

الكافي

الاصول والروضة

لشيخ الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني

وشرح جامع

للإمام محمد صالح المنجد

الطبعة الأولى: ١٤١٨ هـ / ٢٠١٧ م

مع تكملة على العالم البحر

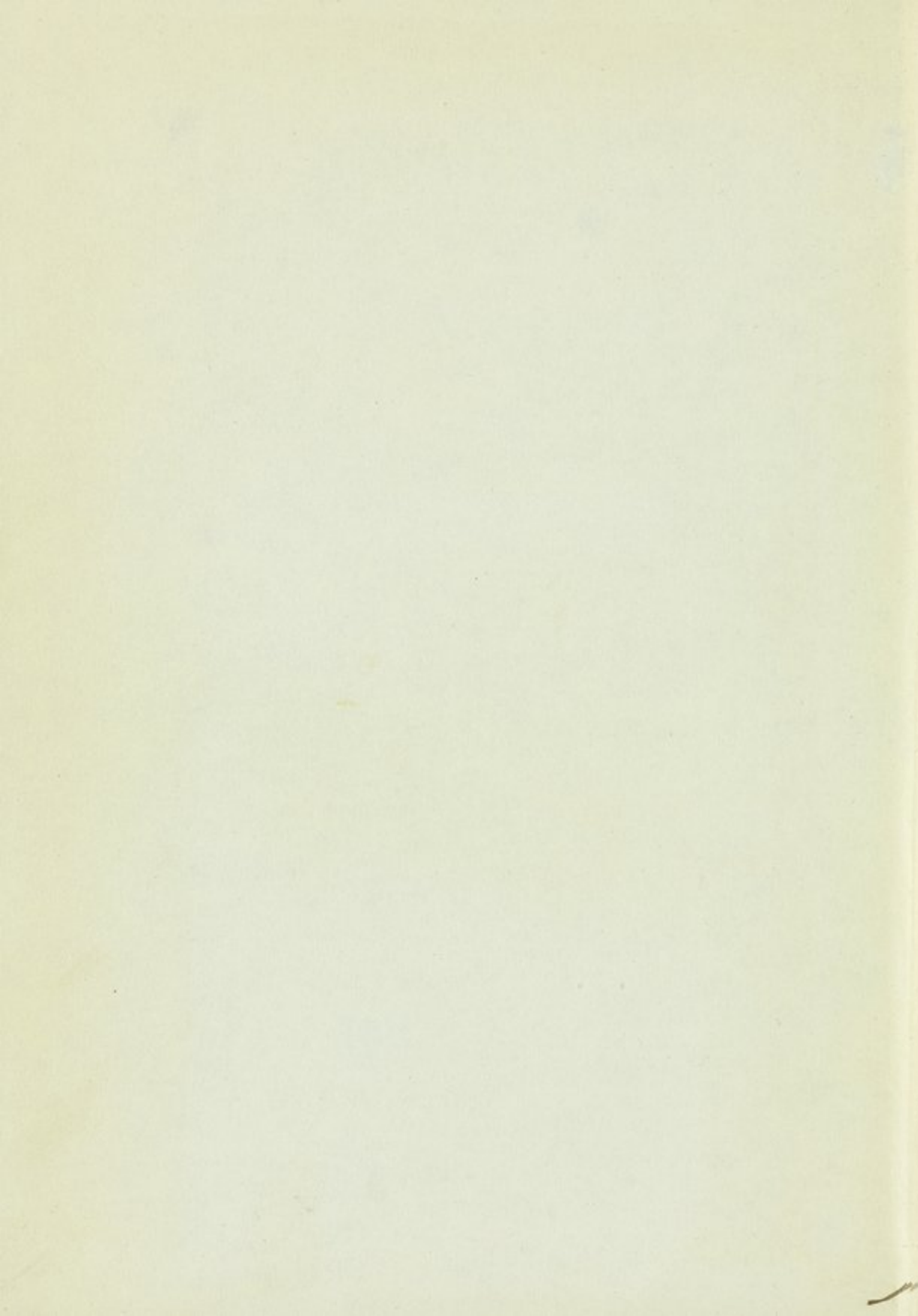
إمام الحرمين أبو الحسن الشهرستاني دام ظلّه

الناشر:

مكتبة الأئمة الثلاثة بطنجة

طابع في تونس (١٩٩٧)







# 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 المبتحر

احكام الميرزا ابوالحسن الشعراني دام ظلّه

عني بتصحيحه و تخريجه علي أكبر الغفاري

المجلد الثالث

حقوق الطبع محفوظة

الناشر:

مكتبة الاسلاميّة بطنهران

شارع البوذرجمهری تليفون (٢١٩٦٦)

١٣٨٤ هـ - ق

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## ( كتاب التوحيد )

يبين فيه وجود الصانع و وحدته و صفاته الذاتية و الفعلية 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 و العرض، و بحدوثة أن يكون وجوده مسبوقاً بالعدم، وقد اختلف الناس فيه فذهب المسلمون و اليهود و النصارى و المجوس إلى أن الأجسام حادثة بذواتها و صفاتها (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 و النصارى و المجوس باتفاقهم على اثبات صانع للعالم و المجهول

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

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

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

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

الفلاسفة و جماعة من محققى أهل الكلام كالعلامة الحلي و سائر شراح التجريد و \*

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 لاحدوئه و على هذا فلا يلزم من القول باثبات الصانع القول بحدوث العالم زماناً و لا يعلم اتفاق الملمين عليه لانهم لم يتعرضوا للبحث عن الحدود و لم 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 فالتمزموا بأنه تعالى علة غير تامة و لا يلزم من وجوده وجود المملول و هذا أيضاً غير وجيه اذ المملول المقارن لوجود العلة دائماً يتصور على قسمين الاول المملول الصادر بالاضطرار كالنور بالنسبة الى الشمس لو فرض وجود الشمس دائماً 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 تمبداً 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 و الصورة و الهيولى غير مستقلة بنفسها فى الوجود بل هي مقومة بالصورة و الصورة أيضاً غير مقومة بنفسها بل هي مقومة بفاعل مفارق يقيمها و يقيم الهيولى بها فالاجسام التى نراها و نعلم وجودها جميعها معلولة للموجود المجرد الروحانى المسمى عنده بالعقل الفعال و هذا مذهب المصرح به و يجب حمل ما يشبهه من كلام الناس على محكمه ثم ان بعض الناقلين غير العارفين باصول الحكمة ذهب ذهنه من القديم فى كلام ارسطو الى كون عالم الاجسام غير مخلوق أصلاً أو الى كونه تعالى فاعلاً موجباً و قد قلنا أن القديم الزمانى 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 أنّه 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: 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 تبليغه عن أبي عبد الله عليه السلام أشياء »  
 « فخرج إلى المدينة ليناظره 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 تبدأ 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 كنييتك؟ »  
« قال: كنييتي 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 تُخصم قال هشام بن الحكم: فقلت: للز نديق: »  
« أماترد 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 لانكش 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 مضطرين فلم لا يصير الليل نهاراً والنهار ليلاً؟ اضطرأ والله يا أخا أهل »  
« مصر إلى دوامهما والذي اضطرأهما أحكم منهما وأكبر، فقال الز نديق صدقت، »  
« ثم قال: أبو عبد الله عليه السلام: يا أخا أهل مصر إن الذي تذهبون إليه وتظنون أنه »  
« الدهر إن كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم وإن كان يردهم لم لا يذهب بهم؟ »  
« القوم مضطرون يا أخا أهل مصر لم السماء مرفوعة والأرض موضوعة لم لا يسقط »

(١) في بعض النسخ [لمن لا يستيقن].

«السَّمَاءُ عَلَى الْأَرْضِ؟ لَمْ لَا تَنْحَدِرُ الْأَرْضُ فَوْقَ طَبَاقِهَا وَلَا يَتَمَاسِكُنِ وَلَا يَتَمَاسِكُ»  
 « مِنْ عَلَيْهَا؟ قَالَ الزُّنْدِيقُ: أَمَسَكَهُمَا اللَّهُ رَبَّهُمَا وَسَيِّدَهُمَا، قَالَ: فَأَمِنَ الزُّنْدِيقُ »  
 « عَلَى يَدَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَ لَهُ حَمْرَانٌ: جَعَلْتَ فِدَاكَ إِنْ آمَنْتَ الزُّنَادِقَةَ عَلَى يَدِكَ »  
 « فَقَدْ آمَنَ الْكَفَّارُ عَلَى يَدَيَّ أَبِيكَ، فَقَالَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي آمَنَ عَلَى يَدَيَّ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ »  
 « عَلَيْهِ السَّلَامُ: اجْعَلْنِي مِنْ تِلْكَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ خُذْ إِلَيْكَ »  
 « وَعَلَّمَهُ، فَعَلَّمَهُ هِشَامٌ فَكَانَ مَعْلَمَ أَهْلِ الشَّامِ وَأَهْلِ مِصْرَ الْإِيمَانَ وَحَسَنَتْ طَهَارَتُهُ »  
 « حَتَّى رَضِيَ بِهَا أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ».

### ((الشرح))

(أخبرنا أبو جعفر محمد بن يعقوب) قدمر 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 به مصر  
 زنديق) الزنديق معرب والجمع الزنادقة، والهاء عوض عن الياء المحذوفة و  
 الأصل الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة، والمراد به الكافر النافي للصانع،  
 ويطلق على الثنوية وهم الذين يقولون بأن النور والظلمة هما المدبران للعالم  
 المؤثران فيه و منشأ شبهتهم أنهم وجدوا العالم صنفين خيراً وشرّاً و هما ضدّان  
 فأنكروا أن يكون فاعل واحد يفعل الشيء و ضدّه، فأثبتوا للخير صانعاً و سمّوه  
 يزدان، و للشرّ صانعاً و سمّوه أهرمن؛ وعلى الدهريّة و هم الذين يقولون بأنّ  
 الدهر هو الفاعل وأنّه دائم لم يزل و أبد لا يزال، وأنّ العالم دائم لا يزول و  
 منشأ شبهتهم في نفي الصانع أنّهم لا يحكمون إلاّ بوجود ما يشاهدونه، فلمّا لم يروا  
 صانعاً حكموا بعدمه، ولمّا لم يروا للعالم حدوثاً و انقضاءً حكموا بقدومه  
 و في مفاتيح العلوم أنّ الزنادقة هم المانوية و كان المزدكية يسمّون بذلك و  
 مزدك هو الذي ظهر في أيام قبادوزعم أنّ الأموال و الحرّم مشتركة أظهر كتاباً سماه  
 زنداً (١) و هو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون أنّه نبيّ فنسب  
 (١) عبارة كتاب مفاتيح العلوم هكذا « و أظهر كتاباً سماه زند و زعم أنّ فيه \*

أصحاب مزدك إلى زند و أُعربت الكلمة فقيل: زنديق، و قيل: هذه الكلمة معرَّبَ  
 زن دين يعني من كان دينه دين المرأة في الضعف وهوضيف ( يبلغه عن أبي عبد الله  
 ﷺ بأشياء ) من أحاديث وجود الصانع وتوحيده أو من أخبار كمال فضله و علمه  
 ﷺ بالمعارف الإلهية و الشرايع النبوية أو من ذمائم الزنادقة و قبايحهم و  
 لؤمهم ( فخرج إلى المدينة ليناظره فلم يصادفه بها وقيل له: إنه خارج بمكة ) أي مقيماً  
 بمكة أو الباء بمعنى إلى ( فخرج إلى مكة ونحن مع أبي عبد الله ﷺ فصادفنا ونحن  
 مع أبي عبد الله ﷺ في الطواف و كان اسمه عبد الملك و كنيته أبو عبد الله فضرب  
 كتفه كتف أبي عبد الله ﷺ ) أي حاذاه أو الضرب بمعناه ( فقال له أبو عبد الله ﷺ: ما  
 اسمك؟ فقال: اسمي عبد الملك: قال فما كنيتك؟ قال: كنيتي أبو عبد الله، فقال له  
 أبو عبد الله ﷺ 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 و العرف مفهومات و حقيقة تركيبة من أجل الأضافة و الظاهر المتبادر أنّ  
 الواضع لاحظ وجودها حال الوضع فلا ينبغي للعاقل أن ينكره و هذا الوجه من  
 الوجوه الإقناعية التي تورث الشكّ فيما ذهب إليه من نفي الإله و هذا هو المقصود في  
 هذا المقام لأنّ الحكيم يداوي من به مرض الجهل المركّب أوّلاً بما يوجب  
 شكّه ليرجع من الجهل المركّب إلى الجهل البسيط و يستعدّ لقبول الحقّ، ثمّ

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

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

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

يداوي مرض الجهل البسيط بالدلائل والبراهين (قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق حين رأته متحيراً في الجواب (أما ترد عليه؟ قال: فقبح قولي) قبح مجرد من القبح و «قولي» فاعله وضمير «قال» للزنديق وإنما حكم بقبح قوله لعلمه بأنه مخصوم لو أجاب، و يحتمل أن يكون مزيداً من التقبيح وضمير فاعله يعود إلى الزنديق أو إلى أبي عبد الله عليه السلام وفاعل قال علي الأوتل 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 التقية محتمل كما أن حمل النهي عن الدخول على ما إذا كان الدخول موجباً للتلوين 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 أظن ليس تحتها شيء) أنت تعلم أن هذا الظن لا مستند له إلا عدم الرؤية والتمسك به من سخافة العقل لأن عدم رؤية شيء لا يدل على عدم وجوده بوجه من وجوه الدلالات (فقال أبو عبد الله عليه السلام الظن في المطالب اليقينية) عجز لمن لا يستيقن) أي من لم يحصل له اليقين بوجود شيء أو لم يقدر على طلب اليقين به وظن بمجرد ذلك أنه ليس بموجود فذلك الظن نشأ من عجزه وضعف عقله لعدم علمه بأن عدم العلم بوجود شيء ليس علماً بعدم وجوده ولا مستلزماً له وحمل العجز على الظن من المبالغة، وفي بعض النسخ «لما لا يستيقن» بلفظة «ما» وهي

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

« فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا » و يحتمل أن دخوله كان كدخول سائر المناقنين لظاهر الاسلام واما التقية التي ادعاها الشارح فغير صحيح إذ لا تقية 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 منكرأ ليحضره وقد أشار على سبيل الاستيناف إلى ما هو محل التعجب بقوله (لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الأرض ولم تصعد السماء ولم تجز هناك فتعرف ما خلقهن وأنت جاحد بما فيهن) وهل يجحد العاقل ما لا يعرف (١) فيه توبيخ له في نفيه وجود الصانع لأنه لم يره وهذا الكلام يحتل وجهين أحدهما أنك لم تر جميع هذه الأماكن فكيف تنفي وجود الإله الصانع إذ لعل في شيء منها إلهاً لم تره، وثانيهما أنك تنفي وجود الصانع لأنك لم تره كما أنك تنفي وجود شيء في هذه الأماكن لأنك لم تره ولا ريب في أن الثاني مما لا ينبغي أن يعتقد به العاقل لأن عدم رؤية شيء لا يدل على عدم وجوده فكذا الأول ولجواز أن يكون الصانع للعالم موجوداً وعدم رؤيته لا يدل على عدم وجوده فكيف يعتقد به العاقل (٢) وعلى الوجهين حصل للز نديق شك في مذهبه

(١) حاصل كلام الامام (ع) أن عدم الوجدان لا يجعل دليلاً على عدم الوجود وبذلك يدفع قول أهل الظاهر حيث يبطلون بزعمهم أقوال المجتهدين في الأصوليين والمتكلمين و أصحاب العقول والمعارف بأنهم لا يعرفون تحقيقاتهم الدقيقة و بأنها بعيدة عن اذهان العامة والجواب ان عدم فهم بعض الناس بعض الامور لا يدل على بطلانه و هل يجحد العاقل ما لا يعرف وليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم. (ش)  
 (٢) هذا الرجل من القائلين بأن كل موجود محسوس و ان كل ما لا يدرك بحواسنا فهو غير موجود، و كان أيضاً قائلًا بالبخت والاتفاق، قال الشهرستاني عند بيان مذهب المانوية: قال بعضهم ان النور والظلام امتزجا بالخبث والاتفاق نظير مذهب ذي مقراطيس فرد (ع) على اعتقاده الاول بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، ثم شرع (ع) في الرد على اعتقاده الثاني بأننا اذا تتبعنا الموجودات و دققنا النظر في أحوالها حصل لنا اليقين بأنها لم تحدث بالبخت والاتفاق بل بسبب موجب و علة مرجحة لغاية معلومة إذ لا\*

فلذا (قال الزنديق ما كلمني بهذا أحد غيرك) للاشعار برجوعه عن الجهل المركب إلى البسيط وعن الظن بعدم وجود الصانع إلى الشك في وجوده وعدمه (فقال أبو عبد الله عليه السلام) طلباً لتصريحه بالشك ورجوعه عن الإنكار الصرف (فأنت من ذلك) أي من وجود الصانع أو من وجود ما لم تر وجوده (في شك فلعلة 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 لشكك (و لعل ذلك، فقال أبو عبد الله عليه السلام أيها الرجل ايس لمن لا يعلم حجة) أي غلبة أوبرهان (على من يعلم) لأن الحجة مبنية على مقدمات وثيقة وأفكار دقيقة وانتقالات صحيحة ومناسبات لطيفة بين المطالب والمبادي إلى غير ذلك من الأمور والشرائط المعتمدة 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 الأوتار 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 ونظامها نظامها 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 ممكناً 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 حريّ بأن لا يتطرّق الشكّ 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 بعدته 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 الولوج والرّجوع متعلّقان بالشمس والقمر و اللّيل والنهار جميعاً، والمراد بولوج الشمس والقمر دخولهما بالحركة -

\* الانسانى والموجودات و يحدث من هذا التصادف شرارة كما يحدث من تصادم الحجر والحديد وهى الاعتقاد بالله تعالى انتهى. وعند المؤمنين بالله تعالى وجوده يثبت بالوجدان والشهود العرفانى وبالاستدلال العقلى وبالفترة السليمة كما ذكره الشارح وأما التجربة كما هو طريقه الطبيعيين فهى بمعزل عن الوجود المجرد الكامل المحيط بكلّ شىء الذى لا يناله الحس بلهى خاصة بالامور الجسمانية الطبيعية. واما التصادم بين العقل والوجود فلا معنى له الا أن ينظر الانسان فى الاشياء بنظر العبرة ويشاهد الحكم والمصالح والتدبير المتمعن فيها فيعرف بذلك أن لها خالقاً عالماً قادراً حكيماً ومرجعاً الى الاستدلال المنطقى الذى أنكره أولاً. (ش)

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

(١) الحركة الخاصة للشمس والقمر ما يرى منهما من الانتقال من المغرب إلى المشرق على التوالي فإذا نظرت إلى القمر ليلة ورأيتة قريباً من كوكب من الكواكب ثم نظرت إليه في الليلة التالية رأيتة بعيداً عن ذلك الكوكب نحو المشرق نحو ذراعين تقريباً وهذه حركته الخاصة وكذلك مثله للشمس ولسائر السيارات. ثم إن لهذه الحركة أجلاً مسمى ومقداراً خاصاً لا يتجاوزها 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 وانحماق 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 للحال، و على هذا الاحتمال كلٌّ واحد من الولوج والرّجوع متعلّق باللّيل والنهار و خبر لهما (قد اضطرّاً) (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 حدوده و من يرى أن العالم بالبخت والاتفاق تجب أن تزال بان التراجع بلا مرجح محال و أن الشيء مالم يجب لم يوجد، ومن يرى أن كل موجود محسوس يزال شبهته بأن عدم الوجودان 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 اجسام جامدة نظير الاجسام الارضية ولو خلى الجسم و طباعه لم يتحرك البتة الا بمحرك جاذب أو دافع و ان تحرك بسبب خارج عن هويته لم يحدث فيه تكرر و نظام مقرر، لا يتبدل ولا يختلف و معنى كون الجسم الجامد مضطراً أنه متحرك بتحرك غيره، و معنى عدم اضطرابه كونه مخلى و طباعه ولو كان قول الملاحدة صحيحاً و لم يكن في الوجود شيء خارج عن الاجسام محرك لها وكانت الاجسام انفسها مخللة و طبائعها 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 البرة 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 شيان 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 فيها ذهاباً 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 وجهيهما 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 بالبحث 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 لذلكون المخاطب في مقام الشكِّ بعدُ بقوله (اضطرباً أو الله يا أخاهل مصر إلى دوامهما) على الاوصاف المذكورة وعلى النحو المشاهد فلهما فاعل قدير عليم خبير قاهر مدبِّر دبِّر في أمرهما كيف شاء لمنافع جليظة ومصالح كثيرة يعجز عن عدِّها اللسان ويقصر عن وصفها البيان وفيه دلالة على أنَّ حر كتهما ليست إرادية ولا طبيعية لأنَّ كون حركة المتحرك دائماً على نهج واحد من غير تبدُّل و تغيُّر 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 مر كوزين في الفلك والفلك يحرك كهما 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 وله 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 و هو

(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 أو ملائكة. (ش)

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

و إن صدر منه الرد إلى خلافها يرد أنه لم يقتضي طبعه الرد إلى خلافها دون الإذهاب إليها؟ ولا يمكن التخلص منه إلا بأن يقال اقتضاء طبعه ذلك باعتبار مبدء قادر قاهر أعطاه ذلك الطبع باختياره، وهذا مع كونه مثبتاً للمطلوب مدفوع بأنه لا يجوز إسناد (١) هذه الأفعال المختلفة والآثار المنفاوثة المتباينة إلى الطبع لأن الطبع لا يصدر منه الضدّان ولا ينشأ منه الفعلان المختلفان و لو 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 اه» تفسير الشارح خلاف ظاهر عبارة الحديث كما يشعر به كلامه أخيراً لان الامام (ع) في مقام اثبات الضرورة في الطبيعة و توجّه نظام العالم الجملى الى شيء واحد لا يختلف حتى يثبت به وحدة المبدء نظير قطع واحد من اغنام كثيرة تروح الى جانب واحد او جنود كثيرة متوجهين الى جهة بنظام واحد يدل على وجود راع و قائد يسوقهم ولولا ذلك لذهب كل شاة الى جانب و كل جندي الى جهة بل يقوم بعضهم و يمشى بعضهم و ينام بعضهم و بالجملة اراد (ع) رد من يذهب الى البخت والاتفاق وهم طائفة من الملاحدة ينكرون ثبوت غرض و غاية للطبيعة ولم يكن (ع) فى مقام رد طائفة اخرى منهم يثبتون الضرورة للطبيعة ولا يعترفون بوجود اله قادر مختار كما فهمه الشارح (ره) و تكلف فى تطبيق كلام الامام (ع) فمقصوده (ع) اثبات الضرورة الطبيعية المسخزة بامر الله تعالى لانكار الضرورة اصلا و فى توحيد المفضل بعد أن انكر (ع) على الطائفة الثانية نفى الراجب تعالى اكتفاء بالطبيعة قال وقد كان من القدماء يبنى من قدماء فلاسفة اليونان طائفة أنكروا العمد والتدبير فى الاشياء و زعموا أن كونها بالعرض والاتفاق و كان مما احتجوا به هذه الافات التى تلد غير مجرى العرف و العادة كالانسان يولد ناقصاً أو زائداً أو أصعباً و يكون المولود مشوها مبدل الخلق فجعلوا هذا دليلا على أن كون الاشياء ليس بعمد و تقدير بل بالعرض كيف ما اتفق أن يكون و قد كان ارسطاطاليس رد عليهم فقال: ان الذى يكون بالعرض والاتفاق انما هو شيء يأتى بالفرط مرة مرة لاعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها و ليس بمنزلة الامور الطبيعية الجارية على شكل واحد جرياً دائماً متتابعاً انتهى. واورد الشيخ ابو على سينا فى 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 الاباب ( القوم مضطرون) إلى الاعتراف بذلك والاقرار ، فالمراد بالقوم الإنسان أوزووالعقول على الإطلاق و يحتمل أن يراد بهم الموجودات الممكنة كلها من باب التغليب : يعني أن الموجودات مضطرون في الوجود و ما يتبعه من الصفات و لوازم المهيئات و ما يتصف به المتحركات كالشمس والقمر و سائر السيارات من الذهاب والعود والطلوع والغروب إلى غير ذلك من الأحوال و هذا الكلام على هذا الاحتمال تأكيد لما سبق و تقرير لما مر من أن هذه الآثار لا يجوز إسنادها إلى المتصف بالاضطرار مثل الشمس . القمر والليل والنهار والدهر و غيرها بل يجب إسنادها إلى الفاعل المختار القاهر على الممكنات يفعل فيها ما يشاء كيف يشاء ثم شرع في إثباته تعالى بدليل آخر و قال :

( يا أبا أهل مصر لم السماء ) على عظمة حجمها ومقدارها ( مرفوعة ) على بعد مخصوص لا يزيد ولا ينقص ( والأرض موضوعة ) في حاق وسط السماء على بعد معين بينهما مع اشتراكهما في الجسمية المقنضية 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 يتصور أن على أنحاء مختلفة و وجوه متباينة فاختصاصهما ، بهذا الرفع والوضع المخصوصين لا بد أن يكون مستنداً إلى الغير على أن اقتضاء طبعهما ذلك لا بد أن يكون من الغير وهو المبدء الغالب على الأشياء ( لم لاتسقط السماء ) بالحركة المستقيمة أو مع الحركة الدورية التي لها في نفس الأمر ( على الأرض ) إذ الحركة المستقيمة لا تنافى

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

فاظنر 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 لاتنحدر الأرض فوق طباقها ) تقول حدثت السفينة أحدها إذا أرسلتها إلى أسفل والانحدار الانهباط و طباق الأرض طبقاتها التي بعضها فوق بعض، المراد بفوق طباقها الطبقة الفوقانية المكشوفة التي هي مسكن للحيوانات المتنفسه ، يعني لم لاتنحدر الأرض إلى الماء من فوق طباقها أو لم لاتنحدر فوق طباقها على أن يكون فوق طباقها بدلاً من الأرض، ويحتمل أن يراد بطباقها ما يحيط بها من العناصر والأفلاك يعني لم لاتنحدر 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 و في بعضها بالقاء وهذا الكلام حينئذ إما متفرع على التقي يعني علم من عدم سقوط السماء وعدم انحدار الأرض أتتبا 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 ولا اتفاق كما سبق من بيانه (ع) في توحيد المفضل والمقصود حاصل سواء كان الحركة المستقيمة ممتنعة على الفلك أو ممكنة. (ش)

(٢) قوله : «ولا يتماسك من عليها» هذا الكلام أيضاً رد على القائلين بالبهت 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 بالاخرة 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 بالبهت 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 وبعييزه ووضعه فيه لأنّ وضعه تابع لوضع الأرض ووضع الأرض بالجبر من الفاعل القادر المختار فوضعه أيضاً منه أو متفرّع على المنقي وعدم تماسكهما حيثئذ بالرفع والوضع وعدم ثباتهما عليهما ظاهر وكذا عدم تماسك من على الأرض وعدم ثباتهم عليها لغرقهم في الماء وانفلات الأرض من تحتهم سريعاً فينقطع 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 أن 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 جوهر أمجرّ دأماً فارقاً لأنّنا نقول: هذا الجوهر على تقدير وجوده ممكن بالاتفاق فهو لا يفيد الوجود ولو افاقه إلا 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 وسيّدتهما) 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 سفار 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 آلافاً 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 يتماسك اى لا يملكان الى آخر ما قال فتكلف مبنى على ما زعمه من أن الزندقة طريقة واحدة هي الالتزام بجبر الطبيعة ونفى 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 هناً عظيماً 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 الدنيوية 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 حاذقاً 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 والدنيوية بتحصيل الأخلاق والأحكام (حتى رضي به أبو عبد الله عليه السلام) لحسن طهارته وكمال إيمانه.

### ((الاصل))

٢- «عدّة 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 أوجب له اسم الإنسانية إلا ذلك» «الشيخ الجالس - يعني أبا عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام - فأما الباقر فرعاع و بهائم»

(١) قوله «ان آمنت الزنادقة» المفهوم من هذا الكلام أن الزنادقة غير الكفار فلعل

الفرق بينهما الفرق بين العام والخاص أو الزنادقة كانوا يتظاهرون بالاسلام ولم يكونوا مؤمنين بقلوبهم نظير جماعة من ملاحدة زماننا و يأتي الإشارة الى مذهب الزنادقة في الحديث

الآتي 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 يفسد عليك ما في  
 « يدك، فقال: ليس ذارأيك 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 عنانك 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 استويتهم 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: فاغتممتها  
 « 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 الإيمان 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 وحبك بعد بغضك وبغضك بعد  
 « حبك وعزيمك بعد أناتك وأاناتك بعدعزيمك وشهوتك بعد كراهتك وكراهتك بعد  
 « شهوتك ورغبتك بعد رهبتك ورهبتك بعد رغبتك ورجائك بعد يأسك و يأسك بعد  
 « رجائك و خاطرک بمالم يكن في وهمك وعزوب ما أنت معتقده عن ذهنك وما زال »

«يعدّد عليّ قدرته التي هي في نفسي التي لأدفعها حتى ظننت أنّه سيظهر فيما  
«بيني وبينه».

### ((الشرح))

( عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن محمد بن عليّ ، عن  
عبدالرحمن بن محمد بن أبي هاشم ، عن أحمد بن محسن الميثميّ قال : كنت عند أبي  
منصور المتطبّب) أي العارف بالطبّ العالم به (فقال: أخبرني رجل من أصحابي قال:  
كنت أنا وابن أبي العوجاء) اسمه عبدالكريم وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي  
عن عيسى بن يونس قال: كان ابن أبي العوجاء من تلامذة الحسن البصريّ فانحرف عن  
التوحيد ففيل: له تركت مذهب صاحبك ودخلت فيما لأصل له ولا حقيقة؟ قال: إن صاحبي  
كان مخلطاً يقول طوراً بالقدور وطوراً بالجبر فما أعلمه اعتقد مذهاً دام عليه وكان يكره  
العلماء مجالسته لخبث لسانه وفساد ضميره (وعبداللّه بن المقفّع في المسجد الحرام  
فقال ابن المقفّع ترون هذا الخلق وأوماً بيده إلى موضع الطواف 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 المجرّدة الفاضلة (١) بالعلوم  
والمعارف وعلى المجموع ، والأخيران أولى بإطلاق هذا الاسم عليهما من الأوّل و

(١) قوله «وعلى النفس الناطقة المجرّدة» أكثر اهل التحقيق والتحصيل من علماء  
الاسلام صرحوا بتجرد النفس الناطقة كالشارح و بعض المتكلمين ذهبوا الى ماديتها و  
التفصيل موكول الى محله، بل صرح بعض اهل 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 السلمي والغزالي و ابالقاسم الراغب  
والشيخ المفيد وبنو نوبخت والاسواري و نصير الدين الطوسي (ره) و يلزم مما ذكر ان  
بعضهم كفر هؤلاء والعجب ان البيضاوي ذكر في تفسيره اتفاق اهل الاسلام على التجرد وفي تفصيل  
ذلك كلام لا يليق بهذا الموضوع . (ش)

لهذا صحّ 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 بالبهائم في اتصافهم بالجهالات وفقدانهم للقوة المدركة للمعقولات (فقال  
 له ابن أبي العوجاء: وكيف أوجبت هذا الاسم لهذا الشيخ دون هؤلاء) الواو لمجرد  
 اللصوق والرّبط للعطف وكيف سؤال عمّا يقتضي تخصيصه بهذا الاسم دون غيره (قال: لاني  
 رأيت عنده ما لم أراه عندهم) من العلوم والمعارف و كمال القوة الفكرية (فقال له  
 ابن أبي العوجاء لا بدّ 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 المقفّع لا تفعل) ما أردت من اختباره والتكلم معه (فإنّي أخاف أن  
 يفسد عليك ما في يدك) من مذهبك وما تستدلّ به عليه لكمال قوّته في المناظرة (فقال:  
 ليس ذارأيك) أي ليس خوف الإفساد رأيك وزعمك في المنع من الاختبار ( ولكن  
 تخاف أن يضعف رأيك) أي اعتقادك أو عقلك (عندي في إحلالك) أي إنزالك من أحله  
 إذا أنزله (إيّاه المحل الذي وصفت) من كمال العلم والمعرفة وتمام القوّة في الكلام  
 والمناظرة (فقال ابن المقفّع أما إذا توهمت عليّ هذا فقم إليه) أي ذاهباً أو متوجّهاً  
 إليه و أما بالتخفيف حرف التنبيه وهذا أولى من قراءتها بالتشديد على أن تكون  
 للشرط وفعالها محذوف، ومجموع الشرط والجزاء بعدها جواب لذلك الشرط كما زعم  
 فإنّه بعيد لفظاً ومعنى أما لفظاً فلا احتياجه إلى التقدير والأصل عدّه، وأما معنى  
 فلأنّ 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 أنّه يجب أن يكون للتفصيل في نفس المتكلم كما صرّح به  
 ابن الحاجب في شرح المفصل، وإرادة التفصيل هنا أي أمّا إذالم تتوهم عليّ هذا

فمكانك، لا يخلو من بعد، بل لا وجه لها (وتحفظ ما استطعت من الزلل) تحفظ مجزوم بالشرط المقدّر بعد الأمر ومن متعلق به أي وإن قمت إليه تحفظ نفسك من الزلل في المقال وفيما تسمعه من دقائق عقائده ولطائف فوائده ما استطعت (ولا تنني عنانك) لا للتنني و تنني بفتح التاء من باب ضرب أو بضمها من باب الإفعال والمعنى واحد تقول: ننتيت الشيء شيئاً وأنتيته 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 عقال) 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 عقال 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 **وَالْحَقُّ** 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 واتصاله 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 المشددة 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 لزمه أن غور ما عليه صاحبه حقّ وغور خلافه باطل و يحتمل  
أن يكون أمراً من سممت سمك أي قصدت قصدك أو من سممت بينهما سمّاً أي  
أصلحت والهاء حيثئذ للوقف، يعني اقصد مالك وعينيت 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 قاربه لتعرف ما عنده بالكشف والاختبار، والضمير عائد إلى الشيخ  
وما استفهامية أي قاربه لتعرف مالك وما عليك من أنواع الكلام والمناظرة، أقول  
في نهاية ابن الأثير ما يؤيد هذا الاحتمال قال : في حديث عليّ عليه السلام حين أراد أن  
يبرز لعمر وبن عبدود قال : أخرج إليه فأشاممه قبل اللقاء أي أختبره وأنظر ما عنده  
بالاختبار والكشف وهي مفاعلة من الشمّ كأنك تشمّ ما عنده ويشمّ ما عندك لتعملا  
بمقتضى 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 المقفع جالسين، فلما رجع إلينا ابن  
أبي العوجاء قال : ويلك يا ابن المقفع) الويل الحزن والهلاك وقد يرد بمعنى  
التعجب وهو إذا لم يصف يجوز فيه الرفع على الابتداء والنصب على إضمار الفعل  
وإذا أضيف لا يجوز فيه إلا النصب (ما هذا ببشر) لأنّ ماله من الكلام الرأيق و

الكمال الفائق غير معهود للبشر ( وإن كان في الدنيا روحاني ) الروحاني بضم  
الراء وفتحها منسوب إلى الروح أو الروح والالف 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 بالابصار (ويتروح إذا شاء  
باطناً) أي يصير روحاً صرفاً بلا جسد إذا أراد باطناً لا يدرك بالابصار 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 و هلكتم في الدنيا بموت نفوسكم بالأمراض القلبية  
و في الآخرة بالعقوبات الأخروية (وإن يكن الأمر على ما تقولون- و ليس كما  
تقولون- فقد استويتم و هم) في السلامة ولا يضرهم صلاتهم و صومهم و طوافهم و سائر  
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 و أبلغ في إصغائه و أتى بالجملة الحالية بين الشرط و الجزاء  
للإشارة إلى الحق و الباطل و إرشاده إلى الحق و إبعاده عن الباطل، و عطف «هم»  
على الضمير المرفوع المتصل دل على جواز ذلك (١) بدون التأكيد و الفصل (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 و هم يقولون إن لهم معاداً) بعد فناء أبدانهم (و ثواباً  
و عقاباً) بفعل الطاعات و المنهيات (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 «ولأصلبناكم في جنوع النخل» على ما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل على أنها لو كانت بمعنى الظرفية لكان لها وجه أيضاً لصحة إرادة الظرفية المجازية باعتبار أن الهيته 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 و غيرها من الثوابت و السيارات أنحاء متفاوتة و جهات مختلفة ليس له مدبر (قال : فاغتمتها منه) أي اغتمت 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 ( و لم احتجب عنهم و أرسل إليهم الرسل) و دعاهم إلى الإقرار به والطاعة له بتوسطهم ( ولو باشرهم بنفسه كان أقرب إلى الإيمان به) هذا الكلام يحتمل أن يكون منعاً لقوله ﷻ «و هو كما يقولون» مع السندتقريره 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 المجرديات فهو اولى بان ينسب الى الله تعالى و اما 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 والوحي والجنة والنار لان كل ذلك غير محسوس. (ش)



عنك 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 : يحتمل ذلك لأنه يحتمل 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 عنه 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 عنه 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 وإنما يحصل بظهور آثاره وربما يرشد إليه قوله عنه « 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 لا من قبل وجودك لضرورة أن المعدوم لا يوجد شيئاً سيما نفسه و أن الوجود قبل تحققه ليس علّة لنفسه و لا لانضمامه إلى غيره و أيقنت أنه من مبدء مباين قادر يفعل بقدرته و إرادته ما يشاء و إلى

(١) بل معنى الحديث 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 لأمثله لامتناع التشبيه فمن عرف نفسه بالحدوث والإمكان والعجز والجهل مثلاً عرف ربه بالقدم والوجود والقدرة والعلم (و كبرك بعد صغرك) فإنك إذا تفكرت في اتقالاتك 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 المبداء 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 الى 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 عود الصحة باعانة الطبيعة وتأثير الدواء والمعالجات ولا يثبت وجود الله تعالى الا بأن يرى فى بدن الانسان مرض أو صحة من غير سبب و هذا وهم باطل جداً مخالف للكتاب والعقل اما الاول فلان القرآن الكريم استدلل على وجوده تعالى بامور لها اسباب طبيعية كاختلاف الليل و النهار 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 نوراً» 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 فلا ريب 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 فإنها معدات لعلل فاعلية فالصحة والمرض و سائر الاحوال من الله تعالى لان الاسباب أيضاً ممكنات ليست وجودها بانفسها الى ان ينتهى الى واجب الوجود لبطلان التسلسل. ولنا في تفسير الحديث وجه اخر ذكرناه في حواشى الوافى و نشر اليه فى حديث أبى سعيد الزهرى ان شاء الله تعالى . (ش)

(١) قوله «الى فعل من الافعال» لاريب أن ارادة الانسان متوقفة على العلم والتصور و انه لا يريد شيئاً الا اذا عرف منه منفعة أو دفع ضرر والنفع والضرر بأسبابهما مخلوقان لله تعالى ولو لم يكن الطعام شهياً و لم يكن للانسان حس يدركه لم يتعلق ارادته بأكله و كذلك سائر ما يريد ان الانسان فصيح أن يقال ارادة الانسان من فعل الله تعالى وان لم يستلزم كونه مجبوراً فى افعاله والفرق بين الارادة والعزم تكلف مستغنى عنه بل لعله غير صحيح لان الانسان يتصور اولاً فعلاً من الافعال و يتصور كونه مفيداً او 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 لتصوّره والأناة على وزن القناة اسم من تأنّي 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 وهذا 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 فإمّا أن يذهب سلسلة العزمات المترتبة إلى غير النهاية أو يتهيأ إلى عزم ليس هو فعلاً اختياريّاً لها، والأوّل باطل لبطلان التسلسل ولحدوث النفس ولعلمنا 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 وإنّ 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 وهو 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 اختياريّة.

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

---

\* إذا رأى مانعاً من ارتكابه والحركة اليه كالحياء أو الدين يمنعه من الحرام مع شوقه اليه، ثمّ أن لم يمنعه شيء وقصد 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 و هكذا 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 والكره للشيء حالة فائضة عليها بعد تصوّره وتصور مضارّه كما تجد ذلك عند شهوتك للطعام و كراهته مثلاً ( و رغبتك بعد رهبتك و رهبتك بعد رغبتك ) الرغبة انبساط النفس و حالتها الفائضة من المبدء عند مشاهدة شيء مرغوب أو تصوّره والرغبة يعني الخوف انقباض النفس و حالتها الفائضة عليها عند مشاهدة شيء مؤذٍ أو تخيّلها كما تجد ذلك في نفسك إذا رأيت شعباً 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 بملاحظة نافع شديد النفع ، واليأس انقطاع الرجاء كما تجد ذلك في نفسك إذا كنت محتاجاً إلى الماء للشرب أو الزرع ورأيت شجراً ممطراً ، ثمّ انكشفت و تفرقت أجزاءه قبل أن يمطر فإنك تجد لنفسك يأساً بعد رجاء من غير أن يكون لك اختيار فيهما ( و خاطرك بما لم يكن في وهمك 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 والادراك بقريته تعديته بالباء وإضافته إلى الفاعل وهو كاف الخطاب

و يجوز استعمال الفاعل في المصدر كما يجوز عكسه والمقصود أن شعورك بما لم يكن حاصلًا 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 مفيض وإزالة مزيل وهو القادر الذي أنت مقهور تحت قدرته و إرادته فقد أشار عليه السلام إلى ظهور المبدء القادر (١) بأن هذه الصفات النفسانية الفأضة على النفس ليست

(١) قوله «ظهور المبدء القادر» لابد لمعلم التوحيد أن يدفع هذا الوهم العام اولاهو أن كل موجود محسوس وأن ما لا تدركه الحواس فإحقيقة 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» معنى بما لا يدخل في الحس فالإيمان بوجود شيء غير محسوس أول الشروط لتحقيق الإيمان 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 ابي العوجاء ان الله تعالى غير مدرك بالحس فليس بموجود و ان السماء خراب و ليس عالم وراء هذا العالم المادى وقد حكى الله تعالى قولهم في كتابه وقال «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون» ودفع شبهتهم موقوف على بيان اساس وهمهم و هو أنهم ذهبوا الى ما ذهبوا لان الحس في البدن يتأثر بشيء خارج عن البدن والانسان مجبول على ان يصدق بان التأثير لا يكون الا عن سبب موجود مثلاً تتأثر العين بالنور فيصدق بوجود المرئى 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 مارواه 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 الزنديق به حيث قال (وما زال يعدُّ عليَّ قدرته التي هي في نفسي) أي آثارها (التي لأدفعها) أي لأنكرها ولا أقدر على دفعها (حتى ظننت أنَّه) أي المبدء لتلك الآثار (سيظهر فيما بيني وبينه) كظهور المحسوسات وإنما لم يدعن به طبعه الدنيوي وذهنه الغبي لسواد قلبه وفساد لبه ووزوال استعداده لقبول الحقِّ «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور».

### ((الاصل))

٣- «حدثني محمد بن جعفر الأسدي، عن محمد بن إسماعيل البرمكي الراري، عن الحسين بن الحسن بن بردالدَّينوري، عن محمد بن عليٍّ، 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 أرأيت إن كان القول قولكم وليس هو « كما تقولون ألسنا وإيّاكم شرعاً سواء، لا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقررنا؟ « فسكت الرجل، ثم قال أبو الحسن عليه السلام: وإن كان القول قولنا وهو قولنا أستم « قد هلكتم ونجونا؟ فقال رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو؟ فقال: ويلك إن « الذي ذهب إليه غلط هو أين بالأين وكيف الكيف بلا كيف فلا يعرف « بالكيفية ولا بايونية ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيء فقال الرجل: فاذن أنه «

\* البدن و تأثره اضعاف ما تتأثر الحواس بالمحسوسات واذا أيقن الانسان من تأثر يده بالحرارة بوجود نار قريبة منه كيف لا يتيقن من التأثيرات الجديدة 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 اياما كانت الى واجب الوجود تعالى شأنه . (ش)

« لاشيء إذا لم يدرك بحاسة من الحواس؟ فقال: أبو الحسن عليه السلام: و يلك لمتا »  
« عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته و نحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه »  
« أيقنا 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 لمتا نظرت إلى جسدي ولم يمكنني »  
« فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول و دفع المكاره عنه و جرت المنفعة إليه علمت أن »  
« لهذا البنيان بانياً فأقررت به مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته و إنشاء السحاب »  
« و تصريف الرياح و مجرى الشمس والقمر و غير ذلك من الآيات العجيبات »  
« المبيّنات علمت أن لهذا مقدرأ و منشأء. »

### ((الشرح))

( حدثني محمد بن جعفر الأسدي ) رحمه الله عليه هو محمد بن أبي عبد الله التذي 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 « لقرب العهد » و الصحيح أن محمد بن اسماعيل في صدر الاسناد الذي يروي عن الفضل بن شاذان هو النيشابوري من اصحاب الفضل كما حققه السيد الداماد - رحمه الله - في الرواشح و ذكر البرمكي هنا لا يدل على كونه المذكور مطلقاً في صدور الاسانيد . (ش)



عقاب ( وليس هو كما تقولون ألسنا ) الهمزة لا نكار النقي أو لتقرير المنفي ( و  
 إيّاكم شرعاً ) بفتح الشين وسكون الراء أوفتحها ويستوي فيه الواحد والمذكر  
 والمؤنث والأثنان والجمع ( سواء ) تأكيداً لشرعاً يقال: الناس في ذلك شرع أي  
 سواء والمعنى أنا وإيّاكم 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 ( ثمّ قال أبو الحسن عليه السلام وإن  
 كان القول قولنا وهو قولنا ) من أن لهذا العالم مدبراً وعلى الخلق تكليفاً يترتب  
 عليه الثواب والعقاب ( أَلستم قد هلكتم ونجونا ) من الهلاك والعقوبات و أمثال هذا  
 الكلام الصادر عن الحكيم من الخطيبات والموعظة الحسنة والمحرفة للقلوب القاسية  
 على سلوك سبيل الاحتياط، وقد قيل « من سلك سبيل الاحتياط فليس بنا كب عن  
 الصراط » ( فقال: رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو ) الإيجاد الإظهار يقال:   
 أو جده 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 أو صلني  
 إليه وهو أنه كيف هو وأين هو يعني بيّن لي كيفيته و أظهر لي مكانه ( فقال: ويالك  
 إن التدي ذهب إلىه ) 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 أيّ 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 يتعقل 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 استكمالهما بخلقه ولزم أن يتحرك و يتغير من وصف إلى وصف وأن يحتاج إلى خلقه و أن يشوب عالم الوجود الذاتي بعالم الإمكان وأن يكون جسماً أو عرضاً لأن ذلك المكان والكيف يجب أن يكون أحدهما وهذه اللوازم كلها باطلة في شأنه تعالى ( ولا يدرك بحاسة ) لتخصص إدراكها بالأجسام و كيميائياتها و 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 ) لتقدُّسه عن التشبه بخلقه في الجسمية والكيفية و غيرها 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 المجهول 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 بقدوم المكان و ان الفضاء غير مخلوق كان ثابتاً أزلاً و أبدأ 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 منال حواسنا و ادراكنا. (ش)  
(١) قوله «الا على المحسوسات» هذا من أوهى المتمسكات لهم لان عدم الوجود ان لا يدل على عدم الوجود أترى أن الخراطين و أمثالها من الحيوانات التي ليس لها الحواس الثامنة 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 و نظر 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، ويكلمنا عجزت حواسك عن إدراكه) لتقدسه عن نيل الحواس وتزده 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 و ضلنا في بقاء العظمة والكبرياء، وأيضاً كل معقول يمكن أن يدركه العقل ويحدّه بحد و كل محسوس يمكن أن يناله الحس و يصفه بوصف الرب ليس بمحدود ولا موصوف وأيضاً كل محسوس لكونه جسماً و جسمانياً مفتقر في الوجود و توابعه إلى الغير والرب غني من الغير من جميع الوجوه فوجب أن يكون غير مدرك ولا محسوس، فالتزده عن الإدراك والإحساس الذي جعلته دافعاً للرب بربوبية 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 أول زمان كونه ووجوده وهذا أيضاً غلط نشأ منه لظنه أنه يدخل في وجود الرب متى تشبهاً له بالزمانيات (قال أبو الحسن عليه السلام، إنني لما نظرت إلى جسدي) هكذا في النسخ التي رأيناها وإنما لم يجب عليه السلام عن

\* ولا يمكن أن يكون هذا باطلاً محضاً إذ وقع كما رأى فهو ثابت في عالم غير محسوس و في علم موجود عاقل يعرف ماسياتي قبل اوانه وليس هذا العاقل العارف 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 الخليفة 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. (ث)

هذا السؤال و أشار إلى أدلته وجوده لأنَّ الجواب عنه يعلم من الجواب عن السؤال السابق، والظاهر أنَّه سقط في البين جواب و سؤال والتذي 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 إلَّا 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 ومتى لم يكن ولا تجري فيه مقولة متى وإنَّما يجري في الحوادث والزَّمانيات وأمَّا عرف الرَّجُل اندفاع سؤاله عن مقولة متى أيضاً سأل عن الدليل على وجوده بقوله «فما الدليل عليه» أي على وجود الرَّبِّ قال عليه السلام لإثبات وجوده بالدليل الإِنِّي المفيد لليقين «إنِّي لمَّا نظرت إلى جسدي» الذي هو البناء العظيم والعالم الكبير لاشتماله على أعضاء مخصوصة وأركان معينة وقوى معلومة و عروق ساكنة و متحرِّكة على نضد عجيب وتر كيب غريب لمصالح كثيرة و منافع جليلة التي يعجز عن تحريرها لسان البيان وعن تحديدها عقول أصحاب العرفان (ولم يمكنني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول و رفع المكاره عنه) المكاره جمع المكروه وهو ما

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

يكرهه الانسان و يشقُّ عليه والمكره بالضمّ والفتح المشقّة مثل المصائب والنواب  
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 حقوت رشيح  
(فأقررت به) أي بوجوده وربوبيّته وقدرته ألا ترى أنك 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: إنّه حدث بنفسه ووجد من قبل ذاته إلى السفه  
والجنون. وفي كتاب درّة التاج إنّه 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 أن لبدننا خالقاً غيرنا اذ لا يمكننا ان  
نزيد في بدننا و ننقص عنه و نجر اليه منفعة أو ندفع عنه ضرراً فعلمنا أن فاعل ذلك في  
بدننا غيرنا وأما أنه 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  
مبنى على وهم غلط سار في أكثر الناس وهو أنا نحتاج الى واجب الوجود في أمور لعل طبيعة لها  
و هذا 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 تغنى عن علة غيرها ويحتج الموحد العاظم بانكار هذه الاسباب  
مطلقاً حتى يمكن نسبتها الى الله تعالى والحق أن جميع ما يقع في العالم فهو بقدره الله  
تعالى و تأثيره والطبيعة آلة كالمنشار في يد النجار مؤثرة بالتسخير جعلها الله تعالى واسطة  
لمصالح يعلمها والقول بتأثير الطبيعة ولكن بتسخير الله تعالى صريح القرآن الكريم و اظن  
انى رأيت في مروج الذهب وقال أهل الديانات: ان كل ما لا يعلم له في الطبيعة مجرى فهو  
فعل الهى يدل على توحيد الله عز وجل و حكمته وليس للجزر والمد علة في الطبيعة البتة.  
و هذا غلط اذ كل ما يعلم له في الطبيعة علة فهو يدل على توحيد الله و حكمته أيضاً وللجزر  
والمد علة طبيعية. (ش)

بساتين عامرة في مفازة من غير أن يعلم الملك ذلك ثم ذهب بالملك إلى ذلك المقام 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 بلا فاعل؟ 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 لما رأوا النظم و التدبير في هذا العالم عرفوا منه قدرة فاعله و حكمته. و في توحيد المفضل «واعلم يا مفضل ان اسم هذا العالم بلسان اليونانية الجارى المعروف عندهم قوسموس و تفسيره الزينة و كذلك سمته الفلاسفة و من ادعى الحكمة افكأنوا يسمونه بهذا الاسم الالامارأوا فيه من التقدير و النظم فلم يرضوا ان يسموه تقديراً و نظاماً حتى سموه زينة ليخبروا انه مع ما هو عليه من الصواب و الاتقان على غاية الحسن و البهاء انتهى و كذلك رأينا في كتب الافرنج في تفسير كلمة قوسموس و الان يطلقون على علم الهيئة قوسمغرافي و قوسموس يدل في اللغة اليونانية على الزينة و النظم 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 نسبته 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 تدبّر دليل واضح على وجود الصانع و حسن تدبيره و ثبوت القادر و لطف تقديره ألا ترى أنّ من أنكر أن يكون دوران الدّولاب الأصغر المركّب من الخشبات لإصلاح الحديد مستنداً إلى صانع و محرّك له و قال: إنّه و وجد بنفسه و تحرّك بذاته، يزرجه كلّ سامع أشدّ زجرة و ينكر قوله أشدّ إنكار، و يصرّ على تجهيله أشدّ إصرار و ما ذلك إلاّ لأنّ دلالة على صانعه و محرّكه ظاهرة بالضرورة و إذا كان الحال في هذا الدّولاب ما عرفت فدلالة دوران ذلك الدّولاب الأعظم الذي يدور على بسيط الأرض لإصلاح هذا العالم على وجود الصانع أظهر و على ثبوت المحرّك له أولى و أجدر ( و إنشاء السحاب ) أي إيجادها و تحريكها في جوّ السماء إلى جهات مختلفة و بلاد متباعدة و هي حاملة للماء لإحياء الأرض و إنبات الزّرع و غيرها من المنافع التي لاتخفى على أرباب البصائر و أصحاب الضماير.

\* الأرض او بحركتها كما في الهيئة الجديدة او على قول بعض القدماء بخلاف الحركة المستقيمة فانها يمكن ان تكون بالدفع والجذب او بالميل والنفرة ولم يخف هذا الاصل على فلاسفة الافرنج في عصرنا مع عدم اهتمامهم بهذه المسائل فانهم لما رأوا حركة السيارات حول الشمس ولم يمكنهم ان ينسبوا الحركة المستديرة الى فاعل واحد طبيعي التزموا بان علتها مركبة من قوة جاذبة في الشمس لاتترك السيارات تذهب بعيداً وعلّة محرّكة في نفس السيارات تحركها على الاستقامة ان تركها الشمس، فدورانها نظير دوران الشعلة الجوّالة و المعلق ان رمى الحجر منه بعد الدوران ذهب مستقيماً، و يبقى السؤال في علّة 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 والقاسر 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 سننّب عليها ان شاء الله تعالى. (ش)

( و تصريف الرياح ) شرقاً وغرباً جنوباً و شمالاً وهو سبب عظيم لبقاء الحيوان و النبات واستعداد الأمزجة للصحة والنمو والنبات حتى قال كثير من الأطباء : إنها تستحيل روحاً حيوانياً ، ومن جملة المنافع أنها تحمل السحاب المترعة بالماء بين الأرض والسماء و تسوقها على وفق الحكمة البالغة الى الأقطار لتصيب الأرض الميتة وتملاء العيون والأ نهار ( و مجرى الشمس والقمر والنجوم ) (١) جرياً مخصوصاً في منازلها ومداراتها إلى جهات مختلفه تارة إلى الشمال و تارة إلى الجنوب وعلى أحوال متغايرة من السرعة والبطوء والإقامة والاستقامة والرجعة و على أوضاع متباينة من التقابل والتقارن والتربيع والتسديس إلى غير ذلك من آثار القدرة التي يتحير فيها اولو الابصار يقولون «ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقنا عذاب النار» ( و غير ذلك من الآيات العجيبات ) العلوية والسفلية (المبنيات) أي 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 العلة 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 لا تحيرك جلالته 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 قبل 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 لاجعل حجبة على الكل. (ش)

« متقاضياً فهالك 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 ذهبية »  
 « مائعة وفضّة زائبة فالالذهبة المائعة تختلط بالفضّة الذائبة ولا الفضّة 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 المصنّف (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 وديصانا 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، فإن قلت: نعم  
 قد وقع في موضعه لأنه للتصديق والاثبات لما بعد الهمزة أمّا بلى فلأنه لا يجاب  
 بعد النقي ولا نقي هناك، قلت: النقي أعمّ من أن يكون صريحاً أو مفهوماً من  
 سياق الكلام كما صرح به ابن الحاجب في شرح المفصل والثاني هنا متحقق  
 لأنّ السائل كان منكراً للرّبّ ووجوده (قال: يقدر أن يدخل الدنيا) أي السموات  
 والأرضين وما بينهما (كلها البيضة) أي في البيضة بحذف حرف الجرّ 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 الظاء الإمهال و  
 التأخير يقال أنظره أي أمهله وأخره واستنظره أي استمهله (فقال له قد أنظرتك  
 حولاً) أي إلى حول قال ذلك لظنّه بصعوبة الجواب (ثمّ خرج فركب هشام إلى  
 أبي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له فقال له يا ابن رسول الله أتاني عبد الله الديصاني  
 بمسئلة ليس المعول فيها) المعول بكسر الواو والصارخ والأظهر أنّه 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 عمّا ذا 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  
 ماني و كانا يقولان باصلين النور والظلمة وبينهما فرق في بعض الفروع. و ذكرهم ابن  
 النديم، وقال: ديسان اسم نهر كان ولد صاحب هذا المذهب عنده. و كان من مشاهيرهم  
 ابوشاكر الديصاني ذكره ابن النديم، أيضاً و ربما يروى هذا الحديث الذي نسبته فسي  
 الكتاب الى عبد الله عن ابي شاكر والله العالم و ذكرنا شيئاً فيهم في حواشي الوافي من  
 صفح ٨ الى ٣٢ من المجلد الثاني و كأن الشارح و المجلسي وغيرهما لم يطلعوا على  
 اخبارهم و مذهبهم. (ش)

النهاية قال أهل العربية أصلها كية بالتشديد والتاء فيها بدل من إحدى الياءين و  
 الهاء التي في الأصل محذوفة وقد تضم التاء وتكسر. ( و قال أبو عبد الله عليه السلام: يا  
 هشام كم حواسك قال: خمس) هي الباصرة والسامعة والشامعة والذائقة واللامسة  
 يدرك بها المبصرات والمسموعات والمذوقات والملموسات (قال: أيها أصغر؟ قال  
 الناظر قال: وكم قدر الناظر؟ قال: مثل العدسة أو أقل منها فقال له: يا هشام فانظر  
 أمامك و فوقك و أخبرني بما ترى؟ فقال: أرى سماء و أرضاً و دوراً و قصوراً و  
 براري) الدُّور بضم الدال وسكون الواو جمع الدَّار وهي المنازل المسكونة والمحال و  
 قد يطلق على القبائل المجتمعة في محلَّة مجازاً من باب تسمية الحال باسم المحل و  
 ويمكن أن يقال: إنَّ إطلاقها على المحلَّة من باب الاستعارة لأنَّ المحلَّة جامعة  
 لأهلها كالدار كما يشعر به كلام صاحب المغرب، والبرُّ خلاف البحر ويجمع على  
 براري مثل صحاري بفتح الراء على الأفتح (و جبلاً وأنهاراً فقال له أبو عبد الله  
عليه السلام: إنَّ الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة وأقلَّ 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 وهاً 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 المنتقدَّر بالمقدار الكبير فيها من غير أن يصغر أحدهما أو يكبر

الآخر و هذا محالٌ والمحال لا يتعلّق به القدرة وعدم 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 وتكبر البيضة؟ قال: «إن الله لا ينسب إلى العجز والذي سألتني لا تكون» يعني أن الله لا يعجز عن شيء من الممكنات والذي سألتني عنه محال لا يتعلّق به القدرة وعدم تعلّقها به لا يوجب العجز والنقص إذ لا نقص فيها وإنما 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 واقع على وفق الحكمة والمقام، بيان ذلك أن الذي يصاني لما كان من رآ لوجود الربّ القادر وكان 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 والسائل لا يحكم إلا بما فيها ولو أجيب بأنّه لا يقدر عليه لأنّه محال وعدم تعلّق القدرة لا يوجب العجز كما أجاب به أمير المؤمنين عليه السلام رسخ بذلك عدم قدرته على الإطلاق في ذهنه و ازداد جهله وحصل غرضه على زعمه (١) فالحكمة والمقام يقتضيان أن يجاب بجواب متشابه مجمل له

(١) وغرضه 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 والجود ومثله الباقوت يتبادر منه اللون الاحمر و ان وجد منه قسم أصفر أو أبيض و مخلوقة العالم يتبادر منه الحدوث و قدمه يتبادر منه الاستغناء عن المؤثر و ان لم يلزمه عقلا وقد يعكس فيلزم شيء عقلا ولا 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 ولا يتكلم بشيء يذهب ذهن السامع منه الى خلاف مراده باللزوم العرفي، فان قال أحد ان العالم قديم زماناً ذهب ذهن المستمع الى انه غير مخلوق و ان قال ان الله تعالى تحت قدمي ذهب الذهن الى قصد التوهين و اساعة 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 وجّه 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 تعلق قدرته بإدخال الدنيا في البيضة من غير أن تصغر تلك وتكبر هذه ليس من تلقاء قدرته وقصور فيها ولا من حيث أنه ليس قادراً على شيء بل إنّما ذلك من نقصان ما فرضته حيث أنه محال ليس له حظ من الشئيّة والامكان ولو تصحح له حظٌّ منهما لكان تعلق القدرة به مستمرّاً كتعلقها بكل شيء وثانيهما أن ما يتصور من ادخال الدنيا في البيضة من غير أن تصغر تلك وتكبر هذه إنّما هو بحسب الوجود الانطباعي والله سبحانه قادر على ذلك حيث ادخل ما تراه في الجليدية وأمّا ذلك بحسب الوجود العيني فليس هو شيئاً يتصور و يعبر عنه بمفهوم أصلاً إنّما الشيء والمفهوم منه هو المعبر به فقط لا المقروض المعبر عنه. وقال بعض المحقّقين رفع الله تعالى قدره (١) في توجيه الجواب : أن الدّيانى سأل

﴿قال انه تعالى فوق رأسى لم يذهب الا الى التظيم 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 فى بيضة. (ش)

(١) « رفع الله قدره » هو الميرزا رفيعا النائينى قدس سره وقبره فى اصفهان فى المقبرة المعروفة بتخت فولاد والان واقع فى محطة الطيارات. واعلم أن انطباع العظيم فى الصغير فى الصورة المرئية والمتخيلة من مشكلات الفن وفى شرح الاشارات نقل عن الفاضل الشارح \*

أَنَّه هل يقدر ربك على إدخال الكبير في الصغير من غير التفات إلى إدخال عين الكبير أو صورته و أنه هل لهذا الإدخال مصداق في الخارج فأجاب عليه السلام بأن 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 ولما 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 فليتمّمل.

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

\*مما اعترض به على القول بالخيال ان انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر وأجاب الطوسي رحمه الله بأنه استبعاد محض وذلك لقياس الامور الذهنية على الخارجية انتهى . واما صدر المتألهين فقد قال : اما كون تلك الصور 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 منطبق 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 ينطبق في جزء صغير يكبر في نظر النفس كما نرى بالالات المصنوعة في زماننا لرؤية الصغير كبيراً ويرجع حاصله الى ان المنطبق في آلة الحس صغير و المرئي كبير فينتج بالشكل الثاني أن المرئي ليس بمنطبق فان قيل ان الكبير المرئي ليس بموجود وانما الموجود هو الصغير المنطبق في الآلة واخطأ الحس اذا رأى الشيء على غير صفته الحقيقية قلنا في خطأ الحس أيضاً كالدائرة 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 دلني على معبودي (الذي عرفت قدرته أو استحقق العباداة مني بزعمك أو وجب علي عبادته إن علمت وجوده) فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما اسمك؛ فخرج عنه ولم يخبره باسمه فقال له أصحابه: كيف لم تخبره باسمك قال: لو كنت قلت له: عبد الله كان يقول من هذا الذي أنت له عبد) وهذا دفع لما أنا فيه ولا مفر لي عنه (فقالوا له: عد إليه وقل له يدلك على معبودك ولا يسئلك عن اسمك فرجع إليه فقال له: يا جعفر بن محمد دلني على معبودي ولا تسألني عن اسمي فقال له أبو عبد الله عليه السلام: اجلس وإذا غلام له صغير في كفه بيضة يلعب بها فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا غلام ناولني البيضة فناوله إيّاها فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا ديصاني هذا حصن مكنون) أي مستور ما فيه أو مصون من جميع جوانبه لافرجة فيه ولا باب له من كنت الشيء أي سترته ووصفته وإنما استدلل عليه السلام على وجود الصانع بالجزئي المحسوس لأنه أقرب إلى فهم المخاطب ولذلك شاع في تفهيم المطالب العالية ذكر الأمثلة الجزئية ولأن المخاطب كان زديقاً والزنادقة لا يحكمون إلا في المحسوسات ولا يقبلون إلا ما يدركون بحواسهم (له جلد غليظ) كسور الحصن لحفظه عن تطرُق 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 مائة) الذهب مؤنث معنوي لأنّ تصغيره ذهيبة والتاء في ذهبة على نية القطعة منها (و فضة ذائبة) ذاب الشيء يذوب ذوباً وذوباناً نقيض جمد وأذابه غيره وفضة مذوبة وإن كانت أنسب ليكون إشعاراً بصدور الذوب عن المبدء لكن قال فضة ذائبة لرعاية المناسبة مع قوله ذهبة مائة وإطلاق الذهبة والفضة هنا على سبيل التشبيه والاستعارة وإنما اعتبر الميعان في الذهب والذوبان في الفضة مع أن الأولى أن يعتبر الذوبان فيما يشبه بالذهب والميعان فيما يشبه بالفضة لأن الميعان أنسب بالذهبة والذوبان أنسب بالفضة بالنظر إلى المعنى الحقيقي إذ الذهب ألين من الفضة والفضة أجمد وأصلب من الذهب وعلى هذا فذكر الميعان والذوبان ترشيحاً للاستعارة لا تجريد (فلا الذهب المايعة 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 وقدشاع التعديدية أيضاً بعن فعن هنا في موضعها أو بمعنى الباء لأن الحروف الجارّة قديجيء 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 أعجبنني نسبة الإصلاح إلى ما يخرج منها ونسبة الإفساد إلى

(١) قوله وليس بجسم ولا جسماني) ما ذكره الشارح لا يفي بتفسير الحديث ولا ينطبق على كلام الامام (ع) الابتكاف لانه رحمه الله لم يكن يعرف مذهب الديسانية حتى يتنبه لنتكات احتجاج الامام (ع) في الرد عليه وقد ذكرنا في حاشية الوافي في الصفحة ١٤٤ من المجلد الثاني شيئاً في ذلك و حاصله 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 و بياض البيض وصفوته نفسها اختلاط منهما أيضاً و اذا كان الميل الى التركيب والاختلاط واجباً في العالم الكبير والفضاء الواسع بين النور المحض والظلمة المحضة مع شدة التضاد كان في حصن مكنون ذى فضاء ضيق كالبيضة أوجب و اذا كان مقتضى طبيعة النور والظلمة الاختلاط والتجاذب امتنع ان يقتضيا شيئاً يخالف مقتضى طباعهما و هو ايجاد الجلد الرقيق، فان قيل ان الفرخ انما يتكون باختلاط النور \*

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

### ((الاصل))

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

\* والظلمة الخارجين عن البيضة دون المنحصرين فيها فقط، قيل: هذا باطل اذ البيضة قد تكون صحيحة وقد تكون فاسدة لا تفرخ ولا يعلم أحد ما فيها ولا يعلم ذلك النور والظلمة الخارجان عنها قطعاً فان كان حدوث الفرخ باختلاط النور والظلمة لزم ان تفرخ البيضة مطلقاً بان ينفذ النور والظلمة من مسام الجلد فيها بمقدار ما يدخلان في البيضة الصحيحة و يحصل بالبخت والاتفاق ما يحدث ولا ينقسم البيضة الى الصحيحة والفاسدة و لم يكن 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 مفترقين 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 عليه السلام، وجود «الأفاعيل دلّت على أن صانعاً صنعها لا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني «علمت أن له بانياً وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده، قال: فما هو؟ قال: شيء بخلاف «الأشياء ارجع بقولي إلى إثبات معنى وأنه شيء بحقيقة 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 فقيمي مثل هذيل و هذيلي ( عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد الله عليه السلام وقال: لم لا يجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد قال القطب العلامة: حجة الزنادقة أننا نرى في العالم خيراً وشرّاً والواحد لا يكون خيراً وشريراً والجواب أن الخير إن لم يكن قادراً على دفع الشرير 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 الحسنة و ظهور فسادها غني عن البيان (و كان من قول أبي عبد الله عليه السلام) إنما جاء بحرف التبعض لأنه كان للزنديق سؤالات متكررة وكان له عليه السلام أجوبة متعددة يظهر ذلك لمن نظر في كتاب الاحتجاج (لا يخلو قولك إنهما اثنان من أن يكونا قديمين) لأوّل لوجودهما (١) (قويين) أي متساويين في القوة؛ القدرة على فعل كل واحد واحد من الممكنات مستقلين بإرادته ودفع كل ما يمنع نفاذها كما هو شأن واجب الوجود بالذات حيث أنه يجب أن يكون قاهراً على جميع ما سواه (أو يكونا ضعيفين) ليس لواحد منهما تلك القوة والقدرة و الاستقلال (أو يكون أحدهما قوياً و الآخر ضعيفاً) هذه احتمالات ثلاثة لا يزيد ولا ينقص و كلها باطل وفي بطلان الثالث إثبات للوحدة (فإن كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه) عن التصرف (وينفرد بالتدبير) والرّب بويّة ويتخلص عن نقص المشاركة، والحاصل أن كونهما قويين على الإطلاق يقتضي جواز دفع كل

(١) قوله «قولك أنهما اثنان» الزنادقة كما سبق هم المانوية اعنى مانى الذى ادعى النبوة فى عهد شاپور ويلحق بهم الديسانية والمرقونية و مذاههم 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 مقرطيس فى تكون العالم من ذرات صفار و اجتماعها بالبخت والاتفاق الا أنهم يجعلون النور والظلمة مبدئين و ذيمقرطيس يجعل الذرات مبادئ ولكن الشارح رحمه الله و كل من عثرنا على كلامه فى تفسير هذه الاخبار وجهوا كلام الامام (ع) الى رد الطبيعيين المتأخرين القائلين باضطرار الطبيعة و نسبة كل موجود الى 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 النى ١٨ ولا نطيل باعادته و ان ههنا تصريحاً بمذهبهم فى الثنوية و ممن كان متهماً بالزندقة حماد عجر و قال فيه بشار على ما نقله السيد المرتضى «فادع غيرى الى عبادة ربي فاني بواحد مشغول». (ش)

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

(١) قوله «مخالفة في الإرادة» هذا الذي ذكره الشارح أجنبى عن المقام لان الزنادقة لم يكونوا قائلين باتفاقهما في الإرادة بل أكثرهم لم يكونوا قائلين بالإرادة أصلاً و كان اعتقادهم ان النور والظلمة ضدان لكنهما يختطان 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 و الاخر ضعيفا كان نقضاً لمذهبيكم في الثنوية و ان كان كلاهما ضعيفين و لذلك تمكن كل منهما لمداخلة الاخر ثبت العجز لكل منهما و خرجا من أن يكون مبدئين و لم يصرح بالتوالي الباطلة في بعضها لوضوحها و استدلى 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 وأمّا القول بأن المقصود من هذا القسم هو أنه لو كانا قويين لزم إمّا استناد كل معلولٍ شخصيٍّ إلى علّتين مستقلّتين في الإفاضة وذلك محالٌ أو لزم الترجيح بلامرّجّح وهو فطريُّ الاستحالة أو لزم كون أحدهما غير واجب بالذات وهو خلاف المفروض وفيه إثبات المطلوب فظنيُّ أن هذا التفصيل لا يستفاد من منطوق كلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ ولا من مفهومه فليتمّ أمّل (وإن زعمت أن أحدهما قويٌّ والآخر ضعيفٌ ثبت أنه) أي الصانع (واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني) والعاجز لا يقدر أن يعارض القوي و يدّعي الرُّبوبيّة لنفسه أو يدّعي 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 استدلّ على نفي الاثنينيّة بدليل ثانٍ لا يعتبر فيه التفصيل المذكور وهو أن النظام المتسق بين أجزاء هذا العالم و ارتباط بعضها ببعض ارتباطاً تاماً يقتضي أن يكون مدبّره 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 كلّ جهة أو مفترقين من كلّ جهة) الظاهر أن هذا كلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ وفائدة ذكره هي التنبيه على أن الدليل الآتي يبطل الاثنينيّة على التقديرين والمراد باتفاقهما من كلّ جهة اتفاقهما في إيجاد الممكنات و استناد كلّ واحد واحد منهما إليهما كما يقتضيه الوجود والإمكان الذاتيين فإنّ 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 و لوازمها ولا تفاوت بينهما إلا بالهوية المشخّصة 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 و لوازمها

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

يرد أن مدخول لما يجب أن يكون مؤثراً في جوابه وههنا ليس كذلك وعطف التدبير على الأمر إما للتفسير أو المراد بالأمر انتظام الخلق وجريان الفلك واتساق الليل والنهار وحرارة الشمس والقمر وسائر النجوم وبالتدبير ربط هذه الأمور بعضها ببعض وملاحظة منافعها ورعايتها مصالح هذا العالم من الحيوان وغيره (وايتلاف الأمر) أي ارتباط أجزاء هذا العالم وانضمام بعضها ببعض بحيث حصل من مجموعها شخص مركب من أجزاء متلايمة مناسبة متناسقة، بيان ذلك أن هذا العالم مركب من الجواهر والأعراض والجواهر بعضها متحيز وبعضه مجرد، والمتحيز بعضه بسيط وبعضه مركب والبسيط بعضه عنصري وبعضه فلكي والمركب بعضه حيوان وبعضه نبات وبعضه جماد، والعرض مفتقر إلى الجوهر باعتبار، والجوهر مفتقر إلى العرض باعتبار آخر، وكذا كل واحد من المتحيزات والمجردات وكل واحد من 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 فإِنَّه 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 الإنساني 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 إما لما قيل من أن التناسب والتلازم بين الشئيين 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» وإما لأن التدبير الواحد لا يجوز استناده إلا إلى مدبر واحد لا امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي، وإما لأن المدبر الواحد كاف لصدور التدبير الجهلي وإذا لاحظنا معه أن المشاركة نقص لا يليق بالواجب بالذات



أولا خطب 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 مستقل 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 السواجب 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 إلزام للقليل بهما ما لا يلزمه هو ولا عاقل غيره فتم 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 ادعيت 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 وبالهويّات وعلى الثاني بالفصول وإنما عبر عنه بالفرجة الفاصلة بين المحسوسات تقريباً له إلى فهم المخاطب الذي ندينق إذ هو مه مربوط بالمحسوسات وفهمه متعلق بالجسم والجسمانيات فخطبه بما يليق بحاله (فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما) أي موجوداً قديماً مع الاثنين أمّا وجوده فلا أنه لو كان أمراً عديمياً لزم أن لا يكون لكل واحد منهما مميّزاً وودياً إذ ليس لكل واحد منهما الأمر العدمي الذي للآخر لتحقيق 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 مذكر (فيلزمك ثلاثة) أي فيلزمك القول بوجود آلهة ثلاثة أو ثلاثة آلهة أو قدماء ثلاثة (فإن ادّعت) في أوّل الفرض أو بعد الإلزام (ثلاثة لزمك ما قلت ما في 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 فاللزام حينئذ أن يكونوا ستة لا خمسة، قلت المراد بالفرجة هنا الأمر الوجودي الذي يقع به الامتياز واللزام 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 ادّعت خمسة لزمك ما لزمك في الثلاثة حتى يكون بينهم فرج أربعة فيكونوا تسعة (ثم يتناهي في العدد) أي ينتهي المدبّر في العدد أو ينتهي القول في عدده (إلى ما لا نهاية له في الكثرة) فيلزم أن لا تستقرّ في عدد المدبّر على مرتبة معيّنة من مراتب العدد فإن كلّ ما ادّعت يلزمك زائداً عليه وأن تقول بأن عدد المدبّر 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 ادّعت

(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 إذ 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 كل 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 بالفرض الاصلى ولارباب 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 ولثن سلموا المسافة الفاصلة بين المبدئين و كونها شيئاً موجوداً قديماً لا يلزم تسليمهم بوجود مسافة ثانية وثالثة يبين هذه المسافة والجسمين، واما النور والظلمة فانهما متضادان يتصور بينهما فرجة ليست بالنور المحض وبالاظلمة 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 الحرانيين 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 الأولوية أن فيه نظراً، أما أولاً فلا أن 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 فلا أن نسبة جمع الممكنات إليهما في جواز الصدور عنهما وإن كانت سواء لكن يجوز أن يكون كيفية النسبة متفاوتة كافتقارها إلى الوساطة وحوها ولعل هذا القدر من التفاوت يكفي في تخصيص بعضها ببعض فلا يلزم ثبوت إله ثالث، وأما ثالثاً فلا أن الإله الثالث على تقدير ثبوته يجوز أن يكون نسبه إلى الأولين متفاوتة بتفاوت ما به الامتياز في القوة والضعف به. هذا الاعتبار يقسم الممكنات ويخصص بعضها ببعض، وأما رابعاً فلا أن 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 ادعت اثنين كان لامحالة بينهما انفصال في الوجود وافتراق في الهوية ويكون هناك موجود ثالث هو المركب من مجموع ذينك الاثنين وهو المراد بالفرجة، لأنه منفصل الذات والهوية وهذا المركب لتركبه من الواحبات الذات المستغنيات عن الجاعل كان لامحالة مستغنياً عن الجاعل موجوداً لا من تلقاء الصانع إذا فنقار المركب إلى الجاعل بحسب افتقار أجزائه فإذا لم تفتقر أجزاؤه لم يفتقر هو بالضرورة فإذن قد لزمك أن يكون ذلك الموجود الثالث أيضاً قديماً فيلزمك ثلاثة وقد ادعت اثنين فإن ادعت 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: الأول أن إطلاق الفرجة على هذا المركب لم يثبت

لالغة ولا عرفاً، الثاني أن لزوم هذا الثالث من فرض إلهين اثنين ممنوع لجواز أن يكون الوجوب الذاتى مانعاً من قبول التركيب، الثالث أن كون هذا المركب واجباً 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 إل الرصانع عليم خبير (ألا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني البناء مصدر بمعنى المبني فذكر المبني تأكيداً. والمشييد 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 توحيده لا اثبات توحيده 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 يؤيده 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 بأنّ 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 أنّه لا يبلغ إدراك كنهه عقل الإنسان وينبغي أن يعلم أنّ كلّ ماله حصول في الخارج أو في الذهن فهو شيء فيهما كما أنّه موجود فيهما بالوجود المطلق وقد يفرق بينهما بأنّ المتّصف بالحصول من حيث هو شيء و من حيث اتّصافه بالوجود أو كون الوجود عينه موجود فهما متساويان في الصدق كما أنّ الشئيّة و الوجود المطلق متساويان في التحقق ، ويمكن إرجاع قول الأشعري بأنّ الشئ يختصّ بالموجود ، و قول المعتزلي بأنّ الشئ ما يصحّ أن يوجد إلى ما ذكرنا بأن يراد بالوجود الوجود المطلق ، ثمّ الظاهر أنّ المراد بالشئ هنا الموجود بالوجود الخارجي يعني أنّ الصانع شيء موجود في الخارج (بخلاف الأشياء) أي مخالف للأشياء الممكنة الموجودة في الذات والصفات والوجود والوجوب إذ ذاته قائمة بالذات و صفاته عينه ووجوده ووجوبه ذاتيان يستحيل انفكاك ذاته عنهما بوجه من الوجوه في مرتبة من المراتب و أمّا الممكنات فذواتها قائمة بغيرها و صفاتها مغايرة لها ووجودها و وجوبها من

(١) الاستدلال بأحكام الصنع و مراعات المصالح في خلق كل شيء على ماورد 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 الحققة الأحدىة (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 متوجهاً إلى  
المحسوسات ووهمه متعلقاً بالجسم والجسمانيات بالغ <sup>بالتالي</sup> في نفي مشابته بشيء منها فقال  
( غير أنه لا جسم ) لأن كل جسم ذو جزء و كل ذي جزء مفترق إلى جزئه الذي هو  
غيره و كل مفترق ممكن فلو كان الصانع جسماً كان ممكناً وهو واجب بالذات فيلزم أن  
يكون واجباً و ممكناً حميماً و أنه محال ( ولا صورة ) (٢) لأن كل صورة سواء  
كانت جسمية أو غيرها محتاجة إلى محل<sup>ل</sup> والصانع الحق لا يحتاج إلى شيء أصلاً

(١) حقيقة الشئية هي الوجود الحق الذي لم تحدده ماهية اذ 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 فاذا اردنا التعبير عن الماء الخالص قلنا  
هذا ماء بحقيقة المائية و هذا كاف في اثبات التوحيد أيضاً لان حقيقة الشيء تأبى عن  
التكثر كما سيجيء ان شاء الله . (ش)

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

المثالية والبرزخية . (ش)

فضلاً عن أن يحتاج إلى محلّ يحلّ فيه (ولا يحسّ) من أحسست فلاناً إذا رأيت أي لا يمكن إدراكه بحاسة البصر لا في الدنيا ولا في الآخرة لأنّ المدرك بالبصر بالذات هو الألوان والأضواء وبالعرض المتلون، والمضيء أعني الجسم القابل لهما وهو سبحانه لما كان منزهاً عن الجسميّة ولو احقها وجب أن يكون منزهاً عن الإدراك بحاسة البصر وإنما أفرد عدم إدراكه بالبصر بالذّكر مع ذكر الحواسّ لظهور تنزيهه تعالى عن سائر 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 للتعريف يقال جسّه الطيب إذا مسّه ليعرف حرارته من برودته، وجسّ الشاة ليعرف سمها 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 المختصة 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 لقدّرتّه 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 الاشرى 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 . وقولنا 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 والماديون لا يعترفون بوجود شيء الا ان يكون محسوساً بالحس الظاهر . (ش)



والتعلق بالغير و براءة قدس الحق عن أمثال ذلك أظهر من أن يحتاج إلى البيان و يمكن أن يقال لما أشار بالفقرة السابقة إلى عدم إمكان إدراكه بالحواس الخمس الظاهرة أشار بهذه الفقرة إلى عدم إمكان إدراكه بالحواس الخمس الباطنة لأن الوهم أعم إدراكاً يدرك كل ما يدرکه ساير القوى الباطنة من غير عكس، فإذا نزّهه عن أن يكون مدركاً بالوهم فقد نزّهه عن أن يكون مدركاً بغيره من القوى الباطنة و ممّا ذكرنا يظهر وجه ترك العطف لأنه كالنتيجة للسابق و في بعض النسخ «ولاتدرکه الأوهام» بالواو وهو أظهر (ولاتنقصه الدهور) لأنّ القابل للزيادة والنقصان إمّا مقدار أو ذومقدار قابل للانفعال و كل ذلك من لواحق الإمكان (ولاتغيره الأزمان) لأنّ التغيير من توابع الإمكان المنزّه قدسه عنها والدّهّر والزّمان واحد، و قيل: الدّهّر الزّمان الطويل وقيل: الدّهّر الأبد، و لما كان تعالی شأنه غير واقع في الدهر و الزّمان ولا متعلقاً بما فيهما تعلقاً يوجب الاتّصاف بصفاته سلب عنه الاتّصاف بالنقصان والتغيير اللّازمين لما فيهما أزلاً و أبداً.

### ((الاصل))

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

### ((الشرح))

(عبد بن يعقوب قال: حدثني عدة من أصحابنا) 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 الأهام (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 مقدراً 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 ما رأيت حديثاً واحداً يدل على حدوث العالم بأسره تبديلاً و مضى زمان غير متناه عليه وهو معدوم بل غاية ما يدل عليه بعض الاخبار حدوث السماء و الارض والانسان وامثال ذلك لاثباته تعالى من غير أن يدل على عدم شيء غيرها قبلها فلعل هذه حادثة بعد ايجاد غيرها و اعدامه، و هكذا ولنا كلام اوردناه في حاشية الوافي في اثبات تنهاى\*

استعماله أيضاً في المخلوق، والتسخير والتذليل والمسخر على الأوتل بكسر الخاء صفة الربّ وعلى الثاني إمّا بكسر هاء صفة له أو بفتحها صفة للخلق وإنّما خصّ أولى الألباب بالذكور لأنّهم الذين يعلمون لاستعداد أذهانهم للنقادة وطبايعهم الوقادة أن السماوات والأرضين والشمس والقمر والنجوم والسحاب والرياح والجبال والحيوانات والنباتات والجمادات والمعدنيّات وغيرها من البسائط والمركبات مسخرات بأمر الله مذلّلات لحكمه مضطرات لقدرته 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 مسئله 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 تأديبا نظير ان ينهى ان يقال: الله تعالى تحت رجلى اذ ينصرف الذهن منه الى الباطل. (ش)

(١) « ملك الرب القاهر» القاهر صفة الملك و قهر الرب محسوس مدرك للانسان في نفسه اذا اعترف به تفتن بشعوره الباطني لما هو مخمر في طبعه من الايمان بربه و اذا انهمك في لذات الدنيا وشهواتها و ظن نفسه قادراً متمكناً في ما يريد تكبر واستكبر و غفل عن مستجن ما في كمونه و زعم استغناءه عن الله تعالى فهذا الدليل راجع الى وجدان الانسان ربه بقلبه كما قال تعالى «واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا الى ضره» الى غير ذلك من الايات وقد مر في الحديث الثاني من هذا الباب قوله (ع) لابن أبي العوجاء «كيف احتجب عنك من اراك قدرته في نفسك نشوك ولم تكن وكبيرك 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 النور او الظلمه فان احدهما اذا غلب غلب بجميع مظاهره ولا يعقل غلبة \*

المغرب: ملك ملكا وهو ملكه وأملاكه و بالضم العزُّ والسلطنه 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 دائما مع المرض والرضا دائما مع الصحة و ليس كذلك و معدك فاختلف الاحوال الطارئة يوجب شعور الانسان بمقهوريته و هذا يوجب التفاته الى باطن قلبه فيجد الاعتراف به مخمرا في طينته . (ش)

(١) قوله دو جلال الرب الظاهر، والظاهر صفة الجلال والجلال جمال وزينة مع هيبة 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 يشعر 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، وانما قلنا ليس موجوداً مادياً لانه يختلف ادراكه باختلاف المدركين فما يستحسنه الانسان لا يستحسنه الحيوانات الاخر و بالعكس مثلا النور جمال يستحسنه الانسان ويستقبحه الخفاش والحشرات تفر منه الى الظلام وجمال الخضرة يدركه بعض الحيوانات ولا يدركه بعضها و تدرك ذكور الخنفساء جمالا في اناتها و اناتها في اولادها لا تدركه غيرها وقد اشير الى هذا الاستدلال في آيات كثيرة في القرآن الكريم كقوله تعالى «اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتغيروا لظلاله عن اليمين والشمال سجداً لله وهم داخرون» وقوله «الله يسجد من في السموات والارض طوعاً وكرها وظلالهم بالنور 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 بالمنظار و الوان قوس قزح و من المعجب زهراً صفر عندنا يسمى بالطاؤوسى كانه صورة طاؤوس نشر ذنبه، و نقل عن فيثاغورث ان الله يفعل الهندسة في كل شيء وقال \*

الجليل يراد به الله سبحانه، لأنَّ العظمة المطلقة والرَّفعة الكاملة 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 ربوبيّته، أو الرَّبُّ الغالب على الجبابة في إجراء سطوته (و نور الرَّبِّ الباهر) (١) النور الضياء وهو ما ينكشف به الظلمات ويصبره

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

شاهدى كز عشق او عالم گريست      عالمش ميراند از خود جرم چيست  
زانكه بر خود زيور عاربه بست      كرد دعوى كاين حلالزان 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 ميلمتر 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 والنفوس وقواها و يهتدى بالنور و قال بعض المؤلفين ان «القول بالعقول لا يطاق اصول 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 للرَّبِّ والمراد بنوره النور الذي خلقه في الأجرام النورانية مثل الشمس والقمر وسائر النجوم أو المراد به ما اهتدى به أهل السماوات والأرضين إلى مصالحهم و مرادهم من العقول والنفوس و قواها كما يهتدي بالنور ، أو المراد به صفاته الذاتية التي هي المبادي لظهور الوجودات في الممكنات وشروق الكمالات في الوجودات وإشراقات الحالات اللائقة بها ، أو المراد به الحجج بالتجليل ( و برهان الربِّ 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 يصرّف اقل مادة من الشمع لاكثر ما يمكن أن يسع والنمل والعناكب وغيرها يختار لمصالحها ما يقصر عن ادراكها عقول اعظم الحكماء بنور الاهتداء السارى فى جميع افراد الموجودات كما هو مقرر فى محله وقد اشير فى القرآن الى هذا الدليل فى آيات كثيرة مثل قوله تعالى «وأوحى ربك الى النحل ان اتخذى» وقوله «ربى الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى». (ش)

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

الحجة المركبة من المقدمات الضرورية الصادقة الدالة على التوحيد الفايضة من المبدء على التقوس البشرية بلا تجشّم كسب وزيادة كلفة (وما أنطق به ألسن العباد) (١) المراد به اللغات المختلفة الدالة 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 الرسل) 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 والاقنى الوجود شيء أبيض بذاته اخذ هذا البياض لونه منه وهكذا فالوجود نفسه برهان على واجب الوجود بذاته و بالجملة كل ما بالعرض ينتهي الى ما بالذات و من اسمائه تعالى يا برهان. (ش) (١) قوله «وما أنطق به ألسن 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 ومقرعهم في شدائدهم وهذا الوجه الاخير قوى جداً لانا اذا تتبعنا غرائز الانسان وشعورهم وقوتهم النزوعية التي يسميه اهل عصرنا بالعواطف جميعها لاغراض حكيمية و غايات حقيقية كشهوة الطعام والخوف من المضار والرغبة الى النسل و محبة الاولاد والتوحش من الانفراد والتأنس بالاهلين وأبناء النوع و استحسان الخضر والماء والابتهاج بالاشجار والعمران و كل ما هو نافع لبقاء الشخص والنوع و كذلك الميل الى الاحسان و استحسان افعال الصالحاء والتنفّر من القبائح فالنوجه الى الله تعالى وحب الخلوة به والمناجاة معه في كل جيل و قبيل 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 الجلية والخفية التي بها يتم نظام العالم وسعادة بني آدم (وما أنزل على العباد) المراد الماء الذي به حياتهم ومعاشهم وحيوة الحيوانات والنباتات أو النعماء الظاهرة والباطنة أو المصائب والنوايب التي لا يقدر على دفعها على أنفسهم أو أنواع الخزي 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 فأعرف قدره و انظر فيه بعين البصيرة و تأمل فيما ذكرته في شرحه ، و نفس صدور هذا الكلام من صاحبه دليل على صدق قائله (ع) فابتدء بالبرهان الاثني اعني بخلق الرب المسخر ثم ذكر منبهات ثلاثة وجدانية يبعث النفس على الشهود بقدر ما يمكن للناس من سنخ ما يحصل لكامل الاولياء من الوجدان العرفاني، ثم ذكر البرهان 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 اني أرى أن مراده (ع) بما انزل على العباد البراهين و الادلة التي الهيم الحكماء والعقلاء والاسرار التي تنبه لها العرفاء وما اتفق للناس من الرؤيا الصالحة والتجارب المكررة و ما حصل من الفتوح للصالحين و استجيب من دعاء الداعين و عوفى من مرضى المتوسلين و غير ذلك مما لا يحصى فان جميع ذلك دلالة على المبدء الحق جل جلاله و ما ارسل به الرسل، و ان قال الشارح انه المعجزات واخذ منه المجلسي رحمه الله. ولكن الحق تخصيص ذلك ببعض معجزاتهم كالاخبار بالغيب والبراهين المنطقية و اما المعجزات الكونية فلا يدل على وجوده تعالى بل يدل على صدق النبي بعد الاعتراف بوجوده تعالى و بكونه \*



## (باب)

## ( إطلاق القول بأنه شيء )

ذهب القاضي وغيره من الأشاعرة إلى أن الشيء يختص بالموجود و أن المعدوم لاشيء ولا ذات ولا مهية و هو أيضاً مذهب الحكماء على ما نقل عنهم من أنهم قالوا الشيء اسم لما هو حقيقة الشيئية 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 ما سبق بعد سنين احد من موجودات هذا العالم الجسماني و افضلهم الانسان ولا يتاثر الحواس عما لم يوجد بعد فهو من الله والملائكة المقربين الذين ازمة الامور طراً بيدهم و 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 تنفاه 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 الكشاف.

### ((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»  
«خِلَافُهُ، لَا يَشْبَهُهُ شَيْءٌ وَلَا تَدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ، كَيْفَ تَدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ خِلَافُ مَا»  
«يُعْقَلُ، وَخِلَافُ مَا يُتَّصَرَّفُ 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 عَلَيِ 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 بكنه 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 لأن الإشارة الوهمية مستلزمة للوضع والهيئة والشكل والتحيّز وكل ذلك على واجب الوجود محالٌ والإشارة العقلية لا يخلو عن الخلط بصفات الإمكان لأن النفس إذا توجهت إلى أمر معقول من عالم الغيب فلا بدّ أن يستتبع القوّة الخيالية والوهمية 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 كيفية أو صفات له وهو سبحانه منزّه عن الكيفيات والصفات والحدود والهيئات، فكان المشير إليه والمدّعي لإصابته قاصداً في تلك الإشارة إلى ذي كيفية وحال ليس هو وواجب الوجود ولو فرض تجرّدها عن أحكام الوهم والخيال فالصورة الحاصلة فيها موصوفة بحدود عقلية صرفة منوعة 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 الكيفية ولا كيفية له وأيضاً لوقعت المشابهة فما به التشابه إمّا نفس الحقيقة أو جزؤها أو خارج عنها فإن كان الأوّل كان مابه 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 مابه التشابه كما لا للواجب كان الواجب في مرتبة ذاته ناقصاً ومستفيداً لكماله من غيره وإنّه باطل وإن لم يكن كما لا له كان إثباته له نقصاً لأنّ

الزيادة على الكمال نقصان والنقص عليه محالٌ (ولا تدر كه الأوهام) لأن الوهم يتعلّق بالأُمور المحسوسة ذات الصور والأحياز حتّى أنّه لا يدرك نفسه إلاّ ويقدّرُها ذات مقدار وحجم فلو أدركه لأدركه في جهة وحيّزٌ ذامقدار و صورة وهذا في حقّ الواجب المنزّه عن شوائب الكثرة محالٌ، وهذه الفقرة والتي قبلها كالمدليل و البيان لما تقدّمهما (كيف تدر كه الأوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الأوهام) لأنّ مدرك العقل محدودٌ بكليّة ومصوّر بصورة كليّة و مدرك الوهم محدودٌ جزئيةً ومصوّر بصورة شخصيّة متعلّقة بالمحسوس وكلٌّ واحد من هذين المدرّكين ليس بواجب والواجب خلافه وفيه إشارة إلى أنّ الواجب خلاف الموهوم والمعقول، وفي السابق وهو قوله «فما وقع» إشارة إلى أنّ الموهوم والمعقول خلاف الواجب فقد ظهر أنّه لا سبيل للعقل والوهم إلى ساحة الواجب ثمّ أشار إلى كيفية طريق معرفته تأكيدياً لما مرّ بقوله ( إنّما يتوهّم شيء غير معقول ولا محدود) يعني ينحصر طريق معرفته بأن يتوهّم ويتعقل أنّه شيء بحقيقة الشئيّة موجود في الخارج لذاته لا يعرضه وجود ولا شئيّة (١) ولا يلحقه صفات ولا كيفية ولا

(١) قوله «لا يعرضه وجود ولا شئيّة» 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 بعلّة فان كانت العلة ذاته كانت ذاته موجودة قبل وجودها و ان كانت العلة غير ذاته لزم كونه تعالى معلولاً لغيره و خرج عن كونه واجباً لذاته وقد زعم بعض من لا خبرة له تبعاً للإمام الرازي أنّ هذا يوجب كون ماهية الحق تعالى معلوماً للبشر لانه وجود الوجود 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 و روده في الذهن انقلب وجوداً ذهنياً بخلاف المهيئات فانها محفوظة في الخارج والذهن وكذا صفاته كالقدرة والحياة فانها ان لم تكن عين ذاته لوجب بعلّة ولا يمكن أن تكون علّة اتصاف ذاته ذاته ولا غيره وبالجملة كل ما بالعرض يجب ان ينتهي الى ما بالذات. (ش)

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

### ((الاصل))

٢- «محمد بن أبي عبدالله، 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 الحدين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه»

### ((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله، عن محمد بن إسماعيل) وهو البرمكي (عن الحسين بن الحسن عن بكر بن صالح عن الحسين بن سعيد) الحسين بالنصغير 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 مثلاً قال تعالى: «انتم ترزعون له 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 يامستهزىء 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 وتجريده عن معنى الماهيات فقل انه شيء ولا تحده به معاني تدركها وبالجملة ان خص الشيء بالماهيات فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى وان اريد به الوجود صح. (ش)

يوجب الاشتراك بينه وبين خلقه في الشيئية أجب 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 وربوبيته وإبطال صفاته على الوجه الذي يليق به، والقول بأنّ هذا العالم معطل ليس له صانع مدبّر (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 ويتّصف 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 بالتصريح وهو حميد بن المنثري بالتصغير ( رفعه عن أبي جعفر عليه السلام قال : قال إن الله خلّو من خلقه وخلقه 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 بانث الأشياء منه بالخضوع له والرَّجوع إليه» (١) ذكر عَلَيْهِ السَّلَامُ في بينوته من مخلوقاته ما ينبغي له من الصفات وفي بينوتها منه ما ينبغي لها فالذي ينبغي له كونه قاهراً لها غالباً عليها مستولياً على إيجادها وإعدامها والذي ينبغي لها كونها خاضعة في ذلك الإمكان والحاجة لعزته وقهره و راجعة في وجودها وكمالاتها إلى وجوده وبذلك حصل التباين بينه وبينها ( و كل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق ما خلا الله ) لأن الله كان و لم يكن معه شيء فكل شيء غيره محدث مخلوق، وهذا كالتعليل للسابق لأنه يفيد أنه لا يجوز اتصافه تعالى بصفات خلقه لأن صفات خلقه مخلوقة ولا يجوز اتصافه بما هو مخلوق لاستحالة لحوق النقص به و افتقاره إلى الممكن وأنه لا يجوز اتصاف

\* عن امير المؤمنين (ع) «دليله آياته ووجوده اثباته و توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة فهو رب ونحن مرربون» ومقتضى 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 ويقال: وجده أي ادركه وهو واجد له واما المعنى المصطلح عندنا فليس في اصل اللفظة بل منقول و هذا يدل على أن هذا الحديث الشريف ليس موضوعاً و لو كان موضوعاً من ناحية بعض الصوفية لاستعمل الوجود على اصطلاحهم فمعنى قوله (ع) وجوده اثباته أن ادراكه غير ممكن وغايته أن تعترف بأنه ثابت وأما كيفيته وماهيته فغير ممكن ثم بين (ع) حكم البينونة بان صفاته غير صفات خلقه لانه معزول عنهم و مباين منهم والدليل على ذلك أنه رب و نحن مرربون ولا يمكن التربية الا بالاحاطة والقرب فهو أقرب اليكم من حبل الوريد و مقتضى القادرية والغالبية والاستيلاء 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 بخلقته».

الخلق بصفاته والإلّكان له صفة زائدة مشتركة فتكون تلك الصفة غيره فتكون مخلوقة، وقد عرفت أنّه لا يتّصف بما هو مخلوق وهذا كما ترى دلّ على أنّ صفاته تعالى عين ذاته يعني ليس لصفته معنى موجود مغاير لذاته فليس له مثلاً قدرة موجودة ولا علم موجود إلى غير ذلك بل ذاته المقدّسة من حيث التعلّق بالمقدورات قدرة و بالمعلومات علم من غير تكثّر للذات أصلاً وهذا كما أنّ الواحد نصف للثنتين وثلث للثلاثة وربع للأربعة إلى غير ذلك مع أنّ ذلك لا يوجب تعدّده و تكثّره أصلاً والتكثّر إنّما وقع في الإضافة والمضاف إليه الخارجين عنه والمقصود من هذا الحديث ومن اللّذين يأتيان بعده هو ما يفيد الاستثناء وهو ما خلا الله من أنّه تعالى شيء.

### ((الاصل))

٤- «عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقيّ، عن أبيه، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن ابن مسكان، عن زرارة بن أعين قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ الله خلّو من خلقه وخلقه خلّو منه وكلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كلّ شيء تبارك الذي ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

### ((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقيّ. عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبيّ، عن ابن مسكان عن زرارة بن أعين قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إنّ الله خلّو من خلقه وخلقه خلّو منه وكلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق والله خالق كلّ شيء) إنّ أريد بالشيء المشيئة وجوده وهو مختصّ بالممكن فالعموم باق بحاله وإن أريد به ما يصحّ له الوجود وهو يعمّ الواجب أيضاً أو ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه وهو يعمّ الممتنع أيضاً فلا بدّ من تخصيصه بالممكن بدليل



العقل لخروج الواجب والامتنع عن هذا الحكم، يعني أن الله تعالى خالق كل شيء من الممكنات على ما يقتضيه إرادته وتعلق به مشيئته و محرر كها 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 خالق 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 فاعليته إليه سبحانه من جهات شتى ويمكن إخراج أفعال العباد عن الشيء أيضاً بالدليل العقلي والتقليد الدالّين على أنهم خالقوا أعمالهم وعلى التقديرين لادلالة فيه على خلق الأعمال ومن الأصحاب من فسّر هذا الكلام بأن المراد أنه خالق كل شيء ابتداءً لأنه خالق خالق شيء واستدلّ على ذلك بأنه لو خلق غيره لكان مثله في الخالقية والإيجاد وهو بمنزلة عن أن يشار كه 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 يشار كه فيها أحد، وفيه دلالة على أنه 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 يتحقق من كل وجه فلا تعدّد لأنّ التعدّد يقتضي المغايرة في أمر ما وذلك ينافي الاتحاد والمثليّة من كل وجه وإما أن يتحقق من بعض الوجوه وحيث ما به التماثل إما الحقيقة أو جزؤها أو خارج عنها و كل ذلك باطل لما مرّ وعلى هذا وجب على كل 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 الوجود الذاتي الإمكان الخاص ولو احقه، ولا في عالم الإمكان الخاص الوجود الذاتي و صفاته وإلا لوقع الخلط بين العالمين واشتبه الخالق بالمخلوق والمخلوق بالخالق وأنه باطل قطعاً (و كل ما وقع عليه اسم شيء ما خلا الله تعالى فهو مخلوق) يفيد الاستثناء أنه تعالى شيء وهو المقصود في هذا المقام (والله خالق كل شيء) وهو سبحانه وإن كان شيئاً إلا أنه لا يدخل في شيء كما لا يدخل الأمير في الناس في قولهم: «فلان أمير على الناس» كما مر.

## ((الاصل))

٦- « علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو التميمي، 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 باختلاف الذات واختلاف 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 شيء خالق الأشياء وصانعها ونعت هذه الحروف وهو المعنى سمي به الله و »  
 « الرحمن والرحيم والعزيز وأشباه 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 وقوّة إلى ضعف وأحوال موجودة لاحاجة بنا إلى تفسيرها »  
 « لبيانها ووجودها، قال له السائل: فقد حدّته إذا ثبت وجوده، قال أبو عبد الله عليه السلام »  
 « لم أحده ولكنّي أثبتته إذ لم يكن بين النقي والاثبات منزلة. قال له السائل: فله »  
 « إثبات ومائية؟ قال: نعم لا يثبت الشيء إلاّ بآنيّة ومائية قال له السائل: فله كيفية؟ »  
 « قال: لأنّ الكيفية جهة الصفة والاحاطة ولكن لا بدّ من الخروج من جهة التعطيل »  
 « والتشبيه لأنّ من نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيّته وأبطله، ومن شبهه بغيره فقد »  
 « أثبت به صفة المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقّون الربوبية ولكن لا بدّ من »  
 « إثبات أنّ له كيفية 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 الإرادة 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 وخواصّه 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 سلبى وهو أنّه موجود مغاير لخلقه في الذات والصفات مثل الإمكان والحدوث والتحيّز والاحتياج وغيرها (ارجع بقولاي) هو شيء (إلى إثبات معنى) معبر عنه بالشيء (وأنته شيء بحقيقة الشئية) أي بالشئية الحقيقة الثابتة في حدّ ذاتها أو المراد أنّ شئيته 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 تتغيره 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 بالحواس» 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 بالحواس (قال: هو سميع بصير سميع بغير جارحة) (١) هي الأذنان و

\* هنا وبينهما كلام نقله في الموضوعين. و اعلم أن ماسأتى من كلام الامام (ع) مبنى 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 المعانى اكثر من الالفاظ اضعافاً مضاعفة و لا بد للمتكلم ان يستير اللفظ الموضوع لمعنى و يطلقه على ما يقرب اليه ويناسبه مثالا لعلو موضوع للعلو الجسماني والله تعالى غلبة و علو معنوى 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 و اذا قيل انه تعالى تحت أرجلنا استوحش مع أن العلو المعنوى يقتضى احاطته بخلقه مطلقاً. ولكن لمالم يكن فى اللغة لفظ موضوع للعلو المعنوى غير ما هو موضوع للعلو الجسماني لم يكن بدمن الاستعارة والتنبيه على المقصود حتى لا يلزم الغلط و ضلال المجسمة ناشىء من ذلك و اختلاف الناس فى وحدة الوجود ايضاً من ذلك لان الذهن الساذج يفهم من وحدة الوجود حلول جسم فى جسم كنفوذ الماء فى المتخلل والهواء فى 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 فى البصير بغير آلة وفى البصر خصوصية اخرى و هو أن الانسان يرى فى نومه بغير باصرتة اشياء و اموراً بحسه المشترك وهو أقرب الى تصور العوام من سماع الاصوات بغير سامعة اذ لا يعهد مثله الا لبعضهم نادراً. (ش)

الصماخان والقوّة المخلوقة فيهما (وبصير بغير آلة) هي 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 أنّه تعالى يفتقر في سمعه وصره إلى شيء آخر غير هذه الآلات المعلومة بقوله ( بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه ) (١) لابي شيء 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 لانى 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 حدوداً 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 مسؤولاً و إفهاماً ) عطف على عبارة أي أردت إفهاماً ( لك إذ كنت سائلاً ) فوقع 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 مشعراً بالتركيب دفعه بقوله ( لأنّ الكلّ منه ) أي منه تعالى ( له بعض ) يعني ليس المقصود أنّهم كلّ من أجزاء يسمع مجموع المركّب 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 أنّ ما ذكر في السميع البصير جارفي غيرهما من الصفات الكمالية و حيثنذكر الخبير 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 ففي بحر التوحيد ويغشاها 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 سألو العارف بالله وجب عليه الإتيان بعبارات لائقة وكلمات رقيقة تدلهم إلى ساحل القدس ليغترفوا من بحره بقدر الإمكان، ثم إنه وإن بالغ في تصحيح العبارات وتقيق الكلمات عملاً ليليق بجناب الحق كانت العبارات والكلمات لامحالة مغيبة بغايات خيالية ومحدودة بحدود وهمية ومربوطة بصور عقلية يتنزهه قدس الحق عنها لأنه نوراً ما يدركه العقل والوهم والخيال فوجب عليه الإشارة إلى تقدس الحق عملاً يفيد ظاهر العبارة ليبتدي السائل إلى ما هو المقصود منها ولا يذهب وهمه إلى ظاهرها فلذلك نبهه عليه السلام على براءة ساحة الحق عملاً يفيد ظاهر هذه الكلمات وكرره على سبيل التأكيد والمبالغة حتى بلغ الكلام إلى توحيد الذات والصفات وهو التوحيد المطلق إلا أن السائل لما كان عاجزاً قاصراً لألف نفسه بالمحسوسات لم يتأثر ذهنه بهذا البرهان الصحيح والنص الصريح فلذا (قال له السائل: فما هو) يعني إذالم 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 ذاتها وصفاتها وكمالاتها وحالاتها وبأنه هو المعبود لهم المستحق لعبادتهم وغاية خضوعهم وتذللم له وبأنه هو الله المستجمع لجميع الكمالات الالائية به على الوجه الأتم والأكمل لا باعتبار أنها أجزاء أو خارجة عنه عارضة له، بل باعتبار أنها عينه، فذاته ينبغي أن يعرف بذاته وبصفاته الإضافية التي لا تقتضي التعدد والتكثرفيه أصلاً والتكثرف إنما هو في الخارج المضاف إليه وإنما اختار عليه السلام 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 أبصار بصائرهم. وثانيهما وهو طريق الصدّيقين أن يعرف ذاته بذاته لا بخلقه وفائدة معرفته على الوجهين هي الطاعة و الانقياد والتقيد بذلّ العبوديّة فأشار عليه السلام إلى الأوّل بقوله هو الرّبّ وإلى الثاني بقوله وهو الله وإلى الفائدة بقوله وهو المعبود، ثم قال عليه السلام دفعاً لتخيّل السائل لكون طبعه متعلّقاً بالمتخيّلات (وليس قولي الله) أي ليس القصد في قولي هو الله ولا في قولي هو الرّبّ وهو المعبود ولم يذكرهما لدلالة سياق الكلام عليه (إثبات هذه الحروف ألف ولام وهاء ولا راء ولا باء) أي إثبات مر كسب منها (ولكن ارجع) يحتمل الأمر والتكلم (إلى معنى) أي إثبات معنى قائم بذاته (وشيء خالق الأشياء وصانعها) الذي أخرجها من العدم وأعطى وجوداتها وكمالاتها بلا آلة ولا استعانة ولا رويّة ولا حركة وهو معنى الرّبّ (و نعت هذه الحروف) بالجرّ عطفاً على الأشياء أو على ضمير التّأنيث في صانعها على مذهب من جوّز العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجارّ وهم البصريّون وإضافة النعت إلى هذه الحروف إمّا لاميّة، والمراد بنعتها تركيبها القائم بها فإذا كان تركيبها من مخلوقاته والمؤلّف منها من مصنوعاته لا يجوز أن يكون تعالى شأنه عينه، وإمّا بيانيّة أي خالق النعت الذي هو هذه الحروف فإنّ أسماءه تعالى مخلوقة و نعوت له كما سيجيى، في باب حدوث الأسماء عن الرّضا عليه السلام «أنّ الاسم صفة لموصوف» ولعل المراد أنّ كلّ اسم من أسمائه نعت لدلالته على صفة لمسمّاه فإنّ الله دلّ على الوهيّته والرّبّ على ربوبيّته والمعبود على كونه مستحقّاً للعبادة وقس عليها البواقي وقيل: «نعت» متبّدء مضاف إلى هذه «الحروف» خبره يعني نعت هذه أي ألف ولام وهاء الحروف إذ يطلق عليها أنّها حروف. وقال الفاضل الأمين الأسترآبادي: «الحروف» مبتدء «و نعت» خبره مقدّم عليه أي هذه الحروف نعت و صفة دالّة على ذاته تعالى وقيل: «نعت» مجرور عطف (١) على

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

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

معنى أي ارجع إلى كون هذه الحروف نعتاً وصفة دالة عليه ( و هو المعنى سمي به) الظاهر أن اللام للعهد و «سمي» حال بتقدير قد أي هو سبحانه المعنى قد سمي بالاسم المركب من هذه الحروف فهو غيرها و غير المركب منها (الله والرَّحْمَنُ والرَّحِيمُ والعزیز و أشباه ذلك من أسماءه) اختارها لنفسه ليعرفه الخلاق ويدعوه بها و أسماءه غيره لأن الدال غير المدلول و قوله «الله» و ما عطف عليه مبتدء و قوله «من أسماءه» خبره و إنما ترك العطف لأنه بمنزلة التأكيد للسابق (وهو المعبود جلَّ و عزَّ) أي ذلك المعنى المسمي 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 تدركه الأوهام فالموهوم الذي أثبتته مخلوق فلم يثبت وجود الخالق (قال أبو عبد الله عليه السلام): لو كان ذلك أي كل موهوم مخلوق) كما تقول: لكان التوحيد عبثاً 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 ونعته وهذا عكس المتداول في عرفنا لانا نقول سمي هذا الجرم المضيء بالشمس و لا نقول سمي الشمس بهذا الجرم ولكنه صحيح و معناه جعل اسم الشمس خاصاً بهذا الجرم كان يقال وسم السواد بينى العباس وسمى الخضره بينى على (ع) اى جعل اللون الاخضر سمة لاولاد على (ع) والحاصل من جميع ذلك الزام الامام عليه السلام الزنديق باعترافه بوجود شيء لا يمكن ادراك حقيقته و غرض الزنديق ان يستنكف عن ذلك و يقول لا أقر بشيء حتى أدرك حقيقته ولكن ما كان يدرك غير الجسم و الجسماني. (ش)

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

بحقيقة ذاته وصفاته فإذا لم يكن لنا إدراك شيء على هذا الوجه سقط عنا التكليف بمعرفته وهذا الجواب في قوّة المنع لمادّعاه السائل : ثمّ أشار إلى تفسير قوله : « لا تدرّكه الأوهام » على وجه يندفع عنه وهم الزّنديق بقوله (ولكنّا نقول كلّ موهوم بالحواسّ) الظاهرة والباطنة (مدرك 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 كميّة (التشبيه) أي تشبيهه بالخلق وقولنا لا تدرّكه الأوهام إشارة إلى بطلان إدراكه على هذا الوجه (إذ كان التشبيه هو صفة المخلوق الظاهر التركيب) العقلي أو الوهمي أو الخارجى (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 لا بأنّ البارى 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

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

أوليهما أن يكون الموهوم ممّا تحدّه الحواسّ و تحيط بحقيقته وأخراهما أن تمثله بصورته وشبهه وقوله: «إذ كان النقي - إلى آخره» دليل على مخلوقيّة الموهوم بأحدى هاتين الجهتين والمعنى أن كلّ موهوم بالحواسّ بأحدى هاتين الجهتين مخلوق أمّا الجهة الأولى فلأنّ حصول الحقيقة بعد النقي و نقيها بعد الحصول في الوهم إبطال وعدم للحقيقة و كلّ 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 . والثذي يظهر من كتاب التوحيد للصدوق و كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي، أن في نسخة هذا الكتاب خلافاً و ساقطاً و كان السقوط نشأ من الناسخ الأوّل و فيهما هكذا « و لكننا نقول: كلّ موهوم بالحواسّ مدرك ممّا تحدّه الحواسّ و تمثله فهو مخلوق ولا بدّ من إثبات صانع للأشياء خارج من الجهتين (١) المذمومتين إحديهما النقي إذ كان النقي

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

هو الإبطال والعدم والجهة الثانية التشبيه إذ كان التشبيه من صفة المخلوق الظاهر التركيب والتأليف (فلم يكن 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 مضطر إلى صانع غيره ينتج أنهم مضطرون إلى صانع غيرهم فقوله (وأن صانعهم غيرهم) إشارة إلى نتيجة هذا القياس أما الصغرى فلشهادة كل جزء من أجزاء هذا العالم الذي هو بمنزلة شخص واحد بلسان إمكان ذاته وصفاته وحدوثه على أنه مصنوع مقدر بتدبير وتقدير، 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 جرد قטיפفة أو في أمر ظاهر فيهم هو التركيب والتأليف فالإضافة من باب خاتم فضة (وفيما يجري عليهم من حدوثهم بعد إذ لم يكونوا) أي من وجودهم بعد العدم (وتنقلهم من صغر إلى كبر وسواد إلى بياض و قوّة إلى ضعف وأحوال موجودة

\* شيئاً لا يدخل في حواسه ولا يتأثر به جوارحه و نرد عليهم بانا كما لاندى الاحاطة بحقيقة وجود الحق كذلك لانقول انالاندرك شيئاً منه بوجه حتى يكون العلم الالهى اوها ما بل نقول علمنا بوجود الحق من العلم بالاثار كعلم الطبيعيين بوجود قوّة في المغناطيس جذابة للحديد يعترفون بها للعلم بأثره و ان لم يعلموا حقيقة القوّة وكيفيةها و انها لم تجذب الحديد ولا تجذب الاجسام الاخر و هكذا نعترف بوجود مبدء للعالم اوجده و حرّكه ويسيره الى غاية و غرض ولا نعلم حقيقة و ذكرنا في حواشى الصفحة ٤٦ من المجلد الثانى من الوافى 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 على وجهين أحدهما الإشارة العقلية بمعنى إدراك ذاته وصفاته المقدسة بأمر بسيط أو بمر كَب 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 الآثار و انما يتحدد آثاره بعروض الماهية ومفاد سؤال الزنديق انك اذا أثبت وجوده تعالى فقد أثبت له حداً اذ كل موجود له آثار تترتب عليه خاصة ولا تترتب تلك الآثار على غيره فكل موجود محدود والجواب ان اثبات وجوده تعالى لا يستلزم اثبات المحدودية له اذ يتقبل ان يثبت وجود يترتب عليه جميع الآثار و يفيض منه جميع الكمالات فيكون غير محدود وهذا يشبه ما اثر عن بعض الحكماء ان بسيط الحقيقة كل الاشياء. ويتوجه هنا رد سؤال وهو ان الله تعالى هل هو محدود الوجود الا أنا لانعلم حده أو ليس بمحدود أصلاً، و الجواب الصحيح انه ليس بمحدود أصلاً اذ لا ماهية له لأنه محدود 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 و ثبوت احتياج الخلق و اضطرارهم إليه، و إثبات وجوده لا يقتضي حصول حقيقة ذاته وصفاته في الذهن و اتصافه بصفات الخلق، ووجوده ليس أمراً مغايراً لذاته فكما أننا لانعلم حقيقة ذاته كذلك لانعلم حقيقة وجوده فلم يقع تحديده بالوجود أيضاً (إذ لم يكن بين النقي والاثبات منزلة) هذا دليل على قولنا أثبتته يعني ليس بين النقي والاثبات واسطة وهذا من أجلى الضروريات فإذا أبطلنا النقي تحقق الإثبات بالضرورة .

(قال له السائل: فله إنية ومائية؟) أي فله وجود وحقيقة (قال: نعم لا يثبت الشيء) في الأعيان (إلا بانية ومائية) (١) لا يقال فعلى هذا يقع المشابهة بينه و بين خلقه في الوجود المشترك بينهما لأننا نقول: المراد بالوجود مبدء الآثار و مبدء الآثار فيه جل شأنه هو ذاته المقدسة الحققة الأحدث المنزهة عن التكثر والتعدد مطلقاً وفي الخلق أمر زايد على ذاتهم عارض لها موجب لحصولها في الأعيان و هو 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 و سائر الأسماء المشتركة لا يقال: هذا لا ينفع لوقوع التشابه حينئذ بينه و بين 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 **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «نعم» أي نعم فله إنية ومائية لأنه يفيد أن

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

(٢) قوله «على اختلاف القولين» يعنى بهما أسالة الوجود وأسالة 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 فإِنَّه ذات من حيث هو و وجود من حيث أنه مبدء كما أنه ذات و قدرة و علم باعتبار الحثيَّات ولا يوجب ذلك التكثر في الذات وإنما التكثر في الأُمور الخارجة عنها ، وقد يقال : المراد بانيته الواجب وإنَّية الممكن الأَمر المنتزع من الحقيقة العينية الذي يعبر عنها بحصولها في الأعيان وهذا الأَمر المنتزع مغاير لجميع الحقايق العينية حتى لحقيقة الواجب أيضاً ولا يلزم أن يكون للواجب صفة زائدة عن ذاته لأنَّ هذا المنتزع أمر اعتباري (١) لا تحقق له في الخارج (قال له السائل: فله كيفية؟) كأنه توهم من ثبوت الإنيَّة 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 وهذا يناهى ما اختاره الشارح من أنه لا ماهية له تعالى غير الوجود و أيضاً يخالف اظهر الاحتمالين في قوله (ع) ولم أحده و لكنى أثبتته اذ معناه أنى 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 أى وجود وهو واضح و ماهية أى 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 الرازى وغيره من أمثاله . بياحه أنكم تقولون لا يمكن معرفة حقيقته تعالى و ذاته للانسان ثم تقولون ان حقيقته عين الوجود و تقولون ان الوجود بديهى وهو أعرف الاشياء و هذا يوجب ان يكون ذاته تعالى معلومة للبشر والجواب ان مفهوم الوجود العام البديهى ليس عين ذات الواجب تعالى بل حقيقة الوجود الخاص به و هذا نظير مفهوم المرض والدواء فان هذين بديهيان يعرفهما جميع افراد الانسان من البدوى والقروى والجاهل والعالم وقد يشترى من الصيدلة دواء يعرفه باسمه و يعلم انه دواء ولا يعرف حقيقته وأنه مركب من أى أجزاء و عناصر أو بسيط و مأخوذ من اى نبات أو معدن و بالجملة فمعرفة الوجود العام نظير معرفة الدواء العام لا يوجب معرفة حقيقته المشخصة. (ش)



التقرير والإلزام بأن ثبوت الكيفية له مناف لما ذكرته من أنه لا يشابه خلقه (قال: لأن الكيفية جهة الصفة والإحاطة) يعني أن كيفية الشيء منشأ لاتصافه بصفة و تحديده بها وإحاطتها به (١) مثل اتصافه بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، واللينة والصلابة واللزوجة والسلاسة والمقاومة والدفع والضوء واللون والصوت والرأحة، والحلاوة والدسومة، والحموضة والملوحة، والمرارة والعفوصة والقبوضة والتفاهة، والعلم والجهل، واللذّة والألم، والصحة والمرض، والفرح والحزن والغضب والخوف والهمم والعجل، والحقد، والاستقامة والانحناء، والتقدير والشكل، والزوجيّة والفردية. ويحتمل أن يراد بجهة الصفة تغيير موضوعها فإن هذه الصفات كلّها توجب تغيير موضوعاتها إمّا بالفعل والتأثير أو بالانفعال والتأثير أو بالاستعداد والقابلية، وكل ذلك من صفات الخلق وتوابع الإمكان والله سبحانه منزّه عنها، ولما كان السائل منكرًا لوجود الصانع ولذلك كلما بلغ الجواب إلى غاية الإيضاح أعاد السؤال عن أصل وجوده أو عن أحواله وكيفية مقتضية لتشبيهه بخلقه اقتضى المقام زيادة التأكيد والمبالغة في إثبات وجوده ونفي الكيفية عنه، فلذلك قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: (ولكن لا بدّ) للمتأمل في ذات الصانع و صفاته (من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه) أي عن نفيه و تشبيهه بالخلق في الذات أو في الصفات الذاتية والفعلية (لأن من نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيته وأبطله) وهذا خلاف ما يقتضيه العقل الصحيح واضطرار المصنوعين (و من شبيهه بغيره) من الموجودات في الذات والصفات بعدما أثبت وجوده (فقد أثبتته بصفة

(١) قوله «و إحاطتها به» والأظهر أن يقال المراد إحاطة ذهن الانسان به لانه اذا

كان له تعالى كيفية جاز للانسان أن يصفه بتلك الكيفية و يحيط ذهنه به علماً ولذلك قال بعده «لا بد له من اثبات أن له كيفية لا يستحق لها غيره» و بينه الشارح بأبلغ وجه ولكن يجب أن يحمل الاشتراك الاسمي في كلامه على اختلاف مصاديق الالفاظ لاختلاف المفاهيم اذ ليس مفهوم الوجود المطلق على الله تعالى غير مفهومه المطلق على الممكنات حتى يثبت الاشتراك اللفظي بل الاختلاف في المصاديق وكذلك العلم والقدرة وغير ذلك. (ش)

المخلوقين المصنوعين الذين لا يستحقون الربوبية) وهذا باطل لامتناع أن يكون صانع جميع المصنوعات مصنوعاً مثلهم مشاركاً لهم في ذاتهم و صفاتهم التابعة لحدوثهم وإمكانهم ، وقد ثبت من هاتين المقدمتين أنه يجب الاعتقاد بأنه موجود مبدء لذوات جميع الموجودات و صفاتهم و أن ذاته و وجوده و صفاته ليس كذوات سائر الموجودات و وجوداتهم و صفاتهم و أن كل ما له من صفات الكمال أرفع و أجل من أن يدركه العقول أو يناله الأوهام أو يحيط به الأفهام و إليه أشار بقوله ( ولكن لا بد من إثبات أن له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره ) لم يرد بكيفية المعنى المعروف لغة و عرفاً وهي الهيئة الحاصلة للشيء باعتبار اتصافه بالصفات التابعة للحدوث الموجبة لتغير موصوفاتها وتأثر موضوعاتها فإن هذا المعنى محال في شأن الواجب بالذات بل أراد بها ما ينبغي له من الصفات الذاتية والفعلية والسلبية المخصوصة به سبحانه بحيث لا يستحقها وغيره لأعلى سبيل الانفراد ولا على سبيل الاشتراك ، ولا تكون خارجة عن ذاته ولا يحاط ذاته بها ولا يعلم حقيقتها غيره و إطلاق لفظ الكيفية عليها على سبيل التوسع و التجوز لتعاليمها عمماً يتبادر إلى الأذهان من إطلاق هذا اللفظ وغيره من الألفاظ المشتركة مثل الذات والموجود والعالم والقادر والسميع والبصير فوجب علينا أن نحملها عند إطلاقها عليه على المعنى اللائق به و نعتقد أن ذاته و وجوده و علمه و قدرته و سمعه و بصره ليست مثل ذاتنا و وجودنا و علمنا و قدرتنا و سمعنا و بصرنا و أن المراد منها في شأنه ما هو أشرف وأعلى مما يصل إلى عقولنا و أن الاشتراك ليس إلا بمجرد الاسم فقط من غير مشاركة في المعنى بوجه من الوجوه و لما أثبت <sup>عَلَيْهِ السَّلَامُ</sup> أنه صانع وغيره مصنوع توهم السائل أن فعله في الصنع كفعلنا في الاحتياج إلى الحركة والمباشرة و تحريك الآلات فلذا ( قال السائل: فيعاني الأشياء بنفسه؟ ) (١) أي يلامسها و يباشر خلقها بنفسه و يتعب في إيجادها باستعمال

(١) قوله «يعاني الأشياء» ليس تصور كيفية صدور المعلول عن العلة عند الماديين

اسهل من تصور أصل العلة لان المعهود عندهم في الفواعل أن يباشروا التحريك والضم\*

الآت و قوّة قائمة به، في النهاية معاناة الشيء ملابسته و مباشرته ، و في المغرب العناء المشقّة، و في الصحاح عني بالكسر عناء أي تعب و نصب (قال أبو عبد الله عليه السلام): هو أجلّ من أن يعاني الأشياء بمباشرة و معالجة) أي بمباشرة بالأعضاء و الجوارح و مزاولة بالحركة و الانتقال و معاملة بالآلات و القوى (لأنّ ذلك صفة المخلوق الذي لا تجيء الأشياء له) أي لا تنقاد له و لا 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 خدومه و عماله و الماديون المتدينون أعنى المحسمة و الحشوية أيضاً لا يعقلون غير ذلك فيتصورون خالق العالم جسماً في السماء يحوطه خدومه و عماله و هم الملائكة و هم أجسام أيضاً ينفذون أو امر الله تعالى كمال السلطان و ينكر ذلك المادى الملحد ، و ظن السائل أنه يمكن افحام الامام (ع) بهذا السؤال كما كان أفحم غيره من محدثي العامة و حشويهم . 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 كالطبائع و القوى و النور و المطر و الشمس و الريح و الادوية و غير ذلك فليس لعجز واجب الوجود جلت قدرته و استنائه 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 باختباره . (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- « عدة 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 التشبيهة.

### ((الشرح))

قد مرّ شرحه مفصلاً.

## باب

(انه لا يعرف الا به )

### ((الاصل))

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

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

اهتمامها بالامر، و قصدتها اليه.

« بالله والرّسول بالرّسالة وأولي الأمر [بالأمر] بالمعروف والعدل والاحسان »  
 « ومعنى قوله ﷺ « اعرفوا الله بالله » يعني أن الله خلق الأشخاص والأشياء والنور والجواهر »  
 « والأعيان ، فالأعيان : الأبدان ، والجواهر : الأرواح ، وهو جلت وعز لا يشبهه »  
 « جسماً ولا روحاً ، وليس لأحد في خلق الروح الحساس الدراك أمرٌ ولا سبب ، هو »  
 « المتفرّج بخلق الأرواح والأجسام فاذا نفى عنه الشبهين : شبه الأبدان وشبه الأرواح »  
 « فقد عرف الله ، والله إذا شبهه بالروح أو البدن أو النور فلم يعرف الله بالله . »

### ((الشرح))

(علي بن محمد، عمّن ذكره عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن حمران) أبو جعفر الكوفي روى عن أبي عبد الله عليه السلام ثقة (صه) (عن الفضل بن السكين، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: اعرفوا الله بالله والرّسول بالرّسالة) أي بأنّه متّصف برسالته تعالى إلى عباده لتكميل نظامهم مع الآيات الباهرة والمعجزات القاهرة والشرايع الإلهية والنواميس الرّبّانية (و أولي الأمر) وهم القائمون مقامه و حجج الله على عباده وخزنة علمه (بالمعروف) في بعض النسخ « بالأمر - بالمعروف » يعني عرفوا الامام بهذا الوصف وهو كونه متّصفاً بالمعروف (والعدل والاحسان) أو كونه أمراً بها، والمعروف حدود الله وأحكامه وأخلاقه التي حدّها 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 والدّهاء والعفة بين العنة والشره والسخاء بين البخل والتبذير، والشجاعة بين التهور والجبن، والاحسان أن يعبد الله كأنّه يراه أو التفضل ويرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام: «عاتب أخاك

بالاحسان إليه واردة شره بالانعام عليه (١) «أراد أن العتاب القولي قلما يفيد، و  
الفعلي من الاحسان يجذب القلوب ويوصل إلى المطلوب. ومن ثم أمر الله سبحانه  
بالاحسان 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: «والاحسان» 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  
لهيئة وجثة معلومة (الأبدان) التي لها جوارح و أعضاء 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 الابتداء والخبر. قال عياض: الروح والنفس بمعنى واحد لقوله ﷺ: «إن الله  
قبض أرواحنا» وقوله تعالى «الله يتوفى الأنفس حين موتها» وقيل: الروح جسم  
لطيف مودع في البدن يتبعه الحياة مادام ذلك الجسم فيه والانسان هو مجموع الروح و  
البدن. والنفس ذات الشيء و وجوده، و قيل: النفس جسم لطيف (٢) مودع في  
البدن محل للأخلاق الملعونة كما أن الروح محل للأخلاق المحمودة والانسان  
يطلق على ذلك كله وقيل: الروح هو النفس المتردد في الجسد. وقيل: الروح  
أمر مجهول لانعلم حقيقته. وقيل غير ذلك ( و هو جلّ وعز لا يشبه جسماً) وكذا  
لا يشبه جسمانياً (ولاروحاً) لتنزّهه عن الجسمية و لواحقها وعن التشبه بالخلق  
المحتاج (وليس لأحد في خلق الروح الحساس الدراك أمر ولا سبب، هو

(١) النهج قسم الحكم والمواظ تحت رقم ١٥٨.

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

مر عنه مكرراً و غرضه هنا صرف نقل الاقوال. (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 (فإذا نقي عنه الشبهين: شبه الأبدان وشبه الأرواح) يمكن إدراج  
الأجسام والجسمانيات كلها في الأبدان و إدراج المجردات ولو احقها كلها في  
الأرواح للاشتراك في علّة النقي فيكون المراد حينئذ نقي مشابهته عن جميع ما سواه  
(فقد عرف الله بالله) أي بما يليق به وهو أنه هو الله المبدء المسلوب عنه صفات الخلق  
و مشابهتهم كما قال: ليس كمثله شيء (و إذا شبهه بالروح أو البدن أو النور) أو  
بغير ذلك من الجواهر والأعراض ( فلم يعرف الله بالله ) إذ 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 بنقض جميع ما عداه عنه ونفي مشابهته بالغير و يسميه أهل العرفان بمقام

(١) قوله « بخلق الأرواح السماوية والحيوانية » فرق الحكماء بين النفوس  
السماوية والحيوانية بكون الثانية آلية والسماوية غير آلية فان الحيوانات اذا نظر اليها  
رأى فيها آلات مختلفة لافعال مختلفة كالبصر والسمع واليد والرجل و يعلم بذلك أنها  
احياء و اما السموات عند القدماء فلا يرى فيها آلات فهي كرحى متشابه الاجزاء في 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) ولما كان مقام التخلية مقدماً على مقام التحلية وكان الغرض من هذا الحديث تعليم كيفية السلوك إليه سبحانه وكانت العقول البشرية القاصرة عن إدراك حقيقة وحقيقة صفاته سائرة من هذا العالم المحسوس إليه مع رفاقة الوهم والخيال وكان الوهم حاكماً بمثليته تعالى لمدر كاته من المحسوسات ومشابهته بالمخلوقات اقتصر على ذكر السلب للتنبية على أنه يجب على السالك أن يغسل درن الحكم الوهمي في شأنه تعالى عن لوح الخيال فهو أهمُّ بهذا الاعتبار.

وإن أردت زيادة توضيح فنقول: لمعرفة تعالى طريقان (٢) الأول معرفة الحق بالحق ومعرفة ذاته الحق 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 إنائية لعدم حصولها بواسطة المعلول وأيضاً المعرفة للمية والانية إنما تحصلان بالنظر والاستدلال وهذه المعرفة إنما تحصل بالكشف والظهور للكامل من أوليائه كما قال سيد المرسلين «لي مع الله وقت لا يسعه ملك مقرَّب ولا نبي مرسل» وهي مرتبة الفناء في الله (٣) بحيث لا يشاهد فيها غيره فهو معروف بالذات لا بغيره وكما قال سيد الوصيين أمير المؤمنين عليه السلام «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله» إذ لا شبهة في أن هذه الرؤية ليست رؤية ظاهرية بل هي رؤية قلبية ولا في أنها ليست مستندة

(١) قوله «و يسميه أهل العرفان بمقام التخلية» شبه تنزيه الله تعالى عن النقائص

بتخلية القلوب والنفوس عن الرذائل والانهماك في حب الدنيا. (ش)

(٢) قوله « لمعرفة الله طريقان » والاحسن أن يثلك الطريق كما فعل في شرح

الحديث 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 ولاعلة له تعالى و

برهان الصديقين الذي اشار إليه الشارح فيما سبق شبيهه بالمعندهم اذ ليس استدلالاً من

المعلول و ان لم يكن من العلة وهو النظر في اصل الوجود والحق ان الكليتي 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 ربِّي برَّبِّي  
ولولا ربِّي ما رأيت ربِّي» والظاهر أن قوله تعالى «أولم يكف بربك أنه على كل  
شيء شهيد» إشارة إلى هذه المرتبة لأن النبي ﷺ بلغ إلى مقام يرى فيه الربَّ  
بالربِّ وبه يستشهد على كل شيء ، ثمَّ الظاهر أن هذا إشارة إلى أنه يمكن لكل  
أحد أن يعرف ربَّه برَّبِّه بالنظر واستدلال كما قال بعض الأكابر «إن وجود الحقِّ  
ضروريٌّ»: الثاني معرفته بالنظر والاستدلال بما دلَّ به على نفسه من الآثار العجيبة و  
الأفعال الغريبة كما هو طريق المتكلمين الذين يستدلون بوجود الممكنات و  
طبايعها وصفاتها وإمكانها وحدوثها وتكوُّنها وقبولها للتغيُّر والتركيب على المبدء  
الأوَّل وإلى هذا الطريق أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله «الحمد لله الذي دلَّ على  
وجوده بخلقه» (١) وقد أشار إليه جلَّ شأنه في مواضع كثيرة من القرآن العزيز و  
كيفية معرفته تعالى من هذين الطريقين والواجب على أهل كلِّ طريق أن يعرفوا أنه  
تعالى مبدء أوَّل لجميع الموجودات لا يشابه شيئاً منها في الذات والصفات وأن ينزَّه هو  
عمَّا لا يليق به والمصنَّف رحمه الله حمل قوله عليه السلام «اعرفوا الله بالله» على كيفية  
معرفته الحقَّة الحقيقية التي تليق بجناب قدسه الأحمديِّ الذات والصفات المنزَّه  
عن المشابهة لشيء من الممكنات ليفيد أن معرفته بخلاف ذلك ليست بمعرفة بل هي

\* الذي يجعل جنساً للتعريف إنما حصل في ذهننا من مقايسة الموجودات بعضها مع بعض  
وملاحظة اشتراكها في معنى عام كالجسمية المشتركة بينها ولا يجوز تعريف ماهيته تعالى  
بالجسمية والجوهرية وهذه المعاني المنتزعة من الممكنات إذ ثبت التشبيه. بل يجب في  
مقام التعريف أن يقال هو هو و هو ذاته ولا يحكى عنه ولا يشبه شيئاً غيره لا مجرداً كالروح  
حتى يقال في جنسه أنه جوهر ولا مادياً كالإبدان حتى يقال أنه جسم انتهى ما اردنا نقله و  
بالجملة إذا عرفناه بالجسم والجوهر و هذه الامور فقد عرفناه بغيره، وان قلنا انه هو ولا  
يشبه شيئاً فقد عرفنا الله بالله و ليس 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 ومتخذهم 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؟ 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، سبحانه 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 هو - منه قدس سره - ولم يكن دأب التكم في رجال هذه الأحاديث والنظر في أسنادها لأن 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 سمرعان بن أبي ربيحة ) 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 تقتقر 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 عدوانات صفاته الثبوتية الذاتية لامن 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 وجب 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 عقبة 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 عقبة هذا مجهول لا نعرفه و ليس على بن عقبة بن خالد الثقة المشهور ولا ضير فيه. (ش)

على الواجب بالذات المنزه عن التشابه بالممكنات محال<sup>\*</sup> (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 وصفاتٍ وعن تناول العقول له حداً وكيفيةً وعن العلم بحقيقة ذاته وصفاته تفصيلاً وإجمالاً ولما كان المتبادر من إطلاق البعد هو البعد بحسب المكان والمسافة والجهة 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 مسخرٌ لحكمه وقدرته ومقهور لإرادته ومشيئته 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 ضعيفٍ دونه وإذ انسب إلى من فوقه كان ضعيفاً بالنسبة إليه وكذلك من فوقه إلى أن ينتهي إلى تمام القدرة القاهرة قدرة الله الذي هو الفوق على الإطلاق القاهر الغالب على جميع من عداه وكل من عداه في رق الحاجة إليه وذلك العبوديّة بين يديه (أمام كل شيء) (٢) أي قبل كل شيء ومتقدّم عليه بالعلية

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

(٢) قوله « أمام كل شيء » فان 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 والرثبة والشرف، والفرق بين هذه الفقره وما تقدمها أن المقصود فيما تقدم هو الإشارة إلى وصف قدرته بالتعام على كل مقدور وإظهار عجز ما سواه، و المقصود في هذه هو الإشارة إلى أنه مبدئ لجميع الموجودات ومتقدم عليها مع اشتراكها 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)

\* محيطه بل كيف ورد أنه بكل شيء محيط ومعنى الإحاطة كونه في جميع الجهات . قلنا إذا انفينا عنه المكان لم يكن فوق ولانحت ولا أمام ولا خلف حقيقة وإذا أريد المعنى المجازي فالأمام بالمعنى المجازي هو التقدم بالعملية فهو يوجب نفى كونه من وراء أي كونه معلولاً و أما الإحاطة بمعنى العلم و عدم اختفاء شيء عنه فصحيح مجازاً. (ش)

(١) قوله « داخل في الأشياء » لا بالحلول كما يتبادر إلى أذهان العامة بل بمعنى كونه وجوداً قائماً بذاته و ساير الأشياء اظلالاً و عكوساً و روابط لا تستقل ولا تقوم الا بقيوميته كصور تتخيله في ذهنك لا وجود لها الا بان تحفظها بقوتك المتخيلة وقد مثله العرفاء بالبحر و الامواج حيث لا وجود مستقلاً للامواج الا تبعاً للبحر و يوهم تمثيلهم الحلول كما يوهم تمثيل غيرهم بالبناء و البناء والنور و الشمس لوازم باطلة آخر على ما مر وقد يمثلون بالعكس و العاكس و أحسن العبارات ما نقل عن أمير المؤمنين (ع) « داخل في الأشياء لا كدخول شيء في شيء » و هذا هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود. (ش)

المراد بخروجه منها مباينة ذاته المقدسة وصفاته الكاملة عن مشابهة شيء منها و لما كان المتبادر من خروج شيء من شيء اختصاصه بالوضع والتحيز و خروج الجسم والجسماني من مكانه نزّهه تعالى عن هذا المعنى بقوله (لا كشيء خارج من شيء) كخروج الجسم من مكانه و خروج الحال من محلّه و خروج ذي الهيئة من هيئته إلى هيئة أخرى فإن أمثال ذلك من خواص الإمكان، ثم أتى بالتنزيه المطلق عن جميع ما يليق به على سبيل الإجمال فقال: ( سبحان من هو هكذا ولا هكذا غيره) سبحان مصدر مضاف إلى المفعول من سبحه إذا نزّهه أي أنزّهه تنزيها عن جميع المعايير والنقايس من اتصف بهذه الصفات ولا يتصف بشيء منها غيره ، و يحتمل أن يكون سبحان للتعجب من كمال تنزّهه وبعده عن صفات المخلوقين و بعدهم عن صفاته. وفيه إشارة إلى أنّه كما لا يكون له مشارك في صفاته الذاتيّة الكماليّة كذلك لا يكون له مشارك في صفاته السلبية (و لكل شيء مبتدئ) الظاهر أنّه مبتدأ وخبر و يحتمل 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 يُعرف بخلقته بل العباد يُعرفون 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 جلّ جلاله ) ليس «جلّ جلاله» في بعض النسخ (أجلّ وأعزّ أكرم من أن يعرف بخلقه ) أي بإرشاد خلقه والحجج عليها السلام هم المرشدون إلى سبيل المعرفة و أمّا الهداية فهو هبة كما دلّ عليه بعض الروايات، و دلّ عليه أيضاً قوله تعالى « إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء» أو بصفات خلقه لأن معرفته بها شرك بالله العظيم ( بل العباد يعرفون بالله، فقال : رحمتك الله ) (١) أي يعرفون الله بهدأيته و توفيقه أي بما 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 لا يمكن للانسان بتشبيهه بخلقته و ذكر الجنس والفصل على ما هو دأب المتطقيين فى الحدود بل معرف ذاته بأن يقال هو هولايشبه 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 حيثُذَّ 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 « وأشرقَت الأرض بنور ربِّها » فضوؤه قاطع لرين أرباب الضماير، ونوره ساطع في أبصار أصحاب البصائر، ولا يبعد أن يكون قول أمير المؤمنين عليه السلام « الحمد لله المتجلى لخلقه (١) » إشارة إلى هذا القسم من المعرفة وهذه المعرفة تنقسم إلى قسمين أحدهما أن يرى الصانع أولاً والمصنوع ثانياً، وفي هذا القسم قد يقع الالتباس (٢) فيظنُّ أن الرؤية القلبية تعلقت بهامعاً 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 مفتقر اليك، ألفريك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك، ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك، عميت عين لا تراك عليها رقيباً - الى آخر الدعاء، ومعدك ذكر كلاماً يومه أنه أراد الاستدلال بالافاق والانفس وهو ما يقال له دليل الإين أي معرفة الله بخلقه ضد ما قاله منصور بن حازم. وروى الشيخ الصدوق في التوحيد في حديث طويل أن النصراني سأل أمير المؤمنين (ع) و قال أخبرني عرفته 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 ففرفت 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 المتجلى لخلقه بخلقه ».

(٢) قوله « قد يقع الالتباس » يظهر في هذا المقام الشطحيات من أصحابه و يظهرون ألفاظاً يشتمن منه طبع العامة و يضييق عن اقتنائها حوصلة أو هامهم و ربما يشم منها رائحة الكفر لولم يعلم من أربابها التوغل في الايمان ولكن يدفع المتشابه بالمحكّم و الظاهر بالنص و يحمل كلام الناس على الصحيح مهمامكن. (ش)



في الرؤية العينية للنظر إلى المرأة فإنه يظن أنه يرى نفسه والمرأة معاً  
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  
التأمل في هذه الأمور وتوغله في التعمق 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 المشناة 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: إنّما 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 وتطرُق 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 بأنَّه قديم فقد أقرَّ بأنَّه لاشيء قبله وهو ظاهر ولاشيء معه إذ لو كان معه شيء في الأزل لم يجز أن يكون خالقاً له لأنَّه لم يزل معه فكيف يكون خالقاً له، وإلى ذلك أشار مولانا الرَّضَا عليه السلام بقوله «إعلم علّمك الله الخير إنَّ الله تعالى قديم والقديم صفة دلّت العاقل على أنَّه لاشيء قبله ولاشيء معه في ديموميته» (مثبت) أي معلوم وجوده بالأدلة العقلية والنقلية وبالمشاهدة الحضورية أو غير متغيّر من حال إلى حال إذا التغيّر أمر يلحق الزّمان بالذّات والزّمانيات بتوسطه وهو سبحانه ليس بزمان ولا زمانياً فلا محالة لا يلحق ذاته المقدّسة 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 أنَّه غير مفتقر في وجوده إلى غيره غير فاقده لوجوده أزلاً و أبداً أو غير فاقده لذاته ولغيره من الموجودات بمعنى أنَّه عالم بذاته غير غافل عنها وبذوات الأشياء و صفاتها و خواصّها قبل إيجادها وبعده فسبحان الذي يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور (وأنَّه 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 خواصّ الملك الدّيّان.

### ((الأصل))

٢- «عليُّ بن عمّاد، عن سهل بن زياد، عن طاهر بن حاتم - في حال استقامته - «أنَّه كتب إلى الرّجل: 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 سميعًا بصيرًا».

## (( 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 ضعيفا 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 الرضا عليه السلام 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 المنقطة تحتها نقطتين والشين المعجمة المثناة المشددة (١) عن أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام قال: سألته أي علم الله الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون فقال إن الله هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال عز وجل: إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ وقال لأهل النار «ولوردوا العادوا المانهاوعنه» فقد علم عز وجل أنه لو ردّهم لعادوا المانهاوعنه . 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 ردُّ على من زعم أنه ليس

(١) كذا في أكثر النسخ ولم أجد ضبطه مع الشين المعجمة بالياء المنقطة تحتها نقطتين انما الموجود في كتب الرجال والحسين 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 كافي كعلمنا بأنفسنا فهو عالم ومعلوم وعلم وعلى 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. وعلى 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 بالعللة أقوى من تعلق الصور الذهنية بالنفوس فاذا كان هذا التعلق يوجب العلم كيف لا يوجب ذلك ولكن فيما ذكره شيء 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 تكثير فى ذاته وليس ههنا موضع بيانه. (ش)

(٢) قوله «ليس عالمًا بالجزئيات» هذا احد الامور الثلاثة من معتقدات الفلاسفة التى عدّها الغزالى مخالفة لدين الاسلام؛ الاول قولهم بقدم العالم، والثانى عدم علم الواجب بالجزئيات، والثالث انكارهم المعاد الجسمانى . وأقول بناء على ما حققه الحكيم الطوسى - قدس سره - من العلم الحضورى ارتفع الاشكال و انتفى 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 و سماعه 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 مستمراً على نحو واحد أزلاً و أبداً من غير تغيير و تبدل أصلاً (وسامعاً وبصيراً) بالمسموعات الجلية والخفية والمبصرات الضعيفة والقوية وإن لم يكن شيء منها موجوداً في الأزل لقيام البراهين العقلية و النقلية على (١)

\* واللامس تبعداً شرعياً أولنوياً و بالجملة له تعالى علم بالحلاوة ولايسذوق الحلاوة كما يعرف اللذة والالم ولايتألم نظير من يعرف وجع الضرس ولكن لايجد الالم فعلا لانه لا يوجع ضرسه وهذا الذى قاله المتكلمون عين ما قاله جماعة من الفلاسفة، الا أن الفلاسفة قالوا لا علم له بالجزئيات الا بوجه كلي 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 والبراهين 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 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 تبديلاً 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 وبصره خصّ ﷺ هذه الثلاثة بالذّكر لتثبيت قلوب العباد بها و تسديدها ( و هو الفعّال لما يريد ) بمجرّد 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 تامّة وأدلتهم غير وافية لكن حصر المخالفة في ثلاثة ذكرناها. والحق أنه يرد بعض الاقوال لانها باطلة بل لانها تستلزم عرفاً أمراً باطلاً أولان عبارته توهمين 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، والتعبيران واحد من جهة المعنى لكن أحدهما حسن والاخر قبيح، اذا عرفت هذا فاعلم ان كون بعض مخلوقاته تعالى اشرف و أفضل من سايرها و كون الاشرف اول صادر عنه و كون سائر الاشياء مخلوقاً بعده و كون فاعليته تعالى لبعض الامور بواسطة ملك او سبب معد جسماني كالشفاء بالدواء ، و تحريك السحاب بالرياح ، و عذاب الكفار بأيدي المؤمنين و عدم صدور بعض الامور عنه تعالى أصلاً لقبحه و مفسدته\*

( وسئل أبو جعفر عليه السلام ) الظاهر أنه ليس من تتمّة حديث المكاتبه وأن الراوي عنه عليه السلام غير معلوم و يؤيده أن الصدوق رحمه الله روى هذه المكاتبه بعينها ولم يذكر هذه اللاحقه 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 الأول لأنّ السمع والبصر في حقّه تعالى نوعان من علمه المطلق وهما العلم بالسموعات 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 و مع ذلك انه عبارة يشمئز منها الطبع ولو قيل انه خلق اشرف الموجودات اولا و خلق غيره بعده لم يشمئز كما ورد خلق الله الاشياء بالمشيئة والمشية بنفسها وفي نهج البلاغة « نحن صنّاع الله والناس بعد صنّاع 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 كـلـه عـجـيـب (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 ويضطرهم إلى الاقرار بوجوده وقدرته وعلمه والازعان لإرادته وأمره وحكمته وإليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «عجبت لمن شك في الله وهو يرى خلق الله (١)» (الأنه) إلا بفتح الهمزة وتخفيف اللام حرف تنبيه، وجعلها بكسر الهمزة وتشديد اللام من أداة الاستثناء بمعنى لكن للاستدراك ودفع توهم أن من لم يحصل له المعرفة لا حجة عليه بعيد جداً (قد احتج عليكم بما عرفكم من نفسه) يشير إليه قول الصادق عليه السلام أيضاً ليس لله على خلقه أن يعرفوا وللخلق على الله أن يعرفهم والله على الخلق إذ عرفهم أن يقبلوا (٢) توضيح ذلك أن الله عرفهم وجوده وعلمه وقدرته وحكمته أولاً بما يدل على ذلك بالضرورة فإن من تأمل خلق السموات والأرض وما بينهما سيما في بدء خلقه في ظلمات الأرحام ومتضاعفات الأستار واستقراره في قرار مكين إلى قدر معلوم وأجل معين وانقلابه في بطن أمه من حال إلى حال وهو لا يعلم دعاء ولا يسمع نداء وخروجه من ذلك المضيق إلى منزل لم يشهده ومقام لم يعرفه، واجترار غذائه من الثدي عند الحاجة يعلم أن له إلهاً صانعاً قادراً حكيماً عليماً وهذا العلم ضروري وإن احتاج إلى تنبيه كما ورد في مواضع من القرآن العزيز، ثم عرفهم ما وراء ذلك من صفات الكمال وعينيتها ونعوت الجلال التي لا يطلع عليها العقول بالاستقلال إلا بالاشراقات القلبية وإرسال الرسل وإنزال الكتب ونصب الإمام ليحيى من حي بيئته ويهلك من هلك عن بيئته ولئلا يكون للناس على الله حجة فوجب عليهم أن يعرفوه كما عرفهم وأن يصفوه بما وصف به نفسه، ومن وصفه بغير ذلك فقد أشرك به وألحد في أمره وتعدى في حقه.

(١) النهج قسم الحكم والمواعظ 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 والمفاهيم العقلية ( فقد كفر ) لأنه اتخذ معبوداً باطلاً، إذا المعبود الحق لا يناله الأوهام ولا يدركه الألفهام 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 لتعدد الأسماء و تكثرها (ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه) أي من عبد المعنى وحده و ذكر اسماً من أسمائه باعتبار أنه دالٌ 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 الأسماء يعني من عبد المعنى حال كون ذلك العابد آخذاً بصفاته أو حال كون المعنى مأخوذاً بصفاته أو حال كون الأسماء متلبسة بصفاته (التي وصف بها نفسه) في القرآن و بينها لرسوله و علمها الرسول أوصياءه و علمه 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 كقرأ أو يقولون من استغفى 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: سألت عن الاسم ما هو قال صفة لموصوف، فمعنى قوله (ع) - من عبد الاسم من عبد المفهوم و هذا 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 حقاً حقاً يعني ثبت وفي قوله «بصفاته التي وصف بها نفسه» إشعار بأن صفاته توقيفية وأن الحقيقة الإلهية غير معلومة لنا وإنما نعلمها من جهة صفاتها وآثارها الظاهرة في عالم الإمكان و أنها مختلفة فإن أثر العلم والحكمة شيء و أثر الصنع والتدرة شيء آخر وهكذا في سائر الصفات، ثم لما كان هذا العالم عالم الكثرة والتفرقة الذي يقف فيه الأوهام على حدٍّ لا يليق بجنان الحق لأن عالم الوجود الذاتي عالم وحدة لا كثرة فيه أصلاً ولا سبيل فيه لاحكام الوهم و كانت هذه الصفات التي اختلفت آثارها و مفهوماتها غير مفيدة لمعرفة تعالى على أي وجه أخذناه، و أيّ طريق تصوّرناه بل قد تصير حجاباً بيننا و بينه تعالى فلذلك ترى كثيراً من الناس بقوا متحيرين من وراء ذلك الحجاب فبعضهم شبّهوه بالجسم وبعضهم شبّهوه بالصورة وبعضهم اعتقدوا أن صفاته أمور موجودة في الخارج زائدة على ذاته عارضة لها إلى غير ذلك من المذاهب الباطلة و جب على العبد السالك إلى الله الطالب لمعرفة من جهة صفاته على ما ينبغي له أن يرفع ذلك الحجاب بقوة 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 بينها 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 وظالم لنفسه ولمن 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 القدسية كالأَنْبياء والأصفياء عليهم السلام فهم يعرفونه بذاته ويشاهدونه بأبصار القلوب الصافية، ثم يعرفون آثاره وأفعاله كما يرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام «مارأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله»

### ((الاصل))

٢ - علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن هشام بن الحكم «أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن أسماء الله واشتقاقها ، الله مما هو مشتق ؟ قال : فقال لي «يا هشام الله مشتق من إله والاله يقتضي مألوهاً والاسم غير المسمى ، 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 استحقاقهم الخلافة لانهم اقرب الى رسول الله (ص) كبعث 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 الامامة 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 أي المصداق و الحقيقة و تجعل الصفة اشارة اليه و ليس ذلك سهلاً على أكثر الناس فصح أن يقال هذه الصفات حجب . (ش)

(١) قوله «هذا طريق المتوسطين» أي من عبد 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: إن  
 «لله تسعة وتسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم منها إلهاً ولكن الله  
 «معنى يدل عليه بهذه الأسماء وكلها غيره، ياهشام الخبز اسم للمأكل والماء  
 «اسم المشروب والثوب اسم للملبوس والنار اسم للمحرق أفهمت ياهشام فهم أتدفع  
 «به وتناضل به أعداءنا والمتخذين (١) مع الله جل وعز غيره؟ قلت: نعم، قال: «  
 «فقال: 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 أسماءه تعالى  
 لا تدل على ذاته بذاته بل إنما تدل عليها مع ملاحظة صفاتها فلذلك سأل عن اشتقاقها  
 والاشتقاق هو كون أحد اللفظين مشاركاً للآخر في المعنى والتركيب فيفيد ذلك  
 أن الأول مأخوذ من الثاني وأن الثاني أصله (الله مما هو مشتق) أي سأل الله مشتق  
 من أي شيء فقوله «مما» متعلق بمشتق (قال: فقال لي ياهشام الله مشتق من إله) بكسر  
 الهمزة على فعال بمعنى مفعول فلما أدخلت عليه الألف واللام حذفت الهمزة تحقيقاً لكثرة  
 في الكلام ولو كانتا عوضاً منها لما اجتمعتا مع المعوض منه في قولهم إله، وإنما  
 قطعت الهمزة مع كونها زائدة غير أصلية في النداء مثل يا الله للزومها 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 [والملاحدين].

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

(١) قوله «يرجع اشتقاق الله منه» في كليات أبي البقاء اختلف في لفظة الجلالة على عشرين قولاً أصحابها 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 وليس مفهومه المعبود بالحق كالاله ليكون كلياً بل هو اسم للذات المخصوص المعبود بالحق الدال على كونه موجوداً وعلى كيفية ذلك الوجود أعنى كونه أزلياً بدأباً واجب الوجود لذاته - الى أن قال - وانما الكلام في أنه من الاعلام الخاصة أو الغالبة واتفقوا \*

أن الله أصله إله على فعال أو فعل بفتح العين أو كسرهما وأنه يجري فيه ما يجري في أصله من المعاني المذكورة وأنه صفة كاصله وإن صار علماً لذاته المقدسة كالنجم للثريا وبذلك يظهر بطلان قول من قال: إن الله غير مشتق من شيء وأنه علم في الأصل لذاته المخصوصة لأنه يوصف ولا يوصف به ولا بد له من اسم يجري عليه صفاته ولا يصلح لذلك ما يطلق عليه من الأسماء سوى الله ولا أنه لو كان وصفاً لم يكن لإله إلا الله توحيداً مثل لإله إلا الرحمن فإنه لا يمنع الشراكة بحسب أصل الوضع الوصفي ، قال القاضي: والأظهر أنه ووصف في أصله لكنّه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره و صار كالعلم مثل الثريا أجرى مجراه في إجراء الأوصاف عليه و امتناع الوصف به و عدم تطرُّق احتمال الشراكة إليه لأن ذاته من حيث هو بلا اعتبار أمر آخر حقيقي أو غيره غير معقول فلا يمكن أن يدل عليه بلفظ ولا أنه لودل على مجرد ذاته المخصوصة لما أفاد ظاهر قوله تعالى «وهو الله في السموات وفي الأرض» معنى صحيحاً ولأن الاشتقاق هو كون 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 وعلو 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 علاء 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 ومع ذلك يرى بالبصر، وقولهم بالجبر وانه 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 افعالهم بنير 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 بدم القرآن وان اعترض عليهم أحد بالعقل طعنوا في العقل، وقبل العامة عنهم لكون العواطف فيهم مقدمة على العقل، واعلم أن المعتزلة كانوا أقدم من الشيخ الاشعري وكان الاشعري معاصراً للكلىنى - 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 و تجلّى خاص» ، وهذا الاسم هو الذي وقع فيه التشاجر أنه هل هو عين المسمّى أو غيره و ليس التشاجر في مجرد اللفظ كما ظنّه المتكلّمون (١) فسوّوا قرايطيسهم و أجمعوا كرايطيسهم بما لا يجدى بطائل ولا

﴿الحسن البصرى فى المائة الاولى و أواخر الثانية ووفات واصل سنة ١٣١ و المعترلة اصحاب نظر و فكر و فى مقابلهم اصحاب الحديث يسمون أنفسهم أهل السنة وكانوا يرون النظر فى الدين بدعة مهلكة ولما ظهر شيخ الاشاعة و تتبع اميال اصحاب الحديث و عواطف العامة و أجال النظر فى غرضهم و ميز بين ما يستحسنه العوام و يكون أقرب الى ميولهم و رغباتهم و بين ما يستشعرونه و يتنفرون منه فركب مذهباً فى اصول الدين و وضع قواعد و لم يلتفت كثيراً الى العقل فيها مثلاً نفى التجسم صريحاً فى الله تعالى و مع ذلك صرح بأنه تعالى على عرشه و أن له يدين و عينين و وجهاً و أنه تعالى يرى بالابصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر يراه المؤمنون و لا يراه الكافرون لانهم عن الله محجوبون، و يصدقون بان الله تعالى ينزل الى السماء الدنيا فيقول : «هل من مستغفر» و كل ذلك يثبت التجسيم و استوجه المتأخرون كلامه بان المصلحة التى اقتضت أن يعبر فى القرآن و الاحاديث بالفاظ كالوجه و اليد و كونه تعالى على العرش هى مصلحة باقية مستمرة أبدال الدهر فيجب الاعتراف بهذه الفاظ و عدم تأويلها حفظاً لتلك المصلحة كما يقال فى عدم جواز تأويل ساير ما ورد فى الشريعة من المعراج و عذاب القبر و أمثالهما. (ش)

(١) قوله «كما ظنّه المتكلّمون» ظاهر كلام الشيخ ان التشاجر كان اول بين العرفاء ثم اخذه المتكلّمون من غير تحقيق و حملوه على غير وجهه و يحتمل أن يكون الامر بالعكس بأن يكون الاختلاف اول بين اصحاب الحديث و الظاهر بين من العامة و بين المعترلة 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 و تجلّى من تجلياته تسمى بالاسم فان الرحمن ذات لها الرحمة، و القهار ذات لها القهر، و هذه الاسماء الملفوظة هى اسماء الاسماء و قد مر حديث محمد بن سنان موافقاً لاصطلاح العرفاء، و هو أن الاسم صفة لموصوف فمرجع تشاجر أصحاب القلوب الى أن صفات واجب الوجود عين ذاته باعتبار غيرها باعتبار و افعمه ملاء و الكرايطيس جمع كرامة بمعنى الاجزاء. (ش)

يفوق العالم به على الجاهل.

زهر بازيچه رمزي ميتوان خواند زهر افسانه فيضي ميتوان يافت

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

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

(٢) قوله «و ما يقال من أن النزاع» يعنى كلام الشيخ البهائي ليس بشيء و هذا جراءة عظيمة سبق اليها قلم الشارح من غير عمد و قال الامام في التفسير الكبير أن هذا البحث يجري مجرى اللعب و هو من المتعصبين للاشعري 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 الاشعريين الا مماشاة عواطف العامة كما نرى في زماننا من بعض الناس يلتزمون بكل شيء يخالف العقل من مذهب الاشاعة ان كان فيها رضى العامة مثلاً اذا قلت كل شيء بارادة الله كان أدل على ايمانك من ان تقول فعلى باختيارى و ارادتي و اذا قلت ان الله قادر على أن يدخل الجسم المادى من الباب المسدود و الجدار\*

بشيء، و سيجي لهذا زيادة تحقيق في باب معاني الاسماء و اشتقاقها إن شاء الله تعالى و لما أشار إلى أن الاسم غير المسمى أشار إلى أقسام العبادة و إثبات واحد من تلك الأقسام و إبطال ما عداه بقوله ( فمن عبد الاسم ) و اتخذ معبوداً لنفسه ( دون المعنى ) المقصود من هذا الاسم الذي هو المعبود بالاستحقاق ( فقد كفر ) بالله حيث جعل ما ليس برب رباً معبوداً ( ولم يعبد شيئاً ) أي ليست عبادته هذه عبادة أو لم يعبد شيئاً موصوفاً بالشيئية الحققة 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 اثنان ( و من عبد المعنى دون الاسم ) و إن ذكر الاسم فإنما ذكره لينتقل منه إلى معناه و يدعوه به ( فذاك التوحيد ) المطلق الذي اعتبر فيه تجرده عن جميع ما سواه حتى عن اسمه الذي هو من أخص الأشياء ( أفهمت ياهشام ) 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 الاشاعرة كان أظهر لايمانك و أسهل قبولاً من أن تقول هذا محال كما هو مذهب اهل الحق و اذا قلت أن ثواب الله تفضل من الله على العباد من غير استحقاق منهم كما هو مذهب الاشعري كان أقرب إلى اوهام الناس من أن تقول يجب على الله تعالى ثواب المطيع و الا لزم القبيح منه تعالى فترى كثيراً ممن لا علم لهم بأصول المذهب ملتزمين بمذهب الاشاعرة من غير أن يعرفوه و غرضهم أن لا ينسبوا إلى فساد العقيدة وضعف الايمان و يذهب جاههم عند العوام فيختارون من محتملات كل عقيدة اقربها إلى قبول العامة اذ ليس عندهم ما يميزون به الحق من الباطل بأنفسهم و الغرض من هذا التطويل ان حسن ظن الشارح بالاشاعرة و طعنه على الشيخ البهائي عليه الرحمة - لدلالة 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 لأنَّه يعرف كلُّ الأسماء الحسنى به فيقال: مثلاً الرِّحْمَن اسم الله و لا يقال الله اسم الرِّحْمَن و لا دلالة فيها على حصر أسمائه تعالى في هذا العدد إلا بمفهوم اللَّقْب و هو ليس بحجَّة اتِّفاقاً فلا ينافي ما يدلُّ على أنَّ أسماءه تعالى أزيد من ذلك كما سيأتي في باب حدوث الأسماء و ثبت ذلك أيضاً من طرق العامَّة و إنما اقتصر على هذا العدد لكونه من أشرف الأسماء الحسنى ، و قال بعض العامَّة هذه التسعة و التسعون مخفية من جملة أسمائه كالاسم الأعظم و ليلة القدر و ردَّ هذا القول بأنَّه بعيد لا يكاد يُعقل لقوله «من أحصاها دخل الجنة» و كيف يحصى ما لا يعلم (٣) و ههنا شيء من كلام العامَّة لأبأس 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 العامَّة ذكر بطريق ضعيف عندهم اسماء لم يقطع به الحجَّة. و الحق ان بعض الامور مما كلف به العباد وجوباً او نداءً و هذا حقه ان يكون مبيناً حتى يمثل و يتمكّن المكلف من الاتيان به و بعضها اخبار لا تكليف مثل ان في الجمعة ساعة ان اتفق الدعاء فيها استجيب و هذا خبر لم نكف بأن نجته حتى نعلم تلك الساعة و لعل الاسماء التسعة و التسعين من ذلك. ثم ان في بعض روايات العامَّة، بعد ذكر التسعة و التسعين و انه مائة الا واحد «ان الله وتر يحب الوتر» و هذا 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 الله تسعة وتسعين اسماً» دلالة على أنَّ الاسم هو المسمَّى إذ لو كان غيره لكانت الأسماء لغير الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى «والله الأسماء الحسنى» وقال أبو 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 دلٌّ على أنَّ التسعة والتسعين اسماءً 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 تعدُّد في الإله لأنَّ الذات الواحدة يكون لها أسماء كثيرة يختلف بحسبها وبحسب الاعتبارات الزائدة عليها كالله والقادر والعالم وغير ذلك من أسمائه تعالى فلفظ الله اسم للذات من غير زيادة على القول بأنَّه 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 تعدُّد الإله على قدر تعدُّد الأسماء والتالي باطل باتِّفاق الأمة فالمقدَّم مثله، لا يقال المسمَّى بهذه الأسماء إله فلو كان المسمَّى متعدِّدًا لزم

✽ السماء للفتح بالرحمة انفتحت الخ ،

وذلك لان تأثير الاسماء ليس بمعنى تأثير الالفاظ والحروف بل بمعنى تأثير صفاته تعالى وذاته بمشيته وارادته لكون كل ممكن مظهر لصفة من صفاته واسم من اسمائه والمقصود من الاحصاء توجه القلب اليها وفناؤه فيها في سيره كما أن دعاءه باسمه كذلك وهذا أيضاً معنى تأثير الاسم الاعظم وسيجيء لذلك تتمه ان شاء الله تعالى. ورد ان آصف بن برخيا علم حرفاً منه فنقل عرش ملكة سبأ في لحظة من اليمن الى الشام وان الحجج 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)

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

المسمى لكنت هاجرة له، وأجاب من ذهب منهم (١) إلى العينية بأن هذا في المخلوق ولا نزاع فيه وإنما النزاع في الخالق وفي أن اسمه هو المسمى لأنه تعالى في ذاته وصفاته و أسمائه لا يشبه ذوات المخلوقين وصفاتهم و أسمائهم، وأنت خير بأن هذا الفرق تحكّم (أفهمت ياهشام فهماً تدفع به وتناضل) أي تجادل و تخصصم و تسبقه وتغلبه به (أعداءنا والملحدّين) 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 تتلفظ 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 الا أن 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 وبمخالفة السنة ويترك ساير تحقيقاتهم بذلك. و ذكرنا سابقاً أن كون الاسم عين المسمى نسب إلى الاشاعرة وكونه 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 للكليفي 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 والذال المعجمة وهو الأظهر (قلت: نعم، قال: فقال نفعاك الله 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 فإن بعدها لا يكون إلا جزءاً أخيراً، وثانيهما أن الجارّة بعدها اسم مفرد بخلاف العاطفة فإن بعدها جملة فعلية أو اسمية، إذا عرفت هذا فتقول قوله «حتى قمت مقامي هذا» معناه حتى قمت في مقامي هذا المقام الذي أنا فيه الآن أو حتى بلغت مرتبتي هذه أو حتى قمت مقامي هذا المقام الذي هو مقام تعليمه و دعائه ﷺ على اعتبار الابتداء من زمان التكلم بقوله فوالله ما قهرني أحد، واعتبار الانتهاء إلى زمان القيام من مجلسه ﷺ.

### ((الاصل))

٣- «علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن عبد الرحمن بن أبي»  
 «نجران قال: كتبت إلى أبي جعفر 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) الشك من العباس أو من علي، وكونه من عبد الرحمن بعيد (جعلني الله فداك) بعدد الرحمن الرحيم 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 الأبعاد والأجزاء، والفرق بينهما من وجوه الأول أن الواحد هو المتفرد في الذات والأحد هو المتفرد بالمعنى يعني الصفات، الثاني أن الواحد أعم 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 صمده أي قصده، 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 وقال كتبت إلى أبي جعفر، هو الجواد (ع) على ما مر لأن عبد الرحمن لم

يدرك أبا جعفر الباقر (ع). (ش)

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

معها شيء فهي المسماة عندهم بالمرتبة الاحدية المستهلكة لجميع الاسماء والصفات فيها 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، وتفسير الشارح مأخوذ من العرفاء وهذا اصطلاح خاص بهم و حمل كلام الامام (ع) على الفرق بين الواحد والاحد بهذا الوجه محتاج الى تتبع واقامة شاهد (ش)

بِالْبَيْتِ بِاللثَّانِي وَنَهَاهُ عَنِ الْأَوَّلِ عَلَى الْوَجْهِ الْأَتَمِّ كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ (قَالَ فَقَالَ : )  
 عَلَى سَبِيلِ الْكِتَابَةِ أَوْ مِنْ بَابِ الْمَشَافَهَةِ (إِنَّ مَنْ عَبْدِ الْأَسْمَاءَ دُونَ الْمَسْمُومَةِ بِالْأَسْمَاءِ فَقَدْ  
 أَشْرَكَ) لِأَنَّهُ عَبْدُ آلِهَةٍ لِتَعَدُّدِ الْأَسْمَاءِ (وَ كَفَرَ وَجَحَدَ) أَي كَفَرَ بِرَبِّهِ الْمَسْتَحَقَّ لِلْعِبَادَةِ  
 وَحُجْجُهُ لِأَنَّهُ لَمْ يَعْبُدْهُ وَلَمْ يَتَّخِذْهُ إِلَهًا (وَلَمْ يَعْبُدْ شَيْئًا) لِأَنَّ عِبَادَتَهُ هَذِهِ هِبَاءٌ  
 لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا ثَوَابٌ ، أَوْلَمْ يَعْبُدْ شَيْئًا هُوَ الْمَعْبُودُ بِالْحَقِّ لِأَنَّ اسْمَهُ غَيْرُهُ (بَلْ اعْبُدِ  
 الْوَاحِدَ الْأَحَدَ الصَّمَدَ الْمَسْمُومَةَ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ دُونَ الْأَسْمَاءِ) «اعْبُدْ» 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 وَصِفًا عَتَبَارِيًّا أَوْ صِفَاتٍ عَنِ ذَاتِهِ وَالذَّالُّ عَلَى صِفَاتِ  
 الذَّاتِ لَيْسَ نَفْسُ تِلْكَ الذَّاتِ وَلَا نَفْسُ تِلْكَ الصِّفَاتِ وَالْمَسْتَحَقُّ لِلْعِبَادَةِ هُوَ الذَّاتُ دُونَ  
 غَيْرِهَا ، أَوَ الْمُرَادُ أَنَّ الْأَسْمَاءَ عِلْمَاتٌ وَأَدْلَةٌ لِقَوْضِهَا لِنَفْسِهِ لِيَعْرِفَهُ الْخَلَّائِقُ 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 بزمني فلا يجوز أن يسأل عنه بمتى ( سبحان من لم يزل ولا يزال) نزّه 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 والحركة 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 فسي خواطهم فلا يمتقدون امكان فناهما وذلك لرسوخ مفهومهما في اذهانهم بمقتضى العادة و تكرارها يوجب تصورهما و هذا نظير ما يتوهمون في العالم جهة الفوق والتحت حقيقة وان كل شيء يجب أن يسقط من العلو الى السفلى و أن الارض لا بد أن تكون على شيء حتى لا تسقط و بالجملة لا يمكن أن يتصور مفهوم الزمان قبل خلق الاجسام المتغيرة والله تعالى منزّه 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 الهيئة عدم وجود لذلك الفلك بطل قولكم في الزمان ويلزم أن لا يكون زمان على قولكم اصلاً قلنا الكلي لا يبطل بعدم بعض افراده وقولنا الزمان مقدار حركة ثابت مستمر ولا فرق بين أن ينسب الى حركة فلك الافلاك أو الارض او طبيعة الاجسام على القول بالحركة الجوهرية أو غير ذلك الأتري انك في تصور مقدار الزمان تحتاج الى آلة الساعة و حركة اجزاها 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 كل ممكن فهو في ذل الحاجة إليه (أم يتخذ صاحبة ولاولداً) لأن اتخاذاً صاحبة تابع للقوة الشهوية والمماثلة والمجانسة والجسمية والتركيب والانتقال من حال إلى حال وقد ثبت تنزُّهه تعالى عن هذه الأمور، وكذا اتخاذاً الولد مقتض للمجانسة والمشاركة في النوع والافتقار إلى من يعينه أو يخلف عنه و لحوق مرتبته بمراتب الأجسام التي هي في معرض الزوال وقد وجب طهارة ذاته و صفاته عن جميع ذلك ، وفيه ردُّ على من قال: الملائكة بنات الله و المسيح ابن الله و 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 آيّن الأين بلاأين و كيف الكيف بلا كيف و كان اعتماده على قدرته، فإم إليه الرجل فقبل رأسه و قال: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، و أن علياً وصي رسول الله عليه السلام والقائم بعده بما قام به رسول الله عليه السلام 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 (فإنَّ أجبتني فيها بما عندي) أي بالجواب الحق الذي عندي، و لعلَّ الرَّجُلَ 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 الزَّمان 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 أیئن الأیئن بالأیئن (١) و كيف الكيف بلا كيف) أي خلق مهية الأیئن

(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 واعلم أن المكان في أوهام العوام واجب لا يتصورون إمكان 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 والانسان لا يحكم بشيء من غير احساس به أو قيام دليل عليه الا أن يكون واجباً في نظره، الا ترى أنه لا يحكم أحد بوجوده 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 لتوهمه واجبا مثل حكمه بكون الاربعه هناك زوجاً وكلام 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 والسفل وسقوط كل شيء من العلو الى السفل. (ش)

والكيف و أفاض الوجود عليها فهو بلا أين ولا كيف لاستحالة اتصافه بخلقه وأيضاً عدم كونه في الأين و عدم اتصافه بالكيف قبل إيجادهما يجب أن يكون كمالاً له لاستحالة اتصافه بالنقص فلا يجوز أن 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 أين أو وقع متى، أمّا الأوّل فظاهر و أمّا الأخير فلوقوع التلازم بين الزّمان والمكان حتّى أنّه قيل: كلّما كان الشيء في الزّمان 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 للعلماء أول مرة أن الارض كرية 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 و هذا جواب على فرض صحة المقدمات المترتبة في وهم السائل والا فالله تعالى لا يحتاج الى مكان ولا يجري عليه التغير ولا يعتره 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 تمانع 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 على 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 مورهم بأمره عليه السلام (و إنكم الأئمة الصادقون) في كل ما أخبرتموه من أمور الدين والدنيا (و إنك الخلف من بعدهم) الخلف من جاء بعد آخر وإذا اطلق يراد به خلف الصدق سميماً إذا كان ذلك الآخر معروفاً به.

### ((الاصل))

٣- «عبد 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: ويلك إنما يقال لشيء لم يكن: متى كان، إن ربّي 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 ذهابه، 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 ما شاء 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 ربّي 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) سألت عن أوّل زمان وجوده (فقال ويلك) الويل  
 كلمة تقال لمن وقع في مهلكة. وقيل: هو وادفي جهنم لو أرسلت فيه الجبال لذابت  
 من حرّه (إنما يقال لشيء لم يكن متى كان) ضرورة أن حدوث الشيء مسبوق  
 بعدمه (إن ربّي تبارك وتعالى كان) في الأزل بلا ابتداء فلا يجوز أن يقال في حقّه  
 متى كان (ولم يزل حياً) عطف على كان أو حال عن اسمه، والحيوة قيل: هي صفة  
 توجب صحّة العلم والقدرة وقيل هي كون الشيء بحيث يصح أن يعلم ويقدر، وقال  
 قطب المحققين في درّة التاج هي عبارة عن إدراك الأشياء وهو تعالى شأنه لما كان  
 عالماً بذاته وبمعلولاله كما هي على الوجه الاتمّ 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 والقناء 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) د و هو حى بنفسه ، الالفاظ الموضوعه لمعان كلية مجردة اذا اعتيد مصاحبتهما لامور لامدخلية 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 و لذلك اذا رأينا دور مكة شرفها الله أو بلاد آخر غير مشتملة على صحن غير مسقف و اطلق عليه لفظ الدار كان مستعملاً فى معناه و ليس مجازاً و كذلك الميزان يتبادر ذهننا منه الى كفتين معلقتين بسور وارسان الى طرفى خشبة أو حديد و ليس ذلك داخلاً فى معناه و انما يتبادر منه للعادة و فيما نحن فيه أيضاً الحى يتبادر الى الذهن منه جسم مركب من الات مختلفة يتصل بعضها ببعض بالعروق والاعصاب و جريان الدم والروح العصبى والنفس و حركة النبض والحرارة الغريزية ولذلك اشترط المتكلمون فى الحيوة البنية الخاصة ولكن 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 والملك أو كان جسم بلاعروق و دم وتنفس كالفلك عند الحكماء والله تعالى حى بمعناه الحقيقى دون انضمام هذه الكيفيات والضامم التى قد تفارق الموضوع فيصير جماداً بل حياته عين ذاته لا يتصور انفكاكها عن الذات و لذلك لما قال الامام (ع) "ولم يزل حياً" كان فى معرض ان يتوهم السائل من الحيوة تلك الامور المصاحبة فاستدرك وقال : « 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 المقدم خبره يعني كان أزلاً والحال أنه ما كان كون كيف و حصوله ثابتاً لكونه و وجوده والحاصل أنه ما كان كونه الأزلي كوناً مكيفاً بكيفية بل ن كأ كوناً منزهاً عن الاتصاف بها و إذا كان كذلك وجب تنزّهه عنه أبداً لأنّ أبده كأزله، و أزاله كأبده ( ولا كان له أين ) أي كان أزلاً ولا كان له حينٌ وجهة أو حصول فيهما لأنّ ذلك من صفات الخلق و هو منزّه عن الاتصاف بها أزلاً و أبداً، ويحتمل أن يكون المراد بهاتين الفقرتين أنّه كان أزلاً وما كان لكونه استعداد الاتصاف بالكيف ولا استعداد الحصول في الأين 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 الذاتى والفناء المطلق وإن لم يفتقر كان الحلول فيه نقصاً لأنّ ما ليس بكمال فهو نقص و هو جلّ شأنه منزّه عن الاتصاف بالنقص، وهذا ردٌّ على النصارى القائلين بحلوله في عيسى عليه السلام و على بعض المتصوّفة القائلين بحلوله في العارفين ( ولا كان على شيء ) على سبيل الاستقرار عليه لأنّه لو كان على شيء لزم الافتقار والنقص واختصاصه بجهة معينة وخلوّ بعض الجهات عنه وهو محالٌ و فيه ردٌّ 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 متعلقاً بالجملة التالية أى لم يكن له كان يعنى لم يكن لفظ كان لا تقا به فان كان فعل ماض يدل على حدوث شيء فى الزمان الماضى 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 لعلو كونه ومرتبة جلاله مكاناً يحصره وحداً يحده و إنّما قلنا الظاهر  
ذلك لأنه يمكن أن يكون المكان محمولاً على الظاهر ويكون الكلام لدفع توهم  
من يتوهم أن له مكاناً باعتبار أنه موجودٌ وكلُّ موجود له مكانٌ وتوجيه الدّفع  
أنّ مكانه بزعمك موجود وليس له مكانٌ فإذا كان المكان المخلوق ليس له مكان  
فإن الخالق 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 مشاوير  
أو شريك مكابر أو ضدّ منافٍ بل كوّنّها لإظهار علمه وحكمته وإنفاذ 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 الخطو صرف العجز عن نفسه، لأنّه إنّما يحتاج إلى ذلك العاجز الناقص  
في القدرة والقوّة وأمّا الله تعالى شأنه فقوّته التي هي عبارة عن كمال القدرة وتامها  
و يقابلها الضعف تامّة كاملة قاهرة أزلاً وأبداً لا يعلم كمالها وتامها وحقيقتها إلا هو وهو  
القوي المطلق الذي كلُّ شيء مقهور تحت حكمه وقدرته إن شاء أوجده وأبقاه وإن 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  
ولواحق الحيوان الذي يأخذ من جنسه أو من غير جنسه أنيساً يستأنس بصحبته ويغتم  
بفقدته والله سبحانه منزّه عن ذلك (ولا يشبه شيئاً مذكوراً) في الأشياء و معدود أمنها  
و صادقاً عليه اسم الشيء لتنزّهه تعالى عن المشابهة بخلقه في ذاته وصفاته إذ الوجوب  
الذاتي يتأبى عن الاتصاف بصفات الإمكان ولواحقه (ولا كان خلواً من الملك  
قبل إنشائه ولا يكون منه خلواً بعد ذهابه) وذلك لأنّ وجود المنشآت وإن كان  
متأخراً عن عدمها ومتقدماً على ذهابها وفنائها كما أن وقت الإنشاء متأخّر عن  
وقت عدمه ومتقدّم على وقت ذهابه وفنائه لتحقق الترتيب والتقدم والتأخّر و

التوسط بين أجزاء الزمان بالذات و بين الزمانيات بالعرض إلا أن نسبة تعالى إلى المتقدم والمتأخر والمتوسط من الزمان والزمانيات نسبة واحدة لا يصلح أن يتعرض لها بالنظر إليه قبلية وبعديّة وحاليّة وماضيّة واستقباليّة لأن هذه الأمور تلحق الزمان لذاته والزمانيات بتوسطه وقد ثبت أنه تعالى منزّه عن الزمان ولو احقه فلا يجري فيه شيء من لواحقه ولا يجوز أن يقال: نسبه إلى الأزل متقدمة على نسبه إلى الأبد و نسبه إلى وقت إنشاء الملك متأخرة عن نسبه إلى ما قبل ذلك الوقت و متقدمة على ما بعده، و كذا لا يجوز أن يقال كونه مالك، الملك حصل له حين إنشائه ولم يكن له قبله ولا بعد ذهابه ولأن يقال كونه عالماً بالملك محيطاً به لم يكن قبل إنشائه ولا بعد ذهابه بل الأشياء كلها كليّاتها وجزئياتها حاضرة بذواتها و صفاتها عنده أزلاً و أبداً لا باعتبار أنّها كانت قديمة لبطلان ذلك بسل باعتبار أنّه لا يجري فيه عزّ وجلّ الزمان وأحكامه إلا أن الوهم لالفه بالمحسوسات و أنسه بالزمانيات يتأبى عن قبول ذلك ويتخيّل أنّ الشيء كيف يكون حاضراً عنده قبل كونه. قياساً له تعالى بخلقه فإن ما حضر عندنا الآن لم يكن حاضراً عندنا في الزمان السابق فيتخلف نسبه إلينا و نسبتنا إليه بالتقدّم والتأخر والحضور و عدمه، و أمّا العقل الصريح والدّهن الصحيح إذ اعري عن شبهات الأوهام و جرد الباري عن توابع الإمكان ولو احق الزمان و لاحظ أنّه لا امتداد في جانب قدس الحقّ (١) و أنّ الامتداد إنّما هو في هذا العالم يحكم حكماً جازماً بأنّه 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 وجوده » و قد شبه بعض علمائنا تساوى نسبة جميع الازمان اليه تعالى بخيط مختلف اللون تمشى عليه نملة ولا يدرك لوناً الا بعد الوصول اليه و أما الانسان المشرف على الخيط فيدركه بألوانه مرة واحدة فالماضى والحال والاستقبال بالنسبة اليه تعالى سواء في احاطته و قدرته و ملكه. (ش)

عالم قادرٌ مالمالك قاهرٌ قبل إيجاد الخلق وبعده وبعده وبعده بلا تغيير ولا تبدل ولا انتقال من حال إلى حال ، و يمكن أن يقال : المراد من لفظ الملك في قوله **﴿إِن يَشَاءُ﴾** « 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 **﴿عَلَيْهِمْ﴾** سواء أوجدوا الممكنات أولاً ( لم يزل حياً بلا حيوة ) قائمة بذاته و فيه تنزيه لحيوته عن التشابه بحيوة خلقه فإن 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 فلأن القادر هو الذي إن شاء فعل و إن شاء لم يفعل ، و هو الله سبحانه كذلك لأن فعله مترتب على إرادته و مشيئته إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون ( و ملكاً جباراً بعد إنشائه للكون ) في تعلق الإنشاء بالكون إشارة إلى جعل البسيط بافضة 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 ظلالهم 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 حدٌ) عرفي لأنّه لأجزاء له، والحدُّ العرفي إنّما يتألّف من أجزاء الحقيقة والالغوي 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 المصوّرة تعالى الله عمّا يقول الظالمون ( ولا يهرم لطول البقاء) الهرم بالتحريك كبر السنّ، وقد هَرِمَ الرَّجُلُ من باب لبس و أهرمه الله فهو هرم، و وجه ذلك أنّ الهرم إنّما يحصل بتغيّر المزاج 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 وضعف (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 وصوامتها و نباتاتها وجماداتها و مجسّماتها و مجرداتها و هذا ممّا لا شبهة فيه فإنّ من رفع حجاب الغفلة بينه و بين ربّه و نظر إلى كمال كبريائه وعظّمته وقدرته وقهاريته وغناؤه من الخلق، ثمّ نظر إلى حال نفسه و غاية فقره وفاقته و عجزه و شدّة احتياجه إليه سبحانه و نظر إلى ما يأتي عليه في القبر والحشر من أحوال البرزخ و أحوال القيمة وهو لا يدري أمن أهل الكرامة والثواب أو من أهل الخذلان والعقاب 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 وإنّ من الحجارة لَمّا يتفجّر منه الأنهار وإنّ منها لَمّا يشقّق فيخرج منه الماء وإنّ منها لَمّا يهبط من خشية الله و ما الله بغافل عمّا تعلمون» (كان حياً بالاحيوة حارثة) أي مسبوقة بالعدم لأنّ حيوته لو كانت حادثة لكان تعالى شأنه قبل حدوثها غير حيّ وكان محتاجاً في حدوثها إلى غيره ضرورة أنّ

الشيء لا يقدر على إيجاد حيوة نفسه وكان قابلاً للتغيير و محلاً للحوادث واللوازم كلها باطلة بالعقل والنقل، والفرق بين هذا الكلام وبين ما سبق أنه نفى بهذا الكلام أن يكون له حيوة حادثة و نفى بما سبق أن يكون له حيوة قديمة زائدة على ذاته (ولا كون موصوف) (١) النفي راجع إلى القيد والمراد أنه ليس له وجود موصوف بكونه زائداً عليه لأن وجوده عين ذاته أو بكونه في زمان أو مكان لأن وجوده منزّه عنهما أو المراد أنه ليس له وجود موصوف محدود بحد حقيقي يخبر عن ذاتياته أو بحد ونهاية إذ ليس لوجوده أجزاء ولا حد ولا نهاية، وبالجملة وجوده لا يتصف بصفة أصلاً كما لا يتصف ذاته بها إذ كل صفة مغايرة للموصوف لأن قيام الصفة بالموصوف و قيام الموصوف بذاته لا بالصفة. وإذا كان بين الصفة و الموصوف مغايرة فلواتصف وجوده بصفة لزم التكثر 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 عدم الى الوجود في زمان ولا يكون القيد بكونه موصوفاً احترازياً و المعنى الذى ذكره الشارح أيضاً صحيح موجه لان الوجود المطلق الذى هو حقيقة ذات البارى غير موصوف و وجود الممكنات لتقيدها موصوف. (ش)



أعني الصفات اللائقة بذاته تعالى و أن إطلاق الكيف عليه على سبيل التجوُّز وقد أشار إليه أبو عبد الله عليه السلام في باب إطلاق القول بأنه شيء بقوله « ولكن لا بدَّ من إثبات أن له كيفية لا يستحقها غيره ولا يشارك فيها ولا يحاط بها ولا يعلمها غيره » (ولأين موقوف عليه) (١) ضمير المجرور إمَّا 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 محتويًا بالحواية ومتحيزًا بحيزًا ومستقرًّا في جهة وكلُّ ذلك محالٌ بالضرورة (ولامكان جاور شيئاً) ضمير « جاور » إمَّا راجع إلى المكان والوصف للكشف والإيضاح أو راجع إلى الله سبحانه بحذف العايد، وذلك لأنَّ كونه حالاً في المكان ومجاوراً فيه لشيء تابع للجسميّة ومستلزمٌ للنقصان اللازم للإمكان فليس سبحانه في الأين والمكان بمعنى الوقوف عليهما والحلول فيهما وهو في كلِّ أين ومكان بمعنى العلم والإحاطة وهذا تأكيد للسابق، ويمكن الفرق بينهما بأنَّ المقصود هنا نفي أن يكون في مكان وفي السابق أنه لا يجوز أن يُسأل عندأين، ويقال: أين هو، قال الجوهري: أين سؤال عن مكان إذا قلت أين زيدٌ فأنما تسأل عن مكانه. أو باعتبار الوصف فإنَّ المقصود هنا نفي أن يكون مجاوراً لشيء دون شيء باعتبار كونه في مكان قريب من الشيء الأوَّل والمقصود في السابق نفي أن يكون واقفاً على المكان حالاً فيه والله أعلم ( بلحي يُعرف) الفعل إمَّا على البناء للفاعل أي يعرف الأشياء والأمكنة وما فيها قبل إيجادها وبعده، وللإضراب حيثُذ وجه ظاهر كأنه قال: وليس له مكان بمعنى الحلول فيه بل هوحيُّ في جميع الممكنة بالمعرفة والإحاطة بها، أو على البناء للمفعول يعني بل هو معروف في جميع الممكنة أو معروف عندأولي لألباب بتعقل صرف بريء عن علايق المواد. مجردٌ عن إدراك الحواسِّ و توابع إدراكاتها من الوضع والأين والمكان والإضراب على هذا أظهر (و ملك لم يزل) ذكر الملك

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

ويستقر عليه. (ش)

ثلاث مرات الأولى لبيان أنه ملك قبل الإنشاء ، والثاني لبيان أنه ملك بعد الإنشاء . والثالث - وهو هذا البيان أنه ملك أزلاً و إذا كان ملكاً أزلاً كان ملكاً أبداً فهو ملك دائماً وسلطاناً أولاً بلا غاية و آخراً بلا نهاية ( له القدرة والملك ) تقديم الظرف لقصد الحصر أي له القدرة الكاملة على جميع الأشياء إذ كل موجود فهو منته في سلسلة الحاجة إليه و هو تعالى مبدء وجوده و ساير ما يعد سبباً له فإنما هي واسطة يجعله وله الملك على الإطلاق و كل مالك مع ما في يده فهو مملوك له فإذن لا قدرة ولا ملك في الحقيقة إلا له ( أنشأ ما شاء حين شاء بمشيئته ) أي بمجرد مشيئته وإرادته بلا آلة ولا حركه ولا رويّة ولا مادة فقد ظلم نفسه و كفر بالله العظيم من قال: أنه تعالى فاعل بالايجاب (١) لا قدرة له على فعله، ومن قال: إنه لم يوجد لاشيئاً واحداً ولم يقدر على إيجاد غيره (٢) و من قال: إنه يحتاج في خلق شيء إلى مادة فإن 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 يُحدُّ ولا يبعث) بأجزاء مقدرية لأنَّ 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 مجال على الله تعالى و يقول فقهاء زماننا ان القطع حجة بنفسه لا يجعل الشارع ولا يمكن أن يسقطه عن الحجية اذ ليس جعل حجيته ولا رفعه باختبار الشارع. اذا تبين ذلك فنقول: قد ثبت في الحكمة الحققة 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 معدت و الابدان انما هو فعل الله تعالى ولكن جهلة المتفلسفين فهموا من قول أعظم الحكماء أن الواحد انما يصدر عنه الواحد خلاف مقصودهم كما أشار اليه الشارح والحق أن مقتضى حكمة البارئ وعنايته أن يقدم الاشرف في الابدان ولا ريب ان العقل أشرف من الجسم الجامد فبدء الخلق بالعقل ثم خلق كل شيء بعده بسببه كسائر الوسائط لا بأن يفوض أمر الخلق الى مخلوقه الاول لعجزه لان الذي يقدر على خلق الاشرف الاعظم الاقوى لا يتصف بعجز عن خلق الاصغر والاضعف كما أن شفاء المرض بالدواء لا يدل على عجزه عن الشفاء بغير دواء و الماديسون يجمعون 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 يؤدي الى كون المادة واجب الوجود بالذات و هو باطل فثبت أن الله تعالى خلق المادة الاولى من العدم و أيضاً ثبت عند المشائين أن المادة هي أضعف الموجودات و أخسها و وجودها بالقوة محضاً و ليس لها فعلية أصلاً 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 و كل ذي جزء مفتقر إلى جزئه الذي هو غيره و كل مفتقر إلى غيره ممكن في ذاته و كل ممكن في ذاته يفتقر في وجوده إلى غيره و الواجب الوجود لذاته لا يفتقر إلى الغير أصلاً لاني الوجود ولا في غيره ( ولا يقضى ) يريد أن وجوده أزلي أبدي سرمدى لا يطرأ عليه العدم و الفناء لأن الواجب الذاتي و القدم مناف لطريان الفناء و العدم و لأن الفناء إما لا تقطع القوة 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 و كل ذلك عليه سبحانه محال ( كان أو لا ) بلا كيف و يكون آخراً

\* الضعيفة أولى بالاحتياج الى شيء يقيمهها و لذلك قالوا الصورة مقدمة على المادة في الوجود و بالجملة فلا ريب في كون المادة مخلوقة ، و أما سائر الأشياء فاما أن تكون مجردات لا تحتاج الى مادة تحل فيها كالعقل و اما أن تكون اموراً متعلقة بالمادة لا يمكن وجودها في الواقع الا في مادة مصورة بصورة فعلية كالحرارة و البرودة و الاشكال و الصور النوعية ، اما المجردات فأمرها واضح ، و أما ما لا يمكن وجودها الا في مادة فيخلق الله تعالى المادة ثم يخلقها فيها و هذا لا يدل على احتياج الواجب تعالى الى شيء و لا عجزه عن شيء ، و قولنا كل شيء مادي لا يمكن وجوده الا في مادة مثل قولنا كل شيء مكاني لا يمكن وجوده الا في مكان و كل شيء متغير زمني لا يمكن وجوده الا في زمان ، و لو كان الموجود المادي يمكن وجوده لا في مادة اي مجرداً لم يكن مادياً و خرج عن الفرض ، قال أبو علي بن مسكويه : المعنى من الدم و الدم من الغذاء و الغذاء من النبات و النبات من الاستقصات و الاستقصات من البسائط و البسائط من الهيولى و الصورة ، و الهيولى و الصورة لما كانا أول الموجودات و لم يصح وجود احدهما خلوا من الاخر لم ينحلا الى شيء موجود بل الى العدم فيكون وجودهما لاعتناء شيء و ذلك ما أردنا أن نبين . (ش)

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

هالك الا وجهه ، ان شاء الله تعالى . (ش)

بلا أين) أوليته عبارة عن كونه قبل وجود الممكنات و آخريته عبارة عن بقائه بعد فنائهم و ما وقع في بعض الروايات من نفي الأُولية والآخريّة عنه فإنّما المقصود منه نفي الأُولية والآخريّة الزمانيّتين. واقتران سلب الكيف مع الأُولية وسلب الأين مع الآخريّة إمّا لمجرد ذلك كـرلاً لا مريقتضيه (١) إذ لو عكس لكان أيضاً صحيحاً أولاً لأنّ إقدام الوهم إلى اعتبار الكيف له مثل زيادة الصفات المختصّة القائمة به في مرتبة الأُولية الحاصلة قبل إيجاد الأين والأينيّات أظهر من إقدامه إلى اعتبار الأين له في تلك المرتبة ، فلذلك ذكر سلب الكيف مع الأُولية ، ويمكن أن يقال: أوّليّته عبارة عن اعتبار كونه مبدءاً لكلّ موجود و آخريته عبارة عن اعتبار كونه غاية ومقصداً لكلّ ممكن ، والحاصل أنّهما اعتباران إضافيان يحدثهما العقول لذاته المقدّسة ، وذلك أنّك إذا لاحظت ترتيب الموجودات في سلسلة الحاجة إليه سبحانه وجدته بالإضافة إليها أنّه أوّل إذ كان انتهاؤها في سلسلة الحاجة إلى غنائه المطلق فهو أوّل بالعلية والشرف وإذا اعتبرته بالنظر إلى ترتيب السلوك و لاحظت منازل السالكين في منازل عرفانه وجدته آخراً إذ هو آخر ما يرتقى إليه درجات العارفين و معرفته والوصول إليه هي الدّرجة القصوى و المنزل الآخر للسالكين في حيز الإمكان وعلى ما ذكرنا لا يرد أنّ كلّ ما يصحّ له من الصفات كان له تعالى استحقاق واحد لجميعها دائماً ولا يكون استحقاقه لبعضها سابقاً على استحقاقه لبعض آخر ، فلا يصحّ أن يقال : مثلاً استحقاقه للأُولية قبل استحقاقه

(١) قوله « لمجرد الذكر لا الامر يقتضيه » 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 للمقاديريّة 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 بالأوّلية والآخريّة؟ لأننا نقول: الأوّلية والآخريّة من الأوصاف الإضافيّة الصرفة والنوع الاعتباريّة المحضة على أنّهما راجعتان إلى السلب كالصفات الذاتيّة فإنّ الأوّلية 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 الأوّلية والآخريّة له تعالى فلا أنّه لا كيف ولا أين له في مرتبة عليّته للكليات والكيف والكيفيات 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 لأنّه هالك فعلا وفي كل زمان والمعنى الذي ذكره الشارح ونقله عن بهمنيار حسن يشبه ما روى عن جنيد لما سمع قول القائل «كان الله ولم يكن معه شيء» قال الان كما كان والمراد بالهلاك والفناء ان حملناه على ظاهر 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 الايات والروايات في الحشر ان مواد الاشياء باقية ولا يعدم عدماً محضاً قال تعالى «اذا بشر ما في القبور» وقوله تعالى «من الاجداث الى ربهم ينسلون» والروح أيضاً باق كما ورد خلقتهم للبقاء للبقاء ويمود الروح الى العظام النخرة وبالجملة فلا يعدم شيء عدماً محضاً \*

ذاته لعدم استحقاق الوجود نظر إلى ذاته القابلة للعدم إلا ذاته المنزهة عن الاحتياج إلى الغير فإن وجوده الواجبي لكونه عين ذاته حق ثابت باق أزلاً وأبداً ومنه نشأ وجود سائر الموجودات على النظام الأفضل والترتيب الأكمل ، وإذا كان كذلك فهو المسحق 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

\* وانما تنقلون من دار الى دار ومن حال الى حال ، وأما ان حملناه على المعنى الذى نقله عن بهمنيار فيهلك كل شيء بل كل شيء هالك فلا ولا يستثنى منه روح ولا ملك ولا أرض ولا سماء ل كل شيء سوى البارئ تعالى هالك قبل يوم القيمة ويوم القيامة وبعد الحشر أيضاً. (ش)  
 (١) قوله « هو فى هذه الآية تأويل آخر » قال العلامة رحمه الله فى شرح التجريد : المحققون على امتناع إعادة المدوم و سبأى 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 منتفع 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 المدوم ممتنعة عندهما فالتزما بأنه لا يعدم المكلف حتى لا يكون \*

هذه الآية الدِّين (١) والوجه الذي يؤتى الله منه ويتوجه 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 بالأَوَّل خلق الممكنات مطلقاً والثاني وضع الشرايع والأمر التكليفي ( تبارك الله رب العالمين) أي تنزهه عن النقصان والاتصاف بصفات الإمكان الله الذي أحدث عالم-

المعاد محالاً وغير ممتنع عند المجلسي رحمه الله قال في البحار: وقد نفاه أي المعاد أكثر ملاحظة الفلاسفة تمسكاً بامتناع إعادة المعدوم ولم يقيموا دليلاً عليه بل تمسكوا بآراء بادعاء البداهة وأخرى بشبهات واهية لا يخفى ضعفها على من نظر فيها بعين البصيرة واليقين وترك تقليد الملحدين من المتفلسفين انتهى. واعتقادي أن صاحب التجربة يشارحه نظراً بعين البصيرة ولم يقلدا الملحدين وسوء 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، وليس 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 والعللة الفاعلية هو واجب الوجود لا يتطرق إليه العدم وكذلك الغاية المطلقة فما يفنى ليس فناؤه لعدم علته الفاعلية والغائية البتة بل إما 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 ولعل جميع مجردات عالم الغيب وجه الله الباقي ومنه النفوس الناطقة الإنسانية لبقائها بعد فناء الجسد. (ش)



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

( ويلك أيها السائل ) أعاد كلمة الويل لشدة غيظه عليه السلام من السائل لما سمع منه في شأن الباري ما يليق به ( إن ربّي لا تغشاه الأوهام ) الغشاء الغطاء والغشيان بالكسر الإتيان تقول غشيته إذا أتيت به لا تأتيه الأوهام ولا تحيط به إذا الوهم إنما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و يمكن أن يراد بالأوهام النفس وقواها لأنّ النفس في معرفة الصانع كالوهم في أنّ ما أحاطت به ليس هو الصانع جلّ شأنه ( ولا تنزل به الشبهات ) لأنّ الشبهة إنّما تحصل من مزج الباطل بالحقّ وعدم التميّز 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 شدة و أنقذه منها « ولا يجار » حينئذ مبنى للمفعول، يعني أنّه سبحانه لا ينزل به مصائب حتى يغيبه أحد وهو الذي يغيب من يشاء و يحرسه وقد أشار إليه جلّ شأنه بقوله « قل من بيده ملكوت كلّ شيء، وهو يجير ولا يجار عليه » أي لا يغيبه ولا يمنع منه أحد، وتعديته بعلى لتضمين معنى 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 وقدرته لأنّ حكمه جار على جميع المخلوقات وقدرته شاملة لجميع الممكنات وإمّا بالجيم والرّاء المهملة أي لا يستقرّ شيء في جواره إذ ليس له مكان، ونسبته إلى الأماكن 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 كلِّها ( 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 تزيه الواجب عن صفات خلقه من أن يتلقاه وهم المخاطب بنقيه بالكليّة حيث كلّمنا نفي عنه صفات غير لايقة به أردفها بذكر صفات لايقة لئلا يتبادر وهمه إلى أن نفي الصفات باعتبار نفي الموضوع فليتنامّل .

### ((الاصل))

٤- «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه رفعه قال: اجتمعت اليهود إلى رأس الجالوت فقالوا له: إن هذا الرجل عالم - يعنون أمير المؤمنين عليه السلام - فانطلق بنا إليه نسأله فأتوه فقبل لهم: هو في القصر 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<sup>١</sup> و بلا كيف كان ليس له قبل ، هو قبل القبل بلاقبل ولا »  
 « غاية ولا منتهى انقطعت عنه الغاية وهو غاية كل غاية ، فقال رأس الجالوت: اهضوا »  
 « بذافهو 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 وأخبارهم ، وقيل : الرأس سيد القوم ومقدمهم و جالوت اسم أعجمي والمراد به مقدم بني الجالوت (١) في العلم ( فقالوا له إن هذا الرجل عالم - يعنون أمير المؤمنين عليه السلام - فانطلق بنا إليه نسأله ، فأتوه فقبل لهم : هو في القصر فانتظروه حتى خرج ) و في بعض النسخ «حتى يخرج» وهو 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 للتنبيه على أنه لا يصح السؤال عنه بمتى (فقال كان بلا كينونية<sup>٢</sup>) أي بلا كون حادث (٢) قال الجوهرى : تقول كان كوناً و كينونة ، شبهوه بالحيدودة والطيرورة من ذوات اليباء ، ولم يجيء من

(١) قوله «مقدم بني الجالوت» كان الشارح رحمه الله زعم ان جالوت اسم رجل و ان جماعة من بني 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 حبر 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 موعه ، وديمومة ، وقيدودة وأصله كينونة بتشديد الياء فحذفوه كما حذفوا من هيمن و ميت و لولا ذلك لقالوا: كونونة ثم إنه ليس في الكلام فعلول ، و إما الحيدودة فأصله فعلولة بفتح العين فسكنت. ولعل المراد أن وجوده تعالى شأنه نفس ذاته المقدسة القديمة باعتبار أنها مبدء للأثار العجيبة والأفعال الغريبة و ليس وجوده حادثاً ولا زائداً حتى يسأل عنه بمتى إذ لو كان حادثاً أو زائداً، فإما أن يكون منه أو من غيره، والأوّل 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 تعدّد 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 يصحّ فيما له كيفية (كان لم يزل بلا كمّ) متّصل 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 الحدود و مراد الشارح بالحدوث هنا التاخر المعلولى كما دل عليه قوله بعد ذلك فاما ان يكون منه او من غير الى آخر الاستدلال وهو ما ذكره الحكماء في اثبات ان وجوده عين ذاته والتفسير مقتبس من صدر المتألهين قده. (ش)

(١) قوله : وكان بلاصفة زائدة) وزاد صدر المتألهين (قده) بعد هذه الكلمة بل علمه وقدرته و ارادته وحياته كلها نفس ذاته فكما هو موجود بذاته فهو عالم بذاته قادر بذاته مرید بذاته حتى بذاته وكذلك في جميع صفاته الوجودية انتهى. (ش)

والخط والزمان والعدد (١) والحاصل أن كونه لم يزل منزّه عن الكميّة الامتدادية والعديّة لأنّ الكميّة أمر عرضي والوجود الأزلي بريء منه ولأنّ الكمّ مطلقاً يقبل القسمة والتجزية 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 بلا قبل) 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 يتّصف بالقبليّة ولا يتّصف هو بها لامتناع اتصافه 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 فاحتجج الى دفع هذا الوهم. (ش)

لواحق الأمور الزمانية المحدثة الكائنة الفاسدة وقد بينّا أنه تعالى ليس بزمني" و أيضاً هو واجب الوجود فيمتنع أن ينقطع وجوده و يلحقه العدم ، و كذلك هو بلانهاية ينتهي إليها وجوده في لحاظ أوليته وإلاّ لكان مسبوقاً بالعدم ، و هو على واجب الوجود لذاته محال ، و ينبغي أن يعلم أن الغاية كما صرّح 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 عنه العلة الغائية و لم تتجاوزه إلى غاية أخرى فوقع لانه غاية فوق الغايات كما أشار إليه بقوله (و هو غاية كل غاية) لأنه تعالى آخر ما يقصده السالكون في سكناتهم و غاية ما يطلبه العارفون في حركاتهم في الوصول إليه، بل هو غاية فوق غاياتهم و مآربهم، و مقصد فوق مراداتهم و مطالبهم كما دلّ عليه قوله تعالى «وإنّ إلى ربك المنتهى» و قوله تعالى «وإلى الله مرجعكم جميعاً» و قول أمير المؤمنين عليه السلام «وأنّ المنتهى فلامحيص عنك و أنت الموعد لامنجا منك إلاّ إلى» (١) و المنتهى هو الغاية وبالجملة هو الله تعالى غاية لكل موجود و نهاية لكل غاية، و مقصود و مرجع لكل مضطر مطرود، و لامعدّل عنه و لامقصد فوقع 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 \*

ولعل 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 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))

( وبهذا 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 الفراء و  
توقف الأصمعي في الترجيح، وقال أبو عبيدة: والذي عندي أنه الحبر بالفتح ومعناه  
العالم بتحبير الكلام والعلم وتحسينه ورويه المحدثون كلهم بالفتح (إلى أمير المؤمنين  
عليه السلام فقال يا أمير المؤمنين) خاطبه بذلك على الرسم والعادة وإلا فاليهود

\* المجهول ضمير فيه راجع إليه «ع»، وإنما قال رأس الجالوت ذلك اقراراً لفضله هـ (ق) كذافي  
هامش بعض النسخ.

لا يعتقدون بإيمان هذه الأمة ( متى كان ربك ؟ فقال له : ثلثتك أمك ) ثلثت المرأة ولدها مات منها ثكلاً و ثكلاً كذا في المغرب والدعاء بذلك شائع عند العرب وإن لم تكن الأمم موجودة (ومتى لم يكن حتى يقال متى كان ) يمكن إرجاعه إلى قياس استثنائي تقريره لوصح السؤال عنه بمتى كان صح السؤال عنه بمتى لم يكن، والتالي باطل فالمقدم مثله، أمّا بيان الشرطيّة فلأن متى كان سؤال عن أوّل وجوده وكّلما كان الشيء حادثاً في وقت كان عدمه سابقاً عليه فكما صح أن يقال: متى كان صح أن يقال: متى لم يكن، وأمّا بطلان السلازم فلأن وجوده قديم أزليّ ليس مسبوqاً بالعدم فلا يصح أن يقال: متى لم يكن ( كان ربي قبل القبل بلاقبل ) قدمر شرحه (١) ( و بعد البعد بلابعد ) يعرف بالمقايسة وقد أكد كل واحدة من القبليّة والبعدية بكما لها فكما لها قبليته سلب قبليته 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 تجسيدا » (٢) ( انقطعت الغايات

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

الرواية و رأس الجالوت هو الحبر 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 اذلا شرف فيها فقديكون المتأخر فى الزمان اشرف ولا القبليّة بالمكان اذلا 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 مستقرًا يستقر فيه إذا بلغ إليه و مستقر القلوب والفؤاد الذي إذا بلغت إليه تظمن ولا تطلب سواء 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 ويحك إنما أنا عبد من عبيد محمد صلى الله عليه وآله ) 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 أهل 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 أهيه 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 الطبيعويون في عصرنا و يزعمون الفناء الغير المتناهي الخالى عن كل شيء مكانا للاشياء و قد سبق و يأتي 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 إنمّا 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 إن المسلمين يزعمون أن علياً من أجدل الناس) أي أقواهم في المجادلة والخصام وأشدّهم في المناظرة والكلام و أفصحهم بياناً وأطلقهم لساناً (وأعلمهم) في فنون العلم كلّها 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 أن أسألك عن مسألة قال: سل عما شئت) دلّ هذا على أنه عليه السلام كان بحراً زاخراً في العلوم وإنه كان لا يخفى عليه شيء كما يدلّ عليه قوله عليه السلام «سلوني» (١) قال بعض العامة هو أوّل قائل بهذه الكلمة ولم يقلها أحد غيره وفيه دلالة على أنه ليس لعلمه نهاية (قال: يا أمير المؤمنين متى كان ربنا؟ قال له: يا يهودي إنمّا 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 يصحّ أن يسأل عنه بمتى كان (متى كان) الظاهر أنه بدل عن مقول إنمّا يقال وهو متى كان أو تأكيد له، ويحتدل 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 الحادث بل الوجود المجرد عن الحادث والزمان (كان بلا كيف) من الكيفيات المعروفة في خلقه لأن اتصافه بها تنقص لابق 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) كرّر بلى لأن بلى آلة لإثبات ما أنكره المخاطب و نفاه صريحاً أو ضمناً و لما كان ما نفاه المخاطب هنا شيئاً 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 أولاً امتداده نهاية (ولأغاية إليها) الإضافة بيانية والمقصود نفي الانتهاء عنه في جانب الأبد وبالجملة نفي أولاً 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 مرّ 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 بطلان ما خالفها بطلانه بعدها لامطلقاً كما في الأوّل.

## ((الاصل))

٧- «علي بن محمد رفعه» عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أكان الله ولا شيء؟ قال: نعم كان ولا شيء قلت: فأين كان يكون؟ قال: وكان متكئاً فاستوى»  
«جالساً وقال: أحلت يا زرارة 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 ومعها الاستفهام يحتمل الحقيقة والتقرير (قال: نعم كان ولا شيء قلت فأين كان يكون) كأنه لكونه في مبادي التعلم لم يقصد بذلك مجرد السؤال عن كونه تعالى في المكان بل قصد مع ذلك أن كونه ولا شيء معه مستبعد لتوهمه أن له مكاناً بناء على أن الف النقص 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 ويحتمل أنه كان عالماً بأنه لا مكان له تعالى ولكن سأل عن ذلك ليعلم سر ذلك ويهتدي إلى طريق المناظرة مع المخالفين (قال: وكان متكئاً فاستوى جالساً) دل على عدم قبح اتكاء المعلم عند المتعلم و لعل سبب الاستواء هو عروض التغيير والاضطراب له من استماع هذا الكلام (وقال أحلت يا زرارة) أي تكلمت بالكلام المحال وهو الذي ليس له وجه صحة أصلاً (وسألت عن المكان إذ لا مكان) (٢) لأن المكان سواء كان بالمعنى اللغوي كالأرض للسري، أو بمعنى البعد

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

الشيء، وهو بعيداً والمكان المصطلح عند الخواص وهو ما يتبدل على الجسم عند الحركة وهو أوضح والفرق أن السهم المرمى والطائر وكل ما لا يعتمد على شيء ليس له مكان بالمعنى الأول وله مكان بالمعنى الثاني وقدم 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 . واعلم 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 يمتدنون أن الفضاء الخالي لاشئ، ولا يلتزمون بانهم اثبتوا شيئاً في القدم و ليس لزوم الشرك بديهياً ولا هو من اللوازم البينة لثبوت الخلاء و فهم بطلان الخلاء صعب على ذهن الاكثرين و تكليفهم به تكليف بما لا يطاق ، فالحق أن المكان مخلوق كما في هذا الحديث ، وان كان قول مثبتى الخلاء مما لا يضر بالدين ، ثم ان القائمين بالخلاء يلتزمون بامور عجيبة الاول أن الفضاء الخالي غير متناه و هذا فرع كونه واجب الوجود فان الحكم بكون الشئ 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 يلجج 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 المعائب أنهم يلتزمون بأن الخلاء لاشئ و مع ذلك يتأثر بأموج النور والكهرباء و يجعلون الوسطة 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 الموح سريعاً من الشمس الى الارض مثلاً وهو النور ولا أدري أن الاشئء كيف يتموج وينقل 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 أي مكان كان وأيضاً لو كان هو في المكان بأي معنى كان ، كان قابلاً للتجزية والتقسيم والزيادة والنقصان و هو منزّه عن هذه الأمور .

### ((الاصل))

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

\* والحركة فاذا تحرك كرة من هذه الكرات في الفضاء الخالي خرج من مكان و دخل الى مكان مستمراً والمكان باق ثم يقولون ان أوجدنا الخلاء في اناء مسدود و نقلناه من مكان الى آخر انتقل الخلاء الذي في الاناء من مكانه فيلزم اثبات خللين 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 المتموج 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 اختلفا (فقال له أنبي أنت؟ فقال لأمك الهبل) في الصحاح الهبل بالتحريك مصدر قولك هبلت أمه أي تكلته، وفي المغرب يقال: فلان هبلت أمه إذ مات ثم قال في دعاء السوء هبلتك أمك ثم

(١) قوله « عن أبي الحسن الموصلي » هذا هو الحديث الخاس بعينه و الاختلاف في بعض كلماته بدل 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 تكلتك امك 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 لغايتها انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كل غاية .

ولا منتهى غاية لتنتهي غايته . (ش)

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

## باب

### ( النسبة )

النسبة بالكسر النون مصدر يقال نسبه ينسبه من باب ضرب ونصر نسبًا 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 وكأنهم 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 السالكين فقد كتب العلماء ودون الفضلاء شيئاً جميلاً من حقايقها وأمرأً 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 النصيبى. 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 ظلَّ»  
 «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 فغفر وأُطيع فشكر؛ لا تحويه أرض ولا تقبله»  
 «سماواته، حامل الأشياء بقدرته، ديموميٌّ أزليٌّ لا ينسى ولا يلهو ولا يغلط ولا يلبس؛»  
 «ولا لإرادته فصل، وفصله جزاء وأمره واقع، لم يلد فيُورث ولم يولد فيشارك ولم»  
 «يكن له كفواً أحد».

### ((الشرح))

(ورواه) أي روى هذا الحديث بمضمونه (١) وهو أن قل هو الله أحد نسبة الربِّ  
 (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  
 عمر والنصيبى 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 « أبى أيوب ومحمد بن يحيى » هكذا فى 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  
فليتأمل (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 مقدّر 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 المستغنى 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: «وعن» 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 يفتقر إليه كل ما سواه والنسبة للمبالغة مثل الأحمرى (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 ونقل 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: الأول السبب والدليل عليه قوله (ع) بعد ذلك «يمسكه» إذ ضمير الفاعل في يمسكه راجع إلى الظل و ضمير المفعول إلى الله تعالى فالظل ما يمسك الأشياء وهو السبب، الثاني الصورة والمراد منه دفع توهم من يزعم أن كل شيء غير مجسم يحتاج إلى جسم يقوم فيه كالقوة الباصرة فانها محتاجة إلى 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 إذ 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 إلى التفسير الأول للظل أعنى السبب إذ ليس تفسير الظل بالسبب تفسيراً لمفهومه لانه لم يمهّد اطلاق الظل على معنى السببية حقيقة ولا مجازاً بل هو تفسير مصداق أي هذا الظل مصداقه السبب و مفهومه الشبح و شيء مماثل للأصل 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 الأشياء 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 بالأشياء و الظاهر أن صدر المتألهين - قدس سره - اقتبس القول بتجرد الخيال و بوجود المثل النورية من استاده الشيخ - رحمه الله - و قال الحكيم السبزواري :

أن يراد بالظلّ هنا الكنف (١) من قولهم فلان يعيش في ظلّ فلان أي في كنفه وحفظه و صيانتته 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 ذنوبهم عليه كحقايق الأشياء و أجناسها و فصولها إلى غير ذلك فسبحان من يعلم عجيج الوحوش في الفلوات و معاصي العباد في الخلوات (معروف عند كل جاهل) من أصحاب الملل الباطلة كالملاحدة و الدهريّة و عبدة الأوثان و أضرابهم فإنّ كلّهم يعرفونه عند نزول الشدايد و الضرّاء ، و توارد المصائب و البلاء ، و لا يلوزون حينئذ بما سواه و لا يدعون إلاّ إياه 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 يقتضي 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 الرّبّوبية 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 المجلسى - 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 محلٌّ 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 الرازي أنه قال: ناظرت مع بعض النصارى وقلت له: هل تعرف أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول، قال: نعم: فقلت له: ما الدليل على أنه لم 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 اولاً وانما نسلم عدم ثبوت صفة النقص فيه تعالى ولا نسلم امكان التمسك فى التوحيد بما يفرع على مسألة الامامة فالاولى التمسك بان المتبادر من حلول الحوادث انفعال المحل والانفعال من صفات المادة فيلزم كونه تعالى جسماً كما ان حلوله فى خلقه أيضاً يستلزم كونه جسماً نياً لان الشئ اذا حل جسماً لا بد ان يتصف بالوضع والمكان وهو منزه عنه، واما الحلول عند المتصوفة والكرامية فظاهر أنهم لا يلتزمون بلوازم الحلول اعتباراً وتعناً ولذلك 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 أن عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول فسكت، ثم قلت له: لقد صارت العصا في يد موسى حيّة عظيمة تسعى و هذا أعظم ممّا ذكرت في عيسى فلم لاتقول أنه 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 أنه منزّه عن إدراكها غير مرّة (ولامحسوس) أي غير ملموس باليد لاستحالة الجسميّة و توابعها من الكيفيّات الملموسة عليه (لاتدركه الأبصار) لا أنّه ليس بضوء ولالون ولاذي وضع ولافي جهة وقد مرّ وجه تخصيص عدم إدراك البصر بالذكور بعد ذكر عدم إدراك الحواس له والظاهر أن هذه الثلاثة من لوازم الأحد (علا) كلّ شيء بالوجود الذاتيّ والشرف والعلّيّة (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 جذبته النفس الأمارّة والشيطان إلى مهاوي الهلاك والعصيان، فجز 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 ولكنّه لما كان مجازياً للمطيع علي طاعته بجزيل ثوابه جعل مجازاته شكراً لهم على سبيل المجاز. (لاتحويه أرضه) لأنّه ليس بذئ مكان يحويه ويحيط 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 الإيجاد فهو من هذه الجهة نظير النور بالنسبة إلى السراج إذا طفى انتهى \*

الكاملة التي لا يمتنع من نفاذها شيء من تلك الأشياء (ديمومي) أي دايماً باقاً 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 الذكر وذهاب الصورة العلمية من صفات النفس المدرّكة بالآلات البدنية فرّبما يشغل عنها وينسيها لاشتغالها بتدبير البدن (ولا يلهو) اللهو: اللعب، يقول: لهوت بالشيء أهول لهواً إذا لعبت به وقد يكتنى 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 إلا بالحق ولكن أكثرهم

\* النور وليس نظير البناء والبانى وقد تفوه بعض المعتزلة بخلاف ذلك وقالوا لوجاز على الواجب عدم لماض عدمه وجود العالم يعنون انه لو لم يكن الواجب تعالى بعد ايجاد العالم بقى السماء والارض والحيوان والانسان والنبات وسائر المتغيرات بحالة واحدة فلم يتفق موت ولا فساد ولا مرض ولا حياة جديدة ولا كون جديد ولا يشفى مريض ولا يولد أحد 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 شيء بشيء مشاركة المتشابهين - فى جميع الصفات بل فى وجه الشبه فقط، وزيد كالاسد فى الشجاعة لافى عدم النطق واما تصور كيفية الارتباط بين الواجب والممكن الذى يقتضى عدم الممكن بفرض انتفاء ارتباطه فغير ممكن لنا، وقد تكرر فى كلام امير المؤمنين (ع) هذا المعنى حيث قال «داخل فى الاشياء لا بالممازجة و خارج عنها لا بالمباينة» وكل مثال تتمثل به غير كلامه مقرب من وجه و مبعده من وجه وقد يعبر عن الارتباط بالاضافة الاشراقية، وقد تحقق أن الوجود الحق واحد و سائر الكثرات موجودات غير مستقلة بأنفسها و ربط محض لاقيام لها بذاتها وكل من يعتقد انه تعالى خارج عن الاشياء بالمباينة بينونة عزلة يلزمه أن يعتقد عدم احتياج الممكن اليه تعالى فى استمرار الوجود فبينونته بينونة صفة لا بينونة عزلة. (ش)

لا يعلمون» (ولا لإرادته فصل) الفصل القطع ، والمراد به هنا القاطع، يعني ليس لإرادته قاطع يمنعها عن تعلقها بالمراد إذ كلُّ شيء مقهورٌ له فلا يقدر شيء ما على أن يمنعه مما أَرَادَهُ، وقيل: ومعناه ليست إرادته فاصلة بين شيء وشيء بل تتعلق بكل شيء، وهذا قريب مما ذكره الفاضل الأسترآبادي من أن «معناه أنه تعالى يريد كل ما يقع من الخير والشر». وليست إرادته المتعلقة بأفعال العباد فاصلة بين المرضي وغير المرضي بل متعلقة بهما جميعاً إذ لا يقع شيء ما إلا بإرادته كما سيجيء (وفصله جزاء) أي فصله بين أفعال العباد هو جزاء لهم على أفعالهم فيثيب من أطاعه و يعاقب من عصاه كما قال «إن الله يفصل بينهم يوم القيمة» ولذلك سمي يوم القيمة يوم الفصل لا جبر بأن يجبر المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية كما زعمه الجبرية فإن ذلك يوجب فوات فائدة التكليف وبعث الرُّسل وإنزال الكتب كما بين في موضعه (وأمره واقع) أي أمره التكويني واقع بالامهلة ولا تخلف الأثر عنه كما قال سبحانه «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» والظاهر أن ما ذكره من قوله «علاء» إلى هنا راجع إلى معنى الصمد لأن كل ذلك يقتضي صرف الحوائج إليه وأنه المستحق لذلك دون غيره، ويمكن إرجاع بعضها مثل «لا يحويه أرضه ولا تقله سمواته» إلى معنى الأحد كما لا يخفى على المتأمل (لم يلد فيورث) الفعل إما مبني للفاعل أو مبني للمفعول والمآل واحد، يعني لم يلد فيكون مورثاً أو موروثاً ، وهو تنزيهه تعالى عن صفات البشر، إذ العادة أن الإنسان يهلك فيرثه ولده (ولم يولد فيشارك) مع أبيه في العزِّ والالوهية والرُّبوبية والملك. إذ العادة تقتضي أن يكون ولد العزيز عزيزاً مثله، والبرهان أنها من لواحق الحيوانية المستلزمة للجسمية والتلذذ والانتقال والتغير والانفعال المنزهة قدسه تعالى عنها (ولم يكن له كفواً أحد) الكفيء على وزن فعيل النظير، وكذلك الكفو بضم الكاف وسكون الفاء، والكفو بضمستين على فَعْل وفَعُول، والمصدر الكفاءة بالفتح والمدِّ ، وكلُّ شيء ساوى شيئاً يكون مثله. والمقصود، أنه تعالى لم يماثله أحد في ذاته وصفاته الذاتية والفعلية والاعتبارية وهو تنزيهه مطلقاً عن المشابهة بالخلق بنحو من الأنعاء كما قال أيضاً: «وليس



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

### ((الاصل))

٣- «محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد عن «عاصم بن حميد قال: قال: سئل عليّ بن الحسين عليه السلام عن التوحيد فقال: إن الله عزّ وجلّ علم أنّه 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 و اثبات الجهة والمكان والرؤية و هو تناقض صريح قال القاسمى في تفسيره المسمى بمحاسن التأويل ( المجلد السابع ٢٧٢٠ ) من الحجّة أيضاً في أنه عزوجل على العرش فوق السموات السبع أن الموحدين اجمعين من العرب والعجم اذا كرههم أمر أو نزلت بهم شدة رفعوا وجوههم الى السماء و نصبوا أيديهم رافعين مشيرين بها الى السماء يستغيثون الله ربهم تبارك و تعالى و هذا 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 رابهم- الاية-» و زعموا أنه سبحانه فى كل مكان بنفسه وذاته، فأجاب عنه بالتأويل باحاطة علمه ولا أدرى كيف حرم تأويل قوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» و أجاز تأويل تلك الايات و أيضاً كيف أثبت جميع صفات الاجسام و حرم التلفظ بكلمة الجسم فقط. (ش)

«وراء ذلك فقد هلك».

### ((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن السويد، عن عاصم بن حميد) بضم الحاء مصغراً (قال: قال: سئل عليُّ 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 الله « قل هو الله أحد» والآيات من سورة الحديد إلى قوله «والله عليم بذات الصدور» فمن رام

(١) قوله ( متعمقون في ذات الله و صفاته ، قال الحكيم المتأله صدر الدين الشيرازي -قدس سره- في شرح هذا الحديث: ثم من النوادر 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 ماسبق من الخواطر النبوية 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 شوقي باظهار ما الهمني ربي من عنده و ابراز ما علمني الله من لدنه من لطائف ال-رارو شرائف الاخبار و عجائب العلوم الالهية وغرائب النكت القرآنية والرموز الفرقانية والاشارات الربانية ثم بعد أن وقع اتمام تفسيرها مع تفسير عدة أخرى من السور والايات كآية الكرسي و آية النور و اتفقت عقيب سنتين أو أكثر مصادفتي بهذا الحديث والنظر فيه بعين الاعتبار فاهتز خاطرني غاية الاهتزاز و انبسط نشاطي آخر الانبساط في النشاط لمارأيت من علامة الاهتداء بما هو اصل الهدى والسلوك في المحجة البيضاء من طريق التوحيد فشكرت الله على ما انعم و حمدته على الفضل والكرم انتهى كلامه -قدس سره- بالفاظه ولا يخفى أن التعمق قديكون مذموماً وقد يكون ممدوحاً و أما المذموم فالتعمق فيما لا يصل اليه العقول من الكلام في الذات و تشبيهه تعالى بالاجسام و اما الممدوح فالتمكيز في علمته و قدرته و حكمته و ما يصل اليه المتوكل من صفاته، و أما

أي قصد و طلب في باب معرفة الربِّ و توحيدِهِ ( و راء ذلك ) أي خلافه أو فوقه أو دونه ( فقد هلك ) فإن ذلك منتهى حقِّ الله تعالى على خلقه و غاية مطلوبه منهم 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 وراءها إلى مهاوي الهلاك و منازل الشرك.

### ((الاصل))

٤- «محمد بن أبي عبدالله رفعه، عن عبدالعزيز بن المهدي قال: سألت الرضا «  
عنه عن التوحيد فقال: كلٌّ من قرأ: «قل هو الله أحد» وآمن بها فقد عرف «  
التوحيد. قلت: كيف يقرأها؟ قال: كما يقرأها الناس و زاد فيه «كذلك الله ربِّي»  
«كذلك الله ربِّي»».

### ((الشرح))

«محمد بن أبي عبدالله رفعه، عن عبدالعزيز بن المهدي قمي ثقة وكان و كميل

\* السؤال عن التوحيد فهو بقرينة ما سيأتي ان شاء الله في باب النهي عن الصفة بغير ما وصف الله به نفسه في الحديث العاشر هو السؤال عن اختلاف الناس في كونه تعالى جسماً او صورة فأجاب الامام (ع) بمضمون سورة التوحيد و آيات سورة الحديد هي هذه (ش)  
(١) قوله «أن يصفوه بما وصف به نفسه» مثلاً يجوز أن يقال انه حكيم ولا يجوز أن يقال انه 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 متحيز 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 الطُّوسِي رَحِمَهُ اللهُ خَرَجَ فِيهِ «غَفَرَ اللهُ لَكَ ذَنْبَكَ وَرَحِمْنَا وَ  
إِيَّاكَ وَرَضِيَ عَنْكَ بِرِضَائِي عَنْكَ» (قَالَ سَأَلْتُ الرَّضَائِيَّ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ: كُلُّ  
مَنْ قَرَأَ قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ أَوْ مِنْهَا فَقَدَ عَرَفَ التَّوْحِيدَ) إِذْ فِيهَا وَجُوهٌ دَلَّالَةٌ عَلَى وَجُودِهِ تَعَالَى  
وَوَحْدَانِيَّتِهِ وَتَقَرُّدِهِ فِي الْأَلُوْهِيَّةِ وَكَمَالِ احْتِيَاجِ الْخَلَائِقِ إِلَيْهِ وَتَنْزُهُ عَنِ الْمِشَابَهَةِ  
بِهِمْ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا تَعْرِفُهُ الْعُقُولُ السَّلِيمَةُ (قَلْتُ كَيْفَ يَقْرَؤُهَا) كَأَنَّهُ سَأَلَ عَنِ كَيْفِيَّةِ  
الْفِرَاءَةِ لِاحْتِمَالِهَا وَجُوهًا مُتَعَدِّدَةً مِثْلَ التَّدْرِيسِ وَالتَّعَلُّمِ وَالتَّفَكُّرِ وَقِرَاءَتِهَا عَلَى الْوَجْهِ  
المَعْرُوفِ مِنْ تَلَاوَةِ الْقُرْآنِ (قَالَ كَمَا يَقْرَؤُهَا النَّاسُ وَزَادَ فِيهِ) هَذِهِ الزِّيَادَةُ تَفْسِيرٌ  
لِقَوْلِهِ «وَأَمِنْ بِهَا» وَفِي بَعْضِ النُّسخِ «فِيهَا» (كَذَلِكَ اللهُ رَبِّي كَذَلِكَ اللهُ رَبِّي) فِيهِ إِظْهَارٌ لِلتَّصْدِيقِ  
بِهَا وَالْإِيْمَانِ بِمُضْمُونِهَا وَالشَّهَادَةِ عَلَيْهِمَا رَبَّيْنِ وَقَالَ الْفَاضِلُ الْأَرْدَبِيلِيُّ قِيلَ فَنَاءَةٌ  
ذَلِكَ لِثَبَاتِ ثُبُوبِ تَلَاوَةِ الْقُرْآنِ كُلِّهِ لِأَنَّ كُلَّ مَرَّةٍ بِمَنْزِلَةِ قِرَاءَةِ هَذِهِ السُّورَةِ الشَّرِيفَةِ  
وَقَدْ وَرَدَ «أَنَّ مَنْ قَرَأَهَا ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كَانَ لَهُ ثَوَابُ تَلَاوَةِ الْقُرْآنِ كُلِّهِ (١) وَالصَّدُوقُ  
رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ فِي عَيُونِ أَخْبَارِ الرَّضَائِيَّ مَعَ تَغْيِيرٍ يَسِيرٍ إِسْنَادَهُ عَنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ  
ابْنِ الْمُهْتَدِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ الرَّضَائِيَّ عَنِ التَّوْحِيدِ فَقَالَ: «كُلُّ مَنْ قَرَأَ قُلْ هُوَ اللهُ  
أَحَدٌ أَوْ مِنْهَا فَقَدَ عَرَفَ التَّوْحِيدَ. قَلْتُ: كَيْفَ نَقْرَؤُهَا؟ قَالَ: كَمَا يَقْرَأُ النَّاسُ» وَزَادَ  
فِيهِ «كَذَلِكَ [الله] رَبِّي، كَذَلِكَ [الله] رَبِّي».

## باب

### (النهي عن الكلام في الكيفية)

أي في كيفية ذاته وصفاته وحقيقتيهما.

### ((الاصل))

١- «تهد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن»

(١) رواه الصدوق - رحمه الله - في المجالس في حديث طويل.

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

### ((الشرح))

(محمد بن الحسن) قال الفاضل الشوشطري: كأنّه القميّ الذي قيل في شأنه إنّهُ نظير ابن الوليد، وفي بعض النسخ محمد بن الحسين بالتصغير (عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن عليّ بن رثاب، عن أبي بصير قال: قال أبو جعفر عليه السلام: تكلّموا في خلق الله لتعرفوا أنّه موجود واحد حيّ عالمٌ قادرٌ مدبّرٌ حكيمٌ لطيفٌ خبيرٌ بيده أزمّة وجود الخلاق و نواصيهم وإليه مرجعهم ومصيرهم وذلك لأنّ آياته الباهرة و آثاره الظاهرة في العالم دالّة على وجوده الظاهر في كلّ صورة منها و في كلّ شيء من الأشياء له آية تدلّ على أنّه واحد ولكلّ ذرّة من الدّرات لسان يشهد بوجوده و تدبيره و تقديره لا يخالف شيء من الموجودات شيئاً في تلك الشهادات وقد أشار إليه جلّ شأنه بقوله «سريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ» و هذا الطريق من الاستدلال هو طريق المليين و سائر فرق المتكلمين (١) فإنّهم يستدلّون أوّلاً على حدوث الأعراض، ثمّ

(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 يحتتمل في بادى النظر أن يكون نوع الحوادث قديما اذ لا ينافي ذلك حدوث الافراد و يستدل على حدوث النوع ببرهان التطبيق على ماهو مقرر في محله . وقبل 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 ثمّ 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 يستدلّون من ذلك على وجود مبدء أوّل . و أمّا الإلهيون فلهم في الاستدلال طريق آخر وهو أنّهم ينظرون أوّلاً في مطلق الوجود أهو واجب أم ممكن و يستدلّون من ذلك على إثبات موجود واجب ثمّ بالنظر في لوازم الوحوب من الوحدة الحقيقيّة على نفي الكثرة بوجه ما المستلزم لعدم الجسميّة والعرضية والجهة و غيرها ثمّ يستدلّون 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 يستدلّون بوجوده على وجود كلّ شيء

(١) قوله «نحو ذلك الحكماء الطبيعيّون» أي الماهرون في المعلوم الطبيعي لا منكره والالهوية 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 نهمهم بتقية و تقليد و رأينا دليلهم متقناً أخذناه كما قال رسول الله (ص) « الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها » . (ش)

(٢) قوله «المعلول المعين من غير عكس» فانا اذ رأينا بيتنا بعينه علمنا أن له بانياً و أما أن بانيه من هو فلانعلم بعينه بخلاف ما اذا عرفنا الباني بعينه من حيث انه بان \*

إذ هو منه ولا يستدلون عليه بوجود شيء لأنه أظهر وجود آمن كل شيء فإن خفي مع ظهوره فلشدة ظهوره وظهوره سبب بطونه، نور 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) وبعداً 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» لأن البشر يعتقد في بدء أمره أن الموجود جسم متحيز في مكان ومتصف بقدر وكيفية فاذا أراد معرفة ذاته تعالى فكل ما يتبادر إلى ذهنه هو من صفات الاجسام وهذا يؤدي إلى التشبيه بل التجسيم، فاما أن يعترف به وبجسمه وهو التشبيه المنهى عنه أو ينكر وجوده فهو ذنبا لله وهو حد التعطيل المنهى عنه أيضاً، وأما أن يتوقف و يقول ما أدري ما أقول فيميل تارة إلى هذا واخرى إلى ذاك وهو التحير فاذا اعتقد أنه جسم عظيم على العرش لا يدري كيف يعتقد بأنه مع كل شيء كما قال «نحن أقرب اليه من حبل الوريد» وهو معكم أينما كنتم» فالعلاج أن يعترف بالعجز عن معرفة ذاته تعالى والتكلم فيه والاكتفاء بما ورد في الآيات والروايات من صفاته تعالى ولا يتجاوز عنه فإن قيل هذا شأن الحنا بلة والمجسمة حيث اكتفوا بظواهر النصوص واثبتوا له اليد والوجه والعلو على العرش بمعناه الجسماني والرؤية ونزوله كل ليلة جمعة إلى غير ذلك، قلنا هذا ليس تسليمياً بل هو التشبيه بعينه ولا فرق بين من يبقى ألفاظ التجسيم على ظاهرها ويأول ما يدل على أنه تعالى في كل مكان ومع كل أحد وبين من يبقى هذه على ظاهرها ويأول ألفاظ التجسيم فكلاهما قد خرج عن الظاهر في الجملة والامام المعتمد على الجسم أبقى التجسيم وأول التجرد والخاصي بالعكس ولا حاصل 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 لاجسام وهم يتأبون\*

كان التكلم فيه لمعرفة ذات ذلك الشيء وصفاته و آثاره و خواصه أو لمعرفة خلقه (ولا تكلموا) أي لا تكلموا بحذف إحدى التائين و في بعض النسخ بدون الحذف ( في ذات الله ) و لافي تحقيق حقيقة صفاته و تحديدها . نهي عن الخوض في ذات الله تعالى و صفاته و تحقيق حقيقتها فإن ما يتعلق بهما بحر زاهر لا يصل إلى أطرافه النظر 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 للهيم 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 دیگر	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 يترف

بما أراد الله تعالى منها. (ش)



## ((الشرح))

(عبد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحمن بن الحجاج، عن سليمان بن خالد قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: إن الله عز وجل يقول: وإن إلى ربك المنتهى) أي الانتهاء (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 قيّوماً واحداً فإذا انتهى كلامكم إلى هذا وعلمتم ذلك وصدقتم به فأمسكوا ولا تتكلموا بعد ذلك في ذاته وصفاته ولا تقولوا ماهما فإن معرفة حقيقتيهما 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 الله الواحد الذي ليس كمثله شيء) قدم تفسير هذا الكلمة التي هي الجامعة للتنزيه الكلي الذي لا يصح في العقل والنقل غيره.

## ((الاصل))

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

## ((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير ،  
 عن محمد بن حمران، عن أبي عبيدة الحذاء قال : قال أبو جعفر عليه السلام : يا زياد إياك و  
 الخصومات ) المخاصمة المجادلة لا لإثبات الحق ، بل للترفع وإظهار الفضل و  
 الكمال والتسلط على الأقران في المجالس بكثرة القيل والقال وأما الجدل لإثبات  
 الحق بطريق صحيح فليس بمنهي عنه (١) كيف وقد قال الله تعالى « 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 المشرعين بمنزلة الفلسفة في العصر الاخير وقد أفرط في ذلك كثير ممن تأخر كابن  
 حزم وابن تيمية والمتعصبين لمذهب السلف من بعده حتى أنهم ينكرون التلغظ بمصطلحات  
 علم الكلام كالجسم والجوهر والعرض والتحيز والمكان وأمثال ذلك والحق أن تعبيرهم  
 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 قلما يتخلّص منه النفس المأنوسة بمفتريات الأوهام (و تحبط العمل) حبط عمله حبطاً بالتسكين وحبوطاً بطل ثوابه ، وحبطه الله بطله 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 الذنوب 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 هوى ولا صورة ولا نفس و أمثال 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 ذلك سهل نفهمه والكلام او الاصول دقيق لانفهمه فالإيراد على قصور الفهم لاعلى المعنى ولم نر في امة ولا طائفة من يجوز ان يجتمع سفهاؤهم ويمنعوا عقلائهم عن التدبر في امور لا يفهمونه ولم يوجب احد ان يكون الكلام والفكر منحصراً فيما يفهمه جميع الناس من العامة والخاصة لان في ذلك ابطالا لجميع العلوم ونظير ذلك الاخباريون منا فانهم يستبشعون اصطلاحات الاصول كالاستصحاب واصل البراءة ولا يستبشعون المناولة والوجادة والمدابجة في اصطلاح المحدثين مع انها لم تكن معهودة بين اصحاب الائمة عليهم السلام. (ش)

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

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 وتخصيص العمل بالجدال الصحيح قبل بلوغه إلى حد المخاصمة أيضاً محتمل (وتردي صاحبها) الردي الهلاك ردي بالكسر يردى ردياً أي هلك وأرداه غيره أهلكه يعني الخصومات تهلك صاحبها باستحقاق العذاب فإن من تصدّى لها لا يكتفي بسلوك سبيل الدّفع وذلك لغلبة القوّة الشهويّة والغضبّيّة وشوق التسلّط والترفع عليه (وعسى أن يتكلّم بالشيء) من ذات الواجب وصفاته أو غير ذلك من الأمور الدنيّة 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» وقال الصادق عليه السلام «من همّ بسيئة فلا يعملها فإنّه ربّما عمل العبد السيئة فيراه الربّ تبارك وتعالى فيقول: وعزّي 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 كفوه) (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 كفوه» 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 يعني، ولاريب أن في كل علم مفاسد اذا لم يؤت من بابه ولم يصرفه في وجهه كالاتجاه اذا بنى على القياس وترك السنة والاخباريون يتمسكون بماورد في ذم \*

كفوا على صيغة المجهول إما ناقص يائي أصله كُفِيُوا فَعِلَ به ما فَعَلَ برموا بضم

الاجتهاد و يقدحون في علماء الامة و امناء الملة قدس اسرارهم باجتهادهم وكذلك محدثوا العامة على ماسبق طعنوا في علم الكلام وعلمائه ، والكلام المبني على الخصومة مذموم لانه جدال بالتي ليست بأحسن ، وأما المفاسد الخمس فالثك يحصل لمن لا يقدر على تمييز الحق من الباطل واما التقادر فلا يحصل له الشك، وحبط العمل بتوجيه الشك اذ العبادة مع الشك في الايمان غير صحيحة لا يترتب عليها ثواب لأنه يترتب الثواب ويحبطه الكلام فان الحبط بهذا المعنى غير صحيح في مذهبتنا. أما هلاك صاحب الكلام فانما هو بان يتعصب لاثبات الباطل لان حب الغلبة على الخصم والعار من المغلووبة ربما يدعوان الى الالتزام بما يعلم بطلانه و هذا شر من الشك و حبط العمل و شر من ذلك ان يكون تعصبه والتزامه 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 ، واما تضييع العمر فيما لا يعنى فكثير مثل التكلم في بعض تفاصيل المبدء والمعاد و قصص الانبياء و في فضائل رجال بأعيانهم والاختلاف فيهم مثل ان زبير بن العوام افضل أم عبدالرحمن بن عوف و أبو موسى الأشعري كان عاقلا ام مغفلا وتفصيل حياة صاحب العصر عجل الله تعالى فرجه من طعامه و مسكنه و مزاجه و بلده و امثال ذلك و قد نهيناعن تسميته فكيف تلك الاحوال واحوال الرجعة وكيفياتها وتفصيلها وغير ذلك و اذا خلا علم الكلام من هذه المفاسد 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 ومدح وكل صنعة كذلك مثل الحياة و الصرف وغيرهما مما يحتاج اليه الناس و علم جوازه بالتواتر بل الضرورة ولا يمكن حمل الذم فيه على المنع الامن بعض الوجوه والاعتبارات و اذا خلا عنها لم يكن مرجوحاً، و من مفسد علم الحديث اقتصار المحدث على الرواية وترك الدراية كما مر و من مفسد الاجتهاد الاعتماد على الرأى والقياس، و من مفسد الفلسفة التقليد و ترك الدليل والاعراض عن السنة، و من مفسد علم النجوم الاعتماد على الاحكام و دعوى علم الغيب، و من مفسد التصوف البدع و المحالات، و من مفسد الانساب وأشعار العرب الخوض في الفضول ، و من مفسد علم التفسير الاعتماد على رأى من ليس قوله حجة . ولا يحرم شىء من تلك العلوم لوجود هذه المفاسد فيها بل يجوز الخوض فيها والاجتناب عن المفاسد. (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 يميز بين الجهات و المحسوسات فضلاً عن أن يميز بين المعاني والمعقولات و يحتمل أن يكون هذا الكلام تمثيلاً لا يوضح حاله في التحير والتدله (وفي رواية أخرى حتى تاهوا في الأرض) أي ذهبوا فيها متحيرين وضلوا مبهوتين هدهوشين 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) إمَّا بالشرك إن استقرَّ نظره على كيفية تعالیه عنها أو بالتحير وذهاب العقل إن اضطرب في سراق العزِّ ولم يجد شيئاً ير كن إليه إذ عظمة الربِّ أجلُّ وأعظم من أن يضبطها عقل بشري .



تولّته القلوب من تقدير جلال عزّته وتحيّرت العقول من طلب كنه عظّمته .

### ((الاصل))

٧- « عدّة 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: إيّاكم والتفكّر في الله »  
« ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظّمته فانظروا إلى عظيم خلقه. »

### ((الشرح))

عدّة 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: إيّاكم والتفكّر في الله تحذير عن طلب معرفة كنه ذاته وصفاته، وتبعيد عن التفكّر في منتهى علمه وكمالاته، هيات هيات إنّ من يعجز عن إدراك ذي الهيئة والأدوات ويضعف عن نيل ما جُبلت عليه نفسه من الصفات و من تعقّل دقائق جزئيات أعضائه وتصور حقايق محسوسات قواه فهو من إدراك ذات الله وصفاته وتعقّل حقائق أوصافه وكمالاته التي هي أبعد الأشياء عنه مناسبة وأظهرها مباينة أعجز وأضعف ومن تصوّره بقدر فهمه وتخيلّه بحسب وهمه فقد حدّده بحدود المخلوقات وعدّه من قبيل المصنوعات فهو خارج عن مقام التوحيد والتعظيم وداخل في حدّ الشرك بالله العظيم (والكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظّمته)

---

\* أنت فيه شيء، لم تزل فيه أم شيء صار اليك ميراناً و هو ذائل عنك و سائر الى 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 تهباً للسياحة فلزما و الله الجبل حتى اتاهما أجلهما، و سماه ابوالفرج المتنصر السائح على وجهه ولم يشر أحد من شراح الكافي الى شيء من قصة هذا الملك و ما يتبادر الى الذهن من كلام أبي الفرج من ترك الملك في حال سلامة العقل اختياراً للزهد بعد ما سبق منه من الشر والظلم ضعيف والصحيح ما نقل عن الامام (ع) من عروض الحيرة بعد ايمان الملك وتفكره في الله تعالى وهذا الملك هو الذي رمى سنمراً من قصر الخورنق بعد بنائه لثلاثين لغيره أحسن منه أو مثله. (ش)



العظيم يطلق على كل كبير محسوساً كان أو معقولاً، عيناً كان أو معنى، وإذا استعمل في الأعيان فأصله أن يقال في الأجزاء المتصلة والكثير يقال في 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 المقدار والمقداريات و الكمِّ والكميَّات بل هي عبارة عن علوِّ 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 بلا سند. دعاهنَّ فأجبن طابعات لقدرتة القاهرة وأتين مدعنت لإرادته الكاملة. و منها خلق النجوم السائرات والكواكب الساكنات التي يستدلُّ بها الحاير في فجاج الأقطار والسائر في لجج البحار، و منها خلق الحيوانات وإرشادها إلى مطالبها وإلهامها السعي إلى مقاصدها، ألا 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 كالخلق والإمعاء و شراسيف بطنها كالعظام والأضلاع، و خلق في رأسها عيناً باصرة وأذنًا سامعة وشامَّة قويَّة تدرك بهامن مسافة بعيدة وهي مع صغر جسَّتها 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 مستقرِّها و تجمع في حرِّها 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 والعظمة 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 ) لغاية 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 لتبنيه 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 وإكمال تحديق النظر الظاهر إليه كذلك لا تقدر على رؤية الله ظاهراً وباطناً وإكمال تحديق البصر والبصيرة إليه لاحتراقهما بنوره الغالب على جميع الأنوار وإنما غاية كمالك في معرفته أن تعرف أنك لا تقدر على معرفته كما هو، وهذا الكلام بحسب المعنى في قوة شرطية يستثنى منها نقيض تاليها ليتنج نقيض المقدم أي إن كنت صادقاً في رؤيته فقد قدرت على رؤية جرم الشمس لأن رؤية آثاره أسهل من رؤيته والتالي باطل بشهادة الحسن فالمقدم مثله.

### (( الاصل ))

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

\* 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 لا ادراكها 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 إلا »  
 « تكلم بلسان عربي مبین يا سُبْحَتِ إِنَّهُ رَسُولُ اللَّهِ فَقَالَ سُبْحَتِ : ما رأيت كاليوم »  
 « أمراً أبين من هذا، ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأنت رسول الله. »

### ((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 ، وقيل: من أصحابهما لاجعفر بن داود ولأخوه الحسين بن  
 داود وهما من أصحاب الجواد عليه السلام (عن بعض أصحابنا عن عبد الأعلى مولى آل  
 سام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّ يهودياً يقال له: سبحت ) بضم السين والباء و  
 سكون الحاء المهملة (٢) كذا سمعت و رأيت في بعض النسخ المصححة و في  
 بعضها بضم السين و سكون الباء و فتح الحاء المهملة ، و في بعضها أيضاً كذلك إلا  
 أنه بضم الخاء المعجمة، وقد نقل الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد حديث  
 سبحت باسناده مع تغيير يسير في المتن عن أمير المؤمنين عليه السلام قال : إنه كان فارسياً  
 و كان من ملوك فارس و كان درياً يعني صاحب دراية و علم و فهم و فصاحة  
 (بناء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا رسول الله) قال: ذلك على الرَّسْمِ الَّذِي كَانَ مَعَهُوداً  
 بين الصحابة، و في بعض النسخ فقال: يا محمد (جئت أسألك عن ربك) الَّذِي تَدْعُونَا  
 إِلَيْهِ (فإن أنت أحببتي عما أسألك عنه) أي فإن أحببتي بالجواب الصحيح، حذف

(١) البعقوبي بالباء الموحدة نسبة إلى 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 و سه بمعنى الثلاثة. (ش)

الشرط لوجود المفسر و أبدل الضمير المتصل بالمتفصل فأنت فاعل فعل محذوف لامبتدأ لأنَّ حرف الشرط لا يدخل على الاسم فالتركيب نظير قوله تعالى : « وإن أحدمن 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 جميع الأمكنة (١) بالضرورة وليس له أيضاً طبيعة امتدادية عظيمة تملأ جميعها، بل بمعنى الحضور والعلم والاحاطة فإنَّ علمه محيط بجميع الأشياء وهي حاضرة عند ذاته تعالى وتقدس فكما أنَّ المكاني حاضر عنده كذلك المـكان 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 وخلو بعض الأمكنة عنه وجواز انتقاله عنه بالطبع أو بالقسرو

(١) قوله «لاستحالة حصول شيء واحد، لا يستحيل وجود شيء واحد في جميع الامكنة اذا كان عظيماً يملأها وهو واضح و لذلك استدركه الشارح بقوله: «وليس له طبيعة امتدادية -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 القومية والاحاطة و اشراق الوجود على كل شيء، و أما احاطة العلم بكل شيء فهي و ان كانت صحيحة ولكنها غير كافية في مقصود السائل والمجيب اذ يمكن أن يكون موجود كالانسان في بعض الامكنة كالدار و يحيط علمه بالسوق و البلد كما يكون الله تعالى عند المجسمة على العرش و يحيط علمه بكل ما في العالم ، فالاحاطة بالعلم لا يكفي هنا بل لا بد مما حققه صدر المتألهين في تحقيق الوجود و وحدته الذاتية و كثرة شئونه و أطواره، و ان شئت تمثل بحال النفس -والله المثل الاعلى- فان النفس في وحدتها كل القوى فهي مع القوة الباصرة والسامعة واللامسة و تفكر و تحرك و تمشي و تهضم الغذاء و تدبر في الملكوت. (ش)

اتصافه بصفات الجسم ، و 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 كيفيته لآل ف 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 كيفيته سؤال عن أمر محال لأنّ الكيف مخلوق والمخلوق ناقص من جهات سنّتي فالله المنزّه عن التقايف لا يوصف به لاستحالة اتصافه بالنقص ولأنّ الكيف إن كان من صفات كماله كان عدم اتصافه به في مرتبة العلية محالاً لأنّ كلَّ كماله بالفعل و ليس له كمال منتظر ، وإن لم يكن من صفات كماله كان اتصافه 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) غايب مجهول أو متكلّم مع الغير (أنك نبيُّ 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 أنّ 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 ﷺ أو حول سبحت (حجر ولاغير ذلك إلاّ تكلم بلسان عربيّ مبين) أي واضح الدلالة (ياسبحت إنّه رسول الله) شهدوا له بالرّسالة مع أنّ السؤال في النبوة لكون الرّسالة فوق النبوة و مستلزماً لها؛ و في كتاب التوحيد عن أمير المؤمنين عليه السلام «قال سبحت: فكيف لي أن أعلم أنّه أرسلك فلم يبق بحضرتنا ذلك اليوم حجرٌ ولا مدرٌ ولا جبلٌ ولا شجرٌ ولا حيوانٌ 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 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 الجبار ، تعالى الجبار ، 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 كميّاته أو عن مائته 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 علوّ شأنه و رفعة قدره ( ثمَّ قال :  
 تعالى الجبار ، تعالى الجبار ) من أن يحيط الواصفون بحقيقة صفاته أو يتحرّك  
 السالكون إلى طلب كميّاته أو يقدر العارفون على معرفة كنه ذاته ، والجبار من  
 أسمائه تعالى وقد عرفت معناه آنفاً ( من تعاطى ما ثمَّ هلك ) التعاطي التناول والجراة على  
 الشيء والخوض فيه يعني من تعرّض لتحقيق ذات الحقّ وصفاته و خاض في معرفة  
 حقيقتهما وأثبت له كيفية هلك هلاكاً أبدياً .

### (باب)

#### (في ابطال الرؤية)

أي رؤيته تعالى بالأبصار في الدنيا والآخرة .

## ((الاصل))

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

## ((الشرح))

( محمد بن أبي عبدالله ، عن علي بن أبي القاسم عن يعقوب بن إسحاق قال كتبت إلى أبي محمد عليه السلام ) هو الحسن بن علي العسكري عليه السلام ( أسأله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه؟ ) إن استبعد ذلك فليس بمستبعد لأن الرؤية القلبية أقوى من الرؤية العينية والنسبة بينهما عند أهل العرفان كالنسبة بين القلب والعين في القوة والشرف وإن سأل عن ذلك 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 عليهما السلام وكان مقدماً ما عندهما فقيهاً صدوقاً لا يطعن عليه بشيء وقد قتله المتوكل لأجل التشيع (١)

(١) قوله « وقد قتله المتوكل » حمله الشارح على ابن السكيت تبعاً لاستناد الموحدين و صدر المتألهين - قدمه - 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) لكن لم يذم المذكور قل له لعله قد اراد أي لعل الله تعالى قد اراد من ألفاظ القرآن غير الذي ذهبت أنت اليه فتكون واضحاً 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 جلّ سيدي) الذي وجبت عليّ طاعته (و مولاي) الذي هو ربّي و نصري في جميع الأحوال (والمنعم عليّ و على آبائي) بالعلم والشرف والتقدّم على العباد و غيرها من النعم الظاهرة والباطنة (أن يرى) بالأبصار (قال: و سألته) من باب المكاتبه أيضاً كما دلّ عليه الجواب (هل رأى رسول الله صلى الله عليه وآله ربّه؟ فوق عليه السلام) أن الله تعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحبّ) أي ما أحبّ الله أو ما أحبّ رسول الله و نظيره ما رواه مسلم بسنده أنه صلى الله عليه وآله «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 القى عليه هذه المسئلة فقال له: اعد على فاعاد عليه فتفكر في نفسه و رأى ذلك محتملا في اللغة و سائفا في النظر، والغرض من نقل ذلك ان الرابطة بين الامام وهذا الرجل غير مستبعدة والعجب ان ذهن الشارحين لم يذهب اليه حتى حملوه على ابن السكيت . (ش)  
(١) راجع صحيح مسلم ج ١ ص ١٠٩ .

(٢) قوله «قال بعض العامة في تفسيره» ان المرتكز في ذهن الانسان - ما لم يصل الى مقام يقتدر على التمييز بين الوهم والعقل - انحصار الموجود في الجسم المتحيز في مكان المقارن لزمان قال القاضي سعيد القمي في شرح توحيد الصدوق - رحمهما الله تعالى: - لا يمكن للوهم بل لاكثر أرباب الفهم تصور أمر موجود من دون أن يتلبس بهما في الوجود حتى أن كثيراً من السوفسطائية من الفلاسفة و جمّاً غفيراً من أرباب الديانة سيما في هذه الامة المرحومة زعموا أن لا موجود الا هو وفيهما - الى قال - كما ذهب اليه أهل زماننا من المتسمين بالفضل والذكاء، و المتسمين ذرى الرئاسة العظمى الى أن الزمان الموهوم الذي اخترعوه لتصحیح الحدوث الزماني أمر ينتهى طرفه الى العالم و يتنزع من بقاء الله تعالى القيوم و هذا عند اهل المعرفة فرية على فرية بل في الحقيقة كفر و زندقه و كل ذلك انما نشأ من عدم تتبع الاثار النبوية و عدم الاقتداء في 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 الخاصة 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 مقرَّب، ولا نبي مرسل» وبما ذكرناه اندفع ما قاله النواوي إنَّه 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 بينة كما اعترف به ولا يكفر الانسان إلا باللوازم 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 وخالفهم عايشة و قليل من السلف وأنكروا الرؤية ثم لما وصلت النبوة الى الاشاعرة والمعتزلة 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 الفتن باب الدجال.

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

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

### (( الاصل ))

٢- « أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى قال: « 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 رؤينا أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين « فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية، فقال أبو الحسن عليه السلام فمن المبلغ عن « الله إلى الثقلين من الجن والإنس؟ « لاتدركه الأبصار، ولا يحيطون به علماً، « و ليس كمثل شيء « أليس محمد صلى الله عليه وآله قال: بلى، قال: كيف يجيء رجل إلى « الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله و أنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: « لاتدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً، و ليس كمثل شيء « ثم يقول: أنا « رأيت به بعيني و أحطت به علماً وهو على صورة البشر، أما تستحيون، ما قدرت « الزنادقة ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء ثم يأتي بخلافه من وجه « آخر، قال أبوقرة: « فإنه 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 و لا 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 « بالرؤايات ؟ فقال أبو الحسن عليه السلام : إذا كانت الرؤايات مخالفةً للقرآن كذبتها « و ما أجمع المسلمون عليه أنه لا يحاط به علماً ولا تدركه الأبصار 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 روئته 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 القاضى المكنى بأبى قرّة من الطبقة التاسعة و هو معاصر للرضا (ع) فلعله هو . (ش)

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

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

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 ايديكم الى السماء. الثالثة من أقرب الى الله؟ الملائكة أو اهل 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 والجنة والنار و ثواب كل عمل صالح و عقاب كل فعل قبيح وغير ذلك ، و عن الشبهة الثانية بان رفع اليد الى السماء تذلل واستكانة نظير التوجه الى القبلة في الصلوة والحج الى البيت لان الله تعالى هناك ، و عن الشبهة الثالثة بان قرب الملائكة ليس بالشبر والذراع بل تقرب بالوسيلة وقد روى «ان اقرب ما يكون العبد الى الله تعالى وهو ساجد» ولو كان التقرب بالمكان لكان القيام اقرب بل كان الانسان على المنارة اقرب منه على الارض، وعن الشبهة الرابعة 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 التنبر 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 شئ» 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 أو لا فاندفع ما قيل: من أن الإدراك أخص من الرؤية ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، لا يقال: يجوز تخصيص هذه الآية بكنه الحقيقة للأخبار الدالة على جواز الرؤية لأننا نقول جوار تخصيص القرآن بخبر الواحد على تقدير صحته ممنوع، ولو سلم فنقول: تخصيص الرؤية في الأخبار بالرؤية القلبية أسهل وأولى (١)، لا يقال: الرؤية القلبية ثابتة لجميع الأنبياء فلاوجه 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 واحاطة 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 الى الدرجة التي عبر عنها بالتجلى والرؤية. انتهى موضع الحاجة. وأطال بعد ذلك الكلام بما يرجع اليه وهذا عين تأويلنا وتأويل المعتزلة وقد خالف في ذلك أصحابه والحاصل أن المعرفة التامة والكشف الضروري ليس رؤية كما أننا نعلم أن الكل أعظم من الجزء وهذا واضح لدينا كالمشمس مشرقة والنار محرقة بل اوضح، ولا يسمى هذا رؤية الا مجازاً فان كان مراد المدعين\*

بمحمد ﷺ لا نأقول : الرؤية القلبية تتفاوت فيجوز أن يخلق الله تعالى له من الإدراك العلمي ما لم يخلقه غيره من الأنبياء والرؤية التي قسمها الله تعالى له هي هذه الرؤية الكاملة، ثم هذا على تقدير أن يكون الإدراك في الآية أخص من الرؤية وهو ممنوع، لأن المنفي هو الإدراك بالبصر وهو يساوي الرؤية وأمّا دلالة الآية الثانية على نفي الرؤية فلا أن المقصود منها نفي إحاطة العلم به مطلقاً أي كماً وكيفاً وجهةً وكنهاً، فلو تعلقت الرؤية به لكان معلوماً بأحد الوجوه المذكورة وهي كالسابقة سؤالاً وجواباً، ثم احتياجنا إلى هذه المقالات لأن كلامنا مع الخصم وإلا فتفسير المعصوم حجة، ولما لم يكن للخصم مفسر عالم يرجع إليه ذهب إلى ما اقتضاه رأيه فوقع في هذه المفاصد من جواز الرؤية وأمثالها مما يمتنع عليه سبحانه، وأمّا دلالة الآية الثالثة فلا أن المقصود منها نفي المماثلة عنه مطلقاً فلو تعلقت به الرؤية لكان مصوراً بصورة وممثلاً بكيفية ومنتحيزاً بجزئ وواقعاً في جهة فيكون مماثلاً لخلقه من وجوه متعددة ، تعالى الله عن ذلك ( قال أبو قرّة: فإنه يقول: «ولقد رآه نزلة أخرى») قال القاضي مرة أخرى فعلة من النزول أقيمت مقام المرة و نسبت نصبها إشعاراً بأن الرؤية في هذه المرة كانت أيضاً بنزول ودنو ، وقيل: التقدير ولقد رآه نازلاً نزلة أخرى ، ونصبها على المصدر والمراد نفي الرؤية عن المرة الأخيرة (فقال أبو الحسن عليه السلام: إن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال) أو لا قبل هذه الآية (١) ، فهذا بيان للدلالة على ما رأى و تمهيد لها لإشارة إلى البعد وبيان له («ما كذب القواد ما رأى» يقول ما كذب قواد ثم ما رأت عيناه) و ما شئت فيه بل عرفه حق المعرفة وصدق به تصديقاً جازماً ( ثم أخبر ) بعد هذه الآية ( بما رأى فقال : «لقد رأى من آيات ربه الكبرى» فأيات الله غير الله) استدلل أبو قرّة على أن النبي ﷺ رآه سبحانه بالعين بقوله تعالى « ولقد رآه نزلة أخرى » بناء على أن ضمير المفعول راجع إلى الله تعالى، فأجاب عليه السلام بأن الضمير ليس براجع إليه سبحانه بل إلى آية

\* للرؤية هذا الكشف التام فمرحبا بالوفاق ولكن لا يكفي بذلك أصحابه بل يدعون الرؤية الحقيقية بالبصر وهذا شأن الجسم. (ش) (١) لنافي هذا المقام كلام يأتي الإشارة إليه قرياً أن شاء الله (ش)

من آياته الكبرى و مخلوق من مخلوقاته فهي مرئية كما دل عليه ما بعد هذه الآية وقد ذهب إلى هذا أيضاً بعض العامة لما رواه مسلم في كتابه قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة قال: حدثنا حفص بن غياث، عن الشيباني، عن زرارة، 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 آه 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 ريب فيه ما ذكره عليه السلام (وقد قال الله «ولا يحيطون به علماً» فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت (٣) به العلم و قعت المعرفة ) أي المعرفة الضرورية المستلزمة للإحاطة بالضرورة ولما قررنا 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 بكر: فتكذب بالروايات؟) أي بالروايات الدالة على رؤيته (فقال أبو الحسن عليه السلام: إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن) بحيث لا يمكن الجمع بينهما (كذبتها) لأن كل خبر مخالف للقرآن فهو مردود باتفاق الأمة (٤) (وما أجمع المسلمون عليه

(١) الصحيح ج ١ ص ١٠٩ والمراد بالزر زرين حبش- بكسر الزاي المعجمة وتشديد

الراء المهملة - والمراد بعبدالله عبدالله بن مسعود.

(٢) المصدر ج ١ ص ١٠٩ (٣) وفي نسخة احاط بالذكير وهو الاصح (ش)

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

للقرآن وجب ردها وكذلك اذ كان مخالفاً لاجماع المسلمين وهذه الروايات مخالفة لكليهما وفيه رد على الاخباريين أيضاً، فان قيل كما جاء في القرآن الكريم امتناع الرؤية كذلك ورد فيها امكان الرؤية مثل قوله تعالى «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» قلنا: نعم وردد 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 تذركه الابصار، 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 «لا تذركه 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 بحذفها ، 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 فقيهه فقيهاً وانما عاب به الاخباريون أعظم المجتهدين لعدم تدبرهم في الامور و بالجملة أجمع المسلمون على وجوب قبول مدلول قوله تعالى «لا تذركه الابصار» اما النافون للرؤية فظاهروا أما المثبتون فلانهم الظاهريون الذين لا يجوزون التأويل حتى في يد الله ووجهه الله و أن الرحمن على العرش استوى و «امنتم 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 لا أحب نقله لانه قدح في فقهائنا رضوان الله عليهم أن السيد وأضرابه كثيراً ما يدعون الاجماع فيما ينفردون به في القول به أو يوافقهم عليه قليل من أتباعهم وقد يختار هذا المدعى للاجماع قولاً آخر في كتابه الاخر، و كثيراً ما يدعى أحدهم الاجماع على مسألة ويدعى غيره الاجماع على خلافه. انتهى موضع الحاجة وقد تبين من كلام الامام (ع) حل هذه الشبهات لانه (ع) تمسك بالاجماع في محل الخلاف وقال أيضاً طاعناً أنهم ادعوا الاجماع في أكثر المسائل سواء ظهر الاختلاف فيها أم لا، وافق الروايات المنقولة فيها أم لا. وظهر دفع هذه الشبهة أيضاً لان الرؤية ان كانت مخالفة للاجماع وجب ردها 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 وخرج عن الإسلام، على أن الرّوايات على تقدير صحتها لا نصّ فيها على أنه رآه بالعين فيجوز حملها على أنه رآه بالقلب، وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي (ره) «قال صفوان فتحير أبو قرّة ولم يُخرج جواباً حتى قام وخرج».

### ((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 العامة والخاصة وسألته أن يشرح لي ذلك، فكتب بخطه، اتفق الجميع لآمناع بينهم أن المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فإذا جاز أن يرى الله بالعين وقعت المعرفة ضرورة ثم لم تخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً أو ليست بإيمان فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً فالمعرفة التي في دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان لأنها ضدّه، فلا يكون في الدنيا مؤمن لأنهم لم يروا الله عزّ ذكره وإن 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 وطريقتهم ولا يتوقع منهم غيره ولا يحتمل سواه . وبالجملة إذا ثبت الإجماع فلا يعبأ بمخالفة الروايات المنقولة، وقال أيضاً حجية الاخبار ووجوب العمل بها ما تواترت به الاخبار واستقر عليه عمل الشيعة بل جميع المسلمين في جميع الاعصار بخلاف الإجماع الذي لا يعلم حجيته ولا تحققه ولا مأخذه ولا مراد القوم منه انتهى ويستفاد من كلام الامام (ع) أيضاً جوابه فانه (ع) رد الرواية بمخالفة الإجماع 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 الادراك كل شيء قوة وآلة تختص به فملصوت السمع وللارواح الشم ولللون والضوء الباصرة وغير المحسوس العقل والانسان مجبول 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 حملة السامع على المرأة لمكان رأيت و ان قلت سمعت جملاً ما أجملها حملة على الكلام لمكان سمعت حيث ان المرئي جسم والمسموع صوت فالشئ القابل للرؤية غير الشئ القابل للسمع وكذلك سائر الحواس والمدارك والله تعالى ان كان من شأنه أن يدرك بالبصر فهو غير الذي ليس من شأنه ذلك ولا شك أن الله تعالى الذي آمنا به في الدنيا وعبدناه ليس شيئاً من شأنه أن يدرك بالبصر في الدنيا باتفاق من المسلمين الاجماعه من المجسمة ومذهبهم 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 يغلط 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 الآلات المكبرة و التلسكوبات في عصرنا، قلنا القوة الباصرة كلما قويت لم تقدر على رؤية غير الضوء واللون ولا يمكن أن يرى الاصوات والطعوم بل يرى اللون والضوء فقط ولو بالآلات المكبرة و قدروى الصدوق (ره) في 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 الضدين في ذات واحدة في وقت واحد (فكتب بخطّه اتفق الجميع لاتمانع بينهم ) أي اتفق جميع الأمة ولا تنازع بينهم (أنّ المعرفة من جهة الرؤية) أي التصديق بوجود شيء من جهة رؤيته (ضرورة) (١) غير محتاجة إلى النظر والاستدلال ألا ترى أنّك إذا رأيت شيئاً عرفت وجوده من غير نظر حتّى أنّ من طلب منك الدليل على وجوده نسبته إلى السفه والجنون (فإذا جاز 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 بالة 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 اولي (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 كما هيولى والصورة والعلة والمعلول فلا يجوز لنا التكلم بهابل أفرط الغزالي في بعض كتبه حتى غير اصطلاحاتهم في الاشكال الاربعة و قياس الخلف أيضاً تقريباً الى الجهلة (ش)

(٢) قوله « المعرفة بوجوده ضرورة » قسم اهل المنطق التصديقات الضرورية الى ستة 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 أوليست بإيمان) لثالث لهما إذ لا واسطة بين النفي 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 الثاني فأشار إليه بقوله (فلا يكون في الدنيا مؤمن لأنهم لم يروا الله عزه ذكره) في الدنيا وإذالم يروه لم يكونوا مؤمنين إذالفرض أن الإيمان هوالمعرفة من جهة الرؤية وهذا باطل بالاتفاق فقدثبت 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 لبعض الكمل من الأولياء وهم خارجون عن محل النزاع ومعنى الأولى أن يكون تصوراً الموضوع 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 شىء من الضرورى اكتساباً فى وقت ولا شىء من الاكتساب ضرورياً فى وقت اى لاشىء من المدرك بالحس مدركاً بالعقل فى وقت ولا شىء 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 إيماناً وان لم يكن صحيحاً لم يكن إيماناً بل كفرةً و جعل ما ليس بالهأ و فى الآخرة 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 للضاد بينهما وفيه منع ظاهر اذ ربما يحصل للانسان \*

أي لا بدّ من أن تزول في المعاد لاستحالة اجتماع المعرفة الضرورية التي من الرؤية والمعرفة النظرية التي هي ضدّها في شخص واحد في وقت واحد بحكم المقدّمة الثالثة (ولا تزول في المعاد) أي والحال أنّ هذه المعرفة التي من جهة الاكتساب لا تزول في الآخرة لأنّ حشر المؤمن بالإيمان باطلٌ بالاتفاق، 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 مراده صدر المتألهين قدس سره وذكر كلامه في شرح الاصول وكذلك في البحار (المجلد الثاني ص ١٢٢) وأورد الاعتراض على الوجه الاول والثاني وضمهما 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 وبما ذكرناه يزول ما يتوهم من التكلف في تفسيره ان شاء الله. ثم ان قوله (ع) «لم تخل هذه المعرفة» من جهة الاكتساب أن تزول لا يحتاج الى عدل ومعناه أن هذه المعرفة الاكتسابية في الدنيا لا بد أن تزول بسبب الرؤية لانا اذا رأينا في الآخرة باصبارنا تبين لنا أنه لم يكن مجرداً غير جسماني كما كنا علمناه في الدنيا بالاكتساب وزعم بعض الشراح انه لا يصح الكلام الابضية عدل هكذا: لم تخل هذه المعرفة من الاكتساب من أن تزول، أو لا تزول وحذف لا تزول لدلالة الكلام عليه ولا حاجة اليه. (ش) (١) قوله «كان معها بعد خراب البدن» من القوى ما يتوقف على البدن و يفسى

بفساد البدن 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. ومعناها ما لا يتوقف على البدن ولا يفسى بخراب البدن كالتقوية العاقلة ومدركاتها وملكاتهما والايمان من هذا الاخير وكلام الامام (ع) ان المعرفة الاكتسابية لا تزول في المعاد يدل على أن الجزئي المدرك بالحس لا يكون اكتساباً كما قال صاحب المنطق: الجزئي لا يكون كاسياً ولا مكتسباً بل المعرفة الاكتسابية كلية والكلية تدرك بالعقل وكذلك المجرد والعقل لا يفسى بفساد البدن لانه يدرك الكليات والمجردات واما الحافظة للمحسوسات اعنى الخيال وحافظة المعاني الجزئية والحس المشترك فنكلموا واختلفوا فيها وفي حال النوم يبطل الحواس الظاهرة دون الحس المشترك والخيال واما الحافظة فقد يبقى وقد يبطل فبرى 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 كلاهما وإذا 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 بشي، واحد في وقت واحد وكما أن اللازم الأول باطل كذلك اللازم الثاني أيضاً باطل فلم يذكريه 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 وللبحث في ذلك محل آخر إن 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 بياله 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 رأينا 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 بالاتفاق من أحوال القيامة مثل السؤال في القبر والجنة والنار والصراف والميزان فإن معرفة هذه الأمور عند مشاهدتها ضرورية و في الدنيا كسبية فيجري فيه هذا الدليل بعينه، اللهم إلا أن يقال معرفة هذه الأمور في الدنيا أيضاً ضرورية لحصولها بقول الرسول الصادق الأمين كما قال أمير المؤمنين عليه السلام «لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً» ولا يجري مثل هذا الجواب فيما نحن فيه لأن معرفة وجود الباري لا يمكن أن تحصل بقوله لاستحالة الدور فليتأمل.

### ((الاصل))

٤- «وعنه عن أحمد بن إسحاق قال: كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله «عن الرؤية و ما اختلف فيه الناس فكتب: لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء 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 لأن الأسباب «لا بد من اتصالها بالمسببات».

### ((الشرح))

(وعنه عن أحمد بن إسحاق) في مرجع الضمير خفاء يزول بعد التأمل (قال) كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية و ما اختلف فيه الناس) من جوازها و استحالتها قد ذكرنا آنفاً بعض شبه المجوزين 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- من بعض علمائهم أنه قال: رؤية الله تعالى جائزة في الدنيا عقلاً لا نه تعالى علق 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 تَهَالُو كَانَتْ مُمْتَنَعَةً لَمْ يَسْأَلْهَا بِقَوْلِهِ «رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» لِأَنَّ الْعَاقِلَ لَا يَطْلُبُ الْمَحَالَّ فَسُؤَالُهَا دَلٌّ عَلَى أَنَّهَا كَانَتْ يُعْتَقَدُ جَوَازُهَا فَتَكُونُ جَائِزَةً وَإِلَّا لَزِمَ جَهْلُ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ الْمَعْرُوفِ بِالتَّكْلِيمِ بِمَا يَجُوزُ عَلَيْهِ وَيُمْتَنَعُ وَاخْتَلَفَ فِي وَقُوعِهَا وَفِي أَنَّ هَلْ رَأَاهُ لَيْلَةَ الْإِسْرَاءِ (١) أَمْ لَا فَأَنْكَرْتَهُ 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 وَابْنِ حَنْبَلٍ وَكَانَ الْحَسَنُ يَقْسِمُ لَقَدْ رَأَاهُ وَتَوَقَّفَ فِيهِ جَمَاعَةٌ، هَذَا حَالُ رُؤْيَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَأَمَّا رُؤْيَيْهِ فِي الْآخِرَةِ

(١) قوله دهل ليلة الاسراء « قال السهيلي في الروض الانف شرح السيرة: قد تكلم العلماء في رؤية النبي (ص) لربه ليلة الاسراء فروى مسروق عن عايشة أنها أنكرت ان يكون رآه و قالت من زعم ان محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية واحتجت بقوله سبحانه «لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار» و حكى عن أبي الحسن الأشعري أنه قال رآه بعيني رأسه وفي تفسير النقاش عن ابن حنبل قال . رآه رآه حتى انقطع صوته-الى أن قال- لا استحالة فيه لان حديث الاسراء ان كان رؤية رآها بقلبه و عينه نائمة كما في حديث انس فلا اشكال فيما يراه في نومه (ع) فقد رآه في أحسن صورة و وضع كفه بين كتفيه حتى وجد بردها بين ثدييه ولما كانت هذه رؤيا لم ينكرها أحد من اهل العلم ولا استبشعها و قد 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 و وضع 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 قدامتهم لكنه خلاف المشهور بينهم وعائشة كانت تقول بالمعراج الروحاني فقط و مع ذلك أنكرت الرؤية فلما لازمة بين الرؤية والمعراج الروحاني ولا بين انكارها والمعراج الجسماني كما يستفاد من كلام السهيلي، ثم أن رؤيا الانبياء ليست الاحقيقة ولو احتمل 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 السنّة 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 فإنّ الجبل كان مستقراً مشاهداً وقت هذا التعليق بل استقراره حال التجلي وإمكانه حينئذ ممنوع وإثباته أشدّ من خرط القتاد، و عن الثانية بالمعارضه و الحلّ، أمّا المعارضة فلأنّ رؤيته لو كانت جائزة لماعدّ طلبها أمراً عظيماً ولما سمّاه ظلماً ولمّا أرسل عليهم صاعقة ولما قال «فقد سألو موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم» ولما سمعوا هذه المعارضة اضطربوا فقالوا إن رؤيته جائزة في الدنيا لاعلى طريق المقابلة والجهة كما هو المعروف في رؤية الممكنات وممتنعة

(١) قوله و 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 كمالاً 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 وا قوى 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 يشتد نور العلم و قوة الايمان حتى يصير العلم عيناً و الايمان عياناً و المعرفة مشاهدة ولهذا قيل المعرفة بذر المشاهدة لكن يجب أن يعلم انه لا ينقلب مشاهدة بصرية حسية و التعقل اذا اشتد يصير مشاهدة قلبية و رؤية عقلية لاخيالية و لاحسية انتهى بتلخيص . (ش)

على هذه الطريقة فدمته 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 المعزَّز بالتكليم جاهلاً بما يجوز عليه سبحانه و يمتنع .

و أمَّا الحلُّ فلأنَّ الأمر في قوله ﷺ «أرني» ليس محمولاً على طلب الرؤية لعلمه ﷺ بأنه لا يمكن رؤيته بل على إظهار حاله جلَّ 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 حجةً و إن كان من ظاهر الآيات والروايات فكذلك لأن فهمه ليس حجةً على غيره، والظاهر قد لا يعمل به، والجواب عن وقوع الرؤية في الآخرة إن كثيراً من الآيات والروايات مأوَّلة 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 يدعو الله تعالى حتى يضحك الله تبارك و تعالى فإذا ضحك 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 أستهزي مني وأنت رب العالمين (٢)» و أمثال ذلك كثيرة و أتمم قد أولتم المكر والضحك والاستهزاء بالجـزاء والرضا 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 ينغذه البصر) (١) أي هواء شافٍ ينغذ فيه شعاع البصر و يتصل بالمرئي وهذا دلٌّ بحسب الظاهر على مذهب الرّياضيّين القائلين بأنّ الإبصار بخروج الشعاع لاعلى مذهب طايفة من الحكماء القائلين بأنّ الإبصار باعتبار أنّ المشفّ الذي بين البصر والمرئي يتكيّف بكيفيّة الشعاع الذي في البصر و يصير بذلك آلة للإبصار و لاعلى مذهب الطبيعيّين القائلين بأنّ الإبصار بانطباع صورة المبصر في الباصرة عند مقابلته لها، و يمكن أن يقال : المراد بنغوذ البصر في الهواء توقّفه في الرّؤية عليه و توسّله به فينطبق على المذاهب الثلاثة ( فإذا انقطع الهواء عن الرّائي والمرئي ) بحايل أو بكمال القرب أو بغيرهما ( لم تصحّ الرّؤية ) بالضرورة و في كتاب الاحتجاج «فمتى انقطع الهواء و عدم الضياء لم تصحّ الرّؤية» ( وكان في ذلك الاشتباه ) أي وكان في توسّط الهواء والضياء بين الرّائي والمرئي اشتباه كلٌّ منهما بالآخر في الاحتجاج إلى ذلك المتوسّط و في كونه في جهة و في طرف منه و علل ذلك بقوله ( لأنّ الرّائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرّؤية

(١) قوله «هواء ينغذه 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 الابرواية 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 والرّائي فلا بد أن يكون المرئي طرفاً لمسافة فهو ذو جهة و كل ذي جهة جسم. (ش)

وجب الاشتباه (١)) المراد بالسبب الموجب للرؤية الواقع بينهما هو الهواء المتوسط وكون كل واحد منهما واقعاً في طرفه مقابل الآخر 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، و قد 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 منقكّ عنه و أن يكون تعليلاً لجميع ما ذكر في هذا الدليل، توضيحه أنّ الهواء المتوسط سبب للرؤية و لكون هذا رايياً من حيث

(١) قوله «وجب الاشتباه» الاشتباه هو الشبهه يعنى يلزم أن يكون المرئي شبيهاً للرأيي في كونه طرفاً للهواء الفاصل وهو التشبيه الممنوع و نقل صدر المتألهين - قدس - اعتراضات للغزالي على مثل هذا الدليل و أجاب عنه: الاول أنا لانسلم أن الابصار لا يكون الابفاصل هو الهواء اذ لم يقم عليه دليل و لم يكن بيناً بنفسه الا أنا لم نعلم ابصاراً الابفاصله ووجهه هذا لا يدل على الانحصار. الثانى أن الله تعالى يرى الاشياء و لاجهه و لاهواء فاصلا بينه و بين الاشياء فالرؤية لا يتوقف على الفاصله. الثالث أن الانسان يرى نفسه فى المرآة و لافاصله بينه و بين نفسه. و الجواب عن الاول ان الجسم لا يمكن ان ينفعل الابوضع و محاذات بينه و بين ما يؤثر فيه و قد ثبت ذلك فى محله و هذا كافى فالحاسة و العضو 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 و الكلام 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 و ينعكس منه الى عين الرائي فالهواء الفاصل بين المرآة و الرائي اذضعف كان بمنزلة رؤية الانسان غيره و ما ذكره الغزالي سفطة 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 واقعا في حين، وفي طرف منه وموصوفاً بالجسمية ولواحقها فوجب اتصال هذا الاتصال بكونهما على هذه الأوصاف، وكونهما على هذه الأوصاف سبب لوقوع المشابهة بينهما فوجب أن يتصل بهو تلك المشابهة سبباً للتشبيه فوجب اتصالها به كل ذلك لوجوب اتصال الأسباب بالمسببات و اقترانها معها و عدم انفكاكها عنها. والأشعرية يقولون: الرئية ليست بأشعة ولا انطباع و ليس لها سبب (١) ولا

(١) قوله «وليس لها سبب، هذا أصل من اصول الاشاعرة زعموا أنه الديانة والتوحيد والحق أن العوام وأكثر الخواص والعلماء الذين لا الامام لهم باصول الدين كثير أما يستحسنون رأى الاشاعرة وقد رأينا جماعة كثيرة منهم ينكرون التسبب. و حاصل مرامهم أنه ليس شىء سبباً لشىء، لا 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 في الرد عليهم ولو كان ما زعموه حقا لزم سلب الاطمينان عن الناس في معاشهم و معادهم و عقولهم و علومهم مثلا سبب الانبات الزرع والسقى و المطر والشمس والرياح و لوجاز التخلف لم يقدم أحد على الزراعة في معرض الشمس والرياح ولم يعبد أحد ربه اذ لعل العبادة لا تكون سبباً لتهذيب النفس المنجى في المعاد و لعل المعاصي لا تكون سبباً للعقاب، 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 نبي أو ولي وهمة انسان الهى ولا يستغنى بالاسباب عن الله تعالى اذ الاسباب الطبيعية معدت كما يستفاد من أمثال قوله تعالى «أرسل الرياح فتثير سحابا» و «أنزلنا من السماء ماء فأنبثنا فيها من كل زوج كريم» فنسب اثاره 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 و في اللسان سمّي ذوقاً و في الجسد سمّي حساً و اختصاص خلقه بهذه المحال إنما بحكم العادة و يجوز 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 ينتفع هذه المزخرفات لأنّ الابصار العيني في أي عضو خلق لا بد له من مشار إليه بالإشارة الحسية إما بالذات أو بالعرض و كل مشار إليه كذلك إما جسم أو حال كما تشهد به دفاتر الحكماء و عقول العلماء ، فلو تعلقت به الرثوية 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 التسبيب و حكى عنهم السيد المرتضى الرازي عليه الرحمه أن الرعد صوت ملك والبرق وقع مقرعة الملك يزجر بها السحاب و ينكرون تسبيب الرياح كما في القرآن و ليس ذلك انكار التسبيب 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 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: و كيف رأيته أجاب عنه بقوله ( لم تره العيون بمشاهدة الابصار ) قيل: الابصار بالكسر على المصدر في مقابلة الإيمان لا بالفتح على الجمع في مقابلة القلوب، و في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله « بمشاهدة العيان » مكان « بمشاهدة الابصار » ( ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان ) هذا تنزيه له تعالى عن الرؤية بحاسة البصر و شرح لكيفية الرؤية الممكنة له تعالى ولما كان تعالى شأنه منزهاً عن الجسمية ولو احقها من الجهات والكيفيات وتوجيه الحدقة إليه و إدراكه بها و إنما يرى و يدرك بحسب ما يمكن لبصيرة العقل لاجرم نزاهته عن تلك وأثبت له هذه، وأراد بحقائق الإيمان أركانها وهي التصديق بوجوده و توحده و أسمائه الحسنى و سائر صفاته الثبوتية والسلبية و قد أشار إلى جملة منها بقوله ( لا يعرف بالقياس ) على الخلق لاتفاء المشاركة بينه و بينهم 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 « سريهم آياتنا في الآفاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » ( معروف



بالعلامات) لأنه أرانا من علامات قدرته وعجائب حكمته و آثار إرادته مثل السموات العلى والأرضين السفلى وغيرها من الصنایع الغريبة والبدايع العجيبة ما ينطق بوجوده وإن كان صامتاً وينادي إلى وحدانيته وإن كان ساكناً ويعدو إلى ربوبيته وإن كان خافتاً إلا أن أبصار الناظرين في إحصاء هذه الآيات و قلوب العارفين في مطالعة هذه العلامات على درجات متفاوتة و مقامات متباعدة (لايجوز في حكمه) التكويني والتشريعي لأن كل حكمه صواب يترتب عليه مصالح غير معدودة و منافع غير محصورة ، وأيضاً الجائر في الحكم ناقص في العلم ضعيف في الحلم يطلب به جلب المتفعة و دفع المضرة 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 والعامل معنى الإشارة و فيه تنزيه له عن الشريك والنظير و تخصيص له بالإلهية والتدبير ( قال فخرج الرجل و هو يقول : الله أعلم حيث يجعل رسالته ) هذا تصديق بأن الرسالة ليست للشوكة و المال ولا للكسب و المال ولا للكثرة العشيبة و الإخوان ولا لتعدد الأنصار و الأعوان بل هي بفضائل نفسانية و كمالات روحانية يخص الله تعالى بها من يشاء من عباده ، فيختار لرسالته من علم أنه يصلح لها و هو أعلم بالكان الذي يضعها فيه ، والظاهر 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 حبر إلى أمير المؤمنين صلوات الله عليه فقال : يا أمير المؤمنين ! هل رأيت ربك حين عبدته ؟ قال : فقال : ويحك ما كنت أعبد رباً لم أره ، قال : و كيف رأيت ؟ قال : ويحك 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: ويحك 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 وفي أيّ حيّز وجهه رأيتَه ( قال : ويحك لا تدري كه العيون في مشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان ) مرّ شرحه . وفي كتاب الاحتجاج « سأل الزّنديق أبا عبد الله عليه السلام كيف يعبد الله الخلق ولم يروه؛ قال: رأته القلوب بنور الإيمان و أثبتته العقول بفظتها إثبات العيان و أبصرته البصائر بما رأته من حسن التركيب وإحكام التأليف ثمّ الرّسل و آياتها والكتب و محكماتها و اقتضت العلماء على ما رأته من عظمتها 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 والكرسيّ جزءٌ من سبعين جزءاً»  
 « من نور العرش والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب والحجاب 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 : ذاكرت 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) والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش ) قال الصدوق - رحمه الله - « الكرسي وعاء جميع الخلق (٢) وكلُّ

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

(٢) قوله « الكرسي وعاء جميع الخلق » وقد ثبت في محله أن غير المتناهي في 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 وضلعاها غير متناهيين وتقرر في الهندسة أن الفاصلة بين ضلعي هذه الزاوية 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 يُطلق 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 لأنّهما مكان لعلم العالم القاعد عليهما و لذلك يسمّى العالم أيضاً كرسيّاً (١) و يدلّ

\* الضلعان غير متناهيين بالفرض كانت الفاصلة غير متناهية مع أنّها محصورة بين الحاصرين وهو محال فالبرد غير المتناهي محال . ومنها البرهان الترسى و بيانه انا نفرض 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 بافرضناه غير متناه غير متناه اذله أول هو أول نقطة المسامطة الحادثة . ومنها برهان التطبيق و بيانه انا نفرض سلسلتين غير متناهييتين من أفراد غير متناهية كل واحد من أحدهما يقابل فرداً من اخرى مثل سلسلة من رجال غير متناهية و سلسلة من دنائير غير متناهية بازاء كل واحد دينار فيأخذ كل رجل ديناراً واحداً ثم نفرض اخراج عدة دنائير من أول السلسلة الذي يلينا و نجعل الدينار الاول ملى الباقي للرجل الاول و هكذا الثاني للثاني على الترتيب فيلزم أن يبقى في الرجل بعدة الدنائير المخرجة من لا يصيب ديناراً في آخر السلسلة الذي لا يلينا وهذا يستلزم التناهي و بالجملة الفضاء محدود والكرسي منتهى الفضاء ولا فرق فيما ذكرنا بين أن نقول بالهيئة القديمة أو الهيئة الجديدة فالعالم الجسماني كلما فرض عظمته لا بد أن يكون متناهياً الى حد و ظهر في زماننا رجل من مشاهير فلاسفة الافرنج و بين تناهي ابعاد هذا العالم باصوله لافائدة في بيانها . (ش)

(١) قوله د 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 الأول ما روي من طرقنا «إن الكرسي عند العرش كحلقة في فلاة» (١) ومن طرق العامة عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ما السموات السبع مع الكرسي عند العرش إلا كحلقة في فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على

(١) قوله «ان الكرسي عند العرش كحلقة في فلاة» بناء على ان الكرسي وعاء العالم الجسماني على ما ذكره الصدوق (ره) يكون العرش وعاء لغير هذا العالم فالكرسي حد العالم الجسماني و العرش حد عالم من العوالم المجردة . و ان كان الكرسي بمعنى العلم فهو من العوالم المجردة أيضاً الا أن الكرسي أقرب الى العالم الجسماني من العرش كما أن العرش أقرب من الحجاب والحجاب من الستر على ما يستفاد من الحديث ولا ينبغي ان ينكر او يستبعد تعدد العوالم الروحانية و ترتبها ولا عبرة بما يدعيه المشاؤون من انحصار العقول في العشرة بل لا يعلم جنود ربك الا هو» و ما يقوله الاشراقيون من عدم تناهي العقول و مراتبها أقرب الى الحق وقد ورد في كثرة الحجب والملائكة الموكلين بها اخبار و ذكر الاربعة في هذا الحديث بيان للكلي 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 ولو نظرناظر منه الى شمسنا و أرضنا لرأى الارض ملصقة بالشمس كأنهما نقطة واحدة و هذا البعد العظيم بيننا و بين الشمس يصير كان لم يكن لبعده عنا، ثم ان في هذا العالم كواكب بعيدة يصل نورها اليها بعد الاف الوف من السنين و بناء على كون الكرسي وعاء هذا العالم كم يكون مقدار عظمه و 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» يعني 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 الاخرة كنار الدنيا بالنسبة الى نار الاخرة و نعيم الدنيا بالنسبة الى نعيم الاخرة فان النسبة بينهما كذلك بالنسبة (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 المعتمدة و بالجملة هذان المعنيان مشهوران (٢) في السنة الأصبحاب 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 للسيوطى 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 الثانى 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 فىرى 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 وظيفة 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 اجسام آخر كالأشعة المجهولة أو من الانوار المجردة الموجودة فى عالم النفوس والعقول و يقال ان الأشعة المجهولة أنوى واشد اذ تعبر من الاجسام غير الشفافة والانوار المجردة اقوى و اشد أيضاً اذ بها يرى البعيد والقريب والصغير جداً و ما لا يحصى كثرة كعدد الرمال و امواج البحار. (ش)

في الواقع ولكن رؤيته مشروطة بالتجرّد والتنزّه عن الهيئات البشرية والغواشي  
الناسوتية كما في نور الحجاب والستر ، وعلى المعنى الثاني أبعداً لتقاء النسبة  
بين نور الشمس و نور علم الحقّ جلّ شأنه ولاستحالة تفضيل الشيء على نفسه و  
عدم صحّة المضمون في الكلام الآتي ، اللهمّ إلاّ إن يراد بالكرسيّ علم النفوس  
المجرّدة ، و بالعرش علم العقول المقدّسة ؛ ويمكن حملها هنا على الجوهرين  
المجرّدين (١) النورانيّين الموكّلين بالفلك الثامن والتاسع مجازاً من باب تسمية  
الشيء باسم متعلّقه ، وتفاوت نورهما بالذات أو باعتبار تفاوت تجلّي نور الحقّ  
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 احياء لها نفس تحركها لانظير نفوس الحيوانات الارضية فان الحيوان يشترط  
في حياته بنية خاصة من النبض والشريان والقلب والنفس والغذاء لبدل ما يتحلل ودماغ  
و أعصاب و جوارح للدراك و ليس تلك البنية للافلاك اصلا، بل هي اجسام لطيفة متشابهة  
بغير آلات ولا يمكن رؤيتها بالبصر لغاية لطافتها فانها أشف من الهواء و من كل جسم لطيف  
يفرض، ولذلك لا يمنع تراكم هذه الابعاد القاصية من رؤية الكواكب كما يمنع قطعة من  
البلور والماء الصافي بل الهواء من النظر اذا تراكم و بالجملة ان أمكن رؤية الافلاك  
للانسان رآه جسماً لا يفرق بينه و بين الجماد لعدم ظهور آلات و جوارح فيها و لكنها  
متحركة بالحركة المستديرة والمجبول في 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 نسبه الى الجن أو الملك البتة، وبالجملة مذهبهم ان نفساً تحرك الفلك  
و غرضه من الحركة أن يتقرب الى عقل فوّه كما أن حركات الانسان أيضاً للتقرب الى  
عقل فوّه، و كما أن سعى الانسان لتكميل عقله بدل على وجود عاقل مطلق يقصد التشبه به كذلك  
حركات الكرات السماوية اذا كانت ارادية. قال الشيخ البهائي (قده) في الحديقة الهاليلية\*

متعلقين بالفلكيين، و تسميتهما بالكرسي\* 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 الربّ والثاني وهو فوق الأوتار لم يصل إليه نور بصائر أحد إلا من شاء الله تعالى فأراه بقدر ما أحب، وأما مشاهدة نور عظمتة 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) للهلال تنصيب على اثبات الحيوة للسماويات جميعاً و ليس هنا موضع تفصيل الاقوال و المقصود بيان مراد الشارح و لعلنا نبحت عن ذلك في موضع البق ان شاء الله تعالى (ش).

(١) قوله واذ ليس هناك حجاب وستر، العرش والكرسي والستر والحجاب كلها من آلات الملوك استعيرت للتعبير عن عظمة الله تعالى لان الملوك لهم عرش يجلسون عليه و لهم كرسى أيضاً والكرسي أصغر من العرش غالباً و يختار العرش لمجلس أهم و أعظم والكرسي لمجلس أدون والستر والحجاب على باب دار أو بيت فيه الملك و عرشه و عليه رجل من مقربي الملك و معتمد به يسمى الحاجب و لعل لبعض الملوك حجاباً عديدة على دور متكررة لا يجوز من يريد حضرة الملك من تلك الحجب الا باذن الحجاب واحداً بعد واحد و يرفع الستور له سترأ بعد متر والستر اقرب الى الحضرة و ربما يسمى صاحب الستر بالفارسية (برده دار) والله تعالى منزّه عن الجسم والمكان والحجاب والستر، وهو محجوب عن ابصارنا بعظمتة وكمال وجوده، و بين وجود الممكن و وجوده تعالى مراتب غير متناهية من الممكنات الاقوى فالاقوى و ليس الترقى من النقص الى الكمال الا للانسان ولن يصل بنفسه الى رتبة 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 كلياته اربعة الكرسى والعرش والحجاب والستر (ش)



والأول هو المانع من انكشاف نور العظمة على الخلق على وجه الكمال و  
 إلا لانهدموا و احترقوا وقد تجلّى نور العظمة من ذلك الحجاب على الجبل فجعله  
 دكاً و خرّ موسى صعقاً ، والظاهر أن هذا الحجاب هو الذي كان بين نبينا ﷺ  
 و بين الله تعالى في المعراج وقد كان قاب قوسين أو أدنى كما روي عن أبي عبد الله  
 عليه السلام قال: « كان بينهما حجاب يتلأل 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 وأنا أستغفر الله ممّا

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

(٢) قوله « على سبيل الاحتمال دون الجزم » القدر المسلم أنا نعلم تقسيم الوجود الى  
 عالمين عالم الاجسام وعالم المجردات و نعلم أن عالم الاجسام مشتمل على موجودات لا تحصى  
 مرتبة في العظم والصغر والكمال والنقص ولا بد أن يكون عالم المجردات أيضاً كذلك وهو منقسم  
 عندنا الى العقل والنفس لان المجرد اما أن يتعلق بجسم في الجملة و هو النفس او لا يتعلق  
 وهو العقل ولا واسطة بين النفي والاثبات والنفس لها مراتب عديدة لا تحصى من النفس النباتية  
 والحيوانية بمراتبها كالخراطين الى النفوس الكاملة الانسانية وان اردنا قياسها في النقص و  
 الكمال والقوة والضعف بالاشياء المقدرة للتقريب الى الاذهان قلنا نسبة نفس الخراطين  
 الى نفس أبي علي بن سينا و ادراكها الى ادراكه كحلقة في فلاة، ولا يبعد عقلاً أن يكون مراتب  
 العقول المجردة أيضاً كذلك ويكون نسبة موجود عاقل الى عاقل آخر كحلقة في  
 فلاة ويكون عالم العقول مشتملا على مراتب لا تحصى 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 يدعونونه 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 يظأه قط جبرئيل فكشف له فأراه الله من نور عظمتها أحب » .

مرآة العقول وهو تطبيق الكرسي على الصدر والعرش على القلب والحجاب والستر على الروح والسر و هذه الاربعة هي النفس الحيوانية والناطقة والعقل النظري والعقل 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 الختام وأخذ بالختام ، 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 نألم يطأه قط 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 أضافناه 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 قط 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 فخلّى 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 التكلم إلى الغيبة للدلالة على غيبته في مشاهدة جلاله سبحانه فوضمير « 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 بقرينة 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 الأ بصر و هو يدرك الأ بصر» )

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 الأ بصر» و تعدد الخبر بلا عطف جازين.

### ((الاصل))

٩- « محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي نجران، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: «لاتدر كه الأ بصر» قال: إحاطة الوهم، ألا ترى إلى قوله: قد جاءكم بصائر من ربكم» ليس يعني بصر العميون «فمن أبصر فلنفسه» ليس يعني من البصر بعينه «و من عمي فعليها» ليس يعني «عمى العميون إنما عنى 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 عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله: «لاتدر كه الأ بصر» قال: إحاطة الوهم) أي الإدراك المنفي (١) إحاطة الوهم له وإدراكه إيّاه دون الإدراك العيني لأنّ عدم إدراك العين له ظاهر لاسترة فيه و المراد بالوهم الإدراك المتعلق بالقوّة العقلية المتعلّقة بالمعقولات والقوّة الوهيمية المتعلّقة بالمحسوسات جميعاً وقد شاع ذلك في الاستعمال، و دلّ عليه مضامين الأخبار دون الأخير فقط و لما كان المتعارف من الابصار عند الناس هو

(١) قوله «الإدراك المنفي إحاطة الوهم، اضراب أو تعميم لان 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 قد ورد في حديث آخر قدمرد 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 عليه السلام على صحة إرادة الثاني بالآية و  
 العرف فقال ( ألا ترى إلى قوله «قد جاءكم بصائر من ربكم» ليس يعني بصر العيون )  
 بل يعني بصر القلوب و إدراك العقول، والبصائر جمع البصيرة وهي للنفس كالبصر  
 للعين ( فمن أبصر فلنفسه ) أي فمن أبصر الحق و تبعه فقد أبصر لنفسه لأن نفعه لها  
 ( ليس يعني من البصر بعينه ) بل عنى منه البصر بقلبه ( و من عمي فعليها ) أي ومن  
 عمى عن الحق و ضلَّ عنه فعلى نفسه يرجع وباله و إليها يعود نكاله ( ليس يعني  
 عمى العيون ) بل يعني عمى القلوب عن الحق و عدم إدراكها له ( إنَّما عنى ) من  
 الإدراك المنفي في قوله «لا تدر كه الأَبصار» (إحاطة الوهم) يعني لا تدر كه أو همام 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 لجيدتها و رديتها  
 مميِّز بين صحيحها و سقيمها ، ثم أشار إلى أن حمل الآية على نفي الإدراك  
 القلبي أولى من حملها على نفي الإدراك العيني بقوله ( الله أعظم من أن يرى بالعين )  
 فعدم إمكان رؤيته بالعين أمر ضروري لا ينكره إلا شرذمة قليلون ممن لا يعتدُّ  
 بهم، و أمّا إدراكه تعالى بأوهام العقول فهو شأن جمع العوام و حال أكثر أهل  
 العلم فإنهم يتصورونه بوجه و يخيلونه بأمر لا يليق به و يجب تنزيهه عنه فهو  
 أولى بالنفي، و يحتمل أن يكون هذا الكلام بمنزلة النتيجة للسابق توضيحه أن  
 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 عليه السلام قال: سألته عن الله هل يوصف؟ فقال: أما تقرء القرآن؟ قلت: «  
 بلى قال: أما تقرء قوله تعالى: « لا تدر كه الأَبصار و هو يدر كه العين يدر كه

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

### ((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 أباً للحسن و أباً لجعفر و أباً لـ عليه السلام و كان شريفاً عندهم (٢) له موضع جليل عندهم، روى أبوه عن الصادق عليه السلام ( عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الله هل يوصف ) أي هل يدرك ذاته و صفته و يقال ذاته

(١) قوله «أوهام القلوب أكبر» نفى احاطة القلوب يستلزم نفى احاطة البصر اذ نفى قدرة الاعم ادراكا يستلزم نفى الاخص كما في كل عام وخاص و نفى الحيوان يوجب نفى الانسان و هذا شيء صريح في الرواية لم يغفل عنه أحد وقال العلامة المجلسي (ره) ان الاشاعرة وافقونا في أن كنهه تعالى يستحيل أن يتمثل في قوة عقلية و جوزوا رتسامه 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 قره 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 معاصراً للكلينى تقريباً. (ش)

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

كذا و 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 والتقريب ( قال: فتعرفون الأَبصار ) من باب تغليب الحاضر على الغائب أو من باب إدخال جماعة حاضرين في الخطاب معه ، والغرض من هذا السؤال هو الحث على استماع ما يلقي إليه والكشف عن مقدار فهمه و مبلغ علمه ( قلت: بلى، قال: ماهي قلت: إِبصار العيون فقال: إن أوهام القلوب ) أي النفوس المجردة والعقول المقدسة وأهل العرفان كثير أما يعبرون عن النفس والعقل بالقلب ( أكبر من إِبصار العيون ) أكبر إما بالباء الموحدة أو بالشاء المثناة . 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 و إليه أشار بقوله ( فهو لا تدر كه الأوهام ) أي أوهام القلوب لأن الإدراك إما حسي أو عقلي ولا يجري شيء منهما في ساحة الحق عز شأنه لأنه لما كان منزهاً عن الجسميّة والوضع والجهة وساير لواحقها استحال أن يدركه شيء من الحواس الظاهرة والباطنة ، ولما كان مقدساً عن أنحاء التركيب الخارجيّة والذّهنيّة بعيداً عن عالم مدر كات النفوس البشريّة امتنع أن يكون للنفس إطلاع عليه بكنه ذاته أو بحقيقة صفاته ، فإن لا يناوله شيء من الإدراكات، وفي نسبة الأوهام إلى القلوب إشارة إلى أن القلوب البشريّة لا يمكنها تعقل شيء بدون الاستعانة بالوهم وتعقلها للكليات باعتبار التجريد للموجودات والتفتيش في المحسوسات ( و هو يدرك الأوهام ) إذ لا يعزب عنه شيء و هو اللطيف الخبير .

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

## ((الاصل))

١١- « محمد بن أبي عبدالله ، عمّن ذكره ، عن محمد بن عيسى ، عن داود بن القاسم »  
 « أبي هاشم الجعفري قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : لا تدركه الأبصار وهو يدرك  
 « الأبصار؟ فقال : يا أبا هاشم أو هام 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 الأبصار وهو يدرك الأبصار»  
 ما أراد الله سبحانه بهذا القول ؟ و يحتمل أنه أراد بالابصار ابصار العيون واستبعد  
 و تعجّب من عدم إدراكها له، فأجاب عليه السلام بما يرفع استبعاده و تعجّبه فقال: (يا  
 أبا هاشم أو هام القلوب) و إدراكاتها (أدقّ) أي اللطف و أسرع تعلقاً ( من أبصار  
 العيون) لأن إدراك القلب يتقدّم فيما لا يتقدّم 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 أخر اقتبسه أهل النظر من الوهم بمعنى الخطأ في اللغة، وبالجملة  
 فنقص الإدراك البصرى بأمور: الاول أنه لا يدرك في الظلمة والعقل بخلافه، الثاني أنه لا يدرك  
 الصغير جداً و يحتاج الى آلة مكبرة لرؤية جراثيم الامراض وخلايا الاعضاء وغيرها.  
 الثالث انه لا يدرك مع الحاجب كما وراء الجدار والستر وما في قعر الارضين و  
 بواطن الاجسام، الرابع أنه لا يدرك البعيد جداً. الخامس أنه لا يحيط بالكثير جداً كعدد  
 الرمال في الاحقاف و عدد الحبات في الصبرة و العقل في جميع هذه الامور كامل يدرك  
 ما لا يدركه البصر ولو كان الفضل بقوة 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 ومتنضي عقلك ( ولا تدر كها ببصرك ) لأنك لم تشاهدها و من هنا ظهر لك أن إدراك القلب أدق من إِبصار العين ( و أوهام القلوب لا تدر كه ) لعجز القلوب عن ذلك و اعترافها بأن ذاته تعالى و صفاته و جلاله و كماله أشرف و أعلى من أن تدر كه و تعقله و أن كل ما أدركته و أحطت به فهو منزّه عنه و أن السبيل إلى معرفة كنه عظمته مسدود و أن غاية معرفته هي العلم بأنه مقدّس عن تعلق الإدراك به و عن الاحاطة بذاته و صفاته و عن المشابهة بخلقه في ذاتهم و صفاتهم و كيفية تهيم ( فكيف أبصار العيون ) تدر كه لأن عدم إدراك القوي دليل على عدم إدراك الضعيف و عدم تحقق الأعم حجة على عدم تحقق الأخص ، 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 »

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 ندر كه 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 ونعلم بهذا القياس مقدار علوم القوة العاقلة اعنى العقول الكلية المدبرة كمية وكيفية ، و مع ذلك 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، والحواس إدراكها  
 « على ثلاثة معان: إدراكاً بالمدخلة وإدراكاً بالمامسة وإدراكاً بلامدخلة ولا  
 « ممامسة، فأما الإدراك الذي بالمدخلة فالأصوات والمشام والطعوم. وأما الإدراك  
 « بالمامسة فمعرفة الأشكال من الترتيب والتثليث ومعرفة اللين والخشن والحر  
 « والبرد. وأما الإدراك بالمامسة ولامدخلة فالبصر فإنه يدرك الأشياء بالمامسة  
 « ولامدخلة في حين غير ولا في حينه، وإدراك البصر له سبيل وسبب فسبيله  
 « الهواء وسببه الضياء فإذا كان السبيل متصلًا بينه وبين المرئي والسبب قائم  
 « أدرك ما يلاقي من الألوان والأشخاص فإذا حمل البصر على ما لا سبيل له 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 وعزته 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 وعلماً ذكره في هذا المقام باعتبار أنه يصلح أن يكون تفسير الآية 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 و حصول المحسوس في مكان الحاسة ( و إدراك بالمماسّة ) أي بمماسّة المدرك بالمدرك و اتصافه به (و إدراك بلامداخلة و لا مماسّة فأما الإدراك الذي بالمداخلة فالأصوات) أي إدراك الأصوات ( و المشام ) قيل : هي المشموم من باب إستعمال المفاعل في المفاعيل ، وقيل : هي جمع المشم وهو ما يشم (و الطعوم) هذه الثلاثة يتحقق إدراكها بدخولها في الحاسة أمّا الصوت فإن إدراكه مشروط بدخول الهواء المتكثف به في الصماخ و وصوله إلى القوّة المنبثّة في العصب المفروش في مقعره و أمّا المشموم فإن إدراكه متوقّف على دخول الهواء المتكثف به في الخيشوم و وصوله إلى القوّة الكائنة في الزأيدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي ، و أمّا الطعم فإن إدراكه مفتقر إلى تكثف الرطوبة اللعابيّة به و وصول تلك الرطوبة إلى القوّة المنبثّة في العصب المفروش على جرم اللسان ( و أمّا الإدراك بالمماسّة فمعرفة الأشكال من التربيع و التثليث) الشكل هيئة

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

وأما قوله « بالحواس والقلب » القلب في اصطلاح العرفاء و في كثير من الاحاديث هو النفس الناطقة ولهم لطائف سبع مشهورة الطبع ، و النفس ، و القلب ، و الروح ، و السر ، و الخفى . و الاخفى فالطبع النامية و النفس القوّة الحيوانية و هي الصدر . و القلب النفس الناطقة ، و الروح العقل بالفعل او المستفاد ، و السر هو العقل الفعال المتحد بالانسان : و الخفى معرفة الصفات ، و الاخفى 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 » أي نفسين . و يبنى أن يكون مراد هشام بن الحكم هنا أعم من النفس الناطقة و الحواس الباطنة . (ش)

حاصلة من إحاطة حدٍّ أو حدود، وعدة بعضهم من المبصرات ( ومعرفة اللين والخنش والحرّ و البرد ) الخشونة عند أهل اللغة ضدّ اللين وقد خشن الشيء بالضمّ فهو خشن إذا اختلفت أجزاؤه الظاهرة في الارتفاع والانخفاض وعند جماعة من الحكماء والمتكلمين ضدّ الملاسة دون اللين ، واللين عندهم ضدّ الصلابة دون الخشونة ، و قالوا: الخشونة اختلاف الأجزاء في ظاهر الجسم بأن يكون بعضها نابتاً و بعضها غيراً والملاسة عبارة عن استوائها. واللين كصفة تقتضي سهولة قبول الغمز في الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيّال فينتقل عن وضعه ولا يمتدّ كثيراً ولا يتفرّق بسهولة و إنّما يكون الغمز بسبب الرطوبة و تماسكه بسبب اليبوسة والصلابة بخلافه، وإدراك هذه الكيفيات متوقّف على مماسستها 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 حيز غيره ) الجار متعلّق بيدرك أي يدرك البصر في حيز غيره، وهو الحيز 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 حيزه، وقد رجّح الثاني على الأوّل بأنّ الأوّل مستلزم لانتقال العرض عن موضعه وقد برهن على امتناع ذلك في موضعه، وهذا كما ترى منطبق على أنّ الابصار بخروج الشعاع حقيقة كما في الأوّل أو توهماً كما في الثاني، ويمكن انطباقه على مذهب من قال بأنّ الابصار باعتبار أنّ الهواء المشفّ الواقع بين البصر و المرئي يتكيّف بكيفية الشعاع البصري و يصير بذلك آلة لإبصار المرئي في موضعه ولكن الأُنسب بسياق العبارات الآتية هو الأوّل (ولا في حيزه) عطف على قوله «في حيز غيره» أي البصر يدرك الأشياء لا في حيزه بأن يدخل من المرئي شيء في حيز 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 ما وراءه ( والسبب قايم ) موجود ( أدرك ما يلاقي ) أي أدرك البصر ما يلاقيه شعاعه ( من الألوان والأشخاص ) الواقعة في منتهى المسافة الشعاعية ( فإذ 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 إلی الدرّاجعاً و انعكس انعكاساً والمراد بالبصر شعاعه ( فحكى ما وراءه ) أي فأدرك ما وراءه و أخبر عنه ( كالناظر في المرأة لا ينفذ بصره في المرأة ) أي شعاع بصره ( فإذا لم يكن له سبيل ) في المرأة لعدم الفرج والمسامات فيها ( رجع راجعاً يحكي ما وراءه ) ممّا وضعه من المرأة كوضعها من البصر فيكون زاوية رجوع الشعاع منها كزاوية وصوله إليها، فإذا وقعت المرأة في مقابل الرائي رجع الشعاع منها إلى وجهه فيراه ولا شعور له بالرّجوع فيتوهم أنّه يراه على الاستقامة فيحسب أن صورة وجهه منطبعة في المرأة فإذا كان الوجه قريباً منها كانت الخطوط الشعاعية الرّاجعة قصيرة فيظنّ أنّ صورته قريبة من سطحها، وإذا كان بعيداً كانت الخطوط طويلة فيحسب أنّ صورته غائرة في عمقها ( و كذلك الناظر في الماء الصافي يرجع ) شعاع بصره ( راجعاً فيحكي ما وراءه ) إذ لا سبيل له في إنفاذ بصره ( إلاّ أنّه فرق بين المرأة والماء فإنّ الشعاع البصري لا ينفذ في جرم المرأة أصلاً فلذلك يرجع صافياً غير مضطرب فيرى به على وجه الكمال بخلاف الماء فإنّ الشعاع ينفذ في جرمه في الجملة فلذلك لا يرجع على وجه الكمال ، وقد ظهر ممّا ذكر أنّ الله حلّ شأنه لا يمكن إدراكه بالحواسّ لا انتفاء المماسّة والمدخلة فيه و استحالة أن يكون في حيز و طرف الخطوط الشعاعية والهواء المتوسط لأنّ ذلك من لواحق الجسميّة و توابعها ( فأما القلب ) أي النفس الناطقة ( فإنّما سلطانه على الهواء (١) ) أي

(١) قوله وأما القلب فإنما سلطانه على الهواء، مقصود هشام بن الحكم أن يبين لمية عدم ادراك الانسان حقيقة ذات البارى وحاصله ان المادة كالحاجب الجسماني فكما أن الانسان في بيت فيه امرأة لا يمكن أن يدرك ما هو خارج عن البيت لحجب الجدر والمرأة لا ينفذ فيها أيضاً\*

الهواء بالمدّ ما بين الأرض والسماء ، و يطلق أيضاً على الفضاء وهو البعد الخارجي وعلى كلّ خال وعلى الباطل و لعلّ المراد به هنا عالم الإمكان طويلاً و عرضاً و تسميته بالهواء إمّا من باب تسمية الكلّ باسم الجزء أو باعتبار أنّه بَعْدُ مَعْيَن و فضاء في الخارج أو باعتبار خلوّه عن الوجود في حدّ ذاته و بطلان حقيقته باعتبار نفسه إذ الحقّ بالحقيقة الحقّة الثابتة هو الذي 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 والمكتسبة كلاً أو بعضاً على تفاوت مراتبها (فاذا حمل القلب على ما ليس في الهواء موجوداً) و بلغ شعاع بصيرته إلى العدم الذي يمنع من نفوذه و فيما بعده (رجع راجعاً) إلى ما وراءه (فحكي ما في الهواء) من المهمّات والحقايق والكيفيات (فلا ينبغي للعاقل أن يحمل قلبه على ما ليس موجوداً في الهواء من أمر التوحيد جلّ الله وعزّه) 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 وقد سبق ان الهواء في لغة العرب هو المكان عند أصحاب البعد أعنى البعد المفطور، و بالجملة اذا أراد عقل البشر أن يدرك كنه ذاته تعالى منته عاداته من أن يتصور شيئاً خارجاً عن المكان بل يتصور موجوداً جسمانياً في مكان و حيز و يزعم أنه الهه ولا يمكنه تصور شئ الا في مكان بمنزلة من في بيت مسدود حيث لا يمكنه أن يرى شيئاً ليس في البيت. و هذا الكلام من هشام بن الحكم يدفع ما نسب إليه من التجسيم كما سيحیی ان شاء الله في محله (ش)

البصر) من أنه إذا حمل على ما لا سبيل له رجوع راجعاً فحكي ما وراءه فيلزم حيثئذ أن يدرك الله تعالى على صفات خلقه (تعالى الله أن يشبهه خلقه) والحاصل أن صنع القلب هو التصرف في الممكنات والتقلب في الماديات والتعقل للمهيات و جزئياتها بتوسط الآلات فإذا تصدق 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 والتشبيه» «فلا نفي ولا تشبيه 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 أنهم كُتب من لحم ودم، ومنهم من يقول: هو نور يتلألأ 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 فليجنب 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 لآدم عليه السلام عنده صورة وقد أبقى الحديث على ظاهره في أن الله تعالى صورة كصورة آدم عليه السلام فكيف يقول لا كالصور و هل هذا إلا تناقض، ثم يقال له: إن أردت بقولك لا كالصور أنه ليس بمركب فيرد أنه ليس بصورة و إن اللفظ لا يفيد ذلك و إن الحديث غير محمول على ظاهره وإنك وافقت القائلين بتأويله والتأويل فيه أن الضمير يعود إلى الأخ المضروب كما صرح به القرطبي، قال معناه خلق آدم على صورة المضروب فكان الضارب ضرب وجه أبيه آدم عليه السلام. فإن قيل فينبغي أن يجنب ما سوى الوجه من الأعضاء لأنه يشبه أعضاء آدم فالجواب أن الوجه قد اختص بما ليس في غيره إذ فيه البصر الذي يدرك به العالم و ما فيه من العجايب الدالة على عظم قدرة الله تعالى، والسمع الذي يسمع به أمر الله تعالى و نهيه ويتعلق به العلوم التي منها معرفة الله ومعرفة الرسول وفيه النطق الذي شرف به الإنسان على سائر الحيوان، و على تقدير أن يكون الضمير عايداً إليه سبحانه فنقول: الإضافة لتشريف آدم عليه السلام كقوله تعالى « ناقة الله و سقياها » و بيت الله، وقد اختص آدم بأن خلقه بيده ولم يقلبه في الأرحام ولم يدرجه من حال إلى حال. ونقول: المراد بالصورة الصفة كقولهم صورة فلان

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



عند الأُمير أي صفته لا اختصاصه ﷺ بصفات من الكمال والفضائل وسجود الملائكة له تعظيم. أو إن كان سجودهم كان لله حقيقة فصفاة 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 الآبي 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 وأقويلهم لأن معرفة ذلك لا يخلو من فائدة عند المناظرة مع أهل الخلاف ( فإن رأيت جعلني الله فداك أن تكتب إلي بالمذهب الصحيح من التوحيد) جزاء الشرط محذوف أي فعلت ( فكتب إلي ) الصحيح والذي عليه جمهور المحدثين من العامة والخاصة وأكثر الفقهاء والأصوليين جواز العمل بالكتاب عن الكاتب إذ اعلم أنه خطه و هو عندهم معدود في المتصل لإشعاره بمعنى الإجازة وقال السمعاني هو أقوى من الإجازة و دليلهم ما صح واشتهر من كتبه ﷺ إلى نوابه وعماله وكذلك الخلفاء والأئمة ﷺ بعده ومنه هذا الحديث وغيره، ولكن الراوي يقول: كتب إلي أو أخبرني بكتابه أو في كتابه أو فيما كتب به إلي كما في هذا الحديث، ولا يجوز أن يطلق ويقول: حدثني أو أخبرني، وجوز الإطلاق طائفة من المتقدمين من محدثي العامة (سألت رحمك الله عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك) بكسر القاف وفتح الباء أي من هو عندك فالعائد إلى من مبتدأ 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 (و هو السميع البصير) بلا سمع ولا بصر فيسمع ما يقولون ويرى ما يفعلون ويعلم ما يعتقدون، وفيه وعيد لهم على ما يصفون ثم صرح بتنزيهه تعالى عما يقولون 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 » ( فانق 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 فتضلوا 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 يذاسبه ساقط و إنما قال « بعد البيان » لأن الضلال بعده أقرب من الضلال قبله و الإثم المترتب عليه أتم و أشدّ لأن الضلال قبله لا إثم 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 ذاتاً طرفاً و نهايات أو ذاتاً 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 لتنتزعه عن الأجزاء و النهايات و تقدسه عن الأطراف 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 متناسه إلى حد ، وإذا احتمل التحديد احتمل الزيادة وإذا احتمل الزيادة احتمل النقصان فهو غير محدود و لا متزايد و لا متناقص و لا متجزئ و لا متوهم » (١) (ولا تدركه الأَبصار) لتنتزعه 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 إراك الخلق له أو البر بعباده ، الذي يلفظ 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 يتقرب معه العبد من فعل الطاعة و يبعد عن المعصية كما نزال الكتب و إرسال الأنبياء و نصب الأوصياء ( الخبير ) أي العالم بحقائق الأشياء و غوامضها و دقايقها ، و الخبر بالضم العلم يقال لي خبر به أي علم و فلان خبير بالشيء أي عالم بكنهه و مطلع على حقيقته ، و اللطيف بالمعنى 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 محمدًا رأى ربه في « صورة الشاب الموفق في سنّ أبناء ثلاثين سنة وقلنا : إن هشام بن سالم و « صاحب الطاق والميثمي يقولون : إنه أجوف إلى السُرّة والبقية صمد. فخر » « ساجدًا لله ثمّ قال: سبحانك ما عرفوك ولا وحدوك، فمن أجل ذلك وصفوك ، « سبحانك لو عرفوك لو صفوك بما وصفت به نفسك ، سبحانك كيف طاوعتهم « أنفسهم أن يشبهوك بغيرك ، اللهم لا أصفك إلاّ بما وصفت به نفسك ولا أشبهك « بخلقك ، أنت أهلٌ لكلّ خير ، فلا تجعلني من القوم الظالدين. ثمّ التفت إلينا « فقال: ما توهمتم من شيء فتوهّموا الله غيره، ثمّ قال: نحن آل محمد النمط الا وسط الذي « لا يدركنا الغالي ولا يسبقنا التالي ، يا محمد إن رسول الله ﷺ 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 ﷺ 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 محمدًا رأى ربه في صورة الشاب الموفق في سنّ أبناء ثلاثين سنة) قيل: الشاب الموفق هو الذي

أعضاؤه موافقة بحسن الخلقة، وفي النهاية الأثيرية الشاب الموفق الذي وصل إلى الكمال في قليل من السن. و قال 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 و هو المروي عن طرق العامة روي 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 يقدح فيه ( و صاحب الطاق ) هو محمد بن علي بن النعمان أبو جعفر الأحمدي 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 ينافي ثقتهم و منزلتهم عند الأئمة عليهم السلام و ربما ينسب مثل قولهم إلى 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 بالتحديد 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 إذ لا يدل على انكار صاحبه التوحيد أو الرسالة، مثال الأول قول من يذهب إلى 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 الاشاعة 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 تفتنهم 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، اوله ماهية، ولم يريدوا به الجوهر المصطلح من قسمى الممكن والماهية التى هى حد الوجود، او قالوا 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 مجبولا 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 طاوعتهم 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 ابتغال لدفع ما استحققوا من العذاب عن نفسه المقدسة لأن شوم الظلمة قد يـحقيق 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 ويا ماكر 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 كته 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 المهيئة 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 (الذي لا يدركنا الغالي) الموصول صفة للنمط الأوسط وإفراده 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 سمّني أمي حيدة» والعالي بالعين المهملة المتجاوز عن حد الفضائل الإنسانية التي مدارها على الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة وبالغين المعجمة من الغلو الواقع في طرف الإفراط من الأمور المذكورة فهو قريب مما ذكر (وليسبقنا 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 وجدت 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 لاعن الرب ومعناه أن محمد ﷺ كان عند رؤية نور عظمته تعالى في هذه الهيئة والصورة دون الرب جل شأنه كما زعموا لتعاليه 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 لأنه قال: كان في هيئة الشاب الموفق وفي هيئة سنّ أبناء ثلاثين لأنه 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 باقي 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 تضافرت الاخبار العامة والخاصة في وجود الحجب والسرادات وكثرتها، ثم قال: وظاهر أكثر الاخبار أنها تحت العرش ويلوح من بعضها أنها فوقه وروى من طريق المخالفين عن النبي (ص) «أن الله تبارك وتعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفت لحرقت سبحات وجهه ما دونه» الى أن قال:- والتحقيق أن لتلك الاخبار ظهوراً و بطناً وكلاهما حق فاما ظهرها فانه سبحانه كما \*

من تجليات عظمته وكبريائه لتحصل المناسبة التامة بينه وبين الربّ ( حتى يستبين له ما في الحجب ) من العظمة وصفات الكمال و نعوت الجلال. وإضافة النور إلى الحجب إمّا بيانية لأنّ نور عظمته حجاب مانع من رؤيته، أولاً مية إن أريد بالحجب مقامات العارفين إذ لكلّ مقام نور من عظمته يظهر للعارف إذا بلغه و أرفع تلك المقامات و أعلاها هو الذي بلغه سيّد العارفين حتى شاهد نوره على أكمل ما يتصوّر 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 الأوّل منتهى ما عرفه المقرّبون منه تعالى وقد شاع تسمية العلم بالنور ومنتهاه معرفة ما يليق به سبحانه و تنزيهه عمّالاً يليق به وقد تضمّن 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 ربّه بقلبه اللطيف و عقله الشريف جمل الربّ قلبه في نور هو منتهى معرفته سبحانه و قد عرفت أنّ منتهى معرفته حجاب فلذلك قال: مثل نور الحجب بتشبيه ذلك النور بنور الحجب في المنع من الرؤية بل من جميع ما يليق بذاته المقدّسة فإنّ ذلك النور مانع منها كما أنّ نور الحجب الذي هو نور العظمة مانع منها، و غاية تلك المعرفة التي عبر عنها بالنور أن يستبين له ﷻ ما في الحجب ممّا يجوز له تعالى شأنه و ما لا يجوز و كون رجليه في خضرة كناية عن أنّ 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 و سرادات. وقال أما بطنها فلان الحجب المانعة عن وصول الخلق الى معرفة كنه ذاته وصفاته امور كثيرة منها ما يرجع الى نقص المخلوق وقواه ومداركه بسبب الامكان والافتقار والاحتياج والحدوث وما يتبع ذلك من جهات النقص والعجز وهى الحجب الظلمانية، ومنها ما يرجع الى نوريته و تجرده و تقدسه و وجوب وجوده و كماله و عظمته و جلاله و ساير ما يتبع ذلك وهى الحجب الوردانية الى آخر ما قال. (ش)

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

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

هم الملائكة والاختلاف بينهما بحسب الاصطلاح فقط. (ش)

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

سبق نقله وبعد كلام لا حاجة إلى نقله: فترفع الحجب بينه وبين ربه سبحانه في الجملة فيحترق ما يظهر عليهم من أنوار جلاله تميّناتهم و ارادتهم و شهواتهم فيرون بعين اليقين كماله سبحانه و نقصهم و بقائه 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 الاشياء بقدرة الله فيحيون الموتى ويردون الشمس و يشقون القمر كما قال أمير المؤمنين (ع) «ما قلت باب خبير بقوة جسمانية بل بقوة ربانية» إلى آخر ما قال. (ش)

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

(١) قوله «وقد يظهر لبعض المجردين» قال صدر الحكماء المتألهين (قد) في شرح الحديث ما حاصله أن تلك الحجب الالهية متفاوتة النورية بعضها أخضر و منه أحمر و أبيض و منه غير ذلك فالنور الأبيض ما هو أقرب الى نور الأنوار و الأخضر ما هو أبعد منه فكانه 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 الأنوار ما يناسبها و تلك واقعة في طريق الذهاب الى الله بقدمي الصدق و العرفان لا بد من مروره عليها حتى يصل اليه تعالى فربما يتمثل لبعض السالك في كسوة الأمثلة الحسية و ربما لا يتمثل انتهى و كلام الشارح ناظر اليه و مقتبس منه و نقله المجلسي ره ايضاً. (ش)

(٢) قوله «فيراد بالنور الأخضر قدرته» الملازمة العرفية بين الخضرة و 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 للصفاء من الكدورة و كل ذلك حاصل في ذهن الانسان بتكرار المشاهدات، و الأنوار المعنوية الفايضة على الموجودات اذا تجلى على روح الانسان تصور بصورة تناسب ما في ذهنه فالانصاف بالخضرة و الحمرة شيء يحصل بعد وروده في ذهن الانسان لأن النور في ذاته أحمر أو أخضر أو أبيض هذا عند الشارح. و أما التأويل الذي نقلناه عن صدر المتألهين فهو يصرّف الألوان الى ذات النور في 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 عجم 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 ينبت بخاراً في الهواء وليس فيه حرارة مادام بخاراً فإذا اتفق أن يرجع من حال البخارية إلى 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 مثلاً في عالم الرؤيا والمكاشفة و تظهر تلك الصور والامثال على النفوس مختلفة باختلاف مراتبها في النقص و الكمال و شأن المعبر أن ينتقل منها إلى ذواتها. والنور الاصفر عبارة عن العبادة و نورها كما هو المجرب في الرؤيا فانه كثيراً ما يرى الرائي الصفرة في المنام فيتيسر له بعد ذلك عبادة يفرح بها والنور الاحمر المحبة كما هو المشاهد في وجوه المحبين وقد جرب في الاحلام أيضاً والنور الاخضر المعرفة كما تشهد به الرؤيا و يناسبه هذا الخبر لانه (ع) في مقام غاية العرفان كانت رجلاه في خصرة إلى 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 : حدّثني 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 بشير بالياء المثناة من تحت بعد الشين ( قال حدّثني  
 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 لانّ عظمتها 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 أنّ ما استحيل  
 إدراكه و تحديده لافرق في العجز عنهما بين أن يتوجه إليه عقل واحد أو عقول  
 متكثرة على سبيل التعارض والتظاهر ، ثمّ 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 :  
 أنّ من قبلنا من مواليك قد اختلفوا في التوحيد ، فمنهم من يقول : جسمٌ ومنهم »

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

### ((الشرح))

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

بنحو من الأنحاء 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 أجلّ 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 أجلّ 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 لأن 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 والمستهزي، والسخي والمستطيع والعارف مع انه تعالى وصف نفسه في القرآن بتلك الصفات نحو: « أتم تزرعونه أم نحن الزارعون » و « والله يستهزي، \*



نظيره، ولا والده ولا ولد، وليس كمثل شيء، وهو السميع العليم إلى غير ذلك مما ذكره في القرآن الكريم ( و كفووا عما سوى ذلك ) من التوصيف والتحديد والتفتيش عن الكنه لثلاً 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 يحدُّ 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 انما 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 ثبتت حججه فهذا  
دعاء الجوشن يشمل على اسماء كثيرة لم يرو باسناد صحيح و دعاء الجوشن أيضاً غير ثابت  
باسناد صحيح و ليس توقيفية الاسماء من الاحكام المكروهة أو المستحبة حتى يتمسك فيها  
بالتسامح في أدلة السنن. (ش)

« كمثلته شيء و هو السميع البصير ».

### ((الشرح))

( سهل ، عن محمد بن علي القاساني قال : كتبت إليه عليه السلام أن من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد قال : كتب سبحان من لا يحدُّ ) بحدّ 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 إلهاً 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 بشّار النيسابوري قال : كتبت إلى الرّجل عليه السلام : « أن من قبلنا قد اختلفوا في التوحيد ، فمنهم من يقول : [ هو ] جسم ، و منهم « من يقول : [ هو ] صورة ، فكتب إليّ سبحان من لا يحدُّ ولا يوصف ، ولا يشبهه « شيء ، و ليس كمثلته شيء ، و هو السميع البصير »

### ((الشرح))

( سهل ، عن بشر بن بشّار النيسابوري قال : كتبت إلى الرّجل عليه السلام هو أبو الحسن عليه السلام كما صرّح 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 بالجمعية ولولا حقها ذو مقدار و صورة ( فكتب إليّ: سبحانه من لا يحد ) بالجمعية والصورة لأن التحديد بهما مستلزم للتجزية والتكثّر والمقدار المنافية للوجوب الذاتى وعدم الافتقار (ولا يوصف) لأن الصفة مغايره للموصوف لقيام الموصف بالذات و قيام الصفة بالغير فلو وصف كان الواجب إما نفس المجموع أو نفس الموصوف فعلى الأثر يلزم افتقاره إلى الجزء و على الثاني يلزم افتقاره إلى الغير و كل ذلك محال ( ولا يشبهه شيء ) لاستحالة اتصافه بصفة الإمكان وتوابعه ( و ليس كمثله شيء و هو السميع البصير ) في اقتباس هذه الآية مع ما فيها من الإفصاح عن المقصود والإرشاد إلى المطلوب من نفي المماثلة والمثابته على الإطلاق إيماء إلى أنه تعالى عالم بما يقولون و بصير بما يفكرون ، فيجزئهم بما فرطوا في جنب الله حيث لا يتنع 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 يا سيدي أن تعلمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه « فعلت متطوِّلاً على عبدك. فوقّع بخطه عليه السلام: سألت عن التوحيد وهذا عنك م « معزول، الله واحدٌ أحدٌ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، خالقٌ وليس « بمخلوق، يخلق تبارك و تعالى ما يشاء من الأجسام و غير ذلك، و ليس بجسم « يصرّ ما يشاء و ليس بصورة، جلّ ثناؤه و تقدّست أسماؤه أن يكون له شبه، هو « لا غيره، 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 و سبعين سنة لما نقل من أنّه مات رحمه الله ببغداد سنة ثمان و عشرين و ثلاثمائة سنة و ذلك مستبعد ( قد اختلف ياسيدي أصحابنا في التوحيد منهم من يقول هو جسم و منهم من يقول هو صورة فإن رأيت يا سيدي أن 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 و بين قلبه في الميل إلى الباطل من أمر التوحيد (فوقع عَلَيْهِ بخطه سألت عن التوحيد و هذا معزول عنكم) أي التوحيد يعني التوغّل في ذاته و صفاته معزول عنكم لأنّه خارج عن طاقة البشر و إنّما 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 و الواحد يدلّ على أنّه جامع لجميع صفات الجلال أعني الصفات السلبية إذ الواحد الحقيقي منزّه عن التركيب و التعدّد و الجسميّة و التحيز و غير ذلك من لواحق الامكان و الاحد يدلّ على أنّه لا شريك له و لا نظير له (لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد) لامتناع الشهوة و المجانسة و تقدّم الغير و الافتقار و المماثلة عليه (خالق و ليس بمخلوق) إذ خالق كلّ شيء يمتنع أن يكون مخلوقاً و إلاّ لكان خالق الكلّ غيره و لاستحالة 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 و لأنّه لو كان جسماً لكان محتاجاً إلى الجزء و الحيّز و الجهة 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 الثكثّر و التعدّد و الكيفيّة 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 فكل ما كانت هويته مطلقة كان هو هو لذاته وكل ما كان هو هو لذاته كان هو هو دائماً من غير تغيير وتبدل 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) قوله « 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 فاعرف قدره، وأما صدر المتألهين نفسه فقد تسلف في قوله « هو لا غيره » من جهة التركيب النحوي فارجع الضمير إلى الشبه، وقال ان الله تعالى أجل من أن يكون له شبه متفق معه في معنى ما ومفهومه ان له شبيهاً هو غيره من كل جهة ؛ ولا يخفى ما فيه من التكلف فان سياق الكلام نفى الشبه مطلقاً من غير تقييد ، و مع ذلك كله 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 عبدالله ، عن الفضيل بن يسار قال : سمعت أبا عبدالله 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 عبدالله عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبدالله 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 عبدالله بن سنان، عن أبي عبدالله 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، فإله تبارك و »  
 « تعالى داخل في كل مكان و خارج من كل شيء، لا تدركه الأبصار و هو يدرك »  
 « الأبصار، لإله إلا هو العلي 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 عليه 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 تربته - 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 التناهي 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 حقايق صفات ولا 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 رب 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 ( لا أحصي ثناء

﴿ 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 يفعل 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 يعد 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 يشمئز 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 سبعمائة حججاً 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 سبعمائة حججاً 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 حجب لا يصلون الى الله ماداموا مقيدون بانفسهم وفي حديث أمير المؤمنين (ع) « ليس بينه وبين خلقه حججاً » لانه معهم أينما 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 عظمتهم) 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) «لاتدرّكه الأبصار و هو يدرك الأبصار» أي لاتدرّكه العقول الثاقبة و المشاعر الظاهرة و الباطنة و هو يدرك هذه القوى و مدرّكاتها (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 للتعجّب 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 ذواتنا و تكمل هيئاتنا، و شيء من ذلك لا يليق بقدس الحقّ و لانعرف كيفاً غير ذلك (أم كيف أصفه بالأين) أي بالحصول فيه (و هو الذي أين أين حتّى صار أيناً فعرفت الأين بما أين لنا من الأين) و الأين المعلوم لنا هو الذي نحن مستقرّون فيه و مفتقرّون إليه، و لانعلم 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 التكرّر في ذاته أو في صفاته لكن هذا داخل في نفي وصفه بالكيف لأنّ هذه الحيثيّة من جملة الكيفيات، و يحتمل أن يراد منه نفي الحصول في المكان و هذا بحسب الظاهر و إن كان داخلاً في نفي الحصول في الأين لكن يمكن الفرق بينهما بأحد الوجهين أحدهما أن المراد بالأين نفي النسبة إلى المكان المطلق، و بحيث نفي النسبة إلى المكان المخصوص، و ثانيهما أن حيث يضاف إلى جملة يحتاج إليها بخلاف أين و ذلك لأنّ وضع حيث كما صرّح به ابن الحاجب في شرح المفصل لمكان منسوب إلى

(١) أخرجه الترمذى و قد تقدم. (٢) النهج قسم الخطب تحت رقم ٨٥.

نسبة لا تحصل إلا بالجملة، ووزانه في احتياجه إليها كاحتياج الذي إليها من أن وصفه لمن قامت به هذه النسبة (و هو الذي حيث حيث حتى صار حيثاً فعرفت حيث بما حيث لنا من حيث) أي من حيثيات 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 فرغ 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 الممكنة ولا يجب فيها الانتقال . (ش)

(٢) قوله « بل نسبة جميع الممكنة 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 يخرج بل يحتاج اليه الى آخره» و علة القول بثبوته في كل مكان أنه علة مبقية كما أنه علة موجودة ولو كان خلواً من خلقه كان خلقه غير محتاج اليه بعد الحدوث كما قال بعضهم ، اذ لا يتعلل تعلق شيء في الوجود استمراراً بما هو مبين عنه، و قال تعالى « هو معكم أينما كنتم» و أما كونه في كل مكان ليس بمعنى حلولة و تمكنه ولذلك قال «خارج من كل شيء» حتى لا يتوهم الحلول . (ش)

المخلوقات لاستحالة ذلك على الله سبحانه بل بمعنى تقدس ذاته عن الكون في شيء و 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، ولما ذكر جملة من صفاته التي تقتضي تفرده بالالهية والعلو والعظمة المطلقة صرح بذلك و قال : ( لا إله إلا هو العليُّ العظيم اللطيف الخبير ) تنبيهاً على أن هذا غاية معرفته و أن به يتمُّ نظام التوحيد والإخلاص، و يحصل التصديق بعلمه بجلائل الأمور وخفياتها.

### (باب)

( النهي عن الجسم والصورة )

### ((الاصل))

١- « أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن علي بن أبي حمزة قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : سمعت هشام بن الحكم يروي « عنكم أن الله جسمٌ صمديٌّ نوريٌّ ، معرفته ضرورة ، يمن بها علي من يشاء » من خلقه ، فقال عليه السلام : سبحان من لا يعلم أحدٌ كيف هو إلا هو ، ليس كمثله « شيء و هو السميع البصير ، لا يُحدُّ ولا يُحسُّ ولا يُجسُّ ولا تُدر كه [ الأَبصار » « ولا [ الحواس ، 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 علي بن أبي حمزة ) قال العلامة : عليُّ بن أبي حمزة أحد عمد الواقفية . قال الشيخ الطوسي في عدة مواضع إنه واقفيٌّ ، و قال أبو الحسن عليُّ بن الحسن بن فضال ، عليُّ بن أبي حمزة كذا اب متهم ملعون قد رويت عند أحاديث كثيرة إلا أنني لأستحل

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

(١) قوله «لا يقدح في جلالة 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 مما روى 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 يلمه أحد من المسلمين في ذلك العصر فكيف يمكن أن يدعى أن تكلم هشام في مجلس الخليفة في الامامة كان سبباً للقبض عليه و قد 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 لئلا يصر 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 السُرَّة كما مر في الباب السابق (نوري) له نور يعلو وهو نور مجسم (معرفة ضرورة) تقذف في القلب بلا اكتساب أو تعلم بالمشاهدة العينية (يمن بها على من يشاء من خلقه) أهل هذا المذهب يقولون يجوز أن يراه من كان بينه وبينه تعالى تشابه في نورية الذات وقد سمعت بعض من أئق 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 كمثله شيء وهو السميع البصير) نزّهه عما لا يليق به مثل القول المذكور وغيره مع الدلالة على أنه أرفع وأجل من أن يقدره أحد من خلقه ويشير إلى كميته هويته إذ القديم الكامل في ذاته وصفاته ليس بينه وبين خلقه مشابهة، ولا بينه وبين عقولهم ملائمة بها يتمسك في تعيين هويته وتشخيص 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 كميته (ولا يحس) بالبصر (ولا يجس) 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 إذ 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 مستنزمين 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 و اسبابه فلا يجده موافقاً لما به، وقال: جهلك بالمرض يدل على جهلك بالعلاج و يأتي لذلك تتمه إن 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 خطأً أو سطحاً يفرض فيه الخطوط أو شاباً مخطأً كما زعمه طائفة ( ولا تحديد ) بأنّه جسم صمديّ نوريّ ولا بغير ذلك من الأمور المقتضية لتحديده . و في 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 كمثلته « شيء لاجسم ولا صورة . و رواه محمد بن أبي عبد الله 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 كمثلته شيء ) نزّهه عن الجسميّة و الصورة و أشار إلى دليله ، ثمّ صرّح بالمطلوب و قال : ( لاجسم 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 عبد الله ) 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 : جنّت 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، متوحّداً بذلك لاظهار حكمته »  
 « و حقيقة ربوبيته؛ لاتضبطه العقول ولا تبلغه الأوهام ولا تدرّكه الأبصار ولا يحيط »  
 « به مقدار، عجزت دونه العبارة و كلّت دونه الابصار و ضلّ فيه تصاريف الصفات، »  
 « احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور؛ عرف بغير رؤية و »  
 « وصف بغير صورة و نعت بغير جسم، لا إله إلا الله الكبير المتعال. »

### ((الشرح))

(محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع؛ عن محمد بن زيد) (١)  
 قال العلامة محمد بن زيد بـتري 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 يفظره بالضم أي خلقه والفطر أيضاً الشق يقال: فطرته فانقطر 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 و ابتداؤها منه، فلذلك أتى بالمصدرين تأكيداً  
 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 أو 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

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

(٢) كذا في جميع النسخ

عندنا بالهمزة و قد تقدم في المجلد الاول من ٢ .

ذلك لأن الصانع البشريّة 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 فإنه 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 الأول فلاّ أنّه تعالى شأنه لا قبل له و كان ولم يكن معه شيء، فلا يكون مصنوعاته مسبوقه 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 بمجرد قدرته القاهرة على وفق ما تقتضيه حكمته البالغة من كمال نظام العالم و تمام مصالح الخلق و حدود الأشياء و مقاديرها و أشكالها و نهاياتها و آجالها و غاياتها و منافعها و كيفيةاتها، 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 أزلي 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، أولاً لصورة فايضة عليه من الغير و باعثة على الإيجاد و سمّاها علّة لانّها بمنزلة العلة الغائية في البعث على الفعل (فلا يصحّ الابتداع) أمّا على الأول فلاّ أنّ الصانع لنفخ يعود إليه كان ناقصاً في حدّ ذاته مفتقراً إلى غيره و كلُّ 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، و أمّا حمل نفي العلة على نفي العلة الغائية الرجعة إلى الخلق ففيه كلام ذكرنا في شرح الخطبة (خلق ماشاء كيف شاء) بهجرّد المشيئة والإرادة على سبيل الاختيار، لا بالإيجاب والاضطرار، ولا بتوسط أصوات ولا بتحريك آلات (متوحداً بذلك) الخلق المشتمل على الصنع العجيب والرتيب الغريب لا يشار كه أحد ولا يعينه صفة وفيه إشارة إلى نفي الشريك وعدم زيادة الصفة لأنّ التوحيد الحقيقي يقتضي نفيهما، ولا استحالة احتياجه في الإيجاد إلى غيره (لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيته) تعليل لخلقه ماشاء وتوحدته بذلك، يعني كان الله ولم يكن معه شيء، وكان أولاً عالماً بحقائق الممكنات و منافعها و خواصّها، قادراً على إيجادها على نحو مشيئته فخلقها و هو واحد في ذاته و صفاته بلا شريك ولا نظير ولا مشير، لا وزير وأبرزها من حدّ الكمون والتقدير إلى حدّ الظهور والتدبير لمجرّد إظهار كمال علمه و حكمته و حقيقة ربوبيته وقدرته. إذ العقل إذا تفكّر في هذه المصنوعات العجيبة والمخلوقات الغريبة و في تدبير ما فيها من النظام الأكمل والاتقن والترتيب الأفضل والأحسن و تأمّل في مصالحها و منافعها و آثارها الموجبة للحيرة والعجب العجيب علم أنّ صانعها عالم حكيم قادر ربٌّ مالك، بيده نواصيها يصرفها كيف يشاء على وفق الحكمة. وما توهّمه بعض الزنادقة والملاحدة من أنّ بعض أجزاء هذا العالم من الدّود والبعوض والحيات والعقارب لاحكمة في خلقه فيقال: له أوّلاً إنّ ذلك جهل منك بالباري و حكمته و إنّ عدم وجدان الحكمة لا يقتضي نفيها، وثانياً وهو ما أجاب به الصادق عليه السلام للزّنديق الذي أنكر حكمته تعالى في الأمور المذكورة وأنّ فيها حكماً ومصالحاً أمّا العقارب فإنّها تنفع من وجع المثانة والحصاة و لمن يبول في الفراش، و أمّا الحيات فإنّ أفضل الترياق ما عولج من لحوم الأفاعي و أنّ لحومها إذا أكلها المجدوم نفعه، و أمّا البعوض والبق فقد جعلها الله أرزاقاً للطيور و أهان بها جباراً تمرّد على الله و أنكر ربوبيته فسلبها الله عليه فدخلت في منخره حتّى 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، و كلما أدر كنهه 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 الكميّة عنه لأن الكم من لواحق الجسم ، وهو سبحانه ليس بجسم ولا كم وإلا لكان قابلاً للتجزية والتقسيم والتبعض 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 والابصار إسناد مجازي والمقصود بيان عدم إمكان تناول العبارة له و تعلق الابصار به على سبيل المبالغة ( و ضل فيه تصاريف الصفات) يعني كل ما وصفوه تعالى به فهو غير موجود فيه وعبارة أخرى ضل في طرق صفاته الحقّة تصاريف صفات الواصفين و أنحاء تعبيراتهم عنها لأنهم وإن بالغوا في وصفه تعالى بها و انتقلوا من صفة إلى ما هو أعظم 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 ميزتموه باوهامكم في أدق معانيه مصنوع مثلكم مردود إليكم» أو المعنى ضل في الوصول إلى منتهى بسيط بساط ثنائه وإحصائه 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 وكذا 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 وإذ تنزهه قدس الحقّ عنها فقد تنزهه عنهما بالضرورة، وإنّما احتجابه واستتاره لكونه خارجاً عن عالم مدركات العقول والحواسّ وكون غاية ظهوره في بطونه و نهاية جلالة في خفائه ، وهو الظاهر والباطن. ومما يرشد إلى سبب خفائه مع كمال ظهوره هو ما اشتهر من أن ظهور الأشياء بأضدادها ألا ترى أنك إذا نظرت إلى أن ضوء النهار ضدّ لظلمة الليل وأنّ 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 تنوهم أنّ ضوء النهار غير مستند إليها، ولما لم يكن لجناب الحقّ جلّ شأنه ضدّ ولا انتقال وكان نور وجوده ظاهراً فإيضاً صار ذلك سبباً لخفائه حتّى أنكره من أنكره عدّ بهم الله تعالى في الدنيا والآخرة.

ولهذه العبارة احتمال آخر ذكرناه في شرح الخطبة (١) وهو أنّ الظرف متعلّق باحتجب ومحجوب 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 حجاب غليظاً مانعاً عن مشاهدة وجوده نظير ذلك قوله تعالى «حجاباً مستوراً» قال الجوهرى في تفسيره أي حجاباً على حجاب و الأوّل مستور

(١) قوله «في شرح الخطبة» خطبة كتاب الكافي مقتبس من هذا الحديث الشريف إذ ليس في قدرة آحاد الرعية وإن بلغ ما بلغ في العلم والبلاغة الاتيان بمثل هذه العبارات وكنت استبعد صدوره منه من المؤلف حتى وقفت على هذا الحديث وشرح قوله «احتجب بغير حجاب مستور» المذكور في الصفحة ١٢ من الجزء الأول فراجع. (ش)

بالتالي يراد بذلك كثافة الحجاب والله أعلم ( عرف بغير رؤية ) الفعل إمّا مبني للمفعول أو مبني للفاعل و«رؤية» على التقديرين إمّا بضمّ الراء و سكون الواو أو بفتح الراء 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 بديهي (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 بيندوين معلوماته كمعرفةنا 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 فإنّه وصف مثلاً بأنّه قادر بغير قدرة زائدة على ذاته و إطلاق الصورة على الصفة شائع أو وصف بغير حدّ لأنّه بسيط ليس له مهية مركبة 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 بديهي» قدم في الحديث الثالث من باب نفي الرؤية أنّ معرفته في الدنيا اكتساب و في الآخرة ضروري ان كانت بالرؤية و قلنا هناك أن 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 أن يكون لجميع الناس فالمتعين قراءة لفظ رؤية بضم الراء والهمزة بمعنى الابصار لا الروية بمعنى التفكير وان حمله عليه استاد الحكماء صدر المتألهين قدس سره (ش)

(٢) قوله «من صفاته الفعلية والتنزيهية» المستفاد من كلام صدر المتألهين في شرح هذا الحديث الشريف أنه مشتمل على ثلاثة أقسام الاول في عد بعض صفاته الفعلية وما يتعلق\*

التوحيد المطلق بقوله (لا إله إلا الله) نفيًا لشاركة الغير معه في الصفات المذكورة المقتضية 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 «لا لعل» اذ الظاهر منه الغرض والغاية المغايرة لالعلة المادية والفاعلية اذ لو كان المراد هذا لقال لابعلة أو لافى علة أو من علة ، ولكن قال (ع) لعل وقال بعد ذلك «لاظهار حكمته و حقيقة بوييته» 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 مثيراً 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 لا تتعلل 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 لا تضبطه العقول - الى قوله - تصاريف الصفات ، يدل على عدم ادراك أحد ذاته اذ لا يدرك العقل الوجود الحق الواقع فى الاعدان بل انما يتصور صورة من الوجود الخارجى وهذه الصورة ماهية قد تكون فى الذهن وقد تكون فى الخارج و ليس الوجود الاعراضى 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 الأبصار .

### ((الاصل))

٤- « محمد بن أبي عبدالله ، عمّن ذكره ، عن عليّ بن العباس ، عن أحمد بن »  
 « محمد بن أبي نصر ، عن محمد بن حكيم قال: وصفت لأبي إبراهيم عليه السلام قول هشام بن »  
 « سالم الجواليقي 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 بخلقة أو بتحديد و أعضاء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . »

### ((الشرح))

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

(١) قوله عمّن ذكره ، عن 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. والجواليق بفتح الجيم جمع جولق بضمها وفتح اللام معرب جوال وهو وعاء ينسج من الشعر والصوف وكان النسبة لكونه بايعها) وحكى 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، ولعل الثاني أغلظ من الأول والشك من الراوي أيضاً محتمل (أعظم من قول من يصف خالق الأشياء بجسم أو صورة أو بخلقة أو بتحديد و أعضاء) مثل الوجه والعين واليد والساق وغير ذلك من الأعضاء والجوارح التي للإنسان وإنما نشأ ذلك الوصف من استيلاء أوهاهم على عقولهم، وقد عرفت أن حكم الوهم لا يترفع عن المحسوسات وما يتعلق بها وأنه إن حكم في المجرّدات بحكم يقدرها محسوسة ذات أحجام ويجري عليها أحكام المحسوسات ولذلك كانت غاية معرفة المشبهة هي تشبيهه بالأصنام وتمثيله بالأجسام وتصويره بالصور والبهائم وتقديره بالحدود والغايات (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) لتحقق المباينة بين الواحد الحق الثابت بالذات وبين 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 وهشام بن سالم في «الصورة فكتب: دع عنك حيرة الحيران واستعد بالله من الشيطان،»

\* تطبيق كلام الأئمة عليهم السلام على الأصول النظرية ودفع أوهاهم جماعة عظيمة أن أحاديثهم عليهم السلام خطايبات تناسب العوام، لا يبرهانيات تناسب أهل النظر، كذلك فاق من جهة علم الحديث والتدبر فيه تدبراً علمياً وأهم ما في الأسانيد تشخيص المشتركات للقرايين فإنه لا يتيسر إلا للمتفطن العارف الدقيق فانتدبت لاجابته في الجملة أن ساعدنا التوفيق بأن أفرق المهم منها على الموارد المناسبة إن 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 الذّهن في أن أيّ الأمرين أولى بالطلب و الاختيار 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 والمصوورة و غيرهما 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 عبدالله 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 و قالوا 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 و تجوزات ظواهرها فاسدة و بواطنها 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 منزّه عنهما وإن أرادا غيره وقالوا: إن الإطلاق مجرد التسمية من غير تحقق معانها المتعارف كما ذهب طائفة إلى أنه تعالى جسم لا كالأجسام وطائفة إلى أنه صورة لا كالصورة لمّا 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: لم أر أى المخالفون جلاله قدر الهشامين

أعلم بسرائر عبادته. وقال المجلسى (ره) لعلهم نسبوا اليهما... لعدم فهم كلامهما فقد قيل: انهما قالا بجسم لا كالأجسام وبصورة لا كالصوره فلعل مرادهم بالجسم الحقيقة القائمة بالذات وبالصورة المهية وان اخطأ فى اطلاق هذين اللفظين عليه تعالى، ونقل المجلسى (ره) كلام صاحب الوافى أيضاً فكلهم مجمعون على وجوب تأويل ما حكى عن الهشامين و فى كلامهما شيء ينبغى التنبيه عليه وهو ان صاحب الوافى احتمل و تبعه المجلسى (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 و فى 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 مسلماً 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 ترويحاً لآرائهم الفاسدة، وقال بعض المتأخرين من أصحابنا لاحاجة في الاعتذار (١) عما نسب إلى هشام بن سالم إلى ما ذكره من ضعف الرواية، لأن القول بأن الله تعالى صورة لا يستلزم القول بالتجسيم والتركيب فإن مثله 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 مصورٍ يصوره ويخرجه من حدّ القوة والإمكان إلى حدّ 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 فلا أن هذا التوجيه لا يتمشي

(١) قوله «قال بعض المتأخرين من أصحابنا» لم يتفق لى الثور عليه في شرح صدر المتألهين وان كان لغيره أوله فهو كلام كامل في هذا الباب وكاف في المقصود ولا يتقدح 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 و لعل 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 خلقه 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 خصامه - 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 والبقية صمداً أي مصمت كما مرّ  
وأمّا ثانياً فلاّنه لايجوز إطلاق الصورة عليه سبحانه إمّا لأنها مشعرة بالتجسيم  
والتركيب أو لأنّ إطلاق الاسم والصفة عليه متوقّف على الإذن و لذلك وقع  
الإنكار على القائلين بالصورة في الرّوايات مطلقاً من غير تفصيل، و أمّا ثالثاً فلاّنه  
ما ذكره من الحديث المشهور بين العامّة و نسبه إلى الخاصّة أيضاً فهو على تقدير  
صحته مأوّل عند الخاصّة و عنداً أكثر العامّة وقد استقصينا في ذكر تأويله، في أوّل  
الباب السابق و سيجيء بعض تأويلاته في باب الرّوح عن أبي جعفر عليه السلام والله  
وليّ التوفيق.

((الاصل))

٦ - « محمد بن أبي عبدالله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر »  
« ابن صالح، عن الحسن بن سعيد، عن عبدالله بن المغيرة، عن محمد بن زياد قال: »  
« سمعت يونس بن ظبيان يقول: دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقلت له: إن هشام بن »  
« الحكم يقول قولاً عظيماً إلاّ أنّي أختصر لك منه أحرفاً فزعم أنّ الله جسم لأنّ »  
« الأشياء شيئان: جسم و فعل الجسم، فلايجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل و، »  
« يجوز أن يكون بمعنى الفاعل، فقال أبو عبدالله عليه السلام: ويجه أما علم أنّ الجسم »  
« محدود متناه و الصورة محدودة متناهية فاذا احتتم الحدّ احتتم الزيادة والنقصان »  
« و إذا احتتم الزيادة والنقصان كان مخلوقاً، قال: قلت: فما أقول؟ قال: لا جسم »  
« ولا صود و هو مجسم الأجسام ومصوّر الصور، لم يتجزء و لم يتناه ولم يتزايد و، »  
« لم يتناقص، لو كان كما يقولون لم يكن بين الخالق و المخلوق فرق ولا بين »  
« المنشيء و المنشأ لكن هو المنشيء فرق بين من جسّمه و صورّه و أنشأه، إذ »  
« كان لا يشبهه شيء ولا يشبهه هو شيئاً.»

((الشرح))

( محمد بن أبي عبدالله، عن محمد بن إسماعيل، عن الحسين بن الحسن، عن بكر بن

صالح) في كتاب التوحيد للصدوق-رضي الله عنه- عن الحسين بن الحسن، والحسين ابن علي، عن صالح بن أبي حماد، عن بكر بن صالح (عن الحسن بن سعيد، عن عبدالله بن المغيرة، عن محمد بن زياد قال: سمعت يونس بن ظبيان (١) يقول دخلت على أبي عبدالله 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 شيئان) 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 علة مادية هي الأجزاء، وعلّة فاعلية هي المؤلف بين تلك الأجزاء، وعلّة صورية هي الصورة الحاصلة باعتبار التأليف ( فقال أبو عبدالله 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 القدح به في هشام بن الحكم فلا. (ش)
- (٢) قوله «جسم وفعل الجسم» هكذا نقل ابو محمد بن الحزم دليل المجسمة وتأويل كلام هشام أن الموجود اما ان يكون موجوداً قائماً بذاته كالجوهر بالنسبة الى العرض و اما فعل الجسم اى حالات و عوارض للموجود القائم بالذات فاذا لم يكن الواجب حالا في غيره فهو قائم بذاته وأراد بالجسم الشيء القائم بذاته. (ش)
- (٣) قوله «الحصر ممنوع» ان كان الجسم في كلامه بمعنى الشيء المستقل بذاته فليس الحصر ممنوعاً وأما ان كان المراد منه الجسم اللغوي بمعناه المتبادر فالحصر ممنوع بل يمكن أن يكون الموجود مجرداً قائماً بذاته (ش)
- (٤) قوله «أما علم ان الجسم محدود متناه» أثبت الحكماء أن كل جسم متناه وقد سبقت الإشارة الى بعض أدلتهم في الصفحة ٢٣٩ و ٢٤٠ من هذا الجزء ولعل هشام بن الحكم كان يعرف ذلك بالدليل العقلي ولعله لم يكن يعرف ولكن الامام (ع) استدلل بتناهي بعض افراد الجسم فان كثير منها\*

(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 وجعل الجاعل لامن جهة ذاته (وإذا 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؛ قلت: فما أقول؟ قال: لاجسم ولا صورة وهو مجسم الأجسام ومصوّر الصور) الواو للحال يعني كيف يكون هو جسماً أو صورة و الحال أنّه 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 يفصل 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 يفصل 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 طبيعته يرجع 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 بالاباض 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 والتناهي والتزايد والتناقص في حد ذاته وصفاته  
 إذ هذه الأمور من لواحق الإمكان و توابع الحدوث و لوازم المقدار ، و ساحة  
 القدس منزّه عنها ( لو كان كما يقولون ) من أنه جسم أو صورة ( لم يكن بين  
 الخالق والمخلوق فرق ) إذ الخالق على قولهم مثل المخلوق في الذات والصفات و  
 الاحتياج إلى 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 التباين في الرتبة لا في الحقيقة ولا يمكن أن يكون نواقص المعلول  
 في العلة وليس في العالم الاسنخ واحد و هو الوجود فالعلة وجود و المعلول وجود و ليس  
 بين الوجود والوجود تباين الا بالكمال والنقص والشدة والضعف ، واما الجسم فمعناه و حقيقته  
 مقومة بمعان عدمية نقصية مثلا يشغل حيزاً ولا يشغل حيزاً آخر و هذا معنى عدمى و محدود و  
 هو أيضاً عدمى و بعيد عن كل شيء غيره ، و هو معنى عدمى 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 فمتمزه عن جميع هذه الاعدام و واجد لجميع المعانى 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 وعليهذا قوله ( 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 والمعنى 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 الابدان 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 الابدان في أمر من الأمور لأن ذلك الأمر إن كان من كماله كان خلوه عنه قبل الابدان نقصاً و إذالم يكن من كماله كان اتصافه به بعده نقصاً والنقص عليه محال 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 الحماضي قال: قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام: إن »  
 « هشام بن الحكم زعم أن الله جسم 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 نسبتها 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 ، إنما تكون الأشياء بإرادته ومشئته، من غير كلام ولا تردد نفس »  
«ولانطق بلسان».

### ((الشرح))

( محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن علي بن العباس ) قال العلامة :  
إنه رمي بالغلوّ وغمز عليه ، ضعيف لا يلتفت إليه ولا يعاب 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 الجمّة ، قال الجوهري :  
الجمّة بالضم مجتمع شعر الرأس و هو أكثر من الوفرة و يقال للرجل الطويل  
الجمّة الجمّاني بالنون على غير قياس و أن يكون بالجيم أيضاً منسوباً إلى الجمّانة  
وهي حبة تعمل من الفضة و في كتاب التوحيد الحمّامي بالميم قبل الباء نسبة إلى  
حمام أعين وهو اسم بستان قريب من الكوفة و في بعض النسخ الحسين بدل الحسن  
ولأعرف حالهما (١) ( قال : قلت لأبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام إن هشام بن  
الحكم زعم أن الله جسم ليس كمثله شيء ) يعني أنه جسم ممتاز عن غيره من  
الاجسام لا يماثله شيء منها في نورية ذاته و صفات كماله و نعوت جلاله (عالم سميع  
بصير قادر متكلم ناطق ) كأنه أراد بذلك أنه سميع بذاته و بصير بذاته و هكذا  
( والكلام والقدرة والعلم يجري مجرى واحد ) في أنها نفس الذات ( ليس شيء  
منها مخلوقاً ) فالكلام عنده غير مخلوق لكونه عين الذات مثل العلم والقدرة  
( فقال : قاتله الله ) كناية عن مقتته و إبعاده عن الرحمة ( أما علم أن الجسم

(١) قوله « و في بعض النسخ الحسين » والظاهر أنه تصحيف في الكتابة والحسن بن  
عبدالرحمن في كل موضع رأيناه في اسناد الاحاديث مكبر لكن لم يذكر في كتب  
الرجال ولم يصرحوا في حقه بشيء من المدح والذم و ذكره الشيخ رحمه الله في رجال  
الصادق (ع) بعنوان الحسن بن عبدالرحمن الانصاري الكوفي واقتصر على نقله صدر  
المتألهين في شرحه. وهو حسن. (ش).



محدود) بحدود و نهايات و أطراف و غايات (١) و أقطار و كميّات و بأجزاء و تركيب و أوضاع و تأليف و صور و ترصيف و كلُّ ما هذا شأنه فهو ممكن مفتقر إلى الغير من جهات شتى، والله سبحانه هو الغني المطلق لا يفتقر إلى شيء أصلاً (والكلام غير المتكلم) (٢) عطف على الجسماء. يعني أما علم أن الكلام غير المتكلم بالضرورة ليعلم قبح ما ذهب إليه من أنه عين ذاته كالعلم والقدرة و أنه 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 سبحانه الله (و أبراء إلى الله من هذا القول) و من دان به، لكونه فحشاً عظيماً على الله سبحانه، و ربّما يتوهّم أن 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 لاحدوثه و لا يجب الفاصلة الزمانية بين العلة و المعلوم اذ لفاصلة بين المركب و أجزائه 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 قدماً مع كيفه و مكانه و هو محتاج فالقديم بالزمان لا ينافي امكان الوجود فليكن هذا في ذكرك. (ش)
- (٢) قوله « و الكلام غير المتكلم » فلا يمكن أن يكون من صفات الذات لان صفات الذات عين الذات و خالفت الاشاعة فجعلوا الكلام من الصفات القديمة كالعلم و القدرة. و بيان بطلانه و أنه غير معقول مبسوط في الكتب الكلامية. (ش)

أبرء من هذا القائل للتنبيه 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 (لأجسم ولاصورة ولاتحديد) و هو و إن لم يقل بالصورة والتحديد صريحاً لكن يلزمه ذلك من حيث لا يعلم لأنّ الجسم لا يخلو عنهما ( و كلُّ شيء سواء مخلوق) لاستحالة أن يكون له شريك في الوجوب الذاتيّ فكلامه مخلوق لأنّه غيره فليس الكلام مثل العلم والقدرة و سائر الصفات الذاتيّة ، وإنّما قلنا كأنّه أراد بذلك كذا لأنّه يحتمل أن يكون مراده بقوله عالم سميع بصير قادر متكلم ناطق أن له علماً و سمعاً و بصراً و قدرة و كلاماً و نطقاً زائدة على ذاته ، بها يعلم و يسمع و يبصر و يقدر و يتكلم و ينطق و أنّ هذه الصفات مشتركة في أنّها قديمة غير مخلوقة و حينئذ قوله **تَكَلَّمَ** « و كلُّ شيء سواء مخلوق بيان لفساد هذا القول إذ القول بزيادة الصفات لا يجمع بأنّها غير مخلوقة إذ كلُّ شيء سواء مخلوق، و آخر الحديث يناسب هذا الاحتمال و قوله **تَكَلَّمَ** « والكلام غير المتكلم » يناسب الاحتمال الأوّل و حمّله على الاحتمال الثاني حينئذ لا يخلو من دقّة و خفاء فليتأمل ( إنّما يكون الأشياء بإرادته ومشيئته) « 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 إلاّ واحدة كلمح بالبصر أو هو أقرب ( من غير كلام ولا تردّد 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 المجلسي (ره) كلام الهشامين و حينئذ فالقبح 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 أن تكونه للأشياء بأن يصدر عنه الحرف والصوت و ينطق بكلمة كن و نحوها لأن ذلك من صفات الخلق و هو سبحانه منزّه عنها، وكلمة كن في قوله تعالى « كن فيكون » كناية عن تسخيره للأشياء و جريان حكمه في إيجادها و إحداثها و بأن يصدر عنه إرادة مترددة في النفس و تفكّر في عواقب الأمور ليعلم وجوه مصالحها كما إرادة أحدنا شيئاً فإنها 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 إلا 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 أن الإرادة حادثة، و بالجملة فيه تنزيه له جلّ شأنه أن يعرض له من جهة ما هو فاعل شيء من هذه الكيفيات فإنها من عوارض الإمكان، ولو احق الحركة التي هي من عوارض الجسم الذي يفعل بالألة والتفكّر و يحتاج في فعله إلى الحركة التي تشدّ و تضعف والله سبحانه منزّه عن جميع ذلك.

### ((الاصل))

٨- «علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن محمد بن حكيم قال: «وصفت لأبي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي وما يقول في الشاب الموفق و«وصفت له قول هشام بن الحكم فقال: إن الله لا يشبهه شيء».

### ((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس عن محمد بن حكيم قال : وصفت لأبي الحسن عليه السلام قول هشام الجواليقي وما يقول في الشاب الموفق) قد عرفت تفسيره سابقاً (ووصفت له قول هشام بن الحكم) من أنه جسم (فقال: إن الله لا يشبهه شيء) (١) هذا من أوجز الكلام في تنزيه الواحد عما لا يليق به مثل الجسميّة

(١) قوله « إن الله لا يشبهه شيء » يمكن أن يكون دليلاً نقلياً في مقابلة أهل الظاهر \*

والصورة والتحديد وغيرها من صفات الممكنات المحدثه و كمالاتها المستفاده من

\*التمسكين ببعض الاخبار في تجسيم الواجب تعالى و بيانه أنه لو كان جسماً كان شبيهاً  
 بخلقه وقد نص الكتاب على أنه ليس كمثله شيء، فان قالوا نحن أيضاً نقول هو جسم لا  
 كالأجسام 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  
 الاشتراك 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 متن كتاب الاشارات في نفي الجسمية عنه تعالى و في عدم شبيه له أصلاً و على القارئ  
 تطبيق ما قاله الشيخ على ما ورد في الاحاديث و لا اختلاف بينهما في المعنى قال الشيخ كل  
 متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته و كل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمه الكمية  
 و بالقسمه 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 لما سواه مقتضية لامكان  
 الوجود و أما الوجود فليس بماهية لشيء و لا 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 و لا نوعى فلا يحتاج الى أن ينفصل عنها بمعنى فصلى 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» و لا ندرى  
 ما أرادوا بالصورة في مقابل الجسم و روى أن القائل بالصورة قال بالشاب الموق و قال بأنه  
 أجوف الى السرة و الباقي صمد و هل الشاب الموق الاجسم و الاجوف كذلك فلعل القائل  
 بالجسم قال بالجسم المادى و القائل بالصورة بالجسم المثالى و لا ينافيه و صفه بالشاب و الاجوف اذ  
 اطلق على الاجسام المثالية أمثال ذلك قال تعالى و انى أرى سبع بقرات سمان يأكلهن سبع\*

الغير المستلزمة للنقصان والافتقار و إذا كان منزهاً عن أمثال هذا مما يوجب  
النقصان والزوال كان باعتبار اتصافه بأشرف طرفي التقيض 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 لافائدة فى تحقيق القولين مع ان  
النسبة غير ثابتة. (ش)

(١) قوله « صفات الذات » قال صدر المتألهين و تبعه المجلسى (ره) فى مرآة العقول  
واللفظ لهما رحمهما الله، ان صفاته على ثلاثة اقسام منها سلبية محضة كالقدوسية و الفردية و  
منها اضافة محضة كالمبدئية (والخالقية) والرازقية و منها حقيقة سواء كانت ذات اضافة  
كالعالمية والقادرية اولا كالحيوة والبقاء ولاشك ان السلوب والاضافات زائدة على الذات  
و زيادتها لا توجب انفعالا ولا تكثرأ ( و قيل ) [ 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 والمعجز والافة و غير ذلك ] والاضافات راجعة الى الموجدية .... و اما  
الصفات الحقيقية ( فالحكماء والامامية ) على أنها غير زائدة. ما بين الهلالين زيادة للمجلسى  
و بين المعفتين زيادة لصدر المتألهين. (ش)

(٢) و صفات الذات، بالغ أبو محمد بن الحزم على سائر خز عبالاته 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 الله تعالى صفة او صفات نعم ولا جاء قط عن أحد من الصحابة رضى الله  
عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين ولا عن أحد من خيار تابعى التابعين و من كان هكذا  
فلا يحل لاحد أن ينطق به، ولو قلنا ان الاجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقنا فلا  
يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هى بدعة منكورة، قال: و انما اخترع لفظ الصفات\*

وعندنا ما لا يجوز سلبه عنه قطُّ فإنَّ العلم مثلاً عندهم صفة زائدة قائمة بذاته. تعالى ولا ينتكث ذاته عنها أبداً و أزلاً ، وهذا غير صحيح عندنا إذ لا قديم إلا هو بل ذاته المقدسة علم بكلِّ معلوم وجد أولم يوجد، فالتغيُّر إنَّما هو في المعلوم وهو معدوم تارة و موجود أخرى والعلم واحد في الحالتين لا تغيُّر فيه بالزَّيادة و نقصان 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 فإنَّه كان في الأزل ولم يكن خالقاً ورازقاً، ولا نريد أنَّه يتجدد له صفاته حادثه كما زعمه طائفة من المعتزلة لأنَّه أجلُّ وأعظم من أن يكون محلُّ الحوادث بل نريد أنَّه 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 عزّ 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 و حسبنا الله و نعم الوكيل انتهى. وما اشبه كلامه بكلام بعض الاخباريين في انكار اصطلاحات اهل الاصول و الحق ان النظر في الصفات أهم و اوجب من اثبات الذات اذ ما من أحد من العقلاء الا ثبتت ذاتا هو واجب الوجود حتى الماديين والملاحدة والدهرية ، و انما الخلاف بين الملمين وبينهم في الصفات فالانبياء والحكما ، يثبتون له العلم والقدرة و غيرهما والماديون و امثالهم يحملون المادة او الاجزاء المنبثة والمكان و الزمان واجب الوجود فالاختلاف في صفة العلم و القدرة والحياة. (ش)

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

### ((الشرح))

( علي بن إبراهيم، عن محمد بن خالد الطيالسي، عن صفوان بن يحيى، عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الم يزل الله عزّ وجلّ ربّاً والعلم ذاته (ولالمعلوم) قيل: علمه بالشيء قبل وجوده هو العلم بأنّه سيقع لالعلم بأنّه واقع لأنّه جهل، أقول: الجهل إنّما يلزم لو علم أنّه واقع في غير وقته والحق أن علمه بما وقع و ما هو واقع و ما سيقع على نحو واحد من غير ترتب بالنظر إلى ذاته المقدّسة المنزهة عن الامتداد الزماني ولواحقه 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، و علمه بما هو واقع الآن كعلمه بما وقع في زمن الطوفان من غير تغيير و تفاوت في علمه أصلاً ( و السّمع ذاته ولا مسموع (١) والبصر ذاته ولا مبصر ) اختلف العلماء في أن السمع

(١) قوله «والسمع ذاته ولا مسموع» من الثابت في البيانات الحقة والشرائع الالهية الاعتقاد بالدعاء وأن الله تعالى يسمع كل من يدعو و بذلك يعبدون الله ويوحدونه ويثنون عليه ويمجدونه وكذلك يبصر عمل كل عامل في الخير والشر والسر والعلانية و لولا ذلك لم يجتنبوا المعاصي و انه يعلم سراير القلوب و أسرار الضمائر و اما اللمس والشم و الذوق فلم يرد التعبد باطلاقها عليه فلا يجوز و ان كان له العلم بالمذوقات والمشومات الملموسات كما له علم بالمبصرات والمسموعات من غير فرق. هنا خلاف بين اتباع المشائين واصحاب الكلام، فقال الاولون علمه تعالى بالجزئيات بوجه كلي و قال الاخرون معنى بصره علمه بالمبصرات و سمعه علمه بالمسموعات ولم يتبين لى الى الان ما الفرق بين القولين مع انهما متفقان على عدم الاحساس و ان علمه بغير آلة و حاشاً 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 العينية والملاحظة الآلية ، فإثبات السمع والبصر من حيث أنّهما علم داخل تحت إثبات العلم مطلقاً ومن حيث الخصوصية المذكورة مفقور إلى دليل عليحدة ، 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 ريب 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 أطلقتهما 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 الفاقداً للآلة الحاسة أدون في العلم من مخلوقاته وهو باطل، وليس الحكيم المشائي ولا المتكلم بهذه المرتبة من النبوة 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 إزاوجد المسموع والمبصر لأدر كهما عند وجودهما. أقول: كل واحد من السؤال والجواب ليس بشيء أما السؤال فلأن السمع و البصر عبارة عن العلم والعلم بالشيء غير متوقف على وجوده . وقد يتحقق ذلك في أفراد البشر فكيف البارئ الذي لا يخفى عليه شيء ، و أما الجواب فلأن فيه اعتراضاً في الحقيقة بورود السؤال و أنه تعالى لا يدرك المسموع والمبصر قبل وجودهما وإشعاراً بأن فيه جل شأنه استعداداً لحصول العلم والإدراك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

المدرک والمدرك والعالم والمعلوم و أن هذا الارتباط في الحس عبارة عن تأثير المحسوس في الحاس بأن يكون الأشياء علة في الجملة والحواس معلولة في حيثية ما ولا شك أن هذا الإدراك الحسى يستلزم وجود المحسوس بالفعل إذ لولم يكن بعد موجوداً لم يتعقل 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 فرما امكن تأثيره بالاعداد مثلاما تنبه 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 الينا 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 علية 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 وحينئذ لا يمكن إِبصار ما لم يوجد وقد يكون بتأثير العالم في المعلوم فلان من إِبصار ما سياتى 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) ولأن القادر هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا أمر متحقق له في الأزل قبل وجود المقدور، وقد ظهر مما قرّر أن هذه الصفات أزليّة وأما أنها نفس ذاته المقدّسة فلائها لو كانت زائدة عليها فإن كانت وجوداتها واجبة لزم تعدّد واجب الوجود بالذات وإن كانت ممكنة لزم افتقار الواجب بالذات إلى الممكن، وبالجملة كان جلّ شأنه عليمًا سميعاً بصيراً قديراً في الأزل بذاته المقدّسة الأحديّة لا بالمعنى المتعارف فينا، وإن لم يكن شيء من المعلومات والمسموعات والمبصرات والمقدورات موجوداً فيه فذاته و علمه و سمعه و بصره و قدرته شيء واحد وإنما يختلف بحسب اعتبارات يحدثها العقول بالقياس إلى المخلوقات، فإنّ ذاته المقدّسة من حيث أنّه لا يخفى عليها المعلومات علم و من حيث، أنّه لا يخفى عليها المسموعات سمع و كذا البواقي.

(١) قوله و كان في 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 الحوادث بالقديم والاشكال المختلج في ذهن الانسان هنا هو الاشكال المعروف في مسألة ربط الحوادث 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 وقيوم ولا متقوم به وهذه مسألة ربط الحوادث 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 تغيير في العلم أصلاً ، و ليس هناك تفاوت إلا بتحقيق المعلوم في وقت و عدم تحققه قبله . و ليس المراد بوقوع العلم على المعلوم تعلقه به تعلقاً لم يكن قبل الإيجاد لأن علمه تعالى متعلق به قبل الإيجاد و بعده على نحو واحد ، وهذا الذي ذكره عليه السلام هو المذهب الصحيح الذي ذهب إليه الفرقة الناجية الإمامية و أكثر المخالفين ، قال قطب المحققين في درة التاج : ذهب جمهور مشايخ أهل السنة و المعتزلة إلى أن العلم بأن الشيء سيوجد نفس العلم بذلك الشيء إذا وجد لأن من علم علماً قطعياً بأن شيئاً يدخل البلد غداً عند طلوع الشمس مثلاً يعلم بذلك العلم بعينه عند طلوع الشمس أنه دخل البلد ، ولو احتاج أحدهنا إلى تعلق علم آخر به فإنما احتاج إليه لطلبان الغفلة عن العلم إلا و الغفلة على الباري ممتنعة ( قال : قلت : فلم يزل الله متحرراً كما ؟ قال : فقال : تعالى الله ) من أن تعرضه الحركة ( إن الحركة صفة محدثة بالفعل ) لعل المراد بالتحريك التغيير و الانتقال من حال إلى حال فكان السائل توهم أن العلم و السمع و البصر و القدرة إذا كانت عين الذات و متعلقها و هو المعلوم و المسموع و المبصر و المقدور يتغير و يتبدل من حال إلى حال كان العلم يعني الذات يتغير

(١) قوله « بواسطة أو بغيرها » أو للتقسيم فإن الموجود قسماً الأول ما صدر منه تعالى بغير واسطة كالعقل الأول على مذهب المشائين والثاني ما صدر منه بواسطة كساير الممكنات و ليس معنى الوساطة التفويض كما توهمه بعض المنفلين بان يكون الأول تعالى أوجد العقل الأول ثم فوض أمر إيجاده غيره إليه بل لا مؤثر في الوجود إلا الله كما قال الحكماء و وساطة الوسائط نظير شفاء الأمراض بالأدوية و إزهاق النفس بالسوم (ش)

بتغيره 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 التغيّر والانتقال . و قيل : المراد بالتحرك والحركة هنا اليجاد و الخلق ومنشاء السؤال أن السامع لمّا سمع أن صفاته تعالى مثل العلم والسمع

(١) قوله « أعني الذات المقدسة » لا ريب أن ذاته تعالى لا يتصف بالتغير لان كل ما هو لائق به من صفات الكمال حاصل له أزلا و أبداً و هذا ضروري في العقل و ضروري في مذهبننا و ان تفوه أحد من أهل الظاهر بما ينافيه فهو تعبير من غير التزام بمفاسده، قال القاضي سعيد القمي في شرح حديث مروى في الاسماء والصفات عن أبي هاشم الجعفرى عن أبي جعفر الثانى (ع) عند شرح قوله (ع) والله واحد لا متجزى و لا متوهم بالقلّة والكثرة و كل متجزى أو متوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق قال القاضي في 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 أو لا، اذ يلزم كونه تعالى متوهم 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 و الا 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 و الا لم يصح متوهم الزمان المنقضى فيه انتهى كلامه . وهو حسن دقيق و انى لا اوافقة فى تكفير القائل بالزمان المنتزع من ذات الواجب و ان كان قولاً فاحشاً فى الفساد بل أفحش و أفسد من قول المجسمة لان ما ذكره القاضي من الادلة الدقيقة التى لا يتوقع من حشوية أهل الظاهر التنبيه لها و فهم معانيها، و قلنا ان الكفر يثبت بانكار التوحيد و \*

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

أقول: لامجال لهذا التوهم بعد سماع السائل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ 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 بأزليّة كان الله تعالى ولا متكلم ) اتفقت الأمة على أنه تعالى متكلم وقد دلّت عليه الآيات ، والرّوايات من طرق العامة والخاصة وهم بعد ذلك اختلفوا في حدوثه وقدمه ومحلّه فذهب الإماميون رضوان الله عليهم أجمعين إلى أنه حادث لدلالة هذه الرّواية وغيرها من الرّوايات المتكثّرة المروية عن العترة الطاهرة على حدوثه ولأنّ الكلام عبارة عن الألفاظ المركّبة والمعاني المرتّبة ولا يعقل منه غيرهما ولا شكّ أنّ كلّ واحد منهما حادث وأيضاً لو كان الكلام قديماً لزم تحقّق الخطاب والطلب في الأزل بدون المخاطب وأنه سفه لا يليق بجناب القدس ، وإذ اثبت حدوثه ثبت أنه ليس عين ذاته تعالى لأنّ صفاته الذاتية الأزليّة عين ذاته دون غيرها من الصفات الحادثة الفعلية ولا

\* الرسالة صريحاً أو بمقدمات مفضية اليه بملازمة بينة وقد أمرنا الشارع بحمل أفعال المسلمين وأقوالهم على الصحة ، وقد رأينا من أهل الظاهر وغيرهم الالتزام بالمتناقضين و بطلانه أظهر من انتزاع مفهوم الزمان من ذات ثابت لا يتغير و رأيت رجلا لا تهتمه في الدين والورع ولا اعتقد فيه غير التقوى والصلاح يلتزم بإمكان انتزاع الزمان من بقاء الواجب تعالى أزلا كما حكى القاضي و كان يعتقد نزول الملائكة من خروق الافلاك و يقول لا يمكن عبورهم عن الافلاك من غير خرق والنيام 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 فلاّنّ 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 صحة الإطلاق قيام المبدء المشتق منه به والأمر فيه هيّن فهذه المناقشة ليست بدافعة لقولهم و إنّما الدافع له هو ثبوت الكلام النفسي القديم القايـم بذاته تعالى .

أقول : لادليل على اعتبار قيام المبدء ولا على ثبوت الكلام النفسي كما ستعرفه ، و ذهب الأشاعرة إلى أنّ له تعالى كلاماً نفسياً قديماً قائماً بذاته كسائر الصفات الذاتية عندهم و نحن لانعرفه وهم أيضاً لا يعرفونه وقد صدر ذلك عن لسان الأشعري مخالفاً لجميع العقلاء السابقين ، قال بعض أصحابنا ويؤيده ما نقل السيد معين الدين الأيجي الشافعي في بعض رسائله عن بعض العلماء أنه قال ما تُلَفِّظ 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 استدلوّوا 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 الدال 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 بالاتفاق و المتكلم في اللغة من قام به صفة التكلم والكلام ، قلنا أوّلاً لا

نسلم أن المتكلم معناه ما ذكرته بل معناه فاعل الكلام واسم الفاعل معناه فاعل الفعل سواء قام به الفعل أولاً ، ويؤيده ما ذكره الفخر الرازي في أوائل تفسيره الكبير من أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص جعله الحي القادر لأجل أن يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر أن المراد من كون الانسان متكلماً بهذه الحروف مجرد كونه فاعلاً لها لهذا الغرض المخصوص انتهى. وثانياً أن الموجود يطلق على الموجودات حقيقة مع أن الوجود عندكم عين تلك الموجودات لا صفة قائمة بها، وذهب الكرامية إلى أن كلامه (١) حادث قائم بذاته تعالى وهو يخلق الأصوات والحروف في ذاته. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

### ((الاصل))

٢- « محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن »

(١) قوله « وذهب الكرامية الى أن اه » في المنظومة:

و نعمة الحدوث في الطنبور      قدزادها الخارج عن مفظور

فالتزمت الكرامية بإمكان كون ذاته تعالى محلاً للحوادث ، وهذا مما يؤيد ما ذكرنا من أن ما يستلزم انكار الالوهية 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 البيينة لقولهم ولو كان كل ما يستلزم انكار الواجب كفسراً لكان القول بالجبر والتفويض واثبات الصفات والاعتراف بتعدد القدمات 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 الالوهية ونفى الرسالة ولو لم يكن خوف التطويل لعددت كثيراً من الطوائف و أقوالهم خصوصاً أصحاب الحشو من محدثي العامة الا أنهم لا يفتنون للوازم أقوالهم و ليس الدين الحق الخالص الا ما ثبت متواتراً عن الائمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين و بالله التوفيق (ش)

« سالم، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: كان الله عز وجل ولا شيء غيره و لم يزل عالماً بما يكون ، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه.»

### ((الشرح))

( محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: كان الله عز وجل ولا شيء غيره (١) ذكره في هذا الباب لإفادة أن صفاته الذاتية عين ذاته إذ لو كانت زائدة لكان معه غيره و أن جميع 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 مع ذلك دائماً بدوام العلة نظير أن تكون الشمس يفيض منها النور دائماً و النور معلول لها و لا تكون فصل زمان بين وجود الشمس و النور الا ما يتوهم من لزوم السابقة و العلية و صفات الباري جل شأنه عند أصحاب الصفات امور غير الذات فاما ان تكون متفرعة على الذات بحيث لا يحتمل لها وجود ما لم تكن الذات اولاً تكون متفرعة بل كل واحدة موجودة بذاتها و على حياها و على الثاني يلزم تعدد الواجب بالذات نعوذ بالله ، و على الاول اما أن تكون حادثة زماناً أو قديمة، فان كانت حادثة لزم خلوقات الواجب عن الصفات زماناً غير متناه بأن لا يكون عالماً و لا قادراً و لا حياً و هكذا وهو باطل وان كانت قديمة زماناً مع كونها متفرعة على الذات ثبت الحدوث الذاتي باعتراف المتكلم الاشمري و على ما ذكرنا فلا يناسب كلام الشارح بطوله هنا اذ لا ينكر القائل بالصفات كان الله ولا شيء غيره و ليس هذا رداً عليه و يصدق مع كون الصفات حادثة بالحدوث الذاتي كان الله ولا شيء غيره بل الصحيح أنه يريد اثبات العلم و القدرة و أمثالهما لذات الواجب قبل وجود المعلوم و المقدور كما في الحديث السابق و هذا هو المستفاد من كلام الشارحين الصدر و المجلسي رحمهما - الله . (ش)



الأول أن صفاته تعالى معلومة لنا و ذاته غير معلومة لنا و غير المعلوم غير  
المعلوم فصفاته غير ذاته .

الثاني لو كانت صفاته عين ذاته لكان قولنا الذات عالمة قادرة بمنزلة قولنا:  
الذات ذات فاستحال أن يكون ذلك محل البحث و أن يقام البرهان على نفيه و  
إثباته فإن من قال الذات ذات علم بالضرورة صدقه و من قال: الذات ليست بذات  
علم بالضرورة كذبه، ولما كان قولنا الذات عالمة أوليست بعالمة ليس بمثابة قولنا  
الذات ذات أو الذات ليست بذات علمنا أن هذه الصفات أمور زائدة على الذات.  
الثالث لو كانت الصفات عين الذات و الذات شيء واحد كان الاستدلال على  
كونه قادر أيغني عن الاستدلال على كونه عالماً و على كونه حياً ، فلمّا لم يكن  
كذلك بل افتقرنا في كل صفة إلى دليل خاص علمنا أن الصفات أمور زائدة  
على الذات .

الرابع أن هذه الصفات ليست أموراً سلبية بل ثبوتية فهي أمور حقيقية زائدة  
على ذاته قائمة بها. ثم أورد على نفسه إشكالات أحدها أن اللازم من هذه الأدلة  
أن حقيقة الإله مركبة من أمور كثيرة فكيف القول فيه ، و ثانيها أن الوحدة  
صفة زائدة على الذات قائمة بها وإذ كانت حقيقة الحق واحدة فهناك ثلاثة أمور تلك  
الحقيقة والوحدة و اتّصاف الحقيقة بها ، و كذا في الوجود و الوجوب كثرة  
حاصلة بسبب الوجود والوجوب والمهية و اتّصاف المهية بهما، و ثالثها أن هذه  
الحقيقة هل يمكن الإخبار عنها أم لا والثاني محال لأن كل شيء يمكن الإخبار  
عنه ولو بالشيئية ونحوها فتعيّن الأول فهناك مخبر به و مخبر عنه لأمر واحد ،  
ثم أراد التفصي عنها بما أوحى الخبيث إلى نفسه فقال : والجواب عن الأول أنه  
تعالى ذات موصوفة بهذه الصفات ولاشك أن المجموع مفتقر في تحققه إلى أجزائه  
إلا أن الذات قائمة بنفسها و واجبة بنفسها ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة  
مستلزمة لتلك النعوت والصفات ، و هذا ممّا لا امتناع للعقل فيه . و عن الثاني  
أن لزوم التثبيت حق لكن فرق بين النظر إليه من حيث هو و بين النظر إليه  
من حيث أنه محكوم عليه بأنه واحد ، فإذا نظرت إليه من حيث هو مع ترك

الالتفات إلى أنه واحد، فهناك يتحقق الوحدة ، وهناك حالة عجيبة ، فإن العقل مادام يلتفت إلى الوحدة فهو بعدلهم 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 فلأن 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 أزدادها 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 أزدادها عنه تعالى حتى يكون علمه سبحانه عبارة عن نفي الجهل ليلزم التعطيل فقليل معنى كونه عالماً قادراً أنه يترتب على مجرد ذاته ما يترتب على الذات والصفة بأن ينوب ذاته مناب تلك الصفات والاكثر على انه تصدق آء. 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 و صفة 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 قلنا انه مفرق لنور البصر و انه ابيض وكذا الحال فيما سواه من العالم والقادر فالعالم ماثبت 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 وحيثُ دلالة فيما ذكره أو لا 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.

و كذا لدلالة 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 ، و أمّا إذا كان المراد أنّ الذات بذاتها عين أفراد تلك المفهومات فهو في غاية السقوط لأنّ قولنا الذات عالمة حيثُ بذاتها 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 .

وأمّا 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 الدار فإن بقي هذا العلم بعد خروجه عنها كان ذلك العلم نفس الجهل لزوال المعلوم دون العلم وإن لم يبق بل زال وحدث علم آخر بخروجه لزم مع حدوث 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 الرتبة بوياسة 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 يعلم لا يقال فيه محدث أو قديم. و هذا يخالف ما نقل عنه القطب بعض المخالفة لانه تعالى على ما حكاه القطب عنده يعلم جميع المهيئات بوجه كلي و على حكاية الشهرستاني لا يعلم شيئاً الا نفسه و لعل هشام بن الحكم قال شيئاً لم ينل السامعون 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 بتعلقلها و ربما يذهب ذهن السامع الى شيء بحسب الاصطلاح العام فيورث سوء الظن بهم حاشاهم عن ذلك ثم ان ما حكى عن هشام ربما يشبه في ذهن السذج بما ينسبه غير المتدبر الى بعض الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات الاعلى وجه كلي و ليس به .

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 يقدح 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 الوهمية 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 لئلاّ أنه موجود اليوم بل لأنه تعالى لما لم يكن زمانياً (٢)

(١) قوله « و ذلك الشيء حاضر عنده » الشيء الموجود في الزمان المستقبل لا يمكن أن يكون حاضراً مشاهداً لنا الآن لان مشاهدتنا عبارة عن تأثير ذلك الشيء في حاستنا و هو غير موجود الآن حتى يؤثر ولا يجوز قياس علم الله تعالى و ادراكه على مشاهدتنا لان علمه تعالى ليس بتأثير حاسة بل برابطة العلية فجاز أن يكون الحاضر والمستقبل والماضي سواء عنده في الحضور فانه علة للجميع . (ش)

(٢) قوله « لانه لما لم يكن زمانياً » قد تواتر هذا المعنى عن الائمة الهداة عليهم السلام خصوصاً عن أمير المؤمنين (ع) فنفاوا عنه الزمان كما نفوا عنه المكان و كما أن 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 الملاقى 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 الا لتطابق \*

كان نسبته إلى اليوم والغد على السواء تأمل تعرف (فعلمه به) أي بما يكون (قبل كونه كعلمه به بعد كونه) لأن علمه عين ذاته تعالى فكما أن ذاته لا تتغير ولا 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، وإماماً كان علمه بها بنفس ذاته المقدسة التي هي العلم بجميعها 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 «  
 إليّ لا تقولن منتهى علمه فليس لعلمه منتهى ولكن قل : منتهى رضاه .»

### ((الشرح))

( محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن صفوان بن يحيى ، عن الكاهلي )  
 عبدالله بن يحيى الكاهلي وكاهل أبو قبيلة من أسد وهو كاهل بن أسد بن خزيمه  
 ( قال : كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام ) يعني الأول ( في دعاء : الحمد لله منتهى علمه  
 فكتب إليّ لا تقولن منتهى علمه فليس لعلمه منتهى ) ينتهي إليه لأن علمه من  
 الصفات الذاتية التي ليس لها حد ونهاية ولدلالة هذا الحديث على أن العلم من  
 الصفات الذاتية دون الفعلية التي لها نهاية ذكره في هذا الباب ( ولكن قل :  
 منتهى رضاه ) من الصفات الفعلية التي لها نهاية لكونه متعلقاً بأفعال العباد وهي  
 متناهية و من ثم قيل : إن تمام الكمالات الإنسانية هو منتهى رضاه من عباده ، و

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

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

### (( الاصل ))

٤- « محمد بن يحيى ، عن سعد بن عبدالله : عن محمد بن عيسى ، عن أيوب بن نوح » أنه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عز وجل أكان يعلم الأشياء قبل « أن خلق الأشياء و كونها أو لم يعلم ذلك حتى خلقها و أراد 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 ابي خلف الاشعري القمي يكنى

أبالقاسم جليل القدر واسع الاخبار كثير التصانيف ثقة شيخ هذه الطائفة و فقيها ووجهها ولقى أبا محمد العسكري ، قال النجاشي و رأيت بعض أصحابنا يضعفون لقائه لابي محمد (ع) و يقولون: هذه حكاية موضوعة عليه والله أعلم ، ثم ذكر وفاته في سنة ٢٩٩ أو ٣٠١ أو ٣٠٠ انتهى .

أقول واما حديث ملاقاته للعسكري فرواه الصدوق في الاكمال ويتضمن رؤيته 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 (فوق 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 أهل 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 الا نقل 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 و بركة تصانيفهم . (ش)

(١) قوله دأزلية علمه تعالى بالاشياء ، فان قيل العلم اضافة لا بد له من منتسبين العالم والمعلوم ومالم يكن كلاهما موجودين لم يعقل حصول العلم . قلنا لئن سلمنا كونه اضافة لانسلم افتقار الاضافة الى وجود طرفيها في زمان واحد كالمتقدم والمتأخر فان بينهما اضافة و قلنا سابقاً ان الانسان يسمع الرعد بعد ان وجوده و يتأخر السماع عن المسموع بل قد يتأخر الابصار عن المبصر ، و اذا لم يمتنع أن يتقدم المعلوم على العلم عند كون المعلوم علة للمعلم لم يمتنع أن يتأخر المعلوم اذا كان العالم علة للمعلم فيعلم الله تعالى كل شيء في الزمان المستقبل ويكون علمه حالياً كأنه حاضر عنده كما أن صوت الرعد الماضي حاضر عندنا بعد مضيهِ وانعدامه وبالجملة فنسبة ذات واجب الوجود الى الماضي والحال والاستقبال سواء و انما التغير والمضي في الممكنات والله من ورائهم محيط والحق أن العلم فيه تعالى لا يقتضى تغاير المنتسبين بل علمه بذاته عين ذاته و علمه بسائر الاشياء علم تفصيلي في عين الكشف الاجمالي و بيانه مو كول 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 مستأفف 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 والتأخّر ، و قيل : إنهم لقبح مذهبهم رجعوا عنه ، و قال البلخي : إن القائلين بهذا المذهب انقرض جميعهم ولم يبق منهم أحدو كانوا احتجّوا عليه بأنه تعالى لو كان عالماً بالتكذيب لكان في الإرسال عابثاً واحتجّ عليهم البخاري بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ حين سئل عن أولاد الكفار الله أعلم بما كانوا عاملين يعني لو بلغوا سنّ التكليف والجواب عن استدلالهم العبث ممنوع لأنّ في الإرسال قطعاً لعذرهم وإكمالاً للحجة عليهم ولأنّ تعذيبهم منوط بالإرسال لقوله تعالى : و ما كنّا معدّين بين حتّى نبعث رسولاً .

### ((الاصل))

٥- « عليّ 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 ، لأنّ معنى « يعلم يفعل فإن أثبتنا العلم فقد أثبتنا في الأزل معه شيئاً . فإن رأيت جعلني الله « فذاك أن تعلمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه؟ فكتب عَلَيْهِ السَّلَامُ بخطه : لم يزل الله « عالماً تبارك و تعالى ذكره .»

### ((الشرح))

(عليّ 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 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 ، أما الحق فهو الاعتقاد بأن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء ، و أما الباطل فهو الاعتقاد بأن العالم صفة فعل يطلق علي من يوجد العلم كما أن الخالق يطلق علي 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 علي الإنسان فقد اشتبه عليه حال الواجب بحال الممكن وقد يوجه قوله «معنى يعلم يفعل» بوجه آخر و هو أن معنى يعلم بحسب اللزوم يفعل يعني يعلم يستلزم يفعل بناء على أن العلم بالمعدوم ممتنع ، فإذا قلنا بتحقيق العلم في الأزل 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 بالمباراة الاولى و ترك الثانية ولا يرب 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 أبو الحسين البصري قال القطب في كتاب درّة التاج : ذهب أبو الحسين 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 لا غيره » قبل فعل الأشياء فقالوا : إن أثبتنا أنّه لم يزل عالماً بأنّه لا غيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليّته؟ فإن رأيت يا سيدي 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 ) بضم السين المهملة و فتح الكاف المشدّدة ( قال : قلت لأبي جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ ) الظاهر أنّ قلت على سبيل المكاتبة 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 متفرَّد في الوجود الذاتِي لا شريك له، أو أنه موجود حال كونه متفرِّداً في الوجود فوحده على الأوَّل 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 والانصب لادهان 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 بحذافيرها . 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 نستعرب و تقبراً 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 وكان ردعهم واجباً على الائمة عليهم السلام و ليس الخطأ والتنبيه مسن الائمة قادحاً فيهم الا اذا أصروا ولم يقبلوا بعد العلم ثم ان بعضهم مثل هشام بن الحكم على فرض صحة نسبة القول اليهم لم يكن تخطئتهم الا في التعبير و سوء اختيار الاصطلاح وقد يتفق للعلماء استعمال اصطلاحات لا يستحسنه الناس من غير قصد مثل قول المجتهدين هذا رأي و هذا مذهبي و اجتهادي مع قول الاخباريين ليس لنا رأي و اجتهاد بل لانقول الا بما قاله الائمة عليهم السلام ولا ريب في رجحان الثاني عند العوام، و قول بعضهم اعادة المعلوم 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 الازلي وهذا معنى علمه بوحدته ( فقالوا ) لا ثبات ما ادعوه من أنه لا يعلم في الأزل أنه وحده، وهذا القول بناء على ما زعموا من أن العالم من الصفات الفعلية الدالة على ثبوت صفة زائدة على الموصوف كما في الإنسان أو أن علمه بأنه وحده لاغيره يقتضي وجود ذلك الغير لأن تعلق العلم بالأشياء ممتنع ( إن أثبتنا أنه لم يزل عالماً بأنه لاغيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليته ) وذلك الغير هو العلم الذي هو فعله تعالى أو المعلوم ، وهذا باطل لأنه متفرد بأزلية الوجود ولأن علمه بأنه لاغيره يستلزم جهله لثبوت الغير معه ( فإن رأيت يا سيدي أن تعلمني ما لا أعدوه إلى غيره ؟ فكتب عليه ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره ) أشار عليه إلى المذهب الصحيح الذي لا يجوز لأحد التجاوز عنه وهو أنه تعالى كان في الأزل عالماً بذاته و بأنه وحده لاغيره (١) ، و بالأشياء قبل وجودها كليها و جزئياً ، و حقايقها المتميزة

\* بالجوارح وأمثال ذلك اصطلاحات يذهب ذهن السامع الجاهل الى امور غير مرادة مستبشة و على ذلك ينبغي حمل كلام أمثال هشام بن الحكم في العلم والتجسيم وما ينقل من سائر العلماء و يزعم به الطعن عليهم فانها جميعاً يحمل على كونها اصطلاحات خاصة بهم. (ش)  
 (١) قوله «كان في الازل عالماً بذاته و بأنه وحده» قدم سابقاً أن الله تعالى منزّه عن الزمان و ان أوهام الناس لا تقدر على تصور ذلك، وقد تكرّر 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 يطرّق 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 اذمنة 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 هل هو من الامور الموهومة التي ليس لها منشأ انتزاع فان قالوا نعم سلمنا لهم ذلك و قلنا أنه نظير تصور ألف سنة في آن الزوال ولا فائدة في البحث عنه، و ان قالوا لا بل هو امر موهوم من منشأ انتزاع متغير قلنا ما هذا المتغير الذي ينتزع منه الزمان قبل خلقه 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 القاضى سعيد القمى 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 ككفر 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 الأوّل من الصفات الذاتية و عينيتها مع زيادة، و هي أنّه لا تشبيه ولا تركيب ولا تجزئة ولا تبعيض ولا صفة فيه جلّ شأنه و أنّه مرجع جميع ما سواه .

## ((الاصل))

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

## ((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى بن عبيد ، عن حمّاد ، عن حريز ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال في صفة القديم أنّه واحد) متنزّه عن التركيب الخارجي والذهني والتعدّد و ما يتبعها من الجسميّة والتحيّز و غيرها ( صمد )

(١) قوله وهو 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 روبيته و غيرها من الصفات الذاتية و الفعلية و قد يراد به أنه ليس له صفات زائدة على ذاته فعلى الأوّل قوله (ليس بمعاني كثيرة مختلفة) تأسيس، وعلى الثاني تفسير و تأكيد يعنى ليس هو موصوفاً بصفات متعدّدة مختلفة زائدة عليه لتزوّده 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 أثبت لها فلذلك :

( قال: قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنه يسمع بغير الذي يبصر، و يبصر بغير الذي يسمع ) يعنى يزعمون أن له معنيين مختلفين و وصفين متغايرين يسمع بأحدهما و يبصر بالأخر فهو عند هم 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 وجوههم مسودة» (وألحدوا) حيث عدلوا عن منهج الصواب في معرفة الصانع (و شبهوا) حيث أجروا عليه أحكام الخلق، و قد روي عن رسول الله ﷺ قال: «قال الله عزّ وجلّ 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، يعنى يسمع و يبصر بنفس ذاته الحقّة المجرّدة عن شائبة التكثرّ و التوصيف، و هذا الجواب دافع لكلا الاحتمالين ولكن لمآفهم 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 الطبرسى 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 بالفارسية (بديدن) ويعقلون الواجب بهذا الوجه ويقولون لا معنى للبصر غير هذا المعنى وهذا المعنى أمر متحقق ثابت له قائم به بلا آلة العين و يزعمون أنه سمع على مثل هذا الوجه (قال: فقال تعالى الله إنما يعقل) على البناء للمفعول أي إنما يعقل بهذا الوجه (ما كان بصفة المخلوق وليس الله كذلك) أي بصفة المخلوق فتعقله بهذا الوجه أيضاً تشبيهه له بخلقه و في بعض النسخ على ما يفعلونه و إنما يفعل بالفاء والعين المهملة بعدها يعني يزعمون أنه بصير على ما يفعلونه و يوجدونه من الإدراك البصري الذي يقوم بهم فمعنى أنه تعالى بصير أنه يوجد الإدراك الذي يقوم به فيكون البصير من الصفات الفعلية كما قيل مثل ذلك في العلم وتقرير الجواب واضح .

### ((الاصل))

٢- « علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن العباس بن عمرو ، عن هشام بن الحكم قال في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام أنه قال له: أتقول: « إنه سمع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: هو سمع بصير ، سمع بغير جارحة « و بصير بغير آلة ، بل يسمع بنفسه ، و يبصر بنفسه و ليس قولي : إنه « سمع بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر و لكنني أردت عبارة عن نفسي إذ « كنت مسؤولاً و إفهاماً لك إذ كنت سائلاً فأقول: يسمع بكلمة لا أن كلمة له « بعض لأن الكلمة لنا [له] بعض ولكن أردت إفهامك والتعبير عن نفسي وليس « مرجعي في ذلك كلمة إلا أنه 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 بصيرهم 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 تكثر صفاته لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون\*

## ((الشرح))

( علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن العباس بن عمرو، عن هشام بن الحكم، قال: في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله عليه السلام أنه قال له أتقول: إنه سميع بصير) توهم أنه يقول هو سميع بصير بالآتين المعروفتين وقصده من هذا السؤال هو حمل 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 والعوارض البدنية واللواحق الحيوانية (بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه) ولدفع ما عسى أن يتوهم من إضافة النفس إليه أنه شيء والنفس شيء آخر قال: (وليس قولِي إنه سميع بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر) وهو يسمع بذلك الشيء الآخر كالإنسان (و لكنِّي أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً وإفهاماً لك) أي أردت إفهاماً لك (إذ كنت سائلاً) الخبير العارف إذا سئل عن البسيط الصرف لا بدَّ له من الإتيان بعبارات مناسبة لتفهم السائل جاذبة له إلى الطريق الحق ولكن لما كانت العبارات مغيبة 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 نبه عليه السلام على براءة الحق عما يفيد ظاهر الكلام المذكور وأرشده إلى ما هو المقصود منه بقوله (فأقول يسمع بكلمة) لا ببعضه كما يفهم من ظاهر الكلام المذكور ولما كان لفظ الكل أيضاً مشعراً بالتركيب دفعه بقوله (لا أن كلمة له بعض) يسمع هو بجميع أجزائه أو ببعضها (لأن الكل لنا بعض) لتعليق للتفي يعني أن الكل لنا بعض فإن الإنسان مر كئيب من أجزاء خارجية هي الاعضاء والجوارح والنفس ومن أجزاء ذهنية هي الجنس والفضل فلو كان كلمة له بعض وقع التشابه بيننا وبينه وليس كمثل شيء، ويحتمل أن يكون تعليلاً للمتفي يعني لا يتوهم أن كلمة له بعض لأجل أن الكل المعروف

\*الصفة الأخرى بالقياس إليه فيكون قدرته حياته وحياته قدرته وكونان واحدة فهو حي من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته. انتهى. (ش)

لنا له بعض لأن الكلفينا عبارة عن مجموع الأجزاء والكل فيه عبارة عن ذاته المقدسة المنزهة عن أنحاء التركيب والتعدد ( و لكن أردت إيفامك ) بما يناسبك ( والتعبير عن نفسي ) فوقع توهم التركيب في العبارة لا في المقصود منها ( و ايس مرجعي في ذلك كلفه ) أي في قولي يسمع بنفسه و يسمع بكلفه ( إلا أنه السميع البصير ) لانكشاف المسموعات والمبصرات على أكمل وجه عند ذاته المجردة عن شوائب التكثير ( 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 نفي الاختلاف والتعدد والتكثير بحسب الذات والصفات على الإطلاق و قد مر 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 « عبدالله عليه السلام قال قلت : لم يزل الله مريداً ؟ قال : إن المريد لا يكون إلا لمراد معه ، لم يزل [الله] عالماً قادراً ثم أراد . »

## ((الشرح))

( محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، عن الحسين بن سعيد الالهوازي، عن النضر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت: لم يزل الله تعالى مريداً؟ قال: إن المريد لا يكون إلا لمراد معه) فلو كانت إرادته أزلية كان مراده أيضاً أزلياً فلزم أن يكون معه غيره في الأزل وهو باطل (لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد) فالارادة من صفات الفعل التي يصح سلبها عنه في الأزل. ولا يلزم منه نقص لامن صفات الذات المعبرة له في الأزل مثل العلم والقدرة، فإن 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 لابد له من مخصص والمخصص هو الارادة فلو كانت الارادة نفس اليجاد دارلانا 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 الإلهيين (١) أحدهما الارادة الحادثة وهي

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

بالاشراك 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 لاكتبايع الضوء للمضى والسخونة للمسخن انتهى ملخصاً، أقول ويستفاد من كلامه - قدس \*

التي فسرت في الحديث بأنها نفس الابداع 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 ألاترى أنك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله و لا 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 الابداع 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 و لا 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 تعالها اولوه بنفس الفعل الصادر ولم ننقل أصل عبارته لطولها و ضيق المجال و ان كانت متضمنة لفوائد كثيرة. (ش)

بالخيرات عند المحققين والمغايرة بين الارادة الحادثة والعلم ظاهرة لأنّ الارادة الحادثة من الصفات الفعلية والعلم من الصفات الذاتيه ، ثمّ أشار إلى توضيح الفرق بمثال هو بمنزلة التعليل له فقال: ( ألا ترى أنّك تقول : سأفعل كذا إن شاء الله (١) ولا تقول : سأفعل كذا إن علم الله ) ولو كانت المشيئة بمعنى العلم لصحّ هذا القول كما صحّ ذلك ، ولما لم يصحّ علم أنّها غيره ، أمّا الملازمة فظاهرة و أمّا صحّة ذلك القول فلا أنّه لاخلاف فيها و لأنّ قولك إن شاء الله دلّ على عدم مشيئته بمعنى اليجاد بتوسطك الفعل المطلوب بعد و إلاّ لكان ذلك الفعل واقعاً موجوداً و هو خلاف الفرض و أنت في تعلّقها به في الاستقبال شكّ غير عالم به .

و هذا معنى صحيح ولو قلت بدل ذلك: إن علم الله دلّ هذا القول على عدم تعلّق علمه بذلك الفعل في الحال وعلى شكّك في تعلّقه به في الاستقبال و كلّ هذا باطل لأنّك تعلم أنّه لايعزب عنه مثقال ذرّة أزلاً وأبداً وإلى ما ذكرنا أشار إجمالاً بقوله

(١) قوله « سأفعل كذا إن 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 ولايحدث والقياس من الشكل الثاني هكذا المشية تحدث والعلم لا يحدث فليست المشية علماً . و اعلم أن الفرض من اثبات صفة الارادة أنه تعالى ليس مضطراً في الفعل نظير الفاعل الطبيعي والفاعل في بدء النظر قسماً : فاعل طبيعي كالشمس للنوء 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 امكان صدور طرفي النقيض وقوعاً و ليس كذلك اذ يصدر العبادة من الانبياء بارادتهم ويستحيل صدور الفسق منهم.(ش)

( فقولك إن شاء الله دليل على أنه لم يشأ ) أي لم يشأ ذلك الفعل المطلوب لك بعد ، ووجه الدلالة أنه لو شاءه لكان موجوداً لامتناع تخلف متعلق مشيئته عنها وليس كذلك وإلى هذا الوجه أشار بقوله ( فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء ) 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 والمشيئة (وعلم الله سابق المشيئة) يحتمل نصب المشيئة على المفعوليّة وجرّها 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 المشيئة » بنصب المشيئة 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 و هذا الكلام كالتأكيد لما فهم من الكلام السابق أو كالتبعية له أو دليل آخر على أن مشيئته غير علمه .

فإن قلت هل يجوز أن يراد بالمشيئة في السؤال والجواب الإرادة التني 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 و كذا الاتوافق ظاهر قوله « وعلم الله سابق المشيئة » لأن سبق علمه تعالى على المشيئة 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 لاغير ذلك لأنه لا يروى ولا يهيم ولا يتفكر وهذه الصفات منقبة » عنه وهي صفات الخلق ، فارادة الله الفعل لاغير ذلك يقول له: كن فيكون بلا لفظ « ولانطق بلسان ولاهمة 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 لا بد 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 ليشتره مثلا بل لا بد له وجود اسباب و فقد موانع حتى يعزم فاذا عزم لا بد أن يحرك عضلاته في طلبه فر بما يطاوعه العضلات و ربما لا تطاوعه فهذه مقدّمات أربع يتخللها التصديق بحصول نفع أو دفع ضرر و هذا سبب حصول الشوق . و الإرادة 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 تصوّر 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 يهيم 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 وتحريك الشوق والعزم وارتكاب التعمق في الأمور والتفكير في أمر عاقبتها (وهذه الصفات منفية 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 للمقدمات 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 ردهم وفي الشفا بواب و فصول في نقض مذهبهم وفي القانون أيضاً في باب منافع الاعضاء والتشريح اثبت العناية الالهية في خلق كل عضو بل في مقداره وشكله وتركيبه وشقوقه وغير ذلك فراجع ، واما نفى 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 « فإرادة 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 القصد 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 وبطل أن يكون محتاجاً فى الافعال الى القصد والعزمات .

وهنا شبهات مبنية على عدم تدبير الامور كما هي أو على الاختلاف فى الاصطلاح منها أنه لو كان الارادة هي العلم بالاصح ولا شيء يزيد عليه من همّ و عزم لزم كون الحوادث الزمانية قديمة اذ العلم قديم و تعلق العلم قديماً بشيء يوجب كون ذلك الشيء مادام العلم اذ لا يؤثر فى وجود الشيء من البارى الاعلمه ، والجواب ان العلم مطابق للمعلوم فاذا تم العلم بالشيء 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) لِمَا أَرَادَ 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 التأخّر بالفاء المقتضية للتعقّب بلا مهلة (بلا لفظ ولا نطق بلسان) أي يقول ذلك بلا صوت يقرع ولا نطق يسمع، لأنّ اللفظ و النطق واللّسان من خواصّ الخلق المنزّهة قدسه عنها، وينبغي أن يعلم أنّ إطلاق القول عليه كإطلاق الكلام فأما اللفظ والنطق فلما كانا عبارة عن إخراج الحروف عن الآلة المعدّة لهما وهي اللسان والشفة و غيرهما كانا لا يصدقان في حقّه تعالى لعدم الآلة هناك والشارع لم يأذن في إطلاقهما عليه لأنّ دلالتهما على الآلة المذكورة أقوى من دلالة

\* ومنها ان العلم بالاصح حاصل 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، والجواب ان للامكان اصطلاحين الامكان الذاتى والامكان الوقوعى والاول صفة الشئ فى ذاته والثانى صفته بالنظر اليه مع جميع ما يصحبه و يحيط به من الاوضاع مثلا صدور المعصية عن الانبياء غير ممكن بالنظر الى عصمتهم و استلزام عدم حجية أقوالهم وأفعالهم و هذا نفى الامكان الوقوعى ولا يوجب كونهم مضطرين الى ترك المعصية حتى لا يكون هذا فضيلة، وكذلك نعلم أن الملحد الجائع فى البيت الخالى والطعام حاضر لا يبالى بشهر رمضان و يفطر البتة و يقطع بذلك قبل الوقوع لعدم تطرق احتمال الصيام فى حقّه 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 والترك 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 الطرفين 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 ولا ينقض ارادة الفاعل المختار بذلك وانما 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 والمهم 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 لآلئائه وإيجاده الذي هو من صفاته الفعلية ( كما أنه لا كيف له ) تعالى أي لله تعالى وإتقان 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 المجمعول 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 أو لا . 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 لابعثيئة 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 تنحل تشكك المتشككين أنه لو كانت أفعال العباد مسبوقة بإرادتهم واختيارهم سبقاً بالذات لكانت الإرادة أيضاً مسبوقة بإرادة أخرى و كان تسلسل الارادات متمادياً إلى ما 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 لافعالهم الاختيارية لثقله سبحانه عن مشيئة مخلوقة زائدة على ذاته عز وجل آه» وقال الفيض (ره) ما ذكره خلاف الظاهر من الحديث وكيف لا يكون له مشيئة مخلوقة و حديث ابن مسلم الاتي نص في ذلك لا يحتمل التأويل ثم فسر هذا الحديث بوجه آخر لاحاجة الى نقله و قال نظير ذلك ما يقال ان الأشياء 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 عبّيد 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 إنّه من زعم أنّ الله قد زال من شيء إلى شيء فقد وصفه صفة « مخلوق و إنّ الله تعالى لا يستقرّه 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 لا بارادة اخرى و لا لتسلسل الامر الى لانهاية فالارادة مرادة لذاتها والفعل مراد بالارادة و كذا الشهوة فى الحيوان مشتهاة لذاتها لذية بنفسها و ساير الاشياء مرغوبة بالشهوة فعلى هذا المثال حال مشيئة الله المخلوقة وهى نفس وجودات الاشياء فان الوجود خير و مؤثر لذاته و مجمول بنفسه و الاشياء مشيئة بالوجود و كما ان الوجود حقيقة واحدة متفاوتة بالشدة والضعف والكمال والنقص فكذلك الخيرية و المشيئة و ليس الخير المحض 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 الرّيف وجزيرة العرب  
تدنو من الرّيف، قيل لها ذلك لأنّها أشرفت على السواد ، والضبط بالقاف تصحيف  
و هو هاشم وقيل هشام بن إبراهيم العبّاسي روى عن الرّضا عليه السلام، وفي كتاب  
الرّجال في أصحاب الرّضا عليه السلام ابن هاشم العبّاسي ( 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 و هو حمزة بن الربيع المصلوب على التشيع ( عن بعض أصحابنا ) فسي 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 الغضبيّة  
عن تصوّر المؤذي والضارّ لإرادة مقاومته و دفعه و هو يوجب ثوران دم القلب و  
تحرّك النفس من حال إلى حال لإرادة الانتقام و إيّاقع السوء والعقاب بالمغضوب  
عليه و كان ذلك من خواصّ المخلوق القابل للانفعال و التغيّر من حال إلى حال  
أشكل ذلك على السائل فسأل عن المقصود منه ( فقال أبو جعفر عليه السلام : هو العقاب )  
أي عقاب العاصي و عذاب المخالف لأوامره و نواهيّه مجازاً من باب إطلاق السبب  
على المسبّب والأثر على المؤثّر وعلى هذا، المراد برحمته التي في الأصل رقّة  
القلب إثابة المطيع والاحسان إليه بالانعام والاکرام وقد فسّر رحمته و غضبه بهذا  
الوجه جماعة من المتكلمين ، و قال بعضهم : المراد بهما إرادة العقوبة والإثابة ،  
و لعلّ هذا القول يعود إلى الأوّل لما عرفت من أنّ إرادته عبارة عن الأحداث  
والإيجاد، وبعض العامة حملها على الإرادة الأزليّة التي هي العلم بعقوبة العاصي و  
إثابة المطيع ويلزم [هـ] العقوبة والإثابة لذلك قال الرّحمة والغضب من صفاتة 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 إنّ من زعم أنّ الله قد زال من شيء إلى شيء ) و انتقل من حال إلى حال  
بأيّ وجه و أيّ سبب كان ( فقد وصفه صفة مخلوق ) و من وصفه بصفة مخلوق



فقد أشرك به وأقرَّ باله سواء ، وقوله « صفة مخلوق » إمّا مفعول مطلق أو منصوب بنزع الحافض ( و إنَّ الله تعالى ) عطف على قوله « إنَّه من زعم » ( لا يستغزُّه شيء فيغيِّره ) أي لا يستخفُّه ولا يفزعه 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 الزُّنْدِيق الذي سأله أبو عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله أن قال له: « فله رضا و سخط ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: نعم ولكن ليس ذلك على ما يوجد من « المخلوقين و ذلك أن الرِّضَا حال تدخل عليه فتنتقله من حال إلى حال لأنَّ « المخلوق أجوف مُعْتَمِل مركب ، للأشياء فيه مدخل ، و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه لأنَّه واحدٌ و احديّ المعنى فرضاه ثوابه و سخطه عقابه من غير شيء « يتداخله فيبيجه 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 الزُّنْدِيق الذي سأله أبو عبد الله عليه السلام فكان من سؤاله أن قال له: فله رضا و سخط ) غرضه من هذا السؤال إمّا 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 يوافقته و يلائمه عند تصوُّر كونه موافقاً و ملايماً له و إذعانه بأنَّ ما قضاه الله تعالى و قدَّره حقُّ موافق للمصلحة و إن لم يعلم وجهها فإنه إذا حصل له هذا التصديق و الاذعان حصولاً لا يعارضه الوهم و الخيال يتفعل قلبه و يدخل فيه حالة راسخة و هيئة ثابتة فتنتقله من حال الاهتزاز و الاضطراب إلى وصف الاطمئنان و الاتقياد و هو يتلقَّى ما يرد عليه بالقبول و يرضى به و إن كان أمراً مستبشعاً في بادي النظر، و قد أشار عليه السلام إلى تعليل أن رضاء المخلوق حال مذكورة و أن ذلك يلائمه و لا يلائم ذاته و حقيقته بقوله:

(لأنَّ المخلوق أجوف) (١) أي ذا جوف له مقدار بحسب البطون كالجسم أو خالي الدّاخل الذي فيه القلب، و جوف الانسان و غيره بطنه (معمتل) اعتمل اضطرب في العمل لعلَّ المراد أن في صنعه اضطراباً لبناء خلقته على أمور متعادية متقاضية للافتراق، أو المراد أن له في عمل نفسه و إدراكاته و تحصيل كميّاته النفسانية اضطراباً و انقلاباً من حال إلى حال (مركب) من أجزاء متباينة في الحقيقة

(١) «قوله اجوف ، لا يجعل الشيء أجوف الا لان يكون وعاء لشيء، يدخل فيه و ابن

آدم أجوف و جميع أعضاء بدنه وعاء لشيء يجري فيه حتى العروق و الاعصاب و قوله معمتل أي شديد العمل فيأخذ كل عضو غذاءه و يحلله و يخرج فضله و هذا حياة البدن و مركب من أجزاء متباينة بنسبة معينة محدودة اذا قل بعض الاجزاء عن مقداره الطبيعي طلبه كالعطش يطلب به الماء او زاد عنه طلب الدفع كالمنى يطلب به الوقاع، و هذه الامور الثلاثة سبب الرضا و الغضب و ليس لله تعالى مثل تلك. فان قيل ليس كل الرضا و الغضب ناشئاً من حالات البدن فقد يرضى و يسر الانسان لكمال روحاني كالعلم و التقوى و التقرب الى الله تعالى و يغضب لنقص روحاني في نفسه أو غيره كجهل و معصية. قلنا عن ذلك جوابان الاول أن الاجوف اعم من النقص الجسماني و الروحاني و الاعتمال اعم من حركات البدن الحيوية و جهد النفس للوصول الى غايتها، و التركيب من الاجزاء اعم من التركيب عن العناصر و الاخلاق و الميول المختلفة النفسانية. الجواب الثاني انه ما من رضا روحاني أو غضب روحاني الا و يؤثر في البدن كما يتأثر عن البدن لمكان ارتباطهما معاً و لا يسمى رضاً و غضباً في اللغة الا باعتبار ظهوره في البدن والله منزّه عنه.(ش)

متخالفة في الصورة والكيفية أو من ذات و صفات، ومن ثم قيل كل ممكن وإن كان بسيطاً فهو مزدوج بالذات والوجود والصفات ( للأشياء فيه مدخل ) يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالأشياء الإدراكات والكيفيات النفسانية مثل الرضا و السخط و غيرهما يعني أن حصول هذه الاشياء له بطريق دخولها فيه و تغييره من حال إلى حال ، ولا ينافيه ذلك لأن وضعه و تركيبه على التغيير و الانقلاب ، و ثانيهما أن يراد أن للأشياء المتغيرة في الصورة والكيفية التي يقتضي كل واحد منهما تغيير الآخر و انكساره مدخلاً في تحقق حقيقته و إذا كان كذلك فدخل الحالات والكيفيات فيه و تحريكه من حال إلى حال لا ينافيه في حقيقته و ذاته.

( و خالقنا لمدخل للأشياء فيه ) بأحد الوجهين المذكورين ( لأنه واحد ) لا تتركيب فيه أصلاً لانه لا ينفك عن ذاته و لا خارجاً و هذا معنى الواحد كما عرفت آنفاً ( وأحدي الذات ) ليس وجوده زائداً على ذاته و العطف دل على المغايرة ، و يحتمل التفسير أيضاً ، و يؤيده 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 الأول إشارة إلى نفي الكثرة قبل الذات 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 الذات لكون صفاته عين ذاته فهو الواحد المطلق الحق من كل جهة ( فرضاً ثوابه ) للمطيع ( و سخطه عقابه ) للعاصي ، و قيل : رضاه إرادة ثوابه و سخطه إرادة عقابه. و قال بعض العامة : رضاه علمه بطاعة العبد و سخطه علمه بعصيانه ( من غير شيء يتداخله فيبيحه ) أي يثيره و يحركه من هاجه الشيء أو من هيجه إذا أثاره ( و ينقله من حال إلى حال لأن ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين ) في ذواتهم إلى أجزاء و في وجوداتهم إلى موجد و في كمالاتهم إلى مداخلة و أنفعالات و أم الله القادر الخالق الغني المطلق فهو متمترز عن جميع ذلك و متقدس عن التغيير و الانفعال و الانتقال من حال إلى حال و الحاصل أنه إذا نسب الرضا و السخط و الحب و البغض و الموالاتة و المعاداة إلى الله سبحانه و جب تأويلها و صرفها إلى معنى يصح

في حقه لأن نسبة معانيها المعروفة فينا إليه غير صحيحة إذ الرضا فينا حالة للنفس  
توجب تغييرها و انبساطها لا يصل النفع إلى الغير أو الانقياد لحكمه. والسخط حالة  
أخرى توجب تغييرها و انقباضها و تحرّكها إلى إيقاع السوء به أو الإعراض عنه  
والمحبة حالة لها توجب ميلها إليه أو نفس هذا الميل والبغض حالة لها توجب الإعراض  
عنه و إيصال الضرر إليه و قريب منهما الموالاتة والمعاداتة و كل ذلك عليه سبحانه  
محال ، فوجب التأويل والتأويل أن الرضا والمحبة والموالاتة بمعنى الإثابة و  
الإحسان و إيصال النفع، وأصدارها بمعنى العقوبة و عدم الإحسان إمّا على سبيل  
الأشتراك أو على سبيل التجوُّز.

### ((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 أن المراد بالمشيئة الإرادة الحادثة أعني إيجاد الشيء و إحداثه، فهي  
من الصفات الفعلية و للتمييز بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية طريقتان أحدهما  
أن كل صفة توجد فيه سبحانه دون نقيضها فهي من الصفات الذاتية و كل صفة  
توجد فيه مع نقيضها فهي من الصفات الفعلية ، و ثانيهما أن كل صفة لا يجوز أن  
يتعلق بها قدرته و إرادته فهي من صفات الذات و كل صفة يجوز أن يتعلق بها  
قدرته و إرادته فهي من صفات الفعل والمصنف أشار إلى الأوّل بقوله :

### ((الاصل))

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

« إن كل شيئين وصفت الله بهما و كانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل،»

(١) قوله « جملة القول في صفات الذات، قال صدر المتألهين (ره) ذكر الشيخ \*

« و تفسير هذه الجملة : أنك تثبت في الوجود ما يريد و ما لا يريد و ما يرضاه »  
 « و ما يسخطه و ما يحب و ما يبغض فلو كانت الارادة من صفات الذات مثل العلم »  
 « والقدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة ولو كان ما يحب من صفات الذات كان »  
 « ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة ، ألا ترى أننا لانجد في الوجود ما لا يعلم و ما لا يقدر »  
 « عليه و كذلك صفات ذاته الأزلي لسنا نصفه بقدرة و عجز [ و علم و جهل و سفه »  
 « و حكمة و خطأ و عز ] و ذلّة ، و يجوز أن يقال : يحب من أطاعه و يبغض من »  
 « عصاه و يوالي من أطاعه و يعادي من عصاه و إنه يرضاه و يسخط ، و يقال في »  
 « الدعاء اللهم أرض عني و لا تسخط علي و تولني و لا تتعداني 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 و صفات أفعاله و هي أن كل صفة وجودية لها مقابل وجودي فهي من صفات الأفعال لان صفات الذات لان صفاته الذاتية كلها عين ذاته و ذاته مما لا ضده و هذا قانون جملي في معرفة صفات الذات و صفات الفعل ، ثم فسره و مزجه بذكر الأمثلة المخصوصة المندرجة تحت الجملة انتهي ، 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 لشيئين و قوله « و كانا » جملة حالية ، و قوله « فذلك » خبر أن و إدخال الفاء باعتبار أن اسم « أن » مشتمل على معنى الشرط ، و توحيد اسم الإشارة باعتبار أنه إشارة إلى لفظ « كل » والحاصل أن كل شيئين متضادين و صفت الله تعالى بهما وهما في الوجود فهما من صفات الفعل كالمحبة والبغض فإنه يقال أحب من أطاعه و أبغض من عصاه و كلاهما موجود فالحب والبغض من صفات الفعل لامن صفات الذات لأنه لا يجوز وصفه تعالى بصفات الذات و بصددها فلا يجوز أن يقال مثلاً هو عالم و جاهل و قادر و عاجز ( و تفسير هذه الجملة ) اختلف العلماء في أن هذا الجملة وتفسيرها من كلام المصنف أو من جملة الحديث فذهب بعض الأفاضل إلى أنها من تمة الحديث كما يقتضيه السوق ولا صارف هناك يوجب حملها على أنها من كلام المصنف ، و قال السيد المحقق الداماد والفاضل الأمين الأسترآبادي أنها من كلام المصنف فإن أحاديث هذا الباب مذكورة في كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله و ليس فيه جملة القول إلى آخره بل فيه بيان المعيار 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 ولين بالذات من حيث أنهما خير وإرادته الشر التابع للثاني إنهما هو بالعرض من جهة أنه تابع للخير للغالب لا بما هو شر ولا يريد الثلاثة الأخيرة أصلاً لا بالذات ولا بالعرض ، ومن ثم أنحصر فعله تعالى في الخير المطلق والخير الغالب على الشر

✽ رحمه الله غرضه الفرق بين صفات الذات و صفات الفعل و أبان ذلك بوجوه الأول 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 وانما لم ينسبه اليه لانه نقل آخر عبارته بالمعنى وان أورد أول كلامه بلفظه . (ش)

(فلو كانت الإرادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد 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 شراً 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 الأزلية) الأزلية صفة للذات والتذكير باعتبار المعنى أو صفة للصفات والتذكير باعتبار الوصف (لسنا نصفه بقدرة وعجز) لأن العجز نقص ينشأ من عدم القدرة أو من انتهائها قبل التعلّق بجميع المقدورات وذلك عليه جل شأنه محال ( [وعلم وجهل وسفه وحكمة وخطأ وعزّة] و ذلّة) فيه حذف بقرينة المقام أي لسنا نصفه بعزّة و ذلّة لأن الكلام في عدم جواز وصفه بصفة ذاتية و ضدّها، ويحتمل أن يكون الذلّة مثل العجز ضدّ القدرة .

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 فهو نفس العلم بالخيرات عند المحقّقين فإنها مسكوت عنها نقيضاً وإثباتاً ( و يجوز أن يقال يحب من أطاعه و يبغض من عصاه و يوالي من أطاعه و يعادي من عصاه و أنه يرضى و يسخط ) جواز هذا القول دلّ على أن هذه

الصفات صفات الفعل لما أن صفات الذات لا يجوز اتصافه بها وبضدّها 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 الاكرام والعقوبة والانتقام كما أشرنا إليه آنفاً ( و يقال في الدعاء اللهم ارض عني ولا تسخط عليّ و تولّني ولا تعادني ) استشهاد لما ذكر، وفيه دلالة على ما قلنا من أن المراد بالحبّ والرّضا نفس الفعل أعني الاحسان والاكرام دون العلم الازلي بالخيرات و بافاضتها في أوقاتها و أشار إلى الطريق الثاني للفرق بين الصفات الذاتيّة والصفات الفعلية بقوله ( ولا يجوز أن يقال يقدر أن يعلم (١) ولا يقدر أن لا يعلم ) «ولا يقدر» عطف على «يقدر» «ولا» لتأكيد النفي يعني أن الصفات الذاتيّة هي التي لا يتعلّق بها القدرة بخلاف الصفات الفعلية ، فلا يجوز أن يقال: يقدر أن يعلم و يقدر أن لا يعلم لأن العلم من صفاته الذاتيّة التي هي عين ذاته فوجوده واجب بالذات و عدمه ممتنع ولا يتعلّق القدرة بشيء منها، وقس عليه حال نظيره الآتية ( و يقدر أن يملك ولا يقدر أن لا يملك ) أي لا يجوز أن يقال: يقدر أن يملك ويقدر أن لا يملك لأنّه مالك لم يزل كما مرّ و كل ما كان لم يزل لا يكون مقدوراً ( و يقدر أن يكون عزيزاً حكيماً ولا يقدر أن يكون جواداً ولا يقدر أن لا يكون جواداً، ويقدر أن يكون غفوراً ولا يقدر أن لا يكون غفوراً )

(١) « ولا يجوز أن يقال يقدر أن يعلم» قال صدر المتألهين (ره) إشارة الى وجه آخر في بيان الفرق بين صفة الذات و صفة الفعل وهو أن القدرة صفة ذاتية تتعلّق بالممكنات لا غير و نسبتها بما هي قدرة الى طرفي الشيء الممكن على السواء فلا تتعلّق 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 المتألهين 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 والجود واختيار افاضتهما من الصفات الذاتية التي ليست بمتعلقة للقدرة فالفرق بالوجه المذكور تحكّم والحق ما ذهب إليه المحققون من أن إرادته تعالى من الصفات الذاتية الملحوظة في مرتبة الذات مثل العلم بل هي نفس العلم بالخيرات.

قلت: إن أردت بالارادة في قولك «لا يجوز أن يقال يقدر أن يكون مريداً للخير - إلى آخره» الارادة القديمة التي هي نفس العلم بالخيرات التي لنظام الوجود فالأمر كما ذكرت من عدم جواز هذا القول، ولكن الظاهر أن كلام المصنّف ليس في الارادة القديمة كيف و هو لا ينكر علمه تعالى بالخيرات، والظاهر أنه لا يناقش تسميته بالارادة و إنما كلامه في الإرادة الحادثة كما عرفت مراراً و إن أردت بها الإرادة الحادثة فعدم جواز ذلك القول ممنوع لأن الإرادة الحادثة ممّا تتعلّق بها القدرة فالفرق المذكور موجّه تام والله أعلم.

ثم أشار إلى أن الصفات الذاتية كما لا يجوز أن تتعلّق بها القدرة كذلك لا يجوز أن تتعلّق بها الإرادة 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 منفك 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 الحقّة لأنّ هذه الإرادة هي الإرادة القديمة التي ليس كلام المصنّف فيها (الأترى) أنّه يقال أراد هذا ولم يرد هذا) تنبيه على أنّ الإرادة من صفات الفعل لأنّ معيار صفات الفعل عند المصنّف كما عرفت جواز اتصافه تعالى بها وبضدّها في الوجود وقد تحقق هذا في الإرادة فإنّه يصحّ أن يقال: أراد هذا الفعل لاشتماله على الخير والمصلحة

\* وقد علمت أن الصفات الذاتية غير المقدورة فهي غير مرادة أيضاً، ولكونها غير مرادة وجه آخر وهو قوله ولأن هذه من صفات الذات والإرادة من صفات الفعل، معناه أن الإرادة لكونها من صفات الفعل فهي حادثة وهذه الصفات يعنى الربوبية والقدم والعزة والحكمة والملك والعلم والقدرة ونحوها (اكتفى المجلسي رحمه الله بقوله يعنى الربوبية والقدرة وأمثالهما) لكونها من صفات الذات فهي قديمة ولا يؤثر الحادث في القديم فلا تعلق للإرادة بشيء منها، وقوله والأترى أنه يقال أراد هذا ولم يرد هذا (اكتفى المجلسي رحمه الله بقوله الأترى) توضيح لكون الإرادة لا تعلق بالقديم بأن ارادة شيء مع كراهة ضده والقديم لاضلته انتهى. وأورده المجلسي رحمه الله بعين عبارته الأفيما أشرنا إليه.

واعلم أن البحث عن الصفات لدقته وابتناؤه على الأصول العقلية والبراهين المنطقية وبعده عن منال عقول السذج كان عند الظاهريين منكراً منفوراً نظير نفرة الاخباريين عن الأصول ولما يكن في وسعهم التكلم فيه والتدبر في مسائله وكان الاعتراف بعجز أنفسهم ووجود عقول أعلى مرتبة من عقولهم شاقاً عليهم أنكروا أصل البحث وقالوا انه بدعة لم يرد به الشريعة وقال أبو محمد بن الحزم مع كمال تبهره وعلمه واطلاعه أن اطلاق لفظ الصفات لله عز وجل لا يجوز، وقال لم يرد لفظ الصفة في حديث الامام الفردبسي سعيد بن أبي هلال في روايته عن عائشة وفي رجل كان يقرأ قل هو الله احد في كل ركعة وقال هي صفة الرحمن فانا احبها فأخبره (ص) ان الله يحبه آءء، فانظر الى جمودهم وفرارهم عن المعضلات وتدبر رواياتنا ودقتها وكلام المحدثين والمتكلمين منا في الصفات ادرك الفرق بين علوم أهل البيت وغيرهم وراجع صفحة ٣١٤. (ش)

ولم يرد ذلك الفعل لاشتماله على الشرِّ والمفسدة وإذا كانت الإرادة من صفات الفعل وتلك الصفات المذكورة من صفات الذات وصفات الذات 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 بالارادة وبأنّها نفس العلم بما هو خير لنظام الوجود كانت الارادة عنده أخصّ من العلم المطلق (و عزيز) يغلب الأشياء بالايجاد والاقناء ولا يغلبه شيء فيذله ( و حكيم) يحكم خلق الأشياء بحسن التقدير و لطف 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 لمجرّد 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) المراد بكونه حكيماً أنّه ليس بمخطيء في التقدير ( و الاتقان) و ضدّ 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 تعالی خلق اسماً بالحروف غير متصوت، وباللفظ غير منطوق » و بالشخص غير مجسد، وبالتشبيه غير موصوف، وباللون غير مصبوغ، منفي 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 وحجب منها واحداً و هو الاسم المكنون » « المخزون، فهذه الأسماء التي ظهرت، فالظاهر هو الله [تبارك و تعالی: 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، وحجب 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 حمّاد ، 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 «لكمال الملائمة بينهما» : وفيه مؤاخذة لانه ينبغي 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 ينبغي أن يكون على سبيل الاحتمال لا القطع بالمراد . ولا ريب أنه ليس المراد ترك جميع الناس أمثال هذا الخبر وترك التعرض لفهم معناها اذ لو كان كذلك لم يكن فائدة في بيان الاثمة عليهم السلام ونقل الرواة بل المراد ترك تعرض لكل ممن يستعد او لا يستعد ويعرف الدقائق أو لا يعرف فان الناس يختلفون في العلم والايمان بعضهم يستعد لفهم بعض العلوم ولا يستعد لفهم غيرها كما نراه في الطب والهندسة والادب ولو حمل ايمن 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 يدعي أن المسائل الدينية يجب أن يكون مما يفهمه جميع الناس . قول باطل والصحيح ان ما يجب ايمن 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 الأوتل لأن الاسم الدال على صفاته جميعاً هو الله عند المحققين، ويرد عليهما أن «الله» من توابع هذا الاسم المخلوق أو لا كما يدل عليه هذا الحديث، ويحتمل أن يراد بهذا الاسم اسم دال على مجرد ذاته تعالى من غير ملاحظة صفة من الصفات معه وكأنه «هو» ويؤيده ما ذكره بعض المحققين من الصوفية من أن «هو» أشرف أسمائه تعالى وأن «يا هو» «أشرف الأذكار لأن هو إشارة إلى ذاته من حيث هو هو، وغيره من الأسماء يعتبر معه صفات ومفاهيم لها إضافة ما إلى عالم الحدوث الذي هو عالم الكثرة والتفرقة حتى أن تلك المفاهيم قد تكون حجاباً بينه وبين العبد وأيضاً إذاقلت هو الله الرحمن الرحيم الغفور الرحيم كان «هو» بمنزلة الذات وغيره من الأسماء بمنزلة الصفات والذات أشرف من الصفات فهو أشرف الأسماء، ويحتمل أيضاً أن يراد به العلي العظيم لدلالة الحديث الآتي عليه حيث قال عَلِيٌّ «فأول ما اختاره لنفسه العلي العظيم» إلا أن ذكره في أسماء الأركان يناهض هذا الاحتمال ولا يستقيم إلا بتكلف وهو أنه مزج الأصل مع الفرع للاشعار بالارتباط ولكمال الملائمة بينهما، ويحتمل أن يكون المراد منه اسماً آخر غير معروف عندنا لأن له تعالى أسماء مكنونة لا يعلمها إلا هو وخواص أوليائه كما يظهر لمن تصفح الآثار وحينئذ يراد بالأوليّة المذكورة الأولى بالاضافة إلى الأسماء الظاهرة لنا، وأما حمل الاسم هنا على المسمّى يعني خلق مفهوماً عظيماً من مفهومات الأسماء وجعل ما بعده صفة له لدلالته على أن ذلك الاسم ليس من باب الحرف والصوت فبعيد جداً (بالحروف غير متصوت) (١) «غير متصوت» حال عن فاعل «خلق» (٢) والجار متعلق بمتصوت يعني خلق الله

(١) قوله «قوله بالحروف غير متصوت» يعني ان الاسم ليس من باب الالفاظ، فان قيل كيف يصح اطلاق الاسم على ما ليس بلفظ وما مصحح المجازية فيه قلنا مصحح المجازية فيه علاقة الدال والمدلول كما تقول: هذا لفظ قبيح وهذا لفظ ركيك أي معناه قبيح ومعناه ركيك. وهذا كلام موهن أي معناه يوجب الوهن وفي القرآن «هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق». (ش)  
(٢) قوله «حال عن فاعل خلق» قال الحكيم السبزوای - قدس: فيه بعد غاية البعد ولا سيما التنزيه عن الجسمية والكمية والكيفية وغيرها ليس فيه كثير مناسبة بخلق ذلك الاسم\*

سبحانه إسماً والحال أنه لم يتصوّت بالحروف و لم يخرج منه حرف و صوت لتنزّه قدسه عن ذلك ( و باللفظ غير منطوق ) بضمّ الميم و كسر الطاء من أنطق بالكلام إذ تلفّظ به ( و بالشخص غير مجسّد ) الجسد البدن، و المجسّد من أكملت خلقته البدنيّة و تمتّ تشخصّاته الجسميّة ( و بالتشبيه غير موصوف و بالسّون غير مصبوغ ) ( ١ ) لاستحالة ذلك عليه سبحانه ( منفي عنه الأقطار ) أي الأبعاد لاستحالة الامتداد و الجسميّة عليه ( مبعّد عنه الحدود ) لامتناع التركيب و الانقطاع و الانتهاء عليه ( محجوب عنه حسّ كلّ متوهم ) لتعلّق إدراك الحسّ بالجسم و الجسمانيّات والله سبحانه منزّه عن الجسميّة ولو احقها ( مستتر

و لا 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 غيره مشبه 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 منعت» لاريب في زيادة قوله عزوجل من النساخ. و أورد القاضي سعيد عبارة التوحيد هكذا «خلق اسماً بالحروف غير منعت» و جعل الفرق بينه و بين عبارة الكافي تبديل منعت 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 المنعت 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 اتمعجب 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 و يدل على هذا المعنى روايات كثيرة ربما يأتي التنبية عليها . (ش)

(١) قوله « باللون غير مصبوغ » يشير الى الكتابة وكذا قوله « منفي عنه الاقطار » الى قوله - محجوب عنه حس كل متوهم، لئلا يزعم ان نفوس الكتابة عين اسماء الله تعالى. (ش)

غير مستور (١) أي مستتر عن الحواس غير مستور عن القلوب الصافية، أو مستتر

(١) قوله « مستتر غير مستور » هذا أيضاً صفة لواجب الوجود عند الشارح و للاسم عند غيره، وبناء على كونها من صفات الاسم كما هو الحق يجب تشخيص معنى الاسم من 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 مجسده » 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 إن الشيء الذي فوق العقل بناء على ما سبق من أن العقل أول ما خلق الله لا يكون غير الله تعالى و صفاته فتحصل من جميع ذلك أن الاسم هنا هو الذات باعتبار صفة و 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 ايجاد شيء مباين مفارق لذات واجب الوجود بل بمعنى استلزام الذات للصفات المستلزمة للاسماء نعم نسبة الخلق بمعناه المتبادر الى الاسماء باعتبار مظاهرها، وقال القاضي سعيد - قده - أن هذه الصفات لا توجد الا في العقل الاول الكلي فذلك الاسم عبارة عنه قال استاذنا في العلوم الدينية في جامعه الوافي الاسم دل على الذات الموصوفة بصفة معينة سواء كان لفظاً أو حقيقة من الحقائق الموجودة في الاعيان فان الدلالة كما يكون بالالفاظ كذلك يكون بالذات الى آخره.

ثم قال القاضي ولك أن تحمل ذلك الاسم المقدس على الامر النازل من المبدء الاعلى بظهور الصادر الاول بحيث يكون الصادر الاول مظهراً لذلك الامر و عند محققى 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 السَّتر العرفي إنَّما يستر الأَجسام و توابعها .  
 ( فجعله كلمة تامَّة ) ( ١ ) أي فجعل ذلك الاسم كلمة تامَّة لكماله و تمامه  
 بالذَّات و عدم كونه تابعاً لغيره من الأسماء الحسنی أو لتمامه باعتبار كونه أصلاً  
 ومبدءاً لجميع تلك الأسماء كما أنَّ المسمی به وهو الله تعالى مبدء لجميع الأشياء  
 أو لتمامه في الدلالة على ذاته الحقَّة من غير ملاحظة صفة من الصفات معه ، وقيل : لتمامه

\* المبدء الاعلى وهو حقيقة مجهولة . انتهى كلام القاضی ، وله تحقیقات رشيقة لا يسع المقام  
 وأما صدر المتألَّهين - قدس - فبعد ما معن في معانی أوصاف هذا الاسم في الحديث قال فلم يبق  
 في الاحتمال العلى الأحد أمرين اما الوجود المطلق والفضل الرحمانی أو العقل المفارق  
 وكل منهما صالح محتتمل في جليل النظر بصدق هذه النعوت والاصواف عليه الأن دقيق النظر  
 يرجح الاول بوجوه من الترجيح بعضها ذكر و علم و بعضها سيظهر انتهى كلامه و هو  
 اصل كل تحقیق لغيره . ( ش )

( ١ ) قوله و فجعله كلمة تامَّة ، كل اسم يدل على الذات باعتبار صفة من صفاته تعالى كالعالم  
 للذات باعتبار صفة العلم والتهار باعتبار صفة القهر لكن الاسم الاول سمة للذات باعتبار  
 جميع الصفات الكمالية مما نعلمها أو لانعلمها و لذلك سماه ( ع ) كلمة تامَّة فان قيل كيف لم  
 يصرح ( ع ) بهذا الاسم ولم يبين ماهو قلنا لانه لا يوجد في لغة يفهمها 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 التي نعرفها و نستطيع أن نبر عنها للجميع ما يتصف  
 به ذات الواجب هذا بناء على اصطلاحهم في الاسماء و أما العقل الاول أو الفيض الاقدس  
 أو المقدس على ما ذكره بعضهم فعدم التعبير عنه لعله لانعلمها أو لعدم الحاجة ولما علم من  
 مطاوى الاخبار والاثار أن خلق كل شيء باسم من اسمائه تعالى و ان ذلك الشيء مظهر  
 ذلك الاسم فالاسم الاعظم الذى وصفه الامام بالكلمة التامة ان كان له مظهر في 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 دلالة على ذات جامعة لجميع صفات الكمال (على أربعة أجزاء (١) معاً ليس منها واحد قبل الآخر) أي جعله على أربعة أسماء باشتقاقها و انتزاعها منه و تلك الأسماء في مرتبة ذواتها ملحوظة معاً من غير ترتيب بعض على بعض كترتيب الخالق والرازق على العالم والقادر (فأظهر منها ثلاثة أسماء لفاقة الخلق إليها) (٢) في

(١) قوله «على أربعة أجزاء» لا ريب أن أسماء الله تعالى بعضها عم من بعض و يجوز ارجاع كثير منها الى اسم واحد و كذلك الصفات و لذلك عد الاشاعة الصفات الثبوتية سبعا مع عدم انحصارها في هذا العدد لكنهم حصروها بارجاع كثير الى واحد مثلاً السميع والبصير الى العالم، والخالق والرازق الى القادر وهكذا الامام (ع) ارجع جميع اسمائه تعالى الى أربعة 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 الأول أن كل جزء من الأجزاء الاربعة التي مر ذكرها اسم من اسمائه تعالى فيستلزم أن يكون الاسم الأول مركباً من أربع 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 يجب 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 وقدره 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 اذا دعيت به على مغالق أبواب السماء للفتح بالرحمة انفتحت واذا دعيت به على مضائق أبواب الارض للفرج انفرجت - الى آخره» وفي بعض أدعية ليلة عرفة «و\*

تحصيل كما لهم و تكميل نظامهم في الدنيا والآخرة ( و حجب منها واحداً وهو الاسم المكنون المخزون ) (١) الذي لا يعلمه إلا هو ولا ينطق به الخلق أبداً حتى الانبياء ﷺ 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 كتبه 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 و هو الاسم المكنون المخزون « قال العلامة المجلسي (ره) في وجه تريبع الاجزاء وكون واحد مخزوناً عنده و الثلاثة الباقية ظاهرة 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 ثلاثه منها متعلقة بالانواع الثلاثة من الصفات فأعطاهما خلقه ليعرفوه بها بوجه من الوجوه فهذه الثلاثة حجب ووسائط بين الخلق و بين هذا الاسم المكنون اذ بها يتوسلون الى الذات و الى 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 الحياة والعلم والارادة والقدرة فان أول الصوادر سواء اعتبر عقلاً أو وجوداً منبسطاً يصدق عليه انه في عالم مريد قادر فهذه الاربعة هي امهات الاسماء الالهية و ما سواها كلها مندرجة تحت هذه الاربعة ثلاثة منها مضافة الى الخلق لان العلم والارادة و القدرة من الصفات الاضافية فهي طالبة لمعلوم و مراد و مقدور و واحد منها ليس كذلك و اليه اشار بقوله (ع) « فأظهر منها ثلاثة لفاقة الخلق اليها و حجب منها واحدة » انتهى. و هذا أبين من كلام والدة 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 مأخوذة \*

و هذا الاسم من جملة الاسم الأعظم الذي لا يردُّ سائله والاسم الأعظم كثير ففي حديث الرأهب المذكور في مولد أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام أنه سبعة و في باب ما أعطى الائمة عليهم السلام من اسم الله الأعظم أنه ثلاثة و سبعون اسماً قال أبو عبد الله عليه السلام: «إن اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفاً أعطى محمد رسول الله صلى الله عليه وآله اثنين وسبعين حرفاً وحجب عنه واحد». وقال أبو الحسن العسكري عليه السلام: «اسم الله الأعظم ثلاثة و سبعون حرفاً كان عند آصف حرف فتكلم به فانخرقت له الأرض فيما بينه و بين سبا فتناول عرش بلقيس حتى صيره إلى سليمان ثم انبسطت الأرض في أقل من طرفة عين وعندنا منه اثنان وسبعون حرفاً وحرف عند الله مستأثر به في علم الغيب» أقول: المراد بالحرف الاسم و إطلاقه عليه شائع والمراد بهذا الاسم المكنون هو هذا الحرف الذي عند الله تعالى مستأثر به في علم الغيب و قد سكت الناظرون في هذا الحديث وهم محققون في السكوت عن أمثال هذه الغوامض إلا أنهم أخطأوا في تعيين هذا الاسم المكنون فقال بعضهم إنه الهاء وقال بعضهم إنه اللام و قال بعضهم إنه الألف كذا نقل عنهم بعض الأفاضل ولا أدري ما يعنون بذلك ( فهذه الاسماء التي ظهرت فالظاهر هو الله تعالى ) أي الظاهر البالغ (١) إلى غاية الظهور و كماله من بينها

\* هو أن واحداً من الاسماء مكنون مخزون لا يعلمه أحد 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 - قده - عليه (ش).

هو الله تعالى، و يؤيده أنه يضاف غيره إليه و يعرف به ، فيقال «الرَّحْمَنُ» اسم الله ولا يقال «الله» اسم الرَّحْمَن ، و ليس المراد أن المتَّصِف بأصل الظهور هو الله لأنَّ غيره أيضاً متَّصِف بالظهور كما قال ( و أظهر منها ثلاثة ) و هذا صريح في أنَّ أحد هذه الثلاثة الظاهرة هو الله و أما الآخرا فلا نعلمها على الخصوص ، و يحتمل أن يراد بهما الرَّحْمَن الرَّحِيم ، و يؤيده آخر الحديث كما سنشير إليه ، و اقتراهما مع الله في التسمية و رجوع سائر الأسماء الحسنى إلى هذه الثلاثة عند التأمل لأنَّ بعض تلك الأسماء دلَّ على المجد والثناء فهو تابع لله ، وبعضها دلَّ على إفاضة الوجود والخيرات الدُّنيويَّة 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 بتكلف 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 الرَّحْمَن 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 اذ المتيقن أنه مذكور من باب الاحتمال أيضاً وبالجملة في تفسير قوله (ع) «الظاهر هو الله» وجوه الاول تفسير الشارح وهو أن الظاهر البالغ في الظهور من بين الثلاثة هو اسم الله واسمان غيره أيضاً ظاهرا 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 فشىء من الثلاثة الظاهرة غير مذكور. الرابع ما يختلج بالبال وهو أن الظاهر هو الله تعالى يعني أن جميع الأسماء الظاهرة مجتمعة في هذا الاسم كأنه (ع) قال الاسم الاول على أربعة أجزاء واحدمكون مخزون والثلاثة الباقية مجتمعة في اسم الله تعالى فانه جامع للكلمات التي تتعلها . (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 تامة مشتقة من تلك الكلمات الثلاثة أو من حروفها وإن لم نعلمها بعينها (فذلك اثني عشر ركناً) حاصل من ضرب ثلاثة في أربعة (ثم خلق لكل ركن منها ثلاثين اسماً فعلاً) (١) أي اسماً دالاً على فعل من أفعاله تعالى حتى حصل ثلاثمائة وستون اسماً (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 والملكوت 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 متحداً مع الظاهر صح إطلاق أحدهما على الآخر كما تشير إلى كتابة لفظ الماء وتقول هذا رطب بارد وإلى كتابة النار وتقول هي حارة يابسة وفلا 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 المذكورة في هذا الحديث على مظاهرها مثل تطبيق الكلمة التامة في صدر الحديث على العقل الأول أو روح خاتم الأنبياء (ص) أو الفيض المقدس والأجزاء الأربعة على العقل والنفس والطبع والجرم احتمالاً ولا تستغرب ذلك بعد تصريح لفظ الحديث بأن كل اسم هو فعل من أفعال الله تعالى ولكن بعض الناس يزعم كل شيء يتعسر فهمه باطلاً ثم أنه قدورد 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 بالامثال أو المقدر لهم لأن الخلق جاء بمعنى التقدير أيضاً (الباري) الخالق بلاهمة ولا روية وقد يخص بخلق النسمة ، و قال 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: قديظن أن هذه الاسماء الثلاثة مترادفة لأنها بمعنى الإيجاد والإنشاء و ليس كذلك بل هي أمور متخالفة ألا يرى أن البنيان يحتاج إلى التقدير في الطول والعرض و إلى إيجاد بوضع الأحجار والأخشاب على نهج خاص و إلى تزيين و نقش و تصوير فهذه أمور ثلاثة مترتبة يصدر عنه جل شأنه في إيجاد الخليق من كتم العدم ، فله سبحانه باعتبار كل منها اسم على ذلك الترتيب (الحي القيوم) المدرك الدائم بلا زوال القائم على كل شيء بالحفظ والرعاية (لاتأخذه سنة ولا نوم) إشارة إلى اعتبارات سلبية، والسنة فتور يتقدّم النوم (العليم) بجميع الأشياء كليها وجزئياً 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 و يصلح نقائصهم (المتكبر) المنزه عن الحاجة والنقص (العلي) العالي على الخلق بالقدرة عليهم أو المترفع عن الأشياء والاتصاف بصفاتهم (العظيم) الذي لا يدرك أحد كنه جلاله ولا يعرف نهاية كماله (المقتدر) الذي له اقتدار تام بحيث لا يجري شيء في ملكه بخلاف حكمه (القادر) الذي إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل (السلام) و هو مصدر معناه ذوالسلامة من كل عيب و آفة، أو معناه المسلم لأن السلامة تنال من قبله (المؤمن) الذي يصدق وعده أو يصدق ظنون عباده ولا يخيب آمالهم أو يؤمنهم من الظلم والجور أو يؤمن من عذابه من أطاعه (المهيمن) و هو الرقيب الحافظ لكل شيء أو الشاهد على خلقه بما يكون منهم من قول و فعل وأصله ماء من بهمزين من أء من قلبت الثانية ياء كراهة اجتماعهما فصار ما يمتأثم صيرت الأولى هاء كما قالوا هراق الماء و أراقه (الباري) الظاهر

أنه مكرّر من الناسخ ( المنشىء ) بالامثال من الغير ( البديع ) بالامثال سابق منه (الرفيع) لرفعة ذاته وصفاته عن ذوات الممكنات و صفاتهم (الجليل) لجلال ذاته و قدرته على الإطلاق بحيث يصغر دونه كلُّ جليل (الكريم) لإفاضة جوده بلا استحقاق (الرازق) لجريان رزقه على كلِّ برّ و فاجر (المحيي) لإفاضة الحياة ابتداءً و بعد الموت (المميت) لإزالة الحياة عن كلِّ ذي حياة بلاماسة 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 جلّ شأنه «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» .

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

(١) قوله و حتى يتم ثلاثمائة و ستون اسماً ما شبه تقسيم الاسماء بهذا النحو و تقسيم اهل علوم الرياضة الدائرة الفلكية مدار النجوم بالارباع و البروج و الدرجات فقسّموا الدائرة على اثني عشر برجاً و كل برج على ثلاثين درجة فيصير درجات الفلك ثلاثمائة و ستين و كذلك قسم الامام (ع) الاسماء و هي مدار عالم الوجود على اثني عشر اسماً ثم كل اسم على ثلاثين فصار الحاصل ثلثمائة و ستين اسماً، و كما أن أجزاء الفلك غير متناهية و افعالاً ينقسم المقدار الى غير النهاية لبطان الجزء الذي لا يتجزى و لكن يقسمونه بوجه على ما ذكر كذلك صفات الله تعالى و اسماؤه غير متناهية لا تنحصر في ثلثمائة و ستين قطعاً و انما هو تقسيم بوجه. و قال العلامة المجلسي (ره) ما معناه انه تكلف بعض الناظرين في الصبر 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 به معنى 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 اسماً 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 الاثمة عليهم السلام بمناسبة الاشتراك في العدد و عند قوله تعالى منها «اربعة حرم» ان اربعة 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 وأنها ثلاثمائة وستون او أقل أو أكثر وأن الاكثر منها يرجع الى الاقل 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 عيناه كان ذلك رجماً بالغيب (١) (و ذلك قوله تعالى « قل ادعوا الله أو

جميع أفراد المؤمنين على هذا الخبر، نعم يجب الاعتراف بحدوث كل شيء غير الله تعالى أعنى عدم وجود شريك له في القدم الذاتي و اما الاسم فقد يطلق على هذه الالفاظ كالالف واللام والراء والحاء والميم والنون ولاشك أنه حادث وقد يطلق على الذات بقيد الاتصاف بصفة لكون اللفظ دالا عليه كما يطلق الحاكى على المحكى ولايجوز اطلاق الحدوث عليه فلا يقال الرحمن الرحيم حادث فان معناه أن الله تعالى حادث وثالثة يطلق على مظهر الاسم من الممكنات كما يطلق الفيث على النبات والسماء على المطر قال الشاعر:

إذا نزل السماء بأرض قوم  
رعيناه وان كانوا غصاًباً

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 مخلوقاً بالبتكلف 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 الملانى 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 أنطباقاً على الخبر ولا استغراب 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 نسمية 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 التعيين بل ذكروا ما ذكروا واحتمالا و تمثيلاً كما صرحوا به وقدمر، وانما لم يصرح الامام (ع) بالتعيين 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 فاققة الخلق والمقصود إثبات فاقتهم، وإمّا إشارة إلى كون الأسماء الثلاثة الظاهرة أركاناً للبواقي وفيه إيحاء لطيف إلى تلك الأسماء وإنّما لم يذكر الثالث لقصد الاختصار أولاً نه أراد بالرحمن المتّصف بالرحمة المطلقة الشاملة للرحمة الدنيوية والأخروية، 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 الدنيوية فادعوه بها، وإن دعوتم الرحيم فله أسماء حسنى تابعة له في الدلالة على مطالبكم الأخروية 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 الدنيوية فادعوه باسم الرحمن وما يتبعه من الاسماء العزيزة، وإن كان راجعاً إلى طلب الخيرات الأخروية فادعوه باسم الرحيم وما يتبعه من الأسماء الكريمة، فطريق الدعاء واسع غير مضيق.

هذا ما خطر بالبال والله سبحانه أعلم بحقيقة أسمائه 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 بالبحر العظيمة المسماة بالاقيانوس خمسة وكل واحد ينسحب 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 و لكنّه « اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوها بها لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف فأول « ما اختار لنفسه العلي العظيم لأنه أعلى الأشياء كلها، فمعناه الله واسمه العلي العظيم هو أول أسمائه علا على كل شيء».

### ((الشرح))

(أحمد بن إدريس، عن الحسين بن عبدالله، عن محمد بن عبدالله و موسى بن عمر) هو عمر بن يزيد الكوفي و ابنه موسى ثقة. هذا الحديث بهذا الاسناد المذكور في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام : و فيه موسى بن جعفر و الظاهر أنه موسى بن جعفر القمي الكمندانى بضم الكاف و الهميم و سكون النون و كان مرتفعاً في القول ضعيفاً في الحديث (والحسن بن علي بن عثمان) في كتاب العيون: و الحسن 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، و قال الكشي علي السجادة عليه لعنة الله و لعنة اللاعنين و الملائكة و الناس أجمعين و لقد كان من العليانية الذين يقعون في رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم 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 عز وجل شأنه و إما لأن طائفة من الفرق المبتدعة ذهبوا إلى أنه تعالى لم يكن عارفاً قبل أن يخلق الخلق بنفسه و بأنه وحده لا غيره و إنما عرف ذلك عند ما خلق الخلق كما 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 تمتاع تطرُق الاحتياج إلى الغني المطلق ( لأنه لم يكن يسألها ولا يطلب منها (١) ) أي لم يكن من شأنه السؤال والطلب لأن السؤال والطلب وإن كانا من نفسه نقص و النقص عليه محالٌ و هذا دليل على امتناع إسماعه نفسه ( هو نفسه و نفسه هو ) فهو هو يعني له هويّة مطلقة معرّاة عن التجزّي والتكثّر والتعدّد فليس له آلة النطق والسمع والابصار وهذا دليل على امتناع الاسماع والابصار بالمعنى المتعارف عليه و أما رؤية ذاته بمعنى العلم بها فليس السؤال عنها، و فيه دلالة على جواز 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 ومنافه 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 فقدتره نافذة في كل شيء لا يحتاج الى طلب من القوى العمالة في العضلات و غيرها أن تؤثر أثرها ولا الى سؤال القوى الفكرية أن يصمم بعد التروى ولا يرب أن الانسان لا يحتاج 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 غيره يدعوه بها) وفيه دلالة على ما هو المقصود بيانه في هذا الباب من حدوث أسمائه تعالى وعلى أن أسمائه تعالى توقيفية لا يجوز لأحد أن يدعوه إلا بما سمى به نفسه، وقد ذكرنا تفصيل ذلك سابقاً (لأنه إذا لم يدع باسمه لم يعرف) الضمير المنسوب راجع إليه سبحانه والفعال 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 «يدعوه بها» وإرجاع الضمير المنسوب 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 بالإطلاق فهو إذن ذلك الاسم المذكور في الحديث السابق الذي هو الأصل للجميع ويحتمل أنه أول بالإضافة كما أشرنا إليه (لأنه أعلى الأشياء كلها) أي فوقها بالرتبة والعلية وشرف الذات وكل شيء سواء 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 ما 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 ) علوٌ عقلياً 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 مرتبته أعلى المراتب العقلية وله الفوق المطلق في الوجود والعلو العاري عن الإضافة إلى شيء دون شيء ، وعن إمكان أن يكون أحدٌ يساويه في العلو أو يكون أعلى منه.

((الاصل))

٣- « و بهذا الإسناد ، عن محمد بن سنان قال: سألته عن الاسم ما هو ؟ 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 و هو 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 ادعيناه مراراً من أن المراد من الاسماء في لسان الحديث و عرف أهل العرفان هي المعاني العقلية والنوع الكلية الدالة على ذات الشيء و حقيقته و نسبتها الى الذات نسبة المهية و أن الاسماء الموضوعية 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 للذاته 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 عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن بعض أصحابه ، عن بكر »  
 « ابن صالح ، عن علي بن صالح ، عن الحسن بن محمد بن خالد بن يزيد ، عن »  
 « عبد الأعلى ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : اسم الله غيره و كل شيء وقع عليه اسم »  
 « شيء فهو مخلوق ما خلا الله ، فأما ما عبرت به الألسن ، أو عملت [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 ولم يتناه إلى غاية إلا كانت غيره ، لا يزل من فهم هذا الحكم أبداً »  
 « وهو التوحيد الخالص فارعه 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 عبدالله ) هو محمد بن جعفر بن عون الأسدي الكوفي الثقة ساكن الري  
 ( عن محمد بن إسماعيل ، عن بعض أصحابه ، عن بكر بن صالح ، عن علي بن صالح ،  
 عن الحسن بن محمد خالد بن يزيد ) في كتاب التوحيد للصدوق « عن الحسن بن



محمد عن خالد ( عن عبد الأعلى ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : اسم الله غير الله ) في بعض النسخ «غيره» يعني اسم الله غير المسمى به و هو الذات المقدسة ( و كل شيء ) أي كل معنى أو ذات ( وقع عليه اسم شيء ) يعني أطلق عليه هذا اللفظ وهو الشيء فالإضافة بيانية ( 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 العالوية 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 لا يخلو من غاية ذكورية و حدود قولية، و في بعض النسخ «من غاياته» و في بعضها «و المعنى» 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 فليتمامل، ثم استدل على أن ذلك المعنى الحق بذاته غير الغاية الذكورية والنهية الفكرية بالضرب الأول من الشكل الأول فقال (والغاية موصوفة) أي كل 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 بحد مسمى ) المسمى إمّا مضاف إليه أو صفة لحد أي غير موصوف بحد مسمى مصنوع ملفوظاً كان ذلك الحد 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 اللّمي 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 إلا كانت غيره ) إذ لا غاية لجنان العزّ ولا نهاية لحضرة القدس ( لا يذلّ من فهم (١) هذا الحكم أبداً ) الحكم بالضمّ الحكمة والعلم ومصدر بمعنى القضاء أيضاً يعني لا يذلّ 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 الذّهنيّة والخارجيّة وفي مرتبة الذّات بنفي زيادة الوجود و بعد الذّات بنفي زيادة الصفات وإفادته ما ذكره عنه هذا التوحيد ظاهرة لأنّه لما نفى عنه التكوّن والمصنوعيّة علم أنّه ليس له جزء ولا وجود زايد عليه وإلا لكان تر كيبه واتصافه بالوجود من غيره ولما نفى عنه الموصوفيّة علم أنّ صفاته عين ذاته وأنّ أسماؤه غيره وأنّ الغاية دون مرتبة قدسه وإلا لزم أن يكون موصوفاً هذا خلف ( فارعوه و صدّقوه و تفهّموه باذن الله ) ارعوه إمّا من الرّعاية بمعنى الرّقوب و الحفظ أي فارقبوه و احفظوه أو من الارعاء بمعنى الإصغاء يقال: أرعيته سمعي أي أصغيت

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

إليه يعني فاسمعوه واصغوا إليه ، فالهمزة على الأوّل للوصل وعلى الثاني للقطع ( من زعم أنّه يعرف الله بحجاب ) المراد بالحجاب ما يمنع الوصول إليه تعالى ومعرفة بما يليق به كالنور والظلمة عند الثبوتية ، والطبع عند الملاحظة فإنّهم طلبوا لهذا العالم سبباً فأحالوه لظلمة طبيعتهم على الطبع إلى غير ذلك من العتائد الفاسدة التي من جملتها القول بالمعاني والصفات الزائدة عليه القائمة به فإنّها تحجب أيضاً عن الوصول إليه ( أو بصورة ) أي بجوهر حال في غيره أو بهيئة خياليّة أو وهميّة كما زعمه المصورّة ( أو بمثال ) جسماني كما زعمه المجسّمة ( فهو مشرك ) اتخذ مع الله إلهاً آخراً ( لأنّ حجابهم ومثاله وصورته غيره ) فمن عرفه بشيء منها فقد اتخذ إلهاً غيره وهذا هو الشرك بالله ( وإنّما هو واحد متوحد ) موصوف بالوحدة المطلقة المنافية لتلك المقاييس الخياليّة والوهميّة والاعتبارات الحسيّة والعقليّة ( فكيف يوحدّه ) أي يعتقد أنّه واحد على الإطلاق ( من زعم أنّه عرفه بغيره ) فإنّ هذه المعرفة شرك مناف للتوحيد ( وإنّما عرف الله من عرفه بالله ) أي بما يليق به أي بما عرفه الله من نفسه وهو أنّه خالق كل شيء وليس كمثله شيء وقد مرّ توضيح ذلك ( فمن لم يعرفه به فليس يعرفه ، إنّما يعرف غيره ) لأنّه تعالى لما تقدّس أن يشبه خلقاً في شيء كان العارف المشبه له بخلقه أو المكيف له بكيفيات تحويها الأوهام وصفات تعترىها الأفهام غير عارف به بل متصوراً الأمر آخر هو في الحقيقة غيره فهو مقرّ بوجود الصانع صريحاً ومنكر له لزوماً فيندرج من جهة الإقرار في جملة المشركين و من حيث الإنكار في زمرة الملحدين ( ليس بين الخالق والمخلوق شيء ) مشترك معنى و اشتراك العالم والقادر والموجود وغيرها بينهما إنّما هو بمجرد اشتراك الاسم كما سيجيء تحقيقه ( والله خالق الأشياء ) فلا يجوز أن يتّصف بشيء منها مشتركاً بينه وبين خلقه لامتناع اتّصافه بخلقه ( لا من شيء كان ) خبر بعد خبر يعني الله لا من شيء كان و سيجيء أنّ من زعم أنّ الله من شيء فقد جعله محدثاً ، ويحتمل أن يكون متعلّقاً بخالق الأشياء يعني أنّه خالق الأشياء لا من شيء كان في الأزل فيشاركه في الأزليّة . وفي كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي « قال الزّنديق لأبي عبد الله عليه السلام : من أيّ 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 وهذا شيء يعلمه الملاحظة أولادهم وتلامذتهم في مكاتبهم ومدارسهم من مبدع نمومة أظفارهم حتى ينشأوا على الكفر وانكار المبدع والمعاد وبذلك شككوا أطفال المسلمين وأعدوهم للإلحاد ولعمري أنه مزية عظيمة للسذج خصوصاً ولهم حيل في ردعهم عما يمكن تقريبهم الى معرفة الله تعالى منها أن الدين خرافات وأن الانبياء كانوا من أصحاب الفطنة ورجال السياسة أرادوا اصلاح أخلاق الناس بتدبيرهم لابوحى من الله وان المتكلمين والفلاسفة الالهيين كانوا مخطئين غلبت عليهم الاوهام وأن أدلتهم كالردود والتسلسل غير مبنية على التجارب والمحسوسات فيجب أن يترك ويطرد و اذا اطلعوا على خطائهم فى مسألة لا تضر ولا تنفع كحركة الارض جعلوها دليلاً على خطائهم فى جميع المسائل ونسبوا العرفاء الى التصوف وترك الدنيا واخلالهم 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 وقيل ظهور سقراط وأفلاطون والالهيين 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 اللاشيء اذ اللاشيء لا يكون موضوعاً للشيء انتهى. مثلاً اذا وجدت نار فليست من العدم بل كانت نارية كاملة فى عناصر تصادمت فبرزت النار من باطنها و كذلك ظهور كل شيء لم يكن فكان انما هو بيروزكان ثم رد الشيخ عليهم بأنواع الكائنات غير متناهية واستعداد المادة لحصول الصور غير متناهية ويمتنع أن يكون جزء متناه مؤلفاً من أجزاء غير متناهية وحاصل الرد أننا أثبتنا عدم كون جسم متناهى المقدار مؤلفاً من أجزاء غير متناهية ونحن نرى أن الاصناف والانواع 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 الى غير النهاية فلا بد لاصحاب الكمون والبروز أن يلتزموا في ذرة صغيرة من التراب بوجود خشب و ورق و ثمر و حيوانات و غير ذلك كاملة ثم تبرز وهو بين الاستحالة، ويلزمهم أيضاً أن يكون الحياة كاملة في الجماد والجمود كاملة في الحي وهذا كما قال الصادق (ع) : «من أين جاءت هذه الالوان المختلفة والجواهر الكثيرة الموجودة في هذا العالم من ضروب شتى و من أين جاء الموت الى آخر الحديث . و هذا بعد بطلان الكمون على ما ذكر . فان قيل فما قولكم فيه قلنا أما المادة فليست واما عندنا عندنا موجودة واجبة قائمة بنفسها مستقلة بذاتها بل هي معلولة للصورة مقومة بها .

و أما أصحاب الطبائع فيرون المادة غير معلولة وهذه صارت منشأ لشبهتهم فهذه الصور التي نراها عارضة كالنارية والمائية والحيوانية و الخشبية و أمثالها ليست عوارض للمادة بل هي مقومة لها بحيث لولا الصورة لم تكن مادة كما لو لم تكن الشمس لم يكن نور 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 الكترون ، فالجسم المادى شيء يتخيل من تتابع حركات كالشعلة الجواله، القوة مهيمنة على المادة والمادة من توابع القوة و ليست القوة من توابع 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 و الالوان 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 اصطلاح عليه أصحاب الفنون فيفضل الذهن، و تذكر مسئلة 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 ميتاً؟ ولا يجوز أن يكون من حيٍّ و ميتٍ قديمين لم يزالا لأنَّ الحي لا يجيء منه ميتٌ و هو لم يزل حياً ولا يجوز أن يكون الميت قديماً لم يزل بما هو به من الموت لأنَّ الميت لا قدرة له والبقاء ( والله يسمي بأسمائه ) التي وضعها لنفسه واختارها لعباده 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 والخفة بحيث لا تخاطب .

✽ أن يقولوا في الشك ابن علي كذا مثلاً في الشك بين الثالث والاربع ابن علي الاربع وقد ورد في الحديث اذا شككت فابن علي اليقين فحملوا كلام الامام على اصطلاحهم واحتجوا به على حجية الاستصحاب مع أن مراد الامام هو مراد اهل اللغة من مثل هذا القول فيقولون بناء أمر فلان على الدقة وفلان على المساهلة و فلان على طلب الدنيا والبخل وفلان على التجدد و فلان على التعصب للقدماء وكذلك «فابن علي اليقين» معناه ابن أمرك على تحري اليقين في اطاعة الحق وترك الشك، فتدبر وبالله التوفيق. (ش)

الابواب	رقم الصفحة
كتاب التوحيد	
باب حدوث العالم .	٢
« إطلاق القول بأنه شيء .	٧٧
« أنه لا يعرف 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 الأوّل .	٣٤٠
« الإرادة أنّها من صفات الفعل و سائر صفات الفعل .	٣٤٤

## الإغلاط المطبوعة

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٩	٢٣	تتبعنا	تتبعنا
١٣٤	٦	أواخر	أوائل
١٤٧	٢١	جميع	جميع
١٥٧	٢٠	لألباب	الألباب
١٧٧	١٠	ين	دين
٢٠١	٢٢	على النجوم	علم النجوم
٢٠٩	العنوان	الكون والمكان ج ٦	النبي عن الكلام في الكيفية ح ٩
٢٢٤	١٤	يجوز	يجوز
٢٣٣	٢١	يتأثر	التأثر
٢٣٣	٢٢	التأثر	يتأثر
٢٤٠	١٥	مى	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



د. ۱۰۰