصول تلك الرطوبة إلى القوّة المنبثّة في العصب المفروش على جرم اللسان ( و أمّا 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، والقلب في اصطلاح العرفاء وفي كثير من الاحاديث هو النفس الناطقة ولهم لطائف سبع مشهورة الطبع، والنفس، والقلب، والروح، والسر، والخفى. والاخفى فالطبع النامية والنفس القوة الحيوانية وهى 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 الا أن اطلاق القلب على النفس الناطقة اكثر تداولاً جداً قال تعالى « ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه» اى نفسين، وينبغى أن يكون مراد هشام بن الحكم هنا أعم من النفس الناطقة و الحواس الباطنة. (ش)

حاصلة من إحاطة حدٍّ أو حدود، وعدّة بعضهم من المبصرات ( ومعرفة اللّين والخشن والحرّ و البرد ) الخشونة عند أهل اللّغة ضدّ اللّين وقد خشن الشيء بالضمّ فهو خشن إذا اختلفت أجزاؤه الظاهرة في الارتفاع والانخفاض وعند جماعة من الحكماء والمتكلّمين ضدّ الملاسة دون اللّين ، واللّين عندهم ضدّ الصلابة دون الخشونة ، و قالوا: الخشونة اختلاف الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها نابتاً و بعضها غائراً والملاسة عبارة عن استوائها. واللّين كقيفّة تقتضي سهولة قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيّال فينتقل عن وضعه ولا يمتدّ كثير أو لا يتفرّق بسهولة و إنّما يكون الغمز بسبب الرطوبة و تماسكه بسبب اليبوسة والصلابة بخلافه، وإدراك هذه الكيفيات متوقّف على مماسّتها بالقوّة اللامسة ( و أمّا الإدراك بلامماسة ولامداخلة فالبصر) أي فإدراك البصر (فإنّه يدرك الأشياء بلا مماسة ولامداخلة) أي بلامماسة تلك الأشياء ولا مداخلتها فيه ( في حينز غيره ) الجار متعلّق بيدرك أي يدرك البصر في حينز غيره، و هو الحينز 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 حينزه، وقد رجّح الثاني على الأوّل بأنّ الأوّل مستلزم لانتقال العرض عن موضعه وقد برهن على امتناع ذلك في موضعه، و هذا كما ترى منطبق على أنّ الابصار 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 بكيفيّة الشعاع البصري و يصير بذلك آلة لإبصار المرئي في موضعه ولكن الأّ نسب بسياق العبارات الآتية هو الأوّل (ولا في حينزه ) عطف على قوله «في حينز غيره» أي البصر يدرك الأشياء لا في حينزه بأن يدخل من المرئي شيء في حينز البصر كما يقوله أصحاب الانطباع فليس هناك مماسة بين البصر والمرئي ولامداخلة ( وإدراك البصر له سبيل و سبب ، فسبيله الهواء ) الواقع بين البصر والمرئي ( و سببه الضياء ) المحيط بالمرئي إذ لو لم يكن الضياء

لم يتحقق الإدراك ( فإذا كان السبيل متصلًا بينه و بين المرئي ) غير منقطع بحايل كثيف مانع من نفوذ الشعاع فيه إلى ماوراءه ( والسبب قايم ) 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 ( رجع راجعاً ) أي رجع البصر عند وصوله إله 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 ( رجع راجعاً يحكي ماوراءه ) مما وضعه من المرآة كوضعها من البصر فيكون زاوية رجوع الشعاع منها كزاوية وصوله إليها، فإذا وقعت المرآة في مقابل الرائي رجع الشعاع منها إلى وجهه فيراه ولا شعور له بالرُّجوع فيتوهم أنه يراه على الاستقامة فيحسب أن صورة وجهه منطبعة في المرآة فإذا كان الوجه قريباً منها كانت الخطوط الشعاعية الراجعة قصيرة فيظنُّ أن صورته قريبة من سطحها، وإذا كان بعيداً كانت الخطوط طويلة فيحسب أن صورته غائرة في عمقها ( و كذلك الناظر في الماء الصافي يرجع ) شعاع بصره ( راجعاً فيحكي ماوراءه ) إذ لا سبيل له في إنفاذ بصره ( إلا أنه فرق بين المرآة والماء فإنَّ الشعاع البصري لا ينفذ في جرم المرآة أصلاً فلذلك يرجع صافياً غير مضطرب فيرى به على وجه الكمال بخلاف الماء فإنَّ الشعاع ينفذ في جرمه في الجملة فلذلك لا يرجع على وجه الكمال ، وقد ظهر ممَّا ذكر أن الله حلَّ شأنه لا يمكن إدراكه بالحواسِّ لا انتفاء المماسَّة والمداخلة فيه و استحالة أن يكون في حيز و طرف الخطوط الشعاعية والهواء المتوسط لأنَّ ذلك من لواحق الجسمية و توابعها ( فأما القلب ) أي النفس الناطقة ( فإنَّما سلطانه على الهواء (١) ) أي

(١) قوله «وأما القلب فانما سلطانه على الهواء» مقصوده شام بن الحكم أن يبين لمية عدم ادراك الانسان حقيقة ذات البارى وحاصله ان العادة كالحاجب الجسماني فكما أن الانسان في بيت فيه مرآة لا يمكن أن يدرك ماهو خارج عن البيت لحجب الجدر والمرآة لا ينفذ فيها أيضاً\*

الهواء بالمدّ ما بين الأرض والسماء ، و يطلق أيضاً على الفضاء وهو البعد الخارجي و على كلّ خال و على الباطل و لعلّ المراد به هنا عالم الإمكان طويلاً و عرضاً و تسميته بالهواء إمّا من باب تسمية الكلّ باسم الجزء أو باعتبار أنّه يُعدمعيّن و فضاء في الخارج أو باعتبار خلوّه عن الوجود في حدّ ذاته و بطلان حقيقته باعتبار نفسه إذ الحقّ بالحقيقة الحقّة الثابتة هو الّذي وجوده لذاته كما يرشد إليه قوله تعالى « كلُّ شيء هالك إلاّ وجهه » (فهو يدرك) أي فهو قابل لأن يدرك (جميع ما في الهواء و يتوهّمه) سواء حصل له إدراك الجمع بالفعل أولاً و ذلك لأنّ النفس في مبدء الفطرة خالية عن العلوم و قد خلقت لها آلات بدنيّة لتتصفّح بها صور المحسوسات و معانيها و تتنبّه لمشاركات بينها و مباينات فيحصل لها التجربة و سائر العلوم الضروريّة و المكتسبة كلاً أو بعضاً على تفاوت مراتبها (فاذا حمل القلب على ما ليس في الهواء موجوداً) و بلغ شعاع بصيرته إلى العدم الّذي يمنع من نفوذه و فيما بعده (رجع راجعاً) إلى ما وراءه (فحكي ما في الهواء) من المهيّات و الحقايق و الكيفيات ( فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه على ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جلّ الله عزّ ) إذ ليس ذاته تعالى و ماله من صفات كما له و نعوت جلاله موجودة في الهواء ( فإنّه إن فعل ذلك لم يتوهّم من أمر التوحيد إلاّ 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 فيرى 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 و قد بق ان الهواء في لغة العرب هو المكان عند أصحاب البعد أعنى البعد المفطور، و بالجملة اذا أراد عقل البشر أن يدرك كنه ذاته تعالى منعت 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 إليه من التجسيم كما سيحییء 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 تصدّى لإدراك 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)

((الاصل))

١- «علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن ابن أبي نجران، عن حماد بن عثمان، عن عبدالرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبدالملك «ابن أعين إلى أبي عبدالله 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 «بخلقه المقترون على الله، فاعلم رحمك الله أن المذهب الصحيح في التوحيد «ما نزل به القرآن من صفات الله جل وعز فانف عن الله تعالى البطلان والتشديد «فلانفي ولا تشبيهه هو الله الثابت الموجود تعالى الله عما يصفه الواصفون ولا تعدوا «القرآن فتضلوا بعد البيان».

((الشرح))

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

إلى أبي عبد الله عليه السلام أن قوماً بالعراق يصفون الله تعالى بالصورة و بالتخطيط ( فمنهم من يقول أنه مر كَب من لحم ودم، ومنهم من يقول: هو نور يتلأأ كالسبيكة البيضاء طولها سبعة أشبار من شبر نفسه، ومنهم من يقول هو على صورة إنسان فبعضهم يقول: هو شابٌ مخططٌ مجعدٌ 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 فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته» (١) و قد غلط في ذلك وهل 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 حادثه، والعجب منه أن صلى الله عليه وآله عند صورته وقد أبقى الحديث على ظاهره في أن الله تعالى صورة كصورة آدم صلى الله عليه وآله 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 صلى الله عليه وآله. فإن قيل فينبغي أن يجتنب 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 صلى الله عليه وآله 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 الأُمير أي صفته لاختصاصه ﷺ بصفات من الكمال والفضائل وسجود الملائكة له تعظيم. أو إن كان سجودهم كان لله حقيقة فصفاته 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 ﷺ « 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 ﷺ 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 ﷺ على صورة الرحمن » ونقل الأبي عن بعض علمائهم أنه قال: هذه الرواية لم تثبت عند أهل النقل ولعل راويها توهم أن الضمير في الرواية الأولى المعتبرة عائد إليه سبحانه فأبدل الضمير بالرحمن 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 إذ اعلم أنه خطّه وهو عندهم معدود في المتصل لإشعاره بمعنى الإجازة وقال السمعاني هو أقوى من الإجازة ودليلهم ما صحّ واشتهر من كتبه عليه السلام إلى نوابه وعمّالو كذلك الخلفاء والأئمّة 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 رحمك الله عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك) بكسر القاف وفتح الباء أي من هو عندك فالعائد 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 بصير فيسمع ما يقولون ويرى ما يفعلون ويعلم ما يعتقدون، وفيه وعيد لهم على ما يصفون ثم صرح بتنزيهه تعالى عما يقولون تأكيداً لما سبق بقوله (تعالى عما

يصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه المفترون على الله ( ما لا يليق به . و التشبيه في الحقيقة جحود و إنكار لأن ما يتصوره المشبهون و يعتقدون أنه إله ليس هو الإله الذي يشبهه العقلاء و يقرّون 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 و بعضها صفات فعلية و بعضها صفات تنزيهية اشتملت على جميعها إجمالاً قوله تعالى « ليس كمثله شيء » ( فانف عن الله تعالى البطلان ) كما زعمه الملاحدة و الثنوية و عبدة الأوثان و النيران و عبدة الشمس و المشتري و غيرهم من أصحاب الملل الفاسدة النافية للصانع ( و التشبيه ) بخلقه كما زعمه المجسمة و المصورة و الكرامية و القايلون بأنه في جهة و مكان و بأن له كلاماً ككلامنا صوتاً كصوتنا و سمعاً و بصراً كسمعنا و بصرنا و صفات زائدة كصفاتنا و أصحاب البطلان و التشبيه هم المحجوبون عن ربهم بالمقاييس الحسية و الاعتبار الوهمية ( فلا نفي و لا 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 و التحول من حال إلى حال و لا يسبقه عدم و لا يلحقه انقطاع و هو الموجود أزلاً و أبداً ( تعالى الله عما يصفه الواصفون ) من صفات الخلق و لواحق الإمكان ، و هذا إعادة لما مرّ تأكيدياً له ( و لاتعدوا القرآن فقتلوا بعد البيان ) إذ مدار القرآن على التوحيد المطلق و التنزيه 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 أقرب من الضلال قبله و إلا ثم المترتب عليه أتم و أشدّ لأن الضلال قبله لا يتم فيه كما ظن .

((الاصد))

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 ذا أطراف و نهايات أو ذا أجزاء و كَيْفِيَّاتٍ إلى غير ذلك من الأمور الموجبة لتحديده (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 لتنزُّهه عن الأجزاء و النهايات و تقدُّسه عن الأَطراف و الغايات ، و قد روي «أن رجلاً من الزنادقة قال لمولانا الرضا عليه السلام : فحدّه لي ، قال : لا حد له قال : ولم ؟ قال : لأن كل محدود متنه إلى حد ، و إذا احتمل التحديد احتمل الزيادة و إذا احتمل الزيادة احتمل النقصان فهو غير محدود و لا متزايد و لا متناقص و لا متجزئ و لا متوهم » (١) ( و لا تدركه الأَبصار ) لتنزُّهه عن قبول الإشارة الظاهرة الحسية و الإشارة الباطنة العقلية كما عرفت ( و هو يدرك الأَبصار ) لإحاطة علمه بالمبصرات و المعقولات ( و هو اللطيف ) أي البعيد عن إرآك الخلق له أو البرُّ بعباده ، الذي يطف 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 يتقرَّب 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 دقائقها ، و الخبر بالضم العلم يقال لي خبر به أي علم و فلان خبير بالشيء أي عالم بكنهه و مطلع على حقيقته ، و اللطيف بالمعنى الأَوَّل يناسب

قوله «لاتدر كه الأ بصار» والخبير يناسب قوله «و هو يدرك الأ بصار».

### ((الاصل))

٣- « محمد بن أبي عبد الله ، 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 الرضا عليه السلام فحكينا له أن محمد عليه السلام رأى ربه في « صورة الشاب الموفق في سنّ أبناء ثلاثين سنة وقلنا : إن هشام بن سالم و « صاحب الطاق والميممي يقولون : إنه أجوف إلى السرّة والبقية صمد. فخر » « ساجداً لله ثمّ 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 لا أصفك إلاّ بما وصفت به نفسك ولا أشبهك « بخلقك ، أنت أهل لكل خير ، فلا تجعلني من القوم الظالدين. ثمّ التفت إلينا « فقال: ما توهّمتم من شيء فتوهّموا الله غيره، ثمّ قال: نحن آل محمد النمط الا وسط الذي « لا يدر كنا الغالي 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 « ربّي عزّ وجلّ 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 شهد له الكتاب والسنة فنحن القائلون به».

### ((الشرح))

( محمد بن أبي عبد الله ، 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) عليّ بن موسى (الرضا عليه السلام) فحكينا له أن محمد 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 و أن 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 رواه أنه عليه السلام رأى ربه في صورة الشاب الموفق من أبناء ثلاثين سنة و رجلاه في خضرة و باقي جسده خارج فالحكم بالاشتباه خطأ و كأنه حكم به باعتبار أن الرقيق له معنى مناسب هنا لان الرقيق على وزن ضيق ذوهجة 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 الأجل حول الصراف فسي طاق المحامل بكوفة ( و الميثمي يقولون إنه أجوف إلى السرة ) أي ذجوف و خالي الداخل و جوف كل شيء قعره ( و البقية صمد ) أي مصمد مصمت لاجوف له ( فخر ) أي سقط على الأرض ( ساجد الله ) تخشعاً و تخضعاً لعظمته ( ثم قال ) في سجوده على الظاهر ( سبحانك ) أنزّهك تنزيها عما لا يليق بك من التشبيه و التوصيف ( 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 و هشام بن سالم و الميثمي - وهو أحمد بن حسن بن اسماعيل من أولاد ميثم التمار - غير موحدين و هذا يناهق ثقتهم و منزلتهم عند الأئمة عليهم السلام و ربما ينسب مثل قولهم الى هشام ابن الحكم على ما يأتي ان شاء الله و يأتي ما عندنا في ذلك و تقدم بيان امور: الأول ان الكفر و الايمان يدور مدار الاقرار بالتوحيد و الرسالة فمن اعترف بهما مؤمن و من أنكر أحدهما كافر و قد يستلزم اعتقاد شيء نفى أحدهما لزوماً بيناً فصاحب ذلك الاعتقاد كافر، و قد يستلزم لزوماً غير بين و هذا لا يوجب الكفر اذا ليدل على انكار صاحبه التوحيد أو الرسالة، مثال الاول قول من يذهب الى أن أحكام الشريعة الصادرة من نبينا (ص) كانت بمقتضى فكره و عقله مناسبة للمصالح في عصره فانه من اللوازم البيئية لانكار النبوة و كذلك من يعيب أحكامه (ص) و يظن أن عند الناس أحكاماً و قوانين أحسن منه، مثال الثاني القول بالتجسيم 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 ولوازم الجسمية ويتبرؤن من التجسيم من لا يقولون انه على العرش حقيقة، وانه يرى فى الاخرة، وراه نبينا (ص) بعينى رأسه وانه ينزل فى كل ليلة جمعة ولكن ليس جسماً، وهذا تناقض يلتزمون به ولا يبالون، وهذا يدل على عدم تفطنهم لكثير من اللوازم البينة أيضاً وعندنا هو عين التجسيم.

الامر الثالث: قدم من كلام هشام بن الحكم دليل على نفى التحيز والتمكن ومعدك نقلوا عنه القول بالتجسيم فان صح النقل فلا بد أن يحمل قوله وقول أمثاله بالجسم على خلاف ظاهره اذ الجسم لا يوجد الا فى مكان وحيز بالبدئية وهم نفوا المكان فكانهم أرادوا بالجسم الموجود المستقل بذاته اذ لم يجدوا لفظاً فى التعبير عنه أقرب فى التفهيم من لفظ الجسم كما رأينا فى تعبيرات المتأخرين انه تعالى جوهر، أوله ماهية، ولم يريدوا به الجوهر المصطلح من قسمى الممكن ولا الماهية التى هى حد الوجود، اوقالوا أنه تعالى شىء يعنون ان له حقيقة ووجوداً وليس عرضاً واعتبارياً وعلیهذا فيكون تخطئة الامام (ع) اياهم فى تعبيرهم الموهوم الباطل لا فى أصل اعتقادهم.

الامر الرابع: الوجود حقيقة واحدة والماهيات حدود و اعتبارات عارضة وربما شبهت ذلك بما ثبت فى عصرنا من أن النور والصوت والكهرباء تموجات فى الهواء أو الاثير نظير تموج الماء بالقاء شىء فيه فهى حقيقة واحدة يظهر فى أذهاننا تارة فى الصوت وتارة فى النور وأخرى الكهرباء وكذلك الوجود بناء على اصله حقيقة واحدة يختلف بالشدة والضعف والماهيات مظاهر لمراتبه فى فكرنا وذهننا، وأيضاً تحقق فى عصرنا نوع من النور غير مرئى بالبصر وينفذ فى أجسام غير مشفة ويؤخذ به التصوير من باطن الانسان كما رآه كل أحد ومعدك لا نرى هذا النور وهو نور فلا يبعد أن يكون مجبولاً فى 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 تدركه الأبصار . إلى غير ذلك من النعوت الجلالية و الصفات الكمالية ( سبحانك كيف طاعتهم أنفسهم أن يشبهوك بغيرك ) مخالفاً لكتابك و سنة نبيك بل لصراحة عقولهم ( اللهم لأصفاك 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 استحققوا من العذاب عن نفسه المقدسة لأن شوم الظلمة قد يد 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 سماه 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 أسماءه و صفاته » لقد أحسن الشارح اذ ربط

بين توقيفية الاسماء و بين هذه المسئلة . و لاشك 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 في 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 لا تعلم 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 يسمى به وإن كان الله تعالى وصف به نفسه بالفعل المشتق منه ذلك الاسم نحو «الله يستهزى بهم» و«سخر الله منهم» ومكر الله فلا يقال: يا مستهزىء وياساخر وياماكر لأن ما يستحيل عليه تعالى لا يجري منه عليه إلا قدر ما أطلقه السمع، وهم أيضاً اختلفوا في صبور ووقور فمنعه الباقلا ني لأن الوقور الذي يترك العجلة في دفع ما يضره، والصبور الذي يتحمل الأذى. وبعضهم أجاز ذلك بناء على أن معناه ما يرجع إلى الحلم (ثم التفت إلينا فقال: ما توهمتم من شيء فتوهه والله غيره) أي فاعلموا واعتقدوا أنه تعالى غير ما توهمتموه وذلك لأن الآلات البدنية والعقول البشرية لكونها قاصرة عن إدراك ذاته و تناول صفاته كل ما أدر كتبه فهو مخلوق محدود مثلها بعيد عن جناب الحق وساحة القدس، وسر ذلك أن النفس الناطقة لا تدرك الجزئيات الموجودة في نفس الأمر ومهيأتها إلا بالآلات الجسمانية فلا تقدر أن تدرك الجزئي المجرد المنزه عن المهيأة والمواد بالكلية (ثم قال: نحن آل محمد النمط الأوسط) أي الجماعة القايمين على الوسط يعني العدل في العلم والعمل، وينبغي أن يعلم أن طريق السالكين إلى الله تعالى إنما يستقيم بالعلم والعمل، والعلم طريق القوة النظرية والعمل طريق القوة العملية وكل واحد منهما واقع بين رذيلتين رذيلة الإفراط و رذيلة التفريط كالأبطال والتشبيه في معرفته تعالى والوسط بينهما هو العدل وهو طريق آل محمد عليهم السلام (الذي لا يدركنا الغالي) الموصول صفة للنمط الأوسط وإفراجه باعتبار اللفظ والأصل أن يقول لا يدركه بالضمير للموصول إلا أنه أتى بضمير المتكلم من باب الالتفات من الغيبة إلى التكلم للتصريح بالمقصود كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «أنا الذي سمّيتني أمي حيدة» والغالي بالعين المهملة المتجاوز عن حد الفضائل الإنسانية التي مدارها على الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة وبالعين المعجمة من الغلو الواقع في طرف الإفراط من الأمور المذكورة فهو قريب مما 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 الخصال ولا ريب في ذلك فإن الفضائل وإن وجد بعضها في غيرهم فعنهم مأخوذ وإليهم منسوب وباللغة 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 الظرف حال عن فاعل رأى لاعتن الرب ومعناه أن محمد ﷺ كان عند رؤية نور عظمته تعالى في هذه الهيئة والصورة دون الرب جل شأنه كما زعموا لتعالیه 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 على أنه لو ثبت ذلك فلا منافات لأنّه قال: كان في هيئة الشاب الموفق وفي هيئة سنّ أبناء ثلاثين لأنّه كان له حينئذ ثلاثون سنة و يحتمل أن يعوّد 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 باقى جسده خارج» راجع إلى محمد ﷺ لا إلى الرب تعالى شأنه كما فهموه لتعالیه عن أن يكون له جسد و رجل و تشابهه بخلقه (كان إذا نظر إلى ربه بقلبه) و عرفه حق المعرفة الذي هو في أعلى مراتبها المقدورة للبشر (جعلته في نور) أي جعل الرب محمداً ﷺ أو جعل قلبه في نور من تجليته (مثل نور الحجب) (١) الذي هو أيضاً

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

من تجليات عظمته وكبريائه لتحصل المناسبة التامة بينه وبين 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 ببصيرة 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 ومنتها معرفة ما يليق به سبحانه و تنزيهه عملاً 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 و تجسيمه و تصويره و تشبيهه و رؤيته، فمعنى الحديث -والله أعلم- أنه كان إذا نظر إلى ربه بقلبه اللطيف و عقله الشريف جعل 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 والكرسى مع عدم احتياجه اليهما كذلك خلق عندهما استاراً وحجاباً وسرادقات. وقال أما بطنها فلان الحجب المانعة عن وصول الخلق إلى معرفة كنه ذاته وصفاته أمور كثيرة منها ما يرجع إلى نقص المخلوق وقواه ومداركه بسبب الامكان والافتقار والاحتياج والحدوث وما يتبع ذلك من جهات النقص والعجز وهى الحجب الظلمانية، ومنها ما يرجع إلى نوريته و تجرده و تقدسه ووجوب وجوده و كماله و عظمته و جلاله وسائر ما يتبع ذلك وهى الحجب النورية إلى 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 بربّ الأرباب والنفس الانسانية إذا استكلمت ذاتها الملكوتية ونقضت الجلبات الهيولانية ناسبت نوريتها تلبية تلك الأنوار وشابهت جوهريتها جوهريتها فإسحق الاتصال بها والانخراط في زمرتها والاستفادة منها ومشاهدة أضوائها ومطالعة ما في ذواتها من صور الحقائق المنطبعة فيها، وإلى ذلك أشار عليه السلام بقوله «جعله 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 الحقائق والعلوم. أقول: هذه التأويلات غاية ما يصل إليه أفهامنا والله أعلم بمراد وليه (إنّ 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 يشكّ في أنّ الله تعالى في عالم الغيب أنواراً متصّفة 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 ارادتهم و شهواتهم فيرون بعين اليقين كماله سبحانه و نقصهم و بقاءهم و فنائهم و ذلهم و غناهم و افتقارهم بل يرون وجودهم المستعار في جنب وجوده الكامل عدما و قدرتهم الناقصة في جنب قدرته الكاملة عجزاً بل يتخلون عن ارادتهم و علمهم و قدرتهم فيتصرف فيهم ارادته و علمه و قدرته سبحانه فلا يشاؤون الا أن يشاء الله، ولا يريدون سوى ما أراد الله، و يتصرفون في الأشياء بقدره الله فيحيون الموتى ويردون الشمس و يشقون القمر كما قال أمير المؤمنين (ع) « ما قلعت باب خيبر 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، وصح 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 للمصدق 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 الانوار و الأخضر ما هو أبعد منه فكأنه ممزوج بضرب من الظلمة لقربه من ليالى حجب الاجرام الفلكية و غيرها و الأحمر هو المتوسط بينهما و ما بين كل اثنين من الثلاثة من الانوار ما يناسبها و تلك واقعة في طريق الذهاب الى الله بقدمى الصدق و العرفان لابد 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 المجلسى ره ايضا. (ش)

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

الأرواح التي هي عيون الحيوة و منابع الخصرة و بالنور الأحمر غضبه و قهره على جميع الكائنات بالإعدام والتعذيب و بالنور الأبيض رحمته و لطفه على عباده أما 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 بعده أيضاً جسم لا ينفك عنه ماهيته وان تغير بوجه بمقتضى كل عالم و نظيره في الطبيعيات أن الماء الحار ينث بخاراً في الهواء وليس فيه حرارة مادام بخاراً فإذا انفق أن يرجع من حال البخارية الى حال الميعان دفعة 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 الخصرة والحمرية في الأنوار المعنوية امر حقيقي اذا تمثل للمعارف ظهر بلون ذاته والماهيات جميعها في عالم العقول 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 وحاصله أن لكل شيء مثالا في عالم الرؤيا والمكشفة و تظهر تلك الصور والامثال على النفوس مختلفة باختلاف مراتبها في النقص و الكمال و شأن المعبر أن ينتقل منها الى ذاتها. والنور الاصفر عبارة عن العبادة و نورها كما هو المجرب في الرؤيا فانه كثيراً ما يرى الرائي الصفرة في المنام فيتمسك 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 خصرة 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 يستحيل  
 إدراكه و تحديده لافرق 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 جلّ شأنه لكنّه في المعنى نهي عن الخوض في معرفة حقيقتها و  
 تحديد قدرها .

### ((الاصل))

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

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

### ((الشرح))

( سهل ) الظاهر أنَّ 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 الأوَّل من عوالي الاسناد بلا  
خلاف لكونه من الثنائيات و على الثاني من عوالي الأُسناد على الأشهر لكونه من  
الثلاثيات ( قال : كتبت إلى الرَّجل عليه السلام ) قال الصدوق في كتاب التوحيد  
بعد هذا القول : يعني أبا الحسن عليه السلام ( أنَّ من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في  
التوحيد فمنهم من يقول جسم ) أي جسم كسائر الاجسام أو جسم لا كسائر الاجسام  
كما هو مذهب جماعة من العامة، و كلُّ من قال : هو جسم قال : ساكن في  
أشرف الأماكن و أعلاها و هو العرش و قال : تعالیه يمنع من السكون في أدناها  
( و منهم من يقول صورة ) أي هو صورة كسائر الصور، و جوهر حالُّ في جوهر  
آخر، أو هو صورة لا كسائر الصور كما هو أيضاً مذهب جماعة من العامة وهؤلاء  
الموالي قد أصابوا في بعض الأصول و هو أمر الرِّسالة والإمامة و اخطأوا في  
بعضها، وهو أمر التوحيد و إنَّما منشأ خطائهم هو عدم معرفتهم بشيء من الحقائق  
كما في أكثر العوام أو التشبُّث بظواهر بعض الآيات أو بتقرير بعض من لم يعرفوه  
من العامة و عدم رجوعهم إلى إمامهم وقد وقعت البراعة من أضرابهم في بعض  
الرِّوايات ( فكتب بخطه سبحان من لا يُحدُّ ) إذ ليس له جزء و لا نهاية فليس له  
حدٌّ عرفيٌّ ولا حدٌّ لغوي ( ولا يوصف ) إذ ليس له صفة حتَّى يوصف بها و كلُّ ما  
اعتبرته العقول من صفات كماله فهو ليس من صفاته و كلُّ ما هو من صفات كماله  
فهو عين ذاته ولمَّا نزَّهه عن الحدِّ والوصف بحيث يفهم منه فساد مذهب هؤلاء أشار  
إلى أنَّ الواجب عليهم اتباع القرآن بقوله ( ليس كمثله شيء ) فانَّ من نظر إليه  
علم أنَّ كلَّ قول يقتضي مماثلته بشيء من الأشياء كاذب و كلُّ عقدي وجب مشابهة

بنحو من الأحاء 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 يفكرون، ويعلم ما يسرُّون 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 كنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه و كفّوا 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 ولاشريك 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 للمعلم به وقد يتوهم أن بعض الالفاظ مما نعلم ثبوت معناه لذات الواجب تعالى و مع ذلك لا يجوز اطلاقه عليه كالزراع والماكر والمستهزى والسخى والمستطيع والعارف مع انه تعالى وصف نفسه في القرآن بتلك الصفات نحو « أقم تزرعونه أم نحن الزارعون » والله يستهزى\*



نظيره، ولا والده ولا ولد، وليس كمثل شيء، وهو السميع العليم إلى غير ذلك مما ذكره في القرآن الكريم ( و كَفَّوْا عَمَّا سِوَىٰ ذَٰلِكَ ) 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 الربِّ  
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 يحدث 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 العبارات بتجريد 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 يشمل 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 سبحانه 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 الإيمان بالله و غاية معرفة الإنسان 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 .

### ((الأصل))

٩- « سهل ، عن بشر بن بشار النيسابوري قال : كتبت إلى الرُّجل عليه السلام : « أن من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد ، فمنهم من يقول : [ هو ] جسم ، و منهم « من يقول : [ هو ] صورة ، فكتب إليَّ سبحانه 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 الرُّجل 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 بحيث متصف بالجسمية ولو حقها ذو مقدار و صورة ( فكتب إليّ: سبحان من لا يحد ) بالجسمية والصورة لأن التحديد بهما مستلزم للتجزية والتكثّر والمقدار المنافية للوجوب الذاتيّ و عدم الافتقار (ولا يوصف) لأن الصفة مغايره للموصوف لقيام الموصف بالذات و قيام الصفة بالغير فلو وصف كان الواجب إمّا نفس المجموع أو نفس الموصوف فعلى الأوّل يلزم افتقاره إلى الجزء و على الثاني يلزم افتقاره إلى الغير و كل ذلك محالٌ ( ولا يشبهه شيء ) لاستحالة اتّصافه بصفة الإمكان وتوابعه ( و ليس كمثله 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 أنّه تعالى عالم بما يقولون و بصير بما يفترون ، فيجزئهم بما فرطوا في جنب الله حيث لا ينفع مال ولا بنون و ذلك حين تزول عنهم غواشي الأوهام و تطرح نفوسهم بالموت جلايب الأبدان .

### ((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 ياسيدي أن تعلمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه « فعلت متطوّلاً على عبدك. فوقّع بخطه عليه السلام: سألت عن التوحيد وهذا عنكم « 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 « يصور ما يشاء و ليس بصورة، جلّ ثناؤه و تقدّست أسماؤه أن يكون له شبه، هو « لاغيره، ليس كمثله شيء و هو السميع البصير «

### ((الشرح))

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

ومائتين) هذا الحديث على تقدير أن يكون الرّواية عن سهل بلا واسطة من أعلا الأسانيد العالية لاتّحاد الواسطة بين المصنّف والمعصوم ولكن ذلك بعيد لأنّ المصنّف بقي بعد تاريخ هذه الرّواية ثلاثاً وسبعين سنة لما نقل من أنّه مات رحمه الله ببغداد سنة ثمان وعشرين 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 تعلّمني 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 وبين قلبه في الميل إلى الباطل من أمر التوحيد (فوقع عَلَيْكَ بخطه سألت عن التوحيد و هذا معزول عنكم) أي التوحيد يعني التوغّل في ذاته وصفاته معزول عنكم لأنّه خارج عن طاقة البشر وإنّما عليكم الأخذ بما وصف به نفسه في القرآن كما أشار إليه بقوله (الله واحد أحد) الله يدلّ على أنّه مستجمع لجميع صفات الجلال 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 التحيز و غير 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 تعالی 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 والحيز والجهة و كلّ ذلك ممتنع ( و يصرّ 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 بالقديم و امتناع تطرّق الشكّ و التعدّد 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 وهو وجه المشابهة بل من يشابهه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وهذا 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 وهذا 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 هو فكل ما كانت هويته مطلقة كان هو هو لذاته وكل ما كان هو هو لذاته كان هو هو دائماً من غير تغيير و تبدل في هويته ولما كان الواجب هويته مطلقة كانت هويته المطلقة باقية دائماً فلو طرد عليه المعاني والكيفيات لزم انتقاله من الهوية المطلقة إلى هوية إضافية لأن هوية المجرّد 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 ولما علم الله تعالى أنه يجيء أقوام متفرقون في الآراء والعقائد يصفه كل قوم بما يفتره أذهانهم السقيمة وعقولهم العقيمة أنزل هذه الآية حجة عليهم (١) لئلا يكون لهم على الله حجة

(١) قواه « أنزل هذه الآية حجة عليهم » تفسير الشارح لهذا الحديث خصوصاً بقوله

(ع) « هو لا غيره » حسن جداً لم أر مثله في سائر الشروح وهو مبني على بعض أصول صدر المتألهين - قدس سره - في الوجود المطلق و اعتبارية الماهيات العارضة له فأعرف قدره، وأما صدر المتألهين نفسه فقد تعسف في قوله « هو لا غيره » من جهة التركيب النحوي فأرجع الضمير إلى الشبه، وقال إن الله تعالى أجل من أن يكون له شبه متفق معه في معنى ما ومفهومه إن له شبيهاً هو غيره من كل جهة ؛ ولا يخفى ما فيه من التكلف فإن سياق الكلام نفى الشبه مطلقاً من غير تقييد، ومع ذلك كله فلو لم يكن تحقيق الصدر - ره - في الوجود لم يمكن لغيره 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 « رباعي 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 حقَّ قدره» فلا يوصف بقدره « إلا كان أعظم من ذلك. »

## ((الشرح))

محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن رباعي 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 و صفه حق قدره اللائق به والقدر بالفتح والسكون في الأصل مصدر بمعنى تعيين الشيء و تقديره بأمر لائق به ويطلق كثيراً ما على مبلغ ذلك الشيء و مقداره والأول هنا أنسب (فلا يوصف بقدر إلا كان أعظم من ذلك ) لأن صفات كماله ونعوت جلاله في أغوارها و عدم إمكان الوصول إلى غور حقايقها يشبه البحر الخضم الذي لا يمكن الوصول إلى ساحله المسائرين ولا إدراك ما في باطنه للغائبين.

## ((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 و هو اللطيف الخبير، ولا يوصف بكيف ولا أين ولا حيث، وكيف « أصفه بالكيف؟! و هو 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 »  
« حيث حتى صار حيثاً فعرفت حيث بما حيث لنا من حيث، فالله تبارك و »  
« تعالى داخل في كل مكان و خارج من كل شيء، لا تدركه الأبصار و هو يدرك »  
« الأبصار، 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 عبد الله الديلمي) عن علي بن إبراهيم (الظاهر أنه علي بن إبراهيم بن محمد بن علي بن عبد الله جعفر بن أبي طالب و هو ثقة صدوق والعلامة ذكره في ترجمة ابنه عبد الله وقال: روي عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام) عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: 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 يتناهى عدة و مدة و شدة و ليس له عدة و لامة و لاشدة و لكن يوصف كل قوة بعدم التناهى و بالعظم و الصغر مطلقاً باعتبار آثارها، الثانية أنه رفيع بمعنى ان بينه و بين المخلوق مراتب لا يتناهى كما ورد «أن 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 باين ولا 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 ماله 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 حقائق صفات تدولا يتناول أيدي أذهانهم ذيل مراتب كمالاته لأن ذلك موقوف على تعقلها كما هي، وهو بعيد عن ساحة العقل الواهي فما هو دأب الوصّافين من وصف ربّ العالمين بما هو أشرف طرفي النقيض 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 (لأحصي ثناءً

✽ على ذلك الشيء فلا يكون علة الاين ذات اين ولا علة الكيف ذات كيف أقول فان قيل كيف يكون علة النور ذات نور وعلة الحرارة ذات حرارة ولا يكون علة الكيف ذات كيف قلنا بينهما فرق لان ما في الاين يحتاج الى الاين وماله الكيف ينفعل بالكيف وهذا محال على الله تعالى وأما علة النور كالشمس فلا يستحيل عليها الانفعال ثم انها لا تحتاج الى الانوار المعولة لها والبرهان الذي ذكره الامام (ع) لم يعهد نظيره من أرباب علوم الشريعة من سائر أطباق الفريقين. الثانية عشرة و الثالثة 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 يشتمز منها الاذهان الساذجة و أصل التعبير عن أمير المؤمنين (ع) وكان الناس قبل صدر المتألهين يظنون كلام الائمة عليهم السلام خطاباً مناسباً لاذهان العامة الا قليلا مما تعرض لشرحه أعظم علمائنا فلما شرح الصدر أحاديث الاصول ثبت أن جميع ما ذكره برهانية مبينة لدقائق علم التوحيد.

ثم ذكر في كلامه الحجب وقد رأيت في كلام القاضي سعيد تحقيقاً أحببت ايراد حاصله و هو انه ورد في الخبر أن بينه وبين خلقه سبعاً أو سبعين أو سبعمئة حجاً إلى غير ذلك من عقود السبعة وتلك الحجب ليست لله إذ لا يحجبه شيء بل هي للخلق في سيرهم الى الله تعالى فان قيل ورد في طرق العامة والخاصة أن الله سبعين أو سبعين ألف حجّاب من نور» وظلمة فكيف التوفيق قلت اللام في قوله لله للتملك كما في قوله تعالى: «له الخلق والامر» وتلك الحجب هي مراتب خلقه فالخلق أنفسهم حجّاب لا يصلون الى الله ماداموا مقيدين بانفسهم وفي حديث امير المؤمنين (ع) «ليس بينه وبين خلقه حجّاب» لانه معهم أي كما كانوا انتهى كلامه. ونظيره في الانسان أن الباصرة محجوبة عن ادراك النفس والنفس غير محجوبة عن ادراك الباصرة. (ش)



عليك أنت كما أثبتت على نفسك» (١) (ولا يبلغون كنه عظمته) 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 بعدها 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 لا أين 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 (حتّى صار كيفاً فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف) و الكيف معروف لنا و حال فينا أحوال بعضها نقص و بعضها كمال تتمّ به ذاتنا و تكمل هيئتنا، 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 حتّى صار أيناً فعرفت الأين بما أين لنا من الأين) و الأين المعلوم لنا هو الذي نحن مستقرّون فيه و مفتقرّون إليه، و لا نعلم أيناً سواه، و جناب الحقّ منزّه عن أن يحلّ في شيء و يفتقر إليه (أم كيف أصفه بحيث) يحتمل أن يراد منه نفي وصفه بحيثيّة تقييدية توجب التكثر 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 المنصوص، 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 فعرّفت حيث بما حيث لنا من حيث) أي من حيثيات التقييدية 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 مافيه، لأن الله العظيم المتعال لا يحتاج في العلم بها إلى الحركة والانتقال، ولا يخرج من علمه مكان، ولا يشتغل هو بمكان، ولا يكون إلى مكان أقرب من مكان بل نسبة جميع الممكنة إلى قدس ذاته على السواء (٢) وهذا الكلام كالنتيجة للسابقو لذلك فرّغ عليه بالفاء ووجه التبريع ظاهر لأنه إذا كان خالقاً للأمكنة كان عالماً بها بالضرورة، ولما 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 يحتاج بل يحتاج اليه الى آخره» و علة القول بثبوتيه في كل مكان أنه علة ميقية كما أنه علة موجودة ولو كان خلواً من خلقه كان خلقه غير محتاج اليه بعد الحدوث كما قال بعضهم ، اذ لا يتعقل 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 يحتتمل أن يقال معناه أنه متميز بذاته و صفاته عن كل شيء، لا يشار كه شيء بوجه من الوجوه ( لا تدر كه الأَبصار و هو يدرك الأَبصار ) أشار بذلك إلى بعده عن مدارك عقول العارفين فضلاً عن عقول الجاهلين ، وقربه إلى جميع المخلوقين والعلم بأحوالهم وأسرارهم، ولمّا ذكر جملة من صفاته التي تقتضي تفرّده بالألوهية والعلوّ والعظمة المطلقة صرّح بذلك وقال : ( لا إله إلاّ هو العليّ العظيم اللطيف الخبير ) تنبيهاً على أن هذا غاية معرفته وأنّ به يتمّ نظام التوحيد والاختصاص، و يحصل التصديق بعلمه بجلائل الأمور وخفياها.

### (باب)

#### ( النهي عن الجسم والصورة )

#### ((الاصل))

١- « أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن عليّ بن أبي حمزة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : سمعت هشام بن الحكم يروي « عنكم أنّ الله جسمٌ صمديٌّ نوريٌّ ، معرفته ضرورة ، يمنّ بها على من يشاء » من خلقه ، فقال عليه السلام : سبحان من لا يعلم أحدٌ كيف هو إلاّ هو ، ليس كمثله « شيء و هو السميع البصير ، لا يحدُّ ولا يحسُّ ولا يجسُّ ولا تدر كه [ الأَبصار » « ولا [ الحواسُّ ، ولا يحيط به شيء . ولا جسم ، ولا صورة ، ولا تخيط ، ولا تحديد .

#### ((الشرح))

( أحمد بن إدريس عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن عليّ بن أبي حمزة ) قال العلامة : عليّ بن أبي حمزة أحد عمد الواقفية . قال الشيخ الطوسي في عدّة مواضع إنّه واقفيٌّ ، وقال أبو الحسن عليّ بن الحسن بن فضال ، عليّ بن أبي حمزة كذا بمتهم ملعون قد رويت عند أحاديث كثيرة إلا أنّي 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 جلالته قدر هشام بن الحكم (١) وقد رويت روايات كثيرة في مدحه عن

(١) قوله «لا يقدح في جلالته قدر هشام» قد سبق في آخر باب الرؤية كلام هشام بن الحكم و استدلاله على عدم امكان الرؤية بانه تعالى ليس في مكان و قلنا هناك ان هذا تصريح بنفي الجسمية فما نقل عنه من انه تعالى جسم اما مطروح لعدم الاطمينان بصدق الراوى 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 لافى 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 يردعوهم و ينبهوهم على خطائهم ان اتفق لهم و كان هشام بن الحكم يتكلم و يحتج على المخالفين باجتهاده و بما كان يستنبطه بفكره الدقيق و فطنته النافذة كما يعلم مماروى عنه في احتجاجاته و ليس رده ان أخطأ في بعضها دليلاً على طرده من الائمة عليهم السلام، و ما 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 تقية و قد عرفت ما في القول بالجسم، و اما نهى الامام (ع) اياه عن الكلام فلعله فهم اختصاص النهى بوقت خاص و تكلم في غير ذلك و اما تسببه لقتل موسى بن جعفر (ع) بادعاء الامامة له فيشبهه ان يكون دعوى جزافية اذ لم يكن يخفى فضل الامام و علمه و اولويته 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 يتجسس حتى يجد ما يكون عذره في حبسه (ع) و قتله حتى رأى أن يغرب محمد بن اسماعيل بن جعفر حتى يشكى الى هرون عن عمه و يدعى عليه انه يريد الخروج على الخليفة و أرسل اليه ما لا فإجاب محمد بن اسماعيل و كان هذا عذره ظاهراً في القبض عليه (ع) و كان نهى هشام عن التكلم لاملة اخرى 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، و في 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 السررة كما مر في الباب السابق (نوري) له نور يعلو وهو نور مجسم (معرفته 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 لعله يتجلى لي فأتشرف برؤيته كذلك زين للذين كفروا سوء أعمالهم (فقال عليه السلام: سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو، ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) نزهة 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 و تشخيص خصوصيته فمن ساواه بشيء فقد كفر بما نطق به محكم آياته، و من قال يمكن معرفة هويته فقد عدل عما دل عليه شواهد حججه و بيئاته (لا يحدث) بأن يقال: هذا ذاته، وتلك نهايته، وهذه كفيته (ولا يحس) بالبصر (ولا يحس) باليد وغيرها (ولا تدركه 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 و محال يبقون كذلك فقال هشام أن أهل الجنة يبقون بمبق لهم والله يبقى بلا مبق يعني أن دوام الوجود و استمراره لا يستلزم وجوب الوجود حتى يكون أهل الجنة بخلودهم واجبين بل المستلزم للوجوب أن يكونوا مستغنيين عن العلة كما يقوله المتكلمون في الحدوث و أن استمرار الممكن من الازل لا يستلزم الوجوب والاستغناء، و مما 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 واسأله فلا يجده موافقاً لما به، وقال: جهلك بالمرض يدل على جهلك بالعلاج و يأتي لذلك تتمه ان شاء الله. (ش)

الظاهرة والباطنة ( ولا يحيط به شيء ) من الأوهام والعقول وغيرها ( ولا جسم ) كما زعمه المجسّم لاستحالة حدوثه وافتقاره إلى الغير ( ولا صورة ) كما زعمه المصورّة لامتناع حلوله في شيء ( ولا تخطيط ) بأن يكون خطاً أو سطحاً يفرض فيه الخطوط أو شاباً مخطّطاً كما زعمه طائفة ( ولا تحديد ) بأنّه جسم صمديّ نوريّ ولا بغير ذلك من الأمور المقتضية لتحديده . وفي هذا الحديث تنزيه له عمّا نسب إلى هشام و عن غير ذلك من التشابه بصفات المخلوقات والاتّصاف بكيفيّة 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 كمثله « شيء لا جسم ولا صورة . و رواه محمد بن أبي عبدالله إلاّ أنّه لم يسمّ الرّجل » .

### ((الشرح))

( 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 كمثله شيء ) نزّهه عن الجسميّة و الصورة و أشار إلى دليله ، ثمّ صرّح بالمطلوب و قال : ( لا جسم ولا صورة ) لاستحالة اتّصافه بالكميّة و الأقدار ، و اتّسامه بالنهاية و الأقطار ، و ركونه إلى المنازل و المساكن و سكونه في المواطن و الأماكن ( و رواه محمد بن أبي عبدالله ) الظاهر مكاتبة و يحتمل غيرها ( إلاّ أنّه لم يسمّ الرّجل ) يعني قال : كتبت إلى الرّجل ولم يصرّح باسمه .

### ((الاصل))

٣- « محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع ، عن « محمد بن زيد ، قال : جمعت إلى الرّضا عليه السلام أسأله عن التوحيد فأملى عليّ : الحمد « لله فاطر الأشياء إنشاء و مبتدعها ابتداءً بقدرته و حكمته ، لا من شيء فيبطل الاختراع «

« ولا لعلّة فلا يصحّ الابتداء، خلق ما شاء كيف شاء، متوحداً بذلك لاظهار حكمته »  
 « و حقيقة ربوبيته؛ لاتبسطه العقول ولا تبلغه الأوهام ولا تدركه الأبصار ولا يحيط »  
 « به مقدار، عجزت دونه العبارة و كَلَّت دونه الابصار و ضلّ فيه تصاريف الصفات، »  
 « احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور؛ عُرف 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 فانظر 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 وابتدأها منه، فلذلك أتى بالمصدرين تأكيذاً  
 لنسبتهما إليه سبحانه ثم الإنشاء والابتداء في اللغة بمعنى واحد وقد اختلفوا في  
 الفرق بينهما حيث اجتماعاً صوتاً للكلام عن التكرار فقيل: الإنشاء هو الإيجاد لا  
 عن مادة و الابتداء هو الإيجاد لعلّة، ففي الأوّل إشارة إلى نفي العلّة الماديّة 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 الرضائي خادم الرضا (ع) ش

عندنا بالهمزة و قد تقدم في المجلد الاول ص ٢ .

ذلك لأنّ الصناعات البشرية إنّما 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 فإنّه كثيراً ما يفاض على أذهان الأذكىاء صور الأشكال لم يسبقهم إلى تصوّرها غيرهم فيتصوّرونها و يبرزونها في الخارج، و كيفية صنع الله تعالى للعالم و جزئياتها و نظام وجوداتها منزّهة عن الوقوع على أحد هذين الوجهين أمّا الأوّل فلاّ أنّه تعالى شأنه لا قبل له و كان ولم يكن معه شيء، فلا يكون مصنوعاته مسبوقة بأمثلة من صانع آخر عمل هو بمثل صنع ذلك الآخر، و أمّا الثاني فلاّ أنّ 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 و هما مستفادان من ذلك الغير و الله سبحانه منزّه عن الصنع بهذا الوجه أيضاً لعدم احتياجه إلى الغيره (بقدرته و حكمته) أي فاطر الأشياء و مبتدعها بمجرّد 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 كفيّياتها، و فيه تصريح بأنّ صدور تلك الآثار عنه بطريق الاختيار دون الإيجاب لأنّ 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 أزليّ من مادّة و صورة (فيبطل الاختراع) ضرورة أن خلقها من شيء ليس اختراعاً هذا خلف مع لزوم النقص في قدرته لاحتياجه في التأثير إلى غيره (ولا لعلّة) أي لالعلّة غائبة تعود إليه سبحانه مثل الاستيناس بتلك الأشياء لرفع وحشة، و الاستعانة بها لدفع شدّة، و الاستغاثة بها في دفع محنة، أو لا لصورة فايضة عليه من الغير و باعثة على الإيجاد و سمّاها علّة لأنها بمنزلة العلة الغائية في البعث على الفعل ( فلا يصحّ الابتداع) أمّا على الأوّل فلاّ أنّ الصانع لن تقع يعود إليه كان ناقصاً في حدّ ذاته مفتقراً إلى غيره و كلّ ناقص مفتقر مخلوق و من البين أنّ المخلوق ليس مبتدعاً لجميع الخلايق، و أمّا على الثاني فلاّ أنّ الفاعل لشيء



باعتبار صورة إلهامية غير حاصلة لغيره فايضة 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 ، وأما حمل نفي العلة على نفي العلة الغائية الرجعة إلى الخلق ففيه كلام ذكرنا في شرح الخطبة ( خلق ماشاء كيف شاء ) به جرد المشيئة والإرادة على سبيل الاختيار ، لا بالإيجاب والاضطرار ، ولا بتوسط أصوات ولا بتحرك 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 ( لا يظهر حكمته وحقيقته ربوبيته ) تعليل لخلقه ماشاء وتوحيده بذلك ، يعني كان الله ولم يكن معه شيء ، وكان أولاً 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 تفكر 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 رب مالِك ، بيده نواصيها يصرفها 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 أنكرك حكمته تعالى في الأمور المذكورة وأن فيها حكماً ومصالحاً أما العقارب فإنها تنفع من وجع المثانة والحصاة و لمن يبول في الفراش ، و أما الحيات فإن أفضل الترياق ما عولج من لحوم الأفاعي و أن لحومها إذا أكلها المجدوم نفعه ، و أما 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 للآكلة ( لا تضبطه العقول ) ولو كان بعضها لبعض ظهيراً لقصورها عن الإحاطة بكنه ذاته وصفاته وعجزها عن ادراك ماله من عظمته وكمالاته ، وكلما أدر كته من أمر التوحيد بالاستقلال أو بمعونة الوهم والخيال فهو أمر اعتباري لا وجود له في جناب الحق وإنما غاية كمالها في معرفته نفي الإبطال والتشبيه ( ولا تبلغه الأوهام ) لأنك قد عرفت آنفاً أن الوهم لا يصدق حكمه إلا فيما كان محسوساً أو متعلقاً به فأمّا الأمور الغائبية 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 نفي الكمية عنه لأن الكم من لواحق الجسم ، وهو سبحانه ليس بجسم ولا كم وإلا لكان قابلاً للتجزية والتقسيم والتبعيض وقده برىء منها ( عجزت دونه العبارة و كلت دونه الأبصار ) بفتح الهمزة أو كسرهما والأول أظهر يعني عجزت قبل البلوغ إلى صفاته عبارة الواصفين وأعت 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 و بعبارة 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 وأشرف عندهم لم يبلغوا كنه صفاته ولم يصفوه بما هو وصفه ولم ينعته كما هو حقه كيف و لسان التعبير يخبر عمّا 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 والتعظيم ( احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور ) محجوب خبر مبتدئ محذوف والظرف المتقدم متعلق به والجملة استئناف

لدفع ما يتوهم من قوله «احتجب» من أن له حجاباً حسيّاً وهو ما يحجب الحواسّ عن الجسم والجسمانيّات أو حجاباً عقليّاً ، وهو ما يحجب العقل عن المعاني و الصور العقليّة و كذا الكلام في نظيره، والمعنى احتجب سبحانه عن العقول وهو محجوب بغير حجاب عقلي يحجبه، واستتر عن الحواسّ وهو مستور بغير ستر حسيّ يستره، لأنّ الحجاب والستر بهذا المعنى من لواحق الصورة والجسميّة وعوارضها و إذ تنزهه قدس الحقّ عنها فقد تنزهه عنهما بالضرورة، وإنّما احتجابه واستتاره لكونه خارجاً عن عالم مدركات العقول والحواسّ و كون غاية ظهوره في بطونه و نهاية جلائه في خفائه ، و هو الظاهر والباطن. ومما يرشد إلى سبب خفائه مع كمال ظهوره هو ما اشتهر من أن ظهور الأشياء بأضدادها ألا ترى أنّك إذا نظرت إلى أنّ ضوء النهار ضدّ لظلمة الليل و أنّ الأوّل يتحقّق ما دامت الشمس على وجه الأرض ويزول عند غيبتها بطريان الظلمة علمت علماً قطعياً أنّ ضوء النهار مستند إلى الشمس ولو بقيت الشمس على وجه الأرض دائماً لا يمكن أن تتوهم أنّ ضوء النهار غير مستند إليها، و لما لم يكن لجناب الحقّ جلّ شأنه ضدّ ولا انتقال و كان نور وجوده ظاهراً فأيضاً صار ذلك سبباً لخفائه حتى أنكره من أنكره عدّ بهم الله تعالى في الدنيا و الآخرة.

و لهذه العبارة احتمال آخر ذكرناه في شرح الخطبة (١) و هو أنّ الظرف متعلّق باحتجب و محجوب بالجرّ صفة لحجاب، والغرض منه دفع ما يتوهم من قوله «احتجب» من أنّ 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 حجابيه غليظاً مانعاً عن مشاهدة وجوده نظير ذلك قوله تعالى «حجاباً مستوراً» قال الجوهرية في تفسيره أي حجاباً على حجاب و الأوّل 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 الاتيان بمثل هذه العبارات و كنت استبعد صدوره منه من المؤلف حتى وقفت على هذا الحديث و شرح قوله «احتجب بغير حجاب مستور» المذكور في الصفحة ١٢ من الجزء الاول فراجع. (ش)

بالثاني يراد بذلك كثافة الحجاب والله أعلم ( عرف بغير رؤية ) الفعل إمّا مبني للمفعول أو مبني للفاعل و«رؤية» على التقديرين إمّا بضمّ الرّاء و سكون الواو أو بفتح الرّاء و كسر الواو وشدّ الياء فهذه احتمالات أربعة أمّا الأوّل و هو المراد في ظنّي والباقي من الاحتمالات البعيدة فمعناه أنّه تعالى عرف وجوده بغير رؤية بالأبصار، بل بآياته و آثاره وقد سبق مراراً أنّه منزّه عن الرؤية بحاسة البصر، و إلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام في بعض خطبه بقوله « المعروف بغير رؤية » و أمّا الثاني فمعناه عرف وجوده بغير فكر و استدلال و فيه إشارة إلى أنّ وجوده بديهى (١) كما ذهب إليه بعض المحقّقين أو إلى أنّ عرفانه بالحقيقة ليس إلاّ بالمشاهدة الحضورية كما هي لبعض العارفين و أمّا الثالث فمعناه أنّه تعالى عرف الأشياء بغير رؤية بحاسة البصر لتنزّه قدسه عنها، و أمّا الرابع فمعناه أنّه تعالى عرف الأشياء من غير استعمال رؤية و فكر و شوق و قصد، متوسط بيندوبين معلوماته كمعرفتنا للأشياء بل معرفته للأشياء عبارة عن انكشافها و حضورها عند ذاتها بذاته ( ووصف بغير صورة ) أي وصف بأنّه ليس بصورة ولا شكل ولا كيفية أو وصف بغير صفة فانّه وصف مثلاً بأنّه قادر بغير قدرة زائدة على ذاته و إطلاق الصورة على الصفة شائع أو وصف بغير حدّ لأنّه بسيط ليس له مهيّة مركّبة فليس له حدّ ( و نعت بغير جسم ) أي بأنّه ليس بجسم ولا جسماني لتقدّسه عنهما ولما ذكر عليه السلام من صفاته الفعلية والتنزيهية (٢) ما دلّ على كمال عظمته ونهاية علوّه و شرف رتبته أشار إلى

(١) قوله « فيه إشارة الى أنّ وجوده بديهى » قدم في الحديث الثالث من باب نفي الرؤية أنّ معرفته في الدنيا اكتساب و في الآخرة ضرورى ان كانت بالرؤية و قلنا هناك أنّ الضروريات منحصرة في ست ولايحتمل في معرفة وجود الباري الا الحدس و هو غير حاصل الا للاوحدى من الناس ولايناسب قوله (ع) هنا « عرف بغير رؤية » الا أنّ يكون لجميع الناس فالمتعين قراءة لفظ رؤية بضمّ الرّاء والهمزة بمعنى الابصار لا الرؤية بمعنى التفكير وان حمله عليه استاد الحكماء صدر المتألّهين قدس سره (ش)

(٢) قوله « من صفاته الفعلية والتنزيهية » المستفاد من كلام صدر المتألّهين في شرح هذا الحديث الشريف أنّه 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 الالهية 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

\*بخالقيته والهيته الثانى فى تعاليه عن منال ادراك خلقه ، الثالث أن علة اختفائه 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 «لالعلة» اذا لظاهر منه الغرض والغاية المغايرة للعلة المادية والفاعلية اذ لو كان المراد هذا لقال لبعلة أو لافى علة أو من علة ، ولكن قال (ع) لعلة وقال بعد ذلك «لاظهار حكمته و حقيقة بوبيته» وهذا يدل على أن غاية فعله اظهار حكمته و أن مقتضى الكمال الافاضة و هذا أصل من أصول العلم الالهى ، 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 و هكذا ، و اما أن يكون قبل الفعل أيضاً كاملاً ولا يتغير بفعله عما كان وليس فعله سبباً لكماله بل كماله سبباً لفعله كما قيل مقتضى ملاء الاناء أن يفيض منه وكلما نراه من الفواعل الممكنة من قبيل الاول و واجب الوجود لا يمكن أن يكون مثلها بل هو من الثانى و هذا هو المراد بقولهم أن افعال الله تعالى لاتعلل بالاعراض و غايته ذاته ، الخامسة أنه خلق ماشاء كيف شاء أى خلق الاشياء بالمشية و مشيته عين ذاته و محبته للاشياء ليس غيره . السادسة بيان لما مر من الغاية لفعله . والقسم الثانى من قوله لاتضبطة العقول - الى قوله - تصاريف الصفات» يدل على عدم ادراك أحد ذاته اذ لا يدرك العقل الوجود الحق الواقع فى الاعميان بل انما يتصور صورة من الوجود الخارجى وهذه الصورة ماهية قد تكون فى الذهن وقد تكون فى الخارج و ليس الوجود الاعراض من عوارضها المفارقة فليس بواجب الوجود والقسم الثالث من قوله «احتجب» الى آخر الحديث يدل على أن عدم ادراك الانسان له تعالى ليس لكونه مفهوماً مبهماً ولالوجود حائل و مانع بينه وبين خلقه بل لشدة نوريته و غاية ظهوره . (ش)

المصنوعات أو أن تدر كه دقايق الأفكار و نواظر الأَبصار .

### ((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 وحكيت له قول هشام بن الحكم أنه جسم فقال: إن الله تعالى « لا يشبهه شيء ، أي فحش أو خنى أعظم من قول من يعصف خالق الأشياء بجسم أو « صورة أو بخلقه أو بتحديد و أعضاء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . »

### ((الشرح))

(١) محمد بن أبي عبدالله ، عمّن ذكره ، عن عليّ بن العباس (١) ، عن أحمد بن

قوله « عمّن ذكره ، عن علي بن العباس » وصفه صدر المتألهين بالجراديني بالراء بعد الجيم والذال المعجمة بعد الالف قبل الياء المنقطعة تحتها نقطتين و بعدها النون الراضى رمى بالغللو و غمز عليه ، ضعيف جداً له تصنيف فى الممدوحين والمذمومين يدل على خبثه و تهالك مذهبه لا يلتفت اليه ولا يعبأ بما رواه (صه) قال النجاشى روى عنه احمد بن ابى عبدالله انتهى ولم يكن دأبى فى هذه التعاليق التعرض لاحوال الرجال لان أمثال هذه المباحث غنية عن ذكر الاسانيد وانما الاعتماد فيها على المعنى فما وافق أصول المذهب ودليل العقل فهو 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 وأوقفها لاصول المذهب لكن اقترح علينا بعض الاحبة لأعرفه بشخصه ولكن اعرفه بخطه و كتابه ان اغير دأبى و طريقتى لابان اذكر اجمالاً ان الحديث الفلانى ضعيف او مرفوع او مسندا و صحيح او حسن كالصحيح و امثال ذلك كما مرآة العقول ولكن اذكر الفوائد الرجالية من تعيين الاسامى 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 فى مباحث آخر و صدر المتألهين (ره) كما فاق غيره فى تحقيق المعانى 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. والجواليقي 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 كمثله شيء » و « لم يكن له كفواً أحد » ( أي فحش أو خنى ) الخنا الفحش والفساد والعطف يقتضي المغايرة ، و لعل الثاني أغلظ من الأول والشك من الرؤي 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 أوهاهم على عقولهم ، وقد عرفت أن حكم الوهم لا يترفع عن المحسوسات و ما يتعلق بها و أنه إن حكم في المجرّدات بحكم يقدرها محسوسة ذات أحجام و يجري 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 ) لتحقيق المباينة بين الواحد الحق الثابت بالذات و بين المتكثّر الباطل بالذات من جميع الجهات .

### (( الاصل ))

٥- « علي بن محمد رفعه، عن محمد بن الفرّج الرخجي قال: كتبت إلى 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 الأئمة عليهم السلام على الاصول النظرية و دفع اوهاهم جماعة عظّموا أن احاديثهم عليهم السلام خطايبات تناسب العوام ، لا يبرها نيات تناسب اهل النظر، كذلك فاق من جهة علم الحديث والتدبر فيه تدبراً علمياً و أهم ما في الاسانيد تشخيص المشتركات للقرايين 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 لايوفون ما وعدوا  
والرُّخْجِيُّاتُ لايخلفن 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 تحيّر في أمره فهو حيران والمراد بالحيرة تردُّ الذّهْن في أن أيّ الأُمْرين أولى بالطلب والاختيار وقد يطلق على الميل إلى الباطل والتصديق به و كان منشأ ذلك معارضة الوهم والخيال للعقل حتّى لا يعرف جهة الحقّ ليقصده ( و استعد بالله من الشيطان ) أي من إبليس أو من كلّ 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 بعلان، 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 بندار 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 وقالوا إن الرجلين ممدوحان مقبولان لا ريب في ذلك و قال الصدر انما القدح في القول المنقول عنهما و رب قول فاسده من قائل صحيح الاعتقاد، وقال أيضاً و لعل الأقوال المنقولة عنهما رموزات وتجوزات ظواهرها فاسدة وبواطنها صحيحة و لها تأويلات و محامل أو لهما في التقول 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 منزه عنهما وإن أرادا غيره وقالوا: إن الإطلاق مجرد التسمية من غير تحقق معناهما 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.

واعلم أنه بالغ العلامة في الخلاصة في مدح الهشامين وتوثيقهما 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 وهو ضعيف وقال بعض أصحابنا: لما رأى المخالفون جلاله قدر الهشامين

أعلم بسرائر عبادته. وقال المجلسي (ره) لعلهم نسبوا اليهما... لعدم فهم كلامهما فقد قيل: انهما قالا بجسم لا كالأجسام وبصورة لا كالصوره فلعل مرادهم بالجسم الحقيقة القائمة بالذات وبالصورة المهمة وان اخطأ في اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى، ونقل المجلسي (ره) كلام صاحب الوافي أيضاً فكلهم مجمعون على وجوب تأويل ما حكى عن الهشامين - وفى كلامهما شيء ينبغى التنبه عليه وهو ان صاحب الوافي احتمل و تبعه المجلسي (رحمهما الله) ان يكون قوله بالتجسيم قبل انتقاله الى المذهب الامامية فانه كان قبله جهمياً من اتباع جهم بن صفوان، وهذا غير صحيح لان جهم بن صفوان لم يكن مجسماً بل كان من اهل التنزيه مبالغاً فيه حتى أنه أنكر الرؤية فى المعراج وفى القيامة، وقد يعترض على من يؤول كلام الهشامين بأن هذه المعانى الدقيقة التى يحمل كلامهما عليها لم يكن مناسبة لسداجة السلف وقال صدر المتألهين ان لكلامه اى ابن الحكم وجهاً صحيحاً و مسلكتاً دقيقاً ومعنى عميقاً سواء انكشف ذلك له و انفتح على قلبه ام لا فلم يدع علمه التفصيلى بل الارتكازى نظير علم امرء القيس باوزان العروض. (ش)

نسبو إليهما ما نسبوا وترويحاً 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 قديصر 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 والأجرام، 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 أمّا أوّلاً فلأن هذا التوجيه لا يتمشي

(١) قوله «قال بعض المتأخرين من أصحابنا» لم يتفق لى العثور عليه في شرح صدر المتألهين وان 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 الى السرة والبقية صمد فليس بثابت والقدر المسلم المشترك فيه الروايات أنه قال بالجسم أو الصورة والغرض تأويل اصل ما نسب اليه مستفيضاً لاتفاصيل ما حكى. و أما عدم جواز اطلاق لفظ الصورة عليه تعالى فمسلم ان لم يقيد بما يخرجه عن المعنى المتبادر ولعل المأولين لا يابون من تخطئة هشام في اطلاق لفظ الصورة عليه تعالى و انما يابون عن دلالة ذلك على كونه مجسماً كما مر من المجلسي (ره) و صدر المتألهين ( قده ) و أما حديث خلقة آدم على صورته فمأول البتة ومن تأويلاته أن الله تعالى خلق الانسان خليفة له والاستشهاد انما هو بقوله على صورته حيث أطلق الصورة عليه تعالى وهو مجاز البتة وقال الشارح في أول الباب السابق: المراد بالصورة الصفة لا خصاصه - أي آدم - بصفات من الكمال والفضائل وسجود الملائكة له وبالجملة كون ظاهر الحديث مؤولاً لا يضر بالمقصود بان الغرض امكان اطلاق الصورة مع التأويل لا بدون التأويل. (ش)

من قبل هشام لأنه يقول : هو صورة أجوف إلى السرة و البقية صمد أي مصمت كما مرَّ  
و أمّا ثانياً فلا لأنه لا يجوز إطلاق الصورة عليه سبحانه إمّا لأنها مشعرة بالتجسيم  
و التركيب أو لأنّ إطلاق الاسم و الصفة عليه متوقّف على الإذن و لذلك وقع  
الإنكار على القائلين بالصورة في الرّوايات مطلقاً من غير تفصيل، و أمّا ثالثاً فلا لأنّ  
ما ذكره من الحديث المشهور بين العامّة و نسه إلى الخاصّة أيضاً فهو على تقدير  
صحّته ما وُلّ 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 عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر »  
« ابن صالح، عن الحسن بن سعيد، عن عبد الله بن المغيرة، عن محمد بن زياد قال: »  
« سمعت يونس بن ظبيان يقول: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: إن هشام بن »  
« الحكم يقول قولاً عظيماً إلا أنّي أختصر لك منه أحرفاً فزعم أن الله جسم لأنّ »  
« الأشياء شيان: جسم و فعل الجسم، فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل و »  
« يجوز أن يكون بمعنى الفاعل، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ويحه أما علم أن الجسم »  
« محدود متناه و الصورة محدودة متناهية فاذا احتتم الحدّ احتتم الزيادة و النقصان »  
« و إذا احتتم الزيادة و النقصان كان مخلوقاً، قال: قلت: فما أقول؟ قال: لا جسم »  
« و لا صودة و هو مجسم الأقسام و مصوّر الصور، لم يتجزّء و لم يتناه و لم يتزايد و »  
« لم يتناقص، لو كان كما يقولون لم يكن بين الخالق و المخلوق فرق و لا بين »  
« المنشيء و المنشأ لكن هو المنشيء فرق بين من جسّمه و صورّه و أنشأه، إذ »  
« كان لا يشبهه شيء و لا يشبهه هو شيئاً.»

((الشرح))

( محمد بن أبي عبد الله، 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<sup>١</sup>، 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 صدر ذلك القول منه قبل دخوله في دين الحق محتتمل (إلا أنني أختصر لك منه أحرفاً فزعم أن الله جسم لأن الأشياء شئان) أي نوعان (جسم وفعل 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، وفيه أنه يلزم احتياج الصانع إلى علّة ماديّة هي الأجزاء، وعلّة فاعليّة هي المؤلف بين تلك الأجزاء، وعلّة صوريّة هي الصورة الحاصلة باعتبار التأليف ( فقال أبو عبد الله عليه السلام: ويحه أما علم أن الجسم محدود متناه) (٤) أي له أطراف و نهايات

- (١) قوله «يونس بن ظبيان» ضعفه أصحاب الرجال و قالوا أنه كان يضع الاحاديث والعبارة في هذا الحديث بماصح من معناه ومضمونه و اما القدر 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 حالا في غيره فهو قائم بذاته وأراد بالجسم الشىء القائم بذاته. (ش)
- (٣) قوله «الحصر ممنوع» ان كان الجسم فى كلامه بمعنى الشىء المستقل بذاته فليس الحصر ممنوعاً وأما ان كان المراد منه الجسم اللغوى 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 فى الصفحة ٢٣٩ و ٢٤٠ من هذا الجزء ولعل هشام بن الحكم كان يعرف ذلك بالدليل العقلى ولعله لم يكن يعرف ولكن الامام (ع) استدل بمتناهى بعض افراد الجسم فان كثير أمنها\*

(والصورة) الجسميّة والنوعيّة والشخصيّة (محدودة متناهية) لوجوب تناهي الأبعاد والأقطار (فإذا احتمل الحدّ احتمل الزيادة والنقصان) لأنّ كلّ قابل للحدّ والنهاية أعنى المقدار قابل للزيادة أو النقصان، لا يتأبّي عنهما في حدّ ذاته، وإن استقرّ على حدّ معيّن فإنّما استقرّ عليه من جهة قسر القاسر و جعل الجاعل لامن جهة ذاته (و إذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً) خلقه قادر مرير حكيم و صرفته القدرة القاهرة على وفق الإرادة إلى القبول للجهات المختلفة و ساقته الحكمة البالغة إلى الحدود والنهايات المعيّنة ولم يمكنه التخلف والاستعاب عن ذلك التصرف فيلزم أن يكون صانع جميع الأشياء مصنوعاً مخلوقاً وأنه محال (قال: قلت: فما أقول؟ قال: لاجسم ولا صورة وهو مجسم الأجسام ومصوّر الصور) الواو للحال يعني كيف يكون هو جسماً أو صورة و الحال أنه فاعل الاجسام والصور كلّها والفاعل

\*متناهية على ما يشاهد وكل شيء متناه يحتمل الزيادة والنقصان اذ لا يمنع ان يكون اقل او اكثر مما هو والواجب تعالى لا يتطرق اليه هذا الاحتمال فان الزائد على مقداره الفعلي لم يوجد فهو ممكن لا واجب والنقصان منه ممكن بان ينفصل منه شيء وهذا المنفصل ليس بواجب والالتعدد وهذا الكلام جار في جميع أجزاء الجسم الى أن ينتهي الى أقل جزءه - ان فرض - لا يتجزى وجميع هذه ممكن العدم فالجسم الواجب ممكن العدم بان ينفصل منه شيء بعد شيء، ونقول أيضاً كل ماهية من شأنها أن تقبل المقادير المختلفة فتخصصها ببعضها ليس بمقتضى ذاتها بل يحتاج الى فاعل خارج عن طبيعتها يرجح له بعض المقادير دون بعض، وهذا يقتضى الاحتياج وخروج الواجب عن كونه واجباً، وانما عدل الامام (ع) عن امكان العدم الى امكان الزيادة والنقصان لان تصور عدم الجسم ليس سهلا على العوام اما تصور الزيادة والنقصان فسهل عليهم، ولا فرق بين العدم والوجود والزيادة والنقصان الا أن الاولين يشملان كل الجسم والثانيين يختصان بالابض. والحاصل ان ما ليس الوجود عين ذاته أمكن تصور عدمه والجسم ليس الوجود عين ذاته ومن أراد تحقيقاً زائداً على ما ذكر فعليه بشرح صدر المتألهين عليه الرحمة ونقله المجلسي

(ره) في مرآة العقول بعين عبارته. (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 والتماهي 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 الجسم 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  
 بالامثال والمخلوق لامن شيء فرق و هو باطل بالضرورة ( لكن هو المنشئ ) (٢)

(١) قوله «والفاعل مباين للمفعول» فان قيل لابد أن يكون بين الفاعل و المفعول  
 مناسبة فان الشيء لا يفضل ضده والحرارة لا توجد البرودة الا بالعرض و النور لا يكون علة  
 للظلمة وهكذا قلنا الغرض الثباين في الرتبة لا في الحقيقة ولا يمكن أن يكون نواقص المعلول  
 في العلة وليس في العالم الاسنخ واحد و هو الوجود فالعلة وجود والمعلول وجود و ليس  
 بين الوجود والوجود تباين الا بالكمال والنقص والشدة والضعف ، وأما الجسم فمعناه وحقيقته  
 مقومة بمعان عدمية نقصية مثلا يشغل 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 معان 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 أنشأه و جسمه و  
 صورته و يلزمه حذف كلمة «بينه» للوضوح و هذا تفسير صدر المتألهين وعليه هذا 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» ماض معلوم من الفرق أو من التفريق و«إذ» ظرف للفرق يعني أنه فرق بين الأشياء ومييزها في اليجاد 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 اليجاد في أمر من الأمور لأن ذلك الأمر إن كان من كماله كان خلوه عنه قبل اليجاد نقصاً و إذالم يكن من كماله كان اتصافه به بعده نقصاً والنقص عليه محالٌ و جب تنزيه قدسه عنه.

### ((الاصل))

٧- « محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن إسماعيل، عن علي بن العباس، عن الحسن »  
 « ابن عبد الرحمن الحمايني قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: إن »  
 « هشام بن الحكم زعم أن الله جسمٌ ليس كمثل شيء، عالمٌ سميعٌ، بصيرٌ، »  
 « قادرٌ، متكلمٌ، ناطقٌ، والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد، ليس شيء »  
 « منها مخلوقاً فقال: قاتله الله أما علم أن الجسم محدود والكلام غير المتكلم معاذ »  
 « الله وأبرء 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 الماديات 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 نسبته الى جميعها نسبة واحدة، و قال بعض الشارحين هذا رد على بنى العباس وأتباعهم حيث نسبوا الافاعيل السفلية الى العقل الفعال و هو عجيب. (ش)

« مخلوق ، إنَّما تكون الأشياء بإرادته ومشئته، من غير كلام ولا تردد نفس »  
«ولانطق بلسان».

### ((الشرح))

( محمد بن أبي عبد الله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن علي بن العباس ) قال العلامة :  
إنَّه رمي بالغلوِّ وغمز عليه ، ضعيف لا يلتفت إليه ولا يعبأ بما رواه ( عن الحسن بن  
عبدالرحمن الحماني ) بفتح الحاء المهملة منسوباً إلى حمان و هو اسم رجل ، و  
يحتمل أن يكون بضم الجيم و تشديد الميم منسوباً إلى الجمَّة، قال الجوهري :  
الجمَّة بالضم مجتمع شعر الرأس و هو أكثر من الوفرة و يقال للرجل الطويل  
الجمَّة الجمَّاني بالنون على غير قياس و أن يكون بالجيم أيضاً منسوباً إلى الجمَّانة  
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 إنَّ هشام بن  
الحكم زعم أنَّ الله جسم ليس كمثله شيء ) يعني أنَّه جسم ممتاز عن غيره من  
الاجسام لا يماثله شيء منها في نوريَّة ذاته و صفات كماله و نعوت جلاله (عالم سميع  
بصير قادر متكلم ناطق ) كأنَّه أراد بذلك أنَّه سميع بذاته و بصير بذاته و هكذا  
( والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد ) في أنَّها نفس الذات (ليس شيء  
منها مخلوقاً ) فالكلام عنده غير مخلوق لكونه عين الذات مثل العلم والقدرة  
( فقال : قاتله الله ) كناية عن مقتنه و إبعاده عن الرحمة ( أما علم أنَّ 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 واقتصر على نقله صدر  
المتألهين في شرحه. وهو حسن. (ش).



محدود) بحدود و نهايات و أطراف و غايات (١) و أقطار و كميّات و أجزاء و تركيب و أوضاع و تأليف و صور و ترصيف و كلُّ ما هذا شأنه فهو ممكن مفتقر إلى الغير من جهات شتّى، والله سبحانه هو الغني المطلق لا يفتقر إلى شيء أصلاً (والكلام غير المتكلم) (٢) عطف على الجسماء. يعني أما علم أنّ الكلام غير المتكلم بالضرورة ليعلم قبح ما ذهب إليه من أنّه عين ذاته كالعلم والقدرة و أنّه غير مخلوق مثلهما (معازلة الله) يقال عدت بفلان و استعدت به أي لجأت إليه، وهو عيازي أي ملجائي، و قولهم معاذ الله تقديره أعوذ بالله معاذاً فهو مصدر مضاف مثل سبحان الله (و أبراء إلى الله من هذا القول) و من دان به، لكونه فحشاً عظيماً على الله سبحانه، و ربّما يتوهّم أنّ فيه مدح هشام حيث قال **عليه السلام**: أبراء 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: باجزاء 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 لاحدوثة 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 في المكان و التكيف بكيف معين غير منفصل زماناً عن الجسم و مع فرض كونه واجب الوجود كان قديماً مع كيفه و مكانه و هو محتاج فالقديم بالزمان لا ينافي امكان الوجود فليكن هذا في ذكرك. (ش)

(٢) قوله « والكلام غير المتكلم » فلا يمكن أن يكون من صفات الذات لان صفات الذات عين الذات و خالفت الاشاعة فيجعلوا الكلام من الصفات القديمة كالعلم والقدرة. و بيان بطلانه و أنّه غير معقول مبسوط في الكتب الكلامية. (ش)

أبرء من هذا القائل للتنبية على أنه نسب إليه هذا القول و هو ليس بقائل به (١) وهذا التوهّم مدفوع بأنّه 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 لأنّ الجسم لا يخلو عنهما ( و كل شيء سواه مخلوق) لاستحالة أن يكون له شريك في الوجوب الذاتى فكلامه مخلوق لأنّه غيره فليس الكلام مثل العلم والقدرة و سائر الصفات الذاتية ، وإنما قلنا كأنّه أراد بذلك كذا لأنّه يحتمل أن يكون مراده بقوله عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق أن له علماً و سمعاً و بصرأ و قدرة و كلاماً و نطقاً زائدة على ذاته ، بها يعلم و يسمع و يبصر و يقدر و يتكلم و ينطق و أنّ هذه الصفات مشتركة في أنّها قديمة غير مخلوقة و حينئذ قوله « لا يخلو » و كل شيء سواه مخلوق بيان لفساد هذا القول إذ القول بزيادة الصفات لايجامع بأنّها غير مخلوقة إذ كل شيء سواه مخلوق، و آخر الحديث يناسب هذا الاحتمال و قوله « لا يخلو » والكلام غير المتكلم» يناسب الاحتمال الأوّل و حمله على الاحتمال الثاني حينئذ لا يخلو من رقة و خفاء فليتأمل ( إنّما 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 قرح في قائمه و ربما يكون الرجل غير قائل بجسميته تعالى حقيقة بل يعبر بلفظ الجسم مريداً به الموجود المستقل كما حمل عليه المجلسى (ره) كلام الهشامين و حينئذ فالحق في قوله لا في قائمه 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)

أنَّ الكلام والإرادة حادثان والمقصود هنا نفي أنَّ تكوينه للأشياء بأنَّ يصدر عنه الحرف والصوت و ينطق بكلمة كن و نحوها لأنَّ 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 و إحداثها و بأنَّ يصدر عنه إرادة متـرددة في النفس و تفكّر في عواقب الأمور ليعلم وجوه مصالحها كما إرادة أحدنا شيئاً فإنَّها متوقّفة على تصوّر الفعل والنظر إلى مصالحه والتفكّر في منفعه ليحصل اعتقاد النفع و انبعاث الشوق إلى أن يبلغ حدّاً يرجح الفعل منه على الترك و ما ذلك إلاّ لتقصان العلم المنزّه جناب الحقّ عنه، بل إرادته لا إيجاد الأشياء عبارة عن إيجادها و إحداثها، و لذلك لا يلزم أن يكون محلاً للحوادث مع أنَّ الإرادة حادثة، و بالجملة فيه تنزيه له جلّ شأنه أن يعرض له من جهة ما هو فاعل شيء من هذه الكيفيات فإنَّها من عوارض الإمكان، و لواحق الحركة التي هي من عوارض الجسم الذي يفعل بالألّة والتفكّر و يحتاج في فعله إلى الحركة التي تشدّ و تضعف والله سبحانه منزّه عن جميع ذلك.

### ((الأصل))

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 المستفادة من

\*المتمسكين ببعض الاخبار في تجسيم الواجب تعالى و بيانه أنه لو كان جسماً كان شبيهاً  
بخلقه وقد نص الكتاب على أنه ليس كمثله شيء، فان قالوا نحن أيضاً نقول هو جسم لا  
كالاجسام و نعترف بانه ليس كمثله شيء؟ 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 الباري تعالى و الاشتراك في الحقيقة لا في صرف المفهوم و ننقل  
هنا من كتاب الاشارات في نفي الجسمية عنه تعالى و في عدم شبيه له أصلاً و على القارئين  
تطبيق ما قاله الشيخ على ما ورد في الاحاديث و الاختلاف بينهما في المعنى قال الشيخ كل  
متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته و كل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية  
و بالقسمة المعنوية الى هيولى و صورة و كل جسم محسوس فتجد 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 الشيء لان كل ماهية لها سواء مقتضية لاماكان  
الوجود و أما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء أعنى 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 فضلى أو عرضى بل هو منفصل بذاته. انتهى كلامه  
و بقى 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  
«أن أصحابنا اختلفوا في التوحيد منهم من يقول انه جسم و منهم من يقول صورة» ولا ندرى  
ما أرادوا بالصورة في مقابل الجسم و روى أن القائل بالصورة قال بالشاب الموق و قال بأنه  
أخوف الى السرة و الباقي صمد و هل الشاب الموق 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 «انى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع»\*

الغير المستلزمة للنقصان والافتقار و إذا كان منزهاً عن أمثال هذا مما يوجب  
النقصان والزوال كان باعتبار اتصافه بأشرف طرفي النقيض في المرتبة الأعلى  
من الكمال وهو العليُّ الكبير.

## باب

### ( صفات الذات ) (١)

صفات الذات عند الاشاعرة (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  
أرانى أحمل فوق رأسى خبزاً تاكل الطير منه » ولكن لفائدة 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 والفردية و  
منها اضافة محضية كالمبدئية) والخالقية) والرازقية و منها حقيقة سواء كانت ذات اضافة  
كالعالمية والقادرية اولا كالحيوة والبقاء ولاشك ان السلوب والاضافات زائدة على الذات  
و زيادتها لا توجب انفعالاً ولا تكثرأ ( وقيل ) [ لكن يجب أن يعلم ] ان السلوب كلها راجعة الى  
سلب الامكان [ فانه يندرج فيه سلب الجوهرية و سلب الجسمية و سلب المكان والحيز و  
الشريك والنقص والعجز والافة و غير ذلك ] والاضافات راجعة الى الموجدية .... و اما  
الصفات الحقيقية ( فالحكماء والامامية) على أنها غير زائدة. ما بين الهالين زيادة للمجلسى  
و بين المعققتين زيادة لصدر المتألهين. (ش)

(٢) « صفات الذات» بالغ أبو محمد بن الحزم على سائر خز عبلاته فى انكار اطلاق الصفة على  
الله تعالى فقال لم ينص قط فى كلامه المنزل على لفظ الصفة ولا على لفظ الصفة ولا حفظ  
عن النبى (ص) بأن لله 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 يتيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا فلا  
يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هى بدعة منكورة، قال: و انما اخترع لفظ الصفات\*

وعندنا ما لا يجوز سلبه عنه قطُّ فإنَّ العلم مثلاً عندهم صفة زائدة قائمة بذاته تعالى ولا ينفكُّ ذاته عنها أبداً و أزلاً ، وهذا غير صحيح عندنا إذ لا قديم إلا هو بل ذاته المقدسة علم بكلِّ معلوم وجد أولم يوجد، فالتغيُّر إنما هو في المعلوم وهو معدوم تارة و موجود أخرى والعلم واحد في الحالتين لا تغيُّر فيه بالزَّيادة و التقصان والظهور. وصفات الفعل عندهم ما اشتق منهم من أمر خارج عن الذات كالخالق و الرزق فإنَّهما مشتقان من الخلق والرَّزق، 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 لأنَّه أجلُّ وأعظم من أن يكون محلُّ الحوادث بل نريد أنَّهُ يفعل هذه الأشياء و يوجدها من غير تغيُّر في ذاته و حدوث صفة له ، و زيادة البحث في باب صفات الفعل.

### ((الاصل))

١- « عليّ 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 عزَّ  
« وجلّ 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 وحسبنا الله ونعم الوكيل انتهى. وما اشبه كلامه بكلام بعض الاخباريين في انكار اصطلاحات اهل الاصول و الحق ان النظر فى الصفات أهم و اوجب من اثبات الذات اذ ما من أحد من العقلاء الا اثبت ذاتا هو واجب الوجود حتى الماديين والملاحدة والدهرية ، و انما الخلاف بين الملمين وبينهم فى الصفات فالانبياء والحكماء يثبتون له العلم والقدرة وغيرهما والماديون و امثالهم يحملون المادة او الاجزاء المنبثثة والمكان و الزمان واجب الوجود فالاختلاف فى صفة العلم و القدرة والحياة. (ش)

« قلت: فلم يزل الله متحرراً كماً؟ قال: فقال: تعالى الله، إن الحركة صفة محدثة «  
 «بالفعل، قال: قلت: فلم يزل الله متكلاً؟ قال: فقال: إن الكلام صفة محدثة ليست  
 «بأزليّة، كان الله عزّ وجلّ ولا متكلم».

### ((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: لم يزل الله عزّ وجلّ ربّاً والعلم ذاته والاعلموم) قيل: علمه بالشيء قبل وجوده هو العلم بأنه سيقع لا العلم بأنه واقع لأنّه جهلٌ، أقول: الجهل إنّما يلزم لو علم أنّه واقع في غير وقته والحق أن علمه بما وقع وما هو واقع وما سيقع على نحو واحد من غير ترتب بالنظر إلى ذاته المقدّسة المنزهة عن الامتداد الزماني ولو احقه من الماضي والحالية والاستقبالية والتقدّم والتأخّر وإنّما هذه الأمور يتحقّق في المعلومات المتغيرة الزمانية المترتبة في حدّ 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 السّمع ذاته والامسموع (١) والبصر ذاته والامبصر ) اختلف العلماء في أن السمع

(١) قوله «والسمع ذاته والامسموع» من الثابت في الديانات الحقّة والشرائع الالهية الاعتقاد بالدعاء وأن الله تعالى يسمع كل من يدعو وبذلك يعبدون الله ويوحدونه ويشنون عليه ويمجدونه وكذلك يبصر عمل كل عامل في الخير والشر والسر والعلانية ولولا ذلك لم يجتنبوا المعاصي وانه يعلم سرائر القلوب وأسرار الضمائر واما اللمس والشم والذوق فلم يرد التعبد باطلاقها عليه فلا يجوز وان كان له العلم بالمذوقات والمشومات والملموسات كما له علم بالمبصرات والمسموعات من غير فرق. هنا خلاف بين اتباع المشائين واصحاب الكلام، فقال الاولون علمه تعالى بالجزئيات بوجه كلي وقال الآخرون معنى بصره علمه بالمبصرات و سمعه علمه بالمسموعات ولم يتبين لى الى الان ما الفرق بين القولين مع انهما متفقان على عدم الاحساس وان علمه بغير آلة وحاشا أن يتوهم في اكابر القوم\*

والبصر نفس العلم بالمسموعات والمبصرات أو صفة أخرى غيره؛ فذهب المحققون إلى الأوّل وذهب طائفة إلى الثاني وقالوا: ذكرهما مع العلم في كثير من الآيات والرّوايات وإثباتهما بالدليل بعد إثبات العلم بجميع المعلومات دليل على المغايرة والحق هو الأوّل لدلالة كثير من الرّوايات 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 أنّهما حاضران عنده على هذه الحيثية بالمشاهدة الذاتيّة بلا آلة كما أنّهما حاضران عندك بالمشاهدة العينيّة والملاحظة الآلية، فإثبات السمع والبصر من حيث أنّهما علم داخل تحت إثبات العلم مطلقاً ومن حيث الخصوصية المذكورة مفقور إلى دليل عليّحدة، فإن قلت: كما أنّه تعالى عالم بالمسموع والمبصر بالحيثية المذكورة كذلك هو عالم بالملموس مثلاً من حيث أنّه ملموس فلم لا يطلق عليه اللّامس للدلالة على أنّه عالم بالملموسات بالحيثية المذكورة، قلنا: لا يرب في أنّه عالم بها من هذه الحيثية لكن إطلاق الاسم عليه موقوف على الإذن حتى أنّه لو لم يقع الإذن على إطلاق السميع والبصير عليه لما أطلقناهما عليه.

وقال بعض أصحابنا فإن قلت: لم يكن شيء من المسموعات والمبصرات في الأزل فلم يكن الله سميعاً وبصيراً 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 الفاقِد للآلة الحاسة أدون في العلم من مخلوقاته وهو باطل، وليس الحكيم المشائي ولا المتكلم بهذه المرتبة من الغباوة حتى يظن في حقهما أنّهما يريدان بما قالوا نقص علمه تعالى وأكملية الحيوان بالقوة الباصرة عليه بل مقصودهم أن هذا العلم والكشف الذي يحصل لنا بالبصر حاصل له أوضح وأكمل وأقوى أضعافاً مضاعفة ومراتب غير متناهية من غير احتياج إلى آلة، وعبّر عنه المتكلم بأنه علم المبصرات والمشائي بأنه علم بوجه كلي أي بغير آلة ولتحقيق على مذهب الاشراقي محل آخر. (ش)

(١) « فلم يكن الله سميعاً وبصيراً في الأزل، لا يخفى أن الإدراك يوجب ارتباطاً بين \*



الحادثة و إِبصار المبصرات الحادثة في الأزل، قلنا إنه تعالى سميع و بصير في الأزل  
بمعنى أنه كان على وجه إذا وجد المسموع والمبصر لأدر كهما عند وجودهما. أقول:  
كلُّ واحد من السؤال والجواب ليس بشيء أمّا السؤال فلأنَّ السمع و البصر  
عبارة عن العلم والعلم بالشيء غير متوقّف على وجوده . وقد يتحقّق ذلك في أفراد  
البشر فكيف البارى الذي لا يخفى عليه شيء ، و أمّا الجواب فلأنَّ فيه اعتراضاً  
في الحقيقة بورود السؤال و أنه تعالى لا يدرك المسموع والمبصر قبل وجودهما  
وإشعاراً بأنَّ فيه جلَّ شأنه استعداداً لحصول العلم والإدراك تعالى الله عن ذلك  
علواً كبيراً .

\*المدرّك والمدرّك والعالم والمعلوم و أن هذا الارتباط في الحس عبارة عن تأثير المحسوس  
في الحاس بأن يكون الأشياء معلولة في الجملة والحواس معلولة في حيثية ما ولا شك أن هذا  
الإدراك الحسى يستلزم وجود المحسوس بالفعل إذ لولم يكن بعد موجوداً لم يتعلّق تأثيره  
في الحس و لذلك لا يجوز لنا رؤية أمور لم توجد بعد و توجد في الزمان المستقبل واما الذى  
وجد في الزمان الماضى وانقضى فربما امكن تأثيره بالاعداد مثلاما تنبيه له القدماء من سماع صوت  
الرعد بعد حدوث سببه بزمان وما يعتقد أهله زماننا من انه يمكن رؤية كواكب كانت  
موجودة سابقاً و أرسلت نورها اليها قبل سنين ثم عدت الكواكب وبقى النور فيمكن لنا  
رؤية شيء كان في الزمان الماضى واما 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 عملية الواجب تعالى لمخلوقاته فسمعه وبصره وعلمه راجعة الى الارتباط العلى بينه وبينها وقد حقق  
ذلك المحقق الطوسى - قدس سره - في موضعه فيرجع الكلام الى أن الارتباط بين العالم والمعلوم  
السميع والمسموع والبصير والمبصر الذى هو مناط الإدراك قد يكون بتأثير المعلوم في العالم  
وحيثئذ لا يمكن إِبصار ما لم يوجد وقد يكون بتأثير العالم في المعلوم فلان من إِبصار ما  
سيأتى والحاصل أن الإدراك متفرع على الارتباط والارتباط متوقف على التأثير فان كان بتأثير  
المعلوم في العالم لم يمكن إدراك ما في المستقبل و أمكن إدراك ما في الماضى حساً وان كان  
بتأثير العالم في المعلوم جاز إدراك ما في المستقبل والماضى جميعاً. (ش)

(والقدرة ذاته ولا مقدور) لأنه تعالى كان في الأزل قادراً على الإيجاد في لايزال (١) ولأنَّ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ، وهذا أمر متحقق له في الأزل قبل وجود المقدور، وقد ظهر مما قرَّر أنَّ هذه الصفات أزليَّة و أمَّا أنَّها نفس ذاته المقدَّسة فلا نُبَّها لو كانت زائدة عليها فإن كانت وجوداتها واجبة لزم تعدُّد واجب الوجود بالذات وإن كانت ممكنة لزم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن، وبالجملة كان جلَّ شأنه عليمًا سميعاً بصيراً قديراً في الأزل بذاته المقدَّسة الأحدثية 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 وإنما يختلف بحسب اعتبارات يحدثها العقول بالقياس إلى المخلوقات، فإنَّ ذاته المقدَّسة من حيث أنَّه لا يخفى عليها المعلومات علم و من حيث، أنَّه لا يخفى عليها المسموعات سمع و كذا البواقي.

(١) قوله « كان في الازل قادرا على اليجاد في لايزال » هذا الذي ذكره الشارح راجع الى القادر بالقوة والاستعداد الذي زيفه بالنسبة الى السمع والبصر كما ان احداً منا قادر بالقوة والاستعداد على الكتابة والصنعة و ان لم نكتب بالفعل و لم نضع بالفعل ومثله رازق ولا مرزوق و خالق ولا مخلوق و هو بعيد بل 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 الى ربط الحادث بالقديم والاشكال المختلج في ذهن الانسان هنا هو الاشكال المعروف في مسألة ربط الحادث بالقديم و تاخر الحادثات عن أزليته مع كونه تعالى علة تامة ولا يحل الخوض فيه الا للعقول الخالية عن شوائب الاوهام و على سائر الناس الاقرار بما ورد عن الائمة المعصومين و تفويض معناه اليهم عليهم السلام و ما ذكرناه في السمع و البصر كاف هنا قال صدر أهل التحقيق في الامة و شارح غوامض أسرار الائمة عليهم السلام: هذا المقصد في غاية الغموض والدقة فان العلم والقدرة والسمع والبصر من الصفات الحقيقية التي يلزمها الاضافة وقد علمت ان اضافاته تعالى كلها راجعة الى اضافة القيومية فكيف يتصور علم ولا معلوم وقدرة ولا مقدور وسمع وبصر ولا مسموع ولا مبصر وقيام ولا متقوم به وهذه مسألة ربط الحادث بالقديم انتهى. وحله بما ذكر في محله (ش)

( فلماً أحدث الأشياء ) بواسطة أو بغيرها (١) ( و كان المعلوم ) الظاهر أن « كان » تامّة 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 بتحقيق المعلوم في وقت و عدم تحققه قبله . و ليس المراد بوقوع العلم على المعلوم تعلّقه به تعلّقاً لم يكن قبل الإيجاد لأن علمه تعالى متعلّق 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 المحقّقين في درّة 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 شيئاً يدخل البلد غداً عند طلوع الشمس مثلاً يعلم بذلك العلم بعينه عند طلوع الشمس أنه دخل البلد ، ولو احتاج أحدهنا إلى تعلّق علم آخر به فإنّما احتاج إليه لظنّ بان الغفلة عن العلم إلا وّل والغفلة على الباري ممتنعة (قال : قلت : فلم يزل الله متحرّكاً؟ قال : فقال : تعالى الله ) من أن تعرضه الحركة ( إن الحركة صفة محدثة بالفعل ) لعلّ المراد بالتحرك التغيّر و الانتقال من حال إلى حال فكان السائل توهم أن العلم و السمع و البصر و القدرة إذا كانت عين الذات و متعلّقها و هو المعلوم و المسموع و المبصر و المقدور يتغيّر و يتبدّل من حال إلى حال كان العلم يعني الذات يتغيّر

(١) قوله « بواسطة أو بغيرها » أو للتقسيم فان الموجود قسماً الاوّل ما صدر منه تعالى بغير واسطة كالعقل الاوّل على مذهب المشائين والثاني ما صدر منه بواسطة كساير الممكنات و ليس معنى الوسطة التفويض كما توهمه بعض المغفلين بان يكون الاوّل تعالى اوجد العقل الاوّل ثم فوض أمر ايجاد غيره اليه بل لا مؤثر في الوجود الا الله كما قال الحكماء و وساطة الوسائط نظير شفاء الامراض بالادوية و ازهاق النفس بالسموم (ش)

بتغييره من حال إلى حال أيضاً فأجاب عليه السلام بأنَّ الحركة صفة حادثه متعلّقة بالفعل الحادث و هو المعلوم و أخواته دون الفاعل أعني الذات المقدّسة (١) المنزّهة عن طريان التغيير والانتقال . و قيل : المراد بالتحرك والحركة هنا اليجاد و الخلق و منشاء السؤال أن السامع لمّا سمع أن صفاته تعالى مثل العلم والسمع

(١) قوله « أعني الذات المقدسة » لاريب أن ذاته تعالى لا يتصف بالتغير لان كل ما هو لائق به من صفات الكمال حاصل له أزلا و أبداً و هذا ضرورى فى العقل و ضرورى فى مذهبنا و ان تفوه أحد من أهل الظاهر بما ينافيه فهو تعبير من غير التزام بمفاسده، قال القاضى سعيد القمى فى شرح حديث مروى فى الاسماء والصفات عن أبى هاشم الجعفرى عن أبى جعفر الثانى (ع) عند شرح قوله (ع) والله واحد لا متجزى و لا متوهم بالقلّة والكثرة و كل متجزى أو متوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق قال القاضى فى عد فوائده هذا الكلام أن هذا الحكم منه (ع) صريح فى كفر من زعم ان العالم مسبوق بزمان موهوم نفس أمرى ينتزع من بقاء الواجب تعالى سواء قال بعينية الصفات أولاً، اذ يلزم كونه تعالى متوهماً بالقلّة والكثرة، و من البين ان المتوهم بهما مخلوق عقلا و نقلا و هذا كفر محض اما النقل فواضح و أما العقل فلان منشاء الانتزاع فى 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 غيرها 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 اوافق 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 القاضى من الادلة الدقيقة التى لا يتوقع من حشوية أهل الظاهر التنبيه لها و فهم معانيها، و قلنا ان الكفر يثبت بانكار التوحيد و \*

أن صفاته تعالى مثل العلم والسمع وغيرهما عين ذاته الأزلية، توهم أن الخلق والإيجاد أيضاً عينها فتوهم أنه تعالى لم يزل خالقاً موجداً فأجاب عنه بأن صفاته القديمة الذاتية عين ذاته والخلق والإيجاد من الصفات الحادثة الفعلية.

أقول : لامجال لهذا التوهم بعد سماع السائل قوله عنه 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 ومحلّه 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 ورأيت رجلاً لا تهتمه في الدين والورع ولا اعتقد فيه غير التقوى والصلاح يلتزم بإمكان انتزاع الزمان من بقاء الواجب تعالى أزلاً كما حكى القاضي وكان يعتقد نزول الملائكة من خروق الافلاك ويقول لا يمكن عبورهم عن الافلاك من غير خرق والقيام ف قيل 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 ف قيل له كيف يقدر تعالى على ذلك ولا يقدر على اجازتهم من الافلاك من غير خرق و جسم الفلك عندهم الطف 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 الإيراد المشهور بين أصحابه و هو أنه لوجاز إطلاق المتكلم على شيء باعتبار كلام قائم بغيره لجاز إطلاق المتحرك عليه باعتبار حر كة قائمة بغيره ، ثم قال : والحق أن هذه المناقشة ضعيفة أمّا معنى فلاّنه 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 فلاّنه النزاع إنّما يرجع إلى أمر لغويّ و هو أنه هل يصحّ بحسب اللغة إطلاق المتكلم على خالق تلك الأصوات في الأشياء المذكورة أم لا يصحّ بل يعتبر في صحّة الإطلاق قيام المبدء المشتق منه به والأمر فيه هيّن فهذه المناقشة ليست بدافعة لقولهم و إنّما الدافع له هو ثبوت الكلام النفسي القديم القاييم بذاته تعالى .

أقول : لادليل على اعتبار قيام المبدء ولا على ثبوت الكلام النفسي كما ستعرفه ، و ذهب الأشاعرة إلى أنّ له تعالى كلاماً نفسياً قديماً قائماً بذاته كسائر الصفات الدّاتية عندهم و نحن لانعرفه وهم أيضاً لا يعرفونه وقد صدر ذلك عن لسان الأشعري مخالفاً لجميع العقلاء السابقين ، قال بعض أصحابنا ويؤيده ما نقل السيّد معين الدّين الايجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء أنّه قال ما تلقظ بالكلام النفسي أحد إلاّ في أثناء المائة الثانية ولم يكن قبل ذلك في لسان أحد انتهى . ولا ريب في أنّ هذا الإيراد على الأشاعرة و استدّلوا على ذلك بأنّ كلامه تعالى صفة له و كلّ ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وإذ ليس هو هذه الحروف المركبة و معانيها المرتبة الدّال عليها اللفظ بحسب الوضع والتأليف لحدوثهما فهو أمر آخر ، و هو المراد بالكلام النفسي القائم بذاته تعالى و أنت تعلم أنّ هذا الكلام لا طيل تحته لأنّ قولهم كلامه تعالى صفة له ممنوع و إنّما يتمّ ذلك لو ثبت الكلام النفسي فإثباته من باب المصادرة على المطلوب ولو أثبتوه بأنّه تعالى متكلم بالاتّفاق و المتكلم في اللغة من قام به صفة التكلّم والكلام ، قلنا أوّلاً لا

نسلم أنّ 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 أنّ الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحيّ القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر أنّ المراد من كون الانسان متكلماً بهذه الحروف مجرد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص انتهى . وثانياً أنّ الموجود يطلق على الموجودات حقيقة مع أنّ الوجود عندكم عين تلك الموجودات لا صفة قائمة بها ، وذهب الكرامية إلى أنّ 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 اه » في المنظومة:

و نعمة الحدوث في الطنبور قدزادها الخارج عن مفطور

فالتزمت الكرامية بإمكان كون ذاته تعالى محلاً للحوادث ، وهذا مما يؤيد ما ذكرنا من أن ما يستلزم انكار الألوهية 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 البيّنة لقولهم ولو كان كل ما يستلزم انكار الواجب كفراً 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 عندهم ما يلزم بالمقدمات الدقيقة نفى الألوهية أو نفى الرسالة ولو لم يكن خوف التطويل لعددت كثيراً من الطوائف وأقوالهم خصوصاً أصحاب الحشو من محدثي العامة لأنهم لا يفتنون للوازم أقوالهم وليس الدين الحق الخالص الا ما ثبت متواتراً عن الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين وباللّه التوفيق. (ش)

« سالم، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: كان الله عزَّ وجلَّ 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 عزَّ وجلَّ ولا شيء غيره (١) ذكره في هذا الباب لإفادة أن صفاته الذاتية عين ذاته إذ لو كانت زايدة لكان معه غيره و أن جميع ماسواه 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 معدلك دائماً بدوام العلة نظير أن تكون الشمس يفيض منها النور دائماً و النور معلول لها ولا تكون فصل زمان بين وجود الشمس والنور الا ما يتوهم من لزوم السابقة والعلية و صفات البارى جل شأنه عند أصحاب الصفات امور غير الذات فاما ان تكون متفرعة على الذات بحيث لا يحتمل لها وجود ما لم تكن الذات ولا تكون متفرعة بل كل واحدة موجودة بذاتها و على حيا لها و على الثاني يلزم تعدد الواجب بالذات نعوذ بالله ، و على الاول اما أن تكون حادثة زماناً أو قديمة، فان كانت حادثة لزم خلوقات 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 باعتبار 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 أنه يريد اثبات العلم والقدرة و أمثالهما لذات الواجب قبل وجود المعلوم والمقدور كما فى الحديث السابق و هذا هو المستفاد من كلام الشارحين الصدر والمجلسي رحمهما - الله . (ش)



الأوّل أن صفاته تعالى معلومة لنا و ذاته غير معلومة لناو 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 محلّ البحث و أن يقام البرهان على نفيه و إثباته فإنّ من قال الذات ذاتٌ علم بالضرورة صدقه و من قال: الذات ليست بذات علم بالضرورة كذبه، ولما كان قولنا الذات عالمة أو ليست بعالمة ليس بمثابة قولنا الذات ذات أو الذات ليست بذات علمنا أنّ 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 كلّ صفة إلى دليل خاصّ علمنا أنّ الصفات أمور زائدة على الذات .

الرابع أنّ هذه الصفات ليست أموراً سلبية بل ثبوتية فهي أمور حقيقية زائدة على ذاته قائمة بها. ثمّ أورد على نفسه إشكالات أحدها أنّ اللازم من هذه الأدلّة أنّ حقيقة الإله مركّبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه ، و ثانيها أنّ الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بها وإذ كانت حقيقة الحقّ واحدة فهناك ثلاثة أمور تلك الحقيقة والوحدة و اتّصاف الحقيقة بها ، و كذا في الوجود و الوجوب كثرة حاصله بسبب الوجود والوجوب والمهيّة و اتّصاف المهيّة بهما، و ثالثها أنّ هذه الحقيقة هل يمكن الإخبار عنها أم لا والثاني محال لأنّ كلّ شيء يمكن الإخبار عنه ولو بالشيئية ونحوها فتعيّن الأوّل فهناك مخبر به و مخبر عنه لأمر واحد ، ثمّ أراد التخصّي عنها بما أوحى الخبيث إلى نفسه فقال : والجواب عن الأوّل أنّه تعالى ذات موصوفة بهذه الصفات ولاشكّ أنّ المجموع مفتقر في تحقّقه إلى أجزائه إلاّ أنّ الذات قائمة بنفسها و واجبة بنفسها ثمّ إنّها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزّمة لتلك النعوت والصفات ، و هذا ممّا لا امتناع للعقل فيه . و عن الثاني أنّ لزوم التثبيت حقّ لكن فرق بين النظر إليه من حيث هو و بين النظر إليه من حيث أنّه محكوم عليه بأنّه 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 فإذا ترك الوحدة فقد وصل إلى الوحدة وهذا هو الجواب أيضاً عن إشكال الوجود والوجوب. 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 فضلة فيه .

والجواب عن الأجوبة المذكورة أنها مشتملة على التناقض حيث جعل الذات الخالية عن الوحدة واحدة والذات المعرّاة عن الوجود والوجوب موجودة واجبة ، وهكذا في سائر الصفات. وعن الأدلة المذكورة أنه إما لم يفهم معنى عينية الصفات أو لم يفرق بين المفهومات الكلية وأفرادها أما الأول فالأن معنى كون صفات الواجب عين ذاته عند المحققين أن ذاته تنوب مناب تلك الصفات (١) و يرجع ذلك عند التحقيق إلى نفي الصفات وإثبات ثمراتها و نتائجها 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 أضعافها عنه تعالى حتى يكون علمه تعالى عبارة عن نفي الجهل وقدرته عبارة عن نفي العجز ، 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 أضعافها عنه تعالى حتى يكون علمه سبحانه عبارة عن نفي الجهل ليلزم التعطيل فتيل 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 زيد 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 وجوب (١) و وحدة و علم و قدرة و حيوة وسمع و بصر 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 ضوء و كذا الحال في الوجود

(١) قوله « فذاته 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 سمع و بصر و هو أيضاً موجود عالم قادر حي مرید سميع بصير . فإن 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 سمع و بصر و 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 ونقلًا وجود فرد منهما قائم بذاته وجب اتّباعه وحينئذٍ لادلالة فيما ذكره أوّلاً على نفي العينيّة بهذا المعنى أيضاً فإنّ ما نعلمه من كلّ صفة هو المفهوم الكلّي دون كلّ فرد منه فلا يبعد أن يكون لهذا المفهوم فردٌ لا يكون معلوماً لنا لغاية جلالته وعظمته فالدليل دلٌّ على أنّ تلك المفهومات الكلّيّة ليست عين ذات الواجب والانزاع فيه والنزاع إنّما هو في عينيّة أفرادها مع الذات والدليل يدلُّ على نفيها.

وكذا لادلالة فيما ذكره ثانياً وثالثاً على نفيها لأنّ ذلك مبنيٌّ على الخلط بين المفهوم الكلّي والفرد إذ لو كان المراد أنّ الذات بذاتها عين المفهومات الكلّيّة كان لما ذكره وجه في الجملة ، وأمّا إذا كان المراد أنّ الذات بذاتها عين أفراد تلك المفهومات فهو في غاية السقوط لأنّ قولنا الذات عالمة حينئذٍ بمنزلة قولنا الذات عين فرد لهذا المفهوم لأنّ الذات ذات والاستدلال عليه لا يعني عن الاستدلال على أنّها عين فرد لمفهوم آخر كما لا يخفي والعينيّة بين الأفراد لا ينافي التغير بين المفهومات والشبهة نشأت من سوء اعتبار الحمل أيضاً فإنّ المفهومات المتغيرة لا يحمل بعضها على بعض وقد يحمل كلّ واحد منها على أفراد الباقي بالحمل المتعارف . فنفس مفهوم الموجود لا يحمل عليها مفهوم الواحد ولا بالعكس بأن يقال مفهوم الموجود مفهوم الواحد ، ولكن يقال: كلّ موجود واحد وكذا العكس ، فهكذا قياس صفاته الكمالية .

وأما ما ذكره أخيراً من أنّ تلك الصفات أمور حقيقيّة زائدة على ذاته قائمة بها فهو أوّل البحث لأنّ القائل بالعينيّة يمنع ذلك ويقول : يجوز أن يكون لتلك الصفات فرد قائم بذاته من غير قيام شيء به ( ولم يزل عالماً بما يكون ) من الكلّيّات والجزئيّات وقد أنكر بعض المبتدعة علمه بالجزئيّات وقال : لو علم أنّ زيداً في الدّار 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 التغيّر في علمه كونه محلاً للحوادث .

أقول : ولقد كان احتباس نفسه عند التكلّم بهذا الكلام بالموت ونحوه خيراً

له من الدنيا وما 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 والوعد والوعيد والثواب والعقاب و بعث الرسل و إنزال الكتب وأجاب

(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 بعلم 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 والحاكون حقيقة مراده لان المؤسسين من اولى 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 ، الا 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 والشرع لهم اصطلاحات خاصة في معان اختصوا بتعقلها و ربما يذهب ذهن السامع الى شيء بحسب الاصطلاح العام فيورث سوء الظن بهم حاشاهم عن ذلك ثم ان ما حكى عن هشام ربما يشبهه في ذهن السذج بما ينسبه غير المتدبر الى بعض الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات الاعلى وجه كلي و ليس به .

وبالجملة فلا يترك المعلوم وهو جلاله قدره هشام بن الحكم بما لا يعلم صحته و يظن عدم فهم الناقلين لمراده و نقل مقصوده محرراً كما نرى في الازمنة المتأخرة من نقل الاباطيل من اساطين العلم لسوء فهم الناقل حتى أنى رأيت من يقدرح في الفيض - قدس سره - بانه مروج طريق الصوفية او معتقد لمقالاتهم و هو عجيب . (ش)

عنه بأن العلم تابع للمعلوم لاعلة 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 الوهمّية 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 لالألأنه 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 بتأثر حاسة بل برابطة العلية فجاز أن يكون الحاضر والمستقبل والماضي سواء عنده في الحضور فانه علة للجميع . (ش)

(٢) قوله « لانه لمالم يكن زمانياً » قد تواتر هذا المعنى عن الائمة الهداة عليهم السلام خصوصاً عن أمير المؤمنين (ع) فنفا عنه الزمان كما نفوا عنه المكان و كما أن الالهام 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 الواهمة لها، نظير أن الميت جماد و الجماد لا يخاف عنه فانه ثابت بالعقل و ان لم يعترف به الواهمة و في 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 الملاقي في الزمان المستقبل قائم هناك فلا محالة أنه هناك انما يكون موجوداً قائماً كما سيكون في المستقبل ، فالاشياء اذن عند البارى 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 فعلمه 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 الاللتباطق \*

كان نسبه إلى اليوم والغد على السواء تأمل تعرف (فعلمه به) أي بما يكون (قبل كونه كعلمه به بعد كونه) لأن علمه عن ذاته تعالى فكما أن ذاته لا تتغير ولا تتبدل ولا تزيد ولا تنقص ولا تشتد ولا تضعف أولاً وأبداً بوجود الكائنات وعدمها كذلك علمه بالكائنات قبل وجودها وبعده وجودها على نحو واحد وانكشف 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 بجميها فلا يزداد بوجودها بعد عدمها ولا يختلف بوجه من الوجوه ولا يتجدد ولا يتحقق التفاوت فيه بين الحالين بالإجمال والتفصيل.

### ((الاصل))

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 إلي لا تقولن منتهى علمه فليس لعلمه منتهى ولكن قل : منتهى رضاء » .

### ((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 خزيمه  
 ( قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام يعني الأول ) ( في دعاء : الحمد لله منتهى علمه  
 فكتب إلي 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 رضاء ) من الصفات الفعلية التي لها نهاية لكونه متعلقاً بأفعال العباد وهي  
 متناهية و من ثم قيل : إن تمام الكمالات الإنسانية هو منتهى رضاء من عباده ، و

\* الوحي والعقل وكلام الحكماء والمتكلمين وعلماء الشريعة وأصحاب الحديث من الامامية  
 في نفي الزمان عنه تعالى كثير لاجابة الى نقلها. (ش)

قال أمير المؤمنين عليه السلام : «وأوصاكم - يعني الله سبحانه - بالتقوى وجعلها منتهى رضاه (١)» وقال أيضاً «جعل الله فيه - يعني في الإسلام - منتهى رضوانه (٢)» وذلك لأنَّ فيه أتمَّ وسيلة للوصول إليه جلَّ شأنه وهو منتهى رضاه من خلقه ، وبالجملة منتهى رضاه من عباده هو إتيانهم بالمأمورات والاجتناب عن المنهيات وذلك أمر له نهاية .

### (( الاصل ))

٤- « محمد بن يحيى ، عن سعد بن عبدالله ؛ عن محمد بن عيسى ، عن أيوب بن نوح » أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عزَّ وجلَّ أكان يعلم الأشياء قبل « أن خلق الأشياء و كونها أو لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها » « فعلم ما خلق عند ما خلق و ما كون عند ما كون؟ فوقع بخطه : لم يزل » « الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء » .

### (( الشرح ))

( محمد بن يحيى ، عن سعد بن عبدالله (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 عبدالله » قال صدر المتألهين ابن أبي خلف الأشعري القمي يكنى

أبا القاسم جليل القدر واسع الاخبار كثير التصانيف ثقة شيخ هذه الطائفة و ققيها 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 للحجة (ع) وسؤاله عن مسائل منها علة ايمان الشيخين قبل ظهور الاسلام وقبل غلبة المؤمنين ، ومنها تفسير كهيعصر وانه منزل على شهادة أبي عبدالله 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 خلق الأشياء وكونها أولم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها فعلم ما خلق عندما خلق وما كونه عندما كونه؟ إنما سأل عن ذلك لوقوع الخلاف فيه ممن لا يعتد به كما استعرفه (فوقع عليه السلام بخطه: لم يزل الله تعالى عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء) أزلية علمه تعالى بالأشياء عقيدة أهل الإسلام (١) والدليل عليه وراء 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 مننه بصحته وقال معترضاً على الشهيد رده هذه الاخبار للتقصير في معرفة شأن الأئمة 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 أصحاب الرجال النقل مثل تلك الاخبار انتهى . وهذه جراءة عظيمة وطعن في علمائنا بعدم المعرفة وضعف الايمان واصحاب الرجال الذين حكم هذا الرجل بضعفهم في الايمان هم الشيخ والنجاشي و ابن الغضائري والعلامة الحلبي و ابن داود والشهيد الثاني الذين لم نعرف الدين وأولياءه الا ببركتهم بركة تصانيفهم . (ش)

(١) قوله «أزلية علمه تعالى بالاشياء» 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 كالمقدم والمتأخر فان بينهما اضافة و قلنا سابقاً ان الانسان يسمع الرعد بعد ان وجد و عدمه ويتأخر السماع عن المسموع بل قد يتأخر الابصار عن المبصر ، واذ لم يمتنع أن يتقدم المعلوم على العلم عند كون المعلوم علة للعلم لم يمتنع أن يتأخر المعلوم اذا كان العالم علة للعلم فيعلم الله تعالى كل شيء في الزمان المستقبل ويكون علمه حالياً كما أنه حاضر عنده كما أن صوت الرعد الماضي حاضر عندنا بعد مضيهِ وانعدامه وبالجملة فنسبة ذات واجب الوجود الى الماضي والحال والاستقبال سواء و انما التغير والمضى 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 مو كقول 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 مستأنف 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 يوجده إذ لا يتأتى إلا إيجاد دون 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 انقراض جميعهم ولم يبق منهم أحد و كانوا احتجوا عليه بأنه تعالى لو كان عالماً بالتكذيب لكان في الإرسال عابثاً واحتج عليهم البخاري بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ 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 : و ما كننا معدّين بين حنّى نبعث رسولاً .

### ((الاصل))

٥- « علي بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن جعفر بن محمّد بن حمزة قال : كتبت «إلى الرّجل عَلَيْهِ السَّلَامُ 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 فان أثبتنا العلم فقد أثبتنا في الأزل معه شيئاً . فان رأيت جعلني الله « فذاك أن تعلّمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه؟ فكتب عَلَيْهِ السَّلَامُ بخطه : لم يزل الله « عالماً تبارك و تعالى ذكره .»

### ((الشرح))

(علي بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن جعفر بن محمّد بن حمزة قال : كتبت إلى الرّجل عَلَيْهِ السَّلَامُ 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 ونحوه 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) وهو العلم الذي مصنوع له و زايد عليه و هذا باطل لأنه متفرد 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 علي 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 ممنوع ، فإذا قلنا بتحقيق العلم في الأزل و جب 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 يصير كلام الامام (ع) جواباً لشبهة الخصم لان مبنى شبهته على أن علمه تعالى في الازل يستلزم ثبوت المعلوم في الازل وهذا اثبات الشريك له تعالى في الازلية و جواب الامام (ع) انه تعالى كان عالماً في الازل و لا يدفع بذلك شبهته الا أن يضاف اليه أن علمه في الازل لا يستلزم ثبوت المعلوم في الازل ولم يشر اليه الامام (ع) قلت: عن ذلك جوابان الاول انه (ع) لم يكن بصدد 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 الازل و مقصوده (ع) الاكتفاء بالعبارة الاولى و ترك الثانية ولا ريب أن قولنا لم يزل الله عالماً لا يوجب اثبات شيء معه تعالى الا أن ذاته بهذه الصفة. (ش)

تعلّمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه ( جواب الشرط محذوف أي فعلت أو تطوّلت أو نحو ذلك ) فكتب عَلَيْهِ السَّلَامُ بخطه لم يزل الله عالماً تبارك أي تطهر عن عيب الجهل وغيره ( و تعالى ذكره ) عمّا ينسبه إليه السنة الجاهلين و منهم أبوالحسين البصري قال القطب في كتاب درّة التاج : ذهب أبوالحسين البصري إلى أنّ ذاته تعالى تقتضي العلم بالأشياء بشرط وجودها فيحدث له العلم بها عند وجودها لتحقيق الشرط و يزول العلم عنه عند زوالها و يحدث علم آخر لزوال الشرط، و ما أفاد عَلَيْهِ السَّلَامُ من أنّ 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 عَلَيْهِ السَّلَامُ : « جعلت فداك إن رأيت أن تعلّمني هل كان الله جلّ وجهه يعلم قبل أن يخلق » الخلق أنّه 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 أنّه لاغيره » قبل فعل الأشياء فقالوا : إن أثبتنا أنّه لم يزل عالماً بأنّه لاغيره فقد أثبتنا معه » غيره في أزليّته؟ فإن رأيت يا سيّدي أن تعلّمني 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 ) بضمّ السين المهملة و فتح الكاف المشدّدة ( قال : قلت لأبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ ) الظاهر أنّ قلت على سبيل المكتبة كما يشعر به آخر الحديث ( جعلت فداك إن رأيت أن تعلّمني هل كان-

الله جلَّ وجهه ) أي عظمت ذاته المقدَّسة و ارتفعت عن إدراك العقول والحواس لها ( يعلم قبل أن يخلق الخلق أنه وحده ) أي أنه متفرِّد في الوجود الذاتِي لا شريك له، أو أنه موجود حال كونه متفرِّداً في الوجود فوحده على الأوَّل وقَلَّ خبر «أنَّ» و على الثاني حال والخبر محذوف ( فقد اختلف مواليك فقال بعضهم : قد كان يعلم ) نفس ذاته و وحدته لاستحالة الجهل عليه ( قبل أن يخلق شيئاً من خلقه ) وإذ اعلم ذلك علم جميع الأشياء قبل أن يخلقها لأنَّ ذاته الحقَّة علم بجميع الأشياء فعلمه بذاته علم بها أيضاً (١) كما بيَّن في موضعه ( وقال بعضهم إنَّما معنى يعلم

(١) قوله «فعلمه بذاته علم بها أيضاً» اشارة الى القاعدة المعروفة بينهم وهي أن بسيط الحقيقة كل الاشياء والانساب لاذهان الاكثرين أن يقال العلم بالعلة التامة 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 متعيِّنا 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 بحدافيرها . فان قيل هؤلاء الموالي 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 كلي نستوحش و نستغرب و نعتبر منهم و قولهم أقل فحشا و بشاعة من قول اولئك الموالي لان مقلدة الفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بذاته و بكل شيء بوجه و اولئك انكروا علمه تعالى بكل شيء غير ذاته في الازل قلنا اولئك لما لم يكونوا معصومين جاز عليهم الخطأ و كان 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 تخصنثهم 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 الا بما قاله الائمة عليهم السلام ولا ريب في رجحان الثاني عند العوام، و قول بعضهم اعادة المعدم ممتنعة، 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 يشاركه شيء في الوجود الازلي لأن علمه بحدوث الأشياء يستلزم علمه بعدم مشاركة شيء معه في الوجود الأزلي وهذا معنى علمه بوحدته ( فقالوا ) لا ثبات ما ادّعوه 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 السلام 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 جزئها ، و حقايقها المتميزة

\* بالجوارح وأمثال ذلك اصطلاحات يذهب ذهن السامع الجاهل الى امور غير مرادة مستبشرة 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» قديم سابقاً أن الله تعالى منزّه 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 و قد ناسب هنا الإشارة الى بعض أوهام الناس في الزمان لتوضيح المقام فنقول ان الأوهام العامة تزعم المكان والزمان شيئين ثابتين لا يتطرق احتمال العدم فيهما أى لا يمكن فرض عدم الفضاء و عدم الوقت حتى يكونا محتاجين الى الابدان ولولا أن الموجود عندهم منحصر في الجسم لحكموا بأن المكان والزمان واجبا الوجود لكنهم يلتزمون بأمرين متناقضين فيقولون ان الزمان أمر موهوم يعنون 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 الثبات 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 الازمنة الغير المتناهية امر محقق او امر موهوم فان قالوا أمر محقق ناقضوا انفسهم وأثبتوا قديماً مع الله تعالى وان قالوا أمر موهوم قلنا 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 الخلائق؟ 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 عنه زمان البتة 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 بإمكان انتزاع الزمان من الشيء الثابت المستمر كوجود الله تعالى وهذا يرجع الى انكار ما تواتر من الاحاديث في نفى 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 أننا 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 الأوَّل من الصفات الذاتية و عينيتها مع زيادة، و هي أنَّه لا تشبيه ولا تركيب ولا تجزئة ولا تبعيض ولا صفة فيه جلَّ شأنه و أنَّه مرجع جميع ما سواه .

## ((الاصل))

١- « عليُّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى بن عبيد ، عن حماد ، عن حريز ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام أنَّه قال في صفة القديم : إنَّه واحد صمد »  
 « أحدي المعنى ، ليس بمعاني كثيرة مختلفة ، قال : قلت : جعلت فداك يزعم »  
 « قومٌ من أهل العراق أنَّه يسمع بغير الذي يبصر و يبصر بغير الذي يسمع ، قال :  
 « فقال : كذبوا وألحدوا وشبهوا تعالَى اللهُ عن ذلك ، إنَّه سميعٌ بصيرٌ يسمع بما  
 « يبصر و يبصر بما يسمع ، قال : قلت : يزعمون أنَّه بصير على ما يعقلونه ، قال فقال :  
 « تعالَى اللهُ إنَّما يُعقل ما كان بصفة المخلوق و ليس اللهُ كذلك » .

## ((الشرح))

(عليُّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى بن عبيد ، عن حماد ، عن حريز ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام أنَّه قال في صفة القديم أنَّه واحد) متنزَّه عن التركيب الخارجي والذهني والتعدُّد و ما يتبعها من الجسميَّة والتحيُّز و غيرها ( صمد )

(١) قوله «هو من الباب الاول» قال صدر المتألهين لان كليهما في صفاته تعالَى و الفرق بينهما ان المذكور في الاول أن صفاته تعالَى ثابتة في الازل قبل وجود الاشياء بلا تجدد و تغير والمذكور في الاخر أن كل صفة حقيقة هي عين الاخر بلا تغاير ، ولم يذكر المجلسي (ره) هنا شيئاً يوجه به افتراق البابين واتصالهما. (ش)



مرجع لجميع الكائنات 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 وجوده و رويته 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 وتأكيده يعني ليس هو موصوفاً بصفات متعدّدة مختلفة زائدة عليه لتتّزه عن الاتّصاف 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 يتّصف 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 بالاذن و يبصر بالعين كالإنسان، 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 أجزوا عليه أحكام الخلق، و قد روي عن رسول الله ﷺ قال: «قال الله عز و جل ما آمن بي من شبّهني 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 المجرّدة عن شائبة التكثر و التوصيف، و هذا الجواب دافع لكلا الاحتمالين ولكن لمّا فهم ابن مسلم من قوله ﷺ شبهوا أنه أجاب عن سؤاله على الاحتمال الأوّل 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 «ما

آمن بي من فسر برأية كلامي، و ما عرفني من شبّهني 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 بالفارسيّة (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 إنّما يعقل) على البناء للمفعول أي إنّما 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 إنّما 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- « عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن العباس بن عمرو ، عن هشام بن الحكم قال في حديث الزنديق الذي سأله أبا عبد الله عليه السلام أنه قال له: أتقول: « إنّهُ 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 قولِي : إنّهُ « سميع بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر و لكنّي أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً و إفهاماً لك إذ كنت سائلاً فأقول: يسمع بكله لا أنّ كلّهُ له « بعض لأنّ الكلّ لنا [له] بعض ولكن أردت إفهامك والتعبير عن نفسي وليس « مرجعي في ذلك كلّهُ إلاّ أنّه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات « و لا اختلاف معنى .»

(١) قوله «على ما يعقلونه» الظاهر أنه تمام لاول السؤال فانه سأل أولاً عما يوجب اختلاف الصفات و تجزى الذات بتكثيرها 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 و بصره شيء واحد، قال ابو- علي بن سينا: الاول تعالى لا يتكثر لاجل تكثرفاته 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 وقصده من هذا السؤال هو حمله عليه السلام على الإقرار به ليورد عليه أنه حينئذ شبهه 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) لتنزُّهه عن الأحوال البشرية والعيور 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 وإفهاماً لك) أي أردت إفهاماً لك (إذ كنت سائلاً) الخبير العارف إذا سئل عن البسيط الصرف لا بد له من الإتيان بعبارات مناسبة لتفهم السائل جاذبة له إلى الطريق الحق ولكن لما كانت العبارات مغياً بغايات خيالية ومشعرة بتركيب وأجزاء عقلية أو خارجية يتنزَّه ذات ذلك البسيط عنها وجب عليه جذب السائل عما يفيد ظاهر العبارة وهدايته إلى ما هو المقصود منها فلذلك نبهه عليه السلام على براءة الحق عما يفيد ظاهر الكلام المذكور وأرشده 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 (لأنّ الكلّ لنا بعض) تعليل للتفي يعني أن الكلّ لنا بعض فإنّ الانسان مر كّب 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 كمثل شيء، و يحتمل أن يكون تعليلاً للمتنفي يعني لا يتوهم أنّ كلّ له بعض لأجل أنّ الكلّ المعروف

\*الصفة الاخرى بالقياس اليه 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 الكَلَّ فينا عبارة عن مجموع الأجزاء والكَلُّ فيه عبارة عن ذاته المقدَّسة المنزَّهة عن أنحاء التركيب والتعدُّد ( و لكن أردت إيفامك ) بما يناسبك ( والتعبير عن نفسي ) فوقع توهم التركيب في العبارة لا في المقصود منها ( و ايس مرجعي في ذلك كَلَّه ) أي في قولي يسمع بنفسه و يسمع بكَلَّه ( إلا أنه السميع البصير ) لا يكشف المسموعات والمبصرات على أكمل وجه عند ذاته المجرَّدة عن شوائب التكثُّر ( العالم الخبير ) تفسير للسميع البصير و توضيح لما هو المقصود منهما ( بلا اختلاف الذات ) بالتركيب والتجزئة والتبعض ( 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 نقي الاختلاف والتعدُّد والتكثُّر بحسب الذات والصفات على الإطلاق و قد مرَّ شرح هذا الحديث في باب إطلاق القول بأنه شيء.

### (باب)

#### (الارادة أنها من صفات الفعل وسائر صفات الفعل)

الظاهر أن « باب الارادة » مبتدئ 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 الأهوازي ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد ، عن أبي « عبد الله عليه السلام قال قلت: لم يزل الله مريداً ؟ قال : إن المرید 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 هوازي ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد ، عن أبي عبد الله 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 ) فالارادة من صفات الفعل التي يصح سلبها عنه في الأزل . ولا يلزم منه نقص لامن صفات الذات المعتبرة له في الأزل مثل العلم والقدرة ، فان نفيهما 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 بالارادة الحادثة نفس اليجاد والاحداث كما ينطق به الحديث الآتي ، لا يقال تخصيص اليجاد بوقت دون وقت لا بد له من مخصص والمخصص هو الارادة فلو كانت الارادة نفس اليجاد دارلنا لانسلم أن المخصص هو الارادة بل هو الداعي أعني العلم بالنفع والمصلحة واليجاد في هذا الوقت دون غيره وفي الحديث دلالة واضحة على أن الارادة غير العلم والقدرة كما هو مذهب الأشاعرة خلافاً للمحققين منهم المحقق الطوسي (ره) فانهم ذهبوا إلى أن الارادة هي الداعي يعني العلم بالنفع والمصالح ، ويمكن أن يقال ، الارادة يطلق على معنيين كما صرح به بعض الحكماء إلا لهيين (١) أحدهما الارادة الحادثة وهي

(١) « بعض الحكماء الالهيين » قال صدر المتألهين والتحقيق أن الارادة تطلق

بالاشترك الصناعي على معنيين أحدهما ما يفهمه الجمهور وهو الذي ضده الكراهة ولا يجوز على الله تعالى بل ارادته نفس صدور الافعال الحسنة منه وكراهته عدم صدور القبيح عنه تعالى ، وثانيهما كون ذاته بحيث يصدر عنه الاشياء 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 الابدان و أحداث الفعل، وثانيتها الارادة التي هي من الصفات الذاتية التي لا تتصف الذات بنقيضها أزلاً و أبداً و هي التي وقع النزاع فيها فذهب جماعة منهم المحقق إلى أنها نفس علمه الحق بالمصالح و الخيرات و عين ذاته الأحدثية، و ذهب الأشاعرة إلى أنها صفة غير العلم.

### ((الاصل))

٢- « محمد بن أبي عبد الله ، 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 عبد الله 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 عبد الله ، 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 عبد الله 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 الارادة الحادثة التي هي نفس الابدان لا الارادة القديمة بكل خير التي هي ذاته و عين علمه

\* سره- بعد ذلك أن الارادة بالمعنى الثاني وهو العلم بالاصح اصطلاح خاص بالمتكلمين و هي من صفات الذات ولا يجوز حمل ألفاظ الحديث على هذا الاصطلاح الخاص بل الارادة فى الحديث هي ما يفهمه الجمهور وهو المعنى الاول و لا ريب أنه من صفات الفعل و أنه حادث فى 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 لأنَّ الارادة الحادثة من الصفات الفعلية والعلم من الصفات الذاتية ، ثمَّ أشار إلى توضيح الفرق بمثال هو بمنزلة التعليل له فقال: ( ألا ترى أنَّك تقول : سأفعل كذا إن شاء الله (١) ولا تقول : سأفعل كذا إن علم الله ) ولو كانت المشيئة بمعنى العلم لصحَّ هذا القول كما صحَّ ذلك ، ولما لم يصحَّ علم أنَّها غيره ، أمَّا الملازمة فظاهرة و أمَّا صحَّة ذلك القول فلا نَه لاخلاف فيها و لأنَّ قولك إن شاء الله دلَّ على عدم مشيئته بمعنى اليجاد بتوسطك الفعل المطلوب بعد و إلاَّ لكان ذلك الفعل واقعاً موجوداً و هو خلاف الفرض و أنت في تعلُّقها به في الاستقبال شكَّ غير عالم به .

و هذا معنى صحيح ولو قلت بدل ذلك: إن علم الله دلَّ هذا القول على عدم تعلُّق علمه بذلك الفعل في الحال وعلى شكِّك في تعلُّقه به في الاستقبال و كلُّ هذا باطل لأنَّك تعلم أنَّه لايعزب عنه مثقال ذرَّة أزلًا وأبدأً وإلى ما ذكرنا أشار إجمالاً بقوله

(١) قوله « 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 الغرض من اثبات صفة الارادة أنه تعالى ليس مضطراً في الفعل نظير الفاعل الطبيعي والفاعل في بدء 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 التصور 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 اماكن 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 ( فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء ) فالقاء 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 الأثناء 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 و جرُّها بالإضافة من باب إضافة الصفة إلى المفعول فعلى الأوّل سابق ماض معلوم من المسابقة ، وعلى الثاني اسم فاعل من السابق .

وفي بعض النسخ المصححة المعتبرة « السابق المشية » بنصب المشية على أنها مفعول اسم الفاعل المعروف باللام ، وفي بعضها « سابق للمشيئة » 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 توافق ظاهر قوله « وعلم الله سابق المشية » لأن سبق علمه تعالى على المشية بهذا المعنى غير ظاهر بل غير متصور .



## ((الاصل))

٣- « أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى قال: « قلت: لأبي الحسن عليه السلام: أخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق قال: فقال: « الارادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل . وأما من الله تعالى « فارادته إحداثه لا غير ذلك لأنه لا يروى ولا يهيم ولا يتفكر وهذه الصفات منقضية » عنه وهي صفات الخلق، فارادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له: كن فيكون بلا لفظ « ولا نطق بلسان ولا هممة 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 و من الخلق) سأل عن الفرق بين إرادة الله تعالى و إرادة الخلق و طلب معرفة حقيقتيهما (قال: فقال: الإرادة من الخلق الضمير) أي تصوّر الفعل و توجه الذّهن 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 مقدّمات الإرادة (١) مثل تصوّر النفع والإزعاج به والشوق إليه والعزم له

(١) قوله «مقدّمات الإرادة» أول ما يبدو للمريد تصور المعنى فإنه إن لم يتصور المعنى لم يكن فاعلاً بالإرادة بل هو فاعل طبيعي بلا شعور، ثم إنه ليس كل من تصور المعنى يطلبه كشيء ما يتصور الطعام بل لابد من ضم صفة أخرى إلى التصور وهو الشوق ولكن ليس كل من تصور معنى واشتاق يطلبه كجائع يتصور الطعام و يشتاق إليه ولا يكون عنده الثمن ليشتريه مثلاً بل لابد له وجود أسباب و فقد سوانع حتى يعزم فاذا عزم لا بد أن يحرك عضلاته في طلبه فربما يطاوعه العضلات و ربما لا تطاوعه فهذه مقدّمات أربع يتخللها التصديق بحصول نفع أو دفع ضرر و هذا سبب حصول الشوق . والإرادة في اصطلاحهم تطلق على ثلاثة أمور الأول هذا المعنى المركب من المقدّمات الأربع التي تترتب عليه الفعل البتة، الثاني مرتبة الشوق المذكور وهي في مقابل الكراهة ويستعملها الفقهاء كثيراً في هذا المعنى، ويمكن اجتماع الكراهة \*

وتحرك القدرة إلى تحصيل الفعل المراد والحاصل أن إرادة الخلق عبارة عن تصور الفعل ثم تصور النفع سواء كان النفع عقلياً أو خيالياً أو عينياً أو دنيوياً أو أخروياً، ثم التصديق بترتب ذلك النفع على ذلك الفعل والإذعان به إذعاناً جازماً أو غير جازم، ثم الشوق إليه، ثم العزم الراسخ المحرك للقوة والقدرة المحركة 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 لا غير ذلك) يعني أن إرادته بسيطة وهي إحداث الفعل وإيجاده على وجه يوافق القضاء الأصلي ويطابق العلم الأزلي من الكمال والمقدار والخواص والآثار لا من كسبة 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 والاسم الروية بفتح الراء وكسر الواو وتشديد الياء (ولا يهيم) أي لا يقصده من هم الشيء عليهم بالضم إذا قصده والاسم الهمة (ولا يتفكر) ليعلم 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 وتحويل الشوق والعزم وارتكاب 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 متحجرين جاهلين لا يجدون إلى وجه الصواب دليلاً ولا إلى طريق الفعل سبيلاً (فإرادة الله تعالى

\* و الإرادة بالنسبة الى شيء واحد باعتبارين كصلوة في بيت منصوب فانها مطلوبة و مرادة باعتبار و مكروهة باعتبار ولا يمكن الاجتماع فيها بالمعنى الاول، 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 والغاء للتفريع لأنَّ مدخولها نتيجة للمقدّمات السابقة، ثمَّ أشار إلى

\* بل ليست الا العلم بالنفع و صدور الفعل لزم كون أفعال الله تعالى خالية عن الاغراض و الغايات كما يقول به الحكماء . أقول خلوا الافعال عن الغاية مذهب المعطلة والملاحدة والقائلين بالبخت والاتفاق واما الحكماء الالهيون فأبطلوا قولهم وردوا عليهم كما مر استشهاد الامام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام بقول ارسطو في رددهم وفي الشفاا بواب و فصول في نقض مذهبيهم وفي القانون أيضاً في باب منافع الاعضاء والتشريح اثبت العناية الالهية في خلق كل عضو بل في مقداراه وشكله وتركيبه وشقوقه وغير ذلك فراجع، واما نفى الغرض فلان اصطلاحهم وقع و استقر على ما يكمل به الفاعل و ليس واجب الوجود يفعل ليكمل بل كماله سبب لفعله بخلاف الممكن فان فعله سبب كماله. (ش)

(١) قوله « فارادة الله تعالى الفعل اى اليجاد » 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 فى الفعل الذى يغلب عليه الارادة له والنية فيه والعزم ولما كان الله تعالى يجلب عن الحاجات بطل أن يكون محتاجاً فى الافعال الى التصود والعزمات و ثبت ان وصفه بالارادة مخالف فى معناه لوصف العباد 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 فى الافعال الى التصود والعزمات .

وهنا شبهات مبنية على عدم تدبر الامور كما هي أو على الاختلاف فى الاصطلاح منها أنه لو كان الارادة هي العلم بالاصح ولا شىء يزيد عليه من همّ و عزم لزم كون الحوادث الزمانية قديمة اذ العلم قديم و تعلق العلم قديماً بشىء يوجب كون ذلك الشىء مادام العلم اذ لا يؤثر فى وجود الشىء من البارى الاعلمه، والجواب ان العلم مطابق للمعلوم فاذا تعلم لوجود الشىء فى الزمان المعين لم يحدث المعلوم الا فى ذلك الزمان المعين\*

كيفية إيجاده للأشياء و تنزُّهه عن صفات الخلق تأكيداً لما سبق بقوله ( يقول له) لما أراد وجوده لعلمه بما فيه من المصلحة ( كن فيكون) قوله « كن» إشارة إلى حكمه و قدرته الأزليّة و وجوب الصدور عن تمام مؤثريّته. وقوله «فيكون» إشارة إلى وجوده و دلّ على اللزوم و عدم التأخر بالفاء المقتضية للتعقّب بلا مهلة (بلا لفظ و لا نطق بلسان) أي يقول ذلك بلا صوت يقرع و لا نطق يسمع، لأنّ اللفظ و النطق و اللسان من خواصّ الخلق المنزّهة قدسه عنها، و ينبغي أن يعلم أنّ إطلاق القول عليه كإطلاق الكلام فأما اللفظ و النطق فلمّا كانا عبارة عن إخراج الحروف عن الآلة المعدّة لهما وهي اللسان و الشفة و غيرهما كانا لا يصدقان في حقّه تعالى لعدم الآلة هناك و الشارع لم يأذن في إطلاقهما عليه لأنّ دلالتهما على الآلة المذكورة أقوى من دلالة

\* و منها ان العلم بالاصح حاصل للمبارى تعالى بل هو عين ذات البارى فلزم وجوب ترتب الاصح على ذاته و امتناع ترتب غير الاصح و هذا يوجب كونه تعالى فاعلا غير مختار كالطبايع يجب صدور ما يجب عنه و يمتنع ما يمتنع، و الجواب ان للامكان اصطلاحين الامكان الذاتى و الامكان الوقوعى و الاول صفة الشئ في ذاته و الثانى 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 و أفعالهم و هذا نفى الامكان الوقوعى و لا يوجب كونهم مضطرين الى ترك المعصية حتى لا يكون هذا فضيلة، و كذلك نعلم أن الملحد الجائع فى البيت الخالى و الطعام حاضر لا يبالي بشهر رمضان و يفطر البتة و نقطع بذلك قبل الوقوع لعدم تطرق احتمال الصيام فى حقه و هذا لا يوجب اضطراره الى الافطار مع عدم احتمال غير الافطار منه فما يقال ان القادر المختار هو الذى يصح او يحتمل او يمكن صدور الفعل و الترك منه مبنى على مسامحة ما اذ قد لا يصح أو لا يمكن بالامكان الوقوعى منه الا شئ 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 فى كل زمان له مخلوق من الازل و لا ينقض ارادة الفاعل المختار بذلك و انما يثبت 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 المجهولات والجهل على الله تعالى محال ( ولا كيف لذلك ) أي لآلئاته وإيجاده الذي هو من صفاته الفعلية ( كما أنه لا كيف له ) تعالى أي لله تعالى وإقماً الكيفيات للممكنات الموجودة لا لإيجادها 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 جوزت أن يكون المراد هنا أن الله تعالى خلق مهية الايجاد (١) بنفسها من غير

(١) قوله « خلق مهية الايجاد » حاصله أن الميعول بالاصالة هو الوجود والمهيات مجعولة بالعرض والمعنى 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 فياتي في كلام صدر المتألهين - قده - . (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 والإيجاد يعني قدرها تقديرأ 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 و الشوق المتأكد التي منها يتقوّم حقيقة المشيئة إنما يكون لأولى الاختيار من المخلوقات والخالق سبحانه متقدّس عن ذلك «ثم خلق الأشياء» يعني أفعالهم المترتب وجودها على تلك المشيئة بتلك المشيئة وبذلك تنحلّ 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 لا نهاية له (٢).

- (١) قوله « إرادة المخلوقين » والشارح نقل عبارة السيد بالمعنى ، وفي مرآة العقول وكذا الوافي نقل قوله هكذا «أن المراد بالمشيئة ههنا مشيئة العباد لفعالهم الاختيارية لمتقدسه 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 الآتي نص في ذلك لا يحتمل التأويل ثم فسر هذا الحديث بوجه آخر لاحاجة الى نقله و قال نظير ذلك ما يقال ان الأشياء انما توجد بالوجود و أما الوجود نفسه فلا يفتقر الى وجود آخر بل انما يوجد بنفسه فافهم راشداً و مرجعه الى ما يأتي من تأويل صدر المتألهين - قدس سره - . (ش)
- (٢) قوله «الى ما لا نهاية له» هذا آخر كلام المحقق الداماد و اعلم أن العلامة المجلسي رحمه الله نقل خمسة وجوه في تأويل الحديث وتأويل السيد ثالثها ، ثم قال الرابع ما ذكره بعض الافاضل و نقل كلام صاحب الوافي الى آخره بحذف قوله أخيراً «فافهم راشداً» ثم قال الخامس ما ذكره بعض المحققين و مراده صدر المتألهين - قدس سره - فانه بعد ما 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 صفة « مخلوق و إن الله تعالى لا يستقره شيء في غيره ».

((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 الاضافى يرجع الى ايجاده و بمعنى المرادية ترجع الى وجوده قال: نحن اذا فعلنا شيئاً بقدرتنا و اختيارنا فاردناه أولاً ثم فعلناه بسبب الارادة فالارادة نشأت من انفسنا بذاتها لابرادة اخرى و لا تتسلسل الامر الى لانهاية فالارادة مرادة لذاتها والفعل مراد بالارادة و كذا الشهوة فى الحيوان مشتبهة لذاتها لذيفة بنفسها و ساير الاشياء مرغوبة بالشهوة فعلى هذا المثال حال مشيئة الله المخلوقة وهى نفس وجودات الاشياء فان الوجود خير و مؤثر لذاته و مجعول بنفسه و الاشياء مشيئة بالوجود و كما ان الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص فكذلك الخيرية و المشيئة و ليس الخير المحض الذى لا يشوبه شر الا الوجود البحت الذى لا يمازجه عدم و نقص و هو ذات البارى جل مجده فهو المراد الحقيقى الى آخر ما حققه. انتهى كلام المجلسى (ره) وهو نفس عبارة صدر المتألهين و حكى بعده كلاماً لابن سينا لم ينقله المجلسى ره و من العجائب فى هذا الحديث تفسير القزوينى 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 التعرض له كما فعله صدر المتألهين اذ لا يعلم من كتب الرجال فيه شيء يعتمد به. (ش)

إلى مشارف الشام قرى بقرب المدين ، وقيل: قرى بين بلاد الرِّيف وجزيرة العرب  
تدنو من الريف، قيل لها ذلك لأنها أشرفت على السواد ، والضبط بالقاف تصحيف  
و هو هاشم وقيل هشام بن إبراهيم العباسي روى عن الرضا عليه السلام ، وفي كتاب  
الرجال في أصحاب الرضا عليه السلام ابن هاشم العباسي ( حمزة بن المرتفع ) بدل عن  
المشرفي هكذا في النسخ التي رأيناها وقال بعض الأصحاب هذا من تحريفات  
الناسخين والصحيح « عن حمزة بن الربيع » كما في كتاب التوحيد للصدوق رحمه  
الله وهو حمزة بن الربيع المصلوب على التشيع ( عن بعض أصحابنا ) في كتاب  
التوحيد عن 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 ؟) لما كان الغضب عبارة عن ثوران النفس وحرارة قوتها الغضبية  
عن تصوّر المؤذي والضرار لإرادة مقاومته و دفعه وهو يوجب ثوران دم القلب و  
تحرّك النفس من حال إلى حال لإرادة الانتقام وإيقاع السوء والعقاب بالمغضوب  
عليه و كان ذلك من خواص المخلوق القابل للانفعال و التغيير 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 نواهيهِ مجازاً من باب إطلاق السبب  
على المسبّب والأثر على المؤثر وعلى هذا، المراد برحمته التي في الأضربة  
القلب إثابة المطيع والاحسان إليه بالانعام والاکرام وقد فسّر رحمته و غضبه بهذا  
الوجه جماعة من المتكلمين ، 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 الأزلية التي هي العلم بعقوبة العاصي و  
إثابة المطيع ويلزم [هـ] العقوبة والاثابة لذلك قال الرّحمة والغضب من صفاته 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  
بأي وجه و أيّ سبب كان ( فقد وصفه صفة مخلوق ) و من وصفه بصفة مخلوق



فقد أشرك به وأقرَّ بآله سواء ، وقوله « صفة مخلوق » إما مفعول مطلق أو منصوب بنزع الحافض ( و إنَّ الله تعالى ) عطف على قوله « إنَّه من زعم » ( لا يستفزه شيء فيغيِّره ) أي لا يستخفُّه ولا يفزه شيء ولا يزعجه ولا يطيره أمر فيغيِّره من حال إلى حال ومن وصف إلى وصف لأنَّ ذلك من لواحق الامكان القابل للانفعال من الغير و قدس الحقَّ منزَّه عنها .

### ((الاصل))

٦- « عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن العباس بن عمرو ، عن هشام بن الحكم في حديث الزُّنْدِيقِ الذي سأل أبا 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 الرِّضَا حال تدخل عليه فتنتقله من حال إلى حال لأنَّ » « المخلوق أجوف مُعْتَمِلٌ مركب ، للأشياء فيه مدخل ، و خالقنا لا مدخل للأشياء » فيه لأنَّه واحدٌ واحدٌ والمعنى فرضاه ثوابه و سخطه عقابه من غير شيء » « يتداخله فيبيحجه و ينتقله من حال إلى حال ، لأنَّ ذلك من صفة المخلوقين » « العاجزين المحتاجين ».

### ((الشرح))

( عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن العباس بن عمرو ، عن هشام بن الحكم في حديث الزُّنْدِيقِ الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله أن قال له: فله رضا و سخط ) غرضه من هذا السؤال إما الاستعلام أو الالتزام بتشبيهه بالخلق ( فقال أبو عبد الله عليه السلام نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين ) أي ليس رضاه و سخطه على المعنى الذي يوجد منهم ( و ذلك أن الرِّضَا ) من المخلوق ( حال تدخل عليه فتنتقله من حال إلى حال ) في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله « و ذلك أن الرِّضَا والسخط دخال يدخل عليه فينتقله من حال إلى حال » و ما ذكره عليه السلام من أن الرِّضَا حال أو دخال مصرَّح به في الحكمة العمليَّة ومبدؤه تصديق أحد

بما يوافقه ويلائمه عند تصوّر كونه موافقاً وملائماً له وإذعانه بأنّ ما قضاه الله تعالى وقدّره حقّ موافق للمصلحة وإن لم يعلم وجهها فانه إذا حصل له هذا التصديق والاذعان حصولاً لا يعارضه الوهم والخيال يتفعل قلبه ويدخل فيه حالة راسخة وهيئة ثابتة فتنقله من حال الاهتزاز والاضطراب إلى وصف الاطمئنان و الاتقياد وهويتلقّى ما يرد عليه بالقبول ويرضى به وإن كان أمراً مستبشعاً في بادي النظر، وقد أشار عليه السلام إلى تعليل أنّ رضاء المخلوق حال مذكورة وأنّ ذلك يلائمه ولا يلائم ذاته وحقيقته بقوله:

(لأنّ المخلوق أجوف) (١) أي ذاجوف له مقدار بحسب البطون كالجسم أو خالي الدّاخل الذي فيه القلب، وجوف الانسان وغيره بطنه (معتمل) اعتمل اضطرب في العمل لعلّ المراد أنّ في صنعه اضطراباً لبناء خلقته على أمور متعادية متقاضية للافتراق، أو المراد أنّ له في عمل نفسه وإدراكاته وتحصيل كميّاته النفسانيّة اضطراباً وانقلاباً من حال إلى حال (مركب) من أجزاء متباينة في الحقيقة

(١) «قوله اجوف» لا يجعل الشيء أجوف الا لان يكون وعاء لشيء يدخل فيه وابن

آدم أجوف وجميع أعضاء بدنه وعاء لشيء يجري فيه حتى العروق والاعصاب وقوله معتمل أي شديد العمل فيأخذ كل عضو غذاءه ويحلله ويخرج فضله وهذا 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، وهذه الامور الثلاثة سبب الرضا والغضب وليس لله تعالى مثل تلك. فان قيل ليس كل الرضا والغضب ناشئاً من حالات البدن فقد يرضى ويسر الانسان لكمال روحاني كالعلم والتقوى والتقرب 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 والروحاني والاعتماد اعم من حركات البدن الحيوية وجهد النفس للوصول الى غايتها، والتركيب من الاجزاء اعم من التركيب عن العناصر و الاخلاق والميول المختلفة النفسانية. الجواب الثاني انه ما من رضا روحاني أو غضب روحاني الا و يؤثر في البدن كما يتأثر عن البدن لمكان ارتباطهما معاً ولا يسمى رضاً وغضباً في اللغة الا باعتبار ظهوره في البدن والله منزّه عنه.(ش)

متخالفة في الصورة والكميَّة أو من ذات و صفات، ومن شَمَّ قيل كلُّ ممكن وإن كان بسيطاً فهو مزدوج بالذَّات والوجود والصفات ( للأشياء فيه مدخل ) يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالأشياء الإدراكات والكميَّات النفسانيَّة مثل الرِّضا و السخط وغيرهما يعني أن حصول هذه الأشياء له بطريق دخولها فيه و تغييره من حال إلى حال ، ولا ينافيه ذلك لأنَّ وضعه و تركيبه على التغيُّر والانقلاب ، و ثانيهما أن يراد أن للأشياء المتغيرة في الصورة والكميَّة التي يقتضي كلُّ واحد منهما تغيُّر الآخر وانكساره مدخلاً في تحقُّق حقيقته و إذا كان كذلك فدخل الحالات والكميَّات فيه و تحريكه من حال إلى حال لا ينافيه في حقيقته و ذاته.

( و خالقنا لمدخل للأشياء فيه ) بأحد الوجهين المذكورين ( لأنَّه واحد ) لا تتركيب فيه أصلاً لانه لا ينفك ولا خارجاً وهذا معنى الواحد كما عرفت آنفاً ( وأحدي الذات ) ليس وجوده زائداً على ذاته والعطف دلَّ على المغايرة ، ويحتمل التفسير أيضاً ، و يؤيِّده ترك العطف في كتاب التوحيد للصدوق - رحمه الله - حيث قال فيه لانه واحد أحدي الذات ( و أحدي المعنى ) ليست له صفات متكثرة متغايرة زائدة على ذاته ففي الأوَّل إشارة إلى نفي الكثرة قبل الذَّات لعدم تركبها من الأجزاء و في الثاني إشارة إلى نفي الكثرة في مرتبة الذات لكون وجوده عين ذاته و في الثالث إشارة إلى نفي الكثرة بعد مرتبة الذَّات لكون صفاته عين ذاته فهو الواحد المطلق الحقُّ من كلِّ جهة ( فرضاء 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 فيبيحه ) أي يثيره و يحركه من هاجه الشيء أو من هيَّجه إذا أثاره ( و ينقله من حال إلى حال لأنَّ ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين ) في ذواتهم إلى أجزاء و في وجوداتهم إلى موجد و في كمالاتهم إلى مداخلة و أنفعالات و أمَّا الله القادر الخالق الغنيُّ المطلق فهو متمنِّزه عن جميع ذلك و متقدِّس عن التغيُّر والانفعال والانتقال من حال إلى حال والحاصل أنَّه إذا نسب الرِّضا و السخط والحبَّ و البغض والموالاة والمعاداة إلى الله سبحانه وجب تأويلها و صرفها إلى معنى يصحُّ

في حقّه لأنّ 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 تحرّكها إلى إيقاع السوء به أو الإعراض عنه  
والمحبّة حالة لها توجب ميلها إليه أو نفس هذا الميل والبغض حالة لها توجب الإعراض  
عنه و إيصال الضرر إليه و قريب منهما الموالاة والمعاداة و كلّ ذلك عليه سبحانه  
محال ، فوجب التأويل والتأويل أنّ الرضا والمحبّة والموالاة بمعنى الإثابة و  
الإحسان و إيصال النفع، وأضادها بمعنى العقوبة و عدم الإحسان إمّا على سبيل  
الأشتراك أو على سبيل التجوّز.

### ((الاصل))

٧- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ،  
عن ابن اذينة 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 اذينة ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المشيئة محدثة) قد عرفت  
مما ذكر أنّ المراد بالمشيئة الإرادة الحادثة أعني إيجاد الشيء و إحداثه، فهي  
من الصفات الفعلية و للتمييز بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية طريقتان أحدهما  
أنّ كلّ صفة توجد فيه سبحانه دون نقيضها فهي من الصفات الذاتية و كلّ صفة  
توجد فيه مع نقيضها فهي من الصفات الفعلية، و ثانيهما أنّ كلّ صفة لا يجوز أن  
يتعلّق بها قدرته و إرادته فهي من صفات الذات و كلّ صفة يجوز أن يتعلّق بها  
قدرته و إرادته فهي من صفات الفعل والمصنّف أشار إلى الأوّل و قال بقوله :

### ((الاصل))

\* (جملة القول في صفات الذات و صفات الفعل) \* (١)

« إنّ كلّ شيءين 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 يجب و ما يبغض فلو كانت الارادة من صفات الذات مثل العلم »  
« والقدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة ولو كان ما يجب 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 : يجب من أطاعه و يبغض من »  
« عصاه و يوالي من أطاعه و يعادي من عصاه و إنّه يرضاه و يسخط ، و يقال في »  
« الدعاء اللهم أرض 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 و لم يرد هذا و صفات الذات تنفي عنه بكل صفة »  
« منها ضدها . يقال : حي و عالم و سميع و بصير و عزيز و حكيم ، غني ، »  
« حلیم ، عدل ، كريم . فالعلم ضده الجهل ، و القدرة ضدها 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 وصفات أفعاله وهي أن كل صفة وجودية لها مقابل وجودي فهي من صفات الأفعال لا من صفات الذات لان صفاته الذاتية كلها عين ذاته و ذاته مما لا ضله و هذا قانون جملي في معرفة صفات الذات و صفات الفعل ، ثم فسره و مزجه بذكر الامثلة المخصوصة المندرجة تحت الجملة انتهى ، وقال الفاضل المجلسي \*

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 لشئيين 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 » و الحاصل أن كل شئيين متضادين و صفت الله تعالى بهما وهما في الوجود فهما من صفات الفعل كالمحبة والبغض فإنه يقال أحب من أطاعه و أبغض من عاصه و كلاهما موجود فالحب والبغض من صفات الفعل لامن صفات الذات لأنه لا يجوز وصفه تعالى بصفات الذات و بصددها فلا يجوز أن يقال مثلاً هو عالم و جاهل و قادر و عاجز ( و تفسير هذه الجملة ) اختلف العلماء في أن هذا الجملة و تفسيرها من كلام المصنف أو من جملة الحديث فذهب بعض الأفاضل إلى أنهما من تمة الحديث كما يقتضيه السوق و لا صارف هناك يوجب حملهما على أنهما من كلام المصنف ، و قال السيد المحقق الداماد و الفاضل الأمين الأسترآبادي أنهما 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 المميز بين 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 و سخطه و حبه و بغضه قبل ذلك ، توضيح المقصود أن الشيء على خمسة أقسام لأنه إما خير محض أو خير غالب ، أو شر محض أو شر غالب أو خير و شر على السواء وهو تعالى يريد الأ و لين بالذات من حيث أنهما خير و إرادته الشر التابع للثاني إنهما هو بالعرض من جهة أنه تابع للخير للغالب لا بما هو شر ولا يريد الثلاثة الأخيرة أصلاً لا بالذات و لا بالعرض ، و من ثم أنحصر فعله تعالى في الخير المطلق و الخير الغالب على الشر

\* 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 لاضد له ثم بين ذلك في ضمن الامثلة و أن اتصافه سبحانه بصفتين متقابلتين ذاتيتين محال انتهى . و هو عين كلام صدر المتألهين و انما 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 ناقضاً 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 ناقضاً لتلك الصفة) أي صفة المحبة لمثل ما عرفت (ألا ترى أننا لا 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 تفهيمهما بالنسبة إلى بعض وإن كان شرأً مطلقاً فإنه تعالى عالم بالشرور بالذات كما أنه عالم بالخيرات بخلاف الإرادة والمحبة فإننا نجد في الوجود ما لا يتعلّقان به كالشرور والقبايح وإنما يتعلّق به نقيضهما (وكذلك صفات ذاته الأزلي) الأزلي صفة للذات والتذكير باعتبار المعنى أو صفة للصفات والتذكير باعتبار الوصف (لسنا نصفه بقدرة و عجز) لأن العجز نقص ينشأ من عدم القدرة أو من انتهائها قبل التعلّق بجميع المقدورات وذلك عليه جل شأنه محال ( [وعلم وجهل وسفه وحكمة وخطأ وعزّة] و ذلّة) فيه حذف بقريئة 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 .

فإن قلت: تفسير هذه الجملة دلّ على أمرين كل واحد منهما خلاف ما هو المعروف عند المحقّقين : الأوّل أن الإرادة ليست من الصفات الذاتية، والثاني أن الإرادة غير العلم لأنّ علمه تعالى متعلّق بالشرور بالذات وإرادته غير متعلّق بها فلزم من ذلك أن الإرادة غير العلم .

قلت: المراد بالإرادة في هذا الباب الإرادة الحادثة التي هي وراء الصفات الذاتية و وراء الذات أعني الإيجاد والاحداث كما مرّ في حديث صفوان وأمّا الإرادة القديمة التي هي من الصفات الذاتية فتوقّف نفس العلم بالخيرات عند المحقّقين فإنها مسكوت عنها نقياً و إثباتاً ( 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 أولاً وأبداً.  
فان قلت: حبّ خير نظام الوجود لا بمعنى ميل القلب إليه لاستحاله 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  
الاکرام 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  
أنّ المراد بالحبّ والرّضا نفس الفعل أعني الاحسان والاکرام 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 النفي يعني أنّ الصفات الذاتيّة هي التي لا  
يتعلّق بها القدرة بخلاف الصفات الفعلية ، فلا يجوز أن يقال: يقدر أن يعلم و  
يقدر أن لا يعلم لأنّ العلم من صفاته الذاتيّة التي هي عين ذاته فوجوده واجب  
بالذات و عدمه ممتنع ولا يتعلّق القدرة بشيء منهنّما، 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 كلُّ 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، و يقدر أن يكون غفوراً ولا يقدر أن لا يكون غفوراً)

(١) « ولا يجوز أن يقال يقدر أن يعلم» قال صدر المتألّهين (ره) اشارة الى وجه  
آخر في بيان الفرق بين صفة الذات و صفة الفعل وهو أن القدرة صفة ذاتية تتعلّق بالممكنات  
لا غير و نسبتها بما هي قدرة الى طرفي الشيء الممكن على السواء فلا يتعلّق بالواجب ولا بالممتنع  
فكل ما هو صفة الذات فهو أزلي 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 لا غير ولا تتعلّق  
بالواجب ولا بالممتنع فكل ما هو صفة الذات فهو أزلي غير مقدور و كلما هو صفة الفعل فهو  
ممكن مقدور، وبهذا يعرف الفرق بين الصفتين انتهى. وهو عبارة صدر المتألّهين بعينها حذف  
منه جملة واحدة وهي قوله « و نسبتها بما هي قدرة آء» ولم ينسب 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 للجود مؤثراً إياه و يقدر أن لا يكون مريداً للجود 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 و الجود و اختيار إفاضتهما من الصفات الذاتية التي ليست بمتعلقة للقدرة فالفرق بالوجه المذكور تحكّم و الحق 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 المصنّف 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 و الله 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 والعزم عليه لاجل تحقق الداعي، فما لا يكون مقدوراً لا يكون مراداً \*

أي الربِّ وما بعده (من صفات الذات) وهي حاصلة في مرتبة الذات غير متفكِّه 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 المصنَّف فيها (الأتري) أنه يقال أراد هذا ولم يرد هذا) تنبيه على أنَّ الإرادة من صفات الفعل لأنَّ معيار صفات الفعل عند المصنَّف كما عرفت جواز اتصافه 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 «لان هذه من صفات الذات والارادة من صفات الفعل» معناه أن الارادة لكونها من صفات الفعل فهي حادثة وهذه الصفات يعنى الربوبية والقدم والغزوة والحكمة والملك والعلم والقدرة ونحوها ( اكتفى المجلسى رحمه الله بقوله يعنى الربوبية والقدرة و أمثالهما ) لكونها من صفات الذات فهي قديمة ولا يؤثر الحادث فى القديم فلا تعلق للإرادة بشيء منها، وقوله والأتري أنه يقال أراد هذا ولم يرد هذا» (اكتفى المجلسى رحمه الله بقوله الأتري) توضيح لكون الارادة لاتتعلق بالقديم بأن ارادة شيء مع كراهة ضده والقديم لاضلته انتهى. وأورده المجلسى رحمه الله بعين عبارته الا فيما أشرنا اليه.

واعلم أن البحث عن الصفات لدقته وابتناؤه على الاصول العقلية والبراهين المنطقية وبعده عن منال عقول السذج كان عند الظاهريين منكراً منفوراً نظير نفرة الاخباريين عن الاصول ولما يكن فى وسعهم التكلم فيه والتدبر فى مسائله وكان الاعتراف بعجزاً عنهم 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 تبجره وعلمه واطلاعه أن اطلاق لفظ الصفات لله عزوجل لا يجوز، وقال لم يرد لفظ الصفة فى حديث الا ما انفرد به سعيد بن أبى هلال فى روايته عن عائشة «فى رجل كان يقرء قل هو الله احد فى كل ركعة وقال هى صفة الرحمن فانا احبها فأخبره (ص) ان الله يحبه آه» فانظر الى جمودهم وفرارهم عن المعضلات وتدبر رواياتنا ودقتها وكلام المحدثين والمتكلمين منا فى 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 أزيلت فلا يجوز أن يتعلّق بها الإرادة لأنّها إنّما يتعلّق بالأمر الحادث. ثمّ أشار إلى أنّ صفاته الذّاتية عين ذاته تعالى وأنّ المراد بها نفي أضعافها لإثبات صفة له بقوله ( وصفات الذّات تنفي عنه بكلّ صفة منها ضدّها ) لم يرد أنّ إثبات كلّ صفة من هذه الصفات له مستلزم لنفي ضدّها عنه بأن يكون هناك إثبات صريحاً ونفي ضمناً لأنّ هذا الحكم أعني كون ثبوت وصف لأحد مستلزماً لنفي ضدّه عنه أمرٌ ضروريٌّ لا يحتاج إلى البيان ولأنّ إرادة هذا المعنى يوجب القول باختلاف المعاني وقد ثبت استحالة ذلك بالعقل والنقل بل أراد أنّ صفات الذّات عين الذّات لازيدة عليها كما زعمه الأشاعرة و القول بعينيّتها راجع إلى نفي أضعافها عنه ( يقال حيٌّ و عالمٌ و سميعٌ و بصيرٌ ) 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 بالايجاد والافناء ولا يغلبه شيء فيذاته ( و حكيم) يحكم خلق الأشياء بحسن التقدير ولطف التدبير (غنيٌّ) عن الغير غير مفقّر 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 للتحرّز 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 ضدّها الحلم العجلة والجهل) والمراد بكونه حليماً أنّه ليس بمتسرّع 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 تعالى خلق اسماً بالحروف غير متصوت، وباللفظ غير منطوق » و بالشخص غير مجسد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منقي عنه « الأقطار، مبعّد عنه الحدود، محجوب عنه حس كل متوهم، مستتر غير مستور، فجعله كلمة تامة على أربعة أجزاء معاً ليس منها واحد قبل الآخر، فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها و حجب منها واحداً و هو الاسم المكنون » المخزون، فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله [تبارك و] تعالى: وسخر سبحانه لكل اسم من هذه الأسماء أربعة أركان، فذلك اثناعشر 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، المقدر، القادر، السلام، المؤمن، المهيمن [الباريء] المشيء، البديع، الرافع » الجليل، الكريم، الرزق، المحيي: المميت، الباعث، الوارث. فهذه الأسماء « و ما كان من الأسماء الحسنی حتى تتم ثلاثمائة وستين 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 »  
« الرحمن أيّاماً تدعوا فله الأسماء الحسنی » .

### ((الشرح))

(عليّ بن محمّد ، عن صالح بن أبي حماد ، عن الحسين بن يزيد ، عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة ، عن إبراهيم بن عمر ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله تبارك و تعالی خلق إسماً (١) قيل هو الله (١) و قيل هو اسم دالّ على صفات ذاته جميعاً و

(١) قوله « قيل هو الله » قال الحكيم السبزواری فی شرح الاسماء ، بعد نقل كلام الشارح الى قوله « لكامل الملائمة بينهما » : وفيه مؤاخذه لانه ينبغى أن يقال ذلك الاسم مجموع 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 الاجزاء اسم وليس كل واحد من اجزاء كلمة هو أو الله اسماً وقد عد المجلسي رحمه الله وقبله صدر المتألهين هذا الحديث من معضلات الاخبار وقال ان ما يذكر في شرحه ينبغى 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 الائمة عليهم السلام ونقل الرواة بل المراد ترك تعرض لكل ممن يستعد او لا يستعد ويعرف الدقائق أو لا يعرف فان الناس يختلفون في العلم والايان 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 الاحسائي 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 أمان 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 واضعفت التفسير وأردوها قول من جعل هذا الاسم الماء اي العنصر الرطب المعروف وينبغي ان يعد في الظرائف والمضاحك . (ش)

كان هذا القائل وافق الأَوَّلَ لأنَّ الاسم الدَّالَّ على صفاته جميعاً هو الله عند المحقِّقين، ويرد عليهما أنَّ «الله» من توابع هذا الاسم المخلوق أوَّلاً كما يدلُّ عليه هذا الحديث، و يحتمل أن يراد بهذا الاسم اسم دالٌّ على مجرد ذاته تعالى من غير ملاحظة صفة من الصفات معه وكأنَّه «هو» ويؤيِّده ما ذكره بعض المحقِّقين من الصوفيَّة من أنَّ «هو» أشرف أسمائه تعالى وأنَّ «يا هو» «أشرف الأَذكاري لأنَّه هو إشارة إلى ذاته من حيث هو هو، وغيره من الأَسْمَاءِ يعتبر معه صفات و مفهومات لها إضافة ما إلى عالم الحدوث الذي هو عالم الكثرة و التفرقة حتَّى أن تلك المفهومات قد تكون حجاباً بينه و بين العبد وأيضاً إذا قلت هو الله الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الغفور الحليم كان «هو» بمنزلة الذات وغيره من الأَسْمَاءِ بمنزلة الصفات والذَّات أشرف من الصفات فهو أشرف الأَسْمَاءِ، و يحتمل أيضاً أن يراد به العليُّ العَظِيمُ لدلالة الحديث الآتِي عليه حيث قال عَلَيْهِ السَّلَامُ «فأَوَّلُ ما اختاره لنفسه العليُّ العَظِيمُ» إلاَّ أن ذكره في أسماء الأركان ينافي هذا الاحتمال ولا يستقيم إلاَّ بتكلف و هو أنه مزج الأَصْلَ مع الفرع للاشعار بالارتباط و لكمال الملائمة بينهما، و يحتمل أن يكون المراد منه إسماً آخر غير معروف عندنا لأنَّ له تعالى أسماء مكنونة لا يعلمها إلاَّ هو و خواصُّ أوليائه كما يظهر لمن تصفَّح الآثار و حينئذ يراد بالأوَّلِيَّةُ المذكورة الأَوَّلِيَّةُ بالاضافة إلى الأَسْمَاءِ الظاهرة لنا، وأمَّا حمل الاسم هنا على المسمَّى يعني خلق مفهوماً عظيماً من مفهومات الأَسْمَاءِ و جعل ما بعده صفة له لدلالته على أن ذلك الاسم ليس من باب الحرف و الصوت فبعيد جدًّا (بالحروف غير متصوت) (١) «غير متصوت» حال عن فاعل «خلق» (٢) و الجار متعلِّق 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 أى معناه قبيح ومعناه ركيك. وهذا كلام موهن أى معناه يوجب الوهن وفى القرآن «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق». (ش)
- (٢) قوله «حال عن فاعل خلق» قال الحكيم السبزوایى - 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 لتنزيهه قدسه عن ذلك ( و باللفظ غير منطوق ) بضمّ الميم و كسر الطاء من أنطق بالكلام إذ تلفظ به ( و بالشخص غير مجسّد ) الجسد البدن، و المجسّد من أكملت خلقته البدنيّة و تمتّ تشخصّاته الجسميّة ( و بالتشبيه غير موصوف و بالآلوان غير مصبوغ ) ( ١ ) لاستحالة ذلك عليه سبحانه ( منفي عنه الأقطار ) أي الأبعاد لاستحالة الامتداد و الجسميّة عليه ( مبعده عنه الحدود ) لامتناع التركيب و الانقطاع و الانتهاء عليه ( محجوب عنه حسّ كلّ متوهّم ) لتعلّق إدراك الحسّ بالجسم و الجسمانيّات والله سبحانه منزّه عن الجسميّة ولو احقها ( مستتر

بـ) ولا خصوصية 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 مشابه الى 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 الى الله تعالى، فيه هكذا «خلق اسماً بالحروف وهو عزوجل بالحروف غير منعوت» لاريب في زيادة قوله عزوجل من النساخ. و أورد القاضي سعيد عبارة التوحيد هكذا «خلق اسماً بالحروف غير منعوت» وجعل الفرق بينه و بين عبارة الكافي تبديل منعوت بمصوت و قال عبارة الكافي توجب ارجاع الصفات الى الاسم و عبارة التوحيد الى الله تعالى و كأنه لان غير المصوت من صفات الاسم وغير المنعوت 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 الى الله تعالى بعيد غريب و اتعجب جدا ممن احتمله والصحيح الذي لاريب فيه أنها صفات الاسم يعني 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 التنبيه عليها . (ش)

(١) قوله « باللون غير مصبوغ » يشير الى الكتابة وكذا قوله « منفي عنه الاقطار - الى قوله - محجوب عنه حس كل متوهّم » لئلا يزعم ان نقوش 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 التدبر 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 مجسد » دليل على أن هذا المخلوق غير جسماني بل موجود مجرد روحاني إذا لم 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 ان 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 تتكثر الاسماء بتكثر الصفات و ليس تتكثر الصفات و الاسماء تكثر حقيقياً لان صفاته تعالى عين ذاته بل تكثرها تكثر اعتباري و عليها فمعنى قوله (ع) خلق اسماً ليس بمعناه المتبادر من إيجاد 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 و لك أن تحمل ذلك الاسم المقدس على الامر النازل من المبدء الاعلى بظهور الصادر الاول بحيث يكون الصادر الاول مظهراً لذلك الامر و عند محقق أهل العرفان بالوجود اللا بشرط و عند بعضهم بالمرتبة الواحدية و عند طائفة بمرتبة الالوهية و عند آخرين بالفيض الاقدس و بالجملة هو المعنى الذي يتحقق به الاشياء و هي تستفيد من\*



من غير ستر يستره ، لأنَّ الستر العرفي إنما يستر الأَجسام و توابعها .  
 ( فجعله كلمة تامة ) ( ١ ) أي فجعل ذلك الاسم كلمة تامة لكماله وتاممه  
 بالذات و عدم كونه تابعاً لغيره من الأسماء الحسنى أو لتتامه باعتبار كونه أصلاً  
 ومبدءاً لجميع تلك الأسماء كما أنَّ المسمّى به وهو الله تعالى مبدء لجميع الأشياء  
 أو لتتامه في الدلالة على ذاته الحقّة من غير ملاحظة صفة من الصفات معه ، وقيل : لتتامه

\* المبدء الاعلى وهو حقيقة مجهولة . انتهى كلام القاضى ، وله تحقيقات رشيقة لايسع المقام  
 وأما صدر المتألهين - قده - فبعد ما معن فى معانى أوصاف هذا الاسم فى الحديث قال فلم يبق  
 فى الاحتمال العلى الأحد أمرين اما الوجود المطلق والفضل الرحمانى أو العقل المفارق  
 وكل منهما صالح محتمل فى جليل النظر بصدق هذه النعوت والاصواف عليه الأأن دقيق النظر  
 يرجح الاول بوجوه من الترجيح بعضها ذكر و علم و بعضها سيظهر انتهى كلامه و هو  
 اصل كل تحقيق لغيره . ( ش )

( ١ ) قوله « فجعله كلمة تامة » 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 نعلمها أو لانعلمها و لذلك سماه ( ع ) كلمة تامة فان قيل كيف لم  
 يصرح ( ع ) بهذا الاسم ولم يبين ماهو قلنا لانه لا يوجد فى لغة يفهما الانسان كلمة تدل  
 او اسم ينبىء 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 نعبّر عنها لالجميع 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 شىء باسم من اسمائه تعالى و ان ذلك الشىء مظهر  
 ذلك الاسم فالاسم الاكبر 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» لاريب أن اسماء 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 والاربعة الى واحد وأما تعيين الاربعة فاحدها مكنون والثلاثة ظاهرة على ما يستفاد من تمام الحديث . (ش)

(٢) قوله «فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها» يستفاد من هذه العبارة أمور الاول أن كل جزء من الأجزاء الاربعة التي مر ذكرها اسم من اسمائه تعالى فيستلزم أن يكون الاسم الاول مركباً من اربع كلمات نظير هو الله الرحمن الرحيم فيكون مجموع الاربعة اسماً واحداً مركباً من أسماء أربعة لكن لما صرح الامام (ع) سابقاً بكونها معاً لا يتقدم أحدها على الآخر والاسماء الملفوظة لا بد أن يكون بعضها مقدماً على بعض و جب ان يستنتج منها ان الجزء بمعنى الخاص الواقع تحت العام و ان معيتها 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 الاربعة 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 « اللهم اني اسئلك باسمك العظيم الاعظم الاعز الاجل الاكرم الذي اذ 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 الانبياء 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 كتبته على سرادق المجد » و تجد مثل ذلك كثيراً في الادعية و لذلك قالوا كل شيء مظهر لاسم من اسماء البارئ لانه تعالى خلقه بذلك الاسم. (ش)

(١) قوله « وهو الاسم المكنون المخزون » قال العلامة المجلسي (ره) في وجه تريبع الاجزاء وكون واحد مخزوناً عنده و الثلاثة الباقية « ظاهراً 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 فأعطاه خلقه ليعرفوه بها بوجه من الوجوه فهذه الثلاثة حجب ووسايط 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 مرید 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 أبين من كلامه والى المجلسي (ره) فانه بين أن فاقه الخلق انما هي في الصفات الاضافية ثم ان الاسم الدال على الذات بغير اعتبار صفة لا يسمى في الاصطلاح اسماً و على كلاهما مؤاخذة\*

و هذا الاسم من جملة الاسم الأعظم الذي لا يردُّ سائله والاسم الأعظم كثير ففي حديث الرّاهب المذكور في مولد أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام أنّه سبعة و في باب ما أعطى الائمة عليهم السلام من اسم الله الأعظم أنّه ثلاثة و سبعون اسماً قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ اسم الله الأعظم ثلاثة و سبعون حرفاً أعطى محمد رسول الله صلى الله عليه وآله اثنين و سبعين حرفاً و حجب عنه واحد». وقال أبو الحسن العسكري عليه السلام: «اسم الله الأعظم ثلاثة و سبعون حرفاً كان عند آصف حرف فتكلّم به فانخرقت له الأرض فيما بينه و بين سبأ فتناول عرش بلقيس حتّى صيرّه إلى سليمان ثمّ انبسطت الأرض في أقلّ من طرفة عين و عندنا منه اثنان و سبعون حرفاً و حرف 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 و قد سكت الناظرون في هذا الحديث وهم محققون في السكوت عن أمثال هذه الغوامض إلّا أنّهم أخطأوا في تعيين هذا الاسم المكنون فقال بعضهم إنّ الهاء و قال بعضهم إنّه اللام و قال بعضهم إنّه 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 و كذلك الاسم الجامع المشتمل على الاربعة فلا يصح التصريح بأن المكنون هو اسم الحي او لفظة «هو» كما صرح به المجلسي - ربه - 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 - قدس - 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 التأمل لأنَّ بعض تلك الاسماء 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 يتفرَّع علي الأركان ينافي هذا الاحتمال ولا يستقيم إلاَّ بتكليف مذكور ، و كأنَّ العبارة كانت في نسخة بعض الأفاضل هكذا «فالظاهر هو الله تبارك وتعالى» 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 وثالثها ما يفهم من لفظ تعالى 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 يدكرون في تأويل الحديث من باب الاحتمال لاعلى وجه التسجيل ينبغى أن لا يعترض على هذا القائل اذا 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 تعالى، الوجه الثالث ما ذكره الحكيم السبزواري اخذاً من صدر المتألهين أن المراد ان الظاهر هو الله تعالى في ثلاثة أسماء هي ظهورات له لأن الله اسم من الثلاثة وعلى ذلك فشيء من الثلاثة الظاهرة غير مذكور. الرابع ما يختلج بالبال وهو أن الظاهر هو الله تعالى يعني أن جميع الاسماء الظاهرة مجتمعة في هذا الاسم كانه (ع) قال الاسم الاول على أربعة أجزاء واحد مكنون مخزون والثلاثة الباقية مجتمعة في اسم الله تعالى فانه جامع للمكالمات التي نتعلها . (ش)

من هذا الأسماء) الثلاثة الظاهرة (أربعة أركان) اعتبار الأركان لها إما على سبيل التخييل 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 تامّة 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 (منسوباً 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 في الدنيا (الرحيم) بالمؤمنين في الآخرة (الملك) في عالم الملك والملوك لكونه متصرفاً فيه كيف يشاء (القدوس) الطاهر عن النقايس 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 تقول هي حارة يابسة وفعلاً في عبارة الحديث بدل 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 الثامنة 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 يتعسر فهمه باطلاً ثم أنه قد ورد في الأحاديث أن الأئمة عليهم السلام هم أسماء الله الحسنى ويظهر معناه بفضل هذا الحديث فانهم عليهم السلام مظاهر لأسمائه تعالى. (ش)

عن الاولاد والأندار (الخالق) الموجد بلامثال أو المقدر لهم لأن الخلق جاء بمعنى التقدير أيضاً (الباري) الخالق بلاهمة ولارويّة وقد يخصُّ 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 والدّين في مفتاح الفلاح: قديظنُّ أن هذه الاسماء الثلاثة مترادفة لأنّها بمعنى الإيجاد والإنشاء وليس كذلك بل هي أمور متخالفة ألا يرى أن البنين يحتاج إلى التقدير في الطول والعرض و إلى إيجاد بوضع الأحجار والأخشاب على نهج خاصّ و إلى تزيين و نقش و تصوير فهذه أمور ثلاثة مترتبة يصدر عنه جلّ شأنه في إيجاد الخليق من كتم العدم ، فله سبحانه باعتبار كلِّ منها اسم على ذلك الترتيب (الحي القيوم) المدرك الدائم بلا زوال القائم على كلِّ شيء بالحفظ والرعاية (لاتأخذه سنة ولا نوم) إشارة إلى اعتبارات سلبية، والسنة فتور يتقدّم 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 لإيجادها 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 (العليّ) العالي على الخلق بالقدرة عليهم أو المترفع عن الأشياء والاتصاف بصفاتهم (العظيم) الذي لا يدرك أحد كنهه جلاله ولا يعرف نهاية كماله (المقتدر) الذي له اقتدار تامُّ بحيث لا يجري شيء في ملكه بخلاف حكمه (القادر) الذي إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل (السلام) و هو مصدر معناه ذوالسلامة من كلِّ عيب و آفة، أو معناه المسلم لأنّ 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 لكلِّ شيء أو الشاهد على خلقه بما يكون منهم من قول و فعل وأصله ماء من بهمزين من أء من قلبت الثانية ياء كراهة اجتماعهما فصار ما يميناً ثمّ صيرت الأولى هاء كما قالوا هراق الماء و أراقه (الباري) الظاهر

أنَّه مكرَّرٌ من النَّاسِخِ (المنشئ) بلامثال من الغير (البديع) بلامثال سابق منه (الرفيع) لرفعة ذاته وصفاته عن ذوات الممكنات و صفاتهم (الجليل) لجلال ذاته و قدرته على الإِطْلَاقِ بحيث يصغر دونه كلُّ جليل (الكريم) لإِفاضة جوده بلا استحقاق (الرازق) لجريان رزقه على كلِّ برٍّ و فاجر (المحيي) لإِفاضة الحيوة ابتداءً و بعد الموت (المميت) لإِزالة الحيوة عن كلِّ ذي حيوة بلامماسة و لا آلات (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 جلَّ شأنه «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار».

( فهذه الأسماء و ما كان من الأسماء الحسنى حتى تتم ثلاثمائة و ستون أسماءً (١) فهي نسبة لهذه الأسماء الثلاثة ) النسبة بالكسر مصدر و الحمل على سبيل

(١) قوله «حتى يتم ثلاثمائة وستون اسماً» ما شبهه تقسيم الاسماء بهذا النحو تقسيم اهل علوم الرياضة الدائرة الفلكية مدار النجوم بالارباع و البروج و الدرجات فقسّموا الدائرة على اثني عشر برجاً و كل برج على ثلاثين درجة فيصير درجات الفلك ثلاثمائة وستين و كذلك قسم الامام (ع) الاسماء وهي مدار عالم الوجود على اثني عشر اسماً ثم كل اسم على ثلاثين فصار الحاصل ثلثمائة وستين اسماً، و كما أن أجزاء القلک غير متناهية واقعا إذ ينقسم المقدار الى غير النهاية لبطلان الجزء الذي لا يتجزى ولكن يقسمونه بوجه على ما ذكر كذلك صفات الله تعالى و اسماءه غير متناهية لا تنحصر في ثلثائه وستين 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 الثلثمائة 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 إسماءً 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 و ستين اسماً فالثلاثمائة و ستون 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 اه. وهذا الاستغراب بعيد من المجلس ره . و بيان الامور بالمناسبة ضمن نقل آيات القرآن الكريم والاحاديث النبوية معهود معروف الاترى انهم ذكروا عند نقل الاية الكريمة «ان عدة الشهود عند الله اثنا عشر شهراً» عدد الائمة عليهم السلام بمناسبة الاشتراك في العدد و عند قوله تعالى منها «اربعة حرم» أن أربعة منهم (ع) يسمون علياً وليس مرادهم ان لفظ الاية 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 اسماء الله تعالى وإنما 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 العلم بها واجباً لم يكن هذا الخبر كافياً في البرهان عليه لانه خبر واحد ضعيف الاسناد وانما اتى به لتأييد حكم العقل فيما للعقل اليه طريق كحدوث الالفاظ الدالة على اسماء 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 عيّنناه 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 الذاتى 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 الحاكى على المحكى ولا يجوز اطلاق الحدوث عليه فلا يقال الرحمن الرحيم حادث فان معناه أن الله تعالى حادث وثالثة يطلق على مظهر الاسم من الممكنات كما يطلق الغيث على النبات والسماء على المطر قال الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وان كانوا غضاباً

فهذه الثلاثة احتمالات في المراد من الاسم في هذا الحديث أما الاحتمال الاول فقد صرح فيه بأنه غير مراد اذ قال دخلق اسماً بالحروف غير متصوت و اما الاحتمال الثانى فليس بمراد قطعاً اذ ليس ذات واجب الوجود و او مع اعتبار صفاته مخلوقا 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 فى لغة العرب فاذا رأيت دخاناً قلت انظر كيف احترق الموضع الملائنى واذا نظرت الى المطر قلت انظر الى فضل الله و رحمته لان المطر مظهره ولذلك اجتهد المحققون من الشراح لتطبيق اسم الله المخلوق أو لاعلى مثل الوجود المنبسط أو العقل الاول والاسماء الاخر على ساير مخلوقاته واستغراب بعضهم ذلك فى غير محله والافليأتوا بشيء خير منه وأحسن أنظهاً على الخبر ولاستغراب أيضاً فى تسمية المخلوق الاول بالعقل الاول اذ لا ريب فى أن الصادر الاول عنه تعالى لم يكن موجوداً طبيعياً جامداً بلا شعور 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 » ولذلك لم يعينه أحد من المفسرين على البت و التعمين بل ذكروا ما ذكروا واحتمالا و تمثيلا كما صرحوا به وقدمر، وانما لم يصرح الامام (ع) بالتعمين اذ قد لا يتعلق الغرض به كما يتفق لنا نظيره- فى الامور العادية فنريد ضبط بعض\*

ادعوا الرحمن أيّاماً تدعوا فله الأسماء الحسنى) ذلك إمّا إشارة إلى فاقحة الخلق والمقصود إثبات فاقحتهم، وإمّا إشارة إلى كون الأسماء الثلاثة الظاهرة أركاناً للبواقي وفيه إيحاء لطيف إلى تلك الأسماء وإنّما لم يذكر الثالث لقصد الاختصار أولاً أنّه أراد بالرحمن المتّصف بالرحمة المطلقة الشاملة للرحمة الدنيويّة والأخرويّة، ولعلّ المراد أنكم إن دعوتم الله فله أسماء حسنى تابعة له في الدلالة على الذات المقدّسة والمجد والثناء اللائق به فادعوه بها وإن دعوتم الرحمن فله أسماء حسنى تابعة له في الدلالة على مطالبكم الدنيويّة فادعوه بها، وإن دعوتم الرحيم فله أسماء حسنى تابعة له في الدلالة على مطالبكم الأخرويّة فادعوه بها، والحاصل أنّ دعاءكم إن كان راجعاً إلى ذكر المجد والثناء فادعوا باسم الله وما يتبعه من الاسماء الشريفة وإن كان راجعاً إلى طلب الخيرات الدنيويّة فادعوه باسم الرحمن وما يتبعه من الاسماء العزيزة، وإن كان راجعاً إلى طلب الخيرات الأخرويّة فادعوه باسم الرحيم وما يتبعه من الأسماء الكريمة، فطريق الدعاء واسع غير مضيق.

هذا ما خطر بالبال والله سبحانه أعلم بحقيقة أسمائه و بالمقصود من كلامه و كلام وليّه، وللمفسّرين 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 عليّ بن عثمان ، عن ابن سنان قال : سألت أبا الحسن «

الأمور اجمالاً لعدم حاجة أو لعدم طريق لنا إلى التفاصيل كما نقول البحور العظيمة المسماة بالاقیانوس خمسة وكل واحد ينشعب إلى بحار، وأقاليم الأرض 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 يتضح 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 يطلبها منها، هو نفسه و نفسه هو، قدرته نافذة فليس يحتاج أن يسمي نفسه ولكنه »  
 « اختار لنفسه أسماء غيره 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 عبدالله، عن محمد بن عبدالله و موسى بن عمر) هو عمر بن يزيد الكوفي وابنه موسى ثقة. هذا الحديث بهذا الاسناد المذكور في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام : و فيه موسى بن جعفر والظاهر أنه موسى بن جعفر القمي الكمندانى بضم الكاف والهميم 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 غالٍ 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 صلى الله عليه وآله 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 حق الباري جل 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 مر في باب صفات الذات فسأل عن ذلك كشفاً لفساد قولهم (قلت: يراها و يسمعها) أي يرى نفسه و يسمعها كلاماً يصدر منه كما يرى أحداً 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 يسمعه و في ذكر الاحتياج إشارة إلى امتناع ذلك فيه عز وجل لا تمتنع تطرق 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 محال و هذا دليل على امتناع إسماعه نفسه ( هو نفسه و نفسه هو ) فهو هو يعني له هويته مطلقة معرّاة عن التجزّي والتكثّر والتعدّد فليس له آلة النطق والسمع والابصار وهذا دليل على امتناع الاسماع والابصار بالمعنى المتعارف عليه وأما رؤية ذاته بمعنى العلم بها فليس السؤال عنها، وفيه دلالة على جواز إط-لاق 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 . والأولان يستحيلان في حقه تعالى ، والآخران يصح أن يرادا ، ومنه « ولأعلم ما

(١) قوله «لأنه لم يكن يسألها ولم يطلب منها» الانسان فاعل بالقصد الزايد ولا يحصل له العزم والتصميم على الفعل الا بالتروى والتفكر في جهات حسن الفعل وقبحه ومنافعه ومضاره فاذا عزم كانه يطلب هو من نفسه أن يفعله فيشمل فعله على حديث نفس و سؤال من عقله و طلب من قواه، و أما واجب الوجود فقدرتة نافذة في كل شيء لا يحتاج الى طلب من القوى العمالة في العضلات وغيرها أن تؤثر أثرها ولا الى سؤال القوى الفكرية أن يصمم بعد التروى ولا ريب أن الانسان لاحتياجه الى ما ذكر يحتاج الى أن يتصور نفسه فيكون المتصور بصيغه اسم الفاعل غيره بصيغة اسم المفعول قال صدر المتألهين قدس سره- نحن قد نتصور نفوسنا بعلم زائد على نفوسنا وقد نتكلم نحن في أنفسنا حديثا نفسيا 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 الى تصور زائد و روية زائدة و سماع كلام و انشاء حديث في النفس للنفس فاذن هذه المعاني الزائدة مسلوقة عنه تعالى لكونه تام الذات من كل وجه فلا يسأل ذاته ولا يطلب منه شيئاً لان ما يطلبه هو نفسه ليس بخارج عنه بل هو فوق التمام لانه بقدرته يفعل الاشياء 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 نفوذها 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) وفيه دلالة على ما هو المقصود بيانه في هذا الباب من حدوث أسمائه تعالى وعلى أن أسمائه تعالى توقيفية لا يجوز لأحد أن يدعوها إلا بما سمى به نفسه، وقد ذكرنا تفصيل ذلك سابقاً (لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف) الضمير المنصوب راجع إليه سبحانه والفعالان مبنيان للمفعول وهذا تعليل لاختيار الأسماء، والوجه فيه ظاهر لأنه إذا لم يدع باسمه الذي اختار لنفسه ووصف نفسه به لربما يدعى بما لا يوصف به فلم يكن المعروف هو بل غيره، وأيضاً من المعلوم بالضرورة أن معرفة الاسم وشهرته سبب لمعرفة المسمى بذلك الاسم وشهرته فعدم معرفة أسمائه تعالى سبب لعدم معرفته وقد كان المقصود الأصلي في إيجاد الخلق هو معرفتهم إياه وجعل 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 وحذف ضمير المفعول في الفعلين مع الغناء عنه بما ذكر (فأول ما اختار لنفسه العلي العظيم) الظاهر أنه الأول بالاطلاق 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 وكل شيء سواه ناش منه مفتقر إليه من جميع الجهات وهذا إما تعليل لتسميته بهذا الاسم أو تعليل لكون هذا الاسم أول الأسماء أمماً الأول وظاهر وأما الثاني فلا نك قد عرفت أن اختيار الاسم لأجل غيره من المخلوقات فينبغي أن يكون الاسم الأول وما يدل على أنه أعلى منهم بحسب العظمة والذات (فمعناه الله) أي الذات المقدسة عن النقايس والحالات المتصفة بجميع الصفات والكمالات (واسمه العلي العظيم) الدال على كمال علوه وعظمته كما أشار إليه بقوله (هو أول أسمائه

علا على كل شيء ) علوًّا عقليًّا مطلقاً بمعنى أنه لارتبة فوق رتبته ولا رتبة تساوي رتبته. بيان ذلك أن أعلى مراتب الكمال العقلية هو مرتبة العلية ولما كانت ذاتها المقدسة هي مبدء كل موجود حسي و عقلي و علته التي لا يتصور النقصان فيها بوجه من الوجوه لاجرم كانت مرتبة 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 ما هو؟ ) طلب بيان أن اسمه عين ذاته أو غيره أو طلب حد اسمه 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 والرُحمن 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 والنوع الكلية الدالة على ذات الشيء و حقيقته ونسبتها الى الذات نسبة المهية و أن الاسماء الموضوعات انما وصفت أولاً بالذات لهذه المعاني الكلية المعقولة لالهويات 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 لالذاته المقدسة المنزهة عن الاتصاف بصفة بأن يقال ذاته تعالى اسم فقد ثبت أن ذاته غير اسمه و اسمه غير ذاته وأن الموصوف بالاسم مركب 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 عبد الله ، 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 الأعلى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : اسم الله غيره و كل شيء وقع عليه اسم »  
 « شيء فهو مخلوق ما خلا الله ، فأما ما عبرته الألسن ، أو عملة [هـ] الأيدي فهو »  
 « مخلوق ، والله غاية من غاياته ، والمغيب غير الغاية والغاية موصوفة و كل موصوف »  
 « مصنوع و صانع الأشياء غير موصوف بحد مسمى ، لم يتكوّن فيعرف كينونيته »  
 « بصنع غيره و لم يتناه إلى غاية إلا كانت غيره ، لا يزل من فهم هذا الحكم أبداً »  
 « وهو التوحيد الخالص فارعوه و صدقوه و تفهموه 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 يوحد 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 يسمى بأسمائه »  
 « و هو غير أسمائه والأسماء غيره » .

### ((الشرح))

(محمد بن أبي عبد الله) 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 بن 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 و هو الذات المقدسة ( و كل شيء ) أي كل معنى أو ذات ( وقع عليه اسم شيء ) يعني أطلق عليه هذا اللفظ وهو الشيء فالإضافة بيانة ( فهو مخلوق ) حادث بعد العدم ( ما خلا الله ) فإنه قديم غير مخلوق وقد ثبت مما ذكر أن أسماء تعالي مخلوقة حادثة و هو المقصود هنا ( فأما ما عبرته الألسن ) عبرته إما بالتخفيف عن العبور بمعنى المرور أو بالتشديد من التعبير ( أو عملته الأيدي ) 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 العالمة والسافلة من الحقائق والدقائق اللطيفة من صفاته فهو مخلوق محدث له نهاية ذكورية 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 المراد بالغاية نهاية ما تناوله الانسان بالقلب واللسان يعني أن الله - نعوذ بالله - هو النهاية التي يتناولها كل من غيابه 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 لثلاث يتوهم أن المراد هذا الاسم الشريف لأنه أيضاً يخلو من غاية ذكورية و حدود قولية، و في بعض النسخ «من غاياته» و في بعضها «و المغيب» بضم الميم و بفتح الغين 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 فليتنامل، ثم استدل على أن ذلك المعنى الحق بذاته غير الغاية الذكورية والنهية الفكرية بالضرب الأول و من الشكل الأول فقال (والغاية موصوفة) أي كل شيء غاية ينتهي إليه نظر الخلق موصوفة بوصف

معلوم أو موهوم ومحدودة بأطراف وحدود ( وكلُّ 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 بحدٍّ مسمي ) المسمي إمّا مضاف إليه أو صفة لحدٍّ أي غير موصوف بحدٍّ مسمي مصنوع ملفوظاً كان ذلك الحدُّ أو معقولاً محققاً كان أو موهوماً لاستحالة توارد الاحاطة عليه و امتناع تطرُّق 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 ب صنع غيره ) المصدر مضاف إلى فاعله أي ب صنع غيره إيّاه وفيه إشارة إلى امتناع البرهان اللّميّ فيه إذ علّله حتى يعرف وجوده بعلمته ( 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 إلاّ ) كانت غيره ( إذ لا غاية لجنان العزّ ) ولانهاية لحضرة القدس ( لا يذلُّ من فهم (١) هذا الحكم أبداً ) الحكم بالضمّ الحكمة والعلم ومصدر بمعنى القضاء أيضاً يعني لا يذلُّ 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 الذّات بنفي الأجزاء الدّهنيّة والخارجيّة و في مرتبة الذّات بنفي زيادة الوجود و بعد الذّات بنفي زيادة الصفات و إفادة ما ذكره <sup>عليه السلام</sup> هذا التوحيد ظاهرة لأنّه لما نفى عنه التكوّن والمصنوعيّة علم أنّه ليس له جزء ولا وجود زايد عليه وإلاّ لكان تر كيبه و اتّصافه بالوجود من غيره ولما نفى عنه الموصوفيّة علم أنّ صفاته عين ذاته وأنّ أسماءه غيره وأنّ الغاية دون مرتبة قدسه وإلاّ لزم أن يكون موصوفاً هذا خلف ( فارعوه و صدّقوه و تفهّموه باذن الله ) ارعوه إمّا من الرّعاية بمعنى الرّقوب و الحفظ أي فارقبوه و احفظوه أو من الارعاء بمعنى الايصاء يقال: أرعيته سمعي أي أصغيت

(١) قوله «لا يذلُّ من فهم» في بعض النسخ «لا يزلُّ» كما في المتن ومرآة العقول. (ش)

إليه يعني فاسمعوه واصغوا إليه ، فالهمزة على الأَوَّل للوصل و على الثاني للقطع ( من زعم أنه يعرف الله بحجاب ) المراد بالحجاب ما يمنع الوصول إليه تعالى ومعرفة بما يليق به كالنور والظلمة عند الثبوتية ، 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 المصورّة ( أو بمثال ) جسماني كما زعمه المجسّمة ( فهو مشرك ) اتخذ مع الله إلهاً آخراً ( لأن حجابهم ومثاله و صورته 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 يوحدّه ) 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 كمثله شيء وقد مرّ 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 لأمراً 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 وإنما هو بمجرد اشتراك الاسم كما سيجيء تحقيقه ( والله خالق الأشياء ) فلا يجوز أن يتّصف بشيء منها مشتركاً بينه وبين خلقه لامتناع اتصافه 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 فيشار كه في الأزلية . وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي « قال الزّنديق لأبي عبد الله عليه السلام : من أي شيء خلق الأشياء؟ قال

عَلَيْهِ السَّلَامُ: لامن شيء وفي بعض النسخ «من لاشيء» فقال: كيف يجيء من لاشيء شيء؟ قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «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 ينتقل من العدم الى الوجود ولا يخرج من الوجود الى العدم فلا يوجد معدوم ولا يفنى موجود و هذا شيء يعلمه الملاحظة أولادهم وتلامذتهم في مكاتبهم ومدارسهم من مبداء نمومة أظفارهم حتى ينشأوا على الكفر و انكار المبدء والمعاد و بذلك شككوا أطفال المسلمين وأعدوهم للإلحاد و لعمرى أنه مزية عظيمة للسذج خصوصاً و لهم حيل في ردعهم عما يمكن تقريرهم الى معرفة الله تعالى منها أن الدين خرافات و أن الانبياء كانوا من أصحاب الفطنة و رجال السياسة أرادوا اصلاح أخلاق الناس بتدبيرهم لابوحى من الله وان المتكلمين والفلاسفة الالهيين كانوا مخطئين غلبت عليهم الاوهام و أن أدلتهم كالدر و التسلسل غير مبنية على التجارب والمحسوسات فيجب أن يترك و يطرد و اذا اطلعوا على خطائهم فى مسألة لا تضر ولا تنفع كحركة الارض جعلوها دليلاً على خطائهم فى جميع المسائل و نسبوا العرفاء الى النصف و ترك الدنيا و اخلاصهم بحكمة الخلق حتى لا يلتفت الناس الى مواجيدهم وأقوالهم الذوقية و يتأثروا بأشعارهم ومقالاتهم فى معرفة الله تعالى . وكان هذا الرأى الخبيث سائداً فى رجال من قدماء فلاسفة اليونان قبل نضج الحكمة و قيل ظهور سقراط و أفلاطون و الالهيين منهم و ردهم عليهم و نقل الشيخ فى الفن الثالث من طبيعيات الشفاء أقوالهم و حججهم و نقض مذهبهم بما لا مزيد عليه فمن مذهبهم القول بالكمون وبالبروز قال الشيخ قد دعاهم الى ذلك أنه من المستحيل أن يتكون الشيء عن اللاشئ اذ اللاشئ لا يكون موضوعاً للشيء انتهى. مثلاً اذا وجدت نار فليست من العدم بل كانت نارية كامنة فى عناصر تصادمت فبرزت النار من باطنها و كذلك ظهور كل شيء لم يكن فكان انما هو ببروزها من ثم رد الشيخ عليهم بأن أنواع الكائنات غير متناهية واستعداد المادة لحصول الصور غير متناه و يمتنع أن يكون جزء متناه مؤلفاً من أجزاء غير متناهية وحاصل الرد أن ثابتنا عدم كون جسم متناهى المقدار مؤلفاً من أجزاء غير متناهية ونحن نرى أن الاصناف والانواع فى هذا العالم كثيرة كثيرة تلحقها بغير المتناهى مثلاً التراب يمكن أن يصير شجراً بأنواعها و أوراقاً خضراً و ثمرات مختلف ألوانها و طعومها و حيوانات بأنواعها ثم تموت و تتحدث 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 جوهرًا واحداً و لوناً واحداً فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة (١) الموجودة في هذا العالم

\* ثم تموت ثم تحيي إلى غير النهاية فلا بد لأصحاب الكمون والبروز أن يلتزموا في ذرة صغيرة من التراب بوجود خشب و ورق و ثمر و حيوانات و غير ذلك كأمثلة ثم تبرز وهو بين الاستحالة، ويلزمهم أيضاً أن يكون الحياة كأمثلة في الجماد والجمود كأمثلة في الحي وهذا كما قال الصادق (ع) : « فمن أين جاءت هذه الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة الموجودة في هذا العالم من ضروب شتى و من أين جاء الموت إلى 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 والمائية والحيوانية والخشبية وأمثالها ليست عوارض للمادة بل هي مقومة لها بحيث لولا الصورة لم تكن مادة كما لو لم تكن الشمس لم يكن نور والمادة 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 «الكترن» فالجسم المادى شيء يتخيل من تتابع حركات كالشعلة الجواله، القوة مهيمنة على المادة والمادة من تتابع القوة و ليست القوة من تتابع المادة فرجع الامر الى أن المادة ليست قديمة واجبة بل هي تابعة أو مظهر أو معلولة للصورة أى لمبدء القوى فى 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 « الألوان المختلفة والجواهر الكثيرة » كان الامام (ع) أراد بالالوان

الانواع والاصناف و بالجواهر ذوات المواليذ من النبات والحيوان و المعادن ولا يجوز خلط اصطلاحات الفلسفة و ساير العلوم باصطلاحات الاحاديث فانها مزلة عظيمة كما أشرنا اليه فى الصفحة ١٠٤ من المجلد الثانى اذ ربما يريد الائمة عليهم السلام شيئاً غير ما اصطلح عليه أصحاب الفنون فيضال الذهن، و تذكر مسألة فى 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 أميتاً؟ ولا يجوز أن يكون من حيٍّ و ميتٍ قديمين لم يزلوا 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 قدره له ولا بقاء ( والله يسمي بأسمائه ) التي وضعها لنفسه واختارها لعباده يدعو به بها ( و هو غير أسمائه والأسماء غيره ) لضرورة أنَّ القديم غير الحادث والحادث غير القديم ، و فيه ردُّ على طائفة من الحشويَّة حيث ذهبوا إلى أنَّ الاسم هو المسمى حقيقة و اعتقدوا ذلك وقد الزموا أنَّ من قال : النار لزم أن يحترق و تخصيص الاتحاد بأسماء الله تعالى دون أسماء المخلوقين تحكُّم ، وهذه الطائفة من الخسة والخفَّة بحيث لا تتخاطب .

✽ أن يقولوا في الشك ابن علي كذا مثلاً في الشك بين الثلاث والاربع ابن علي الاربعة وقد ورد في الحديث اذا شككت فابن علي اليقين فحملوا كلام الامام علي اصطلاحهم واحتجوا به على حجية الاستصحاب مع أن مراد الامام هو مراد اهل اللغة من مثل هذا القول فيقولون بناء أمر فلان علي الدقة وفلان علي المساهلة و فلان علي طلب الدنيا والبخل وفلان علي التجدد و فلان علي التعصب للقدماء وكذلك « فابن علي اليقين » معناه ابن أمرك علي تحرى 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 إلاّ به .	١٠٤
« أدنى المعرفة	١١٧
« المعبود .	١٢٦
« الكون والمكان .	١٤٣
« النسبة .	١٨٠
« النهي عن الكلام فى الكيفيّة .	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 أنّها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل .	٣٤٤

## الإغلاط المطبوعة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩	٢٣	تتبعا	تتبعا
١٣٤	٦	أواخر	أوائل
١٤٧	٢١	جميع	جميع
١٥٧	٢٠	لألباب	الألباب
١٧٧	١٠	ين	دين
٢٠١	٢٢	على النجوم	علم النجوم
٢٠٩	العنوان	الكون والمكان ج ٦	النهي عن الكلام في الكيفية ح ٩
٢٢٤	١٤	يجوز	يجوز
٢٣٣	٢١	يتأثر	الثائر
٢٣٣	٢٢	الثائر	يتأثر
٢٤٠	١٥	مي	من
٢٤١	٢٦	بنت	زائداست
٢٧١	٦	فاسحقت	فاستحقت
٢٩٣	٢٢	العقارب	العقارب
٣٠١	١٥	كالصوره	كالصور

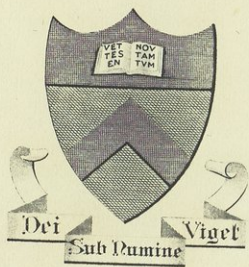








Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 098940487



4/100

