

الكافي
الاصول والبراهين
في اصول الاسلام

تأليف الامام الجليل محمد بن يعقوب الكوفي

وشرح جامع

للعلامة محمد صالح المنجد

الطبعة الاولى ١٤١٤ هـ

مع تذييل من العالم البحر

احمد الميرزا ابو الحسن الشيرازي دام ظلوه

الناشر

مكتبة الامام محمد باقر

شارع الثورة، بيروت (١٩٧١)

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR



32101 031804493

al-Kulīnī, Muḥammad ibn Yaḥyā

الكافي

al-Kāfi

الاصول والروضة

لشمس الاسلام ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني

وشرح جامع

للمولى محمد صالح المازندراني

المتوفى ١٠٨١ هـ أو ١٠٨٦ هـ

مع تعليقات علمية ؛ للعالم المتبحر

احاج الميرزا ابوالحسن الشعراني دام ظله

عني بتصحيحه و تخريجه علي أكبر الغفاري

المجلد الرابع

الناشر:

مكتبة الاسلامية بظهران

شارع البوذريه تليفون (٢١٩٦٦)

جمادى الاولى ١٣٨٤ هجرى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(باب)

(معاني الاسماء و اشتقاقها)

المراد بمعاني الاسماء مفهوماتها اللغوية و العرفية .

((الاصل))

١- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن القاسم بن يحيى »
 « عن جدّه الحسن بن راشد . عن عبدالله بن سنان قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن
 « تفسير « بسم الله الرحمن الرحيم » قال: الباء بهاء الله ، والسين سناء الله ، والميم
 « مجد الله . و روى بعضهم : الميم ملك الله ، والله إله كل شيء ، الرحمن بجميع
 « خلقه ، والرحيم بالمؤمنين خاصة » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن القاسم بن يحيى ، عن جدّه
 الحسن بن راشد ، عن عبدالله بن سنان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن تفسير بسم-
 الله الرحمن الرحيم قال : الباء بهاء الله) البهاء في اللغة الحسن و لعل المراد به
 حسن معاملته مع عباده بالإيجاد والتقدير والالطاف والتدبير و إعطاء كل ما يليق
 به (والسين سناء الله) السناء بالمدّ الرّفعة والسني الرفيع و أسناه رفعه والمراد
 بسناء الله رفعته و شرفه بالذات على جميع الممكنات (والميم مجد الله) المجد
 الكرم والمجيد الكريم وقد مجد الرّجل بالضم فهو مجيد وما جد إذا كان واسع الكرم
 كثير العطاء و كون هذه الحروف إشارة إلى هذه المعاني إما بوضع الواضع واعتباره
 إيّاها عند وضع بسم الله ، أو بمجرد مناسبة بين هذه الحروف وتلك المعاني بحيث

يفهم منها تلك المعاني عرفاً وإن لم يقصدها الواضع (١).

(و روى بعضهم: الميم ملك الله) بدل: «مجد الله» والمراد بملك الله سلطانه على جميع الكائنات أو نفس رقاب جميع المخلوقات و أصناف جميع الكائنات (والله إله كل شيء) أي معبوده الذي يستحق العباداة و غاية الخضوع و الخشوع منه (الرحمن بجميع خلقه) في الدنيا مؤمناً كان أو كافراً برّاً كان أو فاجراً بالاحسان و اللطاف و إعطاء الرزق و غير ذلك مما يتمُّ به نظامهم و يتوقف به بقاؤهم (والرحيم بالمؤمنين خاصة) في الآخرة لأنهم المستحقون للرحمة الاخروية بحسن استعدادهم في الحياة الدنياوية و ذلك لان زيادة المباني تدل على زيادة المعاني.

((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 و اشتقاقها ، الله ممّا هو مشتق ؟ فقال يا «
 « هشام الله مشتق من إله وإله يقتضي مألوهاً و الاسم غير المسمّى ، فمن عبد الاسم »
 « دون المعنى فقد كفر و لم يعبد شيئاً و من عبد الاسم و المعنى فقد أشرك و عبد »

(١) قوله « بحيث يفهم منها تلك المعاني » فيه تكلف و الوجه التوقف و ايكال معناه الى أهله و نعم ما قال صدر المتألهين انه توقيف شرعى و ذلك لانا لانعقل الفرق بين الكلمات المبدوءة بهذه الحروف حتى يجعل أحدها مدلولاً دون الآخر كما اختلف الرواية في الميم انها مجد الله او ملك الله. و في توحيد الصدوق - عليه الرحمة - عن أمير المؤمنين (ع) «الالف آلاء الله، والباء بهجة الله، والفاء تمام الامر بقائم آل محمد، والثاء ثواب المؤمنين على الاعمال الصالحة، وسرد الحروف الى آخرها. و في حديث آخر «الف الله لاله الا هو الحي القيوم، و أما الباء فالباقي بعد فناء الاشياء» الى آخر الحروف هكذا فيختلج بالبال أن ماورد في معنى حروف المعجم ليس الاعلى التمثيل لا الاختصاص و انه ينبغي أن يتنبه العارف من كل شيء يراه و يسمعه أو يدركه بوجه الى الله تعالى و صفاته و حكمه و ما يتعلق بمبدئهم و معاده فينتقل ذهنه اليه تعالى من الحروف كما ينتقل من الاشياء الممكنة الى وجود الواجب و كذلك في تفسير الجمل كاجد هوز حطى مثل أن حطى حطت الخطايا من المستغفرين. (ش)

« اثنين و من عبدالمعنى دون الاسم فذاك التوحيد ، أفهمت يا هشام؟ قال : قلت : »
 « زدني قال : لله تسعة و تسعون اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم »
 « منها إلهاً ، ولكن الله معنى يدل عليه بهذه الأسماء و كلها غيره ، يا هشام الخبز »
 « اسم للمأ كول و الماء اسمٌ للمشروب و الثوب اسم للملبوس و النار اسمٌ للمحرق ، »
 « أفهمت يا هشام فهماً تدفع به و تناضل به أعداءنا المتخذين (١) مع الله عز و جل »
 « غيره ، قلت : نعم ، فقال : نفك الله [به] و ثبتك يا هشام ! قال : فوالله ما قهرني »
 « أحدٌ 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 و اشتقاقها الله مما هو مشق) مر هذا الحديث بهذا
 السند بعينه في باب المعبود و شرحناه هناك على وجه الكمال فقال : (يا هشام الله
 مشتقٌ من إله) المشتقٌ مختصٌ بالمعبود بخلاف المشتق منه (و إله يقتضي ما لوهاً)
 أي متحيراً مدهوشاً في أمره أو متعبداً له أو مطمئناً بذكره أو معبوداً وهو الأ نسب
 بقوله (و الاسم غير المسمى) ذهب إليه المعتزلة و الإمامية خلافاً للأشاعرة فإنهم
 ذهبوا إلى أن الاسم هو المسمى حقيقة (فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر)
 حيث جعل ما ليس بإله إلهاً (ولم يعبد شيئاً) يستحقُّ العبادة (و من عبد الاسم و
 المعنى فقد أشرك) حيث جعل معه إلهاً آخر مستحقاً للعبادة (و عبد اثنين) باعتقاد
 أن كل واحد منهما أهل للعبادة (و من عبد المعنى دون الاسم فذاك التوحيد)
 لصف العبادة إليه و حده مجرداً عما سواه (أفهمت يا هشام؟ قال : قلت : زدني)
 كأنه أراد الدليل على ما ذكر من أن الاسم غير المسمى (قال لله تسعة و تسعون
 اسماً) لادلالة فيه على حصر أسمائه في هذا العدد فلا ينافي ما مر في الباب
 السابق من الزيادة عليه . وفي كتاب مسلم « أيضاً إن لله تسعة و تسعين اسماً مائة
 إلا واحد من أحصاها دخل الجنة » قال القرطبي و قد اعتنى بعض العلماء فخرج

(١) في أكثر نسخ الكافي « الملحدون » .

ما منها في القرآن مضاف وغير مضاف مشتق وغير مشتق كقادر و قدير و مقتدر و ملك و مالك و عليم و عالم الغيب ، فلم يبلغ هذا العدد . و اعتنى غيره بذلك فحذف التكرار ولم يحذف الإضافات فوجدتها تسعة وتسعين . و اعتنى آخرون فجمعها مضافة وغير مضافة و مشتقة و غير مشتقة و ما وقع منها في الأحاديث والروايات منثوراً ومجموعاً وما أجمع عليه أهل العلم على إطلاقها فبلغها أضعاف العدد المذكور في هذا الحديث . و قال المازري نقل ابن العربي (١) عن بعضهم أن الله تعالى ألف اسم (فلو كان الاسم هو المسمى لكان لكل اسم منها إله) فيلزم تعدد الإله على قدر تعدد الأسماء و إنه باطل ، و في بعض النسخ « لكان كل اسم منها إلهاً » و هو موافقاً لما مرّ آنفاً (ولكن الله معنى) يعني ولكن المسمى بالله معنى قائم بنفسه موجود لذاته لا تعدد ولا تكثر فيه أصلاً (يدل عليه بهذه الأسماء و كلها غيره) لأن الدليل مغاير للمدلول قطعاً .

(١) قوله « قال المازري نقل ابن العربي » كان المراد بالمازري شارح صحيح مسلم منسوب الى مازر بلد بصقلية جزيرة في بحر الروم يعرف في بلادنا بسيسيل و ابن العربي بالالف واللام القاضي أبو بكر المالكي شارح الترمذي محدث ، و ابن عربي بدون حرف التعريف هو صاحب الفتوحات المكية و الكتب الاخر صوفي فان كان متن الكتاب صحيحاً فهو الاول و ان كان مسامحاً فيه كما يتفق كثيرا من المؤلفين لا يراون هذا التدقيق فهو صاحب الفتوحات ولا يضر في النقل عنه اذ خطأؤه في امر لا يدل على خطائه في جميع الامور و قال رسول الله (ص) « الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها أخذها » و ليس النقل عن محي الدين ابن عربي او تعظيم علمه دليلاً على تصديقه في جميع مطالبه ، و رأيت في الفتوحات المجلد الاول تصديقه بان المهدي (ع) قد ولد وقال : رأيت و اجتمعت به فلأولى بعده الا و هو راجع اليه و هذا تصريح بمذهب الشيعة لم يقل به احد من غيرهم الا نادراً يظن في حقهم التشيع واضطراب الذهن والانتقال والجريرة على اني أرى القدرح في دين العظام تأييداً للملاحدة والنصارى نظير القول بتحريف القرآن و رأيت في كتبهم كثيراً ان دين الاسلام باطل خرافي لم يتدين به الا الجهال و اما الحكماء والعقلاء و اولو الافكار و العلوم كالفارابي و ابن سينا و أمثالهم لم يكونوا متدينين بهذا الدين باعتراف المسلمين أنفسهم نموذبا لله من الزلل والضلال . (ش)

(ياهشام الخبز الاسم للمأكول (١) والماء اسم للمشروب والثوب اسم للملبوس
 والثار اسم للمحرق) وهذه الأسماء مغايرة للمسميات فكذا الحال في أسمائه
 تعالى، ومن قال هذه الأسماء للخلق ولانزاع في المغايرة فيها وإنما النزاع في
 أسماء الخالق ورد عليه أن الفرق تحكّم ومن ادّعاه فعليه الإثبات (أفهمت يا
 هشام فهماً تدفع به و تناقل به) قال الجوهرى النقل المناقلة في المنطق ومنه قولهم
 رجل نقل وهو الحاضر الجواب ، و ناقلت فلاناً الحديث إذا حدثت وحدثك وفي
 بعض النسخ « و تناضل » بالضاد المعجمة وهو بمعنى تدافع و تجادل و تخصصم
 (أعداءنا الملحدين) العادلين عن دين الحقّ و منبهج الصواب . متّخذين
 (مع الله تعالى غيره) على تضمين معنى الأخذ ولو كان بدل الملحدين المتّخذين

(١) قوله «الخبز اسم للمأكول» هذا بحث حام حوله المتكلمون والحكماء ومجمل الكلام
 فيه أن الوجود الذهني لكل شيء موافق للوجود الخارجي في الماهية و مباين له في
 نفس الوجود فالنار في الذهن لها ماهية النارية لكن وجودها غير الوجود الخارجي وعليه
 مبنى البحث في الوجود الذهني وقالوا ان حمل الماهية على نفسها في الوجود الذهني و
 هو الذي يسمى بالحمل الاولي الذاتي لايعتبر في الصناعات و ليس شايعاً في متعارف الناس
 و انما الحمل الشايع الصناعي حمل معنى على غير مفهومه و ماهيته، و بعبارة اخرى الحمل
 الشايع اتحاد المعنيين مصداقاً لامفهوماً وعليهذا، فالخبز لا يطلق بالحمل الشايع الا على
 الموجود الخارجي الذي يؤكل لاعلى مفهومه الذهني، وكذلك الماء على ما هو ماء بالحمل
 الشائع والاسم هو المفهوم و الماهية و المسمى هو المصداق الخارجي و أحدهما غير الاخر
 و ليس مفهوم الخبز خبزاً ولا مفهوم الماء ماء، و بكلام الامام (ع) يندفع توهم مجعولية
 الماهيات بالذات و كون الوجود مجعولاً بالعرض اذ لو كانت الماهيات مجعولة بالذات لزم
 كون الماهية في الذهن نفسها بالحمل الشائع فيؤكل الخبز الذهني ويشرب الماء الذهني
 و يندفع الاشكال المشهور و هو أن الجوهر في الذهن عرض ولا يمكن كون شيء واحد
 جوهرأ و عرضأ والجواب أن الخبز الذهني ليس مأكولاً ولا جوهرأ ولا جسمأ بالحمل
 الشائع بل هو غير المسمى و هكذا و قد بين ذلك صدر المتألهين في شرح هذا الحديث. (ش)

بالتاء المثناة الفوقانية والذال المعجمة كما في الاحتجاج لما احتيج إلى التضمن .
 (قلت : نعم فقال : نفعك الله به و ثبتك يا هشام قال هشام : فوالله ما قهرني أحد
 في التوحيد حتى قمت مقامي هذا) في بعض النسخ « حين » بدل « حتى »
 وهو الأظهر .

((الاصل))

٣- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد البرقي ، عن القاسم بن يحيى ،
 « عن جدّه الحسن بن راشد ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : سئل
 « عن معنى الله ، فقال : استولى على مادق وجل » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد البرقي ، عن القاسم بن يحيى ، عن
 جدّه الحسن بن راشد (١) عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : سئل عن

(١) قوله « عن جدّه الحسن بن راشد » سبق ذكر الحسن بن راشد في اسناد الحديث
 الاول و يذكر هنا بمناسبة كلمه راشد ثلاثة رجال يشتهر أحدهم بالآخرين . الاول الحسن بن
 راشد الطفاوى و في رجال ابن الغضائرى « اسد » بدل « راشد » فقيل الاول صحيح والثانى
 مصحف و قيل بالعكس ، و هذا الرجل من رجال الصادق والكاظم عليهما السلام و الطفاوة
 بالفاء قبيلة من قيس عيلان ولم يذكروا انه مولى والظاهر أنه عربى صميم ، وقال النجاشى
 ضعيف له كتاب نوادر حسن كثير العلم ، وقال ابن الغضائرى يروى عن الضملاء و يروون عنه
 و هو فاسد المذهب و ما أعرف شيئاً أصلح فيه الا رواية كتاب على بن اسماعيل بن شعيب
 ابن ميثم وقد رواه عنه غيره انتهى . و قوله شيئاً أصلح فيه يعنى ما رأيت كتاباً أتى فيه
 جميعاً بالمطالب الصالحة و الاراء الصحيحة الا أنه روى كتاب على بن اسماعيل ولاخير فى
 ضعفه بالنسبة الى هذا الكتاب فانه مروى بطرق اخرى والحاصل أنه لا يقدح ضعفه فى شيء
 لان كتاب على بن اسماعيل روى من غير جهته و سائر رواياته التى انفرد بها ليس مما يحتاج اليه
 كثيراً ، و أما كتاب النوادر التى ذكره النجاشى و وصفه بالحسن و كثرة العلم فلعله لا ينافى قول*

معنى الله (١) قال استولى على مادق^٢ و جل^٣) من المشهور عقلا ونقلاً أن الله اسم

* ابن الغضائرى اذ لاخلاف بينهما فى ضعف الرجل وأن كثرة العلم وحسن الترتيب فى نوادره لاينافى اشتماله على امور غير سالحة كما ذكره ابن الغضائرى، و لا يدل رد ابن الغضائرى على عدم وجود شيء صحيح فيه أصلاً اذ ربما يرد الكتاب و يحكم بعدم اعتباره لوجوده مسائل معدودة باطلة فيه الا ترى أنه لو كان ثلث لغات القاموس بل عشره غلطاً خرج عن الاعتبار. و ليعلم أن كل ما روى الحسن عن على بن اسماعيل وهو الغالب فى الروايات فهو هذا الرجل.

الثانى الحسن أو الحسين بن راشد جد القاسم بن يحيى فى اسناد هذا الحديث كنيته أبو محمد ولم يكن عربياً ولا من طفاوة بل مولى بنى العباس فكان هاشمياً بالولاء و كان من رجال دولتهم و قيل انه وزير المهدي و موسى و هارون و فى تاريخ اليعقوبى كان الغالب على أموره (أى المهدي) على بن يقطين والحسن بن راشد قال الشيخ -رحمه الله- له كتاب الراهب والراهبة رواه القاسم بن يحيى عن جده، و قال ابن الغضائرى الحسن ابن راشد مولى المنصور أبو محمد روى عن أبى عبدالله وأبى الحسن موسى عليهما السلام ضعيف فى روايته. و قال ابن داود رأيت بخط الشيخ له (ره) فى كتاب الرجال الحسين مصفراً. أقول و فى فهرست النجاشى القاسم بن يحيى بن حسين بن راشد مصفراً ايضاً و كذلك فى بعض روايات الكافى والعجب ان الاسترآبادى خطأ الشيخ رحمه الله و نسبه الى السهو فى تصغير الحسين ولا أدرى من اين حصل له العلم بخطائه والظاهر أنه اشتبه عليه بالحسن ابن راشد الطفاوى الذى اسمه مكبر يقيناً و خلط بينه و بين جد القاسم بن يحيى لان اسم أبيه راشد الذى يكثر ذكره فى اسناد الروايات هو الطفاوى البصرى العربى و اين هو من البندادى من موالى بنى العباس و هل يمكن أن يكون أحد هاشمياً و طفاوياً معاً أو عربياً و عجمياً مولى و تحقيق ساير ما يتعلق بهذا الموضوع موكول الى كتب الرجال.

الثالث ابو على بن راشد قيل اسمه الحسن و هو ثقة من وكلاء أبى الحسن العسكري (ع) و هو متأخر عن الاولين لا يشتهر بهما و كان مولى آل المهلب ازديا لا هاشمياً ولا طفاوياً. (ث)

* (١) استظهر العلامة المجلسى (ره) أن الخبر سقط منه شيء لان الكلينى (ره) رواه *

للذات المقدسة التي بعينها عين جميع الصفات الذاتية الملحوظة في مرتبة الذات و من أعظم تلك الصفات هو استيلاؤه على جميع ما سواه من الممكنات دقيقها وصغيرها ، جليلها وكبيرها ، عظيمها وحقيقها ، لأن هذه الصفة مستلزمة لجميع الصفات الكمالية كما علم بالكليات والجزئيات والقدرة الشاملة لجميع الممكنات والرحمة الكاملة التي وسعت كل شيء فلذلك فسّر ﷺ الله بذلك ، تفسيراً له ببعض الوجوه الكامل الشامل .

((الاصل))

٤- «علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن يعقوب بن يزيد ، عن العباس بن هلال قال : سألت الرضا ﷺ عن قول الله : « الله نور السموات والأرض . » .
« فقال : هاد لأهل السماء و هاد لأهل الأرض . وفي رواية البرقي « هدى
« من في السماء وهدى من في الأرض » .

((الشرح))

(علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن يعقوب بن يزيد ، عن العباس بن هلال قال : سألت الرضا ﷺ عن قول الله « الله نور السموات والأرض » فقال : هاد لأهل السموات و هاد لأهل الأرض . وفي رواية البرقي « هدى من في السماء و هدى من في الأرض » النور و هو ينكشف به الأشياء و يظهر وجودها عند الحسّ إمّا جسم كما ذهب إليه جماعة من المحققين أو عرض كما قيل وعلى التقديرين لا بدّ من تأويل الآية إلاّ عند المجسّم والمصورّة القائلين بانه تعالى نور ، و

*عن البرقي والبرقي رواه بهذا السند بعينه في المحاسن هكذا : « سئل عن معنى قول الله « الرحمن على العرش استوى » فقال : استولى على ما دق و جل ، و هكذا نقله الطبرسي في الاحتجاج والمعنى استولى على الأشياء دقيقها و جليلها . ولكن الصدوق - رحمه الله - رواه في معاني الاخبار عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن عيسى عن القاسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام كما في نسخة الكافي بلفظه .

تأويلها على وجوه منها ما ذكره عليه السلام وهو أن المراد بالنور الهداية لا اشتراكهما في الإيصال إلى المطلوب ، ومنها الله خالق نورهما ، ومنها الله منور عقول من في السماء والأرض لرؤية الآثار الألوهية والحقائق الربوبية ، ومنها أن الله ذو البهجة والجمال ، وهو يرجع إلى الثاني أي خالقهما (١).

((الأصل))

٥- « أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن فضيل بن عثمان ، عن ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ، « هو الأول والآخر » وقلت : أما الأول فقد عرفناه وأما الآخر فبين لنا تفسيره ، فقال : إنه ليس شيء إلا يبيد ، أو يتغير ، أو يدخله التغيير ، « الزوال أو ينتقل من لون إلى لون ومن هيئة إلى هيئة ومن صفة إلى صفة ومن زيادة إلى نقصان و من نقصان إلى زيادة إلا رب العالمين فإنه لم يزل ولا يزال بحالة واحدة ، هو الأول قبل كل شيء وهو الآخر على ما لم يزل [و] لا تختلف عليه الصفات والأسماء كما تختلف على غيره ، مثل الإنسان الذي يكون تراباً مرة ، ومرّة لحمياً ودماً ، ومرّة رفاتاً ورميماً . وكالبسر الذي يكون مرّة بلحاً ومرّة بسراً ومرّة رطباً ، ومرّة تمرّاً ، فتتبدل عليه الأسماء والصفات والله جلّ وعزّ » بخلاف ذلك .

((الشرح))

(أحمد بن إدريس ، عن محمد بن عبد الجبار ، عن صفوان بن يحيى ، عن فضيل بن عثمان ، عن ابن أبي يعفور قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل « هو الأول والآخر » قلت : أما الأول فقد عرفناه) وهو أنه قبل كل شيء

(١) قوله « وهو يرجع إلى الثاني أي خالقهما » بذلك يعلم أن مراد القائل بان

الله خالق نورهما خالق وجودهما والنور هو الوجود وقد سبق في المجلد الثالث كلام في

أن الله نور السموات تفسير الشيخ الصدوق رحمه الله . (ش)

لأنه مبدء الجميع (أمّا الآخر فبيّن لنا تفسيره؟ فقال: إنّه ليس شيء إلاّ يبدي) أي يهلك كالمركب الذي يفني بفناء بعض أجزائه أو جميعها (أو يتغيّر) من حال إلى حال كما أن النفس يتغيّر من جهل إلى علم و من علم إلى جهل (أو يدخله التغيّر والزوال) و في بعض النسخ الغير و هو بالكسر اسم من غيرت الشيء فتغيّر و هذا قريب ممّا في الأصل ، وقد يقال : هذه العبارة إشارة إلى العقول المقدّسة العالية و دخول التغيّرات فيها فإنّ صفاتها زائدة على ذواتها فقد دخلها التغيّر و زوال صفاتها عن مرتبة ذواتها (أو ينقل من لون إلى لون و من هيئة إلى هيئة ، و من صفة إلى صفة و من زيادة إلى نقصان ، و من نقصان إلى زيادة) كلّ ذلك معلوم مشاهد في عالم الإمكان (إلاّ ربّ العالمين فإنّه لم يزل ولا يزال بحالته الواحدة) لا يدخله الهلاك والزوال ولا التغيّر ولا الانتقال لا بحسب الذات والصفات ولا باعتبار الأمور الخارجة والاضافات لأنّ تلك الأمور من لوازم النقصان ولواحق الإمكان و قدس الواجب بالذات متعال عن الاتّصاف بتلك الحالات (هو الأوّل قبل كلّ شيء و هو الآخر على ما لم يزل) أي على نحو كان في الأزل يعني هويته التي هي وجوده الواجبي باعتبار كونه أوّلاً قبل إيجاد الأشياء هي بعينها هويته باعتبار كونه آخراً بعد فناء الأشياء ، و من غير تغيّر و تبدّل فيها بوجه من الوجوه (لا تختلف عليه الصفات و الأسماء) (١) إذ لا يعرض له صفات متعاقبة متضادّة يزول

(١) قوله « لا تختلف عليه الصفات و الأسماء » الظاهر المتبادر الى الاذهان ان الاول

بمعنى كونه في زمان ليس فيه شيء أصلاً مقدماً على الممكنات والاخر بمعنى كونه في زمان بعد فناء كل شيء و ليس الفناء والعدم عند الناس بمعنى النفي الصرف بل بمعنى التبدد و التفرق وتناثر الاجزاء وزوال الهيئة وأيضاً أكثر المسلمين على خلود أهل النار في النار أبداً و على خلود أهل الجنة فيها كذلك قال ابن حزم الفناء المذكور ليس موجوداً البتة في شيء من الجواهر وانما هو عدم العرض فقط كحمرّة الخجل اذا ذهبت عبر عن المعنى المراد بالاخبار عن ذهابها بلفظة الفناء كالغضب نفى ويعقبه رضا ولو شاء الله عز وجل أن يعدم الجواهر لقدر على ذلك و لكنه لم يوجد ذلك الى الان ولا جاء به نص فيقف عنده انتهى. و اذا كان كذلك اشكل الامر عليهم في تصور معنى الاخر و اطلاقه على الواجب تعالى و مثله الباقي بعد *

الاولى مع اسمها بعروض الأخرى مع اسمها (كما تختلف على غيره) أي كما تختلف الصفات والأسماء التي بازانها على غيره لكون وضعه على الحدوث وبنائه على الانتقال والتغيير (مثل الإنسان الذي يكون تراباً مرةً و مرةً لحمًا ودمًا و مرةً رفاتاً ورميمًا) الرُّفَات الحطام وهو ما تكسر من العظم والرميم العظم البالي و للإنسان صفات متعاقبة متكثرة و اتصالات متفاوتة متعددة ، وله في كل مرتبة من المراتب رسم و في كل مرحلة من المراحل اسم إلا أنه ﷺ ذكرهنا ثلاث مراتب لاشتمالها على أمر غريب و صنع عجيب و هو الانتقال من الترابية إلى الحيوانية و من الحيوانية إلى الجمادية و له في كل مرتبة من هذه المراتب وصف مخصوص و اسم معلوم (و كالبسر الذي يكون مرةً بلحاً) البلح محرّكة بين الخلال والبسر والخلال - بفتح خاء نوعيست ازغوره خرما كذا في الكنز - وقال الجوهرى البلح قبل البسر لأن أول التمر طلع ثم خلال ثم بلح، ثم بسر، ثم رطب، ثم تمر (و مرةً بسرًا) و هو ما كان فيه شيء من الحموضة (و مرةً رطباً) و هو ما فيه حلاوة خالصة من الحموضة (و مرةً تمرًا فتبدل عليه الأسماء والصفات والله بخلاف ذلك) المقصود بيان أن هو في الأبد هو في الأزل إلا أن إثبات هذا لما كان متوقفاً على عدم عروض التغيير و التبدل له مطلقاً تعرض له أو لا مطلقاً ثم أوضحه بأمثله جزئية تقريباً إلى الفهم .

((الاصل))

٦- «علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن أذينة ، عن « محمد بن حكيم ، عن ميمون البان قال : سمعت أبا عبد الله ﷺ وقد سئل عن الأزل »

* فناء الأشياء و حل الاشكال ان آخريته تعالى يعتبر بالنسبة الى كل واحد واحد من التغيرات التي لا ينفك عنها الممكن البتة فهو تعالى بعد كل شيء لانه بعد كل حالة و تغير و ان اعتبر بالنسبة الى مجموع الممكنات فأخريته ليس بالزمان بل بالعلية الغائبة كما أنه تعالى مقدم بالعلية الفاعلية والدليل عليه ان كل ممكن متغير و كل متغير ناقص و الله تعالى كامل و غاية الناقص التقرب الى الكامل. (ش)

« والآخر ، فقال : الأوّل لاعن أوّل قبله ، ولاعن بدء سبقه ، والآخر لاعن نهاية »
 « كما يعقل من صفة المخلوقين ولكن قديم أوّل آخر ، لم يزل ولا يزول بلا بدء »
 « ولا نهاية ، لا يقع عليه الحدوث ولا يحول من حال إلى حال ، خالق كل شيء ».

((الشرح))

(عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن اذينة ، عن محمد بن حكيم ، عن ميمون ، البان قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام وقد سئل عن الأوّل والآخر فقال : الأوّل لاعن أوّل قبله ولاعن بدء سبقه) البدء والبدىء بالهمزة أخيراً وقد يشدّد الباء على فعل وفعل السبب الأوّل في السادة يعني هو الأوّل لكل شيء الذي لم ينشأ وجوده عن أوّل قبله و عن موجد سبقه لأنّه الموجد لجميع الكائنات و إليه ينتهي سلسلة جميع الموجودات فهو الأوّل المطلق الذي ليس قبله شيء و ليس لأوّليته ابتداء ينتهي وجوده إليه فإذن وجوده أزلي (والآخر لاعن نهاية) يعني هو الآخر بعد كل شيء الذي لا يلحق لآخريته نهاية ينتهي إليها وجوده و يقبل العدم عندها فإذن وجوده أبدي ، والحاصل أنّه ليس لأوّليته بداية ولا لآخريته نهاية (كما يعقل من صفة المخلوقين) إذ من صفاتهم لحوق البداية و النهاية لوجوداتهم و هذه الصفة لازمة لكلّ لامتناع مشاركتهم مع الواجب جلّ شأنه في الأزليّة والأبدية ثمّ أكّدهما ذكره بقوله (ولكن قديم أوّل آخر) أوّل باعتبار أنّه مبدء كل شيء و منه نشأ وجود الأشياء كلّها على النظام الأكمل و آخر باعتبار رجوع جميع الأشياء و بقائه بعد فناؤها فما هو أوّل فهو بعينه آخر من غير اختلاف و تغيير في ذاته وصفاته و هو برئى عن لحوق الوقت والمكان و وجوده في الحين والزمان فأوّليته و آخريته تعودان إلى ما تعتبره الأذهان عن حالة تقدّمه على وجود الأشياء و حالة تأخّره عنها بعد عدمها فهما اعتباران ذهنيان له بالقياس إلى مخلوقاته و ليس هناك أوليّة و آخريّة لأنّهما فرع الوقت والزمان و لا وقت ولا زمان في عالم القدس (لم يزل ولا يزول) الظاهر أنّ لم يزل متعلّق بالأوّل ولا يزول متعلّق بالآخر فيفيد أنّ الأوّل بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء. و يحتمل أن

يكون كلُّ واحد متعلّقاً بكلِّ واحد فيفيد أنّه أوّل عند كونه آخرّاً وآخر عند كونه أوّلاً من غير تقدّم أحدهما وتأخّر الآخر ويرشد إليه قول أمير المؤمنين عليه السلام الحمد لله الذي لم يسبق له حال حالاً فيكون أوّلاً قبل أن يكون آخرّاً ويكون ظاهراً قبل أن يكون باطناً، و سرُّ ذلك أن القبليّة والبعدية أمر يلحق الزّمان لذاته والزّمانيات بتوسط الزّمان وقد ثبت أنّه تعالى منزّه عن الزّمان فلا جرم لا يلحق ذاته المقدّسة و مالها من صفات الكمال و نعوت الجلال شيء من لواحق الزّمان فلا يجوز أن يقال مثلاً كونه أوّلاً قبل كونه آخرّاً و كونه ظاهراً قبل كونه باطناً و كونه عالماً قبل كونه قادراً بل استحقاقه بالنظر إلى ذاته لما يصحُّ أن يعتبر له استحقاق واحد دائماً فلا حال يفرض إلاّ و هو استحقاق فيه ان يعتبر له الأوّليّة والآخريّة معاً استحقاقاً أوّليّاً ذاتياً لأعلى وجه الترتيب وإن تفاوتت الاعتبارات بالنظر إلى اعتبارنا، و يحتمل أيضاً أن يكون كلُّ واحد متعلّقاً بالقديم و هو ظاهر (بلا بدء و لا نهاية) الأوّل ناظر إلى قوله لم يزل و الثاني إلى قوله لا يزول والوجه أن وجوب وجوده مستلزم لوجوده أزلاً وأبداً و امتناع اتصافه ببداية و نهاية (لا يقع عليه الحدوث) ناظر إلى ما قبله أو إلى قوله قديم لأن الحدوث وهو الوجود بعد عدم ينافي القديم وعدم الأبداء والانتهاة (ولا يحول من حال إلى حال) أي لا يحول من صفة إلى صفة أخرى ولا من اسم إلى اسم آخر وفيه إشارة إلى أن هويته الأبدية هي بعينها هويته الأزليّة بلا تفاوت أصلاً (خالق كلِّ شيء) على تباين أوصافها و تضادّ صورها و تخالف أشكالها وهذا ممّا يشهد باثباته العقل أيضاً فإنّ العبد عند أخذ العناية الإلهية بضبعيه يعلم أن جميع الموجودات مستند إلى تدبير حكيم و تقدير عليم ، والغرض من ذكره هو التأكيد والتعليل لجميع ما مرّ فإنّ كونه خالق كلِّ شيء ينتهي إليه سلسلة الموجودات كلّها ولو بوسائط يدلُّ على أنّه أوّل على الإطلاق وإلاّ لكان الأوّل الحقيقي غيره فلذلك الغير هو الذي ينتهي إليه سلسلة الإيجاد لاهو ، هذا خلف وقس عليه البواقي .

((الاصل))

٧- « محمد بن أبي عبد الله رفعه إلى أبي هاشم الجعفري قال: كنت عند أبي جعفر »
 « الثاني عَلَيْهِ السَّلَامُ فسأله رجل فقال: أخبرني عن الربّ تبارك وتعالى له أسماء وصفات »
 « في كتابه؟ و أسماءه و صفاته هي هو ؟ فقال أبو جعفر عَلَيْهِ السَّلَامُ : إن لهذا الكلام »
 « وجهين إن كنت تقول : هي هو أي أنه ذو عدد و كثرة فتعالى الله عن ذلك و »
 « إن كنت تقول: هذه الصفات والأسماء لم تزل فان [لم تزل] محتمل معنيين فان »
 « قلت : لم تزل عنده في علمه و هو مستحقها : فنعم و إن كنت تقول : لم يزل »
 « تصويرها و هجاؤها و تقطيع حروفها ، فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره ، بل »
 « كان الله ولا خلق ، ثم خلقها وسيلة بينه و بين خلقه يتضرعون بها إليه ويعبدونه »
 « وهي ذكره و كان الله ولا ذكر والمذكور بالذكر هو الله القديم الذي لم يزل و »
 « الأسماء والصفات مخلوقات والمعاني والمعني بها هو الله الذي لا يليق به الاختلاف »
 « ولا الائتلاف و إنما يختلف و يأتلف المتجزء فلا يقال: الله مؤتلف ولا الله قليل »
 « ولا كثير و لكنّه القديم في ذاته ، لأن ما سوى الواحد متجزء ، والله واحد »
 « لامتجزء ولا متوهّم بالقلّة والكثرة ، و كل متجزء أو متوهّم بالقلّة والكثرة »
 « فهو مخلوق دالّ على خالق له ، فقولك: إن الله قدير خبرت أنه لا يعجزه شيء ، فنقيت »
 « بالكلمة العجز و جعلت العجز سواه ، و كذلك قولك: عالم إنما نقيت بالكلمة »
 « الجهل و جعلت الجهل سواه و إذا أفنى الله الأشياء أفنى الصورة و الهجاء و »
 « التقطيع ولا يزال من لم يزل عالماً .

فقال الرجل : فكيف سمينا ربنا سمياً ؟ فقال : لأنه لا يخفى عليه ما »
 « يدرك بالأسماع ولا نصفه بالسمع المعقول في الرأس و كذلك سمينا بصيراً »
 « لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالأبصار من لون أو شخص أو غير ذلك ولم نصفه »
 « ببصر لحظة العين و كذلك سمينا لطيفاً لعلمه بالشيء اللطيف مثل البعوضة و »
 « أخفى من ذلك و موضع النشوء منها والعقل والشهوة للسفاد والحدب على نسلها »
 « و إقام بعضها على بعض ونقلها الطعام والشراب إلى أولادها في الجبال والمفاوز »

« والأودية والقفار فعلمنا أن خالقها لطيف بلا كيف وإنما الكيفية للمخلوق »
 المكيّف، و كذلك سمينا ربنا قوياً لا بقوة البطش المعروف من المخلوق ولو
 « كانت قوته قوة البطش المعروف من المخلوق لوقع التشبيه ولاحتتمل الزيادة و »
 « ما احتتمل الزيادة احتتمل التقصان و ما كان ناقصاً كان غير قديم و ما كان غير
 « قديم كان عاجزاً. فربنا تبارك وتعالى لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا كيف ولا نهاية ولا بصر »
 « بصر. ومحرم على القلوب أن تمثله، وعلى الأوهام أن تحدّه، و على الضمائر أن
 « تكوّننه، جل وعزّ عن أدوات خلقه وسمات بريته، وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. »
 ((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله رفعه إلى أبي هاشم الجعفري) هذا الحديث مذكور (١)
 في كتاب التوحيد للصدوق - رحمه الله - مسنداً قال : حدّثنا علي بن أحمد بن محمد بن
 عمران الدقاق - رحمه الله - قال : حدّثنا محمد بن أبي عبدالله الكوفي قال : حدّثني محمد بن
 بشير ، عن أبي هاشم الجعفري (قال : كنت عند أبي جعفر الثاني عليه السلام فسأله رجل
 فقال : أخبرني عن الرّبّ تبارك وتعالى له أسماء وصفات في كتابه) المراد بالأسماء
 ما دلّ على ذاته المقدّسة مثل الله و لفظ «هو» الدّال على الهوية المطلقة الصرفة
 الحقّة و بالصفات ما دلّ على الذات الملحوظة معها صفة مخصوصة مثل الرّحمن و
 الرّحيم و العالم و العليم و القادر و القدير و أمثال ذلك، و يحتمل أن يراد بالأسماء
 ما يحمل على الذات من المشتقات مثل العالم و القادر و بالصفات المعنى المشتقّ
 منه مثل العلم و القدرة (و أسماء و صفاته هي هو) هذا هو الغرض من السؤال
 بقريّة المقام و الجواب و ليس الغرض من السؤال استعمال أن له أسماء و صفات

(١) قوله « هذا الحديث مذكور ، و هو معجز من معجزات الامام (ع) عند العارف

الخبير اذ لا يمكن التنبه لهذه الدقائق بغير التعليم الا للحجة المنصوب من الله تعالى و هو
 اقوى في الدلالة على علمهم عليهم السلام من الحديث المروى عنه في حكم الصيد للمحرم
 في بحثه مع يحيى بن أكثم في مجلس المأمون. (ش)

في كتابه أيضاً لأن ذلك معلوم لكل من له مسكة من العقل ومتابعة للشرع (فقال أبو جعفر عليه السلام: إن لهذا الكلام وجهين) يعني أن له وجهين، ابتداء، ولا ينافي ذلك أن له ثلاثة أوجه باعتبار أن أحد الوجهين يحتمل أمرين وبين احتمالهما لهذه الوجوه على سبيل الإجمال أن قوله: «أسماءه وصفاته هي هو» دل بحسب المنطوق على اتحادها معه وبحسب المفهوم على أزلتها، ثم على تقدير أن يكون مراد السائل أزلتها يحتمل أن يكون مراده أزلية علمه تعالى بها وأن يكون مراده أزلية نفسها فأشار عليه السلام إلى بطلان الأول والثالث وصحة الثاني بقوله (إن كنت تقول هي هو أي أنه) (١) أي الله جل شأنه (ذو عدد وكثرة) وذلك بأن تقول تلك الأسماء والصفات هي المسمى بها فإن هذا القول مستلزم للقول بتعدد الإله لما مر من أن الله تعالى تسعة وتسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمى لكان كل اسم إلهياً (فتعالى الله عن ذلك) أي عن أن يكون ذا عدد وكثرة (وإن كنت تقول: هذه الصفات والأسماء لم تنزل) يعني كانت في الأزل فإن لم تنزل محتمل معنيين فإن قلت لم تنزل عنده في علمه وهو مستحقها) في مرتبة ذاته الإلهية (فنعم) لأن

(١) قوله «ان كنت تقول هي هو أي أنه ذو عدد وكثرة» النظر الى الالفاظ على وجهين الاول النظر اليها باعتبار وجودها في نفسه وهي أصوات مقطعة خارجة من الربة والحلقوم والغم والشفاة. والثاني النظر اليها باعتبار حكايتها عن المعاني، وهذا نظير الصكوك والاوراق المالية تارة ينظر اليها باعتبار انها قراطيس منقوشة و آخر باعتبار حكايتها عن الذهب والفضة فكما يختلف حكم المعاملات والبيوع اذا اختلف النظر كذلك يختلف حكم الحدود والقدم في أسماء الله تعالى باعتبارين فان اختلفت الالفاظ من حيث هي لفظ فهي حادثة البتة لان الاسماء متعددة حسب اختلاف الحروف فلو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وثبت شريك للبارى تعالى في القدم وان اختلفت من حيث حكايتها عن المبدء الاول لم يتعدد لان الاعتبار بالمحكى وهو واحد كما انك ان اشترت طوايع البريد لنقشها وقدمتها باضعاف القيمة المكتوبة عليها لم يكن ربا اذ قد اشترت قرطاساً وان اشترت الطوايع باعتبار حكايتها عن مقدار من المال المكتوب عليها باكثر من قيمتها لم يجز لانك قد اشترت المال المحكى عنه باكثر منه وبالجملة يختلف الحكم عقلا و شرعاً و عرفاً باختلاف الاعترافات ولا فرق في بطلان الحكم بقدم الاسماء بين ان يقال هذه الالفاظ عين ذات البارى أو يقال هي معه تعالى في الازل. (ش)

علمه الأزلّي محيط بجميع الأشياء قبل كونها كما هو محيط بها بعد كونها (و إن كنت تقول لم تزل تصويرها) بهذه الصور والهيئات (وهجاؤها) الهجاء بكسر الهاء مصدر تقول هجوت الحروف هجاؤها وهجيتها تهجيتها و تهجيت كلّه بمعنى عدّها و تلفّظت بها واحداً بعد واحد (و تقطيع حروفها) أي ذكر بعضها على أثر بعض من قولهم جاء الخيل مقطوعات أي سراعاً بعضها في أثر بعض أو جعلها قطعة قطعة ثمّ تركيب بعضها مع بعض و منه المقطعات من الثياب التي تقطع ثمّ تخاط (فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره) معاذ الله مثل سبحان الله منصوب على المصدر أي أعوذ بالله معاذاً (بل كان الله ولاخلق) فكان الله ولأسماء والصفات له (ثمّ خلقها) أي الأسماء والصفات (وسيلة بينه و بين خلقه يتضرّعون بها إليه و يعبدونه) لئلاّ يجهلوه ولايسمّوه من عند أنفسهم بما لا يليق به من الأسماء (وهي ذكورة) (١) بكسر الذال والتاء أخيراً قال الجوهرى الذّكر الذكري نقيص النسيان وكذلك الذكورة و يحتمل أن يقرء «ذكرة» بالضمير الراجع إليه سبحانه والحمل في صورتين إما على سبيل المبالغة والتجوّز في الإسناد أو على سبيل التجوّز في الكلمة بأن يراد بالذكر ما به الذكرى و هو آلتها (و كان الله ولاذكر) إذ لم يكن في الأزل ذاكر وإذا كان كذلك كان ما به الذكر و هو الأسماء والصفات حادثاً و إن كان المذكور وهو الله جلّ شأنه قديماً كما أشار إليه بقوله (والمذكور بالذكر هو الله (٢) القديم الذي لم يزل والأسماء والصفات مخلوقات والمعاني (٣) الواو

(١) قوله «وهي ذكورة» يعني أن الوجه الصحيح أن الأسماء حكاية ينظر إليها لدلالاتها على المعبود و ليتذكر بها العابد الله تعالى ولا ينظر إليها بنفسها بالنظر الاستقلالي بل بالنظر الالى. والذكري كلمة استعملها الامام (ع) للدلالة على ما نعبر عنه بالنظر الالى والحكاية . (ش)

(٢) قوله «والمذكور بالذكر» أي المحكى عنه لهذا الحاكى والمعنى المستقل المدلول عليه بهذا الذكرى هو الله تعالى و انما الأسماء والصفات التي هي حكايات عنه تعالى مخلوقات حادثات . (ش)

(٣) قوله «والمعاني» الاولى في تركيب العبارة ما اختاره صدر المتألهين و هو ان الواو لعطف الجملة والمعاني مبتدأ «والمعنى بها» عطف عليه «وهو الله» خير معنى ان معاني الأسماء والصفات والمعنى لهذه المعاني هو الله تعالى كأنه جعل الالفاظ كالعالم و *

في قوله والمعاني بمعنى مع أو للعطف على الصفات أو على الأسماء يعني أن الأسماء والصفات ومعانيها اللغوية ومعها ما تسميها العرفية القائمة بالنفوس السافلة والعقول المقدسة العالمية مخلوقة دالة على وجود الصانع القديم لأنك قد عرفت آنفاً أن كل ما يتناوله اللسان أو يدركه الأوهام والأذهان فهو مخلوق. وفي بعض نسخ هذا الكتاب وفي كتاب التوحيد للصدوق رحمه الله «مخلوقات المعاني» بالإضافة وهو الأظهر (والمعني بها) أي المقصود بتلك الأسماء والصفات (هو الله) يعني هو المسمى بالله (الذي لا يليق به الاختلاف والائتلاف) أي لا يليق به الانفكاك والتحليل ولا الانضمام والتركيب، أو لا يليق به الاختلاف من حال إلى حال ولا ائتلاف حال بحال، أو لا يليق به اختلاف الأجزاء وتباينها ولا ائتلاف الأجزاء و تناسبها، أو لا يليق به كونه معروضاً لشيء ولا كونه مركباً من شيء وبالجملة فيه كناية عن نفي التركيبي مطلقاً إذ كل مركب لا يخلو من هذين الأمرين كما أشار إليه بقوله (وإنما يختلف ويأتلف المتجزئي) بأجزاء خارجية أو وهمية أو عقلية أو اعتبارية صرفه كتجزئة البسيط مثلاً إلى ذات وإمكان ووجود وغير ذلك (فلا يقال الله مؤتلف) يوجد فيه الائتلاف والتعدد والكثرة وهذا متفرع على السابق لأن عدم جواز القول بأنه مؤتلف بمنزلة النتيجة لعدم كون الاختلاف والائتلاف لائقاً به (ولا الله قليل ولا كثير) الظاهر أنه عطف على قوله «الله مؤتلف» و مندرج تحت القول فهو متفرع على السابق أيضاً. فإن قلت تفريع المعطوف عليه على السابق ظاهر وأما تفريع المعطوف فغير ظاهر لعدم اشتمال السابق عليه، قلت من البين أن الاختلاف والائتلاف لازمان للقلّة والكثرة، وإذا ثبت أن اللازم غير لائق به فقد ثبت أنه لا يجوز وصفه بالملزوم.

وقال سيّد المحققين: إنه عطف على صدر الجملة السابقة لاعلى متعلق القول منها وهذه الجملة كالتعليل للجملة السابقة أي الله سبحانه ليس داخلياً في جنس

القادر والحي وغيرها في رتبة ومعانيها في رتبة والذات في رتبة فقال أما الالفاظ فهي حادثة وأما المعاني التي مرجعها جميعاً إلى معنى واحد وهو الذات هو الله تعالى القديم الأزلي. (ش)

القلّة والكثرة والقليل والكثير ومن البين أنه لا يصحّ أن يقال: مؤتلف إلا لما كان داخلياً في جنس الموصوف بالقلّة والكثرة (و لكنّه القديم في ذاته) دون غيره وهذا تأكيد للسابق لأنّ قِدَمه يقتضي عدم اتصافه بالاختلاف والايْتلاف والقلّة والكثرة ، وإنّما قال «في ذاته» للإشعار بأنّه ليس له صفات زائدة على ذاته (لأنّ ماسوى الواحد متجزّي والله واحد لامتجزّي ولامتوهّم بالقلّة والكثرة) حجة لقوله «لا يليق به الاختلاف» أو لقوله «فلا يقال الله مؤتلف وما بعده» ، أو للحصر المستفاد من قوله: «لكنّه القديم» يعنى أن ماسوى الواحد الحقّ متجزّي بالمهيبة والوجود والعوارض والكيفيات والله جلّ شأنه واحد من جميع الجهات لا يتجزّي بحسب الذات و الصفات ولا يتوهّم اتصافه بالقلّة والكثرة لأنّ التجزية والاتصاف بالقلّة والكثرة يستلزمان الحاجة والنقصان اللّازمين لطبيعة الإمكان. لا يقال قوله واحد ينافي قوله ولامتوهّم بالقلّة والكثرة لأنّ الواحد مبدء للكثرة عادّ لها فلا محالة تلحقها الكثرة الاضافيّة فانّ كلّ واحد بهذا المعنى هو قليلٌ بالنسبة إلى الكثرة التي يكون مبدءاً لها، لأنّنا نقول: ليس المراد بالواحد هنا ما هو مبدء للكثرة تعدّ به و لو كان كذلك لكان من جملة الآحاد المعدودة و كان داخلياً في الكمّ المنفصل تعالى الله عن ذلك ، بل هو تعالى واحد بمعنى أنّه لا ثاني له في الوجود - وأنّه لا كثرة في ذاته بوجه لاذهنأ ولا خارجاً و أنّه لم يفته شيء من كماله بل كلّ ما ينبغي له فهو له بالذات والفعل (و كلّ متجزّي أو متوهّم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق دالٌّ على خالق له لأنّ كلّ متجزّي ممكن مفتقر في وجوده و وجود أجزاءه و انضمام بعضها إلى بعض إلى خالق و كذلك كلّ متّصف بالقلّة والكثرة فقد ثبت من هذه المقدمات (١) أن الله تعالى هو القديم وحده و أنّه المبدء

(١) قوله « فقد ثبت من هذه المقدمات » كلام الامام يشير الى نفى الجوهر الفرد و

بيان ذلك أن الموجود اما واجب أو ممكن والممكن اما جوهر أو عرض و أيضاً امام مجرد أو مادي. أما العرض فلا يتوهم كونه أزلياً واجباً لاحتياجه الى الموضوع. واما الجوهر فاما أن يكون مركباً أو بسيطاً ولا يتوهم كون المركب واجباً لاحتياجه الى أجزائه واما البسيط المادي و هو الجوهر الفرد أى الجزء الذى لا يتجزى ان كان موجوداً كان متعدداً *

لجميع الكينات و أنه غير مختلف ولا مؤتلف ولا متجزّي ولا متوهمم بالقلّة والكثرة (فقولك) الفاء للتفريع (إنّ الله قدير خبرت) أي خبرت به على حذف العائد قال الجوهرى أخبرته بكذا و خبرته بمعنى (أنّه لا يعجزه شيء فنقبت بالكلمة) أي بهذه الكلمة وهي «الله قدير» فاللام للعهد (العجز) على وجه العموم يعني أنّه ليس عاجزاً عن شيء من الأشياء فقدرته عبارة عن نفي العجز عنه مطلقاً لأنّها صفة زائدة عليه قائمة به بخلاف قدرة غيره فإنّها صفة قائمة به و بينها وبين العجز نوع مصاحبة و ملائمة فإنّ الممكن و إن كان ذا قدرة موصوف بالعجز قطعاً (و جعلت العجز سواه) و زائداً عليه غير متطرّق إليه أصلاً. ووجه ذلك التفريع أنّه لما بيّن سابقاً أنّ الله تعالى كان ولم يكن معه شيء و أنّه القديم وحده و أنّه واحد لا يتجزّي ولا يأتلف ظهر أنّ صفاته كلّها راجعة إلى سلب أضدادها عنه لا إلى إثبات أمر له لأنّ ذلك ينافي جميع الأمور المذكورة و هذا مذهب الحكماء و صرّح به بهمنيار في التحصيل و ذهب إليه الإماميّة والمعتزلة (١).

*فان كان كل واحد واجباً لزم تعدد الواجب ، وان كان أحدها واجباً كان ترجيحاً من غير مرجح ، و ان كان المجموع واجباً لزم التركيب فى الواجب وكذلك البسيط المجرد كالعقول والنفوس يحتمل الكثرة والقلّة من حيث العدد فثبت أن ما سوى الواجب تعالى متجز ان كان مركباً و احتمل القلة والكثرة ان كان بسيطاً والواحد غير المتجزى ولا المحتمل للقلة والكثرة منحصر فى ذات واجب الوجود تعالى و الحق أنّ الجوهر الفرد غير موجود وان كل جسم ينقسم الى غير النهاية . (ش)

(١) قوله « ذهب إليه الامامية والمعتزلة » بين كلام الامامية و المعتزلة فرق لان المعتزلة قائلون بنفى الصفات والامامية قائلون باثباتها و كونها عين الذات و بينهما اشتراك فى نفي الصفات الزائدة على الذات على ما يدعيه الاشاعرة و يثبتون القدماء الثمانية زائدة على ذات الواجب ، وقد مر فى الجزء الثالث فى الصفحة ٣٢٦ أن ارجاع صفات الواجب الى نفي أضدادها غير صحيح بتمام معنى الكلمة لان نفي النقص لا يوجب اثبات الكمالات مطلقاً مثلاً الجمادات فاقدة لصفات العلم و القدرة و السمع والبصر ولاضدادها أيضاً لعدم

و هو الحقّ الذي لا ريب فيه ، و قالت الأشاعرة : صفاته أمور موجودة قديمة زائدة على ذاته تعالى قائمة بها . و يلزمهم مفساد كثيرة مذكورة في الزين الحكيمية والكتب الكلامية.

منها أنّه يلزم خلوه عن الكمال و اتصافه بالنقص في مرتبة ذاته الحقّة و عليّته المتقدّمة . ومنها أنّه يلزم أن يكون محلاً لأعراض ينفع عنها ويستكمل بها . و منها أنّه يلزم عليه الانتقال من حال إلى حال . (و كذلك قولك عالم إنّما نقيت بالكلمة الجهل و جعلت الجهل سواء) لأنك أثبت له علماً زائداً عليه و كذا الحال في سائر الصفات الكمالية إنّما يقصد منها نفي ما يقابلها ، ثمّ أوضح أن علمه و قدرته و غيرها مما يليق به إنّما هو بنفس ذاته لا بالأسماء والصفات بوجه آخر مقابل للوجه الأوّل و هو أن العلم باق لا يزال ، و تلك الأسماء و الصفات يطرأ عليها العدم والفناء . فقال : (وإذا أفنى الله الأشياء) (١) أي إذا تعلقت إرادته الكاملة بفناء الأشياء التي هي في حدّ ذاتها باطلة غير مستحقّة للوجود

الشأنية فلا يقال الجدار اعنى او اسم او امى عاجز ، ثم ان الحكماء موافقون للامامية حتى أهل السنة منهم . (ش)

(١) قوله « إذا أفنى الأشياء » فناء الأشياء بمعنى تفرق أجزائها و زوال صورها و انتفاء منافعها لا بمعنى العدم الصرف و كذلك قوله تعالى « كل من عليها فان ، وكل شيء هاك الا وجهه » وأمثال ذلك الا أن يقال بان المراد بالفناء الهلاك الذاتى للممكن فانه من جهة ذاته ليس و انما يصير موجوداً بعلته ، قال العلامة المجلسي - رحمه الله - في البحار وأكثر منكملى الامامية على عدم الاندماج بالكلية ثم نقل كلام المحقق الطوسي - رحمه الله - في التجريد و السمع دل عليه و يتأول في المكلف بالنفريق كما في قصة ابراهيم (ع) انتهى ، واختار المجلسي (ره) التوقف قال والحق أنه لا يمكن الجزم في تلك المسئلة بأحد الجانبين ثم طعن على الشيخ المفيد والطبرسي قدس سرهما أشد طعن وأفحشه وقال انهما خرجا عن صريح آيات القرآن في نفخ الصور اذ قالان ان الصور جمع الصورة والنفخ في الصور بمعنى النفخ في صورة الاشباح والاجسام حتى يحىي نظير النفخ في صورة آدم و هو يدل على وجود الاجسام عند النفخ و عدم انعدامها . (ش)

(أفنى الصورة) أي الصورة اللفظية والمعنوية يعني أفنى اللفظ ومفهومه القائم بالنفوس السافلة والعقول العالية (والهجاء والتقطيع) فيصير بعد الوجود معدوماً كما صار بعد العدم موجوداً مثل سائر الممكنات (ولا يزال عالماً من لم يزل عالماً) يعني أن الحق بذاته عالم لا يزال كما أنه عالم لم يزل من غير انتهاء لعلمه ولا ابتداء فعلم أن علمه ليس باعتبار هذا اللفظ أعني العالم ولا باعتبار مفهومه الذي يدركه الخلق وكذلك بواقى الأسماء (فقال الرجل) إذا كان الله ولم يكن معه غيره (فكيف سمينا ربنا سمياً؟) وكونه سمياً في الأزل يقتضي وجود المسموع فيه والحال أنه ليس معه في الأزل شيء (فقال) سمينا ربنا سمياً (لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع) (١) من الأصوات يعني سمعه عبارة عن علمه الأزلي بأصوات خلقه ولغاتهم ما بين العرش إلى الثرى من الذرة إلى أكبر منها أو أصغر (و لم نصفه بالسمع المعقول في الرأس) لامتناع احتياجه إلى الآلة والسمع بهذا المعنى هو الذي يقتضي وجود المسموع ولا يتحقق بدونها ولما كان سؤال الرجل مشعراً بأنه حمل صفات الخالق على ما هو المعروف في الخلق حتى قال ما قال و أجاب عَلَيْهِ السَّلَامُ وهمه بالجواب المذكور زاده إيضاحاً بذكر شيء من صفاته الذاتية والسلبية على وجه لائق به تعالى تقويماً و تثبيتاً له على منهج الصواب ، فقال :

(و كذلك سمينا بصيراً لأنه لا يخفى عليه ما يدرك بالأبصار من لون أو شخص أو غير ذلك) من المبصرات بالذات أو بالعرض يعني أن المراد بكونه بصيراً كونه عالماً بتمام المبصرات جليتها وخفيها حتى أنه لا يخفى عليه أثر الذرة السحماء في الليلة الظلماء على الصخرة السوداء (ولم نصفه ببصر لحظة العين) لتزده عن الآلة البصارة التي هي من خواص الحيوان و الابصار بهذه الآلة هو الذي لا يمكن تحقيقه بدون وجود المبصرات دون الابصار بالمعنى المذكور ، وفي كتاب

(١) قوله لا يخفى عليه ما يدرك بالاسماع ، وهذا معنى قول الحكماء أن علمه تعالى بالجزئيات بالوجه الكلى لا بالاحساس فان الاحساس انما هو بتأثر الآلات و الجوارح (ش)

التوحيد للصدوق «ولم نصفه بنظر لحظ العين» (و كذلك سميناه لطيفاً) قد يراد باللطيف رقيق القوام ، وقد يراد به صغير الجسم ، وقد يراد به عديم اللون من الأجسام والله سبحانه منزّه عن إطلاق اللطيف عليه بأحد هذه المعاني لاستلزامها الجسميّة والإمكان فبقي أن يكون إطلاقه عليه باعتبار آخر وهو علمه بذوات الأشياء الصغيرة الحقيرة و صفاتها و أفعالها و حركاتها كما أشار إليه بقوله (لعلمه بالشيء اللطيف مثل البعوضة وأخفي من ذلك) (١) ممّا لا يكاد تستبينه العيون وتدرّكه الأبصار و يفرق بين الذّكر والأنثى وبين الحديد المولود والقديم لكمال صغره (موضع النشو منها والعقل) (٢) النشوء بفتح النون و سكون الشين المعجمة والهمزة أخيراً وبالضمتين و تخفيف الواو قبل الهمزة على وزن فعول وبالضمتين و تشديد الواو مثل النموّ على القلب والإدغام مصدر نشأ الغلام إذا شبّ و ارتفع من حدّ الصبا وقرب من الإدراك وقد يسمّى به النسل أيضاً فيقال هذا نشؤ سوء ، و بكسر النون و سكون الشين والواو أخيراً بمعنى شمّ الرّيح جمع نشوة ، ويؤيد هذا وقوع نشوة في بعض النسخ والمراد أنّه يعلم موضع القريب من الإدراك وموضع

(١) قوله « و أخفى من ذلك» وقد تبين في عصرنا وجود حيوانات صغار جداً لا يدرك بالطرف و لها آلات و جوارح و لكل منها وظائف وقد ذكرها علماء الفن والامجال هنا لتفصيلها . (ش)

(٢) قوله « موضع النشو منها » الحيوان من الاجسام النامية وفيه القوة النباتية الشاملة للغاذية و النامية و المولدة و يسميها الاطباء قوى طبيعية . وفيه القوة الحيوانية الشاملة للحس والحركة ، و كل حيوان صغير أو كبير له موضع النشو أي آلة مهياة لتنمية الحيوان بايراد الغذاء كالكبدة و له موضع العقل أي آلة مهياة لضبط الحركات. و ليس العقل هنا وارداً على اصطلاح المعقول وهو ادراك الكلليات كما قلنا مراراً: ان حمل الاخبار على اصطلاح ارباب الفنون مزلة لان عقد الاصطلاح كان مؤخراً عن زمان صدور الاخبار و بالجملة لكل حيوان آلة للإدراك كالدهانغ والعصب فالبعوضة مثلاً لا بد أن يكون له جوارح و آلات للتنمية و جوارح و آلات للحس والادراك والله يعلم موضع كل واحد لانه تعالى خلقها على وفق حكمته . (ش)

الإدراك منها يعني يعلم حال هاتين أو يعلم زمانيهما أو يعلم موضع نسلها يعني آلة التناسل من الذكر والأنثى أو يعلم موضع شمّ الرّيح منها يعني شامتتها (والشهوة للسفاد) عطف على الموضع أو على النشوء (١) أي يعلم الشهوة منها المعدّة للسفاد أو يعلم موضعها ، و السفاد بالكسر نزوال الذكر على الأنثى ، و في بعض النسخ للفساد ، و كأنه نشأ من تحريف السفاد على أن له أيضاً معنى صحيحاً لأنّ الشهوة علّة للفساد (والحدب على نسلها) عطفه أيضاً يحتمل الأمرين والحدب محرّكة التعطف يقال: حدب عليه أي تعطف يعني يعلم موضع تعطفها على نسلها أو يعلم تعطفها عليه (وإقام بعضها على بعض) الإقام مصدر أصله إقامة حذف التاء المعوّضة عن العين وأقيمت الاضافة مقامها كما في نحو إقام الصلوة و إيتاء الزكوة، يعني يعلم موضع إقامة بعضها على بعض أو يعلم قيام ذكورها وأقويائها بأُمور إناثها وأضعفائها وحفظ نظامها و أحوالها على قدر الطاقة و الجهد .

(و نقلها الطعام والشراب إلى أولادها في الجبال والمفاوز والأودية والقفار)
«في الجبال» إمّا حال عن الأولاد أو متعلّق بالنقل . والمفاوز جمع المغازة ، قال ابن الأعرابي: سمّيت بذلك لأنّها مهلكة من فوز إذاهلك ، وقال الأصمعي: سمّيت

(١) قوله « عطف على الموضع أو على النشوء » فان كان عطفاً على الموضع كان المعنى يعلم الله تعالى سفادها والحدب على نسلها. آه. و ان كان عطفاً على النشوء كان المعنى يعلم موضع شهوة السفاد و موضع الحدب على النسل، و فيه تكلف ولا يمكن في قوله بعد ذلك «ونقلها الطعام والشراب» إلا أن يقال الموضع مصدر ميمي أي يعلم وجوده هذه الامور، والحاصل أن الله تعالى ركب في الحيوان قوى لحفظ شخصه و اليه أشار بقوله (ع) «موضع النشوء والعقل» و قوى لحفظ نسله و بقاء نوعه و اليه أشار بقوله «والشهوة للسفاد» فذكر (ع) أربعة امور لها دخل في حفظ النوع ليتنبه للباقي. الاول الشهوة ، و الثاني الحدب على النسل، فكل حيوان يخطر بنفسه لحفظ أولاده بما هو عجيب ، ذكره أصحاب هذا الفن، الثالث قيام بعضها على بعض كالذكور على الاناث لحفظها كما في الحمامة أو قيام الملكة والعمال في النحل كل على وظيفة لحفظ نوعها، الرابع نقل الطعام والشراب إلى أولادها و هذا كله بالهام الله تعالى. (ش)

بذلك تفاوُلاً بالسَّلامة من الفوز وهو الظفر والنجاة. والأودية جمع الوادي على غير قياس لأنَّ الفاعل لا يجمع على الافعلة قياساً وإنما يجمع عليها الفعيل فكأنَّها جمع ودي مثل سري وأسرية للنهر. والقفار جمع القفر وهو مفازة لانبات فيها ولا ماء (فعلنا أن خالقها لطيف) أي عالم بالأشياء اللطيفة الصغيرة والأمور الدقيقة الحقيرة لضرورة أن خلقها لا يتصور بدون العلم بها (بلا كيف) أي بلا علم زائد عليه (١) قائم به أو بلا كيف مطلقاً لضرورة أن حصول الكيف له يوجب إمكانه ونقصانه والممكن الناقص في حد ذاته لا يصدر عنه مثل هذا الخلق العجيب والصنع الغريب (وإنما الكيفية للمخلوق المكيف) أي للمخلوق الذي بناه على اتصافه بالكيفيات والصفات الزائدة عن ذاته ولذلك كان في مرتبة ذاته خالياً عن جميع الكمالات مستعداً لها استعداداً قريباً أو بعيداً، وأمَّا الخالق الكامل من جميع الجهات فليس له استعداد للصفات أصلاً تعالى عن ذلك علواً كبيراً (وكذلك سمينا ربنا قوياً بالقبوة البطش المعروف من المخلوق) وهو الأخذ الشديد عند ثوران الغضب والتناول عند الصولة وقيل: البطش قوَّة التعلق بالشيء وأخذه على الشدة، وإضافة القوَّة إليه على الأوال لامية وعلى الثاني بيانية، وإنما قال: البطش المعروف من المخلوق لأنَّ البطش قد يطلق عليه سبحانه باعتبار معنى آخر وهو العذاب كما قال: «إنَّ بطش ربك لشديد» (ولو كانت قوَّته قوَّة البطش المعروف من المخلوق لوقع التشبيه) بينه وبين المخلوق في البطش بهذا المعنى وفيما يتوقف عليه البطش من القوى الجسمانية مثل القوَّة الغضبية والشهوية ولواحقهما (ولا حتمل الزيادة) لأنَّ القوَّة الجسمانية قابلة للزيادة إلى حدٍّ معين قطعاً، ولأنَّ قوَّة بطش الربِّ وجب أن تكون زائدة على قوَّة بطش المخلوق (وما احتمل الزيادة احتمال التقصان) ضرورة أن نصفه وربعه أنقص منه، ولأنَّ ما يحتمل الزيادة يندرج تحت الكمِّ المتصل مثل المقادير أو المنفصل مثل العدد، وكلُّ واحد منهما محتمل للتقصان

(١) قوله « بلا علم زائد عليه » بل الظاهر أن معنى اللطيف ليس بمعنى رقة القوام

كالهواء، فنعترف بأنه لطيف ولا نعلم كيفيته كما نعلم كيفية لطف الماء والهواء. (ش)

كما هو محتمل للزيادة (و ما كان ناقصاً كان غير قديم) (١) لأن القديم كامل من جميع الجهات فما كان ناقصاً في ذاته أو في وجوده أو في صفاته كان مفتقراً في استكمالهِ إلى الغير و كلُّ مفتقر ممكن و كلُّ ممكن حادث (و ما كان غير قديم كان عاجزاً) و ما كان عاجزاً لا يصلح أن يكون مبدءاً لجميع الموجودات، أمّا الثاني فظاهر ، و أمّا الأوّل فلأنّ " كلُّ ما كان غير قديم كان حادثاً و كلُّ ما كان حادثاً كان عاجزاً مقهوراً بين يدي من أحدثه فقد ثبت من هذه المقدمات أنّ الرّبَّ المبدء لجميع الخلق لا يجوز أن تقع المشابهة بينه وبينهم بوجه من الوجوه ، كما أشار إليه بقوله : (فربُّنا تبارك و تعالی لا شبه له) يدلُّ عليه أيضاً أنّه تعالی ليس بجنس فيعادلُه الأجناس ، ولا بفصل فيشابهه الفصول ، ولا بشبح فيضارعه الأشباح ، ولا بعرض فيماثلُه الأعراض ، و لا بمخلوق فيقع عليه الصفات و لا بمنعوت فيشار كه سائر الذوات (ولاضدَّ له) يدلُّ عليه أيضاً أنّ ربُّنا خالق الأضداد كلّها فلو كان له ضدُّ لكان هو ضدَّه لكان خالقاً لنفسه و لضدَّه وذلك محال ، و أيضاً المضادة من الأمور الإضافة التي تتوقّف على وجود الغير فلو كان له ضدُّ لكان وجوده تعالی متعلّقاً بوجود غيره (٢) فلا يكون واجب الوجود هذا خلف (ولا ندّ) الندّ بالكسر مثل الشيء في الحقيقة الذي ينادّه أي يخالفه في أموره من ندّ البعير إذا نفر واستعصى و ذهب على وجهه شارداً (ولا كيف ولا نهاية) الكيفيات حالات و صفات عارضة لشيء ما وقد عرفت مراراً أنّ تعالی لا يحلُّ فيه شيء ولا يتّصف بصفات ، و النهاية غاية لامتداد يقف عندها ولا امتداد فيه جلّ شأنه (ولا بصّار بصر) لاستحالة أن يكون له قوّة باصرة يبصر بها المبصرات ، و في بعض النسخ « ولا بصّار ببصر » بزيادة الباء على البصّار والبصر ، و في بعضها « ولا تبصار بصر » على صيغة التفعّل و إضافته إلى بصر (و محرّم على القلوب أن تمثله) مثله تمثيلاً صورته حتّى كأنّه ينظر إليه ، و كلُّ من مثله فقد ألحد عنه إذ كلُّ ما له مثل فليس هو الواجب لذاته لأنّ المثلية إن تحققت من كلِّ وجه

(١) قوله « ما كان ناقصاً كان غير قديم » أي كان مخلوقاً و مالمس بمخلوق لا بدان

(٢) و يأتي أن شاء الله بيانه . (ش)

يكون كاملاً. (ش)

فلا تعدُّ وإن تحققت في تمام الحقيقة لزم تعدُّ الواجب ، وإن تحققت في جزءها لزم تركيبه، وإن تحققت في عارض لزم حلول العرض فيه وكل ذلك محال (وعلى الأوهام أن تحده) إذ ليس له ذاتيات ولانهايات فلا يجري فيه الحد العرفي و اللغوي أصلاً (وعلى الضمائر أن تكونه) أي تتصور هويته و ما يئته اللابئة به إذ تزلُّ الضمائر في أمواج تيار إدراك ذاته و تكلُّ البصائر عن مشاهدة عظمة وجوده و صفاته (جل و عز عن أدوات خلقه) لعل الأدوات بفتح الهمزة و هي الآلة مثل السامعة والباصرة واللامسة وغيرها من القوى الحيوانية المشهورة و غير المشهورة ، فإن قلت: مد التاء في الأدوات يمنع أن يراد منها الآلة لأنَّ الأداة بمعنى الآلة إنما هي بالتاء المدوَّرة. قلت الأمر فيه هيِّن سيِّما إذا كان المقصود رعاية المناسبة بينها و بين السمات ، و قال سيّد المحقِّقين الأدوات هنا بكسر الهمزة بمعنى ائقال الخلق واحماله وهي الصفات والهويات الزائدة والمهيات والأنيات الفاقرة والكميات والكيفيات الباطلة في حد ذاتها ، أو بمعنى ائقال المخلوقات و اتباعها إياه في خلقها و إعطائها مؤن الوجود و كمالاته ، و هي جمع إدة بكسر الهمزة و تخفيف الدال المهملة المفتوحة ، إمَّا اسم الحاصل بالمصدر أو مصدر وأده يُدُهُ ، والجمعية بحسب تكثُر المضاف إليه ، إذ المعنى المصدرية يتكثَّر له حصص بتكثُر ما يضاف إليه و إن لم يكن يتصور له حصص متكثِّرة بحسب نفسه لامن تلقاء الإضافة و أصلها الواد و هو الثقل كما أنَّ عدات جمع عدة و أصلها الوصف ، أو هي بالكسر أيضاً جمع الأدي بفتح الهمزة و كسر الدال المهملة و تشديد الياء المشتأة من تحت بمعنى الأهبة ، أو هي بالكسر لفظة مفردة معناها المعونة وهي في الأصل مصدر آديته إذا أعتته. هذا كلامه مع تغيير يسير فتأمل فيه (و سمات بريته) السمات جمع سمة وهي علامة يعرف بها ، يعني أنه جل و عز عن علامات بريته و خواصها من الالين والالينيات والكيف والكيفيات و الأشباح و سائر الصفات و الحثيات التابعة لطبيعة الإمكان و الناشئة من القوى الجسمانية والتصرُّفات النفسانية في الحيوان (و تعالي عن ذلك علواً كبيراً) لاستحاله المماثلة بينه و بين خلقه في شيء من الامور المذكورة وإلا لما كان بينه

و بينهم فصل ولاله عليهم فضل فيستوي الصانع والمصنوع، ويتكافي البديع والمبتدع. وهو باطل بالضرورة العقلية، والتنبيهات النقلية، والبراهين الشرعية.

((الاصل))

٨- «علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عمّن ذكره، عن «
 أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رجلٌ عنده: الله أكبر فقال: الله أكبر من أي شيء؟»
 فقال: من كل شيء، فقال: أبو عبد الله عليه السلام: حدّته فقال: الرجل: كيف أقول؟»
 قال: قل: الله أكبر من أن يوصف».

((الشرح))

(علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رجلٌ عنده: الله أكبر فقال: أكبر من أي شيء) الغرض استعلام حاله هل يعلم ذلك أم لا (فقال: من كل شيء) (١) لأنّ عظّمته ذاتيّة مطلقة فاذا اعتبرت

(١) قوله «فقال من كل شيء» وذلك لان الظاهر المتبادر من لفظة أكبر و كل ما هو مشتق من الكبر العظمة الجسمانية و وظيفة المخاطب حمل الكلام على الظاهر المتبادر حتى يثبت خلافه بالدليل، وقد اتفق علماؤنا في التوحيد على تأويل ما ظاهره يعطى التجسيم وان كان التأويل على خلاف الاصل، ولا ريب أن الظاهر حجة فيما يتعلق بالعمل و يحصل منه اليقين بضم مقدمة عقليه وهى أن الله تعالى لا يمكن أن يريد غير ما يدل عليه ظاهر كلامه مثلا قوله تعالى (فاغسلوا وجوهكم و أيديكم الى المرافق، ظاهره وجوب غسل الوجوه و الايدى بالماء و يحصل اليقين لنا بأنه المراد فانه تعالى حكيم عادل عالم لا يأمر بشيء لا يفهمه المخاطب بخلاف اصول الدين اذ لعله تعالى لم يرد ظاهر كلامه ولا يكون فى عدم فهم المخاطب غائلة و مفسدة فيجب فيه التوقف الى أن يتبين فكان يجب على من سمع قوله تعالى «ويبقى وجه ربك ذوالجلال والاکرام» مثلا أو «يدالله مبسوطة» التوقف فى معناه حتى يسمعه ممن قوله حجة لان الظاهر لا يفيد الا الظن ولا معنى للتعبّد به فى اصول الدين الا أن من حصل له الظن وجب عليه أن يكون له الظن و هو تحصيل الحاصل اذ الظن حاصل له قهراً ولا يمكن أن يقال من حصل له الظن وجب عليه اليقين فانه محال لا يتعلق به التكليف (ش)

فيه الإضافة لحقته الإضافة على الإطلاق غير مقيّدة ببعض الأشياء، دون بعضها (فقال أبو عبد الله عليه السلام : حدّته) بالتخفيف من الحدّ وبالتشديد من التحديد يعني شرحت عظمته بوجه وجعلتها محدودة متعيّنة بنحو وهو أنه أكبر من كلّ شيء فإنّ فيه دلالة على أنّ في المفضلّ مثل ما في المفضلّ عليه من الكبر والعظمة مع زيادة وإن كانت تلك الزيادة هنا غير متناهية ولا شبهة في أنّ عظمة المفضلّ عليه محدودة متناهية، فإذا اعتبرتها في المفضلّ فقد حدّته بأنّ له هذا المقدار من العظمة مع زيادة، وهذا نحو من تحديده وتوصيف عظمته والإحاطة بها (فقال الرّجل: كيف أقول؟ قال: قل: الله أكبر من أن يوصف) بشيء من الأشياء وبنحو من الأنحاء حتّى التوصيف بأنّه أكبر من كلّ شيء ففي هذه الكلمة الشريفة تنزيه كلّ شيء له بوصف من الأوصاف و نعت من النعوت وحدّ من الحدود، وبالجملة تفسير السائل إشارة إلى أنّنا وجدنا عظمته فوق عظمة غيره على الإطلاق وهذا لا يخلو من تحديد عظمته بوجه ما ولو بفرض العقل، وتفسيره عليه السلام إشارة إلى عجز العقل عن إدراك عظمته وغيرها من الصفات وعن توصيفه بشيء منها وبينهما بون بعيد، قال أبو عبد الله الآبي - وهو من أعظم علماء العامّة - في كتاب إكمال الإكمال : واختلف في الله أكبر فقيل: أنّ أكبر بمعنى كبير، وقيل: أنّه على بابه والمعنى أكبر من أن يدرك كنه عظمته .

((الاصل))

٩- « ورواه محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن مروك بن عبيد ،
 « عن جميع بن عمير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام : أي شيء الله أكبر ؟ فقلت: الله ،
 « أكبر من كلّ شيء ، فقال : وكان ثمّ شيء فيكون أكبر منه ؟ فقلت : و ما هو ،
 « قال : الله أكبر من أن يوصف . »

((الشرح))

(و رواه) أي روى مضمون الحديث المذكور (محمد بن يحيى ، عن أحمد

ابن محمد بن عيسى ، عن مروك بن عبيد ، عن جميع بن عمير قال : قال أبو عبد الله عليه السلام أي شيء الله أكبر ؟ (الغرض تنبيه المخاطب على الخطاء وإرشاده إلى الصواب) فقلت الله أكبر من كل شيء فقال (على سبيل الإنكار (و كان ثم) أي في مرتبة ذاته الحقّة ورتبته السابقة ، أو في الأزل أو في نفس الأمر (شيء فيكون أكبر منه) والحاصل أن الله أكبر في مرتبة ذاته و في الأزل و في نفس الأمر ولا يصحّ التفسير المذكور أعني من كل شيء بوجه من هذه الوجوه ، أمّا على الأولين فلاّنه لم يكن في مرتبة ذاته المقدّسة ولا في الأزل شيء حتّى يتصور قياسه به و يقع فيه معنى التفضيل ، و أمّا على الآخر فلاّنه تعالى شأنه هو الحقّ الثابت بذاته و في نفس الأمر و كل « ما سواه فهو باطل صرف و هالك محض بذاته فلا ينبغي أن يقاس الحقّ الثابت على الباطل الصرف و يفضل عليه لانتفاء النسبة بينهما) فقلت فما هو) أي أي شيء الله أكبر (قال : الله أكبر من أن يوصف) لأنّه محرّم على نوازع ثاقبات الفطن توصيفه و على عوامق نافذات الفكر تكيفه ، و على غوايص سباحات النظر تصويره ، و على لطايف الأوهام تكنيه ، و على ثواقب الأفهام أن تستغرقه ، و على مشاعر الأذهان أن تمثله قد يئست عن الإحاطة به طوامح العقول و نضت عن الإشارة إليه بحار العلوم .

((الاصل))

١٠- عليّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى بن عبيد ، عن يونس ، عن هشام « ابن الحكم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سبحان الله فقال : أنفه لله .

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى بن عبيد ، عن يونس ، عن هشام بن الحكم) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سبحان الله فقال : أنفه لله . أنف من الشيء يأنف من باب علم أنفاً و أنفة بفتح الهمزة والنون فيهما إذا استنكف عنه و كرهه و شرف

نفسه عنه والمعنى استنكافه تعالى عما لا يليق به و تنزهه عما لا يجوز له وتقدسه
عن كل ما يغاير ذاته وهو عبارة عن التنزيه المطلق.

((الاصل))

١١- « أحمد بن مهران ، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني ، عن علي بن
« أسباط ، عن سليمان مولى طربال عن هشام الجواليقي قال : سألت أبا عبدالله
« عليه السلام عن قول الله عز وجل : « سبحان الله » ما يعني ، به ؟ قال تنزيهه . »

((الشرح))

(أحمد بن مهران ، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني ، عن علي بن أسباط ، عن
سليمان مولى طربال ، عن هشام الجواليقي قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول
الله سبحان الله ما يعني به ، قال : تنزيهه) عن النقايس والمعايب وغيرهما مما لا يليق
بجناب الحق و ساحة القدس مثل الضدّ والندّ والشريك والظير والتشابه بالخلق
والانصاف بالصفات و التكيف بالكيفيات وإنما حذف متعلق التنزيه للدلالة
على التعميم .

((الاصل))

١٢- « علي بن محمد ، و محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ؛ و محمد بن يحيى ،
« عن أحمد بن محمد بن عيسى جميعاً ، عن أبي هاشم الجعفري قال : سألت أبا جعفر
« الثاني عليه السلام : ما معنى الواحد ، فقال : إجماع الألسن عليه بالوحدانية كقوله
« تعالى ، « لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله . »

((الشرح))

(علي بن محمد ؛ و محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ؛ و محمد بن يحيى ، عن
أحمد بن محمد بن عيسى جميعاً ، عن أبي هاشم الجعفري قال : سألت أبا جعفر الثاني
شرح اصول الكافي - ٢ -

تعالى مامعني الواحد) سأل عن تفصيل معناه و تفسير مغزاه (فقال : إجماع الألسن عليه بالوحدانية) (١) أي تفرده بالالهيّة و وجوب الوجود وسائر ما يختص بهو إنّما أجاب بالمشتقّ منه مع أنّ السؤال عن المشتقّ لأنّ المشتق لا يمكن معرفته إلاّ بمعرفة المشتقّ منه؛ والمراد بإجماع الألسن إجماع الألسن المقاليّة على سبيل الاختيار والاضطرار أو إجماع الألسن الحاليّة بنطق العجز والافتقار (كقوله: ولئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ الله) انطباقه على الاحتمال الأوّل ظاهر لأنّ الظاهر أنّهم كانوا يقولون ذلك بلسان المقال على تقدير السؤال ، و سرّ ذلك أنّ الله تعالى وهب كلّ نفس قسطاً من معرفته حتّى نفوس الجاحدين له فإنّها أيضاً معرفة بوجوده و وحدانيّته وإيجاده لهم لشهادة أعلام وجوده وآيات صنعه في أنفسهم على ذلك بحيث تحكّم صراحة عقولهم بالحاجة إلى صانع حكيم و خالق عليم و تفرّ

(١) قوله «إجماع الألسن عليه» هنا مسئلان الأولى عن معنى الواحد، والثانية الدليل عليه وظاهر السؤال أنه عن المعنى وتفسير الشارح يدل على أنه بصدد الاستدلال على إثبات هذه الصفة. أشكال آخر و هو أن اتفاق العقول و اجماع الألسن على وجود الله تعالى ليس دليلاً على وحدته كيف و أكثر الناس مشركون و ليس من شأن الامام الاستدلال على التوحيد بإجماع الناس فالواضح ارجاع الجواب الى بيان معنى الوحدة ليستقيم المعنى ولا يرد عليه الاشكال . وذلك بان يقال ليس معنى الوحدة في صفة تعالى الوحدة العددية المتبادرة الى الازدهان اذ ليس هو تعالى واحداً من الموجودات حتى يكون له ثان و ثالث بل هو الموجود الحقيقي ليس غيره موجوداً الا غير مستقل بنفسه و حينئذ فيكون معنى الوحدة عين معنى الشخص فان حقيقته تعالى عين حقيقة الوجود والوجود عين الشخص، والشخص بمعنى عدم احتمال تعدد الافراد لان هذا الاحتمال لا يتطرق الا في ماهية كلية وليس وجوب الوجود ماهية كلية و اذا كان كذلك فلا يمكن أن يشير أحد الى فرد منه و آخر الى فرد آخر، بل كل الناس يشير الى فرد واحد كما في كل شخص الا ترى أن المسيح (ع) رجل متشخص بعينه فكل من تلفظ بلفظ المسيح اراد ذلك الواحد بعينه بخلاف ما اذا تلفظ بلفظ النبي فإنه يمكن أن يريد أحد به موسى (ع) والاخر عيسى (ع) و معنى الوحدة فيه تعالى أنه متشخص بذاته و كل من تلفظ بلفظ الله أو تصور معناه فانما يشير الى ذلك الواحد بعينه و ان كان مشركا. (ش)

باللسان عند الاضطراروا لشدائد والكربات كما تشهد به التجربة والآيات والروايات
و أمّا على الاحتمال الثاني فيحتاج إلى تأويل ذكره بعض المحققين وهو أنهم
يقولون ذلك بالسنة مهياتهم وإنبياتهم الشاهدة على أنفسهم بالليسية والبطلان ،
و لخالقهم بالقيومية والسلطان ، وإن أنكرت السنة أفواهم وجحدت أفواه جثتهم .

باب آخر

(وهو من الباب الاول)

(هو من الباب الأول) (المذكور فيه معاني الأسماء و اشتقاقها .

(إلا أن فيه زيادة و هو الفرق) تذكير الضمير باعتبار الخبر (ما بين
المعاني التي تحت أسماء الله و أسماء المخلوقين) ليرتفع الاشتراك المعنوي بينه
و بينهم وينتفي التشابه بالكلية .

((الاصل))

١- « علي بن إبراهيم عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني و محمد بن الحسن »
« عن عبدالله بن الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني ، عن أبي- »
« الحسن عليه السلام قال : سمعته يقول : و هو اللطيف الخبير السميع البصير الواحد »
« الأحد الصمد ، لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفواً أحد لو كان كما يقول »
« المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق و لا المنشئ من المنشأ لكنه المشيء »
« فرق بين من جسمه و صورّه و أنشأه إذ كان لا يشبهه شيء و لا يشبهه هو شيئاً قلت : »
« أجل جعلني الله فداك لكنك قلت : الأحد الصمد و قلت : لا يشبهه شيء و الله واحد »
« و الانسان واحد أليس قد تشابهت الواحدانية؟ قال : يا فتح أحلت ثبنتك الله »
« إنّما التشبيه في المعاني ، فأمّا في الأسماء فهي واحدة و هي دالة على المسمى »
« و ذلك أن الانسان و إن قيل : واحد فإنه يخبر أنه جنة واحدة و ليس باثنين »

« والانسان نفسه ليس بواحد لأن أعضائه مختلفة وألوانه مختلفة ومن ألوانه مختلفة »
« غير واحد وهو أجزاء مجزأة. ليست بسواء، دمه غير لحمه ولحمه غير دمه، وعصبه »
« غير عروقه، وشعره غير بشره، وسواده غير بياضه وكذلك سائر جميع الخلق، »
« فالانسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى والله جل جلاله هو واحد لا واحد »
« غيره لا اختلاف فيه ولا تفاوت ولا زيادة ولا نقصان، فأما الانسان المخلوق المصنوع »
« المؤلف من أجزاء مختلفة وجواهر شتى غير أنه بالاجتماع شيء واحد قلت : »
« جعلت فداك فرجت عني فرج الله عنك، فقولك: اللطيف الخبير فسره لي كما »
« فسرت الواحد فاني أعلم أن لطفه على خلاف لطف خلقه للفصل، غير أنني أحب »
« أن تشرح ذلك لي فقال: يفتح إنما قلنا: اللطيف لخلق اللطيف ولعلمه بالشيء، »
« اللطيف أولا ترى وفقك الله وثبتك إلى أثر صنعه في النبات اللطيف وغير اللطيف ومن »
« الخلق اللطيف ومن الحيوان الصغار ومن البعوض والجرجس وما هو أصغر منها »
« ما لا يكاد تستبينه العيون بل لا يكاد يستبان لصغره الذكركر من الأثني والحدث المولود »
« من القديم، فلما رأينا صغر ذلك في لطفه واهدائه للسفاد والهرب من الموت »
« والجمع لما يصلحه وما في لجج البحار وما في لحاء الأشجار والمفاوز والقفار »
« وإفهام بعضها عن بعض منطوقها وما يفهم به أولادها عنها ونقلها الغذاء إليها ثم »
« تأليف ألوانها حمرة مع صفرة وبياض مع حمرة وأنه ما لا يكاد عيوننا تستبينه »
« لدمامة خلقها لآتراء عيوننا ولا تلمسه أيدينا علمنا أن خالق هذا الخلق لطيف »
« لطف بخلق ما سميناها بالاعلاج والأداة ولا آلة وأن كل صانع شيء فمن شيء »
« صنع والله الخالق اللطيف الجليل خلق وصنع لامن شيء.»

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد بن المختار الهمداني، ومحمد بن الحسن،
عن عبد الله بن الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام)
قال: العلامة: الفتح بن يزيد الجرجاني صاحب المسائل لأبي الحسن عليه السلام و

اختلفوا فيه (١) أنه هو الرضا أو الثالث عليه السلام. والرّجل مجهول والإسناد إليه مدخول. وقيل: المراد به إمام الرضا عليه السلام كما يلوح من كتاب التوحيد للصدوق وإمام الثالث كما يلوح من كشف الغمّة.

أقول: وقد نقل الصدوق - رحمه الله - في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام هذا الحديث بهذا السند عن الرضا عليه السلام (قال: سمعته يقول: وهو اللطيف الخبير) يعني هو اللطيف بدقائق الأشياء والخبير بحقايقها (السميع البصير) يعني هو السميع للأصوات الخفية من الحيوان الصغار في لجج البحار (٢) و بطون القفار والبصير للأشياء الدقيقة مما لا يكار يدرك بلحظ العيون و طرف الأبصار (الواحد الأحد الصمد) يعني هو الواحد المطلق الذي لا تعدّد فيه ذاتاً و صفة والأحد المستنكف عن الشريك والنظير والصمد الذي يلوذه جمع الكينات ويرجع إليه جميع الممكنات (لم يلد ولم يولد) يعني لم يكن له ولد و زوجة ولم يكن له والد أو أمّ لتنزّهه عن لواحق الشهوة و توابع الجسم و خواصّ الإمكان و معائب الافتقار و سمات الحدوث (ولم يكن له كفواً أحد) المقصود نفي إمكان وجود الكفولة لإبّان عدم وجوده مع إمكانه (ولو كان كما تقول المشبهة لم يعرف الخالق من المخلوق ولا المنشي من المنشأ) إذ لو وقع التشابه بين الواجب والممكن فإن دخل الممكن في حدّ الواجب لزم أن يكون الممكن واجباً خالقاً وإن دخل الواجب في حدّ الممكن

(١) قوله « و اختلفوا فيه » روايته عن الرضا و عن الهادي عليهما السلام ممكن محتمل اذ لا يبعد بقاءه من زمن الرضا و ع، الى عصر الهادي (ع) و لم يكن الفاصلة بين قتل الرضا (ع) و امامة الهادي (ع) الا عشرين سنة وفتح بن يزيد مجهول الحال و راويه مختار بن محمد بن مختار غير مذكور في الرجال و انما ذكروا مختار بن بلال أو هلال ابن مختار و أما ابن محمد بن مختار فكان متأخراً عن الشيخ الطوسي (ره) ذكره الشيخ منتجب الدين في الفهرست و يوجد رواية الفتح بن يزيد عن الرضا صريحاً في كثير من أبواب الفقه يطلب من مظانه. (ش)

(٢) قوله « في لجج البحار » فيه تعسف اذ ليس لحيوان الماء صوت. (ش)

لزم أن يكون الواجب ممكناً مخلوقاً، وعلى التقديرين يقع الاشتباه بين الخالق والمخلوق ولم يتميز أحدهما عن الآخر. وفي كتابي التوحيد و عيون أخبار الرضا عليه السلام للصدوق رضي الله عنه هكذا « ولم يكن كفواً أحد منشيء الأشياء و مجسم الأقسام و مصوراً الصور لو كان كما تقول المشبهة » و في العيون « لو كان كما يقولون لم يعرف الخالق من المخلوق - إلى آخر الحديث » (لكنه المنشيء) وحده لا يشاركه في الابداع و الانشاء أحد و كل ما سواه منشأ مخلوق (فرق بين من جسمه و صورته و أنشأه) أي فرق بين مجعولاته و ميّز بين مخلوقاته بأن جعل بعضها جسماً و بعضها صورة و بعضها غير ذلك ، و ميّز أيضاً بين الأقسام و الصور بحسب لا يشبهه شيء منها بما يماثله من نظيره (إذ كان لا يشبهه شيء ولا يشبهه هوشياً) « إذ » متعلق بفرق و ظرف له يعني أن الفرق المذكور وقع في وقت لم يكن معه عز شأنه في ذلك الوقت شيء حتى يقع بينهما التشابه و التماثل و إذا لم يكن التشابه واقعاً في ذلك الوقت لا يجوز أن يقع في وقت من الأوقات و إلا لزم النقص فيه جلّ و عزّ و أنه محال (قلت : أجل جعلني الله فداك) أجل بفتح الهمزة و الجيم و سكون اللام من حروف التصديق لأنّ المخاطب يصدّق بها ما يقوله المتكلم (لكنك قلت : الأحد الصمد و قلت : لا يشبهه شيء والله واحد و الإنسان واحد أليس قد تشابهت الوحداً نية ؟) توهم من قلة التدبّر أن كلامه عليه السلام مشتمل على التناقض، ثم الاستفهام إن كان على حقيقته فالأمر فيه سهل لأن الغرض منه استعلام مجهول، و إن كان للتقرير أو التوبيخ ففيه سوء أدب بل كفر (قال : يافتح أحلت ثبّتك الله) أي تكلمت بالمحال أو هل تحوّلت و انتقلت عن عقيدتك على أن تكون الهمزة للاستفهام والدعاء بالثبّت يناسب كلا الاحتمالين (إنّما التشبيه في المعاني) هذا الحصر ممّا اتفق عليه أرباب العربية و أصحاب اللسان سواء أريد بالمعاني طرفا التشبيه أو أريد بها الجامع بينهما (فأما في الأسماء فهي واحدة وهي دلالة على المسمّى) في بعض النسخ « دالة » و في بعضها دليل ولا يرد أن اشتراك الأسماء يوجب الاشتراك و التشابه في المعنى فإنّ كون كل واحد منهما صاحب هذا الاسم و مسمّى به معنى مشترك بينهما فيقع التشبيه بذلك المعنى

لأن هذا المعنى أمر اعتباري لا تحقق له بوجه، و اعتباره و عدم اعتباره لا يوجب تغيير الذات أصلاً (و ذلك) إشارة إلى ما علم سابقاً وهو أنه لا تشبيه في المعنى (إن الإنسان و إن قيل واحد فإنه) (١) أي فإن القائل (يخبر) بقوله واحد (أنه جثة واحدة) الجثة شخص الإنسان (و ليس باثنين) يعني أن الواحد إذا طلق على الإنسان يراد به الواحد العددي الذي هو نصف الاثنين و مبدء الكثرة و جزء لمراتب الأعداد الغير المتناهية ، و المسمى به بهذا المعنى لا ينافيه التركيب و التآليف و التجزئة و الايتلاف بمهية و إنسية و صفة و كيفية و هيئة و أينية كما أشار إليه بقوله (و الانسان نفسه ليس بواحد) يعني اسمه واحد لانفسه و شخصه (لأن أعضاءه مختلفة) كالرأس و اليد و الرجل و الأذن و الأنف إلى غير ذلك (و ألوانه مختلفة) كالبياض و السواد و الحمرة و الصفرة و الكدرة إلى غير ذلك (و من ألوانه مختلفة غير واحد) في الكلام حذف بقرينة المقام أي و من أعضائه و ألوانه مختلفة ليس بواحد، كيف (وهو أجزاء مجزأة ليست بسوا عدمه غير لحمه، و لحمه غير دمه، و عصبه غير عروقه، و شعره غير بشرته ، و سواده غير بياضه) إنما اقتصر على الأعضاء الظاهرة التي لا جواز لا نكارها لكون دلالتها على التركيب أظهر و إلا فالإنسان أيضاً مهية غير إنسيته، و نفسه غير مهيته، و ذاته غير صفاته ، و قواه غير ذاته ، و جنسه غير فصله ، و فصله غير تشخصاته (و كذلك سائر جميع الخلق) ذكر السائر مع

(١) قوله « ان الانسان و ان قيل أنه واحد ، الوحدة على أقسام: الاول الواحد المجازي و هو اشترك الاثنين أو أكثر في معنى واحد كان يقال الانسان مع الحمار واحد أي متحد في الحيوانية، و السواد و البياض واحد أي مشتركان في كونهما عرضاً أو لوناً و يشمل التجانس و التماثل و التساوي و التشابه و التناسب و التوازي و غيرها و هي بالترتيب الإشتراك في الجنس و النوع و الكم و الكيف و النسبة و الوضع و غيرها و هذه كلها أقسام الواحد المجازي، القسم الثاني الواحد الحقيقي أي الحقيقي بحسب اللغة يشمل الوحدة الحقة أي الواحد الذي صفته عين ذاته و هو الله تعالى و الوحدة غير الحقة أي الذي صفته زائدة كالنقطة و الواحد العددي و المفارق مما موضوعه لا يقبل القسمة و كالجسم الواحد و الانسان الواحد مما موضوعه يقبله و في جميعها شوب كثرة و لو من ماهية و وجود (ش)

الجميع للمبالغة في جريان هذا الحكم في جميع المخلوقات بحيث لا يشد منها شيء حتى البسيطة فإنها أيضاً مركبة من جنس و فصل و من مهية وإنيّة و صفات و كيفية (فالإنسان واحد في الاسم ولا واحد في المعنى) لما عرفت أنه مركب من الأمور المذكورة فهذا نتيجة للسابق (والله تعالى هو واحد لا واحد غيره) لأن الواحد إذا أطلق عليه سبحانه يراد به أنه واحد من جميع الجهات لا تركيب فيه ولا تجزئة ولا تأليف من جنس و فصل و مهية وإنيّة وصفة و كيفية فهو الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه أصلاً لا في الذات ولا في مرتبة الذات ولا بعد الذات، وهو مستقر بالواحد بهذا المعنى لا يشار به أحد من الممكنات إذ شيء منها لا يخلوا من تعدد وتكثر، ومن ثمّ اشتهر أن عالم الامكان عالم الكثرة، لا يوجد فيه معنى الوحدة أصلاً (لا اختلاف فيه ولا تفاوت) أي لا اختلاف في ذاته لا لتفاء التركيب ولا تفاوت بين ذاته و صفاته لا لتفاء الزيادة (ولا زيادة ولا نقصان) لا امتناع اتصافه

بالجسمية والمقدار (فأما الإنسان المخلوق المصنوع المؤلف من أجزاء مختلفة وجواهر شتى غير أنه بالاجتماع شيء واحد) الظاهر أن قوله من أجزاء مختلفة متعلق بالمؤلف وأن المؤلف خبر المبتدأ وهو الإنسان وأن «المخلوق المصنوع» صفة للإنسان يعني أن الإنسان المخلوق المصنوع مؤلف من أجزاء مختلفة كما عرفت ومن جواهر شتى وهي الجنس والفصل وغيرهما فليس بواحد في الحقيقة وإنما صار باجتماع هذه الأجزاء شيئاً واحداً عددياً، وإنما قلنا الظاهر ذلك لأنه يحتمل أن يكون متعلقاً بالمصنوع و يكون المصنوع خبر المبتدأ، و يحتمل أيضاً أن يكون خبر المبتدأ لكنه بعيد (قلت جعلت فداك فرجعت عني فرج الله عنك) (١) قال الجوهرى:

(١) قوله «فرجعت عني فرج الله عنك» قوله: «فرج الله عنك» من التحيات في تعارف الناس ولم يقصد به غيره . وهذا الذي اختلج في ذهن السائل واستشكله حتى رفعه الامام (ع) هو الذي يختلج في ذهن أكثر الناس لاشتباه الاشتراك بالتشكيك ولا يسهل عليهم تصور معنى واحد مختلف الأفراد في الكثرة والقلّة كما ترى في اختلاف المتأخرين في الصحيح والاعم وتصوير الجامع في الاصول كالصلوة مختلف أفرادها في كثرة الاجزاء والشرائط وقلتها بحسب اختلاف الحالات في السفر والحضر والصحة والمرض وواجد الماء وفاقدها، فمفهوماً

الفرج من الغم تقول فرج الله غمك تفريجاً و كذلك فرج الله غمك يفرج بالكسر فعلى هذا يجوز في فرجت و فرج الله التخفيف والتشديد والمفعول محذوف للدلالة على التعميم (فقوله اللطيف الخبير فسره لي كما فسرت الواحد) (١) على وجه

مشكك و ان كان واحداً وليس مشتركاً لفظياً لمفاهيم متكررة، و كذلك الواحد يطلق على الله تعالى و على الممكنات و ليس مشتركاً لفظياً و ان كان مشككاً فيبين الامام (ع) الفرق بين الاشتراك والتشكيك والحق انها مشتركة معنى و ان اختلفت مصاديقها و نقل الشارح القزويني عن المحدث الاسترآبادي أنها مشتركة لفظاً و ليس بشيء و سيجى لذلك تنمة في شرح الحديث اللاحق ان شاء الله عند اختيار الشارح الاشتراك اللفظي. (ش)

(١) قوله اللطيف الخبير فسره لي ، يعلم من ذلك أن الغرض من تفسير هذه الاسماء دفع ما يوهم التشبيه و أن لا يعتقد في الله تعالى صفات الاجسام على ما كان عليه أهل الحشو أصحاب الحديث من العامة على مقتضى جمودهم على حمل الالفاظ على الظاهر المتبادر منها كما هو دأبهم والفرق بين ما يتعلق بالعمل و بين ما يتعلق بالتوحيد و امثاله ان ظاهر الالفاظ في الفروع والتكاليف حجة بخلاف التوحيد و امثاله اذ يستحيل على الحكيم تعالى في الفروع أن يأمر عباده بالفاظ لا يفهمون معناها حتى يمثلوا أو يدل ظاهرها على خلاف مراده بخلاف ما يتعلق بالتكليف والعمل اذ لا يستحيل أن يريد بالالفاظ خلاف ظواهرها و يؤخر بيانها الى وقت آخر وقال علماؤنا في التكاليف أيضاً لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة و يجوز تأخيرها عن وقت الخطاب وعليهذا فما يتعلق بالعمل يجوز تأخير بيانه مطلقاً اذ ليس فيه وقت حاجة الى العمل و على الناس أن يعترفوا بمفادها الواقعي اجمالاً و لذلك ترى أن تفسير الاسماء غير متواتر من صدر الاسلام عند جميع فرق المسلمين كتواتر تفسير الصلوة والصوم والحج وكان أكثرهم لا يعرفون معاني الواحد واللطيف وغيره من الصفات ، و أما الشارح المولى خليل القزويني فقال: الغرض من هذا الحديث رد اليهود والفلاسفة والزنادقة و بنى العباس و بيان أن فاعل النفوس الناطقة و ما تحت فلك القمر هو الله تعالى اللطيف الخبير و ليس له كفو و نظير و أما هؤلاء فقد أثبتوا التجرد لغير الله تعالى و نفوذ الارادة و قالوا ان فاعلنا مجرد صادر بالايجاب من مجرد . . . الى آخر ما قال.

وفيه أن اليهود لم يعهد منهم القول بالايجاب بل الله تعالى في مذهبهم فاعل مختار*

أزال الشبهة عني و انشرح بذلك صدري (فإني أعلم) على سبيل الإجمال (أن لطفه على خلاف لطف خلقه) الذي هو رقة القوام أو صغر الحجم أو عدم اللون أو التلطف في الأمر والرِّق فوق المستندين إلى لين الطبيعة (للفصل) بالصاد المهملة أي للفرق الظاهر بينه و بين خلقه فلا يجوز أن يكون لطفه كلطفهم وفي بعض النسخ « للفصل » بالصاد المعجمة أي للفضل له سبحانه على خلقه (غير أنني أحب أن تشرح ذلك لي ، فقال : يفتح إنمّا قلنا : اللطيف للخلق اللطيف) الخلق مصدر بمعنى الإيجاد واللطيف صفة له يعني إنمّا قلنا لله تعالى : إنّه لطيف للإيجاد اللطيف وإنمّا وصف الإيجاد باللطيف باعتبار تعلقه بشيء لطيف ولو لم يكن الخلق مصدرّاً بحرف التعريف و كان مضافاً إلى اللطيف إضافة المصدر إلى المفعول كما وقع في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام حيث قال : « إنمّا قلنا اللطيف لخلق اللطيف » لكن أظهر في إفادة المقصود ، ويحتمل أن يكون الخلق بمعنى المخلوق يعني إنمّا قلنا : إنّه تعالى لطيف لمكان المخلوق اللطيف ، ومحصل الاحتمالين أنّه لطيف باعتبار أنّه خلق

بخلق السموات والارض بارادته، وأما بنو العباس فمقتضى التدبر و الاعتبار أنهم كسائر الناس من بنى عقيل و بنى تميم و بنى يشكر كان فيهم من العقايد ما كان في غيرهم لم يختصوا بمذهب و لعل بعضهم كانوا على مذهب الزنادقة و بعضهم على مذهب أهل السنة أو الشيعة، و أما الزنادقة فما كانوا يعترفون بوجود مجرد على ما مر لا بوجود الواجب تعالى و لا العقل و لا النفس و لم يقولوا بايجاب في العلة و المعلوم أصلاً بل باختلاط النور و الظلمة بالبخت و الاتفاق و لا يناسب هذا الحديث أقوالهم البتة، و أما الفلاسفة فليسوا على مذهب واحد بل بعضهم سني و بعضهم شيعي و بعضهم ملحد و كثير منهم من النصارى أو اليهود أو المشركين و انهم وان اعتقدوا تجرد النفوس و العقول و لكن ليس في الحديث اشارة الى اعتقادهم أصلاً و ليس من مذهبهم الايجاب و الاضطرار في واجب الوجود و لا في العقول و انما استفاد الشارح المذكور ذلك بقياس رتبته في ذاته من الشكل الثاني هكذا: واجب الوجود علة تامة و لا شيء من الفاعل المختار بعلة تامة انتج واجب الوجود ليس بفاعل مختار. و الكبري ممنوعة اذ لا يمنع أن يريد الفاعل المختار صدور الفعل عنه دائماً و انحصار العلة التامة في الفاعل غير الشاعر لفعله المضطر فيه ممنوع جداً. (ش)

خلقاً لطيفاً مع جميع ما يحتاج إليه في نشوه و بقائه من القوة السامعة والباصرة و اللامسة وغيرها من القوى الظاهرة و الباطنة و أودع جميع ذلك فيه مع صغر حجمه بحيث لا تستبينه أحداق العيون و نواظر الأبصار (لعلمه بالشيء اللطيف) الظاهر أنه تعليل ثان لتسميته تعالى باللطيف و في بعض نسخ هذا الكتاب و في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام «ولعلمه» بالواو و هو الأظهر و إنما قلنا الظاهر ذلك لأنه يحتمل أن يكون تعليلاً لتسميته تعالى بالخير لأن السائل سأله عن تفسير اللطيف الخير جميعاً، إلا أن هذا الاحتمال بعيد نظراً إلي ظاهر قوله عليه السلام: «إنما قلنا اللطيف» حيث لم يذكر الخير، اللهم إلا أن يقال: اكتفى بذكر اللطيف عن ذكر الخير تعويلاً على قرينة السؤال، ولما أشار بقول كلي علي سبيل الاجمال (١) إلى أنه تعالى لطيف باعتبار خلقه خلقاً لطيفاً و علمه بالخلق اللطيف أراد أن ينبه على ذكر بعض مخلوقاته اللطيفة على سبيل التفصيل و يبين لطف صنعه في صغر ما خلقه و أحكم خلقه و أتقن تركيبه و فلق سمعه و بصره و سوّى عظمه و بشره على غاية صغره فقال (أولاً ترى) بالواو في أكثر النسخ و في بعضها ألا ترى بدونها (وفقك الله و ثبتك) حذف متعلق الفعلين للدلالة على تعميمه و شموله للخيرات كلها (إلى أثر صنعه في النبات اللطيف و غير اللطيف) قد ذكرنا في المجلد الأول من جملة ذلك الاثر ما دل على كمال علمه تعالى سبحانه بالاشياء الدقيقة والأمر الخفية و من أراد الاطلاع عليه على وجه أكمل فليرجع إلى كتاب توحيد المفضل المنقول عن أبي عبد الله عليه السلام (ومن الخلق اللطيف و من الحيوان الصغار) الصغار بالضم الصغير قال الجوهرى صغر الشيء فهو صغير وصغار بالضم (و من البعوض) البعوض البق والواحدة البعوضة (و الجرجس) بكسر جيمين

(١) قوله «على سبيل الاجمال» وهذا الاعتقاد الاجمالي كاف في تفاصيل أصول الدين

اذ لم يكن الراوى قبل أن يجيب الامام (ع) و يفسر له معنى اللطيف ضالا بسبب اجمال الاعتقاد و انما زادت معرفته بسبب التفسير، وكذا التكليف في جميع ما يشبهه على الانسان من تفاصيل المبدء والمعاد و جب عليه الاعتراف بها جمالا و ايكال تفسيره و حقيقته الى أهله و الى

أن يحين حينه. (ش)

بينهما راء ساكنة لغة في القرقرس و هو البعوض الصغار فذكره بعد البعوض من باب ذكر الخاص بعد العام (وما هو أصغر منها ما لا يكاد تستبينه العيون (١) بل لا يكاد يستبان لصغره) الموجب لخفاء الامتياز و تقارب الجثث (الذكّر من الأُنثى والحدث المولود من القديم) الحدث بالتحريك الحادث و ذلك لغاية صغر القديم بحيث يكون الحادث مثله في الجثّة فلا يميّز عنه (فلماً رأينا صغراً ذلك في لطفه) أي فلماً رأينا صغر جسمه مع لطف هيئته التي عليها صورته و صورة أعضائه، ففي بمعنى مع ، و يحتمل الظرفيّة أيضاً (و اهداءه) عطف على صغر ذلك أو على لطفه (للسفاد) أي نزول الذكر على الأنثى قضاء للشهوة و طلباً للذّة (والهرب من الموت) وما ذلك إلا لأن له قوّة مدرّكة للموت والحياة و منافعهما و مضارّهما ولا يعلم قدر

(١) قوله «ما لا يكاد يستبينه العيون» لما كان الغرض تفهيم معنى اللطيف للمخاطب و الواجب الاستشهاد بحيوان يعترف بوجوده ، ذكر (ع) أولاً من الحيوان الصغار ما رآه المخاطب وكان من غاية الصغر بمثابة يقرب من أن لا يرى و قد ثبت في زماننا بمنظارات مكبرة وجود حيوان لا يرى بالبصر اصلاً (غير ما يسمى بالميكروب والجراثيم و ويروس مما هو من خلية واحدة) بل حيوان تام ذى رأس و بدن و جوارح و اشار اليه (ع) بعد ذلك بقوله لانراه عيوننا و منه عامل الجرب في الانسان والحيوان و ذكر الطنطاوى فى المجلد الخامس والعشرين فى الصفحة ١٣٦ هذا الحيوان قال هى نوع من العنكبوت فلما ترى بالعين المجردة وهذه تحدث تحت الجلد ثلثة تكون سبباً للمرض الذى ذكرناه و لقد كان الناس من قبل يظنون أن ذلك المرض الجلدى ليس له سبب من خارج، و لقد ثبت الان ثبوتاً قاطعاً أن سبب ذلك المرض انما هو وجود هذه الحشرة تحت الجلد. ان ذلك محل المرض الذى فتكت به تلك الحشرة بما يسمى مرهم الكبريت أو دهن الكبريت كاف لطر ذلك المرض انتهى. وما ذكره من العلاج بالكبريت ما أخذ من القدماء و ان نسبة الطنطاوى الى الطب الجديد و خطأ السابقين فقد عد الشيخ فى القانون من خواص الكبريت قلمه للجرب بالجملة هذا حيوان كامل من جنس العناكب رأيت تصويره منه ذكر و انثى وله رأس و أرجل و يسفد و يبيض فى النقب الذى يحفره على جلد الانسان و كثير من الحيوانات و معدلك لا يرى بالبصر لصغره و ربما يجتمع من ضم خمسة من أفرادها ميليمتر واحد. (ش)

تلك القوة و قدر محلها إلهو (والجمع لما يصلحه) يجمع في الحر للبرد و في الصيف للشتاء و في أيام تمكنه من الحر كة لآيام عجزه عنها ، و هو عارف بقوانين معاشه و نظام أحواله و تدبير وجوده و تحصيل بقائه (و ما في لجج البحار) عطف علي ما يصلحه لبيانه و تفسيره ، و في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام « ممّا في لجج البحار » و هو الأظهر في البيان و عطفه على صغر ذلك أيضاً محتمل (و ما في لحاء الأشجار) اللحاء بالكسر والمدّ قشر الشجر (و المفاوز و القفار) فكلّ وإن كان في غاية الصغر و نهاية الضعف و كمال دقّة ما يقوم به شخصه من العظام و العصب و الأوتار (١) و العروق و الرّباطات و غير ذلك من الأجزاء و الاعضاء التي لا يعلم تشرّيحها إلهو، يطلب رزقه و ما يصلح به أمره بإعلام إلهي و إلهام رباني حيث هيأ له الصانع القدير و قدر له العليم الخبير (و إفهام بعضها عن بعض منطقتها) (٢)

(١) قوله من العظام و العصب و الأوتار ، اختص المفسر الطنطاوى بذكر تفاصيل هذه الامور و من أراد الاطلاع عليها فعليه بتفسيره و قد اورد في تفسير سورة النمل الصفحة ١٥٤ و ما بعدها من المجلد الثالث عشر في وصف عين النملة ما حاصله ان لها خمسة أعين ثلاث بسيطة في مقدم الرأس و اثنتين مركبتين كل واحدة من مائتي عين على جانبي الرأس و كل واحدة من هذه الاربعمائة تتركب من قرنية و حولها اهداب و تحت القرنية مخروط تحته العدسية كالبلور (و هي التي نسميها الرطوبة الجليدية و في اصطلاح العامة نسان العين) الى غير ذلك من النسوج كالشبيكية و الغشاءات الفاصلة بين كل واحدة و اخرى و اعصاب يصل العين بالدماغ ليدرك الحيوان فما ترى في صغر هذه الاعضاء مع أن مجهوع الاربعمائة لا ترى بالبصر لغاية صغرها (ش)

(٢) قوله « و افهام بعض عن بعض منطقتها » و ذكر الطنطاوى تفصيلا في حياة النمل الاجتماعية و منطقتها و تربية صغارها لانطيع نقلها تفصيلا و مما قال أن الملكة اذا باضت تتجمع النملات العاملات حولها و تحمل البيوض بأفواهاها و تمضى بها الى المكان الدافئ الذي أعدته لها و هناك تشرع تعرف البيوض بحسب حجمها فتضع الكبيرات في صف و الصغيرات في صف و متى نفقت بيوضها و خرجت تضعها العاملات في شكل دائرة و تجعل رؤوسها الى خارج الدائرة لكي تسهل عليها تغذيتها، ثم ان المربيات تبالغ في تنظيف *

الإفهام إما بكسر الهمزة أو بفتحها ولفظة «عن» وفهم بعض منطقتها كما في كتاب العيون يرجح الثاني وضمير «منطقها» يعود على الأوتل إلى البعض الأوتل وعلى الثاني إلى البعض الثاني، والتأنيث باعتبار إرادة البعوضة أو الحيوانات والمراد بمنطقها إما ما دل على مطالبها ومقاصدها من الحركات والاشارات والأصوات علي سبيل الاستعارة، أو المراد به النطق الحقيقي المشتمل على الصوت والتقطيع ويؤيد الثاني ظاهر قوله تعالى «وإذا قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان و جنوده» (وما يفهم به أولادها عنها) من الحركات والرُموز الخفية التي ألهمها الصانع الخبير (و نقلها الغذاء) بالمناكير والأفواه والأنياب (إليها) أي إلى أولادها قبل استكمالها تعطفاً بها وتحسناً عليها (ثم تأليف ألوانها)

* أو كارهها ولاسيما أو كاره الصنار وتضع في عشوش الصنار نوعاً من الاسفنج تصنعه من المواد الناعمة المختلفة فمتى اتسخت خراطيم النملات وعلق الوحل على افواها تسرع المربيات إلى هذا الاسفنج وتمسكه وتمسح به افواه الصغيرات و خراطيمها انتهى. و حكى في الصفحة ١٤٤ قصة حرب وقعت بين قريتين من قرى النمل بينهما مستنقع ماء صغير والقي عليه خشبة صارت كالجسر وكان من حكاية حربهم ان نملة من احدى القبيلتين خرجت فرأت صفوف اخرى قادمة تتدفق على الجسر فاسرعت الى عشاها و أبلغت الخبر الى قبيلتها فما لبثت هذه ان خرجت أيضاً صفوفاً للقتال و جرت المعركة الهائلة دامت أربعة أيام بلياليها و فسى خلالها حدثت هدنة بضع ساعات والظاهر أن نملة لم تستطع ضبط غضبها فخرقت شروط الهدنة و استؤنفت المعركة ثانياً وشوهد عدد عديد من الجرحى تنفض في مصارعها واما القتيلات فكانت مطروحة في مصارع مختلفة بالاحراك . انتهى. بتلخيص وأورد في الصفحة ١٦٣ رسم منازلها و صورة البيوت والحجرات و مخازن الاقوات والغرف المعدة لتربية الصنار وجمع البيوض و جبانة لدفن الموتى فان النمل تدفن اجساد موتاهها.

ولا يخفى أن هذه الحياة الاجتماعية لا يمكن الا بأن يفهم بعضها ما يريد الاخر قال ان ذلك بتبادل الخواطر و يحدث بين أفكارهما تيار نظير التلغراف اللاسلكى وقال: أن السبب في ضعف هذه الملكة في الانسان هو عدم استعمالها بعد أن تمكن من الكلام و الخطابة . (ش)

عطف على صغر ذلك و«ثم» لمجرد التفاوت في الرتبة فإن تأليف الألوان وإشارتها وإظهار كل واحد منها مع كمال الاختلاط من أعظم أدلة على كمال لطف الصانع وعلمه بدقائق الأشياء (حمرة مع صفرة و بياض مع حمرة) حمرة بالجر بيان للألوان أي ثم تأليف حمرة مع صفرة ، وبالرفع خبر مبتدأ محذوف و هو الضمير الرجوع إلى الألوان و ما بعدها صفة لها ، و في كتاب العيون «حمرة مع صفرة و بياضاً مع خضرة» بنصب بياضاً فوجب نصب حمرة أيضاً بتقدير أعني أو على أنها حال من الألوان (و أنه ما لا يكاد عيوننا تستبينه) و أنه بفتح الهمزة وتشديد النون عطف على «صغر ذلك» و قال بعض الأفاضل : و انه بسكون النون و فتح الهاء أمرٌ من نهى ينهي والموصول منصوب على المفعولية وعبارة عن الأجزاء و المعنى أسكت عما لا تدركه عيوننا من أجزائها و تأليف بعضها مع بعض شبه السكوت عن الشيء بالنهي عنه في عدم اجرائه على اللسان و الامر بالسكوت عنه لعدم إمكان تفصيله (لدماة خلقها) الدماة بفتح الدال المهملة الحقارة و الدميم كأمر الحقير و تذكير ضمير الموصول تاره و تأنيته أخرى باعتبار اللفظ و المعنى (لا تراه عيوننا و لا تلمسه أيدينا) لأن صغر الحجم و حقارة المقدار على وجه الكمال أخرجه من أن تدركه العين أو تناله اليد «ولا تراه» إما استيناف أو بمنزلة إضراب عن قوله «لا يكاد» و نصبه على الحال بعيد لعدم ظهور عامل له (علمنا) جواب لما (أن خالق هذا الخلق) الذي أقامه على قوائمه و بناه على دعائمه مع حقارة بنيته و لطافة هيئته و ركب فيها من لطائف الصنعة و أودعها من طرائف الحكمة ما عرفت (لطيف لطف بخلق ما سميناه) أي رفق به و دقق خلقه و علم دقائق مصالحه و أعطاه ما يليق بحاله من الحقير و النفير (بلا علاج) أي بلا مباشرة بالأعضاء و الجوارح أو بالتجربة و لامزاولة و لاتدرج ، تقول : عالجت الشيء معالجة و علاجاً إذا زاولته و مارسته (ولا أداة ولا آلة) العطف للتفسير قال الجوهري : الأداة الآلة و يحتمل أن يراد بالأداة الأداة البدنية مثل القوى الجسمانية و بالآلة الآلة الخارجية كالمنشار و المنحت و غيرهما مما يحتاج إليه الصانع الزماني

و يحتمل أيضاً أن يراد بالآلة المادة والمدّة وبالآداة الصفة الزائدة و عدم استناد فعله تعالى إليهما على جميع التقادير ظاهر لأنّهما من الأمور الحادثة المتعلقة بأمر حادث لا يتم فعله إلاّ بها و يفتقر في كماله إليها والله جلّ شأنه قديم كامل في ذاته و فعله لا يفتقر إلى شيء أصلاً (و إنّ كلّ صانع شيء فمن شيء صنع والله الخالق اللطيف الجليل خلق و صنع لامن شيء) أشار بذلك إلى الفرق بين الصانع الحادث الناقص في حدّ ذاته و بين الصانع القديم الكامل في مرتبة ذاته الحقّة القدّوسيّة بأنّ الأوّل كما هو نفسه زمانيّ و ماديّ ومدّيّ و آليّ كذلك فعله و صنعه زمانيّ و ماديّ و مديّ و آليّ لاستحالة أن يفعل هو بلا علاج و لامزاولة و لأداة و لا آلة و لامادة و لامدّة شيئاً، و أمّا الثاني فكما أنّ ذاته الحقّة منزّهة عن جميع النقايس و الافتقار كذلك صنعه للمجعولات الماديّة و فعله للمخلوقات المديّة منزّه عن النقص و الافتقار (١) إلى العلاج و الأداة و الآلة و المادة و المدّة سبحانه من إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون.

فإن قلت : عطف قوله « و إنّ كلّ صانع شيء » على جواب لما يشعر بأنّ هذا أيضاً علمناه من السابق و ليس في السابق ما يدلّ عليه فمواجه ذلك ؟ قلت : الوجه فيه أنّا إذا علمنا من السابق أنّ الصانع الحقّ لطيف بالمعنى المذكور فقد علمنا أنّ كلّ صانع غيره ليس بلطيف بذلك المعنى لاستحالة وقوع التشابه بينهما في أمر من الأمور فقد دلّ السابق التزاماً على أنّ كلّ صانع غيره تعالى فمن شيء صنع .

((الاصد))

٢- « عليّ بن عمّار مرسلًا عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : قال : أعلم »

(١) قوله « عن النقص و الافتقار » إذا كان صنعه من شيء لزم وجود شيء كالمادة قبل وجوده تعالى أو معه و هو يستلزم كون المادة واجب الوجود بالذات، و يلزم منه تعدد الواجب و هو باطل فلا بد أن يكون المادة مخلوقة و لا يجوز أن يكون صنعه تعالى عن شيء. (ش)

« علمك الله الخير أن الله تبارك وتعالى قديمٌ والقدم صفته التي دلّت العاقل على »
 « أنه لاشيء قبله ولا شيء معه في ديمومية، فقد بان لنا باقرار العامة معجزة »
 « الصفة أنه لاشيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقاءه ، و بطل قول من زعم أنه كان »
 « قبله أو كان معه شيء وذلك أنه لو كان معه شيء في بقاءه لم يجز أن يكون »
 « خالقاً له لأنه لم يزل معه ، فكيف يكون خالقاً لمن لم يزل معه ولو كان قبله »
 « شيء كان الأوّل ذلك الشيء لاهذا وكان الأوّل أولى بأن يكون خالقاً للأوّل »
 « ثم وصف نفسه تبارك وتعالى بأسماء دعا الخلق إذ خلقهم و تعبّدهم و ابتلاهم »
 « إلى أن يدعوها بها فسمّى نفسه سمياً ، بصيراً ، قادراً ، قائماً ، ناطقاً ، ظاهراً ، »
 « باطناً ، لطيفاً ، خبيراً ، قوياً ، عزيزاً ، حكيماً ، عليماً وما أشبه هذه الاسماء، »
 « فلما رأى ذلك من أسمائه القالون المكذّبون وقد سمعونا نحدث عن الله أنه »
 « لاشيء مثله ولا شيء من الخلق في حاله قالوا : أخبرونا إذا زعمتم أنه لا مثل »
 « لله ولا شبه له ، كيف شاركنموه في أسمائه الحسنى فتسمتتم بجمعها ؟ فان في »
 « ذلك دليلاً على أنكم مثله في حالاته كلّها أو في بعضها دون بعض إذ جمعتم »
 « الاسماء الطيبة، قيل لهم: إن الله تبارك وتعالى ألزم العباد أسماء من أسمائه على »
 « اختلاف المعاني وذلك كما يجمع الاسم الواحد معنيين مختلفين والدليل على »
 « ذلك قول الناس الجائز عندهم الشائع وهو الذي خاطب الله به الخلق فكلمهم »
 « بما يعقلون ليكون عليهم حجة في تضييع ما ضيعوا فقد يقال للرجل : كلبٌ »
 « و حمار ، و ثور ، و سكرة ، و علقمة ، و أسدٌ كل ذلك على خلافه وحالاته ، »
 « لم تقع الاسامي على معانيها التي كانت بنيت عليه ، لان الانسان ليس بأسد ولا »
 « كلب فافهم ذلك رحمك الله، وإنما سمى الله تعالى بالعلم بغير علم حادث علم به »
 « الاشياء، استعان به على حفظ ما يستقبل من أمره والروية فيما يخلق من خلقه و »
 « يفسد ما مضى مما أفنى من خلقه مما لولم يحضره ذلك العلم و يغيبه كان »
 « جاهلاً ضعيفاً ، كما أننا لو رأينا علماء الخلق إنما سموا بالعلم لعلم حادث إذ »
 « كانوا فيه جهلة و ربّما فارقه العلم بالاشياء فعادوا إلى الجهل . و إنما سمى الله »

« عالمًا لأنه لا يجهل شيئاً. فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم واختلف المعنى »
« على ما رأيت، وسمي ربنا سمياً لا بخرت فيه يسمع به الصوت ولا يبصر به كما »
« أن خرتنا الذي به نسمع لا نقوى به على البصر ولكنه أخبر أنه لا يخفى عليه، »
« شيء من الأصوات، ليس على حد ماسميننا نحن، فقد جمعنا الاسم بالسمع و »
« اختلف المعنى وهكذا البصر لا بخرت منه أبصر كما أننا نبصر بخرت منا لا نتفع »
« به في غيره ولكن الله بصير لا يحتمل شخصاً منظوراً إليه، فقد جمعنا الاسم و »
« اختلف المعنى، وهو قائم ليس على معنى انتصاب و قيام على ساق في كبد »
« كما قامت الأشياء ولكن قائم يخبر أنه حافظ كقول الرجل القائم »
« بأمرنا فلان. والله هو القائم على كل نفس بما كسبت. والقائم أيضاً في »
« كلام الناس: الباقي. والقائم أيضاً يخبر عن الكفاية كقولك للرجل: قم بأمر »
« بني فلان أي ارفعهم. والقائم منا قائم على ساق، فقد جمعنا الاسم و لم نجمع »
« المعنى، و أما اللطيف فليس على قلة و قضاة و صغر ولكن ذلك على النفاذ »
« في الأشياء والامتناع من أن يدرك، كقولك للرجل: لطف عني هذا الأمر و »
« لطف فلان في مذهبه و قوله يخبرك أنه غمض فيه العقل وفات الطلب و عاد »
« متعمقاً متلطفاً لا يدركه الوهم فكذلك لطف الله تبارك و تعالى عن أن يدرك »
« بحد أو يحد بوصف واللطافة منا الصغر والقلة، فقد جمعنا الاسم و اختلف »
« المعنى، و أمّا الخير فالذي لا يعزب عنه شيء ولا يفوته ليس للمتجربة ولا للاعتبار »
« بالأشياء فعند التجربة والاعتبار علمان ولولاهما ما علم لأن من كان كذلك »
« كان جاهلاً، والله لم يزل خيراً بما يخلق والخير من الناس المستخبر عن جهل، »
« المتعلم، فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى، و أمّا الظاهر فليس من أجل أنه »
« علا الأشياء بر كوب فوقها و قعود عليها و تسنم لذراها ولكن ذلك لغيره ولغلبته »
« الأشياء و قدرته عليها كقول الرجل: ظهرت على أعدائي و أظهرني الله على »
« خصمي، يخبر عن الفلج والغلبة، فهكذا ظهور الله على الأشياء، و وجه آخر أنه »
« الظاهر لمن أراده ولا يخفى عليه شيء و أنه مدبر لكل ما برأ فأبي ظاهر أظهره »
« و أوضح من الله تبارك و تعالى، لأنك لا تعدم صنعته حيثما توجهت وفيك من آثاره »

« ما يغنيك والظاهر منّا البارز بنفسه والمعلوم بحدّه، فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا »
 « المعنى، وأمّا الباطن فليس على معنى الاستبطان للأشياء بأن يغور فيها ولكن »
 « ذلك منه على استبطانه للأشياء علماً وحفظاً وتدبيراً، كقول القائل: أبطنته »
 « يعني خبرته وعلمتُ مكتوم سرّه والباطن منّا الغائب في الشيء المستتر وقد »
 « جمعنا الاسم واختلف المعنى، وأمّا القاهر فليس على معنى علاج ونصب واحتيال »
 « ومدارة ومكر، كما يقهر العباد بعضهم بعضاً والمقهور منهم يعود قاهراً والقاهر »
 « يعود مقهوراً ولكن ذلك من الله تبارك وتعالى على أن جميع ما خلق ملبس به »
 « الذلّ لفاعله وقلّة الامتناع لما أراد به لم يخرج منه طرفة عين أن يقول له كن »
 « فيكون، والقاهر منّا على ما ذكرتُ ووصفت، فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى، و »
 « هكذا جميع الأسماء وإن كنا لم نستجمعها كلّها فقد يكفي الاعتبار بما »
 « ألقينا إليك. والله عونك و عوننا في إرشادنا و توفيقنا. »

((الشرح))

(علي بن محمد مرسلًا، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام) هذا الحديث رواه
 الصدوق في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام وفي كتاب التوحيد من طريق المصنف
 مسنداً قال: «حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق -رضي الله عنه - قال
 حدثنا محمد بن يعقوب الكليني قال: حدثنا علي بن محمد المعروف بعلان، عن محمد بن عيسى
 عن الحسين بن خالد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام» (قال: قال: اعلم علمك الله الخير)
 الخير مفهوم عام شامل لجميع القوانين الشرعية و جزئياتها سواء كانت متعلقة
 بنظام الدين أو بنظام الدنيا وهذا الخطاب عامٌ شامل للموجود والمعدوم و من هو
 في أصلاب الآباء وأرحام الأمّهات (إن الله تعالى قديم) وجوده ذاتي (١) مستند

(١) قوله « وجوده ذاتي » كذا فسر القديم المجلسي -ره- ورفيعا النائيني -ره-

لان الذي وجوده عرضي حاصل له من غيره لا بد أن يكون مخلوقاً كما مر في محله، و اما
 الشارح القزويني -رحمه الله- فقال المراد بالله هنا فاعل الاجسام سواء كان واجب الوجود لذاته
 أم لا سواء كان بسيطاً أو مركباً من عدة بسائط مجردة و هو عجيب اذ لم يعهد اطلاق كلمة*

إلى ذاته غير مسبوق بالعدم ولا معروض له (والقدم صفته التي دلّت العاقل) إمّا بالاستقلال أو بملاحظة مقدّمة مبرهنة متقرّرة في العقل مسلمة عند الكلّ وهي أنّه تعالى مبدء لجميع ما سواه (على أنّه لاشيء قبله ولا شيء معه في ديموميته) التي كانت له في مرتبة ذاته الحقّة ومرتبة وجوده الّذي هو نفس ذاته القدسيّة، و ستعرف وجه دلالتها عليه (فقد بأن لنا بإقرار العامّة) أي بإقرار عامّة الموجودات كلها بلسان الحال والإمكان و بعضها بلسان المقال والبيان والإقرار إمّا من أقرّ بالحقّ إذا اعترف به أو من أقرّ الحقّ في مكانه فاستقرّ هو. فقولُه (معجزة الصفة) (١) على

الله على غير واجب الوجود بالذات ولا يصح لاحقيقة ولا مجازاً لان المجاز أيضاً يتوقف على تجويز اللغة ولا يجوز في لغة العرب اطلاق الله مجازاً على غيره تعالى حتى عند المشركين والحامل له على ذلك أنه زعم ان صدر الحديث تقرير مذهب باطل يريد الامام (ع) نقضه وهو مذهب الفلاسفة والاشاعرة حيث زعموا أن غير الله تعالى أيضاً قديم، اى العقول والصفات الثمان التي سموها القدماء الثمانية وهذا أيضاً عجيب لان الامام (ع) قال « اعلم علمك الله الخير أن الله قديم، ولو كان هذا تقرير مذهب باطل لم يقل (ع) اعلم علمك الله الخير فانه لا يأمر بتصديق شيء باطل. (ش)

(١) قوله «معجزة الصفة» اتفق النسخ على اعجام الزاى وهى اما اسم فاعل أو مفعول أو مصدر ميمى. ويحتمل بعيداً أن يكون على وزن مفعلة التي يدل على تكثير الفعل وزيادته مثل «السواك مطهرة للفم» أى كثير التطهير «وصلة الرحم مناة للمال» اى يزيد فى نمو المال و قطعها مقربة للاجل، أى يزيد فى قرب الاجل. والمعنى أن عامة الناس أقرّوا واعترفوا أو اثبتوا صفة القديم لله تعالى واعترفوا أيضاً بأن هذه الصفة معجزة أى لا يقدرّون على اكتنائها وعاجزون عن الاتصاف بها وتحصيلها لانفسهم. والامام (ع) يصبّ هذا الرأى أى الاقرار من العامة و يستشهد بصحة كلامهم وقولهم على مطلوبه. وأما الشارح القزوينى فقرأه «معجزة» بالراء المهملة والمعجورم البطن واتساعه وفسره بأن العامة وسعوا صفة القديم حتى شمل غير الله تعالى من العقول والافلاك وعلى هذا فلا يمكن استشهاد الامام (ع) بهذا الاقرار من العامة و تصويب رأيه وهو خلاف عبارة الحديث، ولولا أننا نعلم كون القائل من أعظم العلماء لذهب وهمنا الى أنه من أقاصيص جحى. واورد المجلسى رحمه الله فى مرآة العقول عبارة الشارح ثم *

الأول منصوب بنزع الحافض وهو الباء وإن شذّ نزعه في مثله وعلى الثاني منصوب على المفعولية، والمعجزة اسم فاعل من أعجزته بمعنى وجدته عاجزاً أو من أعجزته بمعنى جعلته عاجزاً أو من أعجزه الشيء بمعنى فاته وإضافتها إلى «الصفة» والمراد بها القدم من باب إضافة الصفة إلى الموصوف. أي الصفة المعجزة وإنما وصفها بالإعجاز لأنها تتجدد، أو تجعلهم لنباهة شأنها عاجزين عن إدراكهم كنهها وحقيقتها أو عن اتصافهم بها أو عن إقراءهم بأنه تعالى قديم، أو لأنها تفوتهم وهم فاقدون لها، ويحتمل أن يكون المعجزة مصدر عجز عن الشيء عجزاً ومعجزة بفتح الميم وكسر الجيم وفتحها للإضافة والانتساب وأدنى ملازمة أي اقرار العامة بعجزهم عن تلك الصفة وعدم قدرتهم على الاتصاف بها. هذا الذي ذكرناه في حل هذه العبارة هو ملخص ما ذكره جمع من المتأخرين منهم السيد الداماد والمحقق الشوشتری مع زيادات سنحت للخاطر، وقال بعض الأفاضل: متعلق الاقرار محذوف والمعجزة اسم مفعول من أعجزه إذافاته وصفة للعامة ومضافة إلى الصفة، يعني بان لنا باقرار العامة بفقدان تلك الصفة وفواتها فيهم بأنه تعالى قديم. وفيه أن الأصل عدم الحذف وأن الإضافة اللفظية لا تنقيد تعريف المضاف فلا تقع صفة للمعرفة

«عبارة رفيع الدين النائيني في شرح هذا الحديث وأوردناها في حاشية الوافي، والفيض - رحمه الله - صوب نسخة عيون أخبار الرضا (ع) وهي هكذا «قد بان لنا باقرار العامة مع معجزة الصفة انه لا شيء» وقال كانه سقط كلمة مع من نساخ الكافي ومقصوده بان لنا من شيئين من اقرار العامة ومن معجزة الصفة أنه لا شيء قبل الله، وأظن أن نسخة الكافي أصح و أوضح ولو كان الامر كما استصوبه لقال (ع) باقرار العامة مع مفهوم الصفة أي المتبادر من معناها لا مع اعجاز الصفة بغير اعجاز والعجزانما يناسب الاقرار أي العامة أقروا بأنهم عاجزون بالنسبة الى هذه الصفة اما في فهمها وسر ثبوتها لله تعالى أوفى اثباتها لانفسهم أو عاجزون عن اثبات شيء معه تعالى. و أما صدر المتألهين - قدس سره - فانه جعل اعجاز الصفة فاعلا لقوله «بان» و جملة «أنه لا شيء» اهـ متعلقة بالاعجاز والمعنى أن باقرار العامة بان لنا اعجاز الصفة اياهم عن اثبات قديم معه تعالى لان الصفة أعجزتهم وجعلتهم غير قادرين على أن يثبتوا قديماً غيره تعالى و ألزمهم باختصاص الصفة به تعالى. (ش)

و في بعض نسخ لا يعتد به « بهذه الصفة » وهو أظهر . و في كتاب عيون أخبار الرضا
 عَلَيْهِ السَّلَامُ « مع هذه الصفة » والله أعلم (إنه لاشيء قبل الله ولا شيء مع الله في بقاءه) (١)
 أولاً وأبداً جميعاً ، فلا ينافي ما تقرّر من أن الانسان باق أبداً لا يموت بعد البعث
 (و بطل قول من زعم أنه كان قبله) كالتأئين بأنه مركّب فان الجزء قبل الكل
 (أو كان معه شيء) كالتأئين بزيادة الوجود والصفات ، و « شيء » مرفوع على سبيل
 التنازع (و ذلك أنه لو كان معه شيء في بقاءه لم يجز أن يكون خالقاً له) وإذا
 لم يكن خالقاً لذلك الشيء لزم تعدّد الواجب لذاته و لزم أيضاً أن لا يكون جلّ
 شأنه مبدء لجديع ماسواه و كلاهما باطل (لأنّه لم يزل معه فكيف يكون خالقاً

(١) قوله « ولا شيء مع الله في بقاءه » عقد الباب لشرح أسمائه الحسنی و الفرق بين
 معانيها اذا اطلق عليه تعالى أو على الممكنات و منها القديم و معناه فيه تعالى أنه لا شيء معه
 ولا شيء قبله و في غيره مضى امد بعيد و مدة طويلة عن اول وجوده و هذا في كل شيء بحسبه
 و العرجون القديم هو الذي مضى عليه ستة أشهر و الانسان اذا مضى عليه هذه المدة لا
 يسمى قديماً .

والبحت عن الحدوث عند المتكلمين يمكن أن يقرر على ثلاثة أوجه: **الاول** اثبات
 الحدوث للعالم حتى يستدل به على وجود الله تعالى وهذا لا يجوز أن يثبت بالقرآن والحديث واجماع
 الملل بل يجب أن يثبت بدليل عقلي اذ حجبية ظاهر الكتاب و قول المعصوم (ع) يتوقف على
 اثبات وجوده تعالى أولاً ثم اثبات النبوة و اذا لم يثبت وجود الله تعالى كيف يصدق بالنبى
 و القرآن والحديث والاجماع بل هو مصادرة .

الثاني اثبات الحدوث بعد الاقرار بالله والنبى والاعتراف بالقرآن وأقوال الانبياء لا
 لاثبات وجوده تعالى بل تعبداً و هذا معقول لكن الظاهر من الاحاديث والاجماع اثبات
 الحدوث لاثبات وجوده تعالى لاتعبداً من حيث أن الاعتقاد به أصل برأسه من اصول الدين
 و كل من عد انكار الحدوث كفراً فانما ذهب اليه لانه يؤدي الى انكار الواجب او اضطرابه .

الثالث اطلاق الحدوث على المخلوقة للزوم عرفي بينهما فكما قيل حادث اريد أنه
 مخلوق و كلما قيل قديم اريد أنه غير مخلوق وهو الظاهر من الروايات بل صريحها عدم
 كون الحدوث أصلاً برأسه بل هو تساوٍ لاثبات الواجب . (ش)

لمن لم يزل معه) في مرتبة ذاته ووجوده، والمخلوق يجب أن يكون بحسب الذات والوجود متأخراً عن الخالق القادر، وذلك لأنَّ وجوده تعالى عين ذاته، فلو كان وجود شيء مامع وجوده غير متأخر عنه كان أيضاً مع ذاته غير متأخر عنها أصلاً. فلا تكون ذاته التي تفعل بالاختيار علّة له لوجوب تقدّمها على المعلول بحسب الرتبة والوجود، فقد ظهر أنَّ القديم لا يجوز أن يكون معلولاً (١) للقادر خلافاً للمبتدعة (٢) (و لو كان قبله شيء كان الأَوْل ذلك الشيء لاهذا) الذي هو

(١) قوله « فقد ظهر أن القديم لا يجوز أن يكون معلولاً ، لم يظهر من كلامه (ع) من ذلك شيء اذ لم يفرق بين الفاعل المختار وغيره، وقوله «لم يزل معه فكيف يكون خالفاً، يدل على كون صرف معيته علّة لعدم مخلوقيته من غير تأثير للاختيار وقد ذكرنا سابقاً أن الفاعل المختار لا يستحيل عقلا ان يريد صدور الفعل عنه دائماً وأن يكون له في كل زمان مخلوق ولا يتصور مانع عن تجويز ذلك الا أن يبين استحالة معلول مستمر باستمرار العلّة ولم يبين و اذا تعقل امكان عدم الفصل الزماني بين المعلول والعلّة كحركة اليد و حركة المفتاح، فانه مع سابقة حركة اليد لافصل بينهما زماناً، فمع امكانه لامانع من ارادة الفاعل المختار هذا الامر الممكن، فالحق أن غرض الامام (ع) اثبات مخلوقية كل شيء له تعالى وأنه ليس في دار الوجود شيء الا وهو محتاج اليه و متأخر عنه في الوجود سواء كان نظير تأخر حركة المفتاح عن حركة اليد أو تأخر خلق السموات والارض عن وجود الله تعالى أو تأخر خلق الانسان عن خلق السموات والارض. (ش)

(٢) قوله « خلافاً للمبتدعة ، البديع الشيء الذي لم يعهد نظيره قبله و المبتدعة كل طائفة تخترع في الدين اموراً غير معهودة فيه و انما يتصور وجودهم بعد الاسلام لا قبله و مراد الشارح هنا فرقة من اتباع المشائين مزجوا اصطلاحات الشرع باصطلاحات الفلسفة وقلنا أن الخلط مزلة لافي خصوص اصطلاحات الفلسفة بل اصطلاح كل فن كما أن بعض الناس أفتى بوجوب غسل الجمعة، اذ ورد في الحديث «أن غسل الجمعة واجب» ولم يعلم أن اصطلاح الائمة في الوجوب غيره في اصطلاح أهل الاصول، وهكذا بعض اتباع المشائين لما رأوا قول أرسطو أن الانسان كان مخلوقاً لأول لوجوده تأولوا قصة آدم و حواء و كذلك تأولوا خلق السموات والارض من الدخان أو من الماء وأمثال ذلك»

القبل على الاطلاق وهو المسمى بالله وكان الأوّل (بحسب هذا الفرض) أولى بأن يكون خالقاً للأوّل الذي هو الخالق لجميع ما سواه وهذا خلاف المتقرر الثابت من وجهين: الأوّل أن لا يكون المبدء للجميع مبدء للجميع، والثاني أن يكون القديم الواجب حادثاً ممكناً لأنّ كونه بعد أن لم يكن وصف له بالحدوث اللازم للإمكان. (ثمّ وصف نفسه تبارك وتعالى بأسماء) أي سمّى نفسه بها أو عرف نفسه، وإنما قال بأسماء ولم يقل بمعانيها للدلالة على أنّه ليس له صفة زائدة (دعا الخلق) بالنصب على أنّه مفعول له مثل «حذر الموت» يعني وصف نفسه بالأسماء لأجل دعائهم إياه بتلك الأسماء (إذ خلقهم وتعبدهم) يعني طلب منهم العبادة والتذلل وغاية الخضوع، وأراد أن يكونوا عبيداً له (وابتلاهم) بالخير والشرّ واختبرهم بالمصائب والنوائب والجأهم (إلى أن يدعوها) أي بتلك الأسماء التي وصف بها نفسه (فسمّى نفسه) الفاء لتفسير الوصف المذكور لا للتفريع (سمياً بصيراً قادراً قائماً ناطقاً ظاهراً باطناً لطيفاً خبيراً قوياً عزيزاً حكيماً عليماً و ما أشبه هذه الأسماء) من الأسماء المشتركة بينه وبين خلقه الدالّة على الذات مع ملاحظة شيء من الصفات (فلما رأى ذلك من أسمائه الغالون المكذبون) الغالي المتجاوز عن الحدّ من غلافي الأمر يغلو غلواً إذا جاوز فيه الحدّ وهم قد جاوزوا الحدّ في أسمائه تعالى حيث جعلوا مبادي اشتقاقها موجودة خارجية زائدة عليه قائمة به، وفي بعض النسخ «القالون» بالقاف من القلى وهو البغض (وقد سمعونا نحدّث عن الله أنّه لأشياء مثله) بحسب الذات (ولا شيء من الخلق في حاله) بحسب الصفات (قالوا أخبرونا إذ ازعمتم أنّه

* وكان قول أرسطو هنا فرضاً يستحسنونه لأمرأ برهانياً يتمسكون به وهكذا كانت الفلاسفة قديماً و جديداً حتى في أيامنا هذه ، فربما يستخرجون حقيقة برهانية لا يشك فيها ويستدلون عليها بأدلة موجبة للعلم مثل ان الارض كرة و أن الخسوف لحيلولة و تارة يبدعون رأياً وفرضاً استحساناً من غير دليل علمي على ايجابه مثل قولهم بأن الارض كانت قطعة انفصلت من الشمس وأن الانسان حصل بالنشوء من قرد أو غيره، وكما لا يجوز خلط اصطلاح الشرع باصطلاحات الفنون كذلك لا يجوز خلط البرهانيات بالاستحسانات و انما يجوز تأويل الظواهر اذا ثبت خلافه بالبرهان اليقيني لا اذا خالف الاستحسانات . (ش)

لامثل لله ولاشبه له كيف شار كتموه في أسمائه الحسنی فسميتم بجمعها) إذ هذه الأسماء وهي السميع والبصير إلى آخر ما ذكر تطلق عليكم أيضاً (فان في ذلك) أي في مشاركتكم في أسمائه (دليلاً على أنكم مثله في حالاته) التي دلّت عليها تلك الأسماء (كلها أو في بعضها دون بعض) الترديد إما لعدم تحقق المشاركة في جميع أسمائه تعالى أو لكون المشاركة في البعض كافياً في مقام المناظرة و الإلزام (إذ جمعتم الأسماء الطيبة) وذلك دل على أنكم مثله في المعنى إذا اشتراك في المشتق يقتضي الاشتراك في المشتق منه، وفي كتاب التوحيد و كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام « إذ جمعتمكم الأسماء الطيبة » ولما أشار إلى منشاء شبهتهم وتقريرها بأن مشاركتكم معه في الأسماء تقتضي مشابهتكم ومماثلتكم معه في المعنى لأن الاسم دليل على المعنى المشترك بينكما أشار إلى الجواب عنها و حاصله أن الاشتراك هنا من باب الاشتراك في اللفظ دون المعنى بقوله (قيل لهم: إن الله تعالى ألزم العباد أسماء من أسمائه على اختلاف المعاني) أي على سبيل الاشتراك في اللفظ دون المعنى (١) (وذلك كما يجمع الاسم الواحد معينين مختلفين) من جميع

(١) قوله « على سبيل الاشتراك في اللفظ دون المعنى » هذا خلاف رأى أهل التحقيق لان الصفات عندهم مشتركة معنى كما بينوا في اطلاق الوجود على الله و على الممكنات لكن الاشتراك المعنوي لا يوجب التساوي من جميع الجهات فالنور الضعيف والشديد مشر كان في معنى النورية و يطلق النور عليهما بمعنى واحد و ان اختلفا في الشدة والضعف ، كذلك الوجود و سائر الصفات في الواجب والممكن ليست نظير لفظ العين في معانيه بل هي معنى واحد اختلف أفرادها في الواجب وجود شديد فوق ما لا يتناهى و علم و قدرة و حياة كذلك و في الممكن كل ذلك ضعيف غاية الضعف البتة و مقصود الامام «ع» بيان اختلاف المصاديق في المعنى لتشكيكه ، و يتفق الاشتراك اللفظي والمشكك مع الحقيقة والمجاز في اطلاق لفظ واحد على امور مختلفة و لذلك شبهه (ع) باطلاق سكرة وعلقة على الثبتين وعلى الانسان مع الاختلاف لاشتراكهما في اطلاق لفظ على امور مختلفة كذلك يطلق العالم على الله وعلى الانسان مع الاختلاف لأن هذا حقيقة وذاك مجاز كما أن المراد من الاشتراك في اللفظ الاشتراك في المفهوم و من الاختلاف في المعنى الاختلاف في أفراد المشكك بحسب المصاديق قال الحكيم السبزواري اذا قلنا انه عالم أو يا عالم بعنوان اجراء أسمائه الحسنی في الادعية و*

الوجوه مثل العين للباصرة والذَّهَب ولا يقع بذلك التماثل والتشابه بينهما، هذا إذا كان ذلك للتمثيل أمّا لو كان للتشبيه كما يشعر به ظاهر الكاف و ظاهر الدليل الآتى المبني على الحقيقة والمجاز، فالمراد بالمعنيين المختلفين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي المختلفان في بعض الوجوه المتشابهان أو المتناسبان بوجه آخر و المقصود من التشبيه هنا هو جهة المغايرة والمخالفة دون المناسبة والمشابهة، فإنّ المعنى المجازي للحمار مثلاً و هو الانسان مخالف لمعناه الحقيقي وإن كان إطلاق الحمار عليه باعتبار مناسبة خارجه عنه فاذا شَبَّهنا العين بالحمار باعتبار المعنى أو شَبَّهنا معناها بمعناه فلاشبهة في أنّ المقصود هو إظهار المخالفة و بيان المغايرة بين معنيها كما هي بين معني الحمار وأمّا المناسبة التي بين معني الحمار فأمر غير مقصود في هذا التشبيه أصلاً، فاندفع بذلك ما عسى أن يقال هذا التشبيه يفيد اعتبار المناسبة أو المشابهة بين علمه تعالى مثلاً و علم غيره وهذا مؤيد للشبهة لادافع لها (والدليل على ذلك قول الناس الجائز عندهم الشايخ) بالشين المعجمة والعين المهملة وفي كتاب العيون « قول الناس الجائز عندهم الشايخ » بالسين المهملة و الغين المعجمة بمعنى الجائز والمذكور هنا أصوب لخلوّه عن التكرار (و هو الذي خاطب الله به الخلق، فكلمهم بما يعقلون ليكون عليهم حجة (١) في تضييع ماضيّعوها)

* الاوراد اما أن يعنى من ينكشف لديه الشىء فقد جاء الاشتراك أو لا فقد جاء المحذورات الاخر
يعنى ان حملنا على ضد ذلك المفهوم وهو الجهل لزم المحال وان لم نفهم شيئاً لزم التعطيل.. (ش)
(١) قوله وليكون عليهم حجة، هذا يدل على أن خطاب الله و كلام حججه عليهم السلام وردا على مجرى كلام الناس بعضهم مع بعض وقواعدهم وسننهم فما يتكلف بعض الناس من حمل ألفاظ القرآن وبعض الاحاديث على ما لايسوغ في اللغة العربية غير جائز بل خروج عن طريقة الشرع ولا يرضى به الائمة عليهم السلام، فان قيل: قدورد في تفسير الايات من ذلك شىء كثير مثل ان عدة الشهور عندالله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله هم الائمة عليهم السلام مع أن اطلاق الشهور واردة الائمة ان احتمل صحته فهو مجاز لا يصح فى لغة العرب الابقرينة ولا قرينة بل القرينة على خلافه، قلنا نعمن صحة هذه الروايات أولاً، ونحملها على التمثل وان الشىء بالشىء يذكر ثانياً، أو على التصريح ببعض أفراد المعنى الكلى من غير نفى الافراد الاخر ثالثاً كما

من الإيمان والأحكام والأخلاق (١) (فقد يقال للرجل كلبٌ و حمارٌ و ثورٌ و سكرةٌ) السكر - بضم السين المهملة و تشديد الكاف - فارسيٌّ معربٌ ، الواحدة سكرةٌ ، و في المغرب: السكر - بالتشديد - ضرب من الرطب مشبه بالسكر المعروف في الحلاوة (و علقمة و أسد) العلقم شجر مر

* في قوله تعالى « يؤمنون بالغيب » ، أنه الامام الغائب لا انحصار المراد فيه بل هو وأفراده الاخر كالقيامة والملائكة والمعاد وكل ما لا يرى بالعين من الحقائق أيضاً مرادة ، وصرح ببعض أفراده دفعاً لشبهة من لا يمتدح بكونه مراداً و ذكرنا شيئاً مما يتعلق بهذا المعنى في الصفحة ٣٨٠ من المجلد الثالث . (ش)

(١) قوله «ما صنعوا من الايمان» والايان ليس من الصنع والعمل بل الناظر في الادلة اذا علم صحتها حصل له الايمان قهراً وغير الناظر لا يحصل له وظاهر الالفاظ حجة في الصنع و العمل على ما صرح به الامام (ع) لان المكلف يجب أن يأتي بعمله على وفق مراده سبحانه ، و الشارح الحكيم يجب أن يصرح بمراده ويبينه حتى يتمكن العباد من الامتثال فما يفهمه الناس من ظاهر كلامه هو مراده منهم ، ولا يمكن أن يريد سواء بمقتضى الحكمة ، وأما ما لا يتعلق بالعمل كتفاصيل المبدء والمعاد و مراتب الانبياء وكيفية الوحي فلاضير أن يبقى مجملاً ولا يعلمه الناس تفصيلاً ولا يبينه الشارع لهم لعدم حاجتهم اليه في العمل مثل أنك اذا أردت تعليم الحج والزيارة لمن لم يزر بعد تبين له ما يحتاج الى عمله وما ليس له طريق اليه الاتعليمك اياه مثل شرايط الطواف والسعي وعبارة التلبية وطريق الزيارة وعبارتها ، وأما ما لا يتعلق بالعمل ولا يتغير الواقع ببياناتك ولا بهل المخاطب بحقيقته فليس عليك تعليمها مثل أن حجر اسمعيل في جانب من الكعبة والحجر الاسود في جانب آخر فلو اشتبه الامر على المخاطب وظن كليهما في جانب واحد وبقي على هذا الاشتباه حتى زار الكعبة لم يكن ضائراً به في علمه وعمله ولا يختل بذلك حجه ولا يعيب عليك أحد حديث أجملت الكلام ولم تبين له موضع الحجر . بخلاف ما اذا لم تبين له شرايط صحة الطواف مما يتعلق بعمله فانه يضر بحكمتك وترى أن كثيراً من أعظم أصحاب الائمة عليهم السلام يستلون عن معاني أسماء الله ولم يكن مبيناً لهم طول عمرهم ولم يكن جهلهم بهامخالفاً لحكمة الله تعالى اذ ذكرهم بهذه الاسماء ولم يصر معناها مبيناً الا بعد حين كما مر ونقلنا في الصفحة ٢١٢ من المجلد الثالث كلام العسكري (ع) الى ابن اسحاق الكندي انه يمكن ان يكون الله تعالى أراد من ألفاظ القرآن غير الذي ذهب أنت اليه . (ش)

و يقال للحنظل ولكل شيء مر: علقم (كل ذلك على خلافه و حالاته) أي على خلاف ما هو المقصود منهوضماً و خلاف حالاته وصفاته المطلوبة منه حقيقة و حالاته عطف على الضمير المجرور بالإضافة بدون إعادة الجار كما في قوله تعالى « و اتقوا الله الذي تساءلون به و الأرحام » و الدليل على امتناعه مدخول كما سنشير إليه في باب صلة الرحم إن شاء الله تعالى، و من لم يجوز ذلك فليجعل الواو بمعنى مع أو ليقدر مضافاً أي و خلاف حالاته. وفي كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام «على خلافه لأنه» (لم يقع الأسماء على معانيها التي كانت بنيت عليه) هذا بيان و توضيح لما قبله (لأن الإنسان ليس بأسد ولا كلب فافهم ذلك رحمك الله) أي ما يطلق عليه لفظ الإنسان حقيقة ليس ما يطلق عليه لفظ الأسد والكلب حقيقة فقد تقرر مما ذكر أن معنى الأسماء في الواجب مخالف لمعناها في غيره كما أن المعنى الحقيقي للأسد مخالف لمعناه المجازي الذي هو الإنسان إلا أن الاسم فيما نحن فيه ليس في الواجب حقيقة و في غيره مجازاً بل في كليهما حقيقة من باب الاشتراك في اللفظ، فإن العالم مثلاً موضوع تارة للعلم القديم الكامل بالذات لا بالغير، و تارة للعلم الحادث الناقص القابل للعدم سابقاً و لاحقاً القائم بالغير، ولا شبهة في أن هذا المعنى مخالف لذلك المعنى ولا اشتراك بينهما إلا في لفظ العلم ولما نظر بعض المحققين إلى هذا الدليل ووجد الأسد و نحوه من الأسماء حقيقة في معانيها الأصلية و مجازاً في الإنسان ظناً أن الأسماء الكمالية أيضاً كذلك فقال: معناه كما أن تلك الأسماء لا يستحقها حقيقة إلا معانيها الأصلية ولا تقع على الرجل حقيقة بل تقع مجازاً كذلك الأسماء الكمالية لا يستحقها حقيقة إلا الذات القدسية ولا يقع على الكاملين من الخلق حقيقة بل تقع عليه مجازاً من حيث أنهم مظاهر أسماء خالقهم، و فيه أنه إن أراد بالمجاز في قوله «الأسماء الكمالية تقع على الخلق مجازاً» الاستعارة ليوافق الأمثلة المذكورة في الدليل فإن الأسد و نحوه استعارة في الإنسان يرد عليه أن الاستعارة مبنية على التشبيه و قد مر مراراً أنه لا يجوز تشبيه شيء بالله سبحانه بوجه من الوجوه وإن أراد مجازاً رسلاً لعلاقة السببية والمسببية كما يشعر به الظاهر يرد عليه أنه على تقدير جواز ذلك

هنا فانت المناسبة بين المقيس والمقيس عليه فإن المقيس عليه استعارة وإن اكتفى في المناسبة بمجرد التجوز وإن كان هذا نوعاً منه وذاك نوعاً آخر فليقل بالاشتراك اللفظي كما هو ظاهر سياق الحديث (١) و ليكتف في المناسبة بما ذكرنا سابقاً من مجرد الاختلاف بين المعنيين ولما أشار إجمالاً إلى اختلاف معاني الأسماء بين الخالق والخلق أراد أن يشير إلى تفصيل بعض ذلك و توضيحه ليقاس عليه في البواتي فقال:

(و إنما سمى الله بالعلم) المراد بالعلم العالم بذكر المشتق منه مقام المشتق، أو المراد بالتسمية الوصف أو قال ذلك للتشبيه على أن العلم عين ذاته، وفي كتاب العيون « و إنما تسمى بالعالم على صيغة المشتق (لغير علم حادث علم به الأشياء) يعني سمى بعلم قديم كامل من جميع الجهات هو عين ذاته الحقبة التي هي العلم بالأشياء كلها كليها و جزئياً على نحو واحد لا بعلم حادث زائد عليه قائم به علم به الأشياء لاستحالة الجهل عليه في مرتبة ذاته و امتناع اتصافه بالحوادث (استعان به على حفظ ما يستقبل من أمره) كالشرف فإنه يستعين بعلم حادث له بالكليات على حفظ تفاصيل جزئياتها الواردة عليه في مستقبل أحواله (والروية

(١) «كما هو ظاهر سياق الحديث» بل سياق الحديث يدل على أن الامام (ع) يريد الفرق بين حقيقة هذه الصفات في الواجب تعالى و في المخلوق وأن علمه مثلاً لكماله و شدته و كثرته لا يقاس بعلم المخلوق و يكفي في ذلك كون اللفظ مشككاً. و أما البحث اللفظي و أنه بعد الاعتراف بهذا الفرق هل لجميع الافراد مفهوم واحد جامع وضع له اللفظ اولاً؟ فهو أجنبي عن المقام و ليس من شأن الامام، وهكذا الغرض في السميع والبصير بيان أن سمعه و بصره تعالى ليس مثل سمعنا و بصرنا في الواقع و نفس الامر و أما ان هذين المعنيين المختلفين هل يوجد مفهوم جامع لهما وهل وضع اللفظ لهذا المفهوم؟ فهذا أمر تافه لا يضرب ولا ينفذ و ليس بيانه على الامام ولا يتبادر الذهن من كلامه اليه. و بالجملة فالاشتراك اللفظي قول ضعيف جداً حتى أن الشارح القزويني أيضاً ضعفه و أما الاشاعة فانما ذهبوا الى الاشتراك اللفظي اما الاشتباه المعنى باللفظ و توهم أن المفهوم الواحد لا يمكن أن يصدق على متباينين أو للتقرب الى العوام في تعظيم شأن الله بحيث يكون اللفظ المطلق عليه تعالى غير مطلق على غيره و مع ذلك فخالف علماء الاشاعة رؤساعهم في ذلك. (ش)

فيما يخلق من خلقه) ما مصدرية والروية عطف على الحفظ وفيه إشارة إلى أن علمه بالأشياء ليس علماً إجمالياً يستعين به على الروية والفكر ليجد وجه المصلحة فيما يخلق من خلقه كما هو شأن أرباب الصنایع فإنهم يتصورون أو لا أمرًا مجملًا ثم يخطر ببالهم في أثناء الصنع ماله مدخل في تمامه وكماله و يصنعونه تكميلاً لصنایعهم و عطفها على علم حادث، أي إنما سمى الله بالعلم بغير الروية إلى آخره أيضاً محتمل، والمتكلمون بعد ما قالوا: إنه تعالى عالم بجميع أفعاله قبل الایجاد لامن طريق أصلاً لامن حسّ ولامن روية و نظر واستدلال سألوا أنفسهم و قالوا لم زعمتم ذلك ولم لا يجوز أن يكون قد فعل أفعالاً مضبوطة ثم أدركها فعلم كيفية صنعها بطريق كونه مدر كاً لها فأحكمها بالروية بعد اختلالها و اضطرابها ثم أجابوا عن ذلك بأنه لا بدّ أن يكون قبل ذلك عالماً بمفردات بعضها فوجب أن يعلم كذلك بأسرها لعدم التخصيص، وردّ هذا الجواب بأنه لا يلزم العلم بمفردات الفعل العلم بالفعل، فتقولكم «لا بدّ أن يكون عالماً بمفرداتها قبل فعلها» مصادرة على المطلوب، والجواب الحقّ أنه لو علمها بعد أن لم يعلمها لزم الجهل وهو نقص لا يليق بجناب القدس و لكان علمه بها حادثاً في ذاته فيلزم أن يكون جلّ شأنه محلاًّ للحوادث وهو محال (ويفسد ما مضى ممّا أفنى من خلقه) يفسد من أفسدت الشيء لعدم كونه على وجه المصلحة، والمفسدة خلاف المصلحة و هو عطف على يخلق، وصحّ ذلك لأنّ «ما» مصدرية كما أشرنا إليه ولو جعلت موصولة أو موصوفة لم يصحّ و «ما مضى» مفعوله و «ممّا أفنى» بيان لما مضى والمقصود - الله أعلم - أنه ليس له علم حادث استعان به على الروية والتفكير في الخلق والایجاد والإفناء والإفساد فكما لا يتفكر في استصلاح ما يخلق كذلك لا يتفكر في استصلاح ما يفسد لعدم وقوعه على وجه المصلحة كما هو شأن الفاعل بالعلم الحادث الناقص الذي يستكمل في الصنایع بالتجربة وتكرّر الأفاعيل وإلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله «ومشئهم بحكمه بلا اقتداء ولا تعليم، ولا احتذاء لمثال صانع حكيم، ولا إصابة خطأ» (١) و معنى قوله عليه السلام «ولا إصابة خطأ» أنه يخلق أو لا اتفاقاً على سبيل

الاضطراب والخطأ في المصلحة من غير علم منه ع-لمى وجهها، ثم علمه بعد ذلك بالروية والتفكر فأفسد ما فعله و استدرك فعله على وجه المصلحة وأحكمه (مما لولم يحضره ذلك العلم ويغيبه كان جاهلاً ضعيفاً) هذه الجملة إما في محل الجرح على أنها صفة أخرى لعلم حادث أو في محلّ النصب على أنها حال عنه «وما» في «مما» موصولة أو موصوفة والعائد إليها اسم الإشارة، والضمير المنصوب في قوله «لم يحضره راجع إليه سبحانه» و«يغيبه» على صيغة المضارع بالعين المعجمة والباء الموحدة بعد الياء المثناة من تحت من الغيبة والأصل يغيب عنه بالحذف والإيصال، وهو عطف على قوله «لم يحضره» وفي بعض النسخ «تغيبه» على صيغة الماضي من باب التفعّل والأصل فيه تغيب عنه. وفي كتاب العيون «ويعنه» على صيغة المضارع المجزوم من الإعانة لكونه معطوفاً على مدخول «لم» (كما أننا لورأينا علماء الخلق إنما سموا بالعلم) في كتاب العيون أيضاً «بالعلم» خلافاً لما تقدّم (لعلم حادث) قائم بذواتهم بعدما لم يكن (إذ كانوا فيه جهلة) بفتح الجيم والهاء جمع جاهل. وفي كتاب العيون «قبله» بدل «فيه» وكون علماء الخلق جاهلين أمر ظاهر فإن أكثرهم كانوا خالين عن العلم في بدء الفطرة ثم حصل لهم العلوم بالتجربة والممارسة؛ وبعضهم وإن لم يكن خالياً عنها كالنفوس الهيولانية العالية والعقول المجردة النورانية لكن في مرتبة ذاتها الممكنة العارية عن حلية العلوم كان جاهلاً، وإنما اتّصف بالعلم بعد ملاحظة الذات وتكميلها فهو في مرتبة الذات كان جاهلاً بخلاف الحقّ جلّ شأنه فإنّ علمه في مرتبة ذاته العالمية بكلّ شيء من كلّ جهة بالفعل لأنّه عينها (وربما فارقهم العلم بالأشياء) لعروض النسيان والغفلة (فعادوا إليّ الجهل) كما كانوا فيه أوّلاً (وإنّما سمى الله عالماً لأنّه لا يجهل شيئاً) (١) لأنّه بذاته الحقّة

(١) قوله «لأنّه لا يجهل شيئاً» وحاصل الفرق بين علمه تعالى وعلم غيره أنه عالم بذاته وسائر الموجودات ان علموا شيئاً علموا بغيره، ولا يخفى أن كل ما بالعرض يجب ان ينتهي الى ما بالذات فاذا نظرنا الى أفراد الانسان وهم أعلم موجود في العالم الجسماني رأينا علمهم عرضياً حاصل من غيرهم ولم نر قط انساناً عالماً بالذات لان الذاتى لا يختلف ولا يتخلف ولو كان علمهم ذاتياً لهم كان جميع أفراد الانسان متساوين في العلم ولم يتخلف*

القديمة عالم بجميع الأمور مستقبلها و ماضيها كليها و جزئيتها بحيث لا يتفكر ولا يتروى، ولا يزيد علمه ولا ينقص، ولا يتغير ولا يتبدل، ولا يجهل ولا ينسى وبالجملة علمه هو الذات القدوسية الحقّة وعلم غيره صفة فاقرة قائمة بذات فاقرة (فقد جمع الخالق والمخلوق اسم العالم و اختلف المعنى على ما رأيت) فاطلاق العالم على الخالق والمخلوق كما طلاق العين على الباصرة والنّهب فالاشتراك بينهما إنّما هو في الاسم دون المعنى (وسمى ربنا سميعاً لابتخرت فيه يسمع به الصوت و لا يبصر به) بل يسمع بما يبصر و يبصر بما يسمع وهو نفس ذاته المقدّسة والخرت بفتح الخاء المعجمة و ضمها وسكون الراء المهملة قبل التاء المثناة من فوق الثقب في الأذن وغيرها ، و في كتاب العيون « لا بجزء فيه » (كما أن خرتنا) في كتاب العيون « كما أن جزءنا » (الذي به نسمع) الأصوات الدّاخلة فيه الواصلة إلى القوّة المنبثّة على العصب المفروش تحته وهذا العصب محلّ لهذه القوّة المدركة للصوت، والخرت طريق لوصول الصوت إليها (لا تقوى به على البصر) أي على إدراك المبصرات لأنّ له خرتاً آخر يختصّ به ، ولما أشار إلى أنّ سمعه للأصوات ليس يشقّ الأذن و خرته كما في الإنسان لتنزّهه عن الجسميّة وآلاتها أشار إلى ما هو المقصود منه بقوله (و لكنّه أخبر) أي ولكنّ السميع أخبر ، أو ولكنّ الله تعالى أخبر باطلاق السميع عليه (أنّه لا يخفى عليه شيء من الأصوات) حتى صوت الذرّة في القلاة وحسيس النملة على الصفاة (ليس على حدّ ما سمينا نحن) « سمينا »

﴿ عنهم العلم أصلاً بأن يكون أحدهم في زمان جاهلاً ثم يصير عالماً ثم يعود جاهلاً فظهر أن علمهم عرضي حاصل لهم لا من ذاتهم فلا بد أن يلتزم بما بأن في الوجود موجوداً عالماً بذاته بكل شيء و هو الله تعالى أو بأن ما بالعرض لا يجب أن ينتهي الى ما بالذات و هو محال و بعبارة اخرى أنا نعلم بالبدية أن العلم ليس من صفات الجسم من حيث هو جسم وأن الانتقال بصورة شيء ليس علماً بذلك الشيء و أن الجدار لا يدرك النقوش التي عليه والآلة الفوتوغرافية لا يرى التصوير فيها فالبصر الذي يدرك ويرى الأشياء ليس ادراكها بجسميته بل بأشراق قوة عليه من عالم آخر وراء عالم الاجسام، والعلم الذاتى الذي لا يطرق عليه الجهل أبداً انما هو ذلك العالم الغير الجسماني فما دام اشراق تلك القوة كان علم و ادراك بحسب استعداد المحل و اذا انقطع الاشراق انقطع العلم. (ش)

على صيغة المجهول و«نحن» تأكيد للضمير المرفوع المتصل يعني ليس تسميته تعالى بالسميع على حد تسميتنا به وعلى معناه (فقد جمعنا الاسم بالسميع) أي التسمية به و«جمعنا» إما بسكون العين على صيغة المتكلم مع الغير أو بفتحها على صيغة الغائب المذكور ، والاسم على الأوّل منصوب على المفعولية و على الثاني مرفوع على الفاعلية (و اختلف المعنى) لأنّ السمع في الواجب هو العلم بالمسموعات بنفس الذات (١) لا بالأداة و فيما إدراك المسموعات بالشقوق والأخرات، وهذا

(١) قوله « هو العلم بالمسموعات بنفس الذات» قد يتخلج في أذهان قوم أن السمع والبصر يختصان بأصحاب الالات والجوارح و ليس لواجب الوجود والعقول القادة هذان الإدراكان البتة فيلزم كون الاجسام الحية بالعرض أكمل في الادراك ممن هو أصل معنى الحياة والادراك، ومن حياة غيره مأخوذة منه. وهذا مما يلزم به ذومسكة بل الحق أن كل من تعرض لهذه المسئلة معترف بكمال العلة البتة و انما يحذف الالة فقط ولا سير فيه، و اعلم أن أصل الادراك، لغير الجسم كما قلنا اذ ليس من شأن الاجسام أن تدرك ما ينتقش فيها، فان قيل كيف وقد أثبت الحكماء جسمانية القوى الحاسة بل لا يشك فيه للعوام أيضاً فان الحواس الظاهرة الخمس جسمانية بالبدية وتعدم بفساد مزاج اعضائها وأيضاً يعرض النوم على أعصاب الحس فيسلب قوة الادراك الحسى و يمرض الاغماء على الدماغ فيسلب الادراكات الباطنة أيضاً خصوصاً الاغماء بأدوية الجراحين مثل كلر فورم تغلب على الدماغ فلا يدرك الانسان شيئاً حتى أنه يففل عن نفسه ولا يرى رؤياً ولا حلاً كما في النوم فان النائم يملك المتخيلة والحس المشترك والواهمة وان فقد الاختيار ويمكن لليقظ أن ان ينصرف من التخيل في شى عالى التخيل في آخر باختياره ولكن النائم يتخيل فيما يتخيل قهراً بغير اختياره والمعنى عليه لا يملك المتخيلة ولا الحس المشترك، نعم ان القوة الحافظة لاتدم بعروض النوم والاعماء ولذلك اذا استيقظ الانسان ووافق من غشيته وجد نفسه مع جميع مدركاته السابقة ولو كانت الحافظة معدومة استحال عودها وعود مدركاتها اذ لم تكن الا في الحافظة وقد ينسى النائم بعض الامور مع ذكره بعضها مثلاً يرى أباه وأمه الميتين في المنام و يعرفهما لبقاء الحفظ في الجملة وقد ينسى أنهما ماتا وقد لا ينسى، وهذا لا يدل على فناء الحافظة بل على وجودها وانما يفقد القوة الذاكرة أى ملكة التذكر واستخراج ما في*

مخالف لذاك لأن العلم بالمسموعات من جهة الآلات غير العلم بها لا من جهتها لا يقال : هذا إنما يثبت التخالف بين هذين المقيدين لامطلقاً لوقوع التشابه بينه وبيننا في الجزء المشترك بينهما وهو العلم بالمسموعات ، لأننا نقول : قد عرفت آنفاً أن علمه مخالف لعلمنا فلانعيده (وهكذا البصر لا بخرت منه أبصر) في كتاب العيون « وهكذا البصير » على وزن فعيل « لالجزء به أبصر » يعني ليس إبطاره بالعين ولا إدراكه للمبصرات بحاسة البصر لتنزُّهه عن الحواس (كما أننا نبصر بخرت منّا) في كتاب العيون « بجزء منّا » (لا ننتفع به في غيره) أي كما أننا نبصر المبصرات بخرت العين لا ننتفع بذلك الخرت في غير الابصار لأنه طريق لأدراك المبصرات فقط (ولكن الله بصير لا يحتمل شخصاً منظوراً إليه) أي لا ينطبع صورة المنظورة إليه و مثاله في ناظره لعدم وجود الناظر له ، فيه دلالة على أن الابصار بالانطباع (١) و يمكن أن يراد بالشخص الآلة الباصرة التي يمكن النظر إليها ، و قيل الاحتمال

الحافظة واحضاره في الحس المشترك ولذلك قال بعض أهل عصرنا من فلاسفة الافرنج ان الحافظة مجردة غير جسمانية لوجودها مع تعطل جميع الاعضاء خلافاً لقدمائنا حيث قالوا بجسمانيتها اذ قد تعدد في أواخر الشيخوخة أو تضعف والضعف لا يعرض الا لضعف الدماغ . قلنا جميع ذلك حق لانا لا ننكر كون هذه الجوارح آلات للاحساس وكما يفقد الحس يفقد المدرك يفقد لفقد الآلة ولكن نقول ليس المدرك هذه الآلات بأنفسها كما يقول الطبيعويون بل المدرك شيء آخر وهذه آلاته و مثلنا مثل من يقول الانسان يدرك بالمنظار و مثل الطبيعيين مثل من يقول المنظار يدرك بنفسه، اذا ثبت هذا فان قلنا بقول الطبيعيين امتنع اثبات معنى السمع والبصر لله تعالى اذ هما للجسم لا غير وان قلنا بقول الالهيين لم يمتنع اثبات الكشف التام الواضح الذي يسمى سمعاً و بصراً له تعالى بغير آله ، وهذا معنى قول المتكلمين : ان بصره علمه بالمبصرات وهكذا . (ش)

(١) قوله « على أن الابصار بالانطباع » هذا هو الصحيح من مذهب الحكماء في الابصار و المذهب الاخر هو القول بخروج الشعاع و تفصيل القولين والحجة على كل واحد في محله، وأورده الشيخ في علم النفس من طبيعيات الشفاء وأثبت هذا القول الذي يستفاد من الحديث ببراهين متقنة . (ش)

هنا بمعنى المشقة يقال: احتمله أي تكلف المشقة فيه يعني لامشقة له في إبطار شخص منظور إليه ، وفي بعض نسخ هذا الكتاب و في كتاب العيون «لايجهل» من الجهل في موضع لايحتمل وهو الأظهر (فقد جمعنا الاسم) الفعل هنا أيضاً يحتمل الوجهين (واختلف المعنى) لأن إبطارنا بالنواظر والأخرات وإبطاره هو العلم بالمبصرات بنفس الذات والحاصل أن البصر والبصير في الخالق نفس الذات وفينا الآلة والنفس الفاقرة من جميع الجهات فلا اشتراك هنا إلا في مجرد الاسم (وهو قائم ليس على معنى انتصاب وقيام على ساق في كبد كما قامت الأشياء) الكبد بفتح الكاف والباء الشدة والمشقة . والساق ساق قدم ، ويمكن أن يراد بها هنا السبب أي ليس قيامه على معنى قيام على سبب يقيمه كسائر الأشياء الموجودة القائمة بأسبابها ويؤيده بقاء الأشياء على عمومها و عدم الاحتياج إلى تخصيصها بذوات السوق (ولكن قائم يخبر أنه حافظ) أي ولكن قولنا هو قائم يخبر أنه حافظ للمخلوقات و أحوالهم وأفعالهم و آثارهم و متول لحفظها وإصلاحها ورعايتها وتدبيرها ، ولما كان هنا مظنة أن يقال : إطلاق القائم على الحافظ غير متعارف أشار إلى أنه شايع في المحاورات بقوله (كقول الرّجل القائم بأمرنا فلان) أراد بالقائم الحافظ الصابط المدبر في أمورهم لاالقائم بالساق و لو أريد هذا لكان المقصود منه على سبيل الكناية هو الحفظ (والله هو القائم) أي الحافظ (على كل نفس بما كسبت) من الخير والشرّ والواو إما للحال أو للعطف على قوله « كقول الرّجل » أو على مقول القول وهو القائم (والقائم أيضاً في كلام الناس الباقي) أي الثابت الوجود أزلاً و أبداً على امتناع أن يسبقه أو يلحقه عدم ويقال للباقي بهذا المعنى: الأزلي الأبدى ولايستحق هذا الاسم إلا هو (والقائم أيضاً يخبر عن الكفاية كقولك للرّجل قم بأمر بني فلان أي اكفهم) مؤتهم و سائر ما يحتاجون إليه و الله سبحانه هو الكافي على الإطلاق لأنه يكفي بالامعانة ولا آلة جميع ما يحتاج إليه عالم الامكان من الوجود والصفات والكمالات و الأسباب والأرزاق وغيرها و إنما لم يذكره لأن شهرته كفت مؤونة ذكره، وبالجملة القائم إذا أطلق عليه سبحانه يراد به الحفظ أو البقاء

أو الكفاية لا القيام على ساق (والقائم من أقائم على ساق) أي على ساق القدم أو على سبب يقيمه ، ولا يتحقق شيء من هذين المعنيين فيه جل شأنه لتنزُّهه عن الجسميّة والقدم والساق والسبب، فإن قلت : القائم قد يخبر في الخلق عن الحفظ والكفاية والبقاء ، أمّا الأول لأن فقد صرح به عَلَيْهِ السَّلَامُ و أمّا الأخير فلأن الباقي يصدق على الجنّة والنار والنفس المجردة والبدن بعد بعثه وغيرهما ممّا كان وجوده أبدياً بل يصدق على الموجود وإن كان منقطع الوجود في الطرفين فصرف القيام عن ظاهره إلى هذه المعاني لا ينفع لوقوع التماثل والتشابه فيها، قلت : هذا مدفوع أمّا أولاً فلأن هذه المعاني فينا تابعة للقيام على ساق لأنه قد يجعل كناية عنها، في الواجب غير تابعة له . و أمّا ثانياً فلأن هذه المعاني فينا صفات حادثة ناقصة قائمة بنا، مستندة إلى آلات وأسباب معتبرة في تحققها وفي الواجب يعتبرها العقول على الوجه الأكمل لذاته المقدّسة بذاته من غير اعتبار صفقاته قديمة أو حادثة تحلّ فيه لتعالیه عن التحديد والتوصيف فلا اشتراك فيها أيضاً إلا بحسب الاسم (فقد جمعنا الاسم و لم نجمع المعنى) إن كان جمعنا بسكون العين كان لم نجمع بالنون وإن كان بفتحها كان لم يجمع بالياء المشناة من تحت والتقدير لم يجمعنا المعنى والأخير وإن كان خلاف الظاهر لاحتياجه إلى الحذف ومخالفته لظاهر ما سبق لكن يؤيده ما نقله الصدوق في كتابي العميون و التوحيد بقوله «ولم يجمعنا المعنى» (و أمّا اللطيف فليس على قلّة) في الحجم (وقضف) في الجسم والقضف - محرّكة و كعنب - الدقيق والنحيف وقد قضف بالضمّ قضافة فهو قضيف أي نحيف (و صغر) في المقدار لأنّ كل ذلك من صفات الجسم والجسمانيات و قدس الحقّ منزّه عنها (ولكن ذلك على التقاديف الأشياء) (١) أي ولكن الله

(١) قوله «على النفاذ في الأشياء» كان معناه ما تكرر في كلام أمير المؤمنين (ع) «داخل في كل شيء لا كدخول شيء في شيء» و كما في قوله تعالى «نحن أقرب إليه من حبل الوريد» وقد عبر عنه الشارح بقوله على معنى نفاذ علمه وقدرته وحكمته وبالجملة هو الوجود الاصل القائم بنفسه المستغنى عن كل شيء وغيره وجود ربطى تعلق غير مستقل لا ينظر إليه بذاته ولا يتحقق له حقيقة ان قطع النظر عن علته فهو مع كل شيء والخاصة *

لطيف على معنى نفاذ علمه و قدرته و حكمه في الأشياء الصغار والكبار ، ألا ترى كيف نفذت في الذرّة و البعوضة و ما هو أصغر منهما و في غيرهما من الحيوانات والنباتات والجمادات والمعادن والأرضين والسموات و ما فيهنّ و ما بينهنّ ممّا يعجز عن إدراك قليل منها و من منافعها و خواصّها و آثارها أو لو الألباب (و الامتناع من أن يدرك) أي امتناعه من أن يدرك ذاته وصفاته من جهة العقل و الحواسّ بحدّ و نهاية و رسم يحيط بها ، و بالجملة لطفه عبارة عن نفوذ علمه و قدرته في الغير ، و عدم نفوذ علم الغير و قدرته فيه ، ثمّ أشار إلى أنّ إطلاق اللطيف على النفاذ غير بعيد لأنّه مستعمل في محاورات الناس أيضاً بقوله (كقولك للرجل) أي لإعلامه و إخباره (لطف عنّي هذا الامر) يعني لم ينفذ فيه فهمي و لم يبلغ إليه عقلي (و لطف فلان في مذهبه و قوله) إذا دقّ طريقهما و خفي مأخذهما و لم ينفذ فيهما العقل (يخبرك) في محلّ النصب على أنّه حال عن مقول القول أو في محلّ الرّفيع على أنّه خبر مبتدأ محذوف أي هذا القول يخبرك (أنّه غمض فيه العقل وفات الطلب) غمض بفتح الميم أو ضمّها غار ، و الغموض الغور ، و الغامض من الكلام خلاف الواضح ، و الطلب بفتح اللام مصدر بمعنى المفعول ، يعني غار فيه العقل وفات مطلوبه و لم ينله لدقّته ؛ ولو كان غمّض بتشديد الميم من تغميض العين و هو إطباق أجفانها كان في الكلام استعارة مكنيّة و تخيليّة و هو مع ذلك كناية عن عدم إدراك المطلوب ، و في كتاب العيون و التوحيد للصدوق - رحمه الله - « أنّه غمض فبهر العقل » بهر على البناء للمفعول من البهر بالفتح و هو الغلبة ، يقال : بهره إذا غلبه فهو مبهور أي مغلوب. يعني هذا القول يخبرك أنّ ذلك الأمر غامضٌ

* الظاهرة للموجودات اللطيفة اثنتان الأولى النفاذ والثانية عدم كونه مدرّكاً بالحواسّ فإن اللطيف البالغ في اللطافة لا يحسّ ببصر ولا يدرك بلمس و هاتان الخاصتان ثابتتان للبارئ تعالى من غير ان يثبت له المقدار و ساير لوازم الجسميّة و بهذا يعلم أنّ اللطيف قد يستعار في اصطلاح الشرع للموجودات المجرد ، و ببالي أنّ صدر المتألّهين - قدس سره - ذكر في شرح قوله تعالى « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » أنّ الله تعالى مجرد و مقتضى التجرد العلم ففهم من اللطف التجرد وهذا الحديث يؤيده . (ش)

له غورٌ شديدٌ فبهر العقل وغلب لا تقطع إدراكه وانسداد سبيله قبل الوصول إليده وهذا أظهر و أنسب بالمقام لافادته صريحاً ما هو علة لفوات الطلب أعني غور ذلك الأمر (و عاد متعمقاً متلطفاً) أي صار ذلك الأمر ذا عمق و دقة (لا يدركه الوهم) لبعده عمقه و غاية دقته و خفاء سبيله (فهكذا لطف الله تعالى) الظاهر أن «لطف» على صيغة الفعل دون المصدر (عن أن يدرك بحد أو يحد بوصف) أي عن أن يدرك شرح حقيقة ذاته أو ماله من كمال صفاته بالتحديد والتعيين، أمّا الأوّل فلاّ أنّه لاحدٌ لحقيقته، و أمّا الثاني فلاّ أنّه ليس لما يعتبره العقول من كماله سبحانه نهاية يقف عندها فيكون العقل حاداً له (واللطفافة من الصغر والقلة) المستلزمان لعسر إدراك المتّصف بهما وصعوبة نفوذ العقل فيه واللطفافة في الواجب ليست بمعنى الصغر والقلة كما عرفت (فقد جمعنا الاسم) أي اسم اللطيف (واختلف المعنى لأنّ اللطفافة من صفة حادثة قائمة بنا وفيه جلّ شأنه علمه الذي هو نفس ذاته الحقّة باعتبار نفوذه في جميع الأشياء والاختلاف بينهما لا يشتبه على ذي عقل (و أمّا الخبير) إذا أريد سبحانه (فالذي لا يعزب عنه شيء ولا يفوته ليس للتجربة ولا للاعتبار بالأشياء) يعني أنّه تعالى خبير بمعنى أنّه لا يبعد عنه شيء من الأشياء، ولا يغيب عنه أمر من الأمور، و ليس خبره بالأشياء و عدم بعد شيء عنه مستنداً إلى التجربة والتكرار ولا إلى النظر، والاعتبار هو العبور من علم إلى علم آخر، وفيه إشارة إلى أن علمه ليس بضروري ولا نظري (فعند التجربة والاعتبار علمان) أحدهما تجريبي ضروري والآخر اعتباري نظري، و في كتاب العيون «فتفيد التجربة والاعتبار علماً» و هو الأصوب والأظهر (ولولاهما ما علم) أي لولا التجربة و الاعتبار ما علم شيئاً ضرورة أن انتفاء السبب يوجب انتفاء المسبب، و المراد بالتجربة ماعدا طريق الاكتساب فيشمل طرق الضرورة كلّها.

ولمّا أشار إلى أن علمه ليس للتجربة والاعتبار بين ذلك وأثبتته بقوله (لأنّ من كان كذلك كان جاهلاً) يعني من استفاد علمه بالتجربة والاعتبار كان جاهلاً قبلهما بالضرورة (و الله لم يزل) في مرتبة ذاته الحقّة من كلّ جهة (خبيراً بما

يخلق) غير المتّصف بالجهل أصلاً فليس علمه مستفاداً منهما (والخبير من الناس المستخبر عن جهل المتعلم) (١) الاستخبار السؤال عن الخبر و لعل المقصود « أنه يعتبر في مفهوم الخبير إذا أُطلق على الناس زيادة الاحتمال و هي الاتّصاف بالخبر يعني العلم بعد الطلب والتعلم من الغير مع جهل سابق ، ولا يبعد أن يكون الاستخبار إشارة إلى طلبه بالتجربة و نحوها ، والتعلم إشارة إلى طلبه بالاعتبار ، فيكون فيه إشارة إلى اعتبار ماخذ العلم و طريقه في هذا المفهوم (و قد جمعنا الاسم و اختلف المعنى) لما عرفت أن خبره تعالى في مرتبة الذات بل هو نفس الذات بلاستخبار ولاتعلم ولاجهل سابق ، و خبرنا بعد مرتبة ذاتنا و بعد هذه الأمور فافترقا و تباينا ؛ ولا يبعد أن يكون الخبير أخص من العالم أمّا في الواجب فلاّنه عبارة عن العالم بدقائق الأشياء وحقائقها والعالم فيه أعم منه ، وأمّا في غيره فلاّنه عبارة عن العالم من جهة التجربة والاعتبار و من جانب التعلم و الاستخبار على أن يكون هذه الأمور معتبرة في مفهومه والعالم في غيره أعم منه لعدم اعتبار هذه الأمور في مفهومه و إن كان لا يخلو عنها (و أمّا الظاهر) إعلم أن للظاهر ستة معان على ما يستفاد من سياق الحديث بعضها مختص بالخالق و بعضها مختص بالخلق ومن ههنا يظهر أن الاشتراك ليس إلا بحسب الاسم ، والأول العالي المرتفع بمعنى الرّكب فوق شيء ، و هو من قولهم : ظهر فلان السطح ، إذا علاه و حقيقته صار على ظهر كما صرح به في المغرب ، الثاني البارز بنفسه المعلوم بحدّه و هو من قولهم : ظهر فلان إذا خرج وبرز ، وهذان المعنيان مختصان بالخلق لاستحالة اتّصاف الخالق بهما ، الثالث الغالب على جميع الأشياء بالقهر والقدرة عليها من قولهم : ظهر فلان على عدوّه إذا غلبه ، الرابع البيّن وجوده بآثاره لكلّ أحد من قولهم :

(١) قوله «المستخبر عن جهل المتعلم» المتعلم صفة للمستخبر والمعنى ان الخبير من الناس مستخبر متعلم و استخباره حاصل بعد جهله لان علمنا ما يديهى واما نظرى كما قسمه اهل المنطق والبديهيات حاصلة بالتجربة بالمعنى الاعم الشامل للحس والحس والنظريات حاصلة بالاعتبار وكلاهما بعدالجهل، وقال بعض من لاعبرة به فى تفسير الجملة : الخبرة من الناس يفنش عن جهل تلاميذه، وهو عجيب و قال الحكماء كل متعجب ضاحك. (ش)

ظهر هذا الشيء إذا تبين وجوده بآثاره، والخامس العالم بجميع الأشياء بحيث لا يخفى عليه شيء منها، السادس المدبر لجميع الأشياء أو لكل ما يرى منها، و كان هذين المعنيين مأخوذان من المعنى الثالث لاعتبار الغلبة فيهما بالعلم والتدبير وهذه الأربعة مختصة به سبحانه وإلى هذا التفصيل أشار بقوله: (فليس من أجل أنه علا الأشياء بر كوب فوقها و قعود عليها و تسنم لذراها) سنام كل شيء أعلاه و منه تسنمه إذا علاه و أسنم الدخان إذا ارتفع، والذرى بضم الذال المعجمة و كسرهما جمع الذروة كذلك وهي أعلى الشيء و فوقه (ولكن ذلك) أي كونه ظاهراً أو علوّه على الأشياء (لقهره و لغلبته الأشياء و قدرته عليها) فمعنى الظاهر أنه العالیّ على جميع الأشياء بمعنى أنه قاهرٌ غالبٌ قادرٌ عليها، فلا يعجزه ولا يفوته شيء ولا يغلبه ولا يسبقه أحدٌ (كقول الرجل: ظهرت على أعدائي) أي غلبت عليهم (وأظهرني الله على خصمي) أي غلبني عليه تغليباً (يخبر عن الفلج و الغلبة) الفلج بالفتح الظفر، و قد فلج الرجل على خصمه إذا غلب، و أفلجه الله عليه إذا جعله غالباً و الاسم الفلج بالضم (فهكذا ظهور الله على الأشياء) فظهوره ليس ظهوراً مكانياً حسياً بل هو قهره و غلبته جميع الأشياء و استيلاؤه عليها بالإيجاد و الإبقاء و الإفناء (ووجه آخر أنه الظاهر لمن أراد) أي الظاهر لكل من أراد بحججه الباهرة و براهينه الظاهرة و شواهد أعلامه النيرة الدالة على وجوده و ثبوت ربوبيته و صحته و وحدانيته إذا لا موجود إلاّ و هو يشهد بوجوده، ولا مخترع إلاّ و هو يعرب عن توحيده (ولا يخفى عليه شيء هذا وجه آخر غير ظهوره للغير و هو ظهور الغير له بنفس ذاته الحقّة التي هي العلم بجميع الأشياء و قد عرفت أنه من توابع الغلبة إذ فيه غلبة على الأشياء بتفوق علمه فيها و إحاطته بها (و أنه مدبر لكل ما برأ) على وفق الحكمة المقتضية للنظام الأكمل، و هذا أيضاً وجه آخر لظهوره غير ما ذكر و تابع للغلبة كما أشرنا إليه، و تخصيص المرئي بالذكر باعتبار أنه مناسب لوصفه تعالى بالظهور (فأيُّ ظاهر أظهر و أوضح من الله تعالى) متفرّع على الوجوه الأربعة أو تعليل لها لأنك لا تعدم صنعته حيث ما توجهت فهو الظاهر

وجوده بعجائب تدبيره و غرائب تقديره للمتفكرين والواضح ثبوته وعلمه بإنشاء الأجرام العلوية، وإبداع الأجسام السفلية للناظرين (و فيك من آثاره ما يغنيك) لأن ما في الإنسان من ظرائف الصنع و لطائف التدبير يغنيه في معرفة صانعه عن سائر المبدعات العجيبة والمخترعات الغريبة (والظاهر من البارز بنفسه) للناظرين وإنما قال بنفسه لأنه تعالى أيضاً بارز لكن بروزه بحججه و آثاره (و المعلوم بحدّه) للحادّين يعني المعلوم بشرح حقيقة ذاته و صفاته و بماله من أطرافه و نهاياته ، والظاهر من أيضاً العالي على الشيء بالركوب عليه ، ولم يذكره إمّا للاقتصار مع الإيماء إليه في صدر الكلام أو لأن البارز بنفسه يصدق عليه أيضاً (فقد جمعنا الاسم ولم يجمعنا المعنى) للتغاير والتخالف بين معنييه في الموضعين لأن ظهورنا حسّي يحصل بمنشأ هذه العين أو بتحديد العقل وتعيين الوصف بخلاف ظهوره تعالى كما عرفت (و أمّا الباطن فليس على معنى الاستبطان للأشياء بأن يغور فيها) كغور الغايص في الماء و غور بعض أجزاء الجسم في داخله على مقابل ما في ظاهره ، و غور المتمكّن و دخوله في مكانه فلا يصحّ أن يقال : هو في كذا على الحقيقة (ولكن ذلك منه على استبطانه للأشياء علماً و حفظاً و تدبيراً) يعني أن الاستبطان منه تعالى محمولٌ على استبطان كل واحد من علمه وحفظه وتدبيره للأشياء الجلية والخفية ودخوله فيها وتعلقه بباطنها كتعلقه بظواهرها فلا تفاوت بين التعلّقين باعتبار كمون المتعلّق و ظهوره ، إذ كلُّ كامن بالقياس إلينا فهو ظاهر بالقياس إليه جلّ شأنه ، و يقرب منه ما قيل من أن الباطن هو اللطيف إذ المراد أنه يعلم بواطن الأمور وإن دقت و لطف ، ولما أشار إلى أن الباطن بمعنى العالم بباطن الأشياء أشار إلى أن ذلك متعارفٌ في اللّغة و العرف دفعاً لتوهّم الإنكار بقوله (كقول القائل أبطنته) على صيغة المتكلّم وحده من باب الإفعال (يعني خبرته و علمت مكتوم سرّه) يفهم منه شيئان أحدهما و هو ليس بمقصود هنا أن خبرته بمعنى علمته، قال الجوهرى تقول : من أين خبرت هذا الأمر أي من أين علمت والاسم الخبر بالضم و هو العلم بالشيء . والخير العالم . الثاني و هو المقصود هنا

ليكون دليلاً على ما سبق من أن أبطنته بمعنى علمته ولما كان هذا الكلام من معدن الفصاحة والبلاغة لا يرد أنه لم يثبت في اللغة أن أبطنته بمعنى علمته وإنما الثابت أن أبطنته على صيغة المجرّد بمعنى علمته، ففي النهاية الأثيرية والصّاح بطنّت هذا الأمر عرفت باطنه، ومنه الباطن في صفة الله تعالى ولا حاجة إلى ما قيل من أن الصيغة من المجرّد والهزمة للاستفهام والتاء ضمير الخطاب (والباطن من الغائب في الشيء المستتر) المستتر خبر بعد خبر أي المستتر بالشيء كاستتار الأجزاء الباطنة للجسم بالأجزاء الظاهرة، واستتار الجسم بالحجاب و أمثال ذلك (وقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى) إذ الباطن فينا من جهة الاستتار و الاحتجاب و هو سبحانه منزّه عنهما، وفيه سبحانه علمه بنقس ذاته المقدّسة بباطن جميع الأشياء وإن دقّ وبعد عن الحواسّ ولا تتصّف به (وأما القاهر فليس على معنى علاج) أي عمل و مزاوله و مدافعة (و نصب) النصب بالتحريك التعب من نصب بالكسر نصباً إذ التعب و أنصبه غيره، و بالفتح والسكون المعادة من نصبت لفلان بفتح العين إذا عاديته و بالضمّ والسكون الشرّ والبلاء، و منه قوله تعالى حكاية «مسنّي الشيطان بنصب و عذاب» (و احتيال ومدارة ومكر) في الصّاح مداراة الناس تهمز ولا تهمز وهي المداجات والملاينة وفي المغرب المداراة المخالطة، و بالهزمة مدافعة ذي الحقّ عن حقّه. والاحتتيال والمكر متقاربان قال في الصّاح: المكر الاحتتيال والخديعة. ولا يبعد أن يقال: الاحتتيال هو استعمال الرويّة وأخذ الحيلة لدفع ضرر الغير عن نفسه. والمكر استعمال الرويّة و ارتكاب الخديعة لا يصل الضرر إلى الغير (كما يقهر العباد بعضهم بعضاً) على المعاني المذكورة (والمقهور منهم يعود قاهراً والقاهر يعود مقهوراً) لأنّ القاهريّة على المعاني المذكورة ليست من الصفات اللازمة لذات القاهر، بل هي من العوارض التي يجوز انفكاكها عن المعروض فيجوز أن يصير القاهر في وقت ما لوقوع تدبيره على وفق مدّعاة مقهوراً في وقت آخر لعدم وقوع تدبيره على ذلك أو لوقوع تدبير المقهور على نحو إرادته و غلبته على تدبير القاهر كما يشاهد ذلك من تدبيرات السلاطين بل من تدبيرات أفراد الناس في مقاصدهم (ولكن ذلك) أي معنى القاهر (من الله تعالى على أن جميع ما خلق ملبس به الدّلّ

لفاعله) ملبس اسم مفعول من الإلباس و الذلُّ فاعله ، و فيه استعارة مكنية و تخيلية بتشبيه الذلُّ باللباس و إثبات الإلباس له و لفظ فاعله وقع موقع الضمير للإشارة إلى ما هو سبب لذلُّ الجميع (وقلّة الامتناع لما أراد به) الظاهر أنه عطف على الذلُّ و عطفه على أن أيضاً محتمل وذلُّ الخلايق لفاعلهم القديم القاهر يعود إلى دخولهم في ذلُّ الإمكان تحت غلبته و احتياجهم في أسر الحاجة إلى كمال قدرته و حيث لا يقدر على الامتناع لما أراد من صفاتهم و ذواتهم و هيئاتهم و مقاديرهم و كمالاتهم و نفعهم و ضررهم و خيرهم و شرهم للزوم حاجتهم في الذوات و الصفات و جميع الحالات إليه و رفعهم أيدي الإمكان و الافتقار من جميع الجهات بين يديه ، و لعلّ لفظ القلّة إشارة إلى صدور الامتناع عن بعضهم قليلاً فيما أراد منهم من أفعالهم الاختيارية و لكن ليس ذلك لقهرهم و غلبتهم عليه بل لأنه تركهم على حالهم و لم يجبرهم تحقيقاً لمعنى التكليف و الاختيار (ولم يخرج منه طرفة عين أن يقول له كن فيكون) الظاهر أنه حال عن فاعله أو عن فاعل أراد و ضمير «منه» راجع إليه و «أن يقول» فاعل لم يخرج يعني لم يخرج منه سبحانه (١) في سلطانه على الخلق و قهره عليهم طرفة عين هذا الوصف

(١) قوله « لم يخرج منه سبحانه » تركيب العبارة و اعرابها لا يخلوان عن صعوبة . قال العلامة المجلسي في مرآة العقول في التوحيد- يعني في توحيد الصدوق- « طرفة عين غير أنه يقول له، وهو غير ظاهر ومعنى قوله « لم يخرج منه » لم ينتف منه سبحانه هذا القول طرفة عين أبدأ ، وقال أيضاً: لعله يدل على أن الأشياء في كل آن محتاجة الى افاضة جديدة و ايجاد جديد. وقال قد أشار الى ما أومأنا اليه بهمنيان في التحصيل و غيره حيث قالوا كل ممكن بالقياس الى ذاته باطل و به تعالى حق كما يرشد اليه قوله تعالى « كل شيء هالك الا وجهه » فهو أنا فأننا يحتاج الى أن يقول له الفاعل الحق كن و يفيض عليه الوجود بحيث لو أمسك عنه هذا القول و الافاضة طرفة عين لماد الى البطلان الذاتي والزوال الاصلى كما ان ضوء الشمس لو زال عن سطح المستضيء لماد الى ظلمته الاصلية . انتهى .

واعلم أن في احتياج الممكن في البقاء الى المؤثر بحثاً طويلاً في علم الكلام و مضمون هذا الحديث هو الحق الذي انتهى اليه بحثهم و اختاره المحققون منهم وذلك لان علة الاحتياج الى العلة امكان الممكن و هو صفة ثابتة له بعد الوجود و غلط غير اهل الحق و تفوهوا بهذه الكلمة المنكرة «لوجاز على الواجب عدم لما ضر عدمه وجود العالم» وفي من اثبت

أعني قوله «كن فيكون» وفيه إشارة إلى أنه القاهر الذي لا يعود مقهوراً أبداً بخلاف القاهر مناً وإنما قلنا: الظاهر ذلك لأنه يحتمل أن يكون حالاً عمّاداً كـ، ويكون فاعل لم يخرج ضميراً راجعاً إليه و يعود ضمير منه إلى القاهر ويجعل «أن يقول» بدلاً عن ضمير منه يعني لم يخرج الفاعل وهو الله تعالى من كونه قاهراً على الخلق ومن أن يقول كن فيكون طرفة عين، وفيه أيضاً إشارة إلى ما ذكر. ويحتمل أيضاً أن يكون حالاً عن ضمير «به» أو عن مفعول ما خلق وضمير منه حيث سُدّ راجع إلى لباس الذلّ إلا أن في ربط «أن يقول» بما قبله خفاء يزول بالتقدير أي أن يقول له يعني لم يخرج المخلوق من لباس الذلّ في حدوث ذاته وصفاته ووجوده وبقائه و من أن يقول الله تعالى له كن فيكون طرفة عين؛ وفيه إشارة إلى أن الممكن في بقاءه يحتاج إليه سبحانه وسرّ ذلك ما أشار إليه جماعة من المحققين منهم بهمينار في التحصيل من أن كلّ ممكن بالقياس إلى ذاته باطل و به تعالى حقّ كما يرشد إليه قوله تعالى «كلّ شيء هالك إلا وجهه فهو آناً فآناً يحتاج إلى أن يقول له الفاعل الحقّ كن ويفيض عليه الوجود بحيث لو أمسك عنه هذا القول والإفاضة طرفة عين لعاد إلى البطلان الذاتى والزوال الأصلي كما أن ضوء الشمس لو زال عن سطح المستضىء لعاد إلى ظلمته الأصليّة (والقاهر مناً، على ما ذكرت و وصفت فقد جمعنا الاسم واختلف المعنى) كيف وقهرنا ينادي بالعجز والنقصان وقهره ينادي بكمال الغلبة والسلطان، فسبحان من قهر الجبابرة بالموت والنكال وغلب القباصرة بدون السيف والنصال (وهكذا جميع الأسماء وإن كنا لم نستجمعها كلها) مثل الرّازق والبارى والقُدّوس والقيّوم وغير ذلك من الأسماء التي لم يقع التسمية بها في الخلق (فقد يكتفي بالاعتبار بما ألقينا إليك) فإنّ العاقل اللبيب يعرف في جميع أسمائه ما يليق به بالقياس إلى ما ذكر ولو وقعت التسمية بها في الخلق لعرف الفرق بين المعنيين (والله عونك وعوننا) العون الظهير على الأمر والجمع الأعوان (في إرشادنا) إلى الحقّ (و توفيقنا) لقبوله، وفي تقديم الدعاء للمخاطب أوّلاً و

بـ الاحتياج في البقاء من لم ينل وجهه و صدور هذه العلوم من الأئمة الأطهار عليهم السلام معجزة عظيمة ولا يوجد مثلها في أحاديث مخالفينا البتة، (ش)

ضمته إلى أنفسهم القدسيّة ثانياً تعطف به وإيماء إلى كمال القرب بينهم وبين شيعتهم
التابعين لأقوالهم وأعمالهم.

(باب)

(تأويل الصمد)

لعلّ المراد بالتأويل هنا معنى التفسير (١) و هو كشف معناه لا المعنى
المصطلح وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى ما هو أخفى منه .

((الاصل))

١- « عليّ بن محمّد، ومحمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن محمّد بن الوليد و
« لقبه شباب الصيرفي، عن داود بن القاسم الجعفري قال: قلت لأبي جعفر الثاني
« عليه السلام: جعلت فداك ما الصمد؟ قال: السيّد المصمود إليه في القليل و الكثير.»

((الشرح))

(عليّ بن محمّد، ومحمّد بن الحسن، عن سهل بن زياد؛ عن محمّد بن الوليد و لقبه
شباب الصيرفي عن داود بن القاسم الجعفري) من أولاد جعفر بن أبي طالب عليه السلام
ثقة جليل القدر (قال: قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك ما الصمد؟ قال :
السيّد المصمود إليه في القليل و الكثير) سأل بما عن شرح اسم الصمد فلذلك
أجاب عليه السلام به وأشار بذكر القلّة: الكثرة إلى أنّ المعبر في مفهوم الصمد هو كونه
مرجوعاً إليه في الحوائج كلّها قليلها و كثيرها ، حقيرها و كبيرها للتنبه على
أنّ الأحقّ بهذا الاسم هو الحقّ الغنيّ عن الغير من كلّ وجه وأنّ إطلاقه على
غيره إنّما هو على سبيل التجوّز والإضافة إذ كلّ سيّد سواه فهو في رتبة الحاجة
إلى الغير فليس مصموداً إليه في الجميع.

(١) قوله «لعل المراد بالتأويل هنا معنى التفسير» لاشبهة فيه ولا يناسبه كلمة لعل وكذلك

في أكثر الاحاديث و عرف القدماء و لذلك ترى جميع ما نسميه تفسيراً من اقوال مشاهير
المفسرين كفتادة و ابن عباس و مجاهد سماه الطبرى تأويلاً. (ش).

((الاصل))

٢- « عدهٗ من أصحابنا ، عن أحمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن عيسى ، عن «
 يونس بن عبدالرحمن ، عن الحسن بن السري ، عن جابر بن يزيد الجعفي قال :
 « سألت أبا جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد . فقال : إن الله تباركت أسماؤه التي
 « يدعأ بها و تعالى في علو كنهه واحدٌ توحّد بالتوحيد في توحده ، ثم أجراه
 « على خلقه ، فهو واحدٌ ، صمدٌ ، قدّوس ، يعبده كل شيء و يصمدُ إليه كل شيء
 « ووسع كل شيء علماً .

« فهذا هو المعنى الصحيح في تأويل الصمد ، لاما ذهب إليه المشبهة : أن
 « تأويل الصمد : المصمت الذي لاجوف له ، لأن ذلك لا يكون إلا من صفة الجسم
 « والله جل ذكره متعال عن ذلك ، هو أعظم و أجل من أن تقع الأوهام على
 « صفته أو تدرك كنه عظمته ، ولو كان تأويل الصمد في صفة الله عز وجل المصمت ، لكان
 « مخالفاً لقوله عز وجل : « ليس كمثله شيء » لأن ذلك من صفة الأجسام
 « المصمّمة التي لأجواف لها ، مثل الحجر والحديد و سائر الأشياء المصمّمة التي
 « لأجواف لها ؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، فأما ما جاء في الأخبار من ذلك
 « فالعالم عليه السلام أعلم بما قال ، و هذا الذي قال عليه السلام : « إن الصمد هو السيد المصمود
 « إليه هو معنى صحيح موافق لقول الله عز وجل : « ليس كمثله شيء » و المصمود
 « إليه المقصود ، في اللغة قال أبو طالب في بعض ما كان يمدح به النبي صلى الله عليه وآله
 « من شعره :

و بِالْجُمُرَةِ الْقُصُوفِ إِذَا صَمَدُ وَا لَهَا ★ يَوْمُونَ قَدْ فَا رَأْسَهَا بِالْجِنَادِلِ

« يعني قصدوا نحوها ، يرمونها بالجنادل يعني الحصى الصغار التي تسمى
 « بالجمار و قال بعض شعراء الجاهلية . [شعراً] :

مَا كُنْتُ أَحْسِبُ أَنْ بَيْتًا ظَاهِرًا ★ لِي فِي أَكْنَافِ مَكَّةَ يُصَمِّدُ
 يعني يقصد . وقال ابن الزبير قات : « وَلَا رَهَيْبَةَ الْاَسِيدِ صَمَدِ (١)

« و قال شدّ آدين معاوية في حذيفة بن بدر: »

عَلَوْتُهُ بِحُسَامٍ ثُمَّ قُلْتُ لَهُ * خُذْهَا خُذَيْفٌ فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصَّمَدُ
« و مثل هذا كثير والله عز وجل هو السيد الصمد الذي جميع الخلق من »
« الجن و الانس إليه يصدون في الحوائج و إليه يلجأون عند الشدائد و منه »
« يرجون الرخاء و دوام النعماء ليدفع عنهم الشدائد ».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن أبي عبد الله ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن
عبد الرحمن ، عن الحسن بن السري ، عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سألت أبا-
جعفر عليه السلام عن شيء من التوحيد فقال : إن الله تباركت أسماؤه) أي تطهرت عن
المعائب والنقائص كذا فسره عياض ، وقال القرطبي تباركت أسماؤه معناه كثرت
صفات جلاله و عظمته (التي يدعا بها) أشار بهذا الوصف إلى فائدة وضع أسماؤه
تعالى وهي أن يدعو الخلائق بها في حوائجهم كما مر (و تعالى في علو كنهه)
أن يدركه أحد سواه ، و كنه الشيء حقيقته التي هو بها هو هو (واحد) لثاني له في
الوجود الذاتى ولا كثرة له في ذاته وصفاته فذاته ليست بمتجزئة ووجوده وصفاته
ليست بزائدة ، ولم يفته شيء من كمالاته بل كل ما ينبغي له فهو له بالفعل وفي مرتبة
ذاته (توحد بالتوحيد في توحيده) أي تفرّد بتوحيده في حال تفرّده بالوجود
يعني أنه كان في الأزل قبل إيجاد الخلق يوحد نفسه بلامشارك (ثم أجراه)
أي توحيده (على خلقه) (١) بأن فطرهم عليه أو كلّفهم به (فهو واحد) بالمعنى

(١) قوله « ثم أجراه على خلقه » والصحيح في تفسير هذا الكلام ان الوحدة الحقّة

مختصة بذاته تعالى والوحدة في سائر خلقه ظل لوحده و مأخوذة منه ، فهو المتوحد في
التوحيد اى لا واحد بالوحدة الحقيقية الا هو و ذلك لئلا يمارن كل ممكن يجرى فيه التجزئة
بوجه و أشار بقوله تعالى في علو كنهه أن حقيقته أعلى من منال افكار البشر وهذا مقدمة
لتفسير التوحيد الذى سأل عنه السائل اى دليل كون الوحدة صفة خاصة به تعالى ان ذاته

تمالت عن فكرنا ونحن لا نتعقل شيئاً واحداً لا يدخله التجزى بوجه . (ش)

المذكور (صمد) يرجع إليه جميع الخلايق في جميع الحوائج (قدُّوس) طاهر من
التقايس والعيوب و متنزهٌ عن الأُولاد والأُنداد و غيرهما ممَّا لا يليق به (يعبد
كلُّ شيء) ناظر إلى الواحد لأنَّ الوحدة المطلقة و عدم المشاركة في الوجود
الذَّاتي يقتضيان عدم المشاركة في العبادة فكلُّ شيء عابد له لامعبود (و يصمد
إليه كلُّ شيء) ناظر إلى الصمد والصمد القصد و فعله من باب طلب (ووسع كلُّ شيء
علماً) ناظر إلى القدُّوس لأنَّ القدس يقتضي العلم بجميع الأشياء لثلاثاً يلزم
الجهل المنافي له. (فهذا) أي ما ذكر من الصمد السيد المصمود إليه في القليل و
الكثير . و الظاهر أنَّ هذا كلام المصنّف رضي الله عنه (هو المعنى الصحيح في
تأويل الصمد) (١) عرف المسند إليه بالإشارة لزيادة التميّز والإيضاح و عرف
المسند بلام التعريف لقصد الحصر و أتى بضمير الفصل لقصد المبالغة فيه ولهذا أيضاً
صرّح بالجزء السلبى فقال (لا مذهب إليه المشبهة أن تأويل الصمد المصمت
الذي لا جوف له) هؤلاء لمأ رأوا أنه تعالى صمد و أن الصمد يطلق في اللّغة على
المصمت الذي لا جوف له أو لوه به و مالوا إلى توصيفه بأنّه مصمت و إلى تقدسه
بأنّه لا جوف له كما نسان و نحوه فالحق التشبيه لأن في الخلق ما هو بهذه الصفة فتأويل
الصمد بهذا باطل لما أشار إليه بقوله (لأن ذلك) أي تأويل الصمد بهذا (لا
يكون إلا من صفة الجسم) الذي ليس له جوف و ليس خالي الباطن (والله جلّ
ذكره متعال عن ذلك) أي عن أن يكون صمداً بهذا المعنى و يتّصف بصفة الجسم

(١) قوله « فهذا هو المعنى الصحيح في تأويل الصمد » الظاهر أن الحصر في كلام
الكلينى اضافى بالنسبة الى المعنى الاخر و هو الجسم المصمت الذى لا جوف له وهو تشبيه
و تجسيم تعالى الله عنه وقد نقلوا فى تفسير الصمد قريباً من عشرين قولاً على ما فى البحار و
مرآة العقول منها قول محمد بن الحنفية الصمد القائم بنفسه الفنى عن غيره. ومنها قول زيد
ابن على (ع) : الصمد الذى اذا أراد شيئاً قال له كن فيكون، ومنها قول الحسين بن على
عليهما السلام ان قوله تعالى «لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد» تفسير الصمد . و منها
الصمد: الذى لا يأكل ولا يشرب. و لافائدة فى نقل جميع ما ذكر و مرجع الجميع الى شيء
واحد كما قال المجلسى رحمه الله. (ش)

ثمَّ بالغ في تعاليه عن ذلك بقوله (هو أعظم وأجلُّ من أن تقع الأوهام على صفته) لأنَّ غاية مراحل الأوهام هي أواخر عالم الأبدان ، ونهاية منازل الأوهام هي أواخر عالم الإمكان وصفة الواجب خارجة بالذات عن العالمين بمراحل غير معدودة و منازل غير محصورة (أو تدرك كنه عظمته) لأنَّ عظمته تعالى لا تنهاه قدرًا و عرفانًا ، و لذلك كلُّما غاص العارف المتقرَّب إليه في البحر الزاخر من عظمته و عبر منزلًا من منازلها ازدادت عظمته في نفسه و علم منها فوق ما علمه أو لا وهكذا حتَّى يكمل عقد يقينه بذلك و يبلغ إلى نهاية ما يتصوَّر له من منازلها فينادي بالعجز عن معرفته و يقرُّ بعلوِّ عظمته كما نطق به لسان سيِّد الأنبياء و أشرف الأوصياء صلَّى الله عليهما و على أولادهما النجباء (ولو كان تأويل الصمد في صفة الله تعالى المصمت) الذي لا جوف له فاللام للعهد (لكن مخالفاً لقوله (١) تعالى « ليس كمثله شيء ») واللازم باطل فالملزوم مثله ، و أشار إلى بيان الملازمة بقوله : (لأنَّ ذلك من صفة الأجسام المصممة التي لأجواف لها مثل الحجر و الحديد و سائر الأشياء المصممة التي لأجواف لها تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً) قوله « مثل الحجر - إلى قوله لها » في بعض الكتب نسخة و في بعضها أصل فإن قلت : لاشبهة في أنَّه تعالى شيء لا جوف له ، و هو المراد بقول من قال إنَّه المصمت الذي لا جوف له لا ما هو الظاهر منه أعني الجسم المصمت فإنَّ المصمت ما لا جوف له ، و هو يعمُّ الجسم وغيره قلت : هذا التوجيه لا يصحُّ من جانب المشبهة لأنَّهم صرَّحوا بأنَّه تعالى جسم نوريُّ صمديُّ كما مرَّ على أنَّ الظاهر المتبادر من المصمت في اللُّغة و العرف هو الجسم الذي لا جوف له فلا يجوز وصفه تعالى به قطعاً (فأما ما جاء في الأخبار من ذلك فالعالم ^{عَلَيْهِ السَّلَام} أعلم بما قال) (٢) لم يرد بذلك ما هو المتبادر من أنَّه جاء

(١) قوله « لكن مخالفاً لقوله تعالى » يعني أن الخبر إذا خالف ظاهر الكتاب فهو مردود وهذا يدل على حجية ظاهر الكتاب عند المصنف، و قوله « لان ذلك من صفة الاجسام، ان الخبر المخالف لصريح العقل أيضاً مأول. (ش)

(٢) قوله « فالعالم (ع) أعلم بما قال، تأويل الصمد بالذي لا جوف له وارد في الاخبار*

في الأخبار تأويل الصمد بالمصمت الذي لاجوف له لأنه خلاف الواقع ، بل أراد به ما جاء فيها من تأويل الصمد بالشيء الذي لاجوف له ، مثل ما رواه الصدوق في كتاب التوحيد بالسند الصحيح «عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: ما الصمد؟ قال: الذي ليس بمجوف» نقلنا بعض الحديث، وما رواه فيه أيضاً بسنده «عن أبي الحسن عليه السلام قال: الصمد الذي لاجوف له» و ما رواه فيه أيضاً بسنده «عن الحسين بن علي عليه السلام أنه قال: الصمد الذي لاجوف له - الحديث» وقوله رحمه الله «فالعالم عليه السلام أعلم بما قال» يشعر بأن ظاهر التأويل ليس بصحيح وذلك إما لأنه بزعمه يرجع إلى التأويل بالمصمت (١) الذي لاجوف له أو لأنه لا يوافق اللغة

و ظاهره غير مراد البتة لانه يستلزم الجسمية فلا بد ان يكون له تاويل لاينا في التنزيه ولما لم يتبين لصاحب الكافي رحمه الله ذلك التأويل احواله الى الائمة عليهم السلام وقال صدر المتألهين: قدمر في الحديث السادس من باب الارادة انها من صفات الفعل ان المخلوق اجوف معتمل (وهو في طبعنا هذه في الصفحة ٣٥٧ من المجلد الثالث) قال الصدر: فاذا كان المخلوق بما هو مخلوق اجوف بالمعنى الذى من لوازم المخلوقية كان الخالق موصوفاً بمقابلته و هو الصمد بالمعنى الذى يقابل ذاك المعنى وقال كما ان لفظ اليد والجنب والاعين والمجىء والاستواء قد جاءت فى القرآن و ان الاصل فى الجميع ان يأول على وجه لا يخل بالتوحيد الخالص عن التشبيه وقال معنى الصمدانه تعالى برىء عن القوة والامكان كما ان معنى الاجوف فى المخلوق ان للحوادث مدخلا فيه كما مر ، وذكر المجلسى «ره» نحو ما نقلناه من الصدر قال فهو كناية عن عدم الانفعال والتأثر عن الغير وكونه محلاً للحوادث كما مر عن الصادق (ع) و نقل الحديث السادس الذى اشار به الى صدر المتألهين. (ش)

(١) قوله ولانه يرجع بزعمه الى التأويل بالمصمت، الفرق الذى ذكره الشارح بين قوله والذى لاجوف له والمصمت الذى لاجوف له، غير ظاهر و اعتراضه على الكلينى (ره) غير وارد ، أما الاول فلان الذى لاجوف له يطلق على المصمت لا غير والمجرد الذى ليس له أجزاء وامتداد أصلاً، وان صدق عليه انه لاجوف له بالمعنى السلبى لكن المتبادر من مثل هذه العبارة عدم الملكة كما أن قولنا لا يمشى ولا يطير لا يتبادر منه الا الحيوان دون الحجر

أولاً أنه لا يظهر المقصود منه ووجه صحته في نفسه، فإن أراد الأوتل فهو ظاهر
البطلان لظهور الفرق بين المصمت الذي لا جوف له وبين الشيء الذي لا جوف له ،
والأوتل جسم قطعاً دون الثاني، وإن أراد الثاني فهو أيضاً ظاهر البطلان لأن هذا
التأويل على تقدير أن لا يكون معنى حقيقياً للصد في اللغة فلا جواز لا نكار أن
يكون معنى مجازياً له فهو يوافق اللغة قطعاً على أن الصد قد فسره علي بن
الحسين عليه السلام بأنه الذي لا شريك له ، ولا يؤوده حفظ شيء ، ولا يعزب عنه شيء ، و
أوله زيد بن علي بن الحسين عليه السلام بأنه الذي إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون ،
و بأنه الذي أبدع الأشياء فخلقها أصداداً وأشكالاً و أزواجاً . و تفرّد بالوحدة
بلا ضد ولا شكل ولا مثل ولا ند ، وأوله ابن الحنيفة بأنه القائم بنفسه الغني عن
غيره ، وأوله غيره بأنه المتعالى عن الكون والفساد ، و بأنه الذي لا يوصف
بالتغاير ، يظهر كل ذلك لمن نظر في كتاب التوحيد ، ولم يقل أحد : هذه
التأويلات ليست بصحيحة لأنها لا توافق اللغة (١) ، وإن أراد الثالث فأقول هذا التأويل
له معنى صحيح ووجه ظاهر إذ الجوف كما يطلق على فرجة في الباطن كذلك يطلق
على الباطن وإن لم يكن له فرجة كما إذا قيل هذا في جوف ذاك أي في تحته فالجوف
من الصفات اللازمة للجسم ففيه كناية عن نفي الجسمية عنه تعالى ، بل لا يبعد أن
يكون هذا التأويل تنزيهاً له تعالى عن التشبيه على الإطلاق و عن أن يكون له
جزء ووجود و صفات زائدة و كمال بالقوة إذ كل ما كان له أحد هذه الأمور كان
له فرجة عقلية و جوف معنوي يستقر فيه وجه التشبيه والأجزاء والوجود والصفات
و استعداد الكمال ، و بالجملة فيه إشارة إلى التوحيد المطلق ووجه نفي التشبيه

بـ والنبات . واما الثاني فلان الكليني - رحمه الله - رد ظاهر هذا التفسير وتوقف في تأويله
وهكذا وظيفة العلماء وغيرهم في كل ما لا يمكن قبول ظاهره ولارد أصله، وليت الشارح راعي
الادب في اعتراضه على صاحب الكافي - رحمه الله - (ش)

(١) قوله « ليست بصحيحة لأنها لا توافق اللغة » وذلك لأنها توافق اللغة وإن كانت
مجازاً فإن المجاز أيضاً موافق للغة والتأويل الباطل أن لا يصح حقيقة ولا مجازاً . (ش)

بشيء من مخلوقاته أن كل مخلوق فهو ذوجوف وفرجة بما له من المهيبة والأجزاء (١) والوجود والاستعداد (وهذا الذي قال عَلَيْهِ السَّلَامُ « إن الصمد هو السيد المصمود إليه » هو معنى صحيح موافق لقول الله تعالى ليس كمثله شيء) لأن تفسير الصمد بهذا المعنى لا يوجب تشبيهه بخلقه بخلاف تفسيره بالمصمت الذي لا جوف له ، أو بالشيء الذي لا جوف له فإنه يوجب تشبيهه بالأجسام المصمتة وهو مخالف لما نطقت به الآية الكريمة ، وأنت تعلم أن تفسيره بالمصمت يوجب ذلك دون تفسيره بالشيء الذي لا جوف له فإنه يوجب التوحيد المطلق والتنزيه التام (و المصمود إليه المقصود في اللغة) لا المصمت الذي لا جوف له وفيه رفع لتوهم حمل المصمود إليه على المصمت. ثم استشهد لهذا بكلام البلغاء فقال : (قال أبو طالب في بعض ما كان يمدح به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (٢) من شعره « وبالجمرة القصوى إذا صمدوا لها حتى يؤمنون قذفاً رأسها بالجنادل) الجمرة بالفتح والسكون واحدة جمرات المناسك وهي ثلاث جمرات يرمين بالجمار ، والقصوى مؤنث الأتصى من القصو وهو البعد يقال : قصى المكان يقصو قصواً أي بعد و لعل المراد بها جمرة العقبة (يعني قصدوا نحوها) تفسيره لصمدوا لها (يرمونها بالجنادل) جمع الجندل بسكون النون وهي الحجارة (يعني الحصى الصغار التي تسمى بالجمار) الحصى بالفتح والقصر جمع الحصىة و الصغار بالكسر جمع الصغير ، والجمار بالكسر هي الصغار من الأحجار جمع جمرة وبها سموا المواضع التي ترمى جماراً و جمرات مجازاً لما بينهما من الملاسة ، وقيل

(١) قوله « بما له من المهيبة والأجزاء » هذا تأويل صدر المتألهين بعينه. (ش)

(٢) قوله « في بعض ما كان يمدح به النبي (ص) » هذه قصيدة معروفة قاله أبو طالب بعد ما أخبر النبي (ص) ، بأمر الصحيفة و أن الارضة أكلها. قال ابن كثير هي قصيدة بليغة جداً لا يستطيع أن يقولها الا من نسبت اليه وهي أفضل من المعلقات السبع و أبلغ في تأدية المعنى ، و في خزانة الادب للبلندادى عن الواقدى توفي أبو طالب في النصف من شوال في السنة العاشرة من النبوة و هو ابن بضع و ثمانين سنة و اختلف في اسلامه قال ابن حجر رأيت لعل بن حمزة البصرى جزءاً جمع فيه شعر أبي طالب وزعم انه كان مسلماً و مات على الاسلام و أن الحشوية تزعم أنه مات كافراً. (ش)

لتجمع ما هنالك من الحصا من تجمّر القوم إذا تجمّعوا كذا في المغرب (و قال بعض شعراء الجاهليّة) أي الفرق الجاهليّة (ما كنت أحسب أن بيتاً ظاهراً لله في أكناف مكة يصمد . يعني يقصد) الكنف بفتح التين الناحية وأحسب بمعنى أظنّ من الحسابان بالكسر تقول حسبته صالحاً أحسبه من باب علم إذا ظننته صالحاً ، أو بمعنى أعدّ من الحساب تقول . حسبته أحسبه من باب طلب إذا عدته (وقال ابن الزبرقان) بكسر الزّاي والرّاء بينهما باء موحدة ساكنة ، قال الجوهري : زبرقت الثوب صفّرته والزبرقان القمر ، والزبرقان بن بدر الفزاري ، و قال أبو يوسف : سمّي الزبرقان لصفرة عمامته وكان اسمه حصيناً . وقال صاحب المغرب : الزبرقان لقب ابن بدر واسمه الحصين يعني بالتصغير أو حصن بكسر الحاء ، والدرهم الزبرقاني درهم أسود كبير (ولارهيبة الأسيّد صمد) أي مصمود إليه في الحوائج ، و رهيبة على التصغير اسم رجل (١) (وقال شداد بن معاوية (٢) في حذيفة بن بدر) عندما لقاه في القتال . (و علوته بحسام ثم قلت له خذها حذيف فأنت السيّد الصمد) .

علوته بحسام أي رفعت الحسام فوق رأسه والحسام السيف القاطع ، و حسام السيف أيضاً طرفه الذي يضرب به و«حذيف» منادى مرخم بحذف الأداة و«خذها» أمر على سبيل التهكم و ضمير التأنيث راجع إلى الحسام باعتبار الضربة ونحوها (و مثل هذا كثير) في كلام الفصحاء والبلغاء (و الله تعالى هو السيّد الصمد الذي جميع الخلق من الجنّ والإنس) ذكرهما على سبيل الاقتصار أو شدة احتياجهما إليه سبحانه وإلاّ فالملائكة المقرّبون والخلائق والرؤساء وحانيون أيضاً محتاجون إليه في وجودهم وكمالاتهم (إليه يصمدون في الحوائج و إليه يلجئون

(١) لم نر في رجال العرب اسم رهيبة و ابن الزبرقان ليس ابن الحصين الفزاري الصحابي بل كان من طبقه ابن المقفع و عمران من الخوارج وكان رهين بالنون أحد رؤسائهم والله العالم . (ش)

(٢) قوله « قال شداد بن معاوية ، ذكر البيت في الصحاح واللسان شاهداً ولم يسميا قائله و شداد بن معاوية هذا من رجال حرب داحس و غيرها ، و ذكره في الاغانى في الجزء السادس عشر ولولا مخالفة التطويل والخروج عن المقصود لاوردنا قصتهم ويذكر في حرب الجمل أيضاً اسم شداد بن معاوية و ربما ينسب اليه قتل محمد بن طلحة بن عبيدالله و ليس ذلك الشاعر الذي ذكره الكليني - رحمه الله - لتأخره جداً . (ش)

عند الشدايد و منه يرجون الرخاء و دوام النعماء (أي النعماء الظاهرة والباطنة، و تقديم الظرف في المواضع الثلاثة لتقصد الحصر) ليدفع عنهم الشدائد (الظاهر أنه تعليل و غاية لقوله « وإليه يلجئون في الشدائد » و كونه تعليلاً للجميع بعيداً و ما ذكره من لجأ الجميع إليه مؤمناً كان أو كافراً أمر يشهد عليه العقول و يحكم به التجربة و يدلُّ عليه الخبر والآية، أمّا المؤمن فظاهر و أمّا الكافر فلا نَه إذا وقع في بليّة أو دخل في مصيبة و لم يجد ملجأ سواه لم يدع في رفعها إلاّ إياه كما دلّ عليه حكاية فرعون و قوله تعالى « و إذا مستكم الضرُّ في البحر ضلّ من تدعون إلاّ إياه ».

(باب)

(الحركة و الانتقال)

من مكان إلى مكان و من وضع إلى وضع .

((الاصل))

- ١- « محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل البرمكي ، عن علي بن عباس »
- « الجراديني، عن الحسن بن راشد، عن يعقوب بن جعفر الجعفري، عن أبي إبراهيم »
- « عنه قال : ذكر عنده قومٌ يزعمون أن الله تبارك و تعالى ينزل إلى السماء »
- « الدنيا ، فقال: إن الله لا ينزل ولا يحتاج إلى أن ينزل، إنّما منظره في القرب و »
- « البعد سواء، لم يبعد منه قريب و لم يقرب منه بعيد و لم يحتج إلى شيء بل يحتاج »
- « إليه و هو ذوالطول ، لا إله إلاّ هو العزيز الحكيم ، أمّا قول الواصين : إنّهُ »
- « ينزل تبارك و تعالى فإنّما يقول ذلك من ينسبه إلى نقص أو زيادة و كل متحرك »
- « محتاج إلى من يحركه أو يتحرك به، فمن ظن بالله الظنون هلك، فاحذروا في »
- « صفاته من أن تقفوا له على حدّ تحدّ و نه بنقص أو زيادة أو تحريك أو تحرك أو »
- « زوال أو استئزال أو نهوض أو قعود، فإنّ الله جلّ و عزّ عن صفة الواصين و »

« نعت الناعتين و توهم المتوهمين، وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين » .

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل البرمكي ، عن علي بن عباس الجراذيني) بالراء المهملة بعد الجيم المضمومة و بالذال المعجمة بعد الألف قبل الياء المثناة من تحت و بالنون قبل الياء رازي ضعيف رمي بالغلو و غمز عليه (عن الحسن بن راشد، عن يعقوب بن جعفر الجعفري ، عن أبي إبراهيم عليه السلام قال : ذكر عنده قوم يزعمون أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا) يعني يزعمون أن له تعالى مكاناً أعلى الأمكنة و هو العرش و قد ينزل منه إلى هذه السماء طلباً لقربه من أهل الأرض و ندائهم بما أراد . نقل الآبي في كتاب إكمال الإكمال عن بعض غلاة المجسمة (١) أنه نزل عند الوعظ من أدراج المنبر و قال : هكذا ينزل تمثيلاً

(١) قوله « عن بعض غلاة المجسمة » نقل مثل ذلك عن ابن تيمية و كان الابن أراد و قد يتكلف المتأخرون في نفي القول بالتجسيم عنه مع تصريحه بالنزول و انه على المعنى الحقيقي و ان تأويله ضلال و خروج عن طريقة السلف و الحق أن من يثبت اللوازم البيئية للجسمية فهو مجسم سواء صرح بالجسم أم لا، و ظاهر أن من يعترف بأنه تعالى فوق العرش حقيقة و انه ينزل إلى السماء الدنيا حقيقة و لكن يحرم استعمال لفظ الجسم لانه لم يرد في الشرع اطلاق الجسم عليه و أسماء الله توقيفية فهو معتقد بأنه جسم حقيقة و ان لم يجز اطلاق الجسم عليه تعبداً ، قال القاسمي في تفسيره المسمى بمحاسن التأويل و هو متعصب لابن تيمية عن الحافظ ابن عبد البر ان حديث « ينزل ربنا كل ليلة إلى آخره » ثابت من جهة النقل صحيح الاسناد لا يختلف اهل الحديث في صحته و فيه دليل على أن الله في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة و هو حججهم على المعتزلة و الجهمية في قولهم ان الله في كل مكان و ليس على العرش و الدليل في صحة ما قال اهل الحق قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى . الخ » قال و من الحججة أيضاً في أنه عز وجل على العرش فوق السموات السبع أن الموحدین أجمعين من العرب و العجم اذا كرمهم أمر أو نزل بهم شدة رفعوا وجوههم *

لنزوله تعالى - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - (فقال: إن الله لا ينزل) من مكان إلى مكان لتنزله عن المكان لأن افتقاره إلى المكان مستلزم للنقصان اللازم للإمكان (ولا يحتاج) في إمضاء ما أراد (إلى أن ينزل) دفع لما توهموه من احتياجه في إمضاء إرادته إلى تحصيل القرب المكاني من العباد وعلل عدم احتياجه إلى ذلك بقوله (إنما منظره) أي مراقبته للأشياء بالعلم والإحاطة (في القرب والبعد سواء) (١) أي فيما يتصور فيه القرب والبعد بالنظر إلى عالم الحواس و

نحو السماء و نصبوا أيديهم رافعين مشيرين بها إلى السماء و في التفسير المذكور نقلا عن الشيخ ابراهيم الكوراني هو يعني ابن تيمية على مذهب السلف قائل بأن الله فوق العرش حقيقة مع نفي اللوازم انتهى. و أقول اثبات الملزوم مع نفي اللازم لا يصدر من العملاء وقال نقلا عن الشهاب الالوسي المفسر حاشا لله أن يكون - يعني ابن تيمية - من المجسمة بل هو ابرأ الناس منهم، نعم يقول بالفوقية و ذلك مذهب السلف و هو بمعزل عن التجسيم انتهى . و أقول الفوقية الحقيقية هو التجسيم بعينه سواء أقربه القائل أم لا و أما الفوقية المجازية أعني كونه قاهراً على عباده فهو مما يتبرأ منه ابن تيمية و أتباعه اشد التبرى و ذلك لان كونه تعالى قاهراً فوق عباده مما اتفق عليه اهل الاسلام وغيرهم و لا معنى لمخالفة ابن تيمية معهم الا في المعنى الحقيقي. و قال نقلا عن عبد القادر الجيلاني في معنى الاستواء على العرش انه استواء الذات على العرش لاعلى معنى القعود و المماسة كما قالت المجسمة و الكرامية و لاعلى معنى العلو و الرفة كما قالت الاشعرية و لاعلى الاستيلاء و الغلبة كما قالت المعتزلة لان الشرع لم يرد بذلك و لا نقل عن أحد من الصحابة و التابعين من السلف الصالح من أصحاب الحديث ذلك بل المنقول عنهم حملة على الاطلاق أقول: وهذا غير معقول لان الفوقية اما حقيقي و اما مجازي و قد نفى كليهما الا أن يريد وجوب السكوت و قد جاء في الدين امور يجب السكوت عنه و يكال الامر الى اهله لكن لا يمكن الحكم بنفي النقيضين لان الحكم بنفي النقيضين ليس سكوتاً بل تكلم بما فيه حماقة. (ش)

(١) قوله و انما منظره في القرب و البعد سواء، أصل شبهة المجسمة و المشبهة أنهم لا يتعللون وجود موجود مجرد غير متحيز نسبتته الى جميع الامكنة نسبة واحدة و اما احاديث اهل البيت عليهم السلام فمبنية على كون الوجود المجرد أقوى في تأصل الوجود و أكمل في الصفات و لم يكن في عصرهم عليهم السلام بعد عقد اصطلاح التجرد في هذا المعنى لكنهم*

الأوهام وفيه ردُّ لما اخترعته أوهام المبتدعة من قرب بعض الأشياء إليه و بعد بعضها عنه حتى أنه يحتاج إلى النزول تحصيلاً للقرب من البعيد ، و بهذا التقرير يندفع ما عسى أن يقال من أن قربَه إنما هو بحسب علمه الذي لا يعزب عنه شيء و هو بهذا الاعتبار أقرب من كلِّ قريب فما الوجه لذكر البعد والحكم بالمساواة بينه و بين القرب (لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد) كما هو شأن المتمكِّن المحتاج إلى المكان فإنه إذا اتقل من مكان إلى آخر يبعد منه ما كان قريباً منه في المكان الأوَّل و يقرب منه ما كان بعيداً (ولم يحتج إلى شيء بل يحتاج إليه) فلم يحتج إلى المكان والنزول و تحصيل القرب من الغير و استعمال الحيلة في إمضاء المراد بل كلُّ شيء يحتاج إليه من جميع الجهات (و هو ذو الطول) أي ذو المنِّ والإعطاء (لإله إلا هو العزيز الحكيم) ذكر هذه الأوصاف أعني الطول على الإطلاق والوحدة المطلقة والغلبة القاهرة والحكمة البالغة كالتأكيد والتعليل لعدم احتياجه إلى شيء من الأشياء بنحو من الأنعاء لأن إعطاء وجود جميع الموجودات

* عليهم السلام ذكروا من خواص التجرد و صفات المجرد ما فهم منه اصحابهم معناه مثل قولهم هذا ولم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد و غير ذلك مما مضى و ما سألتني و اما هؤلاء المجسمة لما لم يعقلوا معنى التجرد توهموا ان الله تعالى ان لم يكن على العرش بائناً من خلقه لزم كونه في كل مكان بمعنى الحلول والتحيز وزعموا أنه عين قول الحلوليين و لزم منه امتزاجه بالقاذورات ولا يفهمون من التنزيه الا كونه فوق العرش مبائناً لخلقهم ومحيطاً لامخاططاً ولا محاطاً. قال ابن تيمية فيما نقل القاسمي : ان الذين قالوا انه في كل مكان هم اهل الحلول وهم يعبدون كل شيء والذين قالوا لاهو داخل العالم ولا خارج ولا مباين ولا حال فيه ولا فوق العالم ولا فيه ولا ينزل منه شيء ولا يصعد اليه شيء ولا يتقرب اليه بشيء ، ولا يدنو اليه شيء ولا يتجلى لشيء ولا يراه احد و نحو ذلك فهم اهل نفى و جود لا يعبدون شيئاً و هذا صريح في أنه لا يعترف بوجود شيء غير جسماني و ان ما ليس داخل في العالم ولا خارجاً الى آخره فهو ليس بموجود و القائل به منكر لوجود الحق ، وفهم من الكلام الثاني معنى مناقضاً للاول لان كونه في كل مكان يناقض عدم كونه في مكان أصلاً و لم يفهم أن جميع ذلك تعبير عن التجرد. (ش)

و لواحقه و تفرده بالإلهية و اتصافه بالغلبة على جميع الكاينات و بالحكمة البالغة و العلم بجميع الأشياء يقتضي عدم احتياجه إلى شيء منها بالضرورة ولا يخفى أن ظاهر هذا الحديث الآتي بعد حديثين يدل على ما روي أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كذب و افتراء و يدل عليه أيضاً إنكار الرضا عليه السلام على ما روي عنه الصدوق في الفقيه وقد بالغ عليه السلام في الإنكار حتى قال: «لعن الله المحرّفين للكلم عن مواضعه، ما قال رسول الله ﷺ ذلك إنما قال: «إن الله تبارك و تعالى ينزل ملكاً إلى السماء الدنيا كل ليلة في الثلث الأخير و ليلة الجمعة في أوّل الليل الحديث» ولكن روى المصنّف في باب فضل يوم الجمعة و ليلته (١) من هذا الكتاب

(١) قوله « روى المصنّف في باب فضل يوم الجمعة » هذا هو الحديث السادس من ذلك الباب رواه «عن محمد بن يحيى العطار عن عبدالله بن محمد عن علي بن الحكم عن أبان عن أبي عبدالله (ع) قال: ان للجمعة حقاً و حرمة فإياك أن تضع أو تقصر في شيء من عبادة الله تعالى و التقرب إليه بالعمل الصالح و ترك المحارم كلها فان الله يضاعف فيه الحسنات و يمحو فيه السيئات و يرفع فيه الدرجات قال و ذكر (يعنى قال أبان ذكر أبو عبدالله (ع)) أن يومه مثل ليلته فان استطعت ان تحييها بالصلاة و الدعاء فافعل فان ربك ينزل في اول ليلة الجمعة الى السماء الدنيا فيضاعف فيه الحسنات و يمحو فيه السيئات و ان الله واسع كريم، انتهى. وقال العلامة المجلسي -ره- في قوله قال و ذكر كأنه سهو من النساخ او الرواة و على تقديره فهو على سبيل القلب انتهى. و مقصوده أن «قال و ذكر» سهو و الصحيح ذكر وقال، و الحق ان السهو منه -ره- و المعنى ما أشرنا إليه بين الهلالين و لاسهو من النساخ و الرواة. و قال المجلسي -ره- يمكن أن يكون المراد نزوله من عرش العظمة و الجلال إلى مقام التعطف على العباد وهو حسن جداً .

ثم اعلم أن عمدة تمسك المجسمة بظواهر الالفاظ و عدم جواز التأويل فيها كما نقول به نحن أيضاً في الفروع و المبادات و حجتنا في الفروع عدم امكان خطاب الناس و تكليفهم بشيء لا يفهمون او يفهمون خلافه فيعملون بما لا يريد منهم الله تعالى و أكثر مجسمة المتأخرين نظير ابن تيمية لا يثبتون لله تعالى صورة معينة كصورة الانسان بل يقولون انه محيط بكل شيء من فوق العرش و الظاهر من كلام ابن تيمية المنقول في محاسن التأويل انه يرجح كون *

بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «فإن استطعت أن تحييها يعني ليلة الجمعة بالصلاة والدعاء فافعل فإن ربك ينزل في أول ليلة الجمعة إلى السماء الدنيا الحديث» وقد أخذنا منه موضع الحاجة وفي طرق العامة روايات متعددة مذكورة في كتاب مسلم «أنه تعالى ينزل في كل ليلة إلا أن في بعض الروايات أنه ينزل الثلث الأخير، وفي بعضها بعد انقضاء الثلث الأول، وفي بعضها بعد انقضاء الشطر الأول أو ثلثيه، وإذا قد ثبت بالعقل والنقل عندنا وعند أكثر العامة استحالة الجسميّة والحركة و الانتقال عنه تعالى وجب التأويل في هذه الأخبار (١) على تقدير صحتها وعدم

*العرش جسمًا في هيئة قبة موضوعة على السموات كسقف البيوت وقباب المساجد والمزارات من جانب واحد وهو الجانب الذي يلي رؤوس أهل الأرض بين أقصى الشرق والغرب من البر القديم وأما الجانب الآخر كأمريكا والجزائر في البحر المحيط الساكن فليس فوقهم عرش ولا يجوز لهم رفع أيديهم ورؤوسهم إلى السماء عند الدعاء وأما القاسمى فيرجح إحاطة العرش من جميع الجوانب فيجوز لأهل الأرض من البر الجديد أيضاً رفع أيديهم إلى السماء فإن الله تعالى يحيط بنا من جميع الجوانب وعليها فهو جسم غير متناه في العظمة محيط بالعالم والعالم في جوفه نظير ما كانوا يقولون في الفلك الأطلس ومقره تعالى ينتهى إلى العرش ومجده تعالى إلى الجانب الآخر يذهب إلى غير النهاية، ويبقى الكلام في نزوله فإن ابن تيمية يتأبى من كون ذاته تعالى محاطاً متحيزاً بل يقول أنه فوق العرش ومحيط ولا يحويه شيء من المخلوقات فإذا كانت ليلة الجمعة أوفى جميع الليالي ينزل من فوق عرشه إلى جوف العرش أو إلى جوف نفسه فيصير محاطاً بمخلوقاته بعد أن لم يكن ولم نعلم أنه ينزل بكليته فيسه العالم لأنه يصير أصغر من المخلوق أو ينزل ببعض أجزائه فيتجزى ولا عبرة عنده بقول المتكلمين والحكماء أن كل متجزممكن إذ لم ينقل من السلف الصالح وإنما أخذه المتكلمون من كفار اليونانيين وأئمة الرافضة وإنما طولنا الكلام مع عدم اقتضائه ذلك لاني أرى في زماننا جماعة كثيرة يتعصبون لابن تيمية وابن القيم وخرافاتهما خصوصاً المدعين للإصلاح والتجديد. (ش)

(١) قوله «وجب التأويل في هذه الأخبار» و من شبه المجسمة في انكار التأويل أن ظاهر الكلام حجة وأن الشارع أن أراد من الكلام خلاف ظاهره لا يجوز أن يحيلهم على*

تحريفها وقد اختلف فيه فقيل المضاف محذوف أي فإن ملك ربك ينزل وقيل المفعول محذوف والتقدير فإن ربك ينزل ملكاً من الانزال، وقيل هو استعارة وتمثيل لتقريبه للدأعين وأجابته دعاءهم وعبر بذلك لقصد إفهامهم القرب، وقيل: النزول بمعنى الاقبال على الشيء فهو كناية عن إقباله تعالى على المؤمنين و فعله فعلاً يظهر به لطفه بهم، والأخير مما ذهب إليه بعض العامة. وتجيب على هذا زيادة تحقيق إن شاء الله تعالى، ولما أشار إلى أنه تعالى لا يحتاج إلى ما توهموه من النزول أشار إلى ما يرد عليهم من المفاسد بقوله (أما قول الواصفين) له بصفات خلقه (إنه ينزل تبارك و تعالى فانما يقول ذلك من ينسبه إلى نقص أو زيادة) لأن

* دليل خفي لا يستنبطه إلا أفراد الناس سواء كان سمعياً أو عقلياً لأنه اذا تكلم بالكلام الذي يفهم منه معنى وأعاد مرات كثيرة و خاطب به المخلوق كلهم و يفهم الذكي والبليد والفقير وغير الفقيه وقد أوجب عليهم ان يتدبروا ذلك الخطاب ويعقلوه ويتفكروا فيه ويعتقدوا موجه ثم أوجب أن لا يقصدوا بهذا الخطاب شيئاً من ظاهره لان هناك دليلاً خفياً يستنبطه أفراد الناس يدل على أنه لم يرد ظاهره كان تدليساً أو تلبساً وكان نقيض البيان وضد الهدى وهو بالالغاز والاحاجي اشبه منه بالهدى والبيان آه. وهذا كلام ابن تيمية على ما نقل عنه القاسمي وبذلك أنكر تأويل آيات من القرآن أيضاً مثل قوله تعالى: «الیه يصعد الكلم الطيب»، وقوله: «انى متوفيك ورافك الی»، و «بل رفعه الله الیه»، و «يخافون ربهم من فوقهم»، و «ترج الملائكة و الروح الیه»، وهو القاهر فوق عباده.

وعن ابن عبد البر من حق الكلام ان يحمل على حقيقته ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبادات و جل الله أن يخاطب الابما يفهمه العرب من معهود مخاطباتها مما يصح معناه عند السامعين. و ربما ينقل عن بعضهم أن تأويل ما تزعمون دلالة على التجسيم في الواجب تعالى يستلزم تجويز تأويل ما ورد في المعاد من المطاعم والمشارب والجنة والنار اذا لفرق بينهما في الخروج من الظاهر. أقول فرق بين المبدء والمعاد اذا الدالة العقلية والنقلية قامت في التوحيد على عدم كونه تعالى جسماً فوجب تأويل اليد والعين والجنب والوجه الاستواء على العرش وغيرها واما المعاد فلم يقم دليل عقلي او نقلي على استحالة التجسيم حتى يصير قرينة على تأويل ظاهرها نعم اذا قامت اولوا ما يتعلق بالمعاد أيضاً كالوزن وميزان*

تلك الحركة إن كانت من صفات كماله ولم تكن له قبل وكانت بالقوة لزم (١) القول بالنقص فيه إذ لم يكن له بعض صفات كماله بالفعل وإن لم تكن من صفات كماله لزم القول بزيادة في صفاته زائدة على صفات كماله وكلاهما محال، وأيضاً الحركة الأينية من لوازم الجسم و كل جسم قابل للزيادة والنقصان (و كل متحرك محتاج إلى من يحركه) إن كانت الحركة قسرية (أو يتحرك به) (٢)

*العمل في الآخرة اوله كثير اذ لم يتبين لهم تجسم الاعمال وأما العبادات فالظاهر فيها حجة اذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة وان جاز عن وقت الخطاب وأوامر العبادات وردت للعمل والناس محتاجون الى معرفة مراد الشارع عند العمل. (ش)

(١) قوله «و كانت بالقوة» اقتباس من تعريف ارسطوطاليس للحركة وهو أنها كمال ما بالقوة من حيث هو بالقوة وظاهر أن كل ما يتحرك فانما يطلب شيئاً غير حاصل له مع كونه أولى به فاذا نزل الله تعالى نعوذ بالله طلب مكاناً قريباً من مخلوقاته لم يكن هذا القرب حاصلًا له وكان أولى به ان يكون قريباً فالحركة تدل على الزيادة والنقصان سواء كانت اينية أو غيرها. (ش)

(٢) قوله «الى من يحركه أو يتحرك به» كلام ملوكى لا يمكن للسوقة ان يكلموا بمثله أو بما يقرب منه بل تعبير الهى لا يستطيع أن ينطق به الا من الهم به من عالم الملكوت والمحرك على قسمين اما أن يكون مبادئاً كإنسان يرمى حجراً واما غير مبادئ كحجر يسقط بطبعه أو كإنسان يمشى على الارض فالاول مصداق قوله من يحركه والثانى مصداق قوله يتحرك به وأما علة احتياج الحركة الى علة فلان الحركة عرضية للجسم وكل حالة عرضية محتاجة الى علة وانما قلنا هى عرضية لانه لا يستحيل السكون على طبيعة الجسم من حيث هو جسم فاذا كانت الحركة بعلة فلا بد أن تكون العلة اما طبيعية مقارنة لذات الجسم نظير الاحراق للنار أو غير ذاته كالبياض للجدار. فان قيل استحالة احتياج الواجب الى من يحركه مبادئاً واضحة واما احتياجه الى من يتحرك به اى كون حركته بطبيعة ذاته فما الدليل على استحالة قلنا عرف استحالته اولا من قوله (ع) من ينسبه الى نقص أو زيادة لان كل متحرك يتحرك الى كمال غير حاصل له وهذا يدل على نقصه أولا و زيادة بعد الحركة . وثانياً كل متحرك طبيعى متجز فى الجملة لان القوة المحركة التى فيه وان كانت طبيعية شىء غير الذى يتحرك و يقبل الحركة اذ يستحيل أن يكون الفاعل والمنفعل *

إن كانت إرادية أو طبيعية و في العطف مناقشة يمكن دفعها بتقدير الموصول أي ما يتحرك به أو يجعل «من» شاملة لغير العاقل على سبيل التغليب (فمن ظن بالله الظنون) أي الأنواع من الظن (هلك) هلاكاً أبدياً ، و فيه وعيد لمن تمسك في ذات الواجب و صفاته بظنه ورأيه فان ظنون العباد مختلفة و آرائهم متباينة فربما يظنون بجناب الحق ما لا يليق به فيهلكون ويهلكون الألساء ما يظنون (فاحذروا) أي تحرّزوا (في صفاته من أن تفقوا له على حد) يحجزكم عنه تعالى و يمنعكم من التقرّب به والوصول إليه (تحذونه) استيناف لبيان الوقوف أو حال عن فاعل تفقوا (بنقص أو زيادة) في صفاته التي لا يلحقها التحديد ولا يعرضها التعيين (أو تحريك أو تحرك) أي بتحريك الغير له أو بتحركه بطبعه أو بإرادته (أو زوال) أي بعدم و فناء أو بتغيير من وصف إلى وصف (أو استنزال) أي نزول من مكان إلى مكان أو طلبه أو إنزال الغير إيّاه (أو نهوض) عن مكان بقيامه على ساق كنهوضنا عن مكاننا وقيامنا فيه على سوق (أو قعود) في مكان مثل قعودنا في أمكنتنا (فان الله جلّ و عزّ عن صفة الواصفين و نعت الناعتين و توهّم المتوهّمين) لتعالیه عن مدارك الوهم و الحواسّ و تباعده من منازل العقل و القياس فلا يجوز للوهم تعيين صفة من صفاته ولا للعقل تحديد شرح حقيقة ذاته ، و الصفة مصدر تقول و صفت الشيء أصفه و صفاً و صفة و الهاء عوض من الواو. و النعت مصدر بمعنى الصفة تقول نعت الشيء إذا وصفته فالعطف للتفسير و التأكيد و يحتمل تخصيص الصفة بصفة الذات و تخصيص النعت بصفة الفعل (و توكلّ على العزيز الرحيم) أي توكلّ في الحذر عما لا ينبغي له أو في جميع الأمور على من يغلب الأشياء و يقهر الأعداء و يرحم الأولياء و ينصر الأحباء (الذي يراك حين تقوم) إلى التهجّد أو إلى الخيرات أو إلى الأمور كلّها

ب: واحداً من جميع الجهات و معنى المنفعل من التحريك انه لولم يكن محرك لم يتحرك و معنى الفاعل انه يلزم منه الحركة البتة فهما شيان متباينان احدهما محرك نظير الطبيعة و الثاني متحرك نظير الجسمية فيما عندنا من الاجسام و لم يعهد مثل هذا الاستدلال من سائر علماء الاسلام و هو دليل قوى على امامتهم من الله تعالى. (ش)

وفيه نوع من التحذير عمّا لا يليق به (و تقلّبك في الساجدين) أي تردّدك و حركاتك فيما بين المصلّين بالقيام والقعود والرّكوع والسجود و في اقتباس الآية إشارة (١) إلى أنّ الهداية لا تنال إلاّ بالتوكّل عليه والتمسك به والرّجوع إليه وإلى الدّاعي إلى التوكّل ، و هو أنّه عالم بجميع الأحوال ، و قادر على جميع الأشياء ، و ناصر للأولياء وإلى غاية التوكّل عليه في المعرفة والهداية وهي القيام بطاعته والجدّ في عبادته .

((الاصل))

٢- « و عنه ، رفعه عن الحسن بن راشد ، عن يعقوب بن جعفر ، عن أبي « إبراهيم عليه السلام أنّه قال : لأقول : إنّهُ قائم فأزيله عن مكانه ولا أحدّه بمكان « يكون فيه ولا أحدّه أن يتحرّك في شيء من الاركان والجوارح ولا أحدّه بلفظ « شقّ فم و لكن كما قال [الله] تبارك و تعالّى : « كن فيكون » بمشيئته من غير « تردّد في نفس ، صمداً فرداً ، لم يحتج إلى شريك يذكر له ملكه ، ولا يفتح له « أبواب علمه » .

(١) قوله « وفي اقتباس الآية اشارة » بل استدلال بها على نقض القول المزور وردتوهم من يزعم أنه ينزل الى السماء الدنيا لان يسمع دعاء الناس من قريب بأنه تعالى يسمع في جميع الاوقات ويرى العباد والساجدين والقائمين ويكفي المتوكلين عليه في كل آن فلاحاجة الى أن ينزل ولاوجه للاعتقاد به، فان قيل لعله ينزل لغير غرض الاستماع قلنا هذا احتمال غير متبادر، بل تخرج وتخرج يعلم كل أحد أن القائل بالنزول لم يقل به الاصل الاستماع أولكماله ثم لولم يكن تعالى على عرشه عالماً باحوال العباد كيف أمر بالتوكّل عليه في قوله « و توكل على العزيز الرحيم » و شرط المتوكّل عليه أن يكون عزيزاً قادراً غالباً على كل شيء ورحيماً بالمتوكّل وهذا يتوقف على أن يكون العرش و السماء الدنيا و قعر البحار متساوية لديه في العلم والقدرة . (ش)

((الشرح))

(و عنه رفعه، عن الحسن بن راشد، عن يعقوب بن جعفر، عن أبي إبراهيم عليه السلام)
 أنه قال : لأقول : إنه قائم) بالمعنى المتعارف (١) من القيام على ساق (فأزيله
 عن مكانه) الظاهر من المكان معناه المعروف ، و لما كان القول بقيامه على
 ساق مثل البشر مستلزم للقول بزواله عن مكانه أشار بنفي اللازم إلى نفي الملزوم
 تنزيهاً له عن ذلك ، وإنما قلنا : الظاهر ذلك لأنه يحتمل أن يراد بمكانه
 مكانته الحققة و مرتبته القدسية أي فأزيله عن مرتبته الحققة القدسية الثابتة له
 لأن القيام على ساق ينافي تلك المرتبة فالقول به مستلزم لإزالتها عنه تعالى ، و
 في بعض النسخ «عن مكان» بدون الضمير و هو يؤيد الأول (ولا أحده بمكان
 يكون فيه) كما حده طائفة من المبتدعة حيث قالوا: هو جالس في العرش محدود
 به و في قوله «يكون فيه» إشارة إلى أنه حاضر في كل مكان لأن يكون
 مستقرًا فيه بل بالعلم والإحاطة (ولأحده أن يتحرك) أي بأن يتحرك على حذف
 الجار و حذفه مع أن و أن قياس (في شيء من الأركان والجوارح) بأن يتحرك
 رأسه أو عينه أو يده أو غيرها كما يشاهد مثل ذلك في الإنسان لقصد الإشارة و
 غيرها و ذلك لتنزيهه تعالى عن الحركة والأركان والجوارح وغيرها من خواص
 الجسم والعطف للتفسير و يحتمل أن يراد بالأركان الأعضاء الباطنة و بالجوارح
 الأعضاء الظاهرة، و يحتمل أيضاً أن يراد بالأركان النواحي والجوانب أي أصفه
 بأن يتحرك مثلاً من السماء إلى الأرض و بالعكس و من المشرق إلى المغرب
 و بالعكس (ولأحده بلفظ شق فم) الشق بالكسر الناحية والمشتقة ومنه قوله تعالى
 « لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس » و بالفتح الفرجة والصدع مثل ما يوجد في

(١) قوله « بالمعنى المتعارف » في مقابل المكانة والمكان المتعارف وهو المختص
 بالاجسام سواء عرف بأنه ما يعتمد عليه الشيء أو السطح الحاوي أو الفضاء المتوهم الذي
 يشغله الاجسام وقوله (ع) ازيله عن مكانه، أي احكم بزواله عنه و أقول ينزل من العرش
 الى السماء الدنيا. (ش)

اليد والرّجل يعني لأحدّه بلفظ خارج من ناحية النّم أو من مشقّته أو من انفراده وافتتاحه وتقييد اللفظ بذلك للتوضيح والتفسير لأنّ اللفظ كما صرّحوا به عبارة عن الكلمة الخارجة من آلة النطق، وهي النّم واللسان والشفه والحنجرة و لهذا لم يأذن الشارع بإطلاقه عليه ولم يجوز أن يقال له الالفاظ كما أذن في الكلام لكون دلالته على الآلة المذكورة أقوى من دلالة الكلام عليها كما مرّ (ولكن كما قال تعالى كن فيكون بمشيّته) أي ولكن أقول موافقاً لما قال الله تعالى إذا أراد وجود شيء لما فيه من الحكمة والمصلحة يقول له كن فيكون ذلك الشيء بمجرد مشيّته من غير لفظ ولا صوت (١) على نهاية سرعة لا جابة أمره، فقول «كن» عبارة

(١) قوله «من غير لفظ ولا صوت» هنا سؤالان: الاول كيف أجازوا تأويل قوله تعالى «كن فيكون» على خلاف الظاهر ولا استحالة في أن يكون هذا قولاً حقيقة نظير ما كلم الله به موسى (ع) ولو جاز تأويل هذا الكلام لجاز تأويل غيره، الثاني أن كثيراً من المسلمين في الصدر الاول فهموا منه اللفظ الحقيقي وان لم يكونوا من المجسمة فما حالهم في الهداية والضلال و صحة الاعتقاد وفساده؟

والجواب عن الاول أن التأويل على خلاف الظاهر عند قيام الدليل عليه غير منكر و انما لا يجوز بغير دليل. وعن الثاني أن الخلاف في هذه الامور وان «كن» كان لفظاً حقيقة أولاً، مما لا يضر بالدين ولا يبعد معتقد خلاف الحق فيه مبتدعاً أو كافراً لان كثيراً من تفاصيل المعارف لم يكن معلومة لأكثر الناس والا لم يكن حاجة الى الامام (ع). فان قيل اذا احتمل الظاهر التأويل ولم نر عليه دليلاً لم تقطع بكونه مراداً قطعاً لجواز قيام دليل على خلافه لم نقف عليه، قلنا لا ريب أن الظاهر يحصل منه الظن ولم يدع أحد حصول القطع واليقين منه من حيث هو ظاهر واحتمال قيام دليل على ارادة خلاف الظاهر ينقض اليقين ولا ينقض الظن فعلى الناس أن يتوقفوا و هو الاسلام أو يتبعوا بظنهم الحاصل من ظواهر الالفاظ و يجروا عليه ما لم يروا دليلاً على خلافه وليس عليهم أن يتكلفوا لتحصيل اليقين لعدم امكانه نعم يحصل من الظاهر اليقين في التكليف الفرعية بضميمة مقدمة عقلية خارجية وهي أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة فاذا أمرنا بالتطهير والظاهر أنه بالما، ولم يدل*

عن حكمه بالوجود وإرادته إيّاه ، وقوله «فيكون» إشارة إلى وجوب ترتب الوجود من غير مهلة (من غير تردد فيه في نفس) أي من غير تفكّر و نظر ليعلم وجه المصالح والمفاسد لأنّ ذلك من توابع الجهل والنقص في العلم (صمدأفرداً) في الوجود والوجوب والقدرة والإيجاد والحفظ (لم يحتج إلى شريك يذكر له) من التذكير أو الإذكار (ملكه) و هو حقايق الممكنات و وجوداتها و آثارها ، يعني لم يحتج في أصل الإيجاد ولا في حفظ الموجودات إلى من يذكره و ينسبها على النسيان والغفلة (ولا يفتح له أبواب علمه) يفتح عطف على يذكر و «لا» لتأكيد النفي يعني لم يحتج إلى شريك يفتح له أبواب العلم و يعلمه ما لم يعلم إذ لا يعرض لعلمه تغيير و تجدد و زيادة و نقصان بل علمه كامل محيط بتفاصيل الأشياء أزلاً و أبداً و بالجملة الشركة بين الاثنين إمّا لعدم قدرة أحدهما على دفع الآخر أو لاحتياج كل واحد منهما إلى الاستعانة بالآخر في التدبير ، و كلاهما على الله سبحانه محال .

((الأصل))

٣- « و عنه ، عن محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن داود بن «
 « عبدالله ، عن عمرو بن محمد ، عن عيسى بن يونس قال : قال ابن أبي العوجاء «
 « لأبي عبدالله عليه السلام في بعض ما كان يحاوره : ذكرت الله فأحلت على غائب ، فقال «
 « أبو عبدالله : وملك كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد ، و إليهم أقرب من «
 « جبل الوريد ، يسمع كلامهم و يرى أشخاصهم و يعلم أسرارهم ، فقال ابن أبي - «
 « العوجاء : أهو في كل مكان أليس إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض «
 « و إذا كان في الأرض كيف يكون في السماء؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام : إنّما وصفت «
 « المخلوق الذي إذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان و خلا منه مكان فلا يدري «
 « في المكان الذي صار إليه ما يحدث في المكان الذي كان فيه فأما الله العظيم الشأن «

*قرينة على خلافه كان هذا مراده قطعاً و يقيناً فان قيل لعله أقام قرينة خفيت علينا بعد فلا تقطع بمراده قلنا هذا ممكن معقول لكننا وان لم نقطع بمراده واقعاً تقطع بأنهم لم يرد فعلا منا غيره. (ش)

« الملك الديان فلا يخلو منه مكان ولا يشغل به مكان ولا يكون إلى مكان »
« أقرب منه إلى مكان ».

((الشرح))

(و عنه عن محمد بن أبي عبدالله) ليس للضمير مرجع ظاهر و قيل : هو إما راجع إلى محمد بن أبي عبدالله مثل السابق و قوله عن محمد بن أبي عبدالله بدل لقوله عنه و بيان له أو راجع إلى المصنف و الكلام من تلامذته (عن محمد بن إسماعيل عن داود بن عبدالله) لم يذكره العلامة في الخلاصة و قيل : هو أبو سليمان داود بن عبدالله الذي روى عن القاسم بن حمزة بن القاسم العلوي عن محمد بن إسماعيل البرمكي عنه (عن عمرو بن محمد) قيل : هو عمرو بن محمد الأسدي من رجال الكاظم عليه السلام (عن عيسى بن يونس) لم يذكره العلامة في الخلاصة ، و قيل : هو عيسى بن يونس بن عيسى ابن حميد الشاكري الكوفي من رجال الصادق عليه السلام ، و في بعض النسخ « عن عمرو بن محمد بن عيسى بن يونس » بلفظة عن بعد عمرو بدل ابن و بلفظ ابن بعد محمد بدل عن . و عمرو هو عمرو بن عثمان الثقفي الخزّاز (قال : قال ابن أبي العوجاء لأبي عبدالله عليه السلام في بعض ما كان يحاوره) المحاور و التحاور التجاوب يقال كلمته فما أجاز لي جواباً و استبحاره أي استنطقه (ذكرت الله فأحلت علي غائب) و تلك المحاور ما نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج أن ابن أبي العوجاء قدم مكة متمرداً و إنكاراً على من يحجّ فأتى أبا عبدالله عليه السلام فجلس إليه في جماعة من نظرائه فقال : يا أبا عبدالله إن المجالس بالأمانات و لا بد لكل من به سعال أن يسعل أفئذن في الكلام ؟ فقال : تكلم فقال : إلى كم تدوسون هذا البيدر ؟ و تلوزون بهذا الحجر ؟ و تعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب و المدر ؟ و تهرولون حوله هرولة البعير إذا نقر ؟ إن من فكر هذا علم أن هذا فعل أسسه غير حكيم و لا ذي نظر ، فقل فانك رأس هذا الأمر و سامه و أبوك أسه و نظامه ، فقال أبو عبدالله عليه السلام : إن من أضله الله و أعمى قلبه استوخم الحقّ و لم يشغل به و صار الشيطان وليه ، يورده

مناهل الهلكة ثم لا يصدره، وهذا بيت استعبد الله به عباده ليختبر طاعتهم في إتيانه فحثهم على تعظيمه وزيارته وجعله محل أوليائه وأنبيائه وقبلة للمصلين له فهو شعبة من رضوانه وطريق يؤدي إلى غفرانه منصوباً على استواء الكمال ومجتمع العظمة والجلال خلقه الله قبل دحو الأرض بألفي عام فأحق من أطيع فيما أمر وانتهى عما نهى عنه وزجر، الله المنشئ للأرواح والصور فقال ابن أبي العوجاء ذكرت الله فأحلت على غائب (فقال أبو عبد الله عليه السلام: ويلك كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد) أي حاضر مع خلقه (و إليهم أقرب من جبل الوريد) أي كيف يكون غائباً وهو أقرب إليهم من جبل الوريد، وهذا مثال لكمال القرب ومعنى التفضيل ظاهر لأن وريد كل شخص يكون قريباً ببعضه دون بعض وقربه تعالى لما كان بالعلم والإحاطة كانت نسبته إلى الجميع على السواء ، والجبل العرق والإضافة للبيان، والوريد عرق تزعم العرب أنه من الوتين (١) وهما وريدان غليظان مكنتان صفحتي العنق مما يلي مقدمته ، ينتفخان عند الغضب ، يتصلان بالوتين يردان من الرأس (يسمع كلامهم) وإن كان خفياً فإنه يسمع من الكلام ما أظهره المتكلم وأبداه وما أسرّه وأخفاه (ويرى أشخاصهم) بذاته التي ينكشف بها كمال المبصرات ويظهر الأسرار والخفيات فهو يشاهد ويرى حتى لا يغيب عنه ما تحت الثرى (ويعلم أسرارهم) فإنه يعلم السر وأخفى ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور (فقال ابن أبي العوجاء أهو في كل مكان) (٢) الاستفهام

(١) قوله وتزعم العرب أنه من الوتين، نسبة إلى زعم العرب للإشارة إلى بطلان زعمهم فان الوريدين لا ينشعبان من الوتين ولم يكن العرب عالمين بالتشريح والوتين هو الذي يسميه الأطباء أورطي والوريديان من الأجوف الصاعد. (ش)
 (٢) قوله «أهو في كل مكان» الماديون لا يمتقدون بوجود موجود غير جسماني ولا يتعمقون شيئاً لا يكون في مواضع هذا العالم قال تعالى «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون» ولذلك لم يتصور السائل وجود مجرد نسبته إلى جميع الامكنة نسبة واحدة وزعم ان الموجود اما ان يكون في مكان خاص فيكون بعيداً من الآخر أو فسي جميع الامكنة على سبيل الاستفراق وهو غير ممكن اذ ليس لجسم واحد الامكان واحد. (ش)

لا نكار ما دلّ عليه قوله ﷺ هو مع خلقه شاهداً فانه دلّ على أنه حاضر في كل مكان (أليس إذا كان في السماء كيف يكون في الأرض) أي لا يكون في الأرض. أورد النفي بصورة الاستفهام مع الرّمز إليه لأنّ كيف هنا للإنكار لغرض من الأغراض كترك التصريح بما يخالف اعتقاد المخاطب (و إذا كان في الأرض كيف يكون في السماء) أي لا يكون في السماء، والاستفهام في قوله «أليس» إمّا لا نكار السلب أو لحمله ﷺ على الإقرار بمضمون الشرطيتين و هو الاقرار بأنّه إذا كان في السماء لا يكون في الأرض و إذا كان في الأرض لا يكون في السماء ليورد عليه أنّ هذا مناف لكلامك أوّلاً (فقال أبو عبد الله ﷺ) توضيحاً للمقصود و تنبيهاً بضعف عقله و سوء تفكيره في وصف الباري (إنّما وصفت) بقولك هو إذا كان في مكان لا يكون في مكان آخر (المخلوق الذي إذا انتقل عن مكان) كان مستقرّاً فيه بالحواية (اشتغل به مكان) آخر انتقل إليه (و خلا منه مكان) انتقل منه (فلا يدري في المكان الذي صار إليه ما يحدث في المكان الذي كان فيه) لبعده عنه و قصور علمه بالوقائع و الحوادث إلاّ بالحواس ، و الحواس لا تدرك إلاّ ما يحضرها (فأما الله العظيم الشأن) الشأن الأمر و الحال ، والمراد به هنا و صافه الكاملة (الملك الدّيّان) الملك أصناف الموجودات كلّها و المليك من أسمائه تعالى لأنّه مالكها و الدّيّان الجزاء و الدّيّان من أسمائه تعالى لأنّه يدين العباد أي يجزيهم بأعمالهم (فلا يخلو منه مكان) (١) لأنّه لا يخلو مكان من علمه لتعلّقه بجميع الأشياء و علمه عين ذاته فلا يخلو منه تعالى مكان (ولا يشتغل به مكان) كاشغاله

(١) قوله « فلا يخلو منه مكان » بين الامام (ع) معنى الموجود المجرد بذكر صفات الاولى أنه لا يخلو منه مكان وهذا الكلام موهم حلولة في كل مكان دفع الوهم بقوله «لا يشتغل به مكان» وهي صفة ثانية وهو كالنفس الناطقة الانسانية في بدنه لا يخلو منه موضع من البدن ولا يشتغل به مكان من البدن والصفة الثالثة للمجرد انه ليس أقرب الى مكان منه الى آخر . (ش)

بالجسم المالىء له لاستحالة الجسميّة عنه و لأنّه قبل حدوث المكان كان بلامكان فهو أبدأ كذلك لامتناع تغييره و أيضاً عظمة شأنه على الاطلاق و افتقار جميع ما سواه إليه ينافي افتقاره إلى المكان (ولا يكون إلى مكان أقرب منه إلى مكان) أي لا يكون هو بالقياس إلى مكان أقرب منه بالقياس إلى مكان آخر ، والمقصود أنّ قربه من جميع الأمكنة سواء ، إذ قربه بعلمه الذي لا يغيب عنه شيء فهو بعلمه قريب من الأمكنة كلّها قرباً متساوياً لامتناع تحقق الاختلاف والزيادة والتقصان والشدة والضعف في علمه .

((الاصل))

٤ - « عليّ بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن محمّد بن عيسى قال : كتبت « إلى أبي الحسن عليّ بن محمّد عليه السلام : جعلني فداك يا سيدي ! قد روي لنا : أن « الله في موضع دون موضع على العرش استوى و أنّه ينزل كلّ ليلة في النصف « الأخير من الليل إلى السماء الدنيا ، و روي أنّه ينزل عشية عرفة ثمّ « يرجع إلى موضعه ، فقال بعض مواليك في ذلك : إذا كان في موضع دون موضع « فقد يلاقيه الهواء و يتكنّف عليه والهواء جسم رقيق يتكنّف على كلّ شيء « بقدره ، فكيف يتكنّف عليه جلّ ثناؤه على هذا المثال ؟ فوقع عليه السلام : علم ، « ذلك عنده و هو المقدّر له بما هو أحسن تقديراً ، واعلم أنّه إذا كان في السماء « الدنيا فهو كما هو على العرش ، والأشياء كلّها له سواء علماً و قدرة و ملكاً و « إحاطة . وعنه ، عن محمّد بن جعفر الكوفي ، عن محمّد بن عيسى مثله . »

((الشرح))

(عليّ بن محمّد ، عن سهل بن زياد ، عن محمّد بن عيسى قال : كتبت إلى أبي الحسن عليّ بن محمّد عليه السلام : جعلني فداك يا سيدي قد روي لنا أن الله في موضع دون موضع) ليس المراد أنّه يسير في ملكه و أنّه في كلّ آن في موضع منه ، بل المراد أنّه في موضع مخصوص لشرف ذلك الموضع و علوه كما يرشد

إليه قوله : (على العرش استوى) فإنه بدل لقوله في موضع . و العرش محيط بجميع الأجسام مع ما يتعلق بها من النفوس العالية و السافلة و العقول المقدسة و الأنوار المطهرة من أدناس عالم الطبيعة (و أنه ينزل كل ليلة في النصف الاخير من الليلة إلى السماء الدنيا) ليزداد قربه بالعالم السفلي لغرض من الأغراض (وروي أنه ينزل عشية عرفة) يعني إلى السماء الدنيا على الظاهر ، و لعل المراد بعشية عرفة ما بعد الزوال إلى الغروب ، و يحتمل أيضاً وقت الغروب (ثم يرجع إلى موضعه) الأصلي و هو العرش (فقال بعض مواليك في ذلك) أي في إنكار ذلك المروي و تكذيبه (إذا كان في موضع دون موضع فقد يلاقيه الهواء و يتكنف عليه) تكنفه و اكتنفه أي أحاط به و لعل التعدية بعلى لتضمن معنى الاحتواء (و الهواء جسم رقيق) يتشكل بسهولة بشكل ظاهر ما يجاوره (يتكنف على كل شيء بقدره) أي بمقداره بلازيادة و لانقصان لاستحالة الخلاء و التداخل (فكيف يتكنف عليه جل ثناؤه على هذا المثال) الموجب لتحديده و تشبيهه بالخلق (فوق علي) من غير تكذيب المروي بل مع الاشعار بتصديقه (علم ذلك عنده) (١) أي علم ذلك المذكور من الآية و الرواية عنده تعالى لأنه من المشابهات التي لا يستقل بتأويلها عقول البشر و لا يعلمها إلا الراسخون في العلم بتوفيق إلهي (و هو المقدر له بما هو أحسن تقدير) و المفسر له بما هو أتم تفسيراً و المعبر

(١) قوله « علم ذلك عنده » ظاهره تصديق المنقول و انه تعالى ينزل و أن الهواء يتكنف أي يحيط به لكن لا يعلم كيفية احاطته به و مقدار ما يشغل الفضاء الا هو و هو يقدر ذلك احسن تقدير ، و تأويل الشارح لا يخلو عن تكلف و يصعب حمل العبارة عليه و ان كان أقرب من الرد . و أما صدر المتألهين - قدس سره - فارجع هذا الكلام الى قوله تعالى « على العرش استوى » . و قوله « هو المقدر له » أي الله هو الذي قدر العرش أحسن تقدير و الغرض الاستدلال به على ان خالق العرش و مقدره لا يكون حالاً في العرش أو محمولاً عليه و محتاجاً اليه و هذا أقرب من تأويل الشارح و المولى خليل القرظيني اختار تأويل صدر المتألهين و دفع الاستبعاد باحتمال قريب و هو أن توقيع الامام (ع) كان بين سطور السؤال بحيث كان اول قوله «ع» علم ذلك عنده تحت قول السائل مبتدأً من كلمة « الرحمن على العرش استوى » و معنى علم ذلك عنده أي علم تفسير « الرحمن على العرش استوى » عنده و الضمير

عنه بما هو أفضل تعبيراً بالوحي إلى الأنبياء والإلهام للإوصياء أمّا الآية فسيجيء تأويلها في الأخبار الآتية ، وأمّا الرواية فقد أوتت بأن المراد أنه ينزل ملك بأمر ربّه فأعطى الأمر حكم المأمور ، ومثل هذا التأويل في الآيات والروايات غير قليل ، ثم أشار إلى أنه تعالى ليس له موضع دون موضع ولا اختصاص له بمكان دون مكان لئلا يلاقيه الهواء ولا يحيط ولا يقع التشبيه كما ذكره بعض الموالى بقوله (واعلم أنه إذا كان في السماء الدنيا فهو كما هو على العرش) نبّه بذلك على نفى التحيز عنه وعدم الظرفية له إذ من كان نسبتته إلى جميع الأماكن سواء لا يكون له مكان لاستحالة ذلك في المتحيز (والأشياء كلّها له سواء علماً وقدرة وملكاً وإحاطة) نبّه بذلك على أن كونه فيهما ليس إلا المحيط بهما و جريان قدرته عليهما و نفاذ حكمه فيهما و إحاطة تصرّفه بهما وإن خطر ببالك شيء فانظر إلى عقلك اللطيف فإنه إذا لم يكن له مع تدنسه بغواشي الإمكان موضع معين تقول : هو هناك دون غيره من المواضع فجناب الحق المقدّس عنها أولى بعدم الحاجة إلى مكان معين (وعنه عن محمد بن جعفر الكوفي، عن محمد بن عيسى مثله) أي مثل هذا الحديث في

السؤال والجواب بلا تفاوت.

(في قوله تعالى: ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم)

(وفي قوله) عطف على الحركة والانتقال فهو من كلام المصنّف كسائر عنوان أبواب الكتاب أي باب الحركة والانتقال، وفي تفسير قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) (١) أي يجعلهم أربعة من حيث أنه يشاركهم في الاطلاع

*المجروح في قوله وهو المقدر له راجع الى العرش لكونه مكتوباً تحت كلمة العرش وهو حسن جداً ، ولولا هذا الاحتمال لقلنا بسهو الراوى وخطائه في نقل مكتوب الامام «ع» و عدم فهمه مراده لكن في نسخة صدر المتألهين كان كلمة يتكيف ، بالياء لا بالنون و الصحيح النون. (ش)

(١) قوله ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم، في هذه الآية مباحث الاول في دلالتها على عدم كونه تعالى على العرش بمعنى التمكّن ونقل في محاسن التأويل عن أحمد قال*

عليها والنجوى اسم من النجو وهو السرُّ بين اثنين يقال نجوته نجواً أي سارته قيل: إنّما ذكر الثلاثة دون الاثنين مع أنّ الاثنين أقل عدد يقع فيه التناجي لأنّ الله وتر يحب الوتر، والثلاثة أوّل الأوتار التي يقع فيه التناجي و لذلك قال بعده ولاخمسة إلاّ هو سادسهم ثمّ عمّم لدفع توهم الاختصاص بقوله «ولأدنى من ذلك ولا أكثر إلاّ وهو معهم».

*مما تأول به الجهمية من قول الله سبحانه «ما يكون من نجوى ثلاثة الاية» قالوا ان الله عز وجل معنا و فينا، وفيه أيضاً قال أحمد وقلنا للجهمية زعمتم أن الله في كل مكان لا يخلو منه مكان فقلنا لهم اخبرونا عن قول الله جل ثناؤه «فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاء» لم تجلّى اذا كان فيه بزعمكم و لو كان فيه كما تزعمون لم يكن يتجلّى لشيء لكن الله على العرش وتجلّى لشيء لم يكن فيه و رأى الجبل شيئاً لم يكن يراه قط قبل ذلك. و قال ان الله بعلمه رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولأدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم بعلمه. أقول ان أحمد مع تأييه عن التأويل حمل هذه الاية على خلاف ظاهرها، و أقول ان قيل لهؤلاء المجسمة: كيف جوزتم حمل قوله تعالى «ما يكون من نجوى الى آخره» على خلاف ظاهره ولا تجوزون حمل قوله تعالى «الله على العرش استوى» على خلاف ظاهره لم يكن لهم جواب الا أن يقولوا نحن ماديون لا نعترف بوجود شيء غير متحيز ولا تتعلّق كون الله تعالى وهو جسم في جميع الامكنة و لذلك نؤول ما دل عليه، اما كونه على العرش فمعقول لنا لا نؤوله، فنقول لهم بناء على هذا يدور التأويل مدار كمال العقل ونقصه و ليس خلاف في أصل التأويل اذا خالف العقل فمن كان مادياً هداة عقله الى ابقاء كل مادل على تجسيم الواجب على ظاهره وحمل مادل على تجرده وتنزّهه تعالى على خلاف ظاهره ومن كان روحانياً ومعتمداً لوجود موجودات اكمل و اشرف من الاجسام لم يمتنع من حمل ما يكون من نجوى و امثاله على ظاهره و حمل قوله على العرش استوى على خلاف ظاهره لان التمكن ينافى وجوب الوجود. المبحث الثاني في رد من يزعم ان هذه الاية تدل على التجسيم أيضاً فانه تعالى في كل مكان ومع كل أحد فيكون جسمياً متمكناً في مكان وعقد كلام الامام في هذا الحديث للرد على هذا الوهم. المبحث الثالث قوله تعالى «من نجوى ثلاثة الاهو رابعهم» الى آخره، لا ينافى ما نقل عن أمير المؤمنين في معنى الواحد وان من قال انه ثالث ثلاثة فقد كفر لما سيظهر ان شاء الله. (ش)

((الاصل))

٥- « عنه، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن [عمر] ابن اذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم » فقال: هو « واحد وأحدي الذات، بائن من خلقه، وبذاك وصف نفسه و هو بكل شيء »
 « محيط بالاشراف والاحاطة والقدرة. لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر بالاحاطة والعلم بالذات، لأن الأماكن «
 « محدودة تحويها حدود أربعة فاذا كان بالذات لزما الحواية».

((الشرح))

(عنه، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن [عمر] ابن اذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم) قيل لتوضيح الاستثناء إن النجوى مأول بالمتناجين و ثلاثة صفة لها، وقيل غير ذلك (فقال عليه السلام : هو واحد واحدي الذات) ليس له شريك ولا نظير ولا جزء مادي ولا صوري (١) لاهناً ولا خارجاً فليست وحدته وحدة عددية (٢) بأن يكون تعالى شأنه مبدء كثرة عادتها معدوداً من جملتها، فيزيد العدد بضافته تعالى وينقص باسقاطه منه وإلا لكان داخل في

(١) قوله « لاجزاء مادي ولا صوري » ما ذكره الشارح دقيق صحيح ولكن الاوضح في معنى العبارة أن يقال في دفع وهم من يظن أنه تعالى متمكن في مكان و متحيز في حيز انه تعالى لو كان مع كل ثلاثة و كل خمسة لزم كونه في زمان واحد في امكنة متعددة مع أنه واحد يتطرق اليه الكثرة فليس معنى كونه في كل مكان التمكن الجسماني. (ش)
 (٢) قوله « فليست وحدته وحدة عددية » هذا صحيح في الحقيقة و لعلنا نتكلم فيه في موضع أليق ولكنه غير مرتبط بهذا الموضع. (ش)

الكَمّ المنفصل موصوفاً بالعرض (باين من خلقه (١)) ليس بينه وبينهم مشابهة بوجه من الوجوه ولا مشاركة في أمر من الأمور (وبذلك وصف نفسه) كما قال «وليس

(١) قوله « بائن من خلقه » يعنى بينونة صفة لا بينونة عزلة فان البائن بالعزلة لا يتعقل كونه علة ولو كان شيء موجوداً مستقلاً بنفسه مبائناً لموجود آخر مستقل بنفسه لا يتصور كون أحدهما فى وجوده محتاجاً الى الآخر، وانما يتصور الاحتياج فى شيء موجود غير مباين عن شيء كالعرض المحتاج الى المحل، والنور المحتاج الى جسم مضىء والمركب المحتاج الى الاجزاء والصورة المحتاجة الى المادة وبالعكس، ولا يتعقل كون جسم مستقل مباين عن جسم آخر متعلق الوجود به حدوثاً وبقاءً وكذا غير الجسم وانما العلية نوع ارتباط ربما يطلق عليه الاضافة الاشراقية بين العلة والمعلول حتى يلزم من عدم العلة عدم المعلول ولذلك تكرر فى كلام امير المؤمنين (ع) «انه تعالى داخل فى كل شيء لا كدخول شيء فى شيء و خارج عنه لا كخروج شيء عن شيء» وهذا يجب أن لا يكون على وجه يلزم منه الاتحاد والحلول فى الممكنات أو معها حتى يتكثر لان الوجود الصرف غير المتناهى فى الشدة والعدة والمدة لا يعقل أن يحل فى موجود له ههية محدودة فليس وحدته تعالى وحدة عددية اذ يلزم منها كونه تعالى مبائناً عن الموجودات و فى عرضها فتكون هذه غير محتاجة اليه تعالى حدوثاً وبقاءً، والنفس الناطقة بالنسبة الى قواها المختلفة كذلك فان الباصرة والسامعة والشامة والمحركة وغيرها متعلقة الوجود بالنفس ولا ينبغى أن يعد النفس من القوى و فى عرضها بل هى كالعلة لقويها وحاضرة معها ومشركة عليها ومع كونها فى كل قوة لا يجوز أن يقال حلت فى الباصرة على طريق المحدودية وهذا سر عظيم يجب أن يتدبر فيه حتى يتعقل وحدة النفس والفرق بين الوحدة العددية وغيرها . فان قيل لا يبتنى الدين على هذه التديقات ولو كان الواجب على الناس ذلك كان تكليفاً بما لا يطاق، قلنا لم ندع كون العلم بها والتدقيق فيها واجباً على كل مكلف ولكن ورد فى كلام أمير المؤمنين والائمة عليهم السلام امور لا ينال مغزاها الا بالتدقيق والتدبر فعلمنا أن فى التوحيد وسائر مسائل المعارف اشياء خاصة بجماعة من الراسخين فى العلم يتلذذون بمعرفتها و يدفعون شبهات المعاندين فيها و ليعلم جهال الملاحدة ان التدين و الايمان ليس خاصاً بالسذج و ان العقلاء غير متدينين كما قال شاعرهم :

كمثله شيء» وقال : « ولم يكن له كفواً أحد » إلى غير ذلك من الآيات الدالة على التنزيه والمباينة على الإطلاق (و هو بكل شيء محيط بالاشراف) لا بمقدار لتعالیه عنه ، والمراد بالإشراف الاطلاع عليه على وجه الاستعلاء من قولهم أشرفنا عليه إذا اطلعوا عليه من فوق (والإحاطة والقدرة) أي بإحاطة علمه وقدرته بجميع الأشياء (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر بالإحاطة والعلم لا بالذات يعني أن عدم بعد شيء من الأشياء عنه باعتبار إحاطة علمه لا باعتبار حصول ذاته في مكان قريب من مكانه (لأن الأماكن محدودة (١) تحويها حدود أربعة ، فإذا كان بالذات لزماً الحواية) ضمير التأنيث في لزماً للذات وفي كتاب التوحيد للصدوق «لزمه» بتذكير الضمير، يعني إذا كان عدم بعد شيء عنه باعتبار حصول ذاته تعالى في مكان قريب منه لزم احتواء المكان عليه وكونه فيما يحيط به حدود أربعة كل حدّ مقابل لنظيره و أنه محال، فقد دلّ هذا الحديث على أن قوله تعالى «إلا هو رابعهم» ليس معناه أنه رابع الثلاثة بالعدد و مصيرها أربعة بضم الواحد العددي الذي هو إليها كما هو المعتبر في مرتبة الأعداد باعتبار التصيير لتقدسه عن أن يكون واحداً عددياً مبدءاً لمراتب الأعداد ، معدوداً من جملة آحاد العدد بل معناه أنه تعالى رابع كل ثلاثة بمعينة العلم والاحاطة الواحدة بالنسبة إلى جميع الأشياء المغايرة للمعينة الذاتية التي هي المعينة المكانية والزمانية .

دين . وآخر دين لا عقل له

اثنان في الدنيا فذو عقل بلا

*

فض فوه . و أي رجل أعقل وأعلم من أمير المؤمنين (ع) و يدل على ان ليس جميع مسائل الدين لجميع الناس قول المفيد في النهي عن القدر انه خاص بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم ويضلهم عن الدين ولا يصلحهم الا الامساك عنه وترك الخوض فيه، ولم يكن النهي عنه عاماً لكافة المكلفين وقد يصلح بعض الناس بشيء يفسده آخرون و يفسد بعضهم بشيء يصلح به آخرون الى آخر ما قال . (ش)

(١) قوله «لان الاماكن محدودة» ذكرنا ادلة تنهاى الابعاد في المجلد الثالث ص ٢٣٩ .

(في قوله الرحمن على العرش استوى) (١)

هذا مثل ما مرّ إلاّ أنّه ترك العاطف هنا يعني هذا الباب أيضاً في تفسير هذه الآية .

((الاصل))

٦- « عليّ بن محمّد ومحمّد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن الحسن بن [موسى] ،
« الخشاب ، عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سئل عن قول الله عزّ وجلّ :
« الرحمن على العرش استوى » فقال استوى على كلّ شيء ، فليس شيء أقرب
« إليه من شيء » .

(١) قوله « في قوله الرحمن على العرش استوى » - الآية من أقوى شبه المجسمة وقد ورد في سبع سور على ما قال الرازي في تفسيره: الاعراف يونس. الرعد. طه. الفرقان. السجدة الحديد قال وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة فمن ضم تلك الفوائد بعضها الى بعض كثرت وبلغت مبلغاً كثيراً وافياً بازالة شبه التشبيه عن القلب والخاطر. أقول وقد نقل أكثرها صدر المتألهين في شرحه مهذبة من الجدليات ومبينة محكمة على ما هو دأبه و زاد عليها اموراً : ولاريب ان أهل الاسلام يتأبون عن التجسيم الا أن بعضهم كالحنابلة و الكرامية يتبرؤون عن اسم الجسم ويثبتون معناه مع جميع لوازمه و حاصل كلام أكثرهم في تأويل هذه الآية ان «استوى» ليس بمعنى الاستقرار في المكان بل هو بمعنى الاستيلاء وقال بعضهم هو كناية عن استقرار ملكه وقدرته على كل شيء و استبعده صدر المتألهين و لم يرتضه لانه حمل للآيات القرآنية و نظائرها المذكورة في الكتاب والسنة على مجرد التخيل و التمثيل من غير حقيقة دينية واصل ايماني، ثم اختار ان الاستواء على كل شيء بمعنى معيته القيومية و اضافته الاشراقية ، وهي من لوازم العلية وليس بينه وبين تأويل غيره كالتقال كثير فرق الا أن صدر المتألهين أجرى كل كلمة على معنى حقيقى أو مجازى صحيح ، والتقال تأول في الجملة نظير من يقول طويل النجاد وكثير الرماد من غير أن يكون لكل من النجاد والرماد والعرش والاستواء معنى مراد، وبهذا كان تأويل الصدر أحسن اذ بين بازاء كل من الاستواء و العرش معنى ويأتى ان شاء الله شرح ذلك. (ش)

((الشرح))

(علي بن محمد ، و محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن الحسن موسى الخشاب عن بعض رجاله ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن قول الله تعالى : الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى فَقَالَ : اسْتَوَى عَلَى كُلِّ شَيْءٍ) أي استولى عليه بالقدرة والغلبة أو استوت نسبته إليه بالعلم والاحاطة ، فإن الاستواء مشتمل على هذين المعنيين فعلى الأوّل ضمير استوى يعود إلى الرحمن والعرش إمّا العلم أو الجسم المحيط بجميع الأشياء و«على» للاستعلاء ، وكذا على الثاني مع احتمال عود الضمير إلى العرش إن أريد به العلم (فليس شيء أقرب إليه من شيء) (١) متفرّع عن على السابق لضرورة أنه إذا تساوت نسبتته إلى كل شيء بالعلم المحيط كان قرب كل شيء منه مثل قرب الآخر بـلاتفاوت ، وقد أوّل هذه الآية و أمثالها أيضاً أكثر العامة

(١) قوله «فليس شيء أقرب إليه من شيء» لما ثبت تجرده تعالى عن الاحياز والامكنة ثبت أن نسبتته الى الكل نسبة واحدة فالمراد باستوى استواء النسبة و صدر المتألهين (قده) ذكر في شرح الحديث عشر حجج على نفى تجسيم الواجب مناسبة لاهل النظر و وجهين يناسبان اهل الحدس والذوق أحببت ايرادهما ملخصاً الاول كلما كان الكثافة الجسمية في شيء أقوى كان فاعليته ضعيفة و كلما كان الجسمية أعنى الكثافة والثخانة أقل وأضعف كانت الفاعلية اشد مثلاً الارض لكثافتها لاتفعل شيئاً و فيها قوة الانفعال فقط والماء أرق و أخف و هو أقوى تأثيراً بنفوذه والهواء أرق من الماء والنار أرق من الكل وهى قادرة على مزج العناصر مستولية قاهرة لها والهواء يؤثر في الحيوية اكثر من الماء واذا كان الامر كذلك كان الخالق القاهر على الكل التام الفاعلية مطلقاً مجرداً عن الجسمية البتة.

الثاني ان القوى كلما كانت أعرق في المادية و أشد تعلقاً بالجسم كانت أخس و أدون كاللامسة الحالة في جميع البدن فضلا عن الطبايع العنصرية والمعدنية والقوى النباتية والحيوانية و كلما كانت أبعد من التعلق بالجسم كانت أشرف كالباصرة المتعلقة بجزء صغير من العين و هو الجلدية ، والعاقلة لاتعلق لها بالبدن فلا بد أن يكون الواجب القادر على كل شيء الكامل في جميع صفاته غير جسم و غير جسماني و هذه كلها مقتبسة*

قال عياض : لم يختلف المسلمون إلا شذمة قليلون في تأويل ما يوهم أنه تعالى في مكان أو في جهة مثل قوله تعالى «أمنتهم من في السماء» وقوله تعالى «الرحمن على العرش استوى» فمنهم من أوّل في بعلى و جعل على للاستيلاء ، و منهم من توقّف في التأويل و فوّض أمره إلى الله ، والوقف في التأويل غير شك بالوجود ولا جهل بالوجود ، فلا يقدح بالتوحيد بل هو حقيقته والتمسك بالآية على التنزيه الكلي وهي قوله تعالى « ليس كمثله شيء » عصمة لمن وفقه الله تعالى للرّشاد والهداية .

((الاصل))

٧- « و بهذا الاسناد ؛ عن سهل ، عن الحسن بن محبوب ، عن محمد بن مارد « أن أبا عبد الله سئل عن قول الله عز وجل : « الرحمن على العرش استوى » فقال : « استوى من كل شيء فليس شيء أقرب إليه من شيء » .

((الشرح))

(و بهذا الإسناد عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب ، عن محمد بن مارد أن أبا عبد الله عليه السلام سئل عن قول الله عز وجل « الرحمن على العرش استوى » فقال : استوى من كل شيء (١) فليس شيء أقرب إليه من شيء

* من كلام الفخر الرازي في تفسيره بينها و حققها صدر المتألهين (قده) و هذبها حتى لا يرد عليه بعض شبهات الاوهام . (ش)

(١) قوله « استوى من كل شيء » قال في الحديث السابق « استولى على كل شيء » و في هذا الحديث « استوى من كل شيء » وفي الحديث التالي « استوى في كل شيء » وكل هذه الثلاثة مشتركة في كلمة كل شيء والغرض عدم تخصيص استوائه بجسم خاص يسمى بالعرش بل كل نسبة له إلى العرش فهي ثابتة بالنسبة إلى جميع الأشياء و اما الفرق بين « في وعلى ومن » فغير مقصود بالبيان و لعل الامام (ع) اتى باحدها ونقل الرواة بثلاثة عبارات وليس غرضه (ع) استفادة هذا المعنى من لفظ الاستواء او من لفظ العرش بل بيان المراد للدلالة الكثيرة على عدم تحيزه في مكان، واما الاستواء فقبل جاء هذه الكلمة بمعنى الركوب قال تعالى *

إذ قربه باعتبار علمه الذي لا تفاوت فيه أصلاً والأشياء كبيرها وصغيرها سواء
 * «لستوا على ظهوره» وقال «فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك» وقال تعالى: «واستوت
 على الجودي» وجاء بمعنى الاعتدال و تمام الخلقة قال تعالى «ولما بلغ أشده واستوى» و
 جاء بمعنى ضد العوجاج و كأنه هو المعنى الحقيقي الاصلى قال الشاعر:

طال على رسم مهدد ابده ثم عفا و استوى به بلده

و سائر اشتقاقات الكلمة يتضمن هذا المعنى كالسى والمساوى والتسوية والسوى وغير
 ذلك. و جاء استوى بمعنى القصد والاقبال قال الجوهري استوى الى السماء اى قصد. قال
 الفراء تقول كان فلان مقبلاً على فلانة ثم استوى على والى يشا تمنى، وجاء بمعنى استولى قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف و دم مهران

يذكر بشر بن مروان اخا عبد الملك لما قتل مصعب وولى العراق لاخته بشر وقال النابغة

الا لمثلك او من انت سابقه سبق الجواد اذا استولى على الامد

و ظن بعضهم ان العرش بمعنى كل شىء و لذلك فسر الامام (ع) استوى على العرش بقوله
 استوى على كل شىء فان اريد انه المراد لان الاستيلاء على العرش يستلزم الاستيلاء على
 كل شىء غيره فله وجه و ان اريد انه المعنى المستعمل فيه اللفظ فهو غير صحيح ولا يدل
 كلام الامام (ع) عليه، وبالجملة اذا كان الاستواء مستعملاً فى معان كثيرة ولو مجازاً فى
 بعضها لم يصح تمسك المجسمة به على غرضهم و نقول كما مر سابقاً انهم ماديون لا يعترفون
 بوجود شىء غير جسمانى ولا فرق بينهم و بين الملاحظة فى ذلك اصلاً، و يذهب ذهنهم من
 كل لفظ الى المعنى الجسمانى لا للتبادر اللغوى حتى يحتجوا به بل لان غير الجسم لم
 يدخل فى ذهنهم قط حتى ينصرف اليه، ومثل هذا التبادر ليس بحجة مثل تبادر الذهن من كلمة
 الياقوت الى الاحمر اذا لم ير السامع ياقوتاً اسفراً او ابيضاً والماديون اما ينكرون الواجب
 اصلاً او يقولون بجسميته وتحيزه و كذلك مذهبهم فى الروح فالملاحظة منهم ينكرون وجود
 شىء غير القوى الجسمانية مسمى بالروح والمنتسبون للدين يجعلون الروح جسماً مداخلها
 للبدن كالماء المتخلل فى الورد ولازم قولهم ان لا يموت احد اذا سد مسام بدنه وفى الملائكة
 أيضاً اما ينكرون وجودهم او يجعلونهم اجساماً مادية وغير ذلك مما لا يحصى وقد جاء فى
 القرآن العظيم فى مفتتح سورة البقرة اشراط القوى بالايمان بالغيب اذ بدونه يتحير عقول الناس
 فى مسائل المعارف البتة والايمان بالغيب هو التصديق بوجود الشىء غير المحسوس. (ش)

في تعلق علمه بها ، قال الصدوق - رحمه الله - في كتاب الاعتقادات : اعتقادنا في العرش أنه حملة جميع الخلق، والعرش في وجه آخر هو العلم. و نقل هذا الحديث بعينه، والظاهر أنه - رحمه الله - نقله استشهاده لتفسير العرش بالعلم. وقد صرح بذلك من تصدق لشرح كلامه حيث قال معنى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «استوى من كل شيء» أنه استوى نسبة العرش من كل شيء فليس شيء من الأشياء أقرب إلى عرشه من شيء آخر ومن البين أن العرش على هذا التقدير عبارة عن علمه الكامل الذي نسبته إلى جميع الأشياء على السوية، لاعتن الجسم المحيط بجميع الخلق ، هذا نقل لكلامه بالمعنى لأن كلامه فارسي . أقول: هذا الاستشهاد إنما يتم لورجع ضمير استوى إلى العرش وأما إن رجع إلى الرحمن و يكون استوى خبراً بعد خبراً أو حالاً عن فاعل الظرف بتقدير قد، فيجوز أن يراد بالعرش كلا المعنيين وعلى التقديرين كلمة «على» للاستيلاء والاستعلاء ، فلا يفيد الآية تشبيهه تعالى بالجسم واستقراره في المكان كما زعمه المجسمة .

((الاصل))

٨- « و عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن صفوان بن يحيى »
 « عن عبد الرحمن بن الحججاج قال : سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن قول الله تعالى : «
 « الرحمن على العرش استوى » فقال : استوى في كل شيء فليس شيء أقرب إليه
 « من شيء ، لم يبعد منه بعيد و لم يقرب منه قريب ، استوى في كل شيء » .

((الشرح))

(و عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن صفوان بن يحيى ، عن
 عبد الرحمن بن الحججاج قال : سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن قول الله تعالى « الرحمن
 على العرش استوى » فقال : استوى في كل شيء) أي استوى نسبته إلى كل شيء
 شرح اصول الكافي - ٧ -

علماً وإنما ذكر لفظه في الألفاظ بأن علمه نافذ في مواطن الأشياء كلها (فليس شيء أقرب إليه من شيء) نفي أقربيّة شيء من الأشياء يستلزم نفي أبعديّة شيء من الأشياء أيضاً فيلزم من ذلك تساوي جميع الأشياء بالنسبة إليه فقوله (لم يبعده منه بعيد ولم يقرب منه قريب) تأكيد لما قبله ولذا ترك العاطف ، و معنى هذا القول نفي أن يكون شيء بعيداً منه وشيء قريباً منه. لأن نفي البعد عن البعيد والقرب عن القريب نفي البعيد والقريب، ضرورة أنه لو كان هناك قريب و بعيد لم يكن البعد والقرب متقيين (استوى في كل شيء) هذا من باب ذكر النتيجة بعد المقدمات إن كانت الفاء الداخلة على ليس للتعليل، ومن باب ختم الكلام مجملاً بما يرجع إلى ما ذكر في السابق مفصلاً إن كانت الفاء للتفريع أو للتفسير و هذا من المحسنات البديعيّة عند علماء العربيّة.

((الاصل))

٩- « و عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد ، عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله »
 « **عَلَيْهِ السَّلَامُ** قال : من زعم أن الله من شيء أو في شيء أو على شيء فقد كفر ، قلت : «
 » فسّر لي؟ قال : أعني بالحواية من الشيء له أو بامسآك له أو من شيء سبقه . و «
 » في رواية أخرى : من زعم أن الله من شيء فقد جعله محدثاً و من زعم أنه في شيء فقد جعله محصوراً ، و من زعم أنه على شيء فقد جعله محمولاً » .

((الشرح))

(و عنه ، عن محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد ، عن عاصم بن حميد) بضم الحاء (عن أبي بصير عن أبي عبد الله **عَلَيْهِ السَّلَامُ** قال : من زعم أن الله من شيء) أي من مادّة أو من أجزاء بأن يزعم أنه ذو مادّة أو ذو أجزاء أو من أصله مدخل في وجوده كأبوين أو من مبدء مفيض لوجوده

كالفاعل (أو في شيء) كالصفة في الموصوف و الصورة في المادّة و العرض في الموضوع و الجزء في الكلّ و الجسم في الهواء المحيط به و المظروف في الظرف (أو على شيء) بالاستقرار فيه و الاعتماد عليه كالملك على السرير و الراكب على المركوب و السقف على الجدران و الجسم على المكان أولاً بالاستقرار و الاعتماد عليه كالهواء على الماء و السماء على الهواء (فقد كفر) حيث وصفه بصفات المخلوقين و أنكر وجوده لأنّ ما اعتقده ليس بأله العالمين (قلت فسّر لي قال: أعني بالحواية من شيء له أو بماسك أو من شيء سبقه) الأوّل ناظر إلى قوله «في شيء» و الثاني إلى قوله «على شيء» و الثالث إلى قوله «من شيء» فالنشر على غير ترتيب اللّف وفيه كسر للأحكام الوهميّة في وصف الباري لأنّ الوهم لآله بالمحسوسات و أنسه بالممكنات يتوهم أنّ كلّ شيء من شيء أو في شيء أو على شيء فبيّن أنّ ذاته تعالت عن ذوات المخلوقات و صفاته تقدّست عن صفات المحسوسات وراء ما تجده هذه العقول المتلبّسة بغواشي الأوهام و خلاف ما تستأنسه هذه النفوس والأفهام.

(وفي رواية أخرى من زعم أنّ الله من شيء فقد جعله محدثاً) (١) لأنّ كلّ من كان من شيء فقد افتقر وجوده إلى ذلك الشيء و كلّ من افتقر في وجوده إلى شيء فهو محدث مخلوق (و من زعم أنّ في شيء فقد جعله محصوراً) بذلك الشيء و محويّاً به فيكون له انقطاع و انتهاء و كلّ ذلك من لواحق الأمور

(١) قوله «فقد جعله محدثاً» المراد بالمحدث هنا الحادث الذاتي لان من زعم أنّ الله تعالى من شيء يشمل من زعم أنه مركب من مادة و صورة أو من أجزاء أياما كانت و معلوم أنّ المركب قد لا يكون متأخراً عن أجزائه زماناً و كما أنه لا يمكن تركيب الواجب من أجزاء متقدمة عليه زماناً كذلك لا يمكن تركيبه من أجزاء يكون مستمرة معه ومع ذلك حكم بكونه محدثاً مطلقاً فكل متوقف في الوجود على غيره و كل محتاج حادث سواء كان فصل زمانى بين وجود المحتاج و المحتاج اليه أولم يكن و قد سبق في تاليقنا على المجلد الثالث (الصفحة ٢٨٩) كلام هشام بن الحكم في الحدوث الذاتى و يؤيده أيضاً ما فى (الصفحة ٣٠٩) و سبق فى الصفحة ٣٢٠ أيضاً كلام أبى جعفر الثانى (ع) «كل متجزى أو متوهم بالقلّة والكثرة فهو مخلوق» وفى الصفحة ٣٢٤ و الصفحة ٣٢٩ . (ش)

الزمانية والمكانية والمادية وقد ثبت امتناع كونه تعالى زمانياً ومكانياً ومادياً (ومن زعم أنه على شيء فقد جعله محمولاً) وكلُّ محمول يفتقر إلى حامل يحمله وكلُّ مفتقر ممكنٌ ولا شيء من الممكن بواجب لذاته ، وبالجملة هذه الأمور من سمات المخلوقات و صفات المصنوعات فمن وصفه تعالى بشيء منها فقد جعله مماثلاً لخلقه تعالى الله الذي ليس كمثله شيء .

« في قوله تعالى : وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله »
هذا أيضاً مثل ما مرّ ككلام المصنّف كسائر العنوانات والظرف متعلّق بإله،
والرّاجع إلى الموصول مبتدأ محذوف أي هو إله في السماء وإنّما حذف لطول
الصلة بمتعلّق الخبر وبالعطف عليه ولو جعل «إله مبتدأ والظرف خبره بقي الموصول
بلا عائد . كذا ذكره بعض المفسّرين .

((الاصل))

١٠- « عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن الحكم »
« قال : قال أبو شاكر الديصاني : إن في القرآن آية هي قولنا ، قلت : ماهي ؟ »
« فقال : « وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله » فلم أدر بما أجيبه فحججت »
« فخبّرت أبا عبد الله عليه السلام فقال : هذا كلامٌ زنديقٌ خبيثٌ إذا رجعت إليه فقل له :
« ما اسمك بالكوفة ؟ فأنه يقول : فلانٌ فقل له : ما اسمك بالبصرة ؟ فأنه يقول :
« فلانٌ ، فقل : كذلك الله ربنا في السماء إله وفي الأرض إله وفي البحار إله »
« وفي القفار إله وفي كل مكان إله ، قال : فقدمت فأتيت أباشاكر فأخبرته ،
« فقال : هذه نقلت من الحجاز » .

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير « عن هشام بن الحكم قال :
قال أبو شاكر الديصاني (١) اسمه عبد الله (إن في القرآن آية هي قولنا) من أن

(١) قوله «أبو شاكر الديصاني» قدمر ذكر أبي شاكر والديصانية في الصفحة ٤٦

الإله اثنان (قلت: ماهي فقال: وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) فهناك إلهان أحدهما في السماء وهو النور المعبر عنه بيزدان والآخر في الأرض وهو الظلمة المعبر عنها بأهرمن (فلم أدر بما أُجيبه فحججت) بفتح الحاء أي فذهبت إلى مكة و فعلت أفعال الحج، و يجوز ضم الحاء على صيغة المجهول يعني صرت محجوجاً مغلوباً لأبي شاعر (فخبرت) بتشديد الباء بمعنى أخبرت (أبا عبد الله ﷺ فقال هذا كلام زنديق خبيث) هذا إخبار بالغيب إن كان هشام أخبره بمضمون الآية فقط، وتصديق لقوله إن كان أخبره بمناظرة الديّصاني (إذ رجعت إليه فقل له: ما سمك بالكوفة فإنه يقول: فلان، فقل له: ما سمك بالبصرة) يجوز حر كات الباء والفتح أفصح وأشهر (فإنه يقول فلان) المقصود منه إرشاده إلى الجواب بأن تسمية شخص باسم في البلاد المتعددة والأماكن المختلفة لا يوجب تعدده فلذلك قال (فقل: كذلك الله تبارك وتعالى في السماء إله وفي الأرض إله وفي البحار إله وفي القفار إله وفي كل مكان إله) ولا يوجب ذلك تعدد الإله، والجواب واضح الدلالة على المقصود لأن كونه تعالى إلهاً أمر يلحقه بالنظر إلى إيجاد السماء والأرض وأهلها واستعباده إياهم وجريان ألوهيته واستحقاق عبادته عليهم فقد أشار الرب العظيم بهذا الكلام الكريم إلى نفي الآلهة السماوية والأرضية التي يعتقدونها المشركون بأن عبّر عن ذاته المقدسة بـ «هو» الدال على هويته المطلقة التي هي محض الوجود الحق الواجب؛ ولما لم يكن تعريف تلك الهوية إلا باعتبار أمر خارج عنها أشار إلى تعريفها بكونه مستحقاً بالذات لاسم الإله والألوهية، والعبادة بالنسبة إلى السماء والأرض وأهلها ولا يستحق شيئاً منها غيره تعالى الله عما يقول الظالمون (قال: فقدمت فأتيت أباشاكر فأخبرته فقال هذه) أي هذه المناظرة أو هذه الحيلة في الجواب (نقلت من الحجاز) وليست من عندك. الحجاز بكسر الحاء بلاد سميت بذلك لأنها حجزت أي فصلت بين الغور والنجد وقيل: بين الغور و بين البادية، وقيل احتجز بالجبال والحرار الخمس أي أحاطت بها

منها حرّة بني سليم وحرّة واقم من احتجز الرجل بازار إذا شدّه في وسطه، وعن الأصمعي إذا عرضت لك الحرار بنجد فذاك الحجاز.

(باب)

(العرش والكرسي)

((الاصل))

- ١- « عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي رفعه، قال : سألت الجاثليق »
 « أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عزّ وجلّ يحمل العرش أم العرش »
 « يحمله؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام الله عزّ وجلّ حامل العرش والسموات والأرض »
 « وما فيهما وبينهما وذلك قول الله عزّ وجلّ: «إن الله يمسك السموات والأرض »
 « أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده إنّه كان حلماً غفوراً »
 « قال: فأخبرني عن قوله: « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » فكيف قال »
 « ذلك؟ وقلت: « إنّه يحمل العرش والسموات والأرض » فقال: أمير المؤمنين »
 « عليه السلام: إن العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة: نور أحمر منه احمرّت الحمرة »
 « و نور أخضر منه اخضرت الخضرة و نور أصفر منه اصفرّت الصفرة و نور أبيض »
 « منه [ابيض] البياض وهو العلم الذي حمّله و ذلك نور من عظمته، فبعظمته »
 « و نوره أبصر قلوب المؤمنين و بعظمته و نوره عاراه الجاهلون و بعظمته و نوره »
 « ابتغى من في السموات والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة، بالأعمال المختلفة »
 « والأديان المشبهة، فكلّ محمول يحمله الله بنوره و عظمته و قدرته؛ لا يستطيع »
 « بنفسه ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، فكلّ شيء محمول والله تبارك و »
 « تعالى الممسك لهما أن تزولا والمحيط بهما من شيء وهو حياة كل شيء، و نور »
 « كل شيء، سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً. »
 « قال له: فأخبرني عن الله عزّ وجلّ أين هو؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: هو »
 « ههنا وههنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا وهو قوله: « ماتكون من نجوى ثلاثة »

« إلا هو رابعهم ولاخمسة إلا هو سادسهم ولأدنى من ذلك ولأكثر إلا هو معهم »
 « أينما كانوا » فالكرسيُّ محيط بالسموات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى
 « وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السرَّ وأخفى وذلك قوله تعالى: «وسع كرسيه
 » السموات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العليُّ العظيم» فالذين يحملون العرش
 « هم العلماء الذين حملهم الله علمه وليس يخرج عن هذه الأربعة شيء خلق الله
 « في ملكوته الذي أراه الله أصفياه وأراه خليله عليه السلام فقال: «وكذلك نرى إبراهيم
 » ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين» وكيف يحمل حملة العرش الله
 « وبحياته حييت قلوبهم وبنوره اهدوا إلى معرفته .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي رفعه قال: سألت الجاثليق بفتح
 الثاء رئيس النصارى (أمير المؤمنين عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عزَّ وجلَّ يحمل
 العرش أم العرش يحمله فقال أمير المؤمنين عليه السلام الله عزَّ وجلَّ حامل العرش والسموات
 والأرض وما فيهما وما بينهما) يعني حاملها بالقدرة الكاملة على ما يقتضيه الحكمة
 البالغة من وضع كل شيء في موضعه وتقديره بالقدر اللايق به وتحديدته وتصويره
 بما يناسبه. وفيه تنبيه على حاجة الخلق إليه في أن يقيمهم (١) في الوجود بمسالك
 قوتهم ويحفظهم في البقاء بكمال قدرته (وذلك قول الله : «إنَّ الله يمسك السموات

(١) قوله (حاجة الخلق إليه في أن يقيمهم) هذا مذهب الحكماء الإلهيين اختاره
 الشارح وهو الصحيح من المذاهب وأما المتكلمون فقد اختلفوا وذهب أكثرهم إلى أن الممكن
 بعد وجوده يستغنى عن المؤثر في البقاء وإنما يحتاج إلى الخالق في بدء حدوثه نظير البناء
 والبناء، وذهب بعضهم إلى أنه كما يحتاج في الحدوث يحتاج في البقاء أيضاً نظير الضوء
 يحتاج إلى السراج حدوثاً وبقاء والفرق أن السراج ليس له علم واختيار في الأضياء و
 الله تعالى يفعل بعلم واختيار، فإن قيل انالانتصور فناء الجواهر، قلنا هذا الثبات والاستمرار
 حاصل من تعلق ارادته تعالى بابقاء ما يبقى ومع تعلق هذه الإرادة لا تتعلل عدمه. (ش)

والأرض أن تزولا) أي يمسكهما كراهة أن تزولا بالعدم والبطلان اللازم لطبيعة الامكان و بانطباق السماء على الأرض ورسوب الأرض على الماء أو يمنعهما أو يحفظهما أن تزولافإن الامساك متضمن لل منع والحفظ، وفيه دلالة على أن الممكن (١) في بقاءه واستمرار وجوده و دوام هيئته يحتاج إلى حافظ (و لئن زالتا إن أمسكهما) أي ما أمسكهما (من أحد من بعده) أي من بعد الله أو من بعد الزوال «من» الأولى زائدة للمبالغة في الاستغراق والثانية للابتداء (إنه كان حليماً)

(١) قوله «وفيه دلالة على ان الممكن» دلالة الاية على ذلك ظاهر اذ لا يمكن أن يراد من الامساك المماساة باليد وأمثالها بل امساك بعملية و تأثير، فان قيل: لعل المراد من الزوال الانتقال من موضع الى موضع آخر، قلنا الانتقال من موضع الى آخر ثابت في الجملة للأرض أو للسماء ولو في الوضع بل المراد امساكهما حتى لا يفنيا ولا يحتمل هنا غيره، ثم ان الاية كما تدل على احتياج الممكن في البقاء الى المؤثر تدل على أن العلة المبقية هي العلة الموجودة لغيرها، ولا يمكن أن يوجد الشيء بعلة ثم يفوض بقاءها الى علة اخرى حيث قال: «ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده» والدليل العقلي عليه أن تشخص المعلول بتشخص العلة ولا يمكن الاستبدال فيها.

وبالجملة الوجود للممكن شيء بالعرض كالملوحة للماء البحر لا بالذات كما للملح نفسه فاذا زال تأثير الملح زال الملوحة عن الماء ، فان قيل: نرى بعض الصفات يبقى بعد زوال العلة كالحرارة للماء بعد اطفاء النار في الجملة وكما يستحيل بقاء المعلول بعد زوال العلة مدة كثيرة كذلك يستحيل عندكم بقاءه ولو في آن، قلنا: أمثال الحرارة في الماء لا تعد معلولة ولا النار علة لها بل النار من المعدات ويجوز تقدم المعد على المعلول زماناً وبقاء المعلول بعد فناءه ومثله تقدم الاب على الابن والبانى على البناء والعلة المؤثرة في الوجود لا يعقل زوالها مع بقاء المعلول كزوال الاربعة مع بقاء الزوجية و زوال الجسم مع بقاء العرض. و زوال الاجزاء مسع بقاء المركب فان هذه هي التي تتوقف وجودها على غيرها ولا يتعقل بقاءها بعد فناء ما يتوقف عليها و كذلك الممكن مع الله تعالى بل التعلق و الربط بين الممكن و الواجب واحتياجه اليه اشد من تعلق العرض بالجوهر لان وجود العرض في نفسه ووجود الممكن كالمعنى الحرفي ليس في نفسه. (ش)

لا يعاجل بالعقوبة على الغفلة والعصيان و سوء الأدب والجهالة (غفوراً) يغفر لمن يشاء ، و الآية دلّت على أنه أمسكهما مع كونهما جديرين ، نظراً إلى ذواتهما الباطلة غير الثابتة و مع عصيان العباد ، بأن تزولا و تهدّأ هدّأ كما قال : (تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض) و لذلك ذكر هذين الوصفين أعني الحلم والغفران (قال : فأخبرني عن قوله : « ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » فكيف قال ذلك و قلت : إنه يحمل العرش والسموات والأرض) مراده أن ما قلت مناف لما دلّت عليه هذه الآية من وجهين أحدهما أن حملة العرش ثمانية لاهو ، و قلت : هو حامله و ثانيهما أن الثمانية إذا حملوا عرشه فقد حملوه أيضاً لأنه على العرش ، و قلت : إنه حامل جميع ما سواه (فقال أمير المؤمنين عليه السلام : إن العرش خلقه الله تعالى من أنوار أربعة نور أحمر منه احمرّت الحمرة و نوراً خضر منه اخضرّت الخضرة و نور أصفر منه اصفرّت الصفرة و نور أبيض منه [ابيض] جمع البياض و هو أي العرش (العلم (١) الذي حملّه الله الحملة) الحملة بالتحريك جمع

(١) قوله « و هو أي العرش العلم ، ولا ينافي إطلاق العرش على موجود جسماني عظيم يسمى بمحدد الجهات راجع الصفحة ٢٤٠ من المجلد الثالث ان قيل لم يأت في لغة العرب العرش بمعنى العلم لاحقيقة ولامجازاً فلا يقال لعرش لى بالنحو أى لاعلم لى بهمثلا ، قلنا: المراد بيان المصداق لتفسير المفهوم و معنى العرش في لغة العرب حقيقة هو السرير و مجازاً القهر و الاستيلاء لان عرش الملك مساوق لاستيلائه و لما كان ايجاد الخلق و ابقاؤه من الله تعالى لعلمه العنائي صح أن يقال: عرشه علمه مصداقاً فانه سبب ايجاده و استيلائه و قهره و قد فتح أمير المؤمنين (ع) باب التأويل على القول و هو (ع) أصل كل خير و أساس كل علم ، و فائدة التأويل رفع الاستبعاد و الاستنكار ، اذ ربما ورد في كلام الله و الرسول (ع) مجازات و استعارات لتقريب المعقول الى المحسوس كما في كلام سائر الناس فيقال : ذلك الشعر لطيف رقيق و ذلك كلام عذب وهذا لفظ ملبح ، و أهل الظاهر لا يرضون بحمل كلام الشارع على المعنى المجازي و يقولون: فتح باب التأويل يهدم أساس الشريعة و يوجب الشك في أصول العقائد ، والعلماء يرون التأويل واجبا في مورده لان الجمود على الظواهر يهدم أساس الدين أيضاً لان العقلاء اذا رأوا ظاهر الحديث أو القرآن لا يوافق ما تحقق *

الحامل وحملته شيئاً تحميلاً إذا كفلته حملة وكلفته بحمله. أقول: هذا الحديث من الأسرار والتذيي يخطر بالبال على سبيل الاحتمال أن الموجود إما شرٌّ محض أو خيرٌ محض أو مشوب من الخير والشرِّ، وهذا القسم إما الشرُّ غالب أولاً، فهذه أربعة أقسام و العلم المسمّى بالعرش لاستقرار الموجودات فيه و على وفقه متعلق بجميع هذه الأقسام، فمن حيث تعلّقه بالأول وعل يسمّى بالنور الأحمر لأنّ منه احمرّت الحمرة أي الشرور إذ الشرُّ يناسب وصفه بالحمرة لكونه محلاً للغضب و كذا العلم المتعلق به لأدنى ملابسة و من حيث تعلّقه بالثاني يسمّى بالنور الأبيض لأنّ الخير من توابع الرحمة والرحمة يناسب وصفها بالبياض، قال الله تعالى «وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجوههم ففي رحمة الله» و من حيث تعلّقه بالثالث يسمّى بالنور الأخضر لغلبة سواد الشرِّ و السواد إذا غلب النور مال النور إلى الخضرة و من حيث تعلّقه بالرابع يسمّى بالنور الأصفر لأنّ فيه شيء من سواد الشرِّ و السواد إذا خالط النور و ساواه أو نقص منه مال النور إلى الصفرة و من هنا ظهر أنّ العرش الذي هو علم الحملة بالكائنات مخلوق من أنوار أربعة و إنّما قدم الأول لغلبة الشرور في عالم الطبايع الظلمانية و النفوس البشرية ولذا أيضاً قدم الثاني على الثالث و آخر الرابع لقلة الخير المحض في عالم النفوس الهيولانية و قد مرّ شرح هذا في باب النهي عن الصفة (١) (و ذلك نور من عظمته) لعلّ

* لديهم ولم يجز تأويل ظاهره شكوا في صدق الرسول (ع) أو أنكروا، مثلاً علما وبقولهم يقيناً أن الله تعالى ليس بجسم ولا يحتاج إلى مكان و ليس له يد و عين ووجه و لو لم يجوز لهم تأويل تلك الالفاظ نسبوا المسلمين و رؤسائهم إلى الجهل و لذلك فتح أمير المؤمنين (ع) باب التأويل ولكن التأويل شيء يختص به الراسخون في العلم و ليس لكل أحد أن يؤول كل شيء بهواه كما فعله الباطنية بل لكل شيء حد و قاعدة و مورد و مصدر يعرفه اهله. (ش)

(١) قوله و قد مر شرح هذا في باب النهي في الصفحة ٢٧٢ من المجلد الثالث و ذكرنا في الحاشية كلام صدر المتألهين و والده المجلسي - رحمهما الله - في تأويل الانوار و زدنا في توضيحه بعض ما خطر ببالنا. (ش)

المراد (١) أن العرش الذي هو علم الجملة بالكائنات نور في صدورهم نشأ من عظمة الله تعالى و دليل عليها ولذلك أيضاً سمي بالعرش لاستقرار العظمة فيه (فبعظمته و نوره أبصر قلوب المؤمنين) إشارة إلى النور الأبيض لأن أبصار قلوب المؤمنين مصداق له إذ به تنوّرت قلوبهم بالأسرار والمعارف و حقايق الإيمان حتى أبصرت الخيرات كلها (وبعظمته و نوره عاداه الجاهلون) (٢) إشارة إلى النور الأحمر إذ به عاداه الجاهلون الملحدون ، لأن معاداتهم مصداق له ، و به انخسفت قلوبهم و عميت عيون بصائرهم عن مشاهدة عظمة الحقّ و أسراره (و بعظمته و نوره ابتغى من في السماء والأرض من جميع خلائقه إليه الوسيلة بالأعمال المختلفة والأديان المشتبهة) إشارة إلى النور الأخضر والأصفر إذ بهما طلب المخلوقات الوسيلة والتقرب على أنحاء مختلفة و أرشد إلى أن هذا من مصداق هذين النورين بذكر الاختلاف و الاشتباه، ويمكن أن يكون الإبصار ناظراً إلى النور الأبيض، والمعادة إلى الأناوار الثلاثة الباقية، والابتغاء إلى الجميع، و بالجملة ذكر فرقاً أربعة في مقابلة أنوار أربعة على سبيل التوزيع بحيث يناسب حال كل فرقة بنور من تلك الأناوار وتعلّقه بها كتعلّق العلم بالكائن في نفس الأمر (فكلّ محمول يحمله الله بنوره و عظمته و قدرته) أي فكل شيء من الكائنات صغيراً كان أو كبيراً خيراً كان أو شراً

(١) قوله « و ذلك نور من عظمته » استعار «ع» النور لما يسميه الحكماء الاضافة الاشراقية، و صرح بأن ليس المراد بالنور هنا النور المحسوس بأن أضافه الى عظمته تعالى و صرح أيضاً بأنه الرابطة بين العلة والمعلول بقوله «فبعظمته و نوره أبصر قلوب المؤمنين و بعظمته و نوره عاداه الجاهلون» الى آخر ما قال سبحانه و تعالى عما يصفون علواً كبيراً. (ش)
 (٢) قوله «بعظمته و نوره عاداه الجاهلون» العداوة لابد لها من موضوع تتعلق به اذ لا يمكن عداوة الاشياء و المعدوم كما أنه لا يمكن عداوة ما لا يدركه الانسان ، و صرح «ع» بأن المنكر جاهل مع انه يجهل الموحدين وذلك لان عمدة أدلة الملاحدة التشبث بعدم الوجدان ليثبتوا بعدم الوجود وهذا دليل بديهى البطلان لا يتمسك به الا الجاهل كما قال تعالى «مالهم بذلك من علم انهم الايظنون» وبالجملة أدرك الجاهل شيئاً فعاداه و ادراكه بالاضافة الاشراقية التي بينه وبيسنة . (ش)

محمول يحمله الله تعالى بعلمه المحيط به وبعظمته التامة وقدرته العامة (لا يستطيع) شيء منها (لنفسه ضراً ولا نفعاً ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً) إذ كلُّ ما تعلق علمه وقدرته بوقوعه فهو يقع ولا يقع خلافه لما سيحييء من أنه لا يقع شيءٌ إلا بعلمه وقدرته ومشيئته، ولا يلزم من ذلك جبر العباد على أفعالهم لأن العلم تابع للمعلوم و سيحييء تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى (فكلُّ شيءٍ محمول) (١) يعني إذا كان كلُّ

(١) قوله «فكلُّ شيءٍ محمول» الحمل كما قال الشارح على سبيل التمثيل اذ ليس الممكن موضوعاً على الله تعالى و مستعلياً عليه كجسم على جسم بل المحمول بمعنى المعلول المتعلق بغيره المتوقف وجوده على حفظ غيره وبالجملة لا ريب في أن الممكن وجوده ربطى تعلقى لا يتمقل تحققه بغير مقيم يقيمه والشيء المتوقف على غيره لا بد أن يكون بينهما علاقة اذ لا يعقل توقف وجود شيء على شيء بحيث ينطفى أحدهما بانتفاء الآخر مع استقلال كل واحد وعدم رابطة بينهما ويسمى هذه الرابطة بالاضافة الاشراقية وعرفها أمير المؤمنين (ع) بالقرائن المذكورة على الترتيب: الاولى الرابطة بين القلوب أى النفوس الناطقة و بينه تعالى والنفوس أقرب موجودات العالم المحسوس اليه تعالى والرابطة موجودة للنفوس العالمة والجاهلة.

الثانية ان كل موجود فى الارض والسماء يتحرك نحوه و هو تعالى غاية كل شىء و ينتقى كل شىء اليه الوسيلة بذلك الاضافة الاشراقية التى سماها أمير المؤمنين (ع) نور عظمته فالشاعر يعبده بشعوره و غير الشاعر بتكونه ووجوده .
الثالثةما يحمل به الله تعالى مخلوقه يسمى نوراً و قدرة و عظمة والنور استعارة للوجود السارى لانه سبب لظهور كل شىء والقدرة هو ذلك أيضاً اذ به أوجد الموجودات و هو العظمة و هو ظاهره

الرابعة لا يستطيع شىء من الممكنات لنفسه ضراً ولا نفعاً اهـ . ولو كان الممكن موجوداً فى نفسه من غير ارتباط بالواجب لملك لنفسه نفعاً وترتب على وجوده خواصه وليس قهره واستعلاؤه تعالى على عبادته نظير قهر الملوك و استعلائهم لان الرعية لا يحتاجون فى اصل وجودهم الى الملك و يستطيعون لانفسهم نفعاً وضراً فى الجملة .

الخامسة امساك السموات والارض تمثيل و تفهيم لكيفية تعلق المعلول بالعلة و انه حاصل حدوثاً و بقاء فكما أن الشىء الثقيل اذا رفق به عن الارض و امسكته بيدك يحتاج فى رفعه اليك و يحتاج فى بقاءه أيضاً الى امساكك اياه بحيث لو اطلقته من يدك آنا لسقط *
*

شيء من الكائنات واقعاً على وفق علمه فهو محمولٌ يحمله الله تعالى و الحمل هنا على سبيل التمثيل أو على تشبيه علمه بالعمود لقيام الممكنات به كقيام السقف بالعمود (والله تعالى الممسك لهما) أي للسماوات والأرض (أن تزولا) الواو للعطف على « كل شيء محمول » والمجموع نتيجة للسابق (والمحيط بهما من شيء) يجوز جرُّ المحيط بالعطف على ضمير لهما « ومن » بيان له يعني الممسك للشيء المحيط بهما، أو متعلق بقوله « أن تزولا » يعني الممسك لهما وللمحيط بهما أن تزولا من الشئئية بالدخول في العدم الصرف، ويجوز رفعه بالعطف على الممسك و « من » بيان لضمير بهما لقصد زيادة التعميم أو بمعنى على، و مجيء « من » بمعناها ثابت كما صرح به الجوهري، يعني المحيط بهما على شيء حوته مما في عالم الكون والفساد أو بيان لمحدوف يعني المحيط بهما مع ما حوته من شيء (و هو حياة كل شيء) إذ

* كذلك السماوات والأرض أن لم يمسكهما الله تعالى لحظة لزالتا وهما محتاجتان حدوداً وبقاء.

السادة المحيط بهما تمثيل آخر لتصور الرابطة بين الواجب والممكن وان احتياج الممكن وتعلقه به إنما هو إلى ذاته المتعالية لا إلى أمره و علمه فقط نظير احتياج الرعية في نظم أمور مدينتهم إلى نظر السلطان وتدبيره فقط والاحاطة استعارة للحضور والقرب من كل شيء بذاته و بنور عظمته لان المحاط لا يمكنه أن يخرج من تصرف المحيط وبيان منه .

السابعة هو حياة كل شيء و نور كل شيء تمثيل أيضاً لتسهيل تصور الرابطة المذكورة وذلك لان حياة كل شيء إنما هي نفحة منه و نور كل شيء أي وجوده شعاع منبجس من وجوده ولما كان الحياة والوجود للأشياء بالعرض لا بالذات صح أن يقال هو حيات كل شيء و نوره ولا يتصور بقاء ما بالعرض بدون ما بالذات. و بهذه الفقرات لكل من يتدبر فيها يظهر معنى كون الممكن محمولاً و متعلق الوجود بغيره برابطة تسمى اضافة اشراقية او الوجود السارى أو نور عظمته كما سماه أمير المؤمنين «ع» و ليست احاطته واضافته فرضاً اعتبارياً كالأضافات المقولية ولا ملكه نظير مالكية الانسان لامواله ولا خلقه للأشياء نظير الباني للبناء ولا تدبيره و نظره و قدرته نظير قدرة السلاطين بل ليس في الوجود الا هو سائر الاشياء أعداماً وأوهام ونعم ما قال بعض العرفاء لما قيل بحضرتة كان الله ولم يكن معه شيء: الان كما كان « داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء و خارج عنها لا كخروج شيء عن شيء و ليس بينونته بينونة عزلة » (ش)

به قيام جميع الأشياء و قوامه و كماله الذي هو عبارة عن الحياة ، وذلك كما يقال: الماء حياة الأرض إذ به كمالها و اهتزازها (و نور كل شيء) إذ به ظهور الأشياء من ممكن العدم والخفاء كما يظهر الأشياء المحتجبة بالظلمة بتوسط النور (سبحانه وتعالى عما يصفون) في بعض النسخ «عما يقولون» (علواً كبيراً) فيه تنزيه له عما يصفه الظالمون به من الصفات التي لاتليق بعزّ جنابه ، وتنبه على أنّه وإن بالغ الوصفون في وصفه بما يليق به فهو أعلى من ذلك علواً كبيراً. (قال له: فأخبرني عن الله أين هو) لما اعتقد الجاثليق أن الله تعالى مكاناً و أن مكانه هو العرش و أجاب عليه بأنّ العرش ليس مكاناً له ولا حاملاً إيّاه سأل ثانياً بأنّ العرش إذا لم يكن مكاناً له فأين هو من المواضع والأمكنة (فقال أمير المؤمنين عليه السلام هو ههنا وههنا و فوق و تحت و محيط بنا ومعنا) إحاطة مغايرة لإحاطة نحو الهواء بالجسم و الجسمانيات و معية خارجة عن المعية التي بين الممكنات، بل إحاطة بالصنع والقدرة والتقدير ، و معية بالعلم والحفظ و التدبير كما قال: « و هو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير » فقد أشار عليه السلام إلى أنّه لا يصحّ السؤال عنه بأين هو، لأنّ السؤال عن شيء بأين هو سؤال عن مكانه باعتبار حصوله فيه واختصاصه به وهو في حقه تعالى شأنه محال لأنّه في جميع الأمكنة لا باعتبار الحصول فيها والافتقار إليها لأنّ الحال في المكان لا يجوز أن يكون (١) في آن واحد في جميع الأمكنة بالضرورة بل بالاعتبار العلم والإحاطة ، ومن ههنا ظهر أنّه لا مكان له فلا يصحّ أن يقال أين هو (و هو قوله « ما يكون

(١) قوله « لان الحال في المكان لا يجوز أن يكون اه » أن تأولنا إحاطته بكل شيء بالعلم لم يناف ذلك تجسّمه و حلوله في مكان و احد اذ يجوز أن يكون شيء حالاً في مكان خاص و يعلم جميع الأشياء و يحيط بها إحاطة علمية فلا يصحّ قوله ظهر أنه لا مكان له الا ترى أن الانسان يعلم البلاد البعيدة و يحيط علمه بالافلاك والكواكب مع كونه في نقطه من الارض فما ذكره أولاً من قوله بل إحاطة بالصنع والقدرة والتقدير و معية بالحفظ أقرب الى الواقع والمحيط الجسماني قاهر للمحاط و مانع له عن كل شيء، يريد منه بخلاف المحاط فانه لا يقدر على المحيط، لذا استعير اللفظان للواجب والممكن. (ش)

من نجوى ثلاثة إلا هورا بهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا وهو معهم) أي ولا أقل من ذلك المذكور كالواحد والاثنين ولا أكثر من ذلك كالأربعة والستة وما فوقها إلا هو معهم بالعلم والإحاطة « يعلم ما يسررون و ما يعلنون » (أينما كانوا) سواء كانوا في مقام طاعة الله تعالى أو في مقام معصيته ، و سواء كانوا في أمكنة متقاربة أو في أمكنة متباعدة ، لأن قربه بالأشياء ليس قرباً مكانياً ، و علمه به ليس لقرب مكانى حتى يختلف باختلاف الأمكنة في القرب والبعد ، و من البين أن من كان كذلك يستحيل أن يكون في مكان بمعنى الاستقرار فيه و إلا اختلفت نسبة الأمكنة و غيرها إليه (فالكرسي محيط بالسموات والأرض و ما بينهما و ماتحت الثرى) لما أشار إلى أن العرش هو العلم بالموجودات أشار هنا بالتفريع للتنبية على المماثلة إلى أن الكرسي أيضاً بمعناه وهو العلم بها دفعاً لتوهم السائل فيه أيضاً و قد سئل الصادق عليه السلام عن قوله عز وجل «وسع كرسيه السموات والأرض» قال : علمه « (١) (و إن تجهر بالقول فإنه يعلم السر و أخفى) من السر و هو حديث النفس ، و في اقتباس هذه الآية إشارة إلى أن المراد بالكرسي هو العلم المحيط بجميع الأشياء و أن العلم بجليات الأمور و خفياتها على السواء (و ذلك قوله تعالى «وسع كرسيه السموات والأرض») يريد أن الكرسي فيه بمعنى العلم و دل عليه أيضاً الرواية المذكورة و ما قبل هذه الآية و لذلك ذهب إليه بعض المفسرين و ينبغي أن يعلم أن كثيراً ما يطلق الكرسي على الجسم المحيط بالسموات السبع و ما بينهما و لعله الفلك المشهور بفلك البروج و يطلق العرش على الجسم المحيط بالكرسي و ما بينه و لعله الفلك الأعظم ، فالعرش بهذا المعنى أعظم من الكرسي كما دل عليه ما رواه الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج قال : «مما سأل الزنديق أبا عبد الله عليه السلام أن قال : فالكرسي أكبر أم العرش قال عليه السلام : كل شيء خلقه الله في جوف الكرسي خلا عرشه فإنه أعظم

(١) رواه الصدوق - رحمه الله - في كتاب الاعتقادات.

من أن يحيط به الكرسي» (١) و مارواه المصنف (٢) عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث طويل قال : « والكرسي عند العرش كحلقة في فلاة قي » وتلا هذه الآية « الرحمن على العرش استوى » و ماروي من طريق العامة عنه عليه السلام قال : « ما السماوات السبع والارضون السبع مع الكرسي إلا كحلقة في فلاة و فضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة » (٣) و لذلك قيل: الكرسي جسم بين يدي العرش و من أجل ذلك سمي كرسيًا و هو في الأصل ما يقعد عليه ولا يفضل عن مقعد القاعد، إذ عرفت هذا فقد عرفت أن لكل واحد من العرش والكرسي معنيين أحدهما العلم المحيط ، و ثانيهما الجسم المحيط ، وقد صرح بذلك الصدوق - رحمه الله - في كتاب الاعتقادات أيضاً (ولا يؤوده) أي لا يثقله يقال آدني الحمل يؤودني أي أثقلني و أنا مؤودٌ مثال مقول (حفظهما) أي حفظ السماوات والأرض بإضافة المصدر إلى المفعول (و هو العلي العظيم) أي هو المتعالى عن أن يؤوده حفظ شيء أو يحيط به وصف واصف و معرفة عارف أو يشبه شيئاً أو يكون له شريك و نظير و العظيم المطلق الذي لأعظم منه ولا يساويه أحدٌ ، و تعريف الخبر للحصر (فالذين يحملون العرش هم العلماء الذين حملهم الله تعالى علمه) لما أشار سابقاً إلى أن العرش هو العلم أشار هنا إلى أن حملته الثمانية هم العلماء ، قال الصدوق - رحمه الله - إمام العرش الذي هو العلم فحملته أربعة من الأولين و أربعة من الآخرين فأما الأربعة من الأولين فنوح و إبراهيم و موسى و عيسى عليهم السلام و أما الأربعة من الآخرين فمحمد و علي و الحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين هكذا روي بالأسانيد الصحيحة عن الأئمة عليهم السلام في العرش و حملته و إنما صار هؤلاء حملة العرش الذي هو العلم لأن الأنبياء الذين كانوا قبل نبينا عليه السلام كانوا على شرايع الأربعة نوح و إبراهيم و موسى و عيسى عليهم السلام و من قبل هؤلاء الأربعة صارت العلوم إليهم و كذلك صار العلم بعد عليه السلام و علي و الحسن والحسين إلى من بعد

(٢) في كتاب الروضة تحت رقم ١٤٣ ،

(١) المصدر ص ١٩٣ .

(٣) رواه الترمذى في السنن .

الحسين من الأئمة عليهم السلام و أما العرش الذي هو حامل الخلق و وعاؤه فحملته ثمانية من الملائكة (١) لكل واحد ثمانى أعين كل عين طباق الدنيا، واحد منهم على صورة بني آدم يسترزق الله تعالى لبني آدم و واحد منهم على صورة الثور يسترزق الله تعالى للبهائم كلها و واحد منهم على صورة الأسد يسترزق الله تعالى للنبع و واحد منهم على صورة الدب يسترزق الله تعالى للطيور فهم اليوم هؤلاء الأربعة فإذا كان يوم القيمة صاروا ثمانية (و ليس يخرج عن هذه الأربعة) أي عن هذه الأنوار الأربعة (شيء خلق الله في ملكوته) أي في ملكه والتاء للمبالغة في عظمته (و هو الملكوت الذي أراه الله أصفياء و أراه خليله عليه السلام) فرأوا بعين البصر والبصيرة كل شيء على ما هو عليه من الذوات والصفات وسائر الحالات

(٤) قوله و حملته ثمانية من الملائكة ، قال الفاضل ابن ميثم فى شرح النهج فى صفة حملة العرش: أما من قال أن الملائكة أجسام كان حمل صفاتهم المذكورة فى هذه الاخبار و فى كلامه دع، على ظاهرها امرأ ممكناً و أنه تعالى قادر على جميع الممكنات، واما من نزههم عن الجسمية فقال ان الله سبحانه لما خلق الملائكة السماوية مسخرين لاجرام السموات مدبرين لعالمنا عالم الكون والفساد و أسباباً لما يحدث فيه كانوا محيطين باذن الله علماً بما فى السموات والارض فلاجرم كان منهم من ثبت فى تخوم الارض السفلى أقدم ادراكاتهم التى ثبتت و استقرت باسم الله الاعظم و علمه الاعز الاكرم و نفذت فى سواطن الوجودات خيراً و مرقت من السماء العليا أعناق عقولهم -الى آخر ما قال- و انما ذهبوا الى تجردهم لانهم رأوا وصفهم بأوصاف مختلفة لاتجتمع فى الاجسام المادية مثل ما روى أنهم فى جميع الامكنة كما فى النهج و ما روى أنهم فوق السماء السابعة و أنهم فى صورة بعض الحيوانات أو أنهم فى صورة غيرها شبيهة بالانسان أو أنهم أربعة بألوان أربعة مع علم و قدرة كما مر، و انهم لا يزاحمون الاجسام الاخر فى المكان و يتمثلون بصور مختلفة و يدخلون من الباب المسدود و امثال ذلك و لم يمكنهم تكذيب جميع ذلك و نسبتها الى الوضع و الجعل لا جرم التزموا بتجردهم حتى يصح وصفهم بهذه الصفات باعتبارات مختلفة . (ش)

(فقال : «و كذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض») الدّال على كمال الرُّبوبيّة والقدرة والتدبير، والمشمول على عجائب الخلقة وغرائب الصنعة والتقدير (و ليكون من الموقنين) أي ليستدلّ بذلك على كمال الصانع و ليكون من الموقنين ، أو فعلنا ذلك ليكون من الموقنين (و كيف يحمل حملة العرش الله) برفع «الحملة على الفاعلية ونصب «الله» على المفعوليّة وكيف لا ينكار وعلل إلا نكار بقوله (وبحياته حييت قلوبهم) الواو للحال (و بنوره) أي بهدايته و توفيقه (اهدوا إلى معرفته) توضيح ذلك أنّه إذا كانت حياتهم و معرفتهم بالله سبحانه كان الله في الأزل بلا حامل بالضرورة لعدم وجود الحامل فيه فيكون في الأبد أيضاً كذلك لأنّ كلّ ما كان له أزلاً يكون له أبداً، وكلّ ما لم يكن له أزلاً لا يكون له أبداً لاستحالة التغيّر عليه (١) و في نسخة السيّد الدّاساد « و كيف يحمل حملة الله »

(١) قوله « لاستحالة التغير عليه » وجملة ما ينبغى أن يقال في هذا الحديث الشريف ملخصاً أن جائق لم يكن منظوره السؤال عن عدد الثمانية بل عن أصل الحمل و غرضه الاعتراض على اعتقاد المسلمين بظنه من تجسيم الواجب و حلوله المكان و احتياجه إلى الحملة و لذلك أجاب أمير المؤمنين (ع) بتوضيح المقصود من العرش و معنى الحمل. فقال المقصود من العرش العلم و يعبر عن العلم بالنور ووجهه واضح و المقصود من حمل العرش على الحملة اعطاء العلم للعلماء و العلم أربعة أقسام بالتقسيم الجملي أحمر و أخضر و أصفر و أبيض و الألوان مظاهر النور اذ ليس اللون في الحقيقة الا كيفية حاصلة من الاشعة على ما تبين في محله، و العلماء الحاملون اما من الملائكة المقربين و أما من علماء البشر المقتبس من علمهم من الملائكة و يشمل كلامه «ع» باطلاقه جميعهم، و العلماء و ان كانوا كثيرين فانهم لا يخرجون عن أربعة أقسام كما قال ليس يخرج عن هذه الاربعة شيء لان علماء البشر و أمثالهم تبع لما في عالم الملكوت و عالم الملكوت عالم الغيب لا يراه الا الاصفياء و أراه خليله (ع) ، و ما في ذلك العالم أربعة لا غير و يدل على ان علماء البشر مقصودون بالكلام قوله «ع» فبعظمته و نوره أبصر قلوب المؤمنين الى آخره حتى أن الجاهل المعادي أيضاً أدرك بسره نوراً فعاداه و المنتحلون للاديان المشبهة و الباطلة أيضاً أدركوا نوراً فغلطوا و اخطأوا في تحقيقه لاختلاط الاوهام، نظير الشهوة التي جعلت في الانسان لغاية

بدون العرش قبل «الله» فقال حملة بالنصب على المفعول المطلق أي كيف يحمل

صحيحة فأنحرفت و صرفت الى ما لا يجوز ، و أما توجيه الالوان فقد ذكر فيما مر ولم يجب «ع» عن سر الثمانية في القيامة لعدم كون سؤال السائل متوجهاً اليه و سيجيء ان شاء الله وجه له .

و بما ذكره أمير المؤمنين «ع» يظهر بطلان تأويل بعض المعتزلة في العرش و حملته و جعله بمنزلة الكنايات حيث لا يكون كل كلمة من الكناية تعبيراً حقيقياً أو مجازياً عن شيء ، مثل كثير الرماد و طويل نجاد السيف و كذلك قالوا ليس العرش تعبيراً عن شيء و لا الحملة تعبيراً عن أشخاص يحملون العرش بل الجملة تعبير يعني به العظمة و قد ذكر صدر المتألهين هنا كلاماً جديراً بأن ننقله و ان طال بنا الكلام . قال - رحمه الله - ثم لا يخفى على اولى النهى و من له تفقه في الغرض المقصود من الارسال و الانزال ان مسلك الظاهريين الراكنين الى ابقاء صور ألفاظ الكتاب و أوائل مفهوماتها أشبه من طريق المتأولين في صون عقائد المسلمين المكلفين بالطاعة و الانقياد البدني لنيل السلامة و النجاة في النشأتين و ذلك لان ما فهمه الظاهريون من أوائل المفهومات هي قوالب الحقائق التي هي مراد الله و مراد رسوله و ليس ما حصل للراسخين في العلم من أسرار القرآن و أغواره مناقضاً لظاهر التفسير بل هو استكمال له و وصول الى لبابه من قشره و الى روحه من قلبه كما استعلم من حمل الكرسی على العلم كما حمله أمير المؤمنين (ع) ، فهذا هو المراد بعلم التأويل لا ما يناقض الظاهر كما ارتكبه القفال و الزمخشري و غيرهما من قولهم لا كرسی ولا عرش ولا قعود ولا استواء بل المراد تصوير و تخييل للعظمة و الكبرياء الى آخر ما قال .

فان قيل ان كان الايمان بالظاهر كافياً و هو قالب الحقيقة فما الفائدة في التأويل قلنا فائدة التأويل دفع سورة استبعاد الناس لكثير مما ورد في الدين و منع انكار جماعة يرون بعض الظواهر مخالفاً للواقع لقد تأول ائمتنا عليهم السلام وجه الله و عين الله و يد الله و العرش و الحملة لثلا يوجب تجسيم الواجب تنفير العقلاء عن الدين و لولم يكن التأويل مجازاً لم يبق في العالم عاقل متدين قط و كفر العقلاء يوجب تزلزل العوام كما أن ايمانهم يقوى ايمانهم فكم قدضر بالدين من سد باب التأويل كما ضربه من وسع في فتح بابه و لا فرق بين الحشوية المجسمة و اهل الظاهر و الباطنية الملاحدة اهل التأويل في الاضرار بالدين . (ش)

العرش الله حملة الذي في طوقه بالنسبة إلى محمولاته ثم قال و في بعض النسخ بل في كثير منها « و كيف يحمل حملة العرش الله » و ليس بذاك إذ كان السؤال أن الله سبحانه حامل العرش أم العرش حامل إياه لا أن حملة العرش حامل إياه سبحانه انتهى، أقول: فيه نظر أما أولاً فلا أنه ليس لضمير الجمع في قلوبهم واهتدوا على النسخة التي رجحها مرجع ظاهر بل ليس للجملة الحالية معنى محصل و أما ثانياً فلأن قوله « و ليس بذاك » غير تام و ما ذكره لبيان غير سديد إذ ليس قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ « و كيف » إنكاراً للسؤال الأول بل هو إنكار لما تضمنه السؤال الثاني الذي أورده السائل لإثبات التناقض في كلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ و هو أن الثمانية إذا حملوا العرش كما دل عليه الآية فقد حملوه تعالى أيضاً لزعمه أنه في العرش ، و لما كان بناء هذا السؤال على أمرين أحدهما أن العرش جسم والثاني أنه تعالى جالس عليه ، و يلزم منهما أن من حمل العرش فقد حملة تعالى أجاب عَلَيْهِ السَّلَامُ أولاً بأن العرش هو العلم و ثانياً حيث قال و كيف بأن كونه تعالى محمولاً محال و فيه إيماء إلى أن العرش على تقدير كونه جسماً لا يلزم كونه تعالى جالساً عليه كما زعمه السائل و إنما إضافته إليه للتشريف كما ضافة البيت و المسجد و نحوهما والله ولي التوفيق.

((الاصل))

٢- « أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى قال : « سألتني أبو قرّة المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ فاستأذنته فأذن لي، فدخل فسأله عن الحلال والحرام ثم قال له: أفنقر أن الله محمول؟ فقال: « أبو الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ : كل محمول مفعول به، مضاف إلى غيره، محتاج، والمحمول اسم نقص في اللفظ والحامل فاعل و هو في اللفظ مدحة و كذلك قول القائل « فوق و تحت و أعلا و أسفل وقد قال الله : « وله الأسماء الحسنى فادعوه بها » و « لم يقل في كتبه: إنه المحمول بل قال : إنه الحامل في البر والبحر والممسك « السماوات والأرض أن تزولا، والمحمول ما سوى الله ولم يسمع أحد آمن »

« بالله و عظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول، قال أبو قرّة: فأنه قال: « و يحمل »
 « عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » وقال: « الذين يحملون العرش » فقال أبو الحسن
 « عليه السلام: العرش ليس هو الله والعرش اسم علم و قدرة، و عرش فيه كل شيء، ثم
 « أضاف الحمل إلى غيره: خلق من خلقه، لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه و هم
 « حملة علمه و خلقاً يسبحون حول عرشه و هم يعملون بعلمه و ملائكة يكتبون
 « أعمال عباده، و استعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته و الله على العرش استوى كما
 « قال. و العرش و من يحمله و من حول العرش، و الله الحامل لهم، الحافظ لهم،
 « الممسك القائم على كل نفس و فوق كل شيء و على كل شيء، و لا يقال: «
 « محمول و لأسفل، قولاً مفرداً لا يوصل بشيء فيفسد اللفظ و المعنى، قال أبو قرّة:
 « فتكذب بالرّواية التي جاءت أن الله إذا غضب إنّما يعرف غضبه أن الملائكة
 « الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم، فيخروون سجداً، فإذا ذهب
 « الغضب خفّ و رجعوا إلى مواقعهم؟ فقال أبو الحسن عليه السلام: أخبرني عن الله
 « تبارك و تعالى منذ لعن إبليس إلى يومك هذا هو غضبان عليه، فمتى رضي؟ و هو
 « في صفتك لم يزل غضبان عليه و على أوليائه و على أتباعه كيف تجتري أن
 « تصف ربك بالتغيير من حال إلى حال و أنّه يجري عليه ما يجري على المخلوقين،
 « سبحانه و تعالى، لم يزل مع الزائلين و لم يتغير مع المتغيّرين و لم يتبدّل
 « مع المتبدّلين، و من دونه في يده و تدبيره و كلمهم إليه محتاج و هو غني
 « عمّن سواه.»

((الشرح))

(أحمد بن إدريس، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى قال: سألتني
 أبو قرّة المحدث صاحب شبرمة و كان مذهبه أن الله تعالى جسم فوق السماء دون
 ما سواها (أن أدخله على أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته فأذن لي فدخل فسأله
 عن الحلال و الحرام) حتّى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال له: من أقرب إلى الله

الملائكة أو أهل الأرض قال عليه السلام : إن كنت تقول بالشبر والذراع فإن الأشياء باب واحد هي فعله لا يشتغل ببعضها عن بعض يدبر أعلى الخلق من حيث يدبر أسفله ، ويدبر أوّله من حيث يدبر آخره من غير عناء ولا كلفة ولا مؤونة ولا مشاورة ولا نصب ، وإن كنت تقول من أقرب إليه في الوسيلة فأطوعهم له و أتمت تروون « أن أقرب ما يكون العبد إلى الله و هو ساجد » و رويتم أن أربعة أملاك التقوا أحدهم من أعلى الخلق وأحدهم من أسفل الخلق وأحدهم من شرق الخلق وأحدهم من غرب الخلق فسأل بعضهم بعضاً فكلمهم قال : من عند الله أرسلني بكذا وكذا ففي هذا دليل على أن ذلك في المنزلة دون التشبيه و التمثيل (ثم قال له : أفنقر أن الله محمول ؟) لما سمع الجواب عن الأوّل بأن شيئاً من الأشياء ليس أقرب إليه بحسب المكان أراد بهذا السؤال حمله عليه السلام على الإقرار بأنّه تعالى محمول ليورد عليه أن هذا الإقرار مناف لذلك الجواب لأنّه إذا كان محمولاً كان بعض الأشياء أقرب إليه من بعض بالضرورة (فقال أبو الحسن عليه السلام) إنكاراً لذلك على سبيل الاستدلال (كل محمول مفعول به) لأنك إذا قلت حملت شيئاً كان ذلك الشيء مفعولاً به و كل مفعول به متأثر منقول (مضاف إلى غيره) و هو الحامل للتأثر والانفعال منه (محتاج) (١) إلى ذلك الغير في الاتصاف

(١) قوله « مضاف الى غيره محتاج » يشير وع، الى الحدوث الذاتي والظاهر ان أباقره لم يكن يعرف هذا المعنى قط وكان يظن أن واجب الوجود اذا كان قديماً لم يناف وجوده احتياجه الى غيره فأبان وع، أن نفس الاحتياج والتعلق والاضافة الى غيره يباين الوهبيته ووجوب وجوده وان المحتاج الى غيره و ان كان قديماً زماناً ليس واجب الوجود ، ثم لا ريب انه كان يتصور واجب الوجود قديماً زماناً لأول له وكان يتصور العرش أيضاً قديماً لا أول له لعدم تصوره وجود الواجب من دون مكان له هو العرش و الامر كان دائراً بين أن يقول بوجود موجودين غير محتاجين اى واجبين أحدهما العرش والثاني الله تعالى أو باحتياج العرش الى الواجب تعالى أو باحتياج الواجب تعالى الى العرش فالزمه (ع) بأن الحق هو الاحتمال الثاني و أن العرش محتاج اليه تعالى لانه ان فرض احتياجه الى عرشه ثبت له مع قدمه الزماني الحدوث الذاتي وهو ينافي الالوهية، وقد ذكر المتكلمون أن العالم محتاج الى العلة لامكانه للحدوثه. (ش)

بالتأثر والانفعالية والمحمولية وكل ذلك على الله محال (والمحمول) عطف على قوله كل محمول وإشارة إلى دليل آخر (اسم نقص في اللفظ) بحسب ظاهر مفهومه و صريح منطوقه فهو ليس من الصفات الكمالية (و الحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة) أي ما يمدح به من الصفات الكمالية فلو أطلق المحمول على الله سبحانه لزم إطلاق أحسن طرفي النقيض عليه و إطلاق أشرف طرفيه على خلقه وهو ممتنع (و كذلك قول القائل : فوق و تحت وأعلى و أسفل) (١) فإنَّ التحت والأسفل نقص في اللفظ ، والفوق والأعلى مدحة فلا يجوز إطلاق التحت والأسفل عليه لما مرَّ ، والحاصل أن كل أمرين إضافيين وكل معنيين متقابلين يكون أحدهما أحسن من الآخر لا يجوز إطلاق لفظه عليه سبحانه أصلاً لاتسمية ولاوصفاً ، فلا يجوز أن يقال: هو محمول و تحت و أسفل و مرحوم و مغفور و أمثال ذلك ، و أمَّا إطلاق لفظ الأشرف فإن وجد له معنى صحيح له تعالى وورد الأذن مثل الحامل والفوق والأعلى صحَّ فإنَّه حامل جميع الأشياء بالحفظ والعلم والابجد وفوقها وأعلىها بالقدرة والاستيلاء (وقد قال الله تعالى) الظاهر أنَّه دليل ثالث(«وله الأسماء الحسنى فادعوه بها») المراد بها ماوردالأذن بالتسمية والوصف به لامطلق أشرف المتقابلين فإنَّ السخي والفاضل مثلاً أشرف ممَّا يقابلهما وليسامن أسمائه الحسنى (ولم يقل في كتبه إنَّه المحمول) فلا يجوز لأحد أن يطلق عليه هذا اللفظ لعدم الإذن مع اشتماله على النقص (بل قال : إنَّه الحامل في البرِّ والبحر و الممسك السموات و الأرض أن تزولا) ليس المراد بالحمل و الإمساك المعنى المعروف فينا لتعالیه عنه ، بل المراد بهما الحفظ بمجرد إرادته النافذة والإمساك

(١) قوله د و كذلك قول القائل فوق و تحت ، قديكون المعنى مما يصح نسبه الى

الله تعالى و اطلاقه عليه لكن يذهب ذهن السامع منه الى نقص فلايجوز اطلاقه لذلك و مثاله ما ذكر فان الله تعالى في جميع الامكنة بمعنى ان نسبه الى جميعها نسبة واحدة فوق و تحت و أعلى و أسفل ولكن لايجوز اطلاق التحت والاسفل عليه لانه يلازم في ذهن الناس معنى التوهين والنقص ولذلك لايجوز أن يقال انه تعالى لايبصر شيئاً، لايسمع، لايدرك الجزئيات ولايصدر عنه الاواحد و امثال ذلك و يجوز أن يقال يبصر بلاعين ويسمع بلا اذن و يدرك الجزئيات بلاجراحة وأول ماخلق الله نور محمد(ص). (ش)

بمساك قدرته الكاملة (والمحمول ما سوى الله) أي كل شيء سواه محمول لاهو أو كل شيء محمول سواه (و لم يسمع أحد آمن بالله و عظمته قط قال في دعائه : يا محمول) الظاهر أنه دليل رابع و فيه تعريض لمن قال : هو محمول ، بأنه ليس بمؤمن .

(قال أبو قرّة فانه قال : « و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية » وقال «الذين يحملون العرش») تمسك بهاتين الآيتين على سبيل المعارضة لزمه أن فيهما دلالة على أنه محمول باعتبار أن العرش جسم و هو جالس عليه فمن حمل العرش فقد حمله أيضاً (فقال أبو الحسن عليه السلام : العرش ليس هو الله والعرش اسم علم و قدرة ، و عرش فيه كل شيء) (١) يعني أن الآية لا تدل على أنه تعالى محمول وإنما تدل على أن العرش محمول والعرش ليس هو الله بل العرش اسم علم محيط بجميع الأشياء و اسم قدرة نافذة فيها و اسم جسم فيه كل شيء و هو الفلك الأعظم و على شيء من هذه المعاني لا يلزم أن يكون تعالى شأنه محمولاً أما على الأولين فظاهر و أما على الأخير فلأن إضافة العرش إليه سبحانه ليست لأجل افتقاره إليه و جلوسه عليه بل لأجل التعظيم والتشريف ، و إنما نفى أن العرش هو الله مع أن المعارض لم يدع ذلك حسماً لمادة النزاع بالكليّة (ثم أضاف الحمل إلى غيره) أضاف إما بكسر الهمزة على أنه مصدر مبتدء مضاف بحذف التاء لقيام المضاف إليه مقامها مع ثقل الإضافة كما في إقام الصلاة أو بفتحها على أنه فعل فقوله (خلق من خلقه) على الأول مرفوع على أنه خبر والخلق بمعنى التقدير يعني إضافة حمل العرش إلى غيره تقدير من تقديراته و على الثاني مجرور على أنه بدل لغيره

(١) قوله د و عرش فيه كل شيء ، والحاصل أن للعرش معنيين الأول العلم و القدرة والثاني عرش فيه كل شيء وقوله د كل شيء ، أما أن يعني به كل شيء جسماني فينطبق على محدد الجهات أعنى الجسم المحيط بالكل وقد بين كون الأبعاد محدودة ومر في المجلد الثالث . و أما أن يعني به كل موجود جسماني او مجرد فيشمل عامة الممكنات و ينطبق على الوجود السارى و هو بعينه العلم و القدرة باعتبار وقد سبق في كلام الشارح تفسير الصدوق رحمه الله للعرش ، و ان حملنا العرش على محدد الجهات لا يجب كون حملته أجساماً مادية بل يصح نسبة حملته إلى الملائكة أيضاً فانهم يحملون الاجسام بالحفظ والامساك والتدبير ووساطة العلية . (ش)

والخلق بمعنى المخلوق يعني أضاف حملته إلى غيره الذي هو مخلوق من مخلوقاته (لأنه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه) ضمير الجمع يعود إلى خلقه لأنه جنس يصدق على الكثير يعني أن المراد بالعرش العلم وهم حملة علمه أحاطوا بإذن الله تعالى علماً بما في السماوات والأرض وما بينهما وبكل شيء يليق به سبحانه (وخلقاً يسبحون حول عرشه) خلقاً عطف على خلقه يعني استعبد خلقاً بأن يسبحوا حول عرشه كما قال « الذين يحملون العرش و من حوله يسبحون بحمدهم » وقال « وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمدهم » أي يذكرون الله بمجامع الثناء من صفات الكمال و نعوت الجلال (وهم يعملون بعلمه) ضمير الجمع يعود إلى خلقه وخلقاً جميعاً أي حملة العرش و من حوله يعملون بمقتضى علمه ولا يخالفونه طرفة عين (و ملائكة يكتبون أفعال عباده) ملائكة بالنصب عطفاً على خلقاً أي استعبد ملائكة يكتبون أعمال عباده كلها صغيرة كانت أو كانت كبيرة خيراً كان أو شراً ليكون شاهداً لهم و عليهم يوم القيمة (و استعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته) كما استعبد خلقاً يسبحون حول عرشه و إنما ذكر الطواف وحده مع أن عليهم عبادات كثيرة لأن الطواف من أعظم العبادات المالية والبدنية جميعاً وفي هذا الكلام إشارة إلى أن تفويض حمل العرش إلى غيره لا يخرج عن التصرف في ملكه بل هو تدبير من تدبيراته و تقدير من تقديراته لأنه تعالى خلق أنواعاً من الخلق واستعبد كل نوع بما يليق به من العبادة وهو حافظ رقيب عليهم يساوي نسبته إلى الجميع ونسبة الجميع إليه كما أشار إليه بقوله (والله على العرش) أي مستول عليه بالقدرة والحفظ (استوى كما قال) أي استوى على كل شيء بحيث لا يكون شيء من الأشياء أقرب إليه من شيء آخر كما قال « الرحمن على العرش استوى » و قال ذلك في مواضع عديدة من القرآن الكريم (والعرش و من يحمله و من حول العرش) أي سواء في نسبتهم إليه سبحانه و نسبته إليهم بالحفظ والمراقبة فقوله « والعرش » وما عطف عليه مبتدأ خبره محذوف و هو « سواء » بقرينة السابق واللاحق و عطفه على الأرض بمعنى استعبدهم أيضاً محتمل (والله الحامل لهم) بالعلم والإحاطة (الحافظ

لهم) من الممالك والمعاطب والجهالة بالنصر والتوفيق والاعانة (الممسك) لهم عن
 الفناء والزوال والرثجوع إلى ما يناسب طبيعة الإمكان من الفساد والبطلان
 (القائم على كل نفس) بالتدبير لأحوالها والحفظ لأعمالها والرعاية لحرركاتها
 وسكناتها والعلم بقصودها ونياتها (و فوق كل شيء وعلى كل شيء) فوقية
 عقلية لاحسية و علوياً على الإطلاق لإضافياً وذلك أن أعلى مراتب الكمال هو
 مرتبة العلية، و لما كانت تعالی شأنه مبدء كل شيء حسي و عقلي و علته التي
 لا يتصور النقصان فيها بوجه لاجرم كانت مرتبته أعلى المراتب العقلية مطلقاً، وله
 الفوق المطلق في الوجود العاري عن الاضافة إلى شيء دون شيء وعن إمكان أن يكون
 فوقه ما هو أعلى منه أو في مرتبته ما يساويه فهو المتفرد بالفوقية المطلقة والعلو
 المطلق ولا يلحقه غيره فيهما (ولا يقال: محمول ولا أسفل قولاً مفرداً لا يوصل بشيء)
 أي لا يوصل ذلك القول بشيء يكون قرينة صارفة له عن المعنى المعروف إلى معنى
 صحيح له تعالی فقوله: « لا يوصل » صفة مبينة لقوله « قولاً مفرداً » (فيفسد اللفظ
 والمعنى) أما فساد اللفظ فلأن هذا اللفظ اسم نقص فالله بريء عن النقائص كلها
 لا يمدح به وأما فساد المعنى فلأن معنى هذا اللفظ المجرد عن القرينة يوجب
 مفعوليته وتأثره عن الغيرو افتقاره إليه وكون الشيء أعلا منه، وكل ذلك
 فاسدٌ محال في حق الغني العالی على الإطلاق.

فان قلت: هل يجوز ذلك القول عند القرينة كما يشعر به التقييد المذكور
 أم لا؟ قلت: لا، لبقاء الفساد اللفظي بحاله ففيه سوء أدب مع عدم ورود الاذن به، و
 هذا كما قالت طائفة من المبتدعة: هو جسم، وقالت طائفة أخرى: هو صورة فلماً
 أورد أهل الحق عليهم بأن هذا القول يوجب تماثله بخلقه وقد قال الله تعالی « ليس
 كمثله شيء » قالوا: جسم لا كسائر الاجسام و صورة لا كسائر الصور وبهذا القيد يزول
 التشابه والتماثل بينه و بين خلقه، وهذا كما تقولون: هو شيء لا كسائر الأشياء، و
 أجاب المانعون بأن لفظ الجسم والصورة يشعر بالتركيب والحدوث، ففيه نقص
 لفظي لا يليق بجناب الحق بخلاف الشيء، فإنه لا يشعر بشيء منهما، وقد ورد الاذن
 به مطلقاً فكيف مقيداً فالقياس قياس مع الفارق.

فان قلت: إذالم يجوز ذلك القول عندالقرينة أيضاً فلم قيدت بالتكذيب عدم جوازه بالإفراد و ما فائدة هذاالتقيد؟ قلت: فائدته هي التنبيه على تحقق الفساد فيه من وجهين ، والرّدُّ على السائل وإبطال مذهبه فإنّه ذهب إلى جواز إطلاق المحمول عليه سبحانه مطلقاً كمايشعر به صريح كلامه لا الإشارة إلى جوازه عند القرينة هذا، ويحتمل أن يكون المراد أنّه لايقال محمول ولأسفل قولاً واحداً لاخلاف فيه عندأهل الإيمان وحينئذقوله «لايوصل بشيء» استيناف كأنه قيل: هل يوصل ذلك اللفظ بشيء يكون قرينة لمعنى صحيح ؟ فقال: لايوصل بشيء يعني لايجوز إطلاقه عليه سبحانه مع القرينة أيضاً فحينئذ لايرد السؤال المذكور إلا أن التفريع ينافي هذا الاحتمال نظر إلى الظاهر وإن أمكن دفعه بأنّ التفريع متعلق بالأوّل ويفهم منه عدم صحّة الثاني أيضاً لفساد اللفظ.

(قال أبو قرّة) إنكار المأذ كره بالتكذيب تمسكاً بالرّواية المزخرفة عندهم (فتكذب) استفهام على سبيل الإنكار بحذف أداته (بالرّواية التي جاءت أن الله إذا غضب إنما يعرف غضبه، أن الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم) الكاهل كصاحب الخلف أو مقدّم أعلى الظهر ممّا يلي العنق وهو الثلث الأعلى (فيخرون سجّداً فإذا ذهب الغضب خفّ) أي خفّ الله وخفّ بخفته العرش (و رجعوا إلى مواقفهم) زعم أن العرش جسم كالسرير ، وأن الله تعالى جالس فيه، و أنّه يعرضه الغضب من جهة عصيان العباد فيوجب ثقله، و أنّه تعالى ينتقل من الخفة إلى الثقل ومن الثقل إلى الخفة (فقال أبو الحسن بالتكذيب) تعريفاً بكذب تلك الرّواية للتصريح بفساد مضمونها (أخبرني عن الله تبارك وتعالى منذ لعن إبليس إلى يومك هذا هو غضبان عليه فمتى رضي ؟) وخفّ و رجع الحملة إلى مواقفهم والاستفهام للإيثار (وهو في صفتك) الواو للحال أي والحال أنّه تعالى في وصفك إيّاه (لم يزل غضبان عليه وعلى أوليائه وعلى أتباعه) وغضبه سبب لثقله كما زعمت ووجود السبب مستلزم لوجود المسبّب فيكون هو ثقيلاً دائماً (كيف تجترى) (١) الاجتراء

(١) قوله «كيف تجترى أن تصف ربك، والظاهر أن أباقرة كان من المحدثين *

الإقدام على الشيء من غير مبالاة والاستفهام للتوبيخ (أن تصف ربك بالتغيير من حال إلى حال) مثل التغيير من الخفة إلى الثقل ومن الثقل إلى الخفة (وأنه يجري عليه ما يجري على المخلوقين) من الغضب والثقل والحركة التابعة لهما (سبحانه وتعالى لم يزل مع الزائلين ولم يتغير مع المتغيرين ولم يتبدل مع المتبدلين) أي لم يتصف بالزوال والفناء ليكون مع الزائلين ومن جنسهم ولا بالتغير من الكيفيات الجسمانية ليكون مع المتغيرين فيها ولا بالتبدل من الوصف اللائق به إلى آخر ليكون مع المتبدلين في الأوصاف بل هو باق لا يطرء عليه الزوال والفناء، وثابت لا يعرضه التغير والفناء، وحق لا يتصف بالتبدل والرجاء فمع في المواضع الثلاثة مع مدخولها في محلّ النصب على أنه حال عن الفاعل و قيد للمتغي، ثم أشار إلى أن كونه على العرش عبارة عن جريان قدرته عليه ونفاذ تدبيره فيه وإلى أنه لا يحتاج في نفاذ حكمه إلى الغضب بالمعنى المعروف وما يتبعه من الثقل والتغير والحركة لأن ذلك من صفات الناقصين في القدرة والتدبير بقوله (ومن دونه في يده و تدبيره) (١) أي مقهورون في قدرته و تقديره و مغلوبون في

* الذين لا يراعون في التمسك بالأحاديث المروية عدم مخالفتها للقرائن العقلية والنقلية اليقينية بل لا يبالون بمخالفة القرآن أيضاً فنبهه «ع» على أن الرواية إذا كانت مخالفة للعقل الصريح لم يجز قبولها والتمسك بها وهذه كما ترى تباين ما علم ضرورة من القرآن أن الله تعالى غضب على إبليس ولن يرضى عنه قط فيلزم كون العرش ثقيلًا دائماً لم يخف في زمان أصلاً، وأيضاً تخالف العقل الحاكم بأن محلّ الحوادث حادث وان واجب الوجود لا يتغير عن حال إلى غيرها ولو كان أبوقرة من حشوية المتأخرين لتحكم بان العقل لا عبرة به في مقابل أحاديث النبي «ص»، وأن ملفقات العقول أوهام وشبهات لا يعارض بها الوحي الثابت من المعصوم وأن ظواهر القرآن ليس بحجة لانا لانفهمه. (ش)

(١) قوله «من دونه في يده و تدبيره» هذا مطلب مستقل بنفسه ويمكن أن يجعل دليلاً على عدم تطرق التغير إلى ذاته تعالى وذلك لأنه تعالى كامل مطلقاً ولا يجوز فقده لصفات الكمال في حال والتغير إن كان من نقص إلى كمال دل على النقص السابق وإن كان من كمال إلى نقص دل على النقص اللاحق، ولا يتحقق التغير إلا بفقدان شيء حاصل أو وجدان شيء *

إرادته و تدبيره ، و تصرّفه فيهم جار على حسب الحكمة ، وأمره فيهم ماض على

* غير حاصل ، و اذا كان كل شيء في يده و تدبيره لم يتصور تأثره و انفعاله عن شيء أبداً.

و أما كون كل شيء في يده و تدبيره فلان الممكن وجوده زائد عليه و يحتمل الوجود والعدم و لذلك لانحكم بوجود ماهية نتصورها الا بدليل ، فاذا قيل لك أن في الموضوع الفلاني جسماً عظيماً أو صغيراً لاتصدق به من غير دليل ولو كان الوجود غير زائد عليه لم تشك فيه و مع ذلك فقد أقاموا الدليل على كون الجسم مركباً من الهولي والصورة و أن الصورة محتاجة الى الهولي والهولي محتاج الى الصورة فالجسم متعلق الوجود بأجزائه لكونه مركباً و كل واحد من أجزائه محتاج الى الآخر فلا يتعلل وجود الجسم الابان يكون موجود مفارق من الملائكة أو العقول هو علة لوجود الهولي و الصورة ولتركيب الجسم و تأليفه منهما و تعلق الجسم بذلك الموجود المفارق نظير تعلق النور بالسراج لا يتعقل له وجود مع فرض عدم ذلك المفارق كما لا يتصور مع عدم الهولي والصورة والمفارق يقيم الهولي بالصورة والصورة في يده و تدبيره كما ان الهولي في يده و تدبيره ، وأما قدماء الطبيعيين والماديين المنكرون لوجود المبدء الاول فقد التزموا بعدم وجود الهولي والصورة و بأن هذه الاجسام التي نراها ليست ذات اتصال بل هي مركبات اعتبارية يترأى في النظر من اجتماع ذرات صغيرة لا يتجزى و عليها فلا يتعلل تعلقها بعلة مفارقة أما الذرات الصغار فكانت عندهم قديمة ذاتاً و غير مخلوقة و أما الجسم المركب منها فشيء اعتباري كالحجر الموضوع بجانب الانسان و اذا لم يكن الجسم باتصاله موجوداً حقيقياً فلا يبحث عن تركيبه و لذلك يصعب على الموحدين والالهيين اثبات المبدء الاول لهم فالقول بالجزء الذي لا يتجزى من شعار الملاحدة و لوازم مذهبهم و ان أخذ بعض المتكلمين منهم لنفلتهم عن اللوازم الفاسدة التي يلزمهم و زعموا ان القول بالجزء لا ينافي اثبات المبدء الاعلى والحق أنه ينافي تصور تعلق الاجسام بفاعل و لذلك لا يتعللون فئاتها أما أهل عصرنا فكثرهم على أن الجسم وهيمته الاتصالية شيء يتمثل في الحس المشترك من الحركة السريعة لقوى ذات وضع غير جسمانية كما يتمثل الدائرة النارية من حركة الشعلة الجواله والسطح المستوي من حركة خشبة سريعة و يسمون القوى المتحركة الكترون و نوترون و عليه فيسهل أيضاً تصور التعلق والمعلولية للاجسام و تطرق الفناء اليها اذ لا يرب أن هذه القوى نظير الكهربية والنور والحرارة تفتى و ليس الجسم الا مظهراً لحركة هذه *

وفق المصلحة فان شاء عذبهم و ليس له دافع و إن شاء غفر لهم و ليس له مانع و ذلك معنى غضبه ورحمته (و كلمهم إليه محتاج) لاستناد جميع الآثار إليه إذ كل أثر فهو عن مؤثره و الكل منته في سلسلة الحاجة إليه، و أفراد الخبر باعتبار لفظ الكل (و هو غني عن سواه) كما قال : « يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله و الله هو الغني الحميد ». و في كتاب الاحتجاج « قال صفوان فتحيّر أبوقرّة و لم يحر جواباً حتى قام و خرج ».

((الاصل))

٣- « محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربيّ بن عبد الله، عن الفضيل بن يسار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله « جلّ و عزّ » : « وسع كرسيه السموات و الأرض » فقال : يا فضيل كل شيء « في الكرسيّ السماوات و الأرض و كل شيء في الكرسيّ ».

((الشرح))

(محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى ، عن ربيّ بن عبد الله ، عن الفضيل بن يسار قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى « وسع كرسيه السموات والأرض ») يعني سألت عن المراد منه (فقال : يا فضيل كل شيء في الكرسيّ) و الكرسيّ محيط به (السماوات والأرض و كل شيء في الكرسيّ) السماوات و ما عطف عليها مبتدء و قوله « في الكرسيّ » خبره ، و هذه الجملة بيان أو تأكيد لقوله « كل شيء في الكرسيّ » ويفهم منه أنّ العرش أيضاً في الكرسيّ و هذا ينافي الروايات الدالة على أنّ العرش أعظم من الكرسيّ و قد ذكرنا

بعضها آنفاً ، والجواب أن الكرسي هنا تصوير لعظمته (١) تعالى و تخيل لها بتمثيل حسّي ، أو المراد به علمه المحيط بجميع الأشياء أو ملكه وسلطنته ، والعرش بمعنى الجسم المحيط داخل في الكرسي بهذه المعاني و ليس المراد به فلك البروج كما زعم ، على أنه لو كان هذا لا يمكن أن يقال المراد بالسموات السبع وبكل شيء كل شيء فيها ، فلا منافاة .

((الاصل))

٤- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجّال ، عن ثعلبة »
 « [بن ميمون] عن زرارة بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله جلّ و « عزّ : «وسع كرسيه السماوات والأرض» السماوات والأرض وسع الكرسي »
 « أم الكرسي وسع السماوات والأرض؟ فقال: بل الكرسي وسع السماوات والأرض »
 « والعرش وكل شيء وسع الكرسي » .

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجّال ، عن ثعلبة ، عن زرارة بن أعين قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: «وسع كرسيه السموات

(١) قوله « والجواب أن الكرسي هنا تصوير لعظمته » و حاصل الجواب ان العرش والكرسي لو كانا كلاهما جسمين نافي كون كل واحد منهما اعظم من الاخر و اما لو لم يكونا كذلك جاز نسبة الاعظمية الى كل منهما باعتبار . و قال صدر المتألهين كون العرش في الكرسي لا ينافي كون الكرسي في العرش لان أحد الكونين بنحو والاخر بنحو آخر فكون الكرسي في العرش كون عقلي اجمالي على وجه اعلى و اشرف من كونه في نفسه وكون العرش في الكرسي كون بصورة نفسانية تفصيلية انتهى . أقول تارة يقال الانسان اعظم من الافلاك والكواكب اي بعقله و اخرى ان الافلاك اعظم منه اي بجسمه فان كان الكرسي علما و العرش جسما كان الكرسي اعظم و ان كانا كلاهما علما فمراتب العلم مختلفة. (ش)

والأرض» السماوات والأرض وسعن الكرسي أم الكرسي وسع السماوات والأرض؟ فقال: بل الكرسي وسع السماوات والأرض) سأل زرارة عن ذلك لعدم علمه بأن كرسيه مرفوع على الفاعلية بناء على أن القرآن الذي رآه لم يكن معرباً أو سأل عنه مع علمه بذلك طلباً لتصحيح رفعه في الواقع وميلاً لمعرفة كونه فاعلاً في نفس الأمر إذا اعراب لم يكن في عهد النبي ﷺ وإنما نشأ بعده فلعلهم أخطأوا في رفعه. فأزال عنه شبهته بأن رفعه صحيح وأنه فاعل في نفس الأمر. وبما ذكرنا لاحاجة إلى ما قيل من أن سؤاله على قراءة إسماعيل «وسع كرسيه» بضم الواو وكون السين من باب إضافة المصدر فكأنه قال: إضافته إلى الفاعل أو إلى المفعول وإلا فزرارة أرفع شأناً (١) وأجل قدرأ من أن يسأل عن معنى الآية الكريمة على تقدير رفع كرسيه على الفاعلية وقد نقل هذا التوجيه أيضاً عن الشيخ العارف بهاء الملة والدين قال: إنني لما قرأت هذا الخبر على والدي - قدس الله روحه - سألته أن زرارة مع علو شأنه وعلمه بمسائل النحو كيف يجوز عليه مثل هذا السؤال الذي لا يخفى على أحاد الطلبة إذا قرأوا اتفقوا على رفع كرسيه ونصب السموات والأرض وحينئذ لا مجال لهذا السؤال فأجاب رحمه الله أن بناء السؤال على قراءة «وسع» بضم الواو وكون السين مصدراً مضافاً وعلى هذا يتجه السؤال وإنني تصفحت كتبت التجويد فما ظفرت على هذه القراءة إلا في هذه الأيام رأيت كتاباً في هذا العلم مكتوباً بخط الكوفي هذه القراءة إلا في هذه الأيام رأيت كتاباً في شيء وسع الكرسي) الظاهر أن العرش منصوب عطفاً على السموات وكل شيء مرفوع على الابتداء و الجملة الفعلية بعده خبره بحذف العائد المفعول أي كل

(١) قوله « فزرارة أرفع شأناً » لعل زرارة اشتبه الامر عليه من جهة المعنى لامن جهة دلالة اللفظ فسأل الامام «ع» عما يرفع شبهته. بيانه أنه لما نظر في الآية و فهم منها أن الكرسي أعظم من السماوات والارض و كان في نظره أن الكرسي بعض أجزاء العالم ولا يمكن ان يكون الجزء اعظم من الكل ولم يهتد لوجه التخلص عن الشبهة سأل الامام «ع» عن ذلك وان ظاهر القرآن يدل على أعظمية الكرسي فكيف يكون ذلك مع أن الكرسي يجب أن يكون أصغر . (ش)

شيء وسعه الكرسي^١ والسؤال بالمنافاة يجاب بمثل ما مرّ. و أمّا رفع العرش بالابتداء ونصب الكرسي^٢ بالمفعوليّة وعطف « كل شيء » على الكرسي^٣ وجعل الجملة الفعلية خبراً فبعيد^٤ جداً مع امتناع تقديم المعطوف على المعطوف عليه إلا^٥ في ضرورة الشعر كما بين في علم العربية ، و كذا رفع العرش بالابتداء و عطف كل شيء بحذف العائد إليه و نصب الكرسي^٦ ، و جعل الجملة خبراً يعني العرش و كل شيء منه مثل الأجزاء والدوائر الموهومة وسع الكرسي^٧ كما قيل بعيد أيضاً مع أن السؤال لم يتعلّق بالعرش و شموله.

((الاصل))

٥- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن فضالة « ابن أيوب ، عن عبد الله بن بكير ، عن زرارة بن أعين قال : سألت أبا عبد الله « عَلَيْهِ السَّلَامُ عن قول الله عزّ وجلّ : « وسع كرسيه السموات والأرض » السماوات و الأرض وسع الكرسي^٨ أو الكرسي^٩ و سع السماوات والأرض ؟ فقال : إن « كل شيء في الكرسي^{١٠} » .

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن فضالة بن أيوب ، عن عبد الله بن بكير ، عن زرارة بن أعين قال : سألت أبا عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن قول الله تعالى « وسع كرسيه السموات والأرض » السماوات والأرض وسع الكرسي^{١١} أو الكرسي^{١٢} وسع السماوات والأرض ؟ فقال : إن « كل شيء في الكرسي^{١٣} » (١) العموم باق

(١) قوله « فقال ان كل شيء في الكرسي » في كلام الامام «ع» في الرواية السابقة

زيادة على ما في هذه الرواية و كلاهما نقل زرارة و يختلف الراوى عنه ففي الاولى ثلثية و في الثانية عيد الله بن بكير وقلنا سابقاً في المجلد الثاني أن مثل هذا الاختلاف غير عزيز في الروايات. (ش)

بحاله لما عرفت.

((الاصل))

٦- «عجل [بن يحيى] ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن محمد بن الفضيل ، عن أبي حمزة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : حملة العرش »
« - والعرش العلم - ثمانية : أربعة منّا وأربعة ممن شاء الله ».

((الشرح))

(عجل؛ عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن محمد بن الفضيل ، عن أبي حمزة ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : حملة العرش والعرش العلم (١)

(١) قوله «حملة العرش والعرش العلم» روى في حملة العرش في تفسير قوله تعالى «و يحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية» أقوال وورد ذكر الحملة في نهج البلاغة وفي الصحيفة السجادية «ع» و أنهم ملائكة بالصفات المذكورة فيها، و عن الحسن الله اعلم كم هم ثمانية أم ثمانية آلاف ، و عن الضحاك ثمانية صفوف لا يعلم عددهم الا الله، وروى أن بعضهم على صورة الانسان و بعضهم على صورة الاسد، و بعضهم على صورة الثور، و بعضهم على صورة النسر وقد مر. و في رواية أرجلهم في تخوم الارض السابعة والعشرون فوق رؤوسهم و هم مطرقون مسبحون، و روى ثمانية املاك على صورة أوعال ما بين اظلافها الى ركبتهما مسيرة سبعين عاماً.

وهذه الروايات تدل على تجردهم من المادة الجسمانية و يتشكلون بالتمثيل كما قال الله تعالى «فتمثل لها بشراً سوياً» ولا ريب أن المجرد يمكن أن يتمثل أى يتشكل بأشكال مختلفة ولولم نقل بتجردهم لم نقدر على تفسير هذه الروايات و الجمع بينها ولو كانوا أجساماً كأجسامنا لم يتعقل كون أرجلهم في تخوم الارض الا بالخرق أو مداخلة جسمهم في سائر الاجسام وأن يكون في تركيب كل جسم سوى العناصر جزء من عنصر الملائكة ولا يبعد أن يلتزم بذلك أهل الظاهر لكن المتعمق البصير اذا نظر بنظر الدراية في الروايات التي وردت في حال الملائكة علم أن صفاتهم و حالاتهم لا تجتمع مع كونهم أجساماً مادية فهم من *

ثمانية أربعة منّا) محمد و عليّ والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين (وأربعة ممن شاء الله) من السابقين وهم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى على نبينا وآله وعليهم الصلاة والسلام ، هذا التفسير مما جاءت به الروايات وصرّح به بعض الأصحاب ، وقيل : المراد بالأربعة الأولى محمد و عليّ والحسن والحسين أو عليّ وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم أجمعين ، وبالأربعة الثانية سلمان والمقداد وعمّار بن ياسر وأبوذر - رضي الله عنهم - هذا كلامه ولم يذكر مستنداً لذلك .

((الاصل))

٧- «محمد بن الحسن ، عن سهل بن زياد ، عن ابن محبوب ، عن عبد الرحمن بن ابن كثير ، عن داود الرقي قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل

* الجواهر المجردة قطعاً أصلاً وان تمثّلوا في صورة الاجسام ، والجوهر المجرد بالتقسيم الحاصر بين النفي والاثبات اما عقل أو نفس اذ لا يخلو اما ان يكون له تعلق بجسم بوجه ما أولاً ولا واسطة و لذلك فهم العقول أو النفوس وان تابيت عن التسمية فاشتت فسمه ولكن المعنى ماذكر ، وأما من قال: انهم المثل النورية المعلقة لكل نوع فيرجع الى تجردهم أيضاً ومن قال انهم أربعة من الائمة المعصومين عليهم السلام فلانهم مظاهر العقول المجردة في عالمنا هذا ويجرى حكم المظهر على الظاهر و بالعكس تقول للمصحف هذا كلام الله تعالى و للصورة المنقوشة هذا أي ؛ وفي عدد الاربعة سر لانعلمه و في تكريرها في القيمة سر آخر والذي لانشك فيه أن كل شيء في عالمنا الجسماني ظل لما في ذلك العالم و الغالب على أشكال المصنوعات المربع المطلق أو المستطيل فكان بين نظم الصنع والتربيع مناسبة و ارتباطاً وهذا التربيعة ظل لتربيعة أركان العرش و حملته والملائكة المقربون أربعة والقوى العملية في الانسان أربع و للقوى النظرية أربع مراتب ، و الاخلاط عند اطباء أربعة والاركان كذلك و فصول السنة أربعة الا في خط الاستواء فثمانية وألوان أنوار العرش أربعة كما مر . فان قيل هل يمكن أن ينسب حمل العرش على أنه جسم الى الملائكة؟ قلنا لا يجب أن يكون حامل العرش الجسماني موجوداً جسمانياً مادياً بل يمكن نسبة حمل الجسم الى المجرد . (ش)

« و كان عرشه على الماء » فقال: ما يقولون؟ قلت: يقولون: إن العرش كان « على الماء و الرب فوقه: فقال: كذبوا، من زعم هذا فقد صير الله محمولاً و « وصفه بصفة المخلوق ولزمه أن الشيء الذي يحمله أقوى منه، قلت: بين لي « جعلت فداك، فقال: إن الله حمل دينه وعلمه الماء قبل أن يكون أرضاً أو « سماء أو جن أو أنس أو شمس أو قمر، فلما أراد الله أن يخلق الخلق نثرهم « بين يديه فقال لهم: من ربكم؟ فأول من نطق، رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين « ﷺ والأئمة صلوات الله عليهم فقالوا: أنت ربنا، فحملهم العلم والدين، ثم « قال للملائكة: هؤلاء حملة ديني و علمي و أماني في خلقي وهم المسؤولون، « ثم قال لنبى آدم: أقرئوا الله بالربوبية ولهؤلاء النور بالولاية والطاعة، فقالوا: « نعم ربنا أقرنا، فقال الله للملائكة: اشهدوا، فقالت الملائكة: شهدنا على أن لا « يقولوا غداً: إننا كنا عن هذا غافلين أو يقولوا: إنما أشرك آباؤنا من قبل و « كنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون. يا داود، ولايتنا مؤكدة « عليهم في الميثاق.»

((الشرح))

(محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن عبد الرحمن بن كثير، عن داود الرقي قال: سألت أبا عبد الله ﷺ عن قول الله تعالى « و كان عرشه على الماء » (١) فقال: ما يقولون؟ قلت: يقولون: إن العرش كان على

(١) قوله « كان عرشه على الماء » نقل صدر المتألهين عن بعض العلماء تشبيهاً بديعاً حاصله أن أعظم المخلوقات مهابة و جلالة المكان والزمان اما المكان فهو الفضاء الذى لا غاية له و أما الزمان فهو الامتداد الخارج من قعر ظلمات عالم الازل فى ظلمات عالم الابد فالاول والاخر صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان فالحق سبحانه وسع المكان ظاهراً و باطناً و وسع الزمان أولاً و آخراً و اذا كان المدبر للزمان والمكان هو الله سبحانه كان منزهاً عن المكان والزمان، اذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه له عرش وله كرسي فعقد الزمان بالعرش فقال وكان عرشه على الماء لان جرى الزمان يشبه جرى الماء وعقد المكان*

الماء) أي على متن الماء قبل الأرض والسماء ، و قيل : معناه أنه كان فوق الماء محاذياً له لم يكن بينهما حائل لأنه كان موضوعاً على متنه ، و استدلوا بذلك على أن الماء أوّل حادث من أجرام هذا العالم و قيل : كان الرّيح أوّل حادث و كان الماء على متنه ، أقول : ما قالوا من أن الماء أوّل حادث دلّ عليه ما رواه المصنّف في كتاب الروضة باسناده عن أبي جعفر عليه السلام في حديث طويل قال : « و لكنّه يعني الله تعالى كان إذ لشيء غيره و خلق الشيء الذي جميع الأشياء منه و هو الماء الذي خلق الأشياء منه فجعل نسب كل شيء إلى الماء و لم يجعل للماء نسباً يضاف إليه ، و خلق الرّيح من الماء » و هذا كما ترى دلّ أيضاً على بطلان قول من قال : الرّيح أوّل حادث قبل الماء (و الرّبّ فوقه) كما أن الملك فوق عرشه ، أقول : هذا مذهب طائفة من العامّة و أمّا أكثرهم فقد حملوا العرش على المعنى المعروف و لكن نزّهوه تعالى عن أن يكون فوقه جالساً عليه مفتقراً إليه و قالوا : إنّما إضافته إليه كإضافة البيت و نحوه إليه (فقال كذبوا) على الله حيث فسروا كلامه بآرائهم و حملوه على خلاف ما أراد منه ، ثمّ بيّن كذبهم بقوله (من زعم هذا فقد صير الله محمولاً) يحمله عرشه (و وصفه بصفة المخلوق) المفتقر إلى محلّ يعتمد عليه (و لزمه أن الشيء الذي يحمله أقوى منه) و إنّما

* بالكرسى لان مكانه أعلى الامكنة وأوسعها والعرش لامكان له فالعلو صفة الكرسى والعظمة صفة العرش انتهى. وفي تفسير المنار تأويل الماء بالمادة السائلة التي يمتدأ أهل عصرنا أن تكون الكواكب والشموس والأرض كان منها باعقادهم وهي مسماة عندهم بالسديم ومعنى كون عرشه على الماء أن تديره وملكه يجري على الأشياء و كلامه مبنى على أن الفضاء غير ممتناه ولا يتصور احاطة جسم واحد بكل ما في العالم وقد ذكرنا الأدلة على التناهي سواء قلنا بالهيئة الجديدة أو القديمة وقلنا إن الحكم بعدم تناهي الفضاء من غير أن نحس به أو يدل عليه دليل اما تخرس على الغيب أو حكم بكون المكان واجب الوجود ذاتاً غير مخلوق و أقرب من هذا التأويل تشبيه الوجود المنبسط السارى وهو الاضافة الاشراقية بين المبدء والممكنات بالماء ولعله ألصق بكلام الامام (ع) أيضاً. (ش)

غير الأسلوب وقال: لزمه، لأن ذلك ليس مذهبه وإنما لزمه من حيث لا يعلم لأنه إذا اعتقد أنه محمول لزمه بالضرورة أن يكون حامله أقوى منه (قلت بين لي) ما هو المقصود من الآية (جعلت فداك فقال: إن الله حمل دينه و علمه الماء) أي حمل الماء عبادته و طاعته أو سلطانه ومعرفة و علمه بحقائق الأشياء و خواصها و آثارها و كمياتها و مقاديرها و كلياتها و جزئياتها على ما هي عليه في نفس الأمر (قبل أن يكون أرض أو سماء أو جن أو أنس أو شمس أو قمر) لا يبعد أن يقال: تحميل ذلك على الماء باعتبار أن فيه جزءاً مادياً لمحمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين ، و قال بعض المحققين : المراد بالماء هنا العقل القدسي (١) الذي هو حامل عرش المعرفة (فلما أراد أن يخلق الخلق) لعل المراد بالخلق ذوو العقول الدراكية مثل الملائكة والجن والانس و حمله على العموم بحيث يشمل الناطق والصامت والمتحرك والجامد أيضاً محتمل إذ كل صامت و جامد بحسب الظاهر فهو ناطق بحسب الباطن بلسان الحال بل بلسان المقال كما يرشد إليه قوله تعالى « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » و قوله تعالى « أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء » و يرشد إليه أيضاً نطق الكعبة والنملة والحصى وغير ذلك (نثرهم بين يديه) وذلك بأن قبض قبضة من تراب خلق منها آدم عليه السلام فصب عليها الماء العذب الفرات و نظر إليها بعين الرحمة أربعين صباحاً ثم صب عليها الماء المالح الأجاج و نظر إليها بعين الغضب و قد سبقت رحمته غضبه فتر كها أربعين صباحاً فلما اختمرت الطينة أخذها فعر كها عركاً شديداً فخرجوا كالذر من يمينه و شماله على صور و مثال و تحركوا بين يديه على هيئة شبح و ظلال فأخذ منهم الميثاق ثم قال: كونوا طيناً فصاروا طيناً كما كانوا ، ثم خلق منه آدم و من ثم يخرج منه أصحاب اليمين وأصحاب الشمال. وقيل: المراد بنثرهم نثر ما هيئاتهم و حقايقهم وإنياتهم بين يدي علمه و نظمهم بعد السؤال الرجوع إلى مجرد نفاذ القدرة و

(١) قوله «العقل القدسي» لان نسبة العبادة والعلم الى الماء المعروف تكلف

لا يتسق مع ألفاظ الحديث. (ش)

جريان الإرادة نطقهم بالسنة قابليات جواهرها و استعداد ذواتها (فقال لهم من ربكم فأول من نطق (١) رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليّ (عليه السلام) والأئمة عليهم السلام فقالوا أنت ربنا) فهم السابقون الأولون في الإيمان بالله. وقد سئل عليّ (عليه السلام) بأي شيء سبقت الأنبياء و أنت بعثت آخرهم و خاتمهم ؟ فقال : إنني كنت أول من آمن بربي وأول من أجاب حيث أخذ الله ميثاق النبيين وأشهدهم على أنفسهم ألاست بربكم فكنت أول من قال بلى فسبقتهم بالإقرار بالله عز وجل. والنطق محمول على الحقيقة على ما قلنا و على الاستعداد الفطري بلسان طباع الإمكان الذاتى على ما قيل. و قال القاضي في تفسير قوله تعالى « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم و أشهدهم على أنفسهم ألاست بربكم » : إنه أخرج من أصلهم نسلهم على ما يتوالدون قرناً بعد قرن و نصب لهم دلائل ربوبيته و ركب في عقولهم ما يدعوهم إلى الإقرار بها حتى صاروا بمنزلة من قيل لهم : « ألاست بربكم قالوا بلى فنزل تمكينهم من العلم و تمكينهم منه منزلة الإشهاد و الاعتراف على طريقة التمثيل و على هذين القولين لم يكن هناك سؤال و جواب في الحقيقة والله أعلم . (فحملهم العلم والدين) إمّا بانتقالهما من الماء إليهم أو بطريق تحميل المثل من غير انتقال و الله أعلم (ثم قال للملائكة : هؤلاء حملة ديني و علمي و أمنائى في خلقي) لا يزيدون ولا ينقصون ولا يفترون فيما يؤمرون و يحفظون نظام الخلاق و كمالهم و ما به يتم أمر معاشهم و معادهم ، والغرض من هذا القول هو الإعلام بعلو منزلتهم والحث على تعظيمهم وتكريمهم والشاء عليهم (وهم المسؤولون) يوم القيمة عن أداء الأمانة و حفظها و طاعة الخلق و عصيانهم فيشهدون لهم و عليهم على وفق ما علموا و شاهدوا منهم (ثم قال) الظاهر بلا واسطة (لبني آدم أقرؤا لله بالربوبية و لهؤلاء النفر بالولاية و الطاعة) جمع بين الإقرارين للتنبية على أن بينهما تلازماً و أن أحدهما لا ينفع بدون الآخر (فقالوا نعم ربنا أقررنا) الظاهر أنهم قالوا ذلك بلسان المقال لا بمجرد لسان الحال أجمعين ، فيفيد عموم الإقرار (١) قوله « فأول من نطق، سيأتى شرح عالم الذر والطينة فى محله ان شاء الله، (ش)

ووجوده في جميع الخلق و هذا ينافي ما يجيء في باب طينة المؤمن والكافر عن أبي جعفر عليه السلام « أن الله تعالى دعاهم عند أخذ الميثاق إلى الإقرار بالنبين فأقر بعضهم و أنكر بعضهم ثم دعاهم إلى ولايتنا فأقر بها لله من أحب و أنكرها من أبغض » و قوله: « و ما كانوا يؤمنوا بما كذبوا به من قبل » ثم قال أبو جعفر عليه السلام « كان التكذيب ثم » و يمكن رفع المناقاة بحمل الإقرار هنا على التخصيص كما يقتضيه القاعدة الأصولية (فقال الله للملائكة اشهدوا) على إقرارهم و الإشهاد إنما هو لأجراء الأمور الأخروية على ما يقتضيه الحكمة الإلهية في الأمور الدنيوية من إثبات الحق بالشاهد و إلا فإله سبحانه كان شاهداً و كفى به شهيداً و إنما أشهد الملائكة دون النبي و الأئمة عليهم السلام لأن الحق كان لهم فلا بد لهم الشاهد من غيرهم (فقالت الملائكة شهدنا على أن لا يقولوا غداً) أي يوم القيمة عند مشاهدة سوء العاقبة و وخامة الإنكار (إننا كنا عن هذا غافلين) لم نسمعه ولم ينبهنا به أحد (أو يقولوا إنما أشركنا بآؤنا من قبل و كنا ذرية من بعدهم) فأتبعنا آثارهم و اقتفينا أطوارهم و في بعض النسخ « و كنا ذرية ضعفاء من بعدهم » أفتهلكنا بما فعل المبطلون) أي بما فعل آباؤنا و أسس كبراًؤنا من قوانين الشرك و الضلال و أتبعناهم تقليداً للظن بأنهم كانوا على الحق و فيه قطع لعذرهم و ذم لتقليدهم فإنه تعالى شأنه إذا أخذ الميثاق منهم أولاً و أعطاهم العقل الفارق بين الحق و الباطل ثانياً ، و أرسل إليهم الرسول ثالثاً ، و نصب لهم دلائل التوحيد رابعاً ، و ذكرهم بالميثاق خامساً لم يبق لهم معذرة في الشرك تقليداً للآباء و الكبراء و لا حجة في ترك التمسك بذيل الهداة و الأمناء (يا داود ولايتنا مؤكدة عليهم في الميثاق) حين بعثهم في الظلال و أخرجهم على هيئة الصور و المثل ثم نسبها من نسبها لتوغلته في ظلمة الطبائع البشرية ، أو أنكرها من أنكرها لميله إلى الرياسة الظاهرة الفانية فأنكر العهد المأخوذ عليهم باطناً و النص النبوي المؤكد له ظاهراً .

(((باب الروح)))

الغرض من هذا الباب هو بيان أن الروح ليس هو الله سبحانه كما زعمه طائفة من أهل الضلال .

((الاصل))

١- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن أذينة ، عن الأحول قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الروح التي في آدم »
 « عليه السلام . قوله : « فاذا سوّيته و نفخت فيه من روحي » قال : هذه روح مخلوقة و «
 الروح التي في عيسى مخلوقه » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن ابن أذينة ، عن الأحول قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الروح التي في آدم عليه السلام قوله) قوله مجرور بد لا عن الروح أو عن آدم

(فاذا سوّيته) أي أكملت خلقته وعدّلت هيئته بحيث صار قابلاً لنفخ الروح فيه (و نفخت فيه من روحي) الروح بالضمّ يذكّر ويؤنث ؛ والمطلوب من هذا السؤال (١) هو معرفة أن الروح قديم واجب كما زعم أو حادث غير واجب لا معرفة معنى الاضافة و النفخ فإن المتضمّن لهما هو الأحاديث الآتية ، ولا معرفة أن مفهومه ماذا فإنه مسكوت عنه في هذا الباب ولا بأس أن نشير إليه إجمالاً

(١) قوله « والمطلوب من هذا السؤال » ليس سؤال السائل عن الروح التي بها حياة الانسان والحيوان بل المقصود تفسير قوله تعالى « و نفخت فيه من روحي » فان الاستفادة منه أن جزء من الله تعالى حل في آدم نعوذ بالله تعالى مع انه يستحيل عليه تعالى التجزى والحلول فأجاب (ع) بأن هذه روح مخلوقة بحكمته و مشيئته في آدم لا أن شيئاً من الله تعالى انفصل منه ودخل في آدم . (ش)

ليحصل ذلك زيادة بصيرة فنقول : المراد بالروح هنا ما يشير الانسان إليه بقوله أنا أعني النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن (١) تعلق التدبير والتصرف والحياة عبارة عن هذا التعلق والموت هو قطع هذا التعلق مع بقائها في ذاتها كما صرح به جم غفير من الخاصة والعامة ، والروح بهذا المعنى هو المعروف في القرآن والأحاديث. وقد تحيّر العقلاء في حقيقته و اعترف كثير منهم بالعجز عن معرفته حتى قال بعض الأكابر: إن قوله أمير المؤمنين عليه السلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه »

(١) قوله « النفس الناطقة المجردة المتعلقة بالبدن » تصريح من الشارح رحمه الله بان نفس الانسان مجردة والمجرد في اصطلاح الفلاسفة الجوهر القائم بنفسه غير قابل للإبعاد الثلاثة وهوليس في مكان ولا له وضع ولا يشار اليه حساً وأكثر الناس لا يعترفون بوجود موجود هذه صفته اذ لا يؤثر الشيء غير الجسماني في حاستهم الجسمانية ، وأنكر العلامة المجلسي رحمه الله في البحار تجرد النفس بل تجرد شيء غير واجب الوجود ولكن جماً غفيراً من الخاصة والعامة صرحوا بتجرد النفس، قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى « لا تحسبن الذين قتلوا آه » الآية تدل على أن الانسان غير الهيكل المحسوس بل هو جوهر مدرك بذاته لا يفنى بخراب البدن ولا يتوقف عليه ادراكه وتألمه والتذاذاه وقال في تفسير قوله تعالى « ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله آه » في سورة البقرة : وفيها دلالة على أن الارواح جواهر قائمة بأنفسها مغايرة لما يحس به من البدن تبقى بعد الموت دراكة و عليه جمهور الصحابة والتابعين و به نطقت الايات والسنن انتهى. وعرفوا مذهب الصحابة والتابعين بأنهم كانوا يزورون أمواتهم ويستغفرون لهم ويهدون اليهم الثواب ويبعدون نيا بة عنهم وكانوا يرون رسول الله يكلم الاموات فقد كلم أصحاب القليب و كلم سعد بن معاذ لما دفنه وقال رأيت في قبره يمانق الحور العين ومر على قبر سمع منه صوت صاحبه يعذب في البقيع وغير ذلك وآمن به الصحابة من غير أن يروا ويسمعوا ما رآه رسول الله (ص) وسمعه وعرفوا أن هذا نوع من الحياة عبر الحياة الدنيوية التي يرى آثارها جميع الناس ولا يختص بالانبياء ولو كان الحياة بعد الموت بالروح البخارى الذى يتحلل بفساد البدن لم يتعل له بقاء وأما من قال انه جسم لطيف مخالط للبدن و يدخل فيه ويخرج منه من غير أن يتحلل و يفسد ، فقوله بمعزل عن قابلية النقل و التكلم فيه لان الحيوان اذا سد مسامه و مخارقه يموت سريعاً مع أنه لا يمكن أن يخرج منه شيء . (ش)

ربّه « معناه أنه كما لا يمكن التوصل إلى معرفة النفس أعني الروح كذلك لا يمكن التوصل إلى معرفة الرب ، و قوله تعالى « و يسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي و ما أو تيتم من العلم إلا قليلاً » (١) ممّا يعضد ذلك وحمل الروح هنا على ما هو مبدء للتأثير والحركة والحياة سواء كان مجرداً عن الكثافة الجسمانية أو منطبغاً في مادة جسمانية ليشمل الأقسام الخمسة التي يجيء ذكرها في كتاب الحجّة أعني روح القدس الذي به يعرفون الأشياء ، و روح الايمان الذي به يخافون الله تعالى ، و روح القوّة الذي به يقدرّون على طاعة الله تعالى ، و روح الشهوة الذي به اشتهوا طاعته و كرهوا معصيته ، و روح المدرج الذي به يذهبون و يجيئون و إن كان محتملاً لكنّه بعيد جداً (قال : هذه روح مخلوقة والروح التي في عيسى مخلوقة) ولا يتوهّم من إضافتها إليه سبحانه أنها هو و أنّها قديمة لأنّ الاضافة للايجاد والتشريف و قد سمعت عن بعض الثقات ما يناسب ذكره في هذا المقام و هو أنّ بعض النصارى حضر بلداً من بلاد الاسلام و حضر عنده جماعة من أهل العلم و كلموه فقال لهم : اصبروا حتى أشرب خمرأ فلماً شربها و ظهر فيه مبادئ النشاط قال لهم : نبيكم أشرف أم عيسى : فقالوا نبينا فقال : ماتقو لون فيما نزل في كتابكم حيث سمى عيسى روح الله و نبيكم رسول الله و روح الله أشرف من رسول الله لأنّ المرسل أشرف من الرسول فلماً سمعوا ذلك سكتوا ولم يقولوا شيئاً بيد ما قال بعضهم هذه شبهة متوجهة بحسب الظاهر ولم يعلموا أنّ إضافة الروح إليه سبحانه لا يقتضي أن يكون الروح نفسه تعالى ولا جزءه : لا وضاعاً ولا عرفاً كما

(١) قوله « ما أو تيتم من العلم الا قليلاً » لا يدل على عدم علمهم بالروح أصلاً أو على بطلان ما علموا بل على صحته و قلته بالنسبة الى ما لا يعلمون و انما يدل على صحة علمهم بمفاد الاستثناء من النفي فانه اثبات يعنى اوتى الناس من قبل الله علم صحيح و لكنه قليل و أهم ما عرفناه من الروح تجرده و بقاؤه بعد فساد البدن و تألمه و تلذذه كاشد ما يمكن ان يكون بعد فراق الدنيا فانه يتخلص للادراك والتالم والتلذذ من الادراك ولا نعرف شيئاً من تفاصيل الحياة الاخرة الا من طريق الوحي . (ش)

يقال: هذا فرسي و هذا كتابي و هذا بيتي و أمثال ذلك ، غاية ما في الباب إفادتها الاختصاص باعتبار أن خلقها و إيجادها ليس بتوسط الأب ، لا يقال : من كان بلا واسطة كان أشرف ممن كان بواسطة لأن ذلك ممنوع إذ للشرافة أسباب و شرائط أخر كما لا يخفي على أولي الأب .

((الاصل))

٢- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجاج ، عن ثعلبة »
 « عن حمران قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل : « و روح منه »
 « قال : هي روح الله مخلوقة خلقها الله في آدم و عيسى » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحجاج . عن ثعلبة ،
 عن حمران (١) قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى) في وصف عيسى عليه السلام

(١) قوله «حمران» بن أعين أخو زرارة كان من القراء و مشاهير النحاة ذكروه في رجال العربية و يناسب الحديث الذي رواه في معنى من فنه و صنغته . و غير خفي على اهل اللغة أن أكثر المواد في العربية تستعمل في معان متغايرة متباينة جدا لكنها مشتركة في شيء غالباً يحفظ به التناسب مثلا الكلام هو القول و اللفظ و الكلم الجرح و يشتركان في معنى التأثير و الحكم القضاء بالعدل و الحكمة العلم الصحيح المتقن و حكمة اللجام للدابة تمنعها من الشرد و الحكم بمعنى الرد و المنع و المحكم يقابل المتشابه و المحكم الشيخ المجرب و كلها تشترك في معنى الاتقان و الاحراز و في الحديث ذكر تناسب الروح و الريح في معنى جامع يشتركان فيه وهو عدم الظهور بذاته ، المعلوم باثاره فالريح لا ترى بنفسها ولكن لها آثار تعرف بها و كذلك الروح لا يرى بنفسه ولكن يظهر باثره للفرق الظاهر بين الجماد و الحي في آثارهما و لا بد لظهور آثار الحياة من مبدء يعلم وجوده منها ولولم يكن في بدن الاحياء شيء مسمى بالروح لم يكن حركة في الحي و لم يفرق بين الحي و الميت في الهضم و الامساك و الدفع و التنفس غيرها . وليكن على ذكر منك حتى يحين حينه (ش)

(وروح منه قال : هي روح الله مخلوقة خلقها في آدم وعيسى) على نبينا وآله وعليهما الصلوة والسلام لا بتوسط أب وما يجري مجرى الأصل والمادة كما هو المعروف في سائر الناس بل بمجرد إمضاء الإرادة و نفخ فم القدرة و لذلك نسبها إليه ، و في كتاب إكمال الإكمال للأبي سمع بعض عظماء النصارى قارياً يقرأ « وإنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله و كلمته ألقياها إلى مريم و روح منه » فقال هذا دين النصارى يعني هذا يدل على أنه بعض منه ، فأجابه الحسن بن علي الواقدي صاحب كتاب النظائر بأن الله تعالى إنما أراد بروح منه أنه من إيجاده و خلقه و أراد بالحصر تعريفاً بالنصارى فيما ادّعت النبوة والتثليث وباليهود فيما قذفت به مريم عليها السلام وأنكرته من رسالته فأسلم النصراني .

((الأصل))

٣- محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن القاسم بن عروة، « عن عبد الحميد الطائي، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله « عز وجل: » ونفخت فيه من روحي » كيف هذا النفخ؟ فقال: إن الرُّوح متحركٌ « كالريِّح و إنما سمِّي روحاً لأنَّه اشتقَّ اسمه من الرِّيح و إنما أخرجته عن « لفظة الرِّيح لأنَّ الأرواح مجانسة الرِّيح و إنما أضافه إلى نفسه لأنَّه اصطفاه « على سائر الأرواح، كما قال لبيت من البيوت: بيتي، و لرسول من الرُّسل: « خليلي، وأشبه ذلك، و كلُّ ذلك مخلوق مصنوع محدث مروب مدبر .»

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن القاسم بن عروة، عن عبد الحميد الطائي، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى « ونفخت فيه من روحي » كيف هذا النفخ) أي نفخ الروح والروح ليس بهواء قابلاً للحركة والنفخ وإنما يتعلّق بهواء لأنَّ صورته الحقيقية إخراج الهواء من فم

النافخ إلى المتفوخ فيه ليشتعل فيه النار مثلاً و إنما حملنا السؤال على هذا لعلنا
أنه كيف نسب النفخ إليه سبحانه مع أنه في حقه ممتنع لدلالة الجواب عليه. و
تحقيق نسبة النفخ إليه على أحد وجهين أحدهما أن النافخ جبرئيل عليه السلام أو ملك
من الملائكة بأمره جل شأنه و إنما نسب إليه اتساعاً باعتبار أنه الأمر وثانيتها
أن النفخ على تقدير أن يكون النافخ هو الله سبحانه استعارة حسية لأنه لما امتنع
تحقق صورته الحقيقية وهي الإخراج المذكور فيه وجب صرفه إلى ما يشبهها
بأن يقال : لما كان اشتعال نور النفس (١) في فتيلة البدن عن الجود الإلهي
المعطي لكل قابل ما يستحقه يشبه بحسب محاكاة خيالنا ما يشاهد من اشتعال
الزار في المحل القابل لها عن صورة النفخ فلا جرم حسن التجوُّز والتعبير بالنفخ
عن إفاضة الجود الإلهي النفس على البدن لمكان المشابهة المتخيَّلة و إن كان
الأمر أجل مما عندنا (فقال : إن الروح متحرك كالريح) يعني أن الروح
متحرك سريعاً في جميع أجزاء البدن (٢) و يجري آثاره في تجاويف أعضائه

(١) قوله و لما كان اشتعال نور آءه مقبس من صدر المتألهين قده. (ش)

(٢) قوله ويعني أن الروح متحرك سريعاً في جميع أجزاء البدن، حملة الشارح تبعاً
لصدر المتألهين (قده) على الروح الحيواني أي البخار الصافي الجارى في العروق على ما
كان عليه الأطباء قديماً و ينكره أطباء عصرنا و هو غير النفس الناطقة المجردة بل هو شيء
من أجزاء بدن الحيوان والدليل على وجوده ما ذكر من ان الحي مناعير للميت في الخواص
الجسمانية و مما يدل على وجوده وان لم يثبت كونه بخاراً أن التجربة دلت على وجود
قوة سيالة في أعصاب الحس والحركة نظير القوة الكهربائية فاذا انفعَلَ بعض أعضاء بدن
الانسان من صدمة أو حرارة أو برودة أو لمس شيء انتقل الاثر منه الى الاعصاب و ينتهى
الى الدماغ فيدرك فيأمر الدماغ الاعصاب المحركة بالتقلص والتجنب و يصل أمره بواسطة
الاعصاب الى العضو المتأثر فيتقلص وقد وفق أصحاب التجارب من أهل عصرنا بآلاتهم
الدقيقة لتقدير الزمان الفاصل بين التأثير والادراك والتقلص وكان القدماء يسمون مثل
هذه القوة السيالة الناقلة روحاً نفسانياً ، و أيضاً اذا دار الانسان على نفسه سريعاً عرض
عليه دوار فيسقط على الارض ويرى كان الاشياء حوله تدور عليه و ليس تلك الحركة و *

فيصلح البدن ويحيى مادام فيه كما أن الرِّيح متحرِّكٌ سريعاً في أقطار العالم ويجري

* الدوران في الأشياء ولا في أحد أعضائه بل للروح الذي في دماغه فإنه إذا دار على نفسه دار الروح في دماغه فإذا سكن سكنت جوارحه و دماغه و بقي الروح متحركاً مدة كإثناء فيه ماء إذا أدركته سريعاً ثم أسكنته دفعة بقي الماء دائراً بعد سكون الإثناء هنيئاً. ومما يدل على وجود الروح أيضاً أن الإنسان إذا غضب توجه الروح بالدم إلى ظاهره للدفاع و تغير مزاج الدم و أحمر الوجه والعين و إذا خاف فر الروح إلى الباطن و أصفر اللون و ليس الدم مما يقتضى بنفسه هذه الحركات وأيضاً يتوجه الروح إلى الضياء ويهيج و ينجذب إليه و يسكن في الظلمة و لذلك النوم في الظلمة أسرع وأهنا ولا يمكن نسبة ذلك إلى الدم و بالجملة الاستدلال على وجود الروح من تتبع آثاره كالاستدلال على وجود الريح بتحركها الأشجار و إثارة الغبار و أمثال ذلك. و أطباء عصرنا على نفى وجود الروح الحيوانى و عمدتهم عدم وجدانهم في تجزئة أعضاء البدن و عناصره شيئاً غير هذه الأمور المعلومة من الدم واللحم والعظم و أجزائها ولكن ليس البحث تجريبياً محضاً و مادياً صرفاً حتى نسلم لاهل العمل و صدقهم في تجربتهم بل هو بحث فلسفى طبي عقلى يحتج عليه بالمقدمات الحكيمية مع التجربة ولم يقع تجارب أطباء عصرنا الأعلى الأعضاء الميتة و الدم إذا خرج من البدن و بقي مدة فهو ميت و كذلك اللحم والعظم والعصب والعروق المنفصلة عن بدن الحي أموات تحلل الروح الحيوانى منها ولم يبق فيها شيء منه بالاتفاق والكلام في وجود هذا الروح في الأحياء لافى الأموات و تجاربهم قاصرة على المواد ولا فرق في المادة بين الحي والميت و نحن نسب جميع الخواص إلى الصورة النوعية لآلى المادة والروح الحيوانى من الصورة النوعية كما يقولون الماء مركب من الهيدروجين و اوكسجين و ليس الممزوج من هذين العنصرين ماء ولا يظهر منه خواص الماء إلا بعد حصول الصورة المائية، والسكر مركب من الفحم والماء بنسبة معينة ولا يترتب على الممزوج منهما أثر السكر ولا طعمه إلا بتعلق الصورة النوعية السكرية و يحتمل كون الروح قوة نظيرة الكهرباء حاصلة من تركيب بعض الأجسام مع بعض و ان لم نر تصريحاً به من القدماء و بالجملة فإنكار أصل وجود الروح غير موجه و ان شكك في ماهيته وهذا الحديث أيضاً يدل على وجوده صريحاً إذ لا يحتمل حمل الروح فيه على النفس الناطقة بل هو الروح الحيوانى كما صرح به صدر المتألهين قده. (ش)

آثاره فيها فيصلح العالم بجريانه و يموت بفقدانه فالرُّوح بهذا الاعتبار يشابه الرِّيح فيكون متفوحاً كالرِّيح. فإن قلت: الاستعارة على ما ذكرت تمثيلية و الاستعارة التمثيلية لا يعتبر فيها التشبيه في المفردات، قلت: نعم ولكن لا بد من أن يكون للمفردات التي في طرف المشبه به نظائر في طرف المشبه بحيث يصح أن يقع بينهما التشبيه و بناء هذا السؤال والجواب على ذلك، و مما يناسب ذكره في هذا المقام و يوضح الجواب ما نقله الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج وهو أن الزنديق سأل أبا عبد الله عليه السلام عن مسائل كثيرة - إلى أن قال له - فهل يوصف الرُّوح بخفة و ثقل و وزن؟ قال عليه السلام: الرُّوح بمنزلة الرِّيح في الزق إذا نفخت فيه. امتلاء الزق منها فلا يزيد في وزن الزق (١) و لوجها فيه ولا ينقصها خروجها منه كذلك الرُّوح ليس لها ثقل ولا وزن قال: فأخبرني ما جوهر الرِّيح قال: الرِّيح هواء إذا تحرك سمي ريحاً فإذا سكن سمي هواء و به قوام الدنيا ولو كفت الرِّيح ثلاثة أيام لفسد كل شيء على وجه الأرض و تن و ذلك أن الرِّيح بمنزلة المروحة تذب و تدفع الفساد عن كل شيء و تطيبه، فهي بمنزلة الرُّوح إذا خرج عن البدن تن البدن و تغيير تبارك الله أحسن الخالقين (و إنما سمي روحاً) هذا توضيح للجواب المذكور يعني إنماسمي الرُّوح الجاري آثاره و تصرفه في البدن روحاً (لأنه اشتق اسمه من الرِّيح) قال صاحب كتاب الاكمال الاكمال و إنما سمي الرِّيح الخارج من نفخ جبرئيل عليه السلام الدَّاخل في البدن روحاً لأنه يخرج من الرُّوح يعني جبرئيل عليه السلام فهذا وجه آخر للتسمية ثم أشار إلى وجه الاشتقاق بقوله (و إنما أخرجه) أي إنما أخرج اسم الرُّوح (عن لفظه الرِّيح) أي على وفقه و في بعض النسخ عن لفظ الرِّيح يعني إنما اشتق اسم الرُّوح عن لفظ الرِّيح (لأن

(١) قوله « ولا يزيد في وزن الزق » أقول ثبت بالالات الدقيقة في زماننا أن الهواء

له وزن أيضاً و يزيد وزن الاناء اذا اولج فيه الهواء على ما اذا كان خالياً فمراد الامام (ع) على فرض صحة الخبران وزنه ضعيف غير محسوس ملحق بالعدم ويستأنس به للاقرار بوجود شيء لا وزن له. (ش)

الارواح مجانسة) بحسب المعنى والتحرُّك والتصرف وإصلاح ما تمرُّ عليه (الريح) وإذا تحققت المجانسة المصححة للاشتقاق صح الاشتقاق كما هو المقرر عند أهلها (وإنما أضافه إلى نفسه) حيث قال «من روعي» (لأنه اصطفاه على سائر الأرواح الحيوانية والنباتية لكونه مبدئاً لآثار شريفة و أطوار عظيمة لا تترتب عليها ، فالإضافة للاختصاص والتشريف والايجاد بلا واسطة شيء لا لإفادة أنه سبحانه أو بعضه لامتناع ذلك واستحالة حلوله عز وجل في غيره عقلاً و نقلاً) كما قال لبيت من البيوت بيتي و لرَسُول من الرُّسُل خليلي و أشباه ذلك) هذا الحديث بعينه رواه الشيخ في الاحتجاج مرسلًا عن محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام إلا أن فيه كما اصطفي بيتاً من البيوت فقال: بيتي و قال لرَسُول من الرُّسُل : خليلي (و كل ذلك) المذكور من الرُّوح والبيت والرُّسول (مخلوق مصنوع محدث مر بوب مدبر) خلقه و صنعه و أحدثه و رباه و دبَّره اللطيف الخبير على وفق الإرادة و مقتضى الحكمة.

((الاصل))

٤- «عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن عبد الله بن «
 بحر ، عن أبي أيوب الخزاز ، عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عما «
 يروون أن الله خلق آدم على صورته ، فقال : هي صورة محدثة مخلوقة «
 اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة ، فأضافها إلى نفسه ، كما أضاف الكعبة «
 إلى نفسه والروح إلى نفسه. فقال: «بيتي». « و نفخت فيه من روعي».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن عبد الله بن بحر) كوفي
 ضعيف ولكن ضعفه لا يضرُّ بصحة مضمون هذا الحديث لاعتماده بالعقل و النقل
 (عن أبي أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عما يروون)
 يعني العامة (أن الله تعالى خلق آدم على صورته فقال : هي صورة محدثة اصطفاها الله

و اختارها على سائر الصور المختلفة) كما قال : « و صوركم فأحسن صوركم » (فأضافها إلى نفسه) تشريفاً و تكريماً وإظهاراً لأصطفائها (كما أضاف الكعبة إلى نفسه و الرُّوح إلى نفسه فقال : بيتي ، و نفخت فيه من روحي) تشريفاً و تكريماً و تبيناً لأنّ المضاف مصطفاه و مختاره و ما يفيد هذا التشبيه من أنّ إضافة الرُّوح إلى نفسه لأجل أنّه اصطفاه و اختاره على سائر الارواح لا لأجل أنّه هو الله عزّ شأنه هو المقصود بالافادة في هذا الباب و قد روى الصدوق - رحمه الله - في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام بإسناده عن الحسين بن خالد و روى الشيخ الطبرسي رضي الله عنه في كتاب الاحتجاج مرسلًا عن الحسين بن خالد أيضاً قال : قلت للرّضا عليه السلام « يا ابن رسول الله إنّ الناس يروون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : إنّ الله خلق آدم على صورته (١) فقال : قاتلهم الله لقد حذفوا أوّل الحديث إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله مرّ برجلين

(١) قوله وان الله تعالى خلق آدم على صورته ، مصرح به في التوربة ، ورووه عن رسول الله (ص) فاما أن يكون من الاسرائيليات التي دخلت في احاديث المسلمين من أخبار اليهود و اما أن يكون له تأويل على خلاف ظاهره و الحق أن الانسان هو الذي خلق صورة الله تعالى على وفق صورته فانه يظن صورته على أكمل ما يمكن أن يكون فتوهم أن الله تعالى مثله و قال صدر المتألهين هذا الحديث مما لا خلاف في كونه مروياً عن النبي (ص) . أقول ولكن الخلاف في صحة الرواية . ثم تأول في معناه بما هو صحيح في نفسه . وان لم يكن الرواية صحيحة و طابق بين صورة الانسان و صورة العالم الكبير فشبّه القلب بالعرش و الدماغ بالكرسى و الحواس بالملائكة و الاعضاء بالسموات و القدرة في العضة بالطبيعة في العناصر ففي الحقيقة خلق الله تعالى آدم على صورة مخلوقه الكبير . و غرض الامام (ع) نفى كون الله تعالى جسماً على صورة الانسان وغيره .

و يلحق بمن يقول خلق الله آدم على صورته من يقول خلق الله آدم على صفات أوغرائز تشبه صفاته تعالى و يثبت له الغضب و الرضا و المحبة و العشق و الندامة و الاسف وغيرها بالمعنى الذي يثبت للانسان و هو سبحانه برىء من كل تأثر و انفعال و ربما يتعجبون مما ورد في عقاب العصاة بالنار أو ما ينزل على العباد من البلاء كالزلازل و الطوفان و الحرق و الخسف و ما يهلك به الصالح و الطالح و الشيخ الكبير و الطفل الصغير لانه يرى كل ذلك تنافياً*

يتسابقان فسمع أحدهما يقول لصاحبه قبح الله وجهك ووجه من يشبهك فقال له رسول الله ﷺ : يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك فإن الله عز وجل خلق آدم على صورته» وفيما روياه دلالة واضحة على أن الرأياية المذكورة كاذبة محرقة عن وجهها وأن الضمير المجرور في «صورته» يعود إلى الرجل المسبوب وإنما لم يجب الباقر ﷺ بما أجاب به خلفه الطاهر الرضا وحكم بأن الضمير يعود إليه سبحانه وأن الإضافة للتشريف والاصطفاء للتنبية على أن هذه الرأياية على تقدير صحتها لادلالة فيها على ما هو مطلوبهم من أن له تعالى صورة كصورة آدم ، وبالجملة هم يستدلون بهذه الرأياية على ذلك المطلوب ونحن مانعون فمنع أو لا صححتها

بـ رقة القلب التي جعلت في الانسان لتجنبه من الافساد وتنفره من الظلم والله تعالى منزه من الافساد والظلم والرقه والقسوة و كل ما يفعل فهو بعلمه العنائي وحكمته الكاملة لا يمنعه من انفاذه رقة كماله يمنع الانبياء المجاهدين في سبيل الله عن اهلاك الكفار رقة و رفته تنافي الحكمة، واعلم أن كل غريزة وصفة خلقها الله في الانسان لغاية حكمية يحتاج اليها فكل ما يستحسنه و يميل اليه بطبعه أو يتنفر عنه ويفر منه فهو لحاجة مثلا يستحسن الماء و الخضر والاشجار والازهار جعله الله فيه ليرغب في عمران الارض و تكثير الحرث و أرزاق العباد ويستحسن الرجل النساء الحسان والمرأة الرجال لبقاء النسل و يخاف من الظلمة لان النور معين له في جلب المنافع ودفع المضار ويتنفر من القدر والتنن لحفظ الصحة و يخاف من الموتى ليسهل عليه دفن أعزته في التراب و خلق فيه الترحم بالنسبة الى الضعاف والصغار والمحبة للاصدقاء والرقه والغضب والحزن و غير ذلك ومرجع جميعها الى الحاجة وجل الحق تعالى عن الحاجة فلا يعقل اثبات هذه الصفات له. وربما يعترض الملاحدة على الموحدين بأن الله أرحم الراحمين في اعتقادكم كيف يخلق الشر والافة ونقص الاعضاء و الاوجاع و نحن نعالج ونشفى يريدون بذلك أن ينسبوا تلك كلها الى طبيعة لا تفعل ما تفعل لغرض والجواب أنه تعالى ليس على صفات البشر ولا يقاس فعله على فعله وما ذكرتم أمور يفعلها الله تعالى لمصلحة و ان كانت تخالف رقة القلب التي في الانسان و حب الحيوة و البقاء فيه كما أنه ليس هذه الرقة لجراح يقطع الطفل الصغير قطعاً في رحم المرأة لتسلم امها. (ش)

وثانياً دلالتها على ذلك المطلوب بإرشاد الأئمة عليهم السلام على أن لنا أيضاً أن نقول يعود الضمير إلى آدم ولا يلزم خلوه عن الفائدة لما أشرنا إليه في باب النهي عن الصورة ويؤيده ما رواه مسلم في آخر باب صفة الجنة عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً فلما خلقته قال إذهب وسلم على أولئك وهم نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يجيبونك فإنها تحيتك وتحيّة ذريّتك قال: فذهب فقال: السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله قال فزادوه ورحمة الله قال: فكل من يدخل على الجنة على صورة آدم و طوله ستون ذراعاً فلم يزل الخلق ينقص بعده حتى الآن» قال عياض ذكر الطول هنا يرفع الإشكال ويوضح أن الضمير في صورته يعود إلى آدم نفسه وأن المراد على هيئته التي خلق عليها لم يتردد في الأرحام ولم ينتقل في النشأة بمتقل بنيته أو يكون المراد أن صورته في الأرض هي التي كان عليها في الجنة ولا تختلف صورته اختلاف صورة الملائكة عليهم السلام في أصل صورهم وفي الصورة التي يتراؤون فيها للخلق غالباً .

(باب)

(جوامع التوحيد)

يذكر فيه أنحاء من اعتبارات ثبوتية وسلبية للرد على الفرق المبتدعة منهم الملاحدة الذين لا يؤمنون بالله وهم صنفان الأول صنف طلبوا للعالم سبباً فأحالوه على الطبع الذي هو صفة جسمانية مظلمة خالية عن المعرفة والادراك . الثاني صنف لم يتفرغوا لذلك ولم يتنبهوا بطلب السبب بل اشتغلوا بأنفسهم وعاشوا عيش البهائم . ومنهم عبدة الأوثان وهم قد علموا أن لهم رباً ووجب طاعته ولكن حجبوا بظلمة الحس وكدورات النفس عن أن يتجاوزوا العالم الجسماني المحسوس في إثباته فاتخذوا رباً من هذا العالم ، وهم أصناف: الأول صنف اتخذوا من الجواهر كالذهب والفضة أشخاصاً مصورة وجعلوها آلهة ، الثاني صنف ترقوا عن ذلك وقالوا : هذه الصور منحوتة نحن نحتناها والرب أعز من ذلك وأجمل

فاذا رأوا إنسانا في غاية الجمال أو فرساً أو بقراً أو شجراً لها نوع اعتبار و خصوصية عبده وقالوا: هوربنا. الثالث صف ترقوا عن ذلك وقالوا: ينبغي أن يكون الرب نورانياً فعبدوا النار إذ وجدوها بهذه الصفة. الرابع صف ترقوا عن ذلك وقالوا: النار تطفأ و تقهر فلا تصلح أن تكون رباً والرب يجب أن يكون نورانياً موصوفاً بالعلو فعبدوا النجوم كالشمس والمشتري والشعري وغيرها، ومنهم فصلوا فقالوا: إن في هذا العالم خيرات وشروراً والخير نور والشر ظلمة وبينهما منازعة فوجب أن يكون الخير مستنداً إلى النور والشر إلى الظلمة فأحالوا العالم إليهما وهم الثنوية. ومنهم جاوزوا الحس وقالوا: الرب أعز من أن يكون محسوساً ولكن لم يتجاوزوا مرتبة الوهم والخيال فعبدوا موجوداً قاعداً على العرش وأخسبهم رتبة المجسمة ثم أصناف الكرامية و أرفعهم درجة من نفى الجسمية و جميع عوارضها إلا الجهة فخصصوه بجهة فوق وهم المشبهة. و منهم ترقوا عن ذلك فعبدوا إلهاً سمياً بصير أمتكلاً عالماً قادراً منزهاً عن الجهات لكن فهموا هذه الصفات على حسب مناسبة صفاتهم و ربما صرح بعضهم فقال: كلامه صوت ككلامنا، و ربما ترقى بعضهم فقال: لابل هو كحديث أنفسنا ولا صوت ولا حرف و لذلك إذا حقق القول رجعوا إلى التشبيه في المعنى و إن أنكروه لفظاً إذ لم يدركوا كيفية إطلاق هذه الألفاظ في حق الله تعالى. و كل هؤلاء مشتركون في أنهم يدعون مع الله إلهاً آخر «ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه إنه لا يفلح الكافرون» و وراء هذه المذاهب وغيرها من المذاهب الباطلة مذهب صحيح و هو أن الصانع موجود قديم أزلي أبدي، له نعوت جلالية و صفات كمالية غير زائدة ولا تشابه بينه و بين خلقه أصلاً لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات والتمسكون به هم المتمسكون بذيل الأنبياء والأوصياء عليهم السلام وهم الذين خرخوا بذلك حجب الطبايع الظلمانية والنفسانية، وتجاوزوا عن المقاييس الوهمية والخيالية، و وصلوا إلى عالم التوحيد المطلق و شاهدوا رتبة الحق و عظمتة و كماله و جلاله و جماله بعين البصيرة وهم بعد ما خرخوا تلك الحجب في حجب من نور عظمتة كما ورد «أن لله سبعين حجاً

من نور و ظلمة لو كشفت لاحترقت سبحات وجهه كل من أدرك بصره « قيل :
سبحات وجهه جلاله و عظمته . و قيل : أضواؤه . و قيل : محاسنه . و قيل : غير ذلك .
وإن أردت زيادة معرفة فيها فارجع إلى النهاية الأثرية .

((الاصل))

- ١- « محمد بن أبي عبدالله و محمد بن يحيى جميعاً رفعاه إلى أبي عبدالله عليه السلام أن »
« أمير المؤمنين عليه السلام استنهض الناس في حرب معاوية في المرة الثانية، فلماً حشد »
« الناس قام خطيباً فقال: الحمد لله الواحد الأحد الصمد المتفرد الذي لا من شيء »
« كان ولا من شيء خلق ما كان ، قدرة بان بها من الأشياء وبانت الأشياء منه ، »
« فليست له صفة تنال ولا حدث تضرب له فيه الأمثال، كل دون صفاته تحبير اللغات »
« وذل هناك تصاريف الصفات وحرار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير وانقطع دون »
« الرثسوخ في علمه جوامع التفسير وحال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب، »
« تاهت في أدني أدانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور . »
- « فتبارك الله الذي لا يبلغه بُعد الهمم ولا يناله غوص الفطن و تعالى الذي »
« ليست له وقت معدود ولا أجل ممدود ولا نعت محدود، سبحان الذي ليس له أول »
« مبتدا ولا غاية منتهى ولا آخر فنى ، سبحانه هو كما وصف نفسه والواصفون لا »
« يبلغون نعته، وحد الأشياء كلها عند خلقه، إبانة لها من شبهه وإبانة له من شبهها، »
« لم يحلل فيها فيقال: هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن ولم يخل »
« منها فيقال له: أين، لكنه سبحانه أحاط بها علمه و أتقنها صنعه وأحصاها حفظه، »
« لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء ولا غوامض مكنون ظلم الدجى ولا ما في السماوات »
« العلى إلى الأرضين السفلى »
- « لكل شيء منها حافظ ورقب وكل شيء منها بشيء محيط ، و المحيط بما »
« أحاط منها الواحد الأحد الصمد الذي لا يغيره صروف الأزمان ولا يتكأده صنع شيء »
« كان، إنما قال لما شاء : كن فكان ، ابتدع ما خلقه بالأمثال سبق ولا تعب ولا نصب »

«وكلّ صانع شيء فمن شيء صنع والله لا من شيء صنع ما خلق، وكلّ عالم فمن بعد»
«جهل تعلم والله لم يجهل ولم يتعلم، أحاط بالأشياء علماً قبل كونها، فلم يزد»
«بكونها علماً، علمه بها قبل أن يكوّنّها كعلمه بعد تكوّنيتها، لم يكوّنّها لتشديد»
«سلطان ولا خوف من زوال ولا نقصان ولا استعانة على ضدّ مناو، ولا ندّ مكابر،»
«ولاشريك مكابر، لكن خلائق مربوبون وعباد آخرون.»
«فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدأ ولا تدبير ما برأ ولا من عجز ولا من فترة»
«بما خلق اكتفى، علم ما خلق وخلق ما علم، لا بالتفكير في علم حادث أصاب ما خلق، ولا»
«شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق، لكن قضاء مبرم وعلم محكم وأمر متقن، توحّد»
«بالرُّبوبيّة وخصّ نفسه بالوحدانيّة واستخلص بالمجد والثناء وقرّب بالتوحيد»
«والمجد والثناء و توحّد بالتحميد وتمجّد بالتمجيد و علا عن اتّخاذ الأبناء»
«و تطهّر و تقدّس عن ملامسة النساء، و عزّ وجلّ عن مجاورة الشركاء، فليس»
«له فيما خلق ضدّ ولاله فيما ملك ندّ ولم يشر كه في ملكه أحد، الواحد الأحد»
«الصمد المبدل للأبد، والوارث للأمد، الذي لم يزل ولا يزال وحدانياً أزلياً»
«قبل بدء الدُّهور و بعد صروف الامور، الذي لا يبيد ولا يتقد، بذلك أصف ربّي»
«فلا إله إلاّ الله، من عظيم ما أعظمه، و من جليل ما أجلّه، و من عزيز ما أعزّه،»
«و تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.»

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله ، و محمد بن يحيى جميعاً رفعاه إلى أبي عبد الله عليه السلام أن
أمير المؤمنين عليه السلام) رواه الصدوق في كتاب التوحيد مسنداً من طريقين عن أبي
عبدالله، عن أبيه، عن جدّه عليه السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام (استنهض الناس في حرب
معاوية في المرّة الثانية) النهوض القيام إلى أمر بسرعة و منه نهض الطائر إذا نشر
جناحيه ليظير، واستنهض أمره بالنهوض وحثّه (فلما حشد الناس) أي اجتمعوا يقال
حشدوا يحشدون من باب ضرب إذا اجتمعوا، و كذلك احتشدوا و تحشّدوا جاء

فلان حاشداً ومحتشداً أي مستعداً أو متأهباً وفي بعض النسخ «فلما حشر الناس بالرءاء»
يقال : حشرت الناس أحشرهم من باب ضرب ونصراً أي جمعتهم فالناس في نسخة الأصل
مرفوع على الفاعلية وفي هذه النسخة إمّا منصوب على المفعولية إن كان الفعل مبنياً
للفاعل أو مرفوع إن كان الفعل مبنياً للمفعول (قام خطيباً فقال : الحمد لله الواحد الأحد
الصمد المتفرد) (١) أشار بذلك الله إلى الذات المقدسة الجامعة لجميع صفات الكمال ،
و بالواحد إلى تقدس ذاته عن التركيب والتجزية ذهنياً وخارجياً ، وبالاحد إلى
تنزه صفاته عن التكثر والاختلاف ، وبالصمد وهو المرجع للجميع في جميع الحوائج
إلى امتناع التجزية في ذاته والزيادة في صفاته لاستلزام ذلك افتقاره المنافي لكونه
صمداً على الإطلاق ، وبالمتفرد إلى نفى الشريك عنه في الذات والصفات واستحقاق
الحمد من جميع الجهات (الذي لا من شيء كان) (٢) فلا مادة له ولا أصل له ولا جزء
له ولا موجد له كما كان ذلك للإنسان فان له مادة هي التراب والمني له أصل
هو الأبوان وله أجزاء تأليفية و فاعل يوجدده . وفي وصفه تعالى بالوجود رد على

(١) قوله «الواحد الاحد الصمد» يشكل الفرق بين الاحد والواحد من جهة اللغة و
ان قال بعضهم أن الاحد يختص بالنفي والوجود فيقال ما جاءني أحد والواحد بالاثبات و
قيل ان أحد يجعل في موضع الجمع بخلاف الواحد قوله تعالى ولا نفرق بين أحد من رسله ، و
لا يصح لانفرق بين واحد من رسله . قيل ينفي باحد في النفي الاثنان والثلاثة ايضاً ، بخلاف
الواحد تقول ما جاءني أحد أي لا واحد ولا اثنان ولا ثلاثة و تقول ما جاءني واحد ولعله جاءك
اثنان ولا تنفيه فالواحد أخذ في مفهومه شرط الوحدة لا بشرط ويشمل الواحد المجتمع مع
غيره و يحتمل في كلام أمير المؤمنين (ع) التأكيد أو الإشارة الى كونه تعالى جامعاً لجميع
خصوصيات الوحدة و فرق العرفاء بين الواحد والاحد بان الاول يجمع ملاحظة الصفات
الكمالية والاول مقام الذات فقط من غير ملاحظة الاسماء والصفات ، وربما يقال الواحد
يشير الى نفى الشريك والاحد الى نفى الاجزاء والتركيب والله العالم .

وأما الصمد فقد سبق باب مفرد لتفسيره . (ش)

(٢) قوله «لا من شيء كان» اذ لو كان من شيء كان ذلك الشيء أولى بوجود الوجود

والكائن عن غيره محتاج الى غيره ممكن مخلوق . (ش)

الصف الثاني من الملاحظة وفي تنزيه وجوده عن الأمور المذكورة رد على جميع الفرق المبتدعة و المذاهب الباطلة فإنهم وإن لم يصرحوا بافتقار وجوده إلى الأمور المذكورة لكن يلزمهم ذلك من حيث لا يشعرون (١) (ولا من شيء خلق ما كان قدرة) (٢) الظاهر أن «كان» تامة بمعنى وجد و قدرة بالنصب على التمييز أو بنزع الخافض و إن كان شاذاً في مثله . وفي بعض نسخ هذا الكتاب و كتاب التوحيد للمدوق «بقدرة» و هو يؤيد الثاني أي لم يخلق ما وجد من الممكنات بقدرته الكاملة من مثال سابق يكون أصلاً له و دليلاً عليه ولا من مادة أزيدة كما

(١) قوله « لكن يلزمهم ذلك من حيث » أما المجسمة فواضح لان الجسم مركب والمركب محتاج الى أجزائه و أما المثبتون للصفة زائدة على الذات فلانه يلزمهم ما يلزم القائلين بتعدد الواجب. (ش)

(٢) قوله « لا من شيء خلق ما كان » ان قيل هذا مخالف للحس فانا نرى أنه تعالى خلق كثيراً من الاشياء من شيء فانه خلق الانسان من النطفة والشجر من البذر و خلق كل دابة من ماء قلنا ليس المراد أنه تعالى خلق جميع الكائنات ابتداء اختراعاً لا من شيء بل مراده أنه خلق أول ما خلق كذلك، و أما ساير ما خلقه بعد الموجود الاول فلا يستحيل أن يخلقه من شيء والدليل عليه على ما ذكره صدر المتألهين -قدس الله تربيته- أن المخلوق الاول لو كان خلق من شيء فلا يخلو اما أن يكون ذلك الشيء واجب الوجود أو ممكن الوجود فان كان ذلك الشيء واجب الوجود ثبت الشريك له تعالى في وجوب وجوده و هو باطل و ان كان ممكن الوجود كان مخلوقاً له تعالى قبل المخلوق الاول وهذا خلف وقال (قده): كل ما كان في وجوده محتاجاً الى شيء لم يكن أول مخلوق كالمركب المحتاج الى الاجزاء والصورة المحتاجة الى المادة والعكس و النفس المتعلقة بالبدن و الزمان المحتاج الى الحركة والحركة المحتاجة الى الجسم والحادث الزماني المحتاج الى معنى زمان فالمخلوق الاول ليس مركباً ولا صورة ولا مادة ولا نفساً ولا يحتاج الى مضي زمان قبله والا احتاج الى حركة سابقة واحتاج الى جسم متحرك فكان ذلك الجسم قبله و لم يكن أول مخلوق . (ش)

زعمت الفلاسفة من أن الأجسام لها أصلٌ أزليُّ هي المادة (١) بل هو المخترع للممكنات بدا فيها من المقادير والأشكال والنهايات والمبتدع للمخلوقات بما لها من الهيئات والآجال والغايات بمحض القدرة على وفق الإرادة والحكمة ، و يحتمل أن يقرء قدرةً بالرفع (٢) على الابتداء أي له قدرة (بان بها) أي بتلك

(١) قوله « من أن الاجسام له أصل أزلى هي المادة » هذا مذهب الدهريين و الحرانين يظنون ان المادة غير مخلوقة و أنها واجبة الوجود لا يتعقل عدها وانما تنتقل من حال الى حال و رد عليهم الفلاسفة الالهيون بعد ابطال الجزء الذى لا يتجزى بأن المادة أمر بالقوة محتاجة فى ذاتها الى الصورة والصورة لا يمكن أن تكون علة مطلقة لها بل المادة والصورة والجسم المركب منها جميعاً معلولات للموجود المفارق و ذكرنا شيئاً يتعلق بذلك سابقاً و ذكرنا مذهب أهل عصرنا فى تحصل المادة من القوى المتحركة المسماة عندهم بالكثرون و نوترن و بذلك ظهر أن مراد الشارح من الفلاسفة الذين قالوا بكون المادة غير مخلوقة الدهريون والماديون منهم لاجمعيهم . (ش)

(٢) قوله « ويحتمل أن يقرء قدرة بالرفع » وذكر صدر المتألهين (ره) وجهاً بعيداً من جهة اللفظ وان كان صحيحاً من جهة المعنى وهو أن الكلمة فدره بكسر الفاء لا بضم القاف و معنى الفدره القطعة والمعنى ما كان تعالى قطعة يمتاز بها من الاشياء نظير الخط الذى يمتاز عن الخطوط الاخر بقطعة منه مثلاً الخط اذا كان بمقدار ذراع ونصف يمتاز عن الذى هو بمقدار ذراع بقطعة منه بمقدار نصف ذراع ، ولا يستبعد صدور مثل ذلك من العلماء فقد رأينا منهم أغرب من ذلك فقد ذكر السيد الداماد قدس سره فى شرح حديث فى الكافى «التوكل وضده الحرس» الحرس بالصاد المعجمة وهى قوله «الفهم وضده الحمق» القهم بالقاف وقال المولى خليل فى قوله «معجزة الصفة» أنه معجزة الصفة بالراء المهملة والعجر عظم البطن وقد ذكرنا فى حواشى الوافى عن أبى على القالى وهو امام من أئمة الادب أنه فسر اللحن وهو ضرب من الاصوات المصنوعة للغنا باللغة فى أشعار لا يحتمل غير لحن الغناء منها قول الشاعر :

لقد تركت فوادك مستجنا

مطوقة على فنن تغنى

يميل بها و تركبه بلحن

اذا ما عن للمحزون انا

القدرة الكاملة التي لا يتأبى منها شيء (من الأشياء (١) وبانت الأشياء منه) لتحقيق تلك القدرة له لا غيره (فليست له صفة تنال) أي ليس مطلق ما يوصف به من صفات الكمال أمراً تدركه عقول العقلاء و فهم الأذكىاء لكمال عظمتهم ، أوليست له صفة زائدة حتى تنال كما تنال صفاتنا الزائدة على ذواتنا لتزده عن الكثرة مطلقاً، أوليست له صورة و هيئة تنالها الأفهام إذالعرب المبتون للصفات إنما يعرفون منها الصور والهيئات فنقي الصفة مستلزم لتفهما في عرفهم (ولاحظ يضرب له فيه الأمثال) حدث الشيء منتهاه (٢) والأمثال جمع المثل و مثل الشيء بكسر الميم و فتحها نظيره كشيبه وشببه و لعل المقصود أنه ليس لوجوده نهاية يطرد عليه العدم ، ولا لذاته طبيعة امتدادية ينتهي إلى حد و نهاية، ولا صفاته نهاية في القوة والكمال تقف عندها ، ولا حقيقته حدث حقيقي يتصور بالكنه وإلا لجرى فيه حكم المخلوقات لأن الحد بالمعاني المذكورة من صفاتهم ولو احقهم، و صح أن يقال: هو مثلهم

* وقول الآخر:

و هاتفين بشجو بعد ما سجت ورق الحمام بترجيع واران

باتا على غصن بان في ذرى فنن يرددان لحونا ذات الوان

و ابو على هذا كان مشهوراً في العالم في عصره حتى أن عبدالرحمن بن محمد الاموى

خليفة الاندلس استقدمه الى بلاده من بغداد ليتزين بوجوده ملكه و يفتخر به على ملوك

المشرق. و بالجملة فليس هذا وأمثاله مما يظن به على العلماء فان الصارم قد ينبو. (ش)

(١) قوله «بان بها من الأشياء يشير الى ان بينوته تعالى بينونة صفة لا بينونة عزلة حيث

قال بان بها من الأشياء أى بصفة القدرة (ش)

(٢) قوله وحد الشيء منتهاه ، ليس له الحد الجسماني كالسطح والخط والنقطة ولا حد

الزمان بان ينتهي زمان وجوده في وقت معين وهو واضح بعد فرض تنزهه عن المكان و

الزمان والمقصود حد الماهية بدليل قوله (ع) يضرب له فيه الامثال، اذ لو كان له تعالى ماهية

والماهية معنى كلى يفرض له افراد بعضها مثل بعض فكل حد يفرض له أى كل معنى يحدد

الوجود المطلق بقيد ويميزه عن أشياء اخرى يمكن أن يكون في الوجود فردان منه، يضرب

أحدهما مثلاً للآخر فلو قلت هو نور يمكن ضرب مثل له هو نور الشمس. (ش)

وأنه على الواجب بالذات محال (كل دون صفاته تحبير اللغات) تحبير الصوت والخط والشعر وغيرها تحسينه تقول: حبرت الشيء تحبيراً إذا أحسنته . والكلال العجز والأعياء تقول: كل اللسان عن البيان إذا أعيى عن أداء حقه و إسناده إلى التحبير مجاز يعني أعيى قبل الوصول إلى ذكر صفاته تحبير اللسان و عجز قبل البلوغ إلى وصف عظمتها تحسين البيان فعجز كل فائل عن ذكر كنه صفاته و أعيى كل واصف عن نيل حقيقة جلاله و كمالاته (وذل هناك تصاريف الصفات) قد استوفينا شرحه في الخطبة و ظهر لي الآن وجهان آخران أحدهما أنه ليس لجناب الحق تصاريف الصفات (١) لأن صفاته عين ذاته فلاصفات هناك وثانيهما أنه ليس له تصاريف الصفات وتغيرها و تبدلها لأن كل ما اعتبره العقل والنقل له من الصفات الكمالية فإنما هو أولاً و أبداً لا يتطرق إليه التغيير و التبدل أصلاً (و حار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير) الملكوت فعلوت من الملك كالرهبوت من الرهبة ، وقد يحض الملكوت بعالم المجرّدات والرث وحانيات و يحض الملك بعالم الشهادة و عالم الماديّات والجسمانيات والتعميم هنا أولى ، و العميقات جمع العميقة وهي صفة لمحذوف وهو الأفكار ، والتفكير التأمل في الشيء ليجد غوره و أفكر في الشيء و فكر فيه و تفكر بمعنى ، يعني حار في إدراك حقائق ملكوته و خواصها و آثارها و عظمتها و كيفية ترتيبها على النظام الأكمل و كيفية وقوعها عن القدرة القاهرة و غير ذلك مما هو محل التعجب و الحيرة الأفكار العميقة الواقعة في مذاهب التفكير و طرقه الخفية والجلية ، فسبحان من لا يكون لنا سبيل إلى إدراك ملكه وملكوته فكيف يكون لنا سبيل إلى إدراك

(١) قوله و تصاريف الصفات، الظاهر أن الصفة هنا بالمعنى المصدرى بمعنى الوصف والوصف والصفة نظير الوعد والمدة و يطلق على الحالة العارضة مجازاً كما يطلق المدة على الموعود والمراد هنا هو نفس المصدر أى كل ما يتصرف المتصرف في أن يصف الله تعالى بصفة لم يقدر وذهب الذهن منه إلى غير صفاته حقيقة فيض ، وأما حمل الشارح الصفات على المعنى المصطلح بين المتكلمين ثم حمله التصاريف على تغيير الصفة من حال إلى حال ودعواه أنه وجه آخر غير ما ذكره في شرح الخطبة فبعيد. (ش)

عظمته وجبروته (و انقطع دون الرُّسوخ في علمه جوامع التفسير) الرُّسوخ الثبوت يقال رسخ الشيء رسوخاً إذا ثبت، وكلُّ ثابت راسخ ومنه « الرُّسوخون في العلم » و علمه هنا مصدر مضاف إلى المفعول والضمير عائد إليه سبحانه، والجوامع وصف للكلمات المحذوفة يعني انقطع قبل تحقق الرُّسوخ في العلم بذاته وصفاته وأسراره سبحانه الكلمات الجامعة لأنحاء التفسير والتبيين لظهور أن تلك الكلمات لها معان و مفهومات حاصلة في الذهن و ليس شيء منها هو الله تعالى ولا صفاته و إنما طريق معرفته والرُّسوخ في العلم به طور العقل العاري عن شوائب الأوهام (١) بأن يتلقَّى تلك المفهومات لاعلى وجه شعوره بما يشعر به من تلك الكلمات بل على وجه أعلى وأشرف بتعقل صرف، برىء عن علائق المواد، مجرد عن إدراك الوهم والحواس و توابع إدراكتهما من الأين و الوضع و المقدار و الكيف و غير ذلك مما لا يليق بجناب الحق فإذا أطلق عليه شيئاً من أسمائه الحسنى مثل الله والموجود والعالم والقادر والحي و غيرها ينبغي أن يحمله على أشرف مما

(١) قوله «العقل العارى عن شوائب الاوهام» كلمة يتفوه بها الظاهريون لتغليب العقول والحكماء لتنقيص أصحاب الجدل والعلماء لتنفير العوام عن آراء أهل البدع والمعنى أن العقل من حيث هو عقل طريق صحيح الى الواقع فيدركه و يحكم بصحته فهو حق الاأن الانسان قد تشبه عليه مدركات عقله بمدركات وهمه و يظن ما أدرك بوهمه هو عين ما أدرك بعقله ولا يعرف قانوناً يميز به أحدهما من الآخر وانما يمكن التمييز للمنطقى المتمرن الذى جرب أغلاط الناس وسبورها و عرف أقسام المغالطة مثل من يزعم أن كل موجود محسوس و أن كل شيء فى مكان و أن الزمان موجود بنفسه غير مخلوق و أن المكان فضاء غير متناه و أن التسلسل ممكن و أن الجسم موجود بنفسه أزلا و أبداً و يمتنع عليه الفناء والعدم و أن كل شيء يجب أن يسقط الى أسفل وهذا كله نظير الخوف من الميت و أقرب الناس الى قبول الاوهام و التعمد بها العوام و اهل الظاهروا بعدهم منه اهل المنطق والمما رسون للعلوم الفكرية والنظرية و مع ذلك كله فالعقل العارى عن شوائب الاوهام أيضاً لا يستطيع أن يدرك كنه حقيقة البارى تعالى وانما يعترف بوجوده و عجزه عن ادراك ذاته. (ش)

يتخيّله و أعلى ممّا يتصوّره و يعتقد أنّ ذاته و وجوده و علمه و قدرته و حياته ليست كذات سائر الموجودات و وجودهم و علمهم و قدرتهم و حياتهم ليخرج بذلك عن حدّ التشبيه المتعالى قدس الحقّ عنه (و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب) المكنون المستور يقال : كمنت الشيء فهو مكنون أي سترته فهو مستور. المراد بغيبه المكنون الأسرار الرّبوبيّة و الأنوار الإلهيّة و الصفات الكماليّة المستورة عن أبصار ذوي البصائر بحجب ظلمانيّة و أستار نورانيّة ، أمّا الحجب الظلمانيّة فهي الهيئات البدنيّة و الظلمات النفسانيّة الحاجبة للنفس عن مشاهدة أنوار جلال الله و أسراره بالكليّة ، و أمّا الحجب النورانيّة فهي أنوار العظمة المانعة من مشاهدة ذاته و صفاته و جلاله و كماله كما هي لمن خرق تلك الهيئات و خلص من تلك الظلمات و نزل في ساحة العزّ و الجلال و قد احتجب رسول الله ﷺ بحجاب يتلأّ لا كما دلّ عليه حديث المعراج فكيف غيره.

كيف الوصول إلى سعاد و دونها قتل الجبال و دونهنّ حتوف

(تاهت في أدنى أدايتها طامحات العقول في لطيفات الامور) التيه التحير و الدنوّ القرب ، و أدنى اسم تفضيل و الأداي جميع الدني و هو القريب ، و ضمير التأنيث للحجب ، و الإضافة في طامحات العقول و لطيفات الامور من باب الإضافة في جرد قטיפعة. و «في» متعلّق بالطامحات ، و الطامح الأمر المرتفع يقال : طمح بصره إلى شيء إذا ارتفع إليه و بالغ ليراه يعني تحيرت في أوّل حجاب من تلك الحجب و أقرب من تلك الأستار العقول الطامحة في الامور اللطيفة للمبالغة في إدراكها و إدراك أسرارها فكيف حال العقول الغير الطامحة أعني العقول الناقصة و كيف حال بواقي الحجب التي هي أرفع و أعظم من المذكور ، و فيه تنبيه على أنّه لا يجوز للبشر أن يعتمد في معرفة الصانع بعقله و إن كان ذكياً فبمأبى بل يجب عليه أن يرجع إلى صاحب الوحي و أهل الذّكر و بالله التوفيق (١) (فتبارك

(١) قوله «بل يجب أن يرجع الى صاحب الوحي» قد سبق الكلام في هذا وأمثاله

في مقدمة الكتاب و بعض التعاليق . و قلنا ان اثبات أصل وجود البارئ تعالى لا يمكن*

الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن (تبارك إماماً مشتقّة من البروك المستلزم للبقاء والثبات في موضع واحد أو من البركة وهي الزيادة فهو بالاعتبار الأوّل إشارة إلى عظمته باعتبار دوام بقائه واستحقاقه قدم الوجود لذاته و ثبوت وجوده لاعن ابتداء ولا إلى انقطاع، وبالاعتبار الثاني إشارة إلى فضله وإحسانه وجوه الثناء عليه. و النيل الإصابة والهمة العزم الجازم يقال: فلان بعيد الهمّة إذا كانت إرادته تتعلّق بعليّات الأمور دون محقّراتها. والغوص الغور والحركة في عمق الماء. والفطن بفتح الفاء و كسر الطاء الذكيّ المتوقّد و بالعكس جمع الفطنة وهي في اللّغة الفهم و عند العلماء جودة الذّهن المعدّنة لاكتساب المطالب العليّة ولما كانت صفات كماله و نعوت جلاله في عدم الوقوف على حقائقها و أغوارها تشبه البحر الخضم الذي لا يصل الغائص إلى قعره كانت الفطنة المتحرّكة فيها شبيهة بالغائص في البحر فاستعير الغوص لحركات الفطن في عميقات غيوب ملكوته و أسرار عالم الغيب العميقة طالبة لتصورها كما هي والبلوغ إلى كهنها ، و يفهم منه استعارة البلوغ لحركات الهمم البعيدة إذ هو حقيقة في لحوق جسم و جسماني بجسم و جسماني آخروها تان الاضافتان في معنى الصفة أي لا يبلغه الهمم البعيدة ولا يناله الفطن الغائصة، و وجه الحسن أن المقصود هو المبالغة في عدم إصابة ذاته وصفاته و أسرارها تعالى بالهمّة من حيث هي بعيدة و بالفطنة من حيث هي غائصة فالحيشيّة مقصودة بالتصدّالأوّل فلذا قدّم، فسبحان الذي كلّ ذي همّة بعيدة في أنوار كماله حريق، و كلّ ذي فطنة غائصة في بحار جلاله غريق (و تعالى الله الذي ليس له وقت معدود ولا أجل ممدود) أي ليس لوجوده زمان متناه ولا زمان غير متناه لأنّ " موجد الزّمان (١) يتمتع بتقدير وجوده بالزّمان لأنّ وجوده لو كان زمانياً

*أن يؤخذ من الوحي لاستلزامه الدور و أما التفاصيل الاخر فيجب أن يثبت بالخبر المتواتر القطعي الدلالة لبرواية الاحاد ولا بالظواهر المظنونة وما يدعيه الاخباريون في ذلك غير صحيح لم يفهموا به الا تقريراً للعوام و جلباً لهم الى تعظيم الآثار. (ش)

(١) قوله و لان موجد الزمان، قد تكرر في الحديث نفى الزمان عنه تعالى ولا*

لزم تقدّم الزّمان عليه وإذا لم يكن زمانياً كان غنياً في وجوده عنه (ولا نعت محدود) أي ليس له نعت محدود بحد لغوي و هو النهاية ولا بحد حقيقي وهو المشتمل على الذاتيات أمّا الأوّل فلا نّه ليس لمطلق ما يعتبر عقولنا من الصفات الكمالية والصفات السلبية والإضافة نهاية معقولة تنتهي عندها ، و أمّا الثاني فلا نّه نعته تعالى ليس مركباً من الجنس والفصل وإلا لكان حادثاً فيلزم نقصه تعالى و كونه محلاً للحوادث و كلاهما باطل ، و يمكن أن يؤول هذا القول بما يؤول به قولهم ليس بهاضب ينجر أي ليس بهاضب فينجر فيكون المراد أنّه ليس له نعت فيحدّ و هذا على ما هو الحق من أنّه تعالى منزّه من كلّ جهة عن الكثرة بوجه ما وقد حصل في هذه القرائن الثلاث السجع المتوازي مع نوع من التجنيس (سبحان الذي) ترك العاطف لأنّه تأكيد للسابق و تقرير لمضمونه (ليس له أوّل مبتداء) بالرفع والتنوين معاً أو بالرفع فقط لأنهم اختلفوا في صرفه (ولا غاية منتهى ولا آخر يقنى) لأنّه أزليّ و أبديّ فليس له ابتداء ولا إنتهاء ولا فناء والنقي راجع إلى القيد و إلاّ فهو الأوّل المطلق الذي لاشيء قبله، و الآخر المطلق الذي لا شيء بعده، والغاية لكلّ شيء باعتبار أنّ مصائر الخلائق و عواقب الأمور إليه فهو غاية مطالب السائرين و نهاية مقاصد الطالبين و هو الباقي بعد كلّ شيء وفي وجوده

« يمكن ان يكون المراد منه نفى الزمان المعين كساير الحوادث والشارحون على أنّ ذاته تعالى غير مقترن بالزمان لا مستمراً ولا معيناً بمعنى انه لا يتغير حتى يكون زمانياً، و في الزمان مذاهب مشهورة وهو عند بعضهم واجب الوجود بمعنى أنه لا يمكن عدمه فليس مخلوقاً ، و عند بعضهم هو امر موهوم لاحقيقة له في الخارج و على هذين المذهبين لا يتصور له موجد و المشهور عند الحكماء والمتكلمين أنه مقدار حركة ما فيكون من عوارض الحركة والحركة من عوارض الجسم فموجد الزمان هو الذي أوجد الجسم وأوجد التغير فيه فيكون الزمان مخلوقاً بخلق الجسم والحركة ولا يتصور وجود زمان قبل أن يخلق جسم. والعجب أن بعضهم يثبتون الزمان قبل أن يخلق الله تعالى جسماً مع قولهم بأن الزمان أمر موهوم لاحقيقة له في الخارج. وليس بنا حاجة الى فهم كل ما قاله الناس و تصحيح أوهامهم، والمقصود هو عدم ثبوت التغير في ذاته حتى يكون له زمان. (ش)

الحقّ و كماله المطلق (سبحانه هو كما وصف نفسه) في القرآن الكريم وحين كان ولم يكن معه شيء لا كما وصف الظالمون المكذّبون (والواصفون لا يبلغون نعته) وإن بالغوا لأنّ عقول المقرّئين و نفوس المقدّسين عاجزة عن إدراك كنه ذاته و حقيقة صفاته .

سبحان من تحيّر في ذاته سواء فهم خرد بكنهه كمالش نبرده راه
ازما قياس ساحت قدسش بود چنانك موری کند مساحت گردون زقعر چاه
(و حدّ الأشياء كلّها عند خلقه (١) إبانة لها من شبهه وإبانة له من شبهها)
لعلّ المراد أنّهم يميّز الأشياء عند خلقه لها في الأصول والمقادير والصور والأشكال والهيئات والصفات والأمزجة والأخلاق وغيرها إبانة لها من أن تشبهه تعالى في ذاته و صفاته و أفعاله، وإبانة له تعالى من أن يشبهها في شيء من ذلك لظهور أنّ جميع ذلك من فيض الوجود الحقّ و جعل الجاعل المطلق فلو وقع بينهما تشابه في شيء منه لزم افتقاره تعالى إلى جعل جاعل وإفاضة مفيض، وساحة قدسه منزهة عن ذلك، والمراد أنّه جعل للأشياء حدوداً ونهايات وأذاتيات هي محدودة ومعلومة بها ليعلم أنّّه تعالى لا يشبهها في ذلك لأنّه لا يحد ولا يجري عليه صفات المصنوعات

(١) قوله « وحد الأشياء كلها عند خلقه » كل شيء، سوى الله له ماهية والله تعالى وجود صرف لا ماهية له، وهذا هو الفارق بين الممكن والواجب كما قال الرئيس: كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود وهذا عبارة اخرى عن كلام أمير المؤمنين (ع) « حد الأشياء كلها ». وقوله (ع) « وإبانة لها من شبهه » يدل على أن عدم الحد والمهية له تعالى لعدم كونه شبيهاً ببعض الأشياء اذ لها حد. فان قيل: كيف يكون الماهية حدّاً؛ قلنا لانك اذا نظرت الى شيء من الممكنات كالماء وجدته سيالاً بارداً بالطبع ولا يمكن أن يكون حاراً بالطبع كالنار فهو محدود بخاصة متفرعة على طبيعته لا يتجاوزها وطبيعة الماهية حدتهاى منتهى ترتب آثار موجودات اخر عليه، بخلاف الوجود المطلق الذى يصدر عنه جميع الآثار والخواص و يقدر على جميع الافعال فانه غير محدود ولو كان له ماهية كان محدوداً. (ش)

المحدودة بأحد الوجهين والله أعلم (لم يحلل فيها) أصلاً لأعلى الجزئية ولا على الوصفية ولا على التمكّن و التحيز (فيقال هو فيها كائن) (١) هذا بمنزلة قياس استثنائي تقريره إن حل فيها جاز أن يقال هو فيها كائن والتالي باطل فالمقدّم مثله ، أمّا بطلان التالي فلاستحالة افتقار الواجب إلى الغير و تعيينه به و امتناع دخوله في معلوله و كونه جزءاً منه (ولم ينأ) أي لم يبعد (عنها فيقال هو منها بائن) أي هاجر بعيد بتراخي مسافة لأنّه تعالى أقرب إلى كلّ شيء من نفسه و يحتمل أن يكون المراد بهاتين الفقرتين أنّه لمّا كان الكون في المحلّ و النأي عنه والمباينة له أموراً إنّما يقال على ما يصحّ حلوله فيه وكان هو الله تعالى منزهاً عن الحلول و جب أن يمتنع عليه إطلاق هذه الأمور و إذ ليس هو بحال في الأشياء فليس هو بكائن فيها ، و إذ ليس بكائن فيها فليس بناء عنها ولا مبائن لها (ولم يخل منها فيقال له أين) لمّا كان عدم خلوه من شيء من الأشياء سبباً لعدم حصوله في أين و :ليلاً على عدم تحييزه ، بحيثز إذا الحاصل في أين والكائن في حيثز قريب من بعض الأشياء و بعيد خال عن بعض آخر بالضرورة كان خلوه من الأشياء سبباً لحصوله في أين و تحييزه بحيثز ، و دليلاً عليه لأنّ انتفاء السبب دليل على انتفاء المسبب فصحّ التفريع على المتقي و عبارة أخصر هو مع كلّ شيء ولم يخل من شيء ما

(١) قوله «فيقال فيها كائن» هذا متكرر في كلام أمير المؤمنين «ع» وهو تعالى ليس حالاً في الأشياء ولا خارجاً عنها، فان قيل: هذا يستلزم ارتفاع النقيضين إذ لو لم يكن حالاً كان خارجاً لا محالة؟ قلنا: الدخول والخروج أو الحلول والبيئونة بالمعنى المتبادر إلى الذهن خاص بالأجسام والجسمانيات وهو تعالى ليس جسمياً فهو خارج عن المقسم ولا يستلزم قوله ارتفاع النقيضين والعلّة المطلقة للوجود والبقاء لا يمكن أن يكون مبائناً عن المعلول بل المعلول لا بد أن يكون متعلقاً بها بوجه حتى يستلزم فرض عدم العلة عدم المعلول و لو كان الممكن شيئاً موجوداً مستقلاً بنفسه و علته مستقلة مباينة عنه لم يعقل احتياج المعلول إليه في البقاء و من تعقل اصول صدر المتألهين في الوجود و تشكيكه و أن الممكنات وجودات تملقية ، ربطية سهل عليه تصور كلام أمير المؤمنين (ع) وان كان لوحدة الوجود معنى صحيح هو ما قاله أمير المؤمنين «ع» في هذا المعنى. (ش)

حتى يقال: أين هو (لكنه سبحانه أحاط بها علمه) إشارة إلى أن عدم خلوه من الأشياء عبارة عن إحاطة علمه بكلياتها وجزئياتها ومستقبلها وماضيها ونفوذها في كل مستتر و غايب بحيث لا يستره ساتر ولا يحجبه حاجب حتى أنه يعلم ما دق من عقائد القلوب و أسرار الصدور و شخوص لحظة و صدور لفظة و انبساط خطوة و حسيس نملة في ليل داج و غسق ساج (وأتقنها صنعه) (١) على وفق الحكمة في أكمل نظام و أفضل قوام و أحسن أحوال و أزين أشكال بحيث يتحير فيه فحول الحكماء و عقول العلماء سبحانه أعطى كل شيء خلقه و أحكم به أمره (وأحصاها حفظه) نبه بذلك على إحاطة حفظه بجميع الأشياء تفصيلاً و شمول علمه بها كماً و كيفاً و إحصائه لها عدداً كما قال «لقد أحصاهم و عدّهم عدّاً» وقال: «وأحصى كل شيء عدداً» و فيه انجذاب للنفوس البشرية من مقتضيات الطبيعة الناسوتية إلى الطاعة و الانقياد له و الميل إليه و الردع عن المشتبهات لظهور أن علم العصاة بأنه لا يشدّ أحد منهم عن إحاطة علمه و إحصائه جذّاب إلى تقواه و بالله التوفيق (لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء) و هو الفضاء ما بين الأرض و السماء وإضافة الخفيات إلى الغيوب بيانية وإضافة الغيوب إلى الهواء ظرفية بتقدير في والمراد بالخفيات الذرات المبتوثة و غيرها و جعل الإضافة الثانية من باب جرد قطيفة و الإضافة الأولى ظرفية أي الخفيات التي في الهواء الغايب عن الأبصار يأباه جمع الغيوب على الظاهر و إن كان المعنى أحسن و أتقن (ولا غوامض مكنون ظلم الدُّجي) الغوامض جمع الغامض و هو خلاف الواضح و الدُّجي بضم الدال و القصر جمع دجبة بالضم و السكون وهي الظلمة عند جمهور أهل اللغة أو شيوع الظلمة

(١) قوله « و أتقنها صنعه » كانه (ع) ذكره دليلاً على ثبوت علمه بكل شيء فاننا اذا راينا الحكم و المصالح التي راعاها المبدء الحكيم في كل عضو و تركيب من بدن الحيوان و غيره حكمنا بأن الفاعل عالم بما فعل و بما هو صالح ان يكون كل شيء عليه. وهذا لا يمكن الا بالعلم بجميع الأمور من خواص المقادير و تركيب الطبايع و العناصر و المزاجات و غيرها. (ش)

وإلباسها كل شيء بحيث لا يصل إليه البصر ولا يدركه النظر، لانفس الظلمة عند بعضهم والإضافة الاولى بيانية أو بتقدير في والإضافة الثانية بتقدير في والإضافة الثالثة بيانية يعني لم يعزب عنه الغوامض أي الخفيات و الأسرار التي هي في الأمر المكنون المستور في الظلمة الشديدة المانعة لتفوذ شعاع البصر بالكليّة و ذلك لأنّه تعالى شأنه يدرك بذاته المقدّسة كل شيء بما هو عليه لا بالبصر (ولا ما في السماوات العلى) جمع العاليا (إلى الأرضين السفلى) فلا يصرفه شخص عن شخص، ولا يليه صوت عن صوت ولا يحجزه شيء عن شيء ولا يمنعه أمر عن أمر فيه تنزيه لعلمه تعالى عن أن يكون مثل علم المخلوقين إذ كانوا لا إدراكهم بعض الأشياء الخفية و بعض الأجرام السماوية والأرضية إدراكاً ناقصاً محجوبين عن إدراكها وراه وأما علمه تعالى فهو المحيط بالكلّ على وجه الكمال بحيث لا يحجبه السواتر ولا يخفى عليه السرائر، و قد كرّر عَلَيْهِ السَّلَامُ بيان إحاطة علمه بجميع الأشياء دفعاً للأحكام الفاسدة الوهيمية فإنّ بعض القاصرين توهموا أنّه لا علم له (١) قبل الإيجاد و بعضهم توهموا أنّه لا علم له بالجزئيات. تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً (لكلّ شيء منها) أي من السماوات والأرضين وما فيهما وما بينهما (حافظ

(١) قوله « توهموا أنه لا علم له » قد سبق نسبة ذلك الى هشام بن الحكم و بينا وجه التأويل فيما ينسب الى أعظم القوم بأنه مبنى على اصطلاح خاص بهم أرادوا به شيئاً تبادر الى اذهان غيرهم شيء آخر لعدم شهرة تلك المصطلحات وعدم تداولها بين الناس، و قلنا ان الجسم عنده بمعنى الشيء المستقل بنفسه استعمار هذا اللفظ له لقربه من معنى الجسم في مقابل اعراضه، و كذلك نفى علمه بالأشياء قبل الإيجاد لعله أراد به طوراً خاصاً من العلم يتوقف على وجود المعلوم لانفى العلم مطلقاً و كذلك نفى علمه بالجزئيات عند بعضهم بمعنى عدم احساسه بالجوارح و تأثر القوى بصره علمه بالمبصرات و سمعه علمه بالمسموعات وهكذا على ما قال المتكلمون. والحق ما ذكره الصدر من أن علم الاول سبحانه يجب ان يكون واحداً بسيطاً لاكثره فيه ومع وحدته و بساطته علم بكل شيء لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء و هذه المسئلة بعينها كمسئلة الوجود وزان كل منهما وزان الاخر. و قال أيضاً أن علمه بالأشياء قبل كونها هو بعينه علمه بها بعد كونها. (ش)

و رقيب (الرقيب الحافظ والرقيب المنتظر، فالعطف على الأول للتفسير و على الثاني للجمع والتقسيم أي لكل شيء منها حافظ يحفظه على مقداره و شكله و صورته و غير ذلك مما يناسبه من حاله و يليق به من كماله، و رقيب ينتظر آثاره المطلوبة منه . و لعل فيه إشارة إلى الملائكة المدبرات للعلويات والسفليات، فمنهم الموكثون على السماوات يدبرون أمرها بأمر ربهم ، و منهم الموكثون على الأرضين ، و منهم الموكثون على الجبال ، و منهم الموكثون على السحاب، و منهم الموكثون على الرياح ، و منهم الموكثون على المياه، و منهم الموكثون على النبات ، و منهم أمناء لوحيه يحفظونه و يبلغونه إلى رسله ، و منهم المترددون بقضائه و أمره مرّة بعد أخرى ، و منهم الحفظة لعباده و أعمالهم ، و منهم الخزنة لأبواب جنانه و نيرانه إلى غير ذلك مما لا يعلم عدده و أمره إلا هو (١) و كل شيء منها بشيء محيط) كما هو المعروف من نضد هذا العالم و تركيبه على وجه يحيط بعضه ببعض و هذا أغلبي لبطلان التسلسل و وجوب الانتهاء إلى محيط غير محاط بشيء ، و يحتمل أن يراد بالمحيط الخواصّ والصفات و أن يراد به الحافظ والرقيب على أن يكون تأكيداً لما قبله (و المحيط بما أحاط منها الواحد الأحد الصمد) المحيط مبتدأ والواحد خبر يعني المحيط علماً و حفظاً بما أحاط من تلك الأشياء مع المحاط به هو الواحد الأحد الصمد و في ذكر هذه الأوصاف إشعار بعلة هذا الحكم أعني كونه تعالى محيطاً بالجميع لاغيره لأنّه إذا كان هو موصوفاً

(١) قوله دعماً لا يعلم عدده و أمره الا هو ، ان قيل الملائكة عند الشارح هم العقول

القادة على ما يصرح بذلك فيما يأتي قريباً والعقول عند الحكماء عشرة لاغيره فكيف جعلهم كثيرة بما لا يحصى عددهم قلنا وافقهم الشارح في الاصل لافي العدد ولادليل على حصر العقول في العشرة والمشأون أيضاً لم ينفوا وجود اكثر منها بل قالوا نعلم وجود العشرة لحرركات الافلاك والعناصر ولا نعلم دليلاً على وجود أكثر و أما الاشراقيون فقد أثبتوا عقولاً غير متناهية و أما الشارح فتمسك بما ورد في الاحاديث من كثرتهم ولا مانع من الالتزام به وان كانوا هم العقول القادة في اصطلاح الحكماء. (ش)

بالوحدة الحقيقية و نعت الصمدية لا غيره كان هو المحيط بالجميع دون غيره
 (الذي لا تغيره صروف الأزمان) أي حوادثها و نوايها لما عرفت مراراً أنه تعالى
 ليس بزمني يدخل تحت صروف الزمان حتى تغيره ولا امتناع لحقوق التغيير به لأن
 التغيير من لواحق الأمور المادية (١) و هو سبحانه منزّه عن المادة و لواحقها
 (ولا يتكأده صنع شيء كان إنما قال لما شاء كن فكان) تكأدني الشيء أوتكأدني
 أي شق عليّ عليّ على تفعل و تفاعل بمعنى لا يشق عليه ولا يعجزه صنع أي شيء كان لأن ذلك
 إنما يعرض لذي القدرة الضعيفة الناقصة و قدرته تعالى على غاية الكمال منزّهة
 عن الضعف والنقصان و هو سبحانه إنما قال لما شاء كونه و أراد وجوده كن فيكون
 ذلك الشيء من غير مهلة و تراخي، والمراد بقوله للشيء « كن » حكمه وقضائه عليه
 بالوجود لا التلفظ بهذا اللفظ والنطق به (ابتدع ما خلق بلا مثال سبق) (٢) يعني
 أنه اخترع الأشياء على مالها من المقادير والأشكال والنهايات والآجال والصفات
 والكمال على وفق الحكمة بلا مثال أمثله ولا مقدار احتذى عليه من خالق كان قبله
 (ولا تعب ولا نصب) التعب والنصب الكلال والأعياء فالعطف للتفسير والتأكيد و
 حمل أحدهما على كلال القوة الآلية والآخر على كلال القوة المدركة النفسية
 ممكن ولما كان شأن من فعل فعلاً من سائر الفاعلين لا يخلو عن تعب و كلفة و

(١) قوله « من لواحق الامور المادية » كون التغيير خاصاً بالمادة ثابت واضح و
 بذلك أثبت المشاؤون وجود المادة للاجسام وقالوا ان الجسم يتغير من حال الى حال ولا بد
 أن يكون فيه شيء ثابت هو المادة وشيء يفنى ويتجدد غيره و هو الصورة والحالات الطارية
 و بيانه موكول الى محل ، ولو كان واجب الوجود أيضاً متغيراً لزم اثبات شيئين فيه أحدهما
 ثابت مع تغير الحالات حتى يصدق عليه في الحالة الثانية أنه هو في الاول، و ثانيهما متغير
 لا يبقى في الحالة الثانية حتى يصدق عليه أنه تغير فثبت التركيب فيه. (ش)

(٢) قوله « ابتدع ما خلق بلا مثال سبق » قديكون المخلوق من شأنه أن لا يكون له
 مثال سابق أو غير سابق كالمجردات المحضة وقد يكون من شأنه أن يكون له مثال كالافلاك
 والابتداع يشمل كليهما بل يشمل الكائنات اذا نسبت اليه تعالى. (ش)

مشقة نزهة فعله تعالى عما يلزم فعل غيره من الأمور المذكورة لأنها من توابع الانفعالات العارضة للآلات النفسانية والقوى الجسمانية و قدسه تعالى منزّه عنها (و كلُّ صانع شيء فمن شيء صنع ، والله لا من شيء صنع ما خلق) إشارة إلى الفرق بين الصنایع البشرية و صنع الله تعالى بأنّ صنعه تعالى على سبيل الابداع و الاختراع (١) دون الصنایع البشرية وذلك لأنّ الصنایع البشرية إنّما تحصل بعد أن ترسم في الخيال صورة المصنوع و تصوّر وضعه و كیفیته أولاً و تملك الصور و التصوّرات تارة تحصل عن أمثلة للمصنوع و تصوّر مقادير و كیفیات خارجيّة له يشاهدها الصانع و يحذو حذوها ، و تارة تحصل بمحض الإلهام كما يفاض على ذهن بعض من الأذكیاء صورة شكل لم يسبق إلى تصوّره فيتصوّره و يبرز صورته في الخارج و ليس شيء من هذين الفعلین اختراعاً ، أمّا الأوّل فظاهر ، و أمّا الثاني مع أنّ الفاعل یسمی مخترعاً في العرف فلأنّ التحقيق يشهد بأنّه إنّما فعل على وفق ما وجد في ذهنه من الشكل و الهيئة و المقدار الفائضة من مفيض الحقّ فيكون في الحقيقة فاعلاً عن مثال سبق من الغير فلا يكون مخترعاً و كیفیة صنع الله تعالى للعالم و جزئياً منه منزّهة عن الوقوع على أحد هذين الوجهین أمّا الأوّل فلا أنّ الله تعالى (٢) كان ولم يكن معه شيء فلم يكن في مرتبة وجوده - مثال و مقدار و لامثّل و مقدّر حتّى يعمل هو جلّ شأنه بمثله و يحذو حذوه و أمّا الثاني

(١) قوله « على سبيل الابداع و الاختراع » جعل الشارح الابداع و الاختراع بمعنى واحد و لعله في العرف كذلك اذ لا يفرقون بينهما و خص بعضهم كلمة الابداع بما لا يكون مسبوقةً بمادة و لامدة و الاختراع بما لا يكون مسبوقةً بمدة و ان كان مسبوقةً بمادة ، فالعقول عندهم مبدعة و الافلاك مخترعة و المسبوق بالمادة و المدة جميعاً كائن كالنفوس و المواليد و لا مشاحة في الاصطلاح. (ش)

(٢) قوله « أمّا الاول فلان الله تعالى » يعني كل مثال و مقدار يفرض فهو متأخر عن وجوده تعالى ذاتاً لانه ممكن و الممكن مخلوقه ، فان احتمل أنه تعالى خلق شيئاً على وفق مثال فذلك المثال أيضاً مخلوقه. (ش)

فلاستحالة حصول الصور والمقادير في ذاته تعالى (١) ولا امتناع استفاضتها من الغير فكان صنعه لا كصنع الغير و كان فاعلاً من غير مثال على أحد الوجهين ، فأذن صنعه محض الابداع و فعله مجرد الاختراع على أبعاد ما يكون عن حدود مثال ، بخلاف صنع المخلوقين تبارك الله رب العالمين ، وإنما كرم الله تبارك وتعالى إبداعه و اختراعه تعالى للتأكيد و المبالغة في نفي الافتقار والعجز والحدوث عنه تعالى و في نفي القدم عن العالم (و كلُّ عالم فمن بعد جهل تعلم) أمّا الإنسان فظاهر لأنّه في مبدء الفطرة خال عن العلوم ، و إنّما خلقت له هذه الآلات البدنيّة ليتصفح بها صور المحسوسات و معانيها و يتنبّه لمشاركات بينها و مباينات فتحصل له التجربة و سائر العلوم الضرورية و المكتسبة من المبدء الفياض بلا واسطة معين و مرشد أو بواسطة و على التقديرين فهو من بعد جهل تعلم من الغير ، و أمّا العقول القادسة (٢)

(١) قوله « والمقادير في ذاته تعالى » و حصول الصورة و المقدار حادث لا بد له من علة لاستحالة ترجح أحد طرفي الوجود والعدم للممكن من غير مرجح ثم حصولها في ذاته تعالى محال لوجهين الاول أن محل المقدار لا بد أن يكون جسماً ذا طول و عرض و يستحيل حلوله في المجرد ، والثاني أن وجود هذه الصور و المقادير في ذاته تعالى ان كانت علته ذات الواجب ثبت خلق هذه الصور بلامثال سبق و ان كانت غيره تعالى فهو محال اذ ليس غيره الا ممكناً مخلوقاً له . (ش)

(٢) قوله « واما العقول القادسة » العالم في الممكنات اما انسان ومثله أو ملك وعلوم هؤلاء بعد الجهل فعلم ما سوى الواجب بعد الجهل؛ أما الانسان وامثاله فواضح وأما العقول القادسة وهم الملائكة فانهم و ان لم يكن علمهم متأخراً عن الجهل بالتأخر الزماني لكن كان متأخراً بالتأخر الذاتي لانهم في مرتبة ذاتهم غير عالمين لكون علومهم زائدة على ذاتهم و انما أخذوا علومهم من الفياض على الاطلاق و يمكن أن يكون بعض من خلق من البشر عالماً من غير سبق جهل زماناً نظير العقول و نقول في تأخر علمهم ما قلنا في العقول و قد أجبتنا بذلك عن سؤال ورد علينا في علم النبي «ص» و الائمة عليهم السلام مضمونه انكم تقولون أنهم عليهم السلام كانوا عالمين بكل شيء منذ بدء وجودهم وقد قال الله تعالى خطاباً للنبي «ص» و ما كنت تعلمها أنت و لا قومك » و قال تعالى « ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان » ﴿

فلا نهم في مرتبة ذواتهم لكون علومهم زائدة عليها جاهلون متعلمون من الفيض على الإطلاق ، و بالجملة كل عالم سواء متعلم (والله لم يجهل ولم يتعلم) من الغير لأن علمه تعالى بالأشياء على التفصيل إنما هو لذاته المقدسة عن شوائب النقص والافتقار فهو العالم المطلق الذي لا يحتاج في علمه إلى غيره بوجه من الوجوه (أحاط بالأشياء) كما هي من حقائقها و لوازمها و عوارضها و خواصها و آثارها و أقدارها و جوانبها و أقطارها و غاياتها (علماً قبل كونها) أي قبل وجودها من كتم العدم (فلم يزد بكونها علماً) لأن ذاته بذاته مناط لظهور الأشياء و انكشافها عند ذاته و علم أزمي بجمعها من كل وجه فلا يتصور في علمه الزيادة و النقصان (علمه بها قبل أن يكونها كعلمه) بها (بعد تكوينها) ليس المقصود ما يستفاد من ظاهر التشبيه و هو تحقق المغايرة بين العلمين من وجه ، و تحقق

* قلت في الجواب لا يدعى أحد من الشيعة الامامية أن النبي والائمة عليهم السلام كانوا مستغنين عن الله تعالى بل ندعى استغناءهم عن الخلق فقط فكان علمهم بتعليم الله تعالى إياهم ولم يكن علمهم عين ذاتهم فان هذه صفة خاصة لواجب الوجود ولا ينافي ذلك كونهم عالمين منذ بدء خلقهم فانه كان علمهم ببدء خلقهم من الله تعالى و لو لم يكن تعليمه تعالى إياهم لم يكونوا عالمين بذاتهم كما ان وجودهم من الله تعالى ولولا إيجاده لم يكونوا موجودين بذاتهم فعدم علمهم مقدم على علمهم لان عدم علمهم ذاتي و علمهم مقبوس من العلة و ما بالذات مقدم على ما بالغير والايتان لاتدلان على مضي زمان عليه «ص» و هو جاهل الا ان ادعى مدح اختصاص التقدم والتأخر عرفاً و لغة بالزمانين و ليس كذلك بل بطالقان على الذاتين أيضاً اذ لا يختلف أهل العربية في أن الفاء و ثم تدلان على الترتب و معدلك يصح في اللغة ان يقال تحركت اليد فتحرك المفتاح دون العكس مع كون الحركتين معاً زماناً وتأخر حركة المفتاح عن حركة اليد ليس بالزمان بل بالذات فثبت أن أهل العرف واللغة يعرفون معنى التأخر الذاتي و يستعملونه في كلامهم ولا يجب حمل جميع ماورد في الكتاب والسنة من الترتب والتأخر على الزماني ولا يصح دعوى من يدعى اختصاص التأخر الذاتي بأصحاب العلوم النظرية و أنه شيء لا يعرفه أهل اللغة والعرف فقوله تعالى « ما كنت تدري ما الكتاب ولايمان ، اى ما كنت تعرفها بنفسك بل هو شيء عرفته بتعليم الله تعالى اياك منذ أول خلقتك. (ش)

المشاركة من وجه آخر ، بل المقصود أن علمه بالأشياء في صورتين واحد لا تفاوت فيه بوجه ما ، وهذا تأكيد للسابق و تقرير لمضمونه (لم يكوّنها لتشديد سلطان) لأنه إنما يحتاج إلى الناصر والمعين ذوالنقصان العاجز عن التصرف في ملكه و إجراء حكمه عليه ، و لما كان تعالى شأنه هو الغني المطلق عن كل شيء و كان كل ما عداه مقهوراً تحت قدرته القاهرة بالإيجاد والإبقاء والإفناء لم يحتج في سلطانه إلى أحد من خلقه (ولاخوف من زوال ولانقصان) لأن ذلك الخوف من توابع الانفعالات ولو احق الممكنات القابلة في حدّ الذات للزوال والنقصان ولما ثبت تنزيهه تعالى عن ذلك لم يتصور أن يكون الغرض من إيجاده رفع ذلك الخوف عن نفسه (ولا استعانة على ضدّ مناو) أي معاد من ناوئه مهموز اللام إذا عداه قال الجوهري: ناوت الرجل مناوة ونواء عاديته يقال: إذا ناوت الرّجال فاصبر. وربما لهم يهمز وأصله الهمز. و في بعض النسخ على ضدّ مناور بالناء المثلثة بعد الميم والراء المهملة بعد الواو أي موائب من ثاربه الناس إذا وثبوا عليه (ولاندّ مكائر) أي متعرّض للغلبة عليه يقال: كائرناهم فكثّرناهم أي غلبناهم بالكثرة و الضدّ والندّ في اللّغة بمعنى المثل والنظير ، ولا يبعد أن يراد هنا بالأوّل أعمّ من المساوي والأدون بقريئة ذكر المعادة معه إذ المعادة قد تكون من الأدون و بالثاني أعمّ من المساوي والأعلى بقريئة ذكر الغلبة معه إذ الغلبة تكون من الأعلى غالباً (ولا شريك مكابر) يطلب الكبر والعظمة عليه وكل ذلك لا نتفاء مبدء الاستعانة وهو العجز فيه لأنّ العجز من تناهي القوّة والقدرة و قدس الحقّ منزّه عنه أيضاً لا ضدّ ولا ندّ ولا شريك له حتّى يحتاج في دفعهم إلى الاستعانة بغيره من مخلوقاته و فيه تنزيه له تعالى عن صفات المخلوقين و خواصّ المحدثين .

و لما نفى أن يكون الغرض من الإيجاد ما ذكر أشار إلى ما هو الغرض منه بقوله (لكن خلائق مر بوبون و عباد داخرون) الدّخور الصغار والدّلّ يعني لكنهم خلائق مر بوبون لهم ربّ قاهر وعباد ذليلون لهم معبود غالب. والحاصل أنّه خلقهم و ربّاهم من حدّ النقص إلى حدّ الكمال لظهار ربوبيّته وإعلان قدرته و

طلب منهم العبادة وحثهم على طاعته فقال : « يا عباد فاتقون » فيجب على الكل أن يرتبط بربقة الذلّة والمسكنة والحاجة إليه ، ويناوي بلسان الحال و المقال بالثناء المطلق عليه ، وفيه جذب للخلق بذكر جذب المربوبية و العبودية و الدُخور إلى ما خلقوا لأجله كما قال سبحانه « وما خلقت الجنّ و الانس إلا ليعبدون » (فسبحان الذي لا يؤوده خلق ما ابتدأ ولا تدبير ما برأ) كما قال سبحانه « أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهنّ » وذلك لأنّ إيجاده و تدبيره ليس بتحريك آلة جسمانية ولا استعمال روية نفسانية حتى يعرض له الثقل والكلال ، إنّما هو بمجرد العلم بالمصلحة (١) و محض تعلق الإرادة والمشية و تدبيره يعود إلى تصريفه جميع الذوات والصفات و غيرها ممّا يناسب كلّ شيء و يليق به دائماً تصريفاً كلياً و جزئياً على وفق حكمته و عنايته و إنّما قال : ما ابتداء ليكون سلب الثقل والأعياء عنه أبلغ إذ ما ابتدء من الأفعال يكون المشقّة فيه أتمّ كما يرشد إليه قوله تعالى : « أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهنّ بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنّ الله على كلّ شيء قدير » (ولا من عجز ولا من فترة بما خلق اكتفى) من علّة لاكتفى و بما خلق متعلق بمدخولها أو باكتفى والعجز والفترة متقاربان في المفهوم. ولا يبعد أن يكون أحدهما لضعف القوّة الفاعليّة و الآخر لضعف القوّة الآلية أو يكون

(١) قوله « بمجرد العلم بالمصلحة » و هو معنى الإرادة بالنسبة الى الله تعالى فان

قيل هذا يستلزم أن يكون الواجب تعالى موجباً مضطراً لانه اذا صدر الفعل عنه بمجرد علمه بالمصلحة كان نظير السقوط لمن هو على جذع بمجرد توهم السقوط و سيلان لعاب الفم بمجرد تصور الحموضة . قلنا الغرض ان ارادته تعالى ليس باضطراب نفس و استعمال روية و ليس فعله تعالى نظير المثالين بل فعله باختياره و ان لم يتوقف على ترديد سابق او حصول عزم جديد بل أراد من الازل ما أراد من غير لبث و تأمل و همامة نفس و فكر وأمثال ذلك ولا نوافق من يقول العلة التامة لا يكون مختاراً في فعله و القديم الزماني لا يكون فعلاً للقادر المختار. (ش)

أحدهما لضعفها والآخر لضعف العلم و قصوره عن تصوّر ما يريد العالم فعله ، و
الحاصل أنّه ليس الاقتصار على ما خلقه لعجزه عن الزائد و فتوره بسبب ما خلقه
عن خلق ما سواه لأنّ العجز و الفتور من جهة تناهي القوّة الجسميّة و انفعالها و
تأثرها ممّا يمانعها في التأثير و هو منزّه عن جميع ذلك (علم ما خلق و خلق ما
علم) يعني علم في الأزل ما خلقه و خلق ما علمه في الأزل و الحاصل أنّ الاكتفاء
بما خلق ليس لأجل العجز و الفتور بل لأجل المصلحة و اقتضاء الحكمة إذ كلُّ
ما قدره في الوجود من الممكنات فهو على طبق مصلحته و وفق حكمته بحيث لو زاد
على ذلك المقدار لاختلّ نظام الكلّ بل نظام كلّ واحد ، فالإكتفاء بما خلق
لوقوعه على وجه الحكمة و النظام الأتمّ الأكمل الذي ليس في الإمكان أن يكون
على أتمّ منه و أحسن و من اعتبر القابليّة و الاستعداد في الإيجاد و إفاضة الوجود
فهو يقول : الإكتفاء بما خلق دون الزيادة عليه إنّما هو لتقص في القابل للقصور
في الفاعل لأنّه مفيض الخير و الجود و الوجود من غير بخل و لامنح و لاتعويق على
كلّ قابل بقدر ما يقبله و يستعدّ له فكلُّ ما أوجده أو وجده لكونه قابلاً مستعدّ له .
و كلّ ما لم يوجد لم يوجد له لعدم كونه قابلاً مستعدّاً له صالحاً لإفاضة الوجود
عليه (لا بالتفكير في علم حادث أصاب ما خلق) يعني خلق ما علم في الأزل و وجه صلاحه
لا بالرويّة و التفكّر في تحصيل علم حادث أصاب جلّ شأنه بذلك العلم الحادث
ما خلق و علم وجه الصواب في خلقه لاستحالة أن يكون له علم حادث و إلاّ لكان
جاهلاً قبل حدوثه و إنّّه باطلٌ و لأنّ التفكّر من لواحق النفوس البشريّة بآلة
بدنيّة و قد تنزّه قدسه تعالى عن ذلك (ولاشبهة دخلت عليه فيما لم يخلق) و صار
ذلك منشاء لعدم خلقه إيّاه بل عدم خلقه لعلمه بأنّه لامصلحة في وجوده . و فيه
إشارة إلى كمال علمه و امتناع طريان الشبهة عليه . و سرّ ذلك أنّ الشبهة إنّما
تعرّض العقل في الأمور المعقولة الصرفة الغير الضروريّة و ذلك لأنّ الوهم لا

يصدق حكمه إلا في المحسوسات (١) و أمّا الأمور المعقولة فحكمه فيها كاذب فالعقل حال استنصاله وجه الحقّ فيها يكون معارضاً بالأحكام الوهميّة، فإذا كان المطلوب غامضاً فربّما كان في الأحكام الوهميّة ما يشبه بعض أسباب المطلوب فيتصوّرهُ النفس بصورة الحقّ و يعتقدُه مبدءاً للمطلوب فينتج الباطل في صورة المطلوب و ليس به، ولما كان تعالى شأنه منزّهاً عن القوّة البدنيّة والأحكام الوهميّة و كان علمه الكامل الأزليّ الفعليّ من كلّ وجه لذاته المقدّسة لم يجز أن تعرّض له شبهة أو يدخل عليه شكّ لكونهما من عوارضها (لكن قضاء مبرم) أي بل إيجاد ما أوجده بدون الزيادة و دخول الشبهة عليه قضاء محكم و حكم موثّق لا يحتمل الزيادة والنقصان (و علم محكم) أي برىء من فساد الشبهة والشكّ و الغلط و هو إشارة إلى قدره الذي هو العلم الأزليّ بوجود الكائنات على مقاديرها

(١) قوله « إلا في المحسوسات » قال صدر المتألّهين (قدس سره) لانه أى الوهم لا يصدق

حكم العقل إلا في المحسوسات لافي المعقولات فيعارضه و يدخل الشبهة عليه في المعقولات المحضة ولا يصدق، فالعقل حال استنصاله وجه الحق فيها يكون معارضاً بالأحكام الوهميّة فإذا كان المطلوب غامضاً فربما كان في الأحكام الوهميّة ما يشبه بعض أسباب المطلوب فيتصوّر النفس بصورته و يمتدّد لما ليس بمبدء مبدءاً فينتج الباطل في صورة المطلوب و ليس به و لما كان البارى جل مجده منزّهاً عن صحبة القوى المتعلقة بالابدان التي رئيسها الوهم و كان علمه لذاته لم يجز أن يعرض لقضائه وللا قدره و صمة شبهة أو يدخل عليه عيب شك و ريب لكونهما من عوارض العقول المقترنة بها انتهى. ولاتوهمن أن اقتباس المعنى و نقل عبارة الصدر عيب على الشارح وغيره من الشراح أو طعن فيهم وأن لم ينسبوا اليه اذ من المعلوم أن المؤلف مطلقاً يحتاج الى ذكر ما سبقه اليه غيره في كتابه لتأييد أو رد أو توضيح فيكـتفى بنقل عبارته من غير تغيير وانما العيب أن يذكر شيئاً بديعاً لغيره و ينسبه الى نفسه صريحاً، ولم يصرح الشارح هنا بأن ما ذكره هنا من مستنبطات خاطره و نقل كلام صدر المتألّهين يدل على كثرة ممارسته لشرحه و فهمه غوامض تحقيقاته وأسرار أفكاره واختياره منه ما يناسب كتابه و هذا من أعلى مدارج الكمال لا يوفق له الا الا وحدى من الناس والاستخبار من الخبر كالاغتراف من البحر ليس دون شأن المرتاد. (ش)

ومنافعها و خواصها و آثارها على ما هي عليه في نفس الأمر و هذا كالأساس لبناء القضاء أعني خلق الأشياء و إيجادها في الأعيان، فالقضاء تابع للقدر كما أن بناء الباني بيتاً تابع لتقديره أو لآل ذلك البيت ووضعه و هيئته و مقداره في نفسه إلا أن الباني لقصور علمه قد يسنح له في أثناء البناء تغيير بعض ما قدره أو لآل، و الصانع الحق لكمال علمه يوجد ما قدره أزالاً من غير تغيير و تبديل و زيادة و نقصان (و أمر متقن) أي محكم لا يردُّ لكونه واقعاً على وفق الحكمة و المصلحة (توحيد بالرُّبوبيَّة) أي تفرّد بالرُّبوبيَّة المطلقة و التدبير في نظام العالم لا يشاركه أحد إذ كلُّ ربٍّ و مالكٍ سواه فإنما تثبت له هذه الصفة بالإضافة إلى بعض الأشياء وهو ربٌّ مملوك له تعالى شأنه (و خصَّ نفسه بالوحدانية) إذ الوحدانية المطلقة إنَّما هي له وحده و كلُّ ما سواه لو كان بسيطاً فهو زوج تر كيبِّيٌّ و مر كَّب حقيقي إذ له ذات و إنَّية، و صفات و أينية، و سمات و كيفية، فهو متكثّر من جهات متعدّدة (و استخلص بالمجد و الثناء) المجد الكرم، و المجد أيضاً الشرف، و الثناء المدح و التعظيم و ذكر الخير و أسبابه إذا عرفت هذا فنقول: له المجد على الإطلاق و له الثناء بالاستحقاق، لا يشاركه فيهما موافق رشيد . و لا ينازعه فيهما مخالف عنيد، أمّا الأوّل فلا نَّ وجوده أشرف الوجودات و أفضلها و ذاته أشرف الذّوات و أكملها، و موائد كرمه مبسوطة على ساحة الإمكان، و عوائد نعمه منشورة على أهل المنع و الإحسان، و ليست هذه الكرامة لأحد سواه ولا يدعي هذه الشرافة أحد عداه، و أمّا الثاني فلا نَّ الثناء إمّا بإزاء شرف الذّات و الصفات و الوجود أو في مقابل المنِّ و الإعطاء و الجود و قد عرفت أن شيئاً من ذلك لا يوجد في غيره جلَّ شأنه و لا يتحقّق لأحد سواه عظم برهانه. و كلُّ من عداه و إن كان شريفاً فهو ذليل و إن كان كريماً فهو بخيلٌ، و كلُّ من سواه إن استحقَّ الثناء في الجملة فلا نَّ الله تعالى أولاه، و من المعلوم أن العبد و ما في يده لمولاه.

(و تفرّد بالتوحيد و المجد و السناء) السناء بالقصر الضوء و بالمد الرّفعة و السني الرّقيع و الأخير هو المراد هنا على الأظهر، أمّا تفرّده بالتوحيد و المراد

به التوحيد المطلق أعني التوحيد في عين الذات لانتفاء التركيب و الأجزاء ، و التوحيد في مرتبة الذات لانتفاء زيادة الوجود، و التوحيد بعد مرتبة الذات لانتفاء زيادة الصفات، فظاهر لأن غيره إما مركب أو بسيط، فإن كان مركباً انتفى عنه التوحيد بجميع أقسامه إذله أجزاء ووجود و صفات زائدة عليه فهو متكسر من جميع الجهات، وإن كان بسيطاً انتفى عنه التوحيد بالمعنيين الأخيرين. وأما تفرده بالمجد فقد عرفت وجهه ولا يبعد أن يراد بالمجد هنا الشرف و العز و في السابق الكرم بقرينة ذكر الثناء معه لأن الظاهر من الثناء أن يكون مقروناً بالكرم و الإعطاء ، وأما تفرده بالثناء أعني الرفعة و العلو على الإطلاق فلكونه أرفع و أعلى من غيره عموماً بالرتبة و العلية إذ مصير جميع الخلائق في سلسلة الحاجة بذواتهم و وجوداتهم و كمالاتهم إليه (و توحّد بالتحميد) أي بتحميده لنفسه كما هو أهله و لا يشاركه في تحميده كما هو حقه أحد حتى الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام كما يرشد إليه قوله عليه السلام « لا أخصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك » أو بتحميد غيره له يعني لا يستحق أحد بتحميد الخلائق له إلا هو ، و أما تحميد غيره لنعمة أو كمال فيه فإنما هو تحميد له تعالى شأنه في الحقيقة كما بين في موضعه (و تمجّد بالتمجيد) تمجيده يعني نسبته إلى المجد يحتمل الأمرين مثل السابق (و علا عن اتخاذ الأبناء) لأنه يمتنع لحوق مرتبته بمراتب الأجسام التي هي في معرض الزوال ، و لأن مفهوم الابن هو الذي يتولد و ينقل عن آخر مثله في نوعه ، و قدسه تعالى منزّه عن المشابهة و المماثلة (و تطهر و تقدّس عن ملامسة النساء) لأنه يمتنع عليه الملامسة و لوازمها من الجسميّة و الشهوة و التركيب و طهارته تعود إلى تنزّهه عن الموادّ و علايقها من الملامسة و المماسّة و غيرهما (و عزّ وجلّ عن مجاورة الشركاء) المجاورة بالجيم على ما رأينا من النسخ أو بالحاء على احتمال ووجه ذلك أنه لو كان له شريك كان هو ناقصاً في ذاته لافتقاره إلى ما به الامتياز و في فعله لعدم اقتداره على التصرف في ملكه إلا باذن الشريك و النقص عليه محال و أيضاً لو كان له شريك يحاوره و يكالمه في خلقه و يستعين به في كيفية

الإيجاد وحفظ نظام الموجودات حتى يكون إيجاده وحفظه أقرب إلى العوَاب
لأن محتاجاً إلى معين وظهير والحاجة يستلزم الإمكان المنزّهة قدس الواجب بالذات
عنه (فليس له فيما خلق ضدّه) (١) يضادّه في إمضاء إرادته و يمنعه من إجراء قدرته
أو يردّه عن الخطأ إلى الصواب ويهديه إلى الرأي الصحيح في كلّ باب، لبراءة
ذاته وقدرته وعلمه عن التقصان التابع للإمكان (ولله فيما ملك نداءً) (٢) أي مثل
نظير في ذاته وصفاته و يفعل مثل فعله (ولم يشر كه في ملكه أحدٌ) لتقدُّسه
عن المشاركة وتنزّهه عن صفات المخلوقين (الواحد الأحد الصمد المبدل لا بد) أي
المهلك المغني للدّهر والزّمان والزّمانيات (والوارث للأمد) أي للغاية ومنتهى
المدّة المضروبة للزّمانيات فالأبد والأمد والابتداء والانتها و جميع آثاره في
عالم الأمر والخلق بأسرها تنتهي إليه انتهاءً في أوّليتها بالإيجاد وفي آخريتها
بالإفناء، وهو أوّل كلّ شيء وآخره، ووارث كلّ شيء ومالكه وهو المستحقُّ
للأزليّة والأبدية والبقاء و كلّ ما سواه مستحقُّ للحدوث والعدم والفناء، وفيه
ردُّ على الدّهريّة وعلى من اعتقد قدم الزّمان. وبالجملة كما أنّه مبدء الزّمان
والخلق فهو مرجعهما أيضاً ولما كان ذلك إشارة إلى أنّه دائم متوحد موجوداً أولاً
وأبدأ عقبه بقوله (الذي لم يزل ولا يزال وحدانياً) أي منسوباً إلى الوحدة
المطلقة للمبالغة في وحدته (أزلياً) أي منسوباً إلى الأزل حيث لم يكن لوجوده
أوّل (قبل بدء الدّهور و بعد صروف الأمور) البدء بفتح الباء و سكون الدّال
والهمزة أخيراً مصدر بدأت الشيء فعلته ابتداءً، والدّهر الزّمان و جمعه باعتبار
أجزائه التي كلّ واحد منها زمان، والمراد بصروف الأمور إمّا إيجادها لأنّ
فيه صرفاً لها من العدم إلى الوجود أو إعدامها لأنّ فيه صرفاً لها من الوجود إلى

(١) قوله « فيما خلق ضدّه » المخلوق وجوده مأخوذ من الخالق ومحتاج إليه حدوثاً
و بقاءً والضد لا يمكن أن يكون وجوده مأخوذاً من ضدّه و الا لكان الشيء مضاداً لنفسه. (ش)
(٢) قوله « في مملكه ند » لان المخلوق لا يمكن أن يكون نظيراً ومثلاً لخالقه و

العدم، و لفظة قبل ظرف لقوله «لم يزل ولا يزال» أي لم يزل قبل بدء الدُّهور، و لا يزال بعد صروف الأمور أو لقوله «وحدانياً» أي هو واحد لا يشاركه أحدٌ في ذاته و وجوده و صفاته و أفعاله و تدبيره قبل بدء الدُّهور و بعد صروف الأمور، و لما أشار بهذا إلى أنه باق أبداً أشار إلى سلب ما ينافي بقاءه للتأكيد و التقرير بقوله (الذي لا يبید ولا ينقد) أي لا يهلك ولا ينقد وجوده لأنَّ الهلاك و النقاد من صفات الممكن الذي هو في مرتبة ذاته باعتبار اتصافه بوصف الإمكان موصوف بالعدم و البطلان، و الحق الثابت بالذات برىء عن الاتصاف بأمثال هذه الصفات (بذلك أصف ربِّي) أي بما ذكرته من الثناء و التوحيد و التنزيه أصف ربِّي لا بما ذكره الواصفون المشبهون له بخلقه، و لما ظهر مما ذكر أنه المستحق للصفات الالهية و المستجمع لها بحيث لا يوجد شيء منها في غيره أشار إلى التصريح بتفردُه بها و توحدُه بمقتضاها بقوله (فلا إله إلا الله) ثم وصفه بالعظمة و الجلال، و الغلبة على الإطلاق على سبيل التعجب بقوله (من عظيم ما أعظمه، و من جليل ما أجله، و من عزيز ما أعزّه) للتنبية على أن أحداً لا يقدر على معرفة حقيقة هذه الصفات و جلاله قدرها، و للإشعار بأنَّه و جب الانقياد له و الإيمان به و الطاعة له، و لفظة من بيان و تفسير لقوله «الله» و ترجمة عنه (و تعالی عما يقول الظالمون علواً كبيراً) تنزيهه لجناب الحقِّ عما ينسب إليه المبتدعة من التشبه و التجسّم و التصوُّر بصورة و غير ذلك من الأقاويل الكاذبة و هؤلاء متشاركون في إنكار الصانع مثل الملاحدة و إن لم يصرِّحوا بإنكاره لأنَّ الثابت بزعمهم ليس بصانع و الصانع الحقُّ ليس بثابت عندهم.

((الاصل))

« و هذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام حتى لقد ابتدئها العامة و هي « كافية لمن طلب علم التوحيد إذا تدبَّرها و فهم ما فيها، فلو اجتمع السنة الجنِّ »

« والانس ليس فيها لسانٌ نبيٌّ على أن يبينوا التوحيد بمثل ما أتى به- بأبي و
 « أمي- ما قدروا عليه و لولا إباتته ﷺ ما علم الناس كيف يسلكون سبيل
 « التوحيد، ألأترون إلى قوله: «لامن شيء كان ولا من شيء خلق ما كان» فنفى
 « بقوله: «لامن شيء كان» معنى الحدوث و كيف أوقع على ما أحدثه صفة الخلق
 « والاختراع بالأصل ولامثال، نفيًا لقول من قال: إن الأشياء كلها محدثة بعضها
 « من بعض و إبطالاً لقول الثنوية الذين زعموا أنه لا يحدث شيئاً إلا من أصل
 « ولا يدبر إلا باحتذاء مثال، فدفع ﷺ بقوله: «لامن شيء خلق ما كان» جديع
 « حجج الثنوية و شبههم، لأن أكثر ما يعتمد الثنوية في حدوث العالم أن يقولوا
 « لا يخلو من أن يكون الخالق خلق الأشياء من شيء أو من لاشيء فقولهم من شيء
 « خطأ و قولهم من لاشيء مناقضة و إحالة، لأن «من» توجب شيئاً « ولا شيء»
 « تنفيه، فأخرج أمير المؤمنين ﷺ هذه اللفظة على أبلغ الألفاظ وأصحها فقال:
 « لامن شيء خلق ما كان، فنفى «من» إذ كانت توجب شيئاً، ونفى الشيء إذ
 « كان كل شيء مخلوقاً محدثاً، لامن أصل أحدثه الخالق، كما قالت الثنوية:
 « إنه خلق من أصل قديم فلا يكون تدبير الاباحتذاء مثال.»
 « ثم قوله ﷺ: « ليست له صفة تنال ولا حدٌ تضرب له فيه الأمثال، كل »
 « دون صفاته تحبير اللغات» فنفى ﷺ أقاويل المشبهة حين شبهوه بالسيكة و
 « البلورة و غير ذلك من أقاويلهم من الطول والاستواء و قولهم: «متى ما لم تعقد
 « القلوب منه على كيفية ولم ترجع إلى إثبات هيئة لم تعقل شيئاً فلم تثبت صانعاً»
 « ففسر أمير المؤمنين ﷺ أنه واحد بلا كيفية و أن القلوب تعرفه بلا تصوير
 « ولا إحاطة»
 « ثم قوله ﷺ: « الذي لا يبلغه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن و تعالى
 « الذي ليس له وقت معدود و لأجل ممدود و لانت محدود » ثم قوله ﷺ: « لم
 « يحلل- في الأشياء- فيقال: هو فيها كائن و لم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن» فنفى
 « ﷺ بهاتين الكلمتين صفة الأعراض و الأجسام لأن من صفة الأجسام التباعد و

«المباينة، ومن صفة الأعراض الكون في الأجسام بالحلول على غير مماسة، ومباينة»
 «الأجسام» على تراخي المسافة»
 « ثم قال عليه السلام: « لكن أحاط بها علمه وأتقنها صنعه» أي هو في الأشياء ،
 «بالإحاطة والتدبير وعلى غير ملامسة».

((الشرح))

(و هذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام حتى لقد ابتدئها العامة) أي
 عظموها وأشهرها فيما بينهم حتى اشتهرت وصارت مبتدلة ، غير متروكة (و
 هي كافية لمن طلب علم التوحيد إذا تدبرها وفهم ما فيها) لاشتمالها على ما لا يزيد
 عليه من أمر التوحيد المطلق والتنزيه المحقق وتضمنها على إشارات لطيفة و
 اعتبارات صحيحة من الصفات الكمالية والصفات الإضافية والسلبية (فلواجتمع
 ألسنة الجن والانس) (١) و تعاضدت قلوبهم واستظهر بعضهم من بعض (ليس

(١) قوله « فلوا اجتمعت ألسنة الجن والانس » قال صاحب المواقف - وهو من مشاهير
 متكلمي أهل السنة وكتابه أشهر كتب الكلام : على أعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء
 والحرص على التعلم، ومحمد «ص» أعلم الناس وأحرصهم على ارشاده و كان في صفه في
 حجره وفي كبره خنتاً له يدخل عليه كل وقت وذلك يقتضى بلوغه في العلم كل مبلغ - الى
 أن قال - ان علياً ذكر في خطبه من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع
 مثله في كلام الصحابة ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول والفروع وكذا المتصوفة
 في علم تصفية الباطن، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة
 القصوى، وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي أمر أبا الاسود الدؤلي بتدوينه . وقال استاد
 الحكماء المتألهين صدر الدين الشيرازي (قدس سره) وشاهد ذلك اما جملة ققول النبي
 «ص» «أنا مدينة العلم وعلى بابها» ولاشك أن المقصود انه «ع» هو المنبع الذي يفيض عنه
 العلوم القرآنية والأسرار الحكمية التي اشتمل عليها القرآن الحكيم والسنة الكريمة - الى
 ان قال:- فالمشهور على ألسنة الجمهور وفي الكتب مسطور أن جميع فرق الاسلام انتهوا في
 علومهم اليه. أما المتكلمون فمعظمهم المعتزلة واتسابعهم اليه ظاهر فان أكثر أصولهم مأخوذة*

فيها لسان نبيّ) حال عن الألسنة (على أن يبينوا التوحيد بمثل ما أتى به - بأبي و
 وأُمّي) صلوات الله عليه (ماقدروا عليه) لظهور أن علم التوحيد من جهة الوحي
 والعقل البشري عاجز عن إدراك ما في عالم القدس بالاستقلال و قوله : « بأبي و
 أُمّي » كلمة معتادة للعرب يقال لمن يعزُّ عليهم ، ولا يختلج في وهمك أنه كيف
 يحسن التفدية هنا بعد الموت وهي غير ممكنة لأنه لا بشرط في إطلاقها في عرفهم
 إمكان الفدية و ليس الغرض منها تحقيق الفدية بل تخييلها وإيهامها للاسترقاق
 وتخييل المقول له أنه عزيز في نفس القائل إلى غاية أنه أرحم من أبيه وأمه بحيث
 يفديه بهما وظاهر أنه مما يفعل في الطبع ميلاً من المقول له (ولولا إبانته عليه السلام)
 و تمييزه للحق عن الباطل في أمر التوحيد (ما علم الناس كيف يسلكون سبيل
 التوحيد) لأن سبيل التوحيد دقيق و بحر معرفته عميق يعجز الغواصون قبل
 الوصول و إن بالغوا و يضلُّ الوصَّافون قبل البلوغ و إن جاهدوا وقد ضلَّ جمع
 كثير من المتكلمين بأوهامهم و جمُّ غفير من المعتمدين بأفهامهم في أوَّل مرتبة

من ظواهر كلامه في التوحيد والعدل وأيضاً فانهم ينتسبون الى مشايخهم كالحسن البصرى و
 واصل بن عطا و كانوا منتسبين الى على (ع) و متلقين عنه العلوم، و أما الاشعرية واستنادهم
 الى أبى الحسن الاشعري وقد كان تلميذاً لابي على الجبائي وهو من مشايخ المعتزلة و أما
 الشيعة فان تسابهم اليه ظاهر، و أما الخوارج فهم وان كانوا في غاية البعد عنه الا أنهم ينتسبون
 الى مشايخهم و كانوا تلامذة على و أما الفقهاء فمرجع انتساب فقه الجميع اليه كما هو
 مفصل في الكتب ككتاب الاربعين للفخر الرازي وكفى في ذلك شاهداً قول النبي (ص) «أقضاكم
 على، و الاقضى لا بد ان يكون أفتق وأعلم بالاصول والفروع، و أما الفصحاء فالجميع بمنزلة عياله في
 الفصاحة من حيث يملؤون أوعية أذهانهم من الفاظه ويضمونها خطبهم ورسائلهم فيكون بمنزلة درر
 العقود. و أما النحويون فاول واضح النحو ابوالاسود الدثلي وكان ذلك بإرشاده و أما
 علماء الصوفية و أرباب العرفان فنسبتهم اليه في تصفية الباطن و كيفية سلوكهم العلمي والعملى
 الى الله تعالى ظاهرة الانتهاء اليه انتهى بتخليص ما، ولا ينافي كون علم الخوارج من أعدائه
 منتسباً اليه كما أن علم الاخباريين مأخوذ من المجتهدين اذ لولم يمارسوا كتبهم لم يبلغوا
 ما أدركوا البتة. (ش)

من مراتب السلوك أو لظلمة من ظلمات الشكوك (ألترون إلى قوله) في وصف ذات الواجب (لامن شيء كان) (١) وفي وصف فعله وإيجاده (ولامن شيء خلق ما كان فنفي بقوله لامن شيء كان معنى الحدوث) عن ذاته تعالى إذ حدوث كل حادث يستلزم أن يكون وجوده من شيء (٢) ونفي اللازم مستلزم لنفي الملزوم (و كيف أوقع) عطف على قوله « نفي » عطف الإينشاء على الإخبار ومن لم يجوز ذلك فله أن يقول: هذا الكلام وإن كان بحسب الظاهر إنشأاً للتعجب عن الإيقاع لكنه في الحقيقة إخبار بحصول التعجب له، وهذا القدر كاف في صحة العطف (على ما أحدثه صفة الخلق و الاختراع بلا أصل ولا مثال، نفياً لقول من قال) من الدهرية والملاحدة «ونفياً» مفعول له لقوله أوقع (إن الأشياء) أي الأشياء الجزئية (كلها محدثة بعضها من بعض) (٣) على

(١) قوله «لامن شيء كان» مناط الحدوث كون وجود الشيء مأخوذاً عن غيره والله تعالى منزّه عنه لان كل شيء متعلق بغيره لا يكون واجب الوجود بذاته وان كان قديماً زماناً فلوفرص ذات الواجب تعالى معلولا لغيره كالنور والشيء الآخر الذي تعلق به الواجب كالشمس لم يكن الواجب واجباً لذاته بل كان مخلوقاً لغيره ولا يرضى أحد بأن يقول هو تعالى متعلق الوجود بشيء آخر نظير تعلق النور بالشمس وان كان تعالى وما فرض علة له كلاهما قديمين زماناً فان قيل أن الحدوث الذاتي والتأخر الذاتي شيء لا يفهمه الناس، قلنا الله تعالى منزّه عن كل شيء ينافي وجوب وجوده سواء فهمه الناس أولاً وفهم بعضهم كاف في ذلك على أنابينا في موضع آخر أنهما مما يفهمه العامة وان لم يعرفوا الاصطلاح كساير الامور العامة. (ش)

(٢) قوله «ان يكون وجوده من شيء» الحادث سواء كان حادثاً زمانياً أو ذاتياً فان وجوده من غيره فليس واجب الوجود حادثاً زمانياً وهو واضح ولا ذاتياً لان وجوده ليس من شيء، (ش)
(٣) قوله «كلها محدثة بعضها من بعض» هو رأى الملاحدة المنكرين للصانع المكتفين بالعلل المعدة في سلسلة الحوادث و جعل صاحب الكافي عليه الرحمة قول أمير المؤمنين «ع» لامن شيء خلق ما كان اشارة الى رد هذا الرأي وتقريره انه أطلق الخلق على كل موجود وظاهر أن الخلق بمعنى اليجاد بعد العدم فيلزم ان يكون كل شيء مخلوقاً بعد العدم وعلى قول الملاحدة يلزم كون بعض الاشياء غير مخلوق وهو المادة التي تتعاقب عليها الصور ويلزم*

سبيل التسلسل والتعاقب في الجزئيات الغير المتناهية والنوع منضبط تحتها فانهم يقولون: كل واحد من أفراد الانسان مثلاً محدث ونوعه قديم (١) و ليس ثم إنسان أوّل وإنما هو إنسان من نطفة والنطفة من إنسان لا إلى النهاية ولهذا ينكرون وجود الصانع تعالى عما يقولون (و إبطالاً لقول الثنوية) (٢) وهم الذين يثبتون إلهياً

* أيضاً أن يكون كل شيء من شيء لعدم تناهى الحوادث الماضية فلا يكون شيء من شيء، وأما الاستدلال على بطلان رأيهم فمذكور الى سائر اقواله عليه السلام . (ش)

(١) د محدث ونوعه قديم، ان كان مرادهم أن نوع الانسان على سطح هذه الارض قديم فيرد عليه قبل كل شيء أن الارض ليست قديمة فضلاً عما هو عليها، ثم ان العلم الجديد يرجح كون الارض في زمان قطعة من نار لم يمكن ان يعيش عليها أى موجود ذى حيوية نباتى أو حيوانى و انما صارت قابلة بعدان مضى عليها زمان طويل ولا بد أن يكون أول حى وجد على الارض اباً لسائر أفراد نوعه من غير أن يكون له أب قبله وهذا بمنزلة الاسماك المتولدة في قنوات تحدث في الارض من غير أن تتصل بمنبع ماء أو بحر اذ قد يتولد فيها اسماك بغير التوالد والتناسل ولا بد من القول باول سمكة خلقت فيها من غير أب وأم . وان كان المراد أن قبل وجود هذه الارض خلقت أرض اخرى وخلق عليها موجودات حية وانسان بقيت أوزالت وقبلها أرض و أحياء وهكذا الى غير النهاية فهذا الاستلزام على فرض صحته نفى الصانع اذ لا يمتنع فى العقل أن يخلق الله عالماً فيفنيه ويحدث عالماً آخر و هكذا متوالياً.

والقول الصحيح فى هذا المقام أن مراده «ع» اثبات مخلوقية كل شيء حتى المادة فان أذهان العامة والملاحدة لاتعترف بكون مادة الاشياء مخلوقة بل يظنونها واجبة الوجود اذ لا يتقبلون امكان عدمها أصلاً فهى عندهم موجودة مستغنية عن اليجاد وانما الحوادث التغيرات الطارئة والحالات المعارضة عليها فاصلها ثابت وأحوالها متغيرة فلم يوجد شيء الامن شيء وسيجىء بطلانه ان شاء الله تعالى. (ش)

(٢) قوله «لقول الثنوية» أى بعضهم لاجميعهم فانهم فرق عديدة ذكرهم الشهرستاني وغيره والثنوية يشتركون فى اثبات أصلين للعالم النور والظلمة أو يزدان و أهريمن وأمثال ذلك ومنهم المانوية وهم زنادقة ونسبتهم الى الزردشتية نسبة الملاحدة الى المسلمين وأما*

نورانياً وإلهياً ظلمانياً ينسبون إلى الأوتل الخيرات وإلى الثاني الشرور، ولعل المراد بالثنوية هنا القائلون بالمادة و أزليتها وأنه لا يحدث شيء إلا من مادة أزلية بحسب استعداداتها وسمواتثنوية لأنهم حكموا بسمدية المادة و أزليتها (الذين زعموا أنه لا يحدث شيئاً إلا من أصل ولا يدبر) شيئاً (إلا باحتذاء مثال) يحذو حذوه وينظر إليه و يعمل مثله وهم أيضاً يقولون بقدّم الأنواع والاصول (١) مثل الملاحظة إلا أنهم يقرّون بوجود الصانع المحدث لأفرادها على وجه الاحتذاء بخلاف الملاحظة فإنهم يسندون حدوث الأفراد إلى الطبايع (فذفع عنه بقوله: لا من شيء خلق ما كان جميع حجج الثنوية وشبههم) العطف للتفسير و التنبيه على

* احتمال كون المراد منهم الماديين على ما ذكره الشارح فغير صحيح اذ لم يعهد اطلاق هذا الاسم عليهم في موضع . (ش)

(١) قوله و بقدّم الأنواع والاصول، القول فيهم كالقول في من قال بقدّم نوع الانسان على مامر . وهذه شبهة عجيبة مرتكزة في ذهن الناس و تحير العقلاء في علة رسوخها فيهم لان الطبع البشري مجبول على عدم التصديق بشيء لم يحسه بحواسه ولم يتم عليه دليل عقلي و مقتضى عدم الدليل على شيء الشك فيه و مع ذلك هم على قدم المادة و لاتنهاى الفضاء من غير أن يدركوه بديهية أو يقوم عليه دليل و قال الحكماء ان المادة لا يمكن وجودها الا بصورة و ان فرضنا أن لا صورة فلأمادة فالمادة متعلقة الوجود بالصورة والذي يتعلق وجوده بغيره لا يكون واجب الوجود على مامر و لا ريب أن كل أحد يمكن أن يتعلل كون صورة الانسان مخلوقة للمصانع وكذلك صورة الغذاء الذي تحصلت صورة الانسان منه و صورة الماء الذي دخل في تركيب الانسان و صورة الاشياء التي تركيب منه الغذاء وهكذا كل صورة و المادة متعلق وجودها بصورة مامن هذه الصور المخلوقة فالمادة متعلقة الوجود بخالق الصور نعم ان قلنا بالجزء الذي لا يتجزى و أنكرنا وجود الصورة الجسمية أصلاً و أنكرنا امكان استحالة الصور النوعية بعضها الى بعض صعب تصور تعلق المادة الجسمانية بعلة مفارقة مجردة، ولكن ثبت بطلان الجزء بالدليل القطعي وهو كاف هنا و بالجملة فإزلية المادة و استغنائها في الوجود عن العلة من اسخف الاراء و اضعفها و القائل بقدّم الأنواع و الاصول ليست شبهته الا تصور استغناء المادة عن العلة و كونها أزلية فيجب ان يكون في ضمن نوع دائماً . (ش)

أن ما هو حجة بزعمهم فهو شبهة منسوجة من الباطل في الحقيقة (لأن أكثر ما يعتمد الثبوتية) المراد بالأكثرية الأكثرية بحسب القوة والاستعمال في مقام الاحتجاج لا الأكثرية بحسب العدد فلا يرد أن ما نقله منهم واحد فلا يصح وصفه بالأكثرية (في حدوث العالم) أي في حدوث العالم من أصل و مثال كما هو مذهبهم أوفي نفي حدوث العالم على سبيل الإبداع والاختراع كما هو الحق (أن يقولوا لا يخلو من أن يكون الخالق خلق الأشياء من شيء) أي من مثال سابق بالافتداء به وإجراء مثل ما وقع فيه من التدبير على خلقه (أو من لاشيء) والثاني باطل إذ لا يجيء من لاشيء شيء بالضرورة فتعيّن الأوّل وهو المطلوب. الجواب أن كل واحد من شقّي الترديد باطل وأن الشق الثاني ليس نقيضاً للشق الأوّل حتى يلزم من بطلان الثاني كما قالوا ثبوت الأوّل ومن بطلانها كما قلنا ارتفع التقيض، و إننا نختار شقاً ثالثاً هو التقيض للأوّل وهو أنه خلق لامن شيء . أمّا وجه بطلان شقّي الترديد فأشار إليه المصنّف بقوله (فقولهم من شيء خطأ) لأنه يستلزم عجز الواجب و سلب التدبير عنه و افتقاره إلى الغير في تنفيذ قدرته و ثبوت قديم غيره و كل ذلك محال (و قولهم من لاشيء مناقضة وإحالة) المحال من الكلام بالضمّ ما عدل عن وجهه كالمستحيل وأحال وأتى بالمحال (لأن من توجب شيئاً «ولاشيء» تنفيه) يعني أن لفظة من الابتدائية توجب شيئاً يقع الابتداء منه ومدخولها و هو لفظة لاشيء ينفي ذلك الشيء ضرورة أن اللاشيء لا يصدق على شيء من الأشياء فبين مفهوم «من» و مفهوم اللاشيء تناقض فلا يصح قولهم من لاشيء أيضاً وإذا ثبت بطلان شقّي الترديد كليهما ثبت أنه لا تناقض بينهما. أو أمّا الشق الثالث فهو ما اختاره عليه السلام كما أشار إليه المصنّف بقوله (فأخرج أمير المؤمنين عليه السلام هذه اللفظة) أي هذه العبارة المشتملة على الترديد أو قولهم خلق الأشياء من لاشيء (على أبلغ الألفاظ وأصحها) من حيث اللفظ والمعنى (فقال عليه السلام لا من شيء خلق ما كان) فإنه رد عليهم بأن ترديدهم ليس بحاصر لعدم وقوعه بين النفي والإثبات فإن قولهم من لاشيء ليس رفعاً و نقيضاً لقولهم من شيء

بل قولنا لامن شيء دفع و نقيض له فإن نقيض الابداء من شيء سلب الابداء من ذلك الشيء لما تقرّر من أن نقيض كل شيء رفعه لا الابداء من لاشيء إذ لاتناقض بين الموجبتين وإن كان المحمول في إحداهما متضمناً للسلب ولما لم يكن ترديدهم حاصراً اختار **عَبْدُ اللَّهِ** ثلثاً وهو أنه خلق الأشياء لامن شيء (فتقى من) بإدخال حرف النفي عليها وأنكر عليهم إدخال من على حرف النفي (إذ كانت) يعني من (توجب شيئاً) (١) فلو دخلت على حرف النفي كما قالوا لزم التناقض في قولهم من لاشيء كما عرفت (ونفى الشيء) إشارة إلى أن النفي في قولنا لامن شيء راجع إلى مفهوم من الابدائية ومفهوم مدخولها وهو الشيء كليهما لا إلى مفهوم من وحده حتى يلزم وجود شيء قبل خلقه للأشياء (إذ كان كل شيء مخلوقاً محدثاً لامن أصل) تعليل لنفي من ونفي الشيء جميعاً وهو في الحقيقة سند للمنع كما يظهر بالتأمل (أحدثه الخالق) (٢) لامن

(١) قوله «من توجب شيئاً» من هذه حرف جر بمعنى ابتداء الغاية وقد يقال لها من النشوية وهي يقتضى شيئاً منه يبتدئ وينشأ شيء آخر مثل ابتداء المسافة الحقيقية نحو سرت من البصرة إلى الكوفة أو الوهمية نحو حفظت الكتاب من أوله إلى آخره وقد تدل على العلة الفاعلية نحو أن يقال وجود العالم من الله أو على العلة المادية نحو خلقكم من تراب ثم من نطفة، أو على العلة المعدة نحو الابن من الاب والعباد من المعاصي وإذا اغتسل الانسان خلق الله من كل قطرة من ماء غسله ملكاً يستغفر له ونعيم الآخرة تتجسم من أعمال أهل الدنيا و اجسامهم من اجسامهم في الدنيا ويجب الفرق بين العلة المادية والعلة المعدة وخلق النفس المجردة من البدن من الثاني والصورة النوعية من المزاج من قبيل الاول. (ش)

(٢) قوله «ولامن اصل أحدثه الخالق» مذهب اهل التوحيد ان الله تعالى خلق ما خلق من اصل وخلق ذلك الاصل أيضاً وليس الاصل غير مخلوق بخلاف الثنوية أي المانوية منهم فانهم قالوا بعدم مخلوقية الاصل وبمخلوقية ما تركب منه فقط وقوله «أحدثه الخالق» أي أوجده وأطلق الاحداث على الابداء للملازمة عرفاً بين الحدوث والخلق. وقد تكرر البحث في الحدوث متفرقاً في الحواشي و نلخص لك ههنا حاصل ما سبق وهو أن الحدوث يمكن أن يثبت للعالم لوجوه:

الاول التعبد الشرعى فى الاعتقاد به والدليل عليه ظاهر الكتاب والسنة والاجماع*

أصل و هذا تأكيد للسابق و مبالغة في أن خلقه بمحض الاختراع من غير أن يكون

هذا وجه حسن ولكن يتوقف على اثبات حجبية الاجماع وظاهر الكتاب وقول الرسول و
الائمة عليهم السلام فمالم يثبت ذلك أولاً لم يصح التمسك بقولهم و اثبات ذلك كله متوقف
على اثبات وجوده تعالى وعدله و لطفه وحكمته والنبوة وغير ذلك قبل اثبات الحدوث.

الثاني اثبات حدوث العالم حتى يثبت به احتياجه الى الصانع و يثبت به وجوده تعالى
ولا يجوز التمسك حينئذ في ذلك بالاجماع وأدلة الشرع لان المنكر أو الشاك في وجوده
تعالى لا يعترف بالشرع ولا بدليله بل الصحيح أن يثبت الحدوث بالدليل العقلي أولاً، ثم يثبت
به وجود الواجب ثانياً، ثم بعد ذلك يثبت النبوة وحجبية قول النبي وبعد ذلك الامامة وحجبية
أقوالهم ، ثم يثبت حجبية الاجماع لدخول قول المعصوم فحجبية الاجماع متأخرة عن اثبات
الحدوث بهذه المراتب لامتقدمة عليه .

الثالث اثبات الحدوث لالتوقف اثبات الواجب تعالى عليه ولالتعبد به شرعاً بل لانه
مطلب علمي محض مثل عدم تناهى الابعاد و مساحة الارض و كرويتها ومقدار الابعاد بين الكرات
الساوية و أمثال ذلك.

وبالجملة من يريد اثبات الحدوث لاثبات الصانع لم يجز له التمسك بالدلة الشرعية
ومن يتمسك بالدلة الشرعية لا يجوز له التمسك به لاثبات الواجب و ظاهر كلامهم أن الاعتقاد
بالحدوث انما هو لاثبات الواجب تعالى وأن انكار الحدوث مساوق لانكار الصانع، وأن
اثبات الصانع يكفي لاثبات الحدوث وعليهذا فلا يجوز التمسك فيه بالدلة الشرعية كالاجماع
ولما كان مذهب أكثر المتكلمين أن علة احتياج الممكن الى الواجب امكانه لاحدوثه وأن
العقل لا يأبى أن يتعلق بشي عديم زماناً بشي قديم مثله كما لو فرضنا الشمس قديمة كان نورها
قديماً مع تعلقه بالشمس التزموا بأن اثبات الصانع مطلقاً لا يتوقف على اثبات الحدوث نعم
زعم كثير منهم أن الفاعل المختار لا يجوز أن يكون فعله قديماً وأن واجب الوجود مختار
ففعله حادث زماناً والالزم اضطراره . والجواب ان ذلك غير معقول لناذ لا يستحيل عند
العقل أن يكون الفاعل المختار تعلق ارادته بأن يكون فاعلاً دائماً و أن يكون خلق عالماً
و أفناء، ثم خلق عالماً آخر و أفناء، و هكذا الى غير النهاية أزلاً و أبداً بحيث كان له في
كل زمان مخلوق، فالوجه أن يقال الحدوث أمر تمبدي ثابت بالدليل الشرعي لالتوقف*

مأخوذاً من شيء وكائناً على مثاله ، والضمير المفعول في أحدثه يعود إلى كل شيء (كما قالت الثنوية) متعلق بالمنقي الذي في قوله «لامن أصل» (إنه خلق من أصل قديم) هو أصل للأشياء الحادثة ومادتها (فلا يكون تدبيراً لا باحتذاء مثال) صفة كاشفة لقوله «تدبيراً» إذ التدبير وهو رعاية كل ماله مدخل في نظام كل واحد من أجزاء العالم من الأمور الكلية والجزئية إنما يتحقق إذا لم يكن باحتذاء مثال وإلا فالتدبير لخالق المثال لا لمن تبعه. وفي بعض النسخ إلا بأداة الاستثناء وهو الأوفق بمذهبهم لأنهم يسمون رعاية المصالح على سبيل الاحتذاء تدبيراً كما يرشد إليه الكلام السابق (ثم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ) قوله بالجرح عطفاً على قوله «لامن شيء كان» أي ألا تنظرون إلى قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ (ليست له صفة تنال ولا حد تضرب له فيه الأمثال كل دون صفاته تحبير اللغات» فنفي عَلَيْهِ السَّلَامُ أقاويل المشبهة) المتبعين لأوهامهم وأحكامها الفاسدة المحجوبين عن ربهم بظلمات نفوسهم (حين شبهوه بالسبيكة) أي

* اثبات الواجب عليه بل هو مثل خلق العالم في ستة أيام، أو يقال حدوث الاجسام مسألة علمية مثل تركيبها من الهولوى والصورة و أمثال ذلك وبحث المتكلمون عنه كما بحثوا عن الجوهر والعرض والمقولات العشر لالكونه مسألة شرعية والحق أن يقال غرض المتكلمين اثبات مخلوقية كل شيء للفاعل المختار وهو الاصل الذى لا محيص عنه وانما عبروا بالحدوث لانهم اعتقدوا ملازمة بين المخلوقية والحدوث ولا يهمهم الا اثبات مخلوقية كل شيء له. قال العلامة الحلى (قدس سره) فى نهج المسترشدين الموجود اما أن يكون قديماً أو محدثاً فالقديم ما لا أول لوجوده والذى لا يسبقه العدم وهو الله تعالى خاصة والمحدث ما لا وجوده اول وهو المسبوق بالعدم وهو كل ما عدا الله تعالى وغرضه هنا القديم والمحدث الذاتيان ، بقرينة انه قال : والقديم لا يجوز عليه العدم لانه اما واجب الوجود لذاته فظاهر انه لا يجوز عليه العدم، واما ممكن الوجود فلا بد له من علة واجبة الوجود والالزم التسلسل و يلزم من امتناع عدم علة امتناع عدمه فاعترف بان الممكن يجوز أن يكون قديماً زماناً مع كونه معلولاً ثم قال ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هى الامكان لا الحدوث. وقال أيضاً الحدوث كيفية الوجود فتكون متأخرة عنه والوجود متأخر عن الابدان المتأخر عن الاحتياج المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لزم الدور بمراتب وهو محال. (ش)

بالفضة المذابة يقال: سبكت الفضة أسبكها سبكا أذبتها والفضة سبيكة (والبلورة) البلور مثل التنور والسنور: جوهر معروف والجامع بينهما هو الصفاء واللون (و غير ذلك من أقاويلهم من الطول) قال بعضهم: طوله سبعة أشبار من شبر نفسه وقال بعضهم غير ذلك (ولا استواء) على العرش ونحوه حتى ذهب بعضهم إلى أنه قد ينزل عنه لأمر ما ثم يصعد إليه (وقولهم) بالنصب عطفاً على الأقاويل أي فتقى عَلَيْهِ السَّلَامُ قولهم (متى ما لم تعقد القلوب منه على كيفية) يكون هو عليها سواء كانت قارة أو غير قارة (ولم ترجع إلى إثبات هيئة) أي صفة قارة يكون هو عليها (لم تعقل شيئاً فلم تثبت) أي العقول حينئذ (صانعاً) لأن العقل لا يحكم بوجود شيء لا يدره أصلاً وهم قالوا ذلك بحكم العادة في إدراك النفس للامور المعقولة من الامور الممكنة باستعانة الوهم والخيال، فإن النفس إذا توجهت إلى أمر معقول تستعين بالقوة الوهمية والخيالية على إثبات ذلك المعنى المعقول وضبطه وتتأبى عن الإشارة إليها إلا بمشاهدة الوهم والخيال واستثبات حد وكيفية وهيئة يكون هو عليها فظنوا أن عالم قدس الحق وعالم التوحيد مثل هذا العالم فأجروا فيه حكم هذا العالم واعتقدوا فيه بالمشابهة والمماثلة والكيفية والهيئة إلى غير ذلك من العقائد الباطلة الفاسدة (فعبّر أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ) عبّر من التعبير بالعين والباء الموحدة وفي بعض النسخ «ففسّر» من التفسير بالفاء والياء المثناة من تحت وهو الأظهر (أنه واحد بلا كيفية) من الكيفيات التي يثبتها المشبهة (وأن القلوب تعرفه بلا تصوير) من التصويرات التي يعقلها المبتدعة (ولا إحاطة) بكنه ذاته وصفاته. فان قلت: أين يفهم هذه الامور من كلامه عَلَيْهِ السَّلَامُ قلت: يفهم من مجموع منطوق كلامه ومفهومه كما لا يخفى على المتأمل (ثم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ) وهو أيضاً عطف على قوله «لامن شيء كان» وكذا ما بعده («الذي لا يبلغه بعدالهم ولا يناله غوص النطن وتعالى الذي ليس له وقت معدود ولا أجل ممدود ولا نعت محدود» ثم قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ «لم يحلل في الأشياء (١) فيقال هو فيها كائن ولم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن» فتقى عَلَيْهِ السَّلَامُ

(١) قوله «لم يحلل في الأشياء» تفسير صاحب الكافي يرجع الى بيان التجرد بعني*

عنه بهاتين الكلمتين صفة الأعراض والأجسام (الظاهر أن الكلمتين هما القولان ولكن الظاهر من سياق كلام المصنف فيما يذكره من الدليل أن نفي صفة الأعراض والأجسام بالقول الأخير وفي فهم هذا النفي من القول الأول خفاء يزول بالتأمل (لأن من صفة الأجسام التباعد والمباينة) أي تباعد بعضها عن بعض بحسب تباعد الأمكنة والمباينة بينها بتراخي مسافة وحيث لم يكن الله تعالى بعيداً عن شيء من الأشياء ولا مبايناً له بهذا المعنى لم يكن جسماً (ومن صفة الأعراض

«أشار أمير المؤمنين (ع) بهاتين الكلمتين إلى أن الله تعالى ليس جسماً ولا جسمانياً وقوله (ع) «لم يحلل في الأشياء» لنفي كونه تعالى عرضاً ولم ينأ عنها لنفي كونه جسماً ولكن كلامه (ع) اشمل وأعم فائدة مما فسره به (رحمه الله) لان المجرد أيضاً يمكن تباعده عن مجرد آخر نوع تباعد كنفسين مستقلين من النفوس الناطقة الانسانية لارتباط بينهما أصلاً ولا تلازم بينهما ولا يحيط أحدهما بالآخر ولا يعلم أحدهما ما في ذهن الآخر ويمكن ارتباط مجردين نظير ما يراه الحكماء من ارتباط النفوس الناطقة بالعقل الفعال والملائكة الملهمة ولذا قد يتفق أن يرى في المنام أموراً من عالم الغيب باتصاله بهم وبالجملة التباعد والاتصال كما يتصور في الاجسام كذلك يتصور في المجردات وكلام أمير المؤمنين (ع) يشمل جميع الأشياء والله تعالى جل وعز من ان يباين الأشياء وتستقل هي دونه بل هو محيط قاهر بها بحيث لا يتصور لها وجود مستقل وليس هو عينها فكما هو محيط بالاجسام وقريب منها وقاهر عليها بالعلية من غير أن يكون عينها كذلك هو قاهر على المجردات وقريب منها من غير أن يكون حالاً فيها أو عينها ولو كان معنى كلامه (ع) منحصرأ فيما أفاده صاحب الكافي لم يترتب عليه ما فرغ عليه من قوله لكنه أحاط بها علمه وأتقنها صنعه قال صدر المتألهين تنزيهه تعالى عن الكون في الأشياء والبون عنها مطلب غامض دقيق ومقصد خاض عميق وتوحيد تام وتقديس كامل وتنزيه بالغ وعلم فائق عظيم أعظم من بيان سلب العرضية والجسمية عنه تعالى أما العرضية فشيء لم يحتمله ولم يجوزه في حقه أحد ممن له أدنى شعور وأما الجسمية فنفيها محصل بأدنى بضاعة من العقل والاولى حمل كلامه وهو سيد الموحدين و امام العارفين على ما هو أولى وأقرب بكماله في المعرفة وحاله في التوحيد انتهى. أقول: وما ذكرنا من تفريجه الاحاطة في العلم والصنع والقدرة يبين صحة قول صدر المتألهين صريحاً. (ش)

الكون في الأجسام بالحلول على غير مماسّة (إذ مماسّة شيء بشيء أن يلاقي بعض من ذلك بعضاً من هذا مع قيام كلّ واحد منهما بذاته ، و العرض قائم بغيره فلا يتحقّق المماسّة بينه و بين الجسم) و مباينة الأجسام على تراخي المسافة (المباينة عطف على المماسّة فإنّ العرض الحالّ في الأجسام غير مباين لها على تراخي مسافة بينهما و حيث لم يكن الله تعالى حالاً في الأجسام لم يكن عرضاً (ثمّ قال ﷺ: «لكن أحاط بها علمه وأتقنها صنعه») با فاضته على كلّ شيء ما يليق به وإنّما غير الاسلوب لأنّ هذا القول ليس من قبيل الأقوال السابقة إذ المقصود من هذا القول هو الإثبات دون النفي (أي هو في الأشياء بالإحاطة) (١) أي بإحاطة علمه

(١) قوله «أى هو فى الاشياء بالاحاطة» تقريب لمعنى العلية الى الأذهان السامعين فان تصورها لا يخلو عن صعوبة على أكثر الناس . و ليس صرف الاحاطة العلمية كافياً فى العلية اذ ربما يكون غير العلة عالماً كعلمنا بالخسوف والكسوف و باعضاء بدن الانسان بالتشريح و لذلك أضاف أمير المؤمنين «ع» قوله أتقنها صنعه على قوله أحاط بها علمه و لما كان بعض الفاعلين عندنا كالنجار والبناء يتقنون صنع ما يصنعون مع عدم كونهم عللاً بالمعنى الذى يجب اثباته للبارى أعنى احتياج المعلول اليه حدوثاً وبقاءً أضاف «ع» اليه قوله و أحصاها حفظه ثم بين ذلك بما ذكره بعده الى قوله كل شيء منها بشيء محيط يعنى كل واحد من الملائكة الحفظة والرقباء محيط بكل واحد من الاشياء التى فوض اليه تدبيرها وبذلك تم معنى العلية ووضح المقصود، ثم قال علة العلل هو الذى أحاط بهؤلاء الملائكة الحفظة المحيطين بالاشياء وقد مر سابقاً كيفية تعلق المادة بالصورة والصورة بالمبدء المفارق أعنى الملائكة على ما بينه الحكماء ويظهر ذلك ظهوراً تاماً بتدبر ما ذكره فى القوة المصورة فيقاس عليه غيره مثلاً اذا تأمل الانسان فى خلق الجنين والحكم التى روعيت فى تركيب اعضائه و مزاج كل عضو عرف ان الطبيعة غير الشاعرة غير كافية فى تعليل هذه الامور بل لابد من موجود عاقل يكون هذه المصالح بتدبيره و ان كان هناك طبيعة فهى مسخرة لذلك الموجود العاقل . قال السبزوارى فى شرح المنظومة لبطلان استناد هذه الافعال العجيبة المحكّمة المتقنة الى قوة عديمة الشعور بل هى مستندة الى الملائكة المدبرين الفاعلين بالتسخير لامر الله انتهى . *

بها و نفوذها في بواطنها بحيث لا يخفى عليه ضمائر المضميرين و نجوى المتخافتين و حركة الجفون و خيانة العيون و أسرار القلوب و موارد الغيوب و رجوع الحنين و انقلاب الجنين (و التدبير على غير ملامسة) أي بتدبير الأشياء و رعاية مصالحها من غير ملامسة بها و ملامسة لها لأن ذلك من صفات الأجسام و قدسه تعالى منزّه عن الاتصاف بها.

((الاصل))

٢- « علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن إبراهيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك اسمه »
 « و تعالى ذكره و جل ثناؤه سبحانه و تقدّس و تفرّد و توحد و لم يزل و لا يزال و هو »
 « الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن فـ لا أوّل لـ أوّليته، ربيعاً في أعلى علوه، »
 « شامخ الأركان، ربيع البنيان، عظيم السلطان، منيف الآلاء، سنيّ العلياء »
 « الذي عجز الواصفون عن كنه صفته و لا يطبقون حمل معرفة إلهيته و لا يحدّون »
 « حدوده، لأنّه بالكيفية لا يتناهى إليه.»

((الشرح))

(علي بن محمد، عن صالح بن أبي حماد، عن الحسين بن يزيد، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن إبراهيم) مشترك بين ثلاثة (١) إبراهيم الصيقل و إبراهيم

* فاذا تصور الانسان كون هذا الوجود العاقل مع طبيعة الرحم حافظاً و رقيباً و مدبراً سهل عليه اثباته في كل موجود على ما ذكره امير المؤمنين (ع) ، كل شيء منها بشيء محيط و المحيط بما أحاط منها الواحد الاحد الصمد، لا يجب عزل الطبيعة عن التأثير بل عن الاستقلال كما قال الشيخ الرئيس الصورة علة مع المفارق لاقامة الهيولى ، و مثله الحكيم الطوسي بمن يقيم السقف بدعامات. (ش)

(٣) قوله « مشترك بين ثلاثة » بل الظاهر المتبادر الى الذهن أنه إبراهيم بن عبد-

الكرخي البغدادي و إبراهيم بن إسحاق البصري (عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك اسمه) أي اسمه ذو بركة عظيمة، أو ثابت غير متغير، أو برىء عن العيوب والنقائص والجملة الفعلية في محل الرفع على أنها خبر إن (و تعالى ذكره) عن ذكر المخلوقين أو عن الوصول إليه والإتيان به كما هو حقه عقول البشر وألسنتهم (و جل ثناؤه) أي عظم ثناؤه كما هو حقه وخرج عن طوق البشر (سبحانه) جملة اعتراضية لكونه مصدراً لفعل محذوف، و في حذف المتعلق دلالة على عموم تنزيهه عن كل ما لا يليق به (و تقدس) أي تطهر عن النقائص كلها (و تفرّد) بالالهية والتدبير (و توحّد) بالربوبية والتقدير (و لم يزل ولا يزال) فلم ينقطع أزليته بعدم سابق ولا ينقطع أبديته بعدم لاحق (و هو الأوّل) للأشياء كلها فلا شيء قبله (و الآخر) للأشياء كلها فلا شيء بعده، وقد عرفت أن الأوّلية و الآخرية أمر إضافي يعتبره العقل له بالنسبة إلى خلقه و أنه الأوّل و حين كونه آخر و الآخر حين كونه أوّل من غير زمان و امتداد بينهما إذ لا زمان هناك (والظاهر والباطن) أي الظاهر وجوده بعجائب تدبيره للمتفكرين و الباطن كنه ذاته و صفاته عن توهم المتوهّمين أو الظاهر العالی على كل شيء والغالب عليه من ظهر عليه إذاعلاه و غلبه و الباطن العالم بباطن كل شيء (فلا أوّل ولا وليته) أي لا أحد لكونه أوّلاً للأشياء تتفق عنده أوّليته و تنتهي به وإلا لكان محدثاً فكان ممكناً فلا يكون واجب الوجود هذا خلف. و كذا لا آخر لآخرية و إنما لم يذكره

*الحميد من مشاهير الواقعة لان الحسن بن علي هو ابن حمزة الباطني أيضاً من مشاهيرهم و كان ابراهيم كثير الرواية فيهم و أما ابراهيم الصقل فمجهول غير معروف في الروايات و أما ابراهيم بن اسحق البصري فكان متأخراً جداً لا يمكن روايته عن أبي عبد الله (ع) بل روى عنه الصفار و علي بن ابراهيم و من في طبقتهما، و أما الكرخي فلم يكن من الواقعة ولم نر رواية الحسن بن علي بن أبي حمزة عنه و يحتمل أيضاً كونه ابراهيم بن ميمون بياع الهروي والله العالم، و على كل حال فالرواية ضعيفة ولكن لا يضر ضعفها لان الاعتماد في هذه الامور على المعنى لاعلى الاسناد. (ش)

لأنه يعلم من سياق الكلام بل من قوله «فلا أول لأوليته» لما تقرّر من أن ما ثبت قدمه (١) امتنع عليه عدمه (رفيعاً) لرفعة شرف ذاته وصفاته عن ذوات المخلوقين وصفاتهم، وهو حال عن فاعل الظاهر أو عن الضمير المجرور في أُولِيَّتِهِ (في أعلى علوّه) بحسب الرتبة والعلية لأنه مبدء كلّ موجود حسّي وعقلي وإليه ينتهي سلسلة العلية في الممكنات، فكلّ عال سواه سافل في حدّ ذاته و بالنسبة إلى ما فوقه، والله سبحانه فوق كلّ عال وله العلو المطلق الذي هو العلو الأعلى. وهذا أيضاً حال عمّا ذكر أو عن فاعل «رفيعاً» (شامخ الأركان) الشامخ المرتفع، وقد شمخ الرّجل فهو شامخ أي مرتفع، و ركن الشيء جانبه الأقوى و منه أركان البيت وقد يعبر به عن العزّ والمنعة، يقال هو يأوى إلى ركن شديد أي إلى عزّ ومنعة وهذا الكلام إمّا استعارة تمثيلية بتشبيه المعقول بالمحسوس أيضاً لعلوّه و رفعتّه أو استعارة تحقيقيّة بتشبيه صفاته الكمالية مثل العلم والقدرة وغيرهما بالأركان في أنّ بناء تدبيره في هذا العالم على هذه الصفات كما أنّ بناء البيت على الأركان، و ذكر الشامخ حيث تدترشح والمراد بارتفاع هذه الصفات ارتفاعها عن أن تكون مطارح لعقول الأذكىاء (رفيع البنيان) وهو الحائط و هذا الكلام أيضاً استعارة على سبيل التمثيل لتنزيل علوّه المعقول منزلة العلو المحسوس لزيادة الايضاح (عظيم السلطان) وهو التسلط والقهر على ما عداه أو الحجّة والبرهان والوجه لوصف

(١) قوله د لما تقرّر من ان ما ثبت قدمه ، ذكرنا فيما مر قريباً عبارة العلامة في نهج المسترشدين حيث قال القديم لا يجوز عليه عدم لانه اما واجب الوجود لذاته فظاهر أنه لا يجوز عليه عدم و اما ممكن الوجود فلا بد له من علة واجبة الوجود والالزم التسلسل و يلزم من امتناع عدم علته امتناع عدمه. و قوله هذا صريح في أنه يجوز أن يكون الممكن العلول لغيره قديماً زماناً باقياً بقاء علته و قال الصدوق رحمه الله في التوحيد على ما رواه في البحار (المجلد الثاني صفحة ١٠٤) ان الاستيلاء لله تعالى على الملك وعلى الاشياء ليس هو بأمر حادث بل كان لم يزل مالكا لكل شيء و مستولياً على كل شيء . فقولهم بالحدوث الزماني لامر آخر للاحتياج التأثير اليه. (ش)

تسلطه وقهره على ماعده أو وصف براهين ربوبيته وشواهداً لوهيته بالعظمة
 ظاهر لذوي البصائر (منيف الآلاء) أي جزيل الآلاء و شريف النعماء ، و شرافتها
 باعتبار كمالها في الكميّة و الكيفيّة و كونها على حسب المصالح (سنيّ العلياء)
 السنيّ الرقيع . والعلياء بالضمّ والمدّ كلُّ مكان مشرف . وأيضاً استعارة على سبيل
 التمثيل لقصد الايضاح والافصاح (الذي يعجز الواصفون) العارفون له بترقي
 عقولهم في معارج المعارف (عن كنه صفته) لأنّ العقول البشريّة و أفكارها لا
 تقدر أن تحيط بحقيقة ماله من صفات الكمال و نعوت الجلال (ولا يطبقون حمل
 معرفة إلهيته) إذلو تجلّت الحقيقة الالهية والأ نوار الربوبية لانفطرت قلوبهم كما
 تنقطر البيضة على الصفا كيف و الجبل الشامخ عجز أن يكون مظهاً لتجليها كما
 قال: «فلما تجلّى ربّه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقاً» (ولا يحدّون حدوده)
 الضمير يعود إليه تعالى يعني لا يحدّ الواصفون حدود الربّ لأنّ تحديده
 يستلزم توصيفه بكيفيّة التناهي والتجزية والتحليل والتركيب إذ كان من شأن
 المحدود ذلك ، ولما كانت هذه اللوازم باطلة في حقّه تعالى كما أشار إليه بقوله
 (لأنّه بالكيفيّة لا يتناهى إليه) أي إلى حدّ كان ملزوماً و هو وجدانهم بالتحديد
 باطلاً أيضاً . و قال سيّد المحقّقين: الضمير في «حدوده» يعود إلى الحمل ، يعني
 لا يحدّون حدود حمل معرفته إذ بالوصف لا يبلغ إلى مداه ، وبالصفة لا يدرك منتهاه
 و بالكيفيّة لا يتناهى إلى حدّ .

((الاصل))

٣- «عليّ بن إبراهيم ، عن المختار بن محمد بن المختار ، ومحمد بن الحسن ، عن
 «عبدالله بن الحسن العلوي جميعاً ، عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال: ضمّني و»
 «أبالحسن عليه السلام الطريق في منصرفي من مكة إلى خراسان وهو سائر إلى العراق»
 «فسمعتة يقول : من اتقى الله يتقى ، ومن أطاع الله يطاع ، فتلطّفت في الوصول
 إليه ، فوصلت فسلمت عليه ، فردّ عليّ السلام ثمّ قال: يا فتح من أرضي الخالق»

« لم يبال بسخط المخلوق ومن أسخط الخالق فقم أن يسأط الله عليه سخط المخلوق »
 « وإن الخالق لا يوصف إلا بما وصف به نفسه وأننى يوصف الذي تعجز الحواس »
 « أن تدركه والأوهام أن تناله والخطرات أن تحدّه ، والابصار عن الاحاطة به »
 « جلّ عما وصفه الواصفون و تعالى عما ينعتة النعتون ، نأى في قربه و قرب في »
 « نأيه فهو في نأيه قريب ، و في قربه بعيد ، كيف الكيف فلا يقال : كيف ، وأين »
 « الأين فلا يقال : أين؟ إذ هو منقطع الكيفوفية والأينونية .»

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد بن المختار، و محمد بن الحسن، عن عبد الله الحسن العلوي جميعاً عن الفتح بن يزيد الجرجاني قال: ضمني وأبا الحسن عليهما السلام) هو أبو الحسن الثاني مولانا الرضا عليه السلام كما يظهر من كتاب العيون للصدوق - رحمه الله - وقال بعض الأفاضل : المعلوم من كتاب كشف الغمّة أنّه أبو الحسن الثالث عليه السلام (الطريق في منصرفي من مكّة إلى خراسان وهو سائر إلى العراق فسمعتة يقول: من اتقى الله) بالعدل في القول والعمل سرّاً وعلانية (يتقى) لكمال الارتباط بينه وبين الحقّ ولهذا كان المتّقون يمرّون على السباع غير مكترثين بها، وإقبال الأسد الذي كان جائماً في الطريق مع اللبوة و أشبالها إلى أمير المؤمنين عليه السلام و تبصصه له بذنبه و دنوّه منه إلى أن مسح قدمه بوجهه وتكلّمه معه بكلام زلق فصيح و تسليمه ، أمر مشهور في كتاب العدة و غيره مذكور و مثله وقع للصادق عليه السلام قال ذوالمفاخر صاحب العدة حدّث أبو حازم عبدالغفار بن الحسن قال: قدم إبراهيم ابن أدهم الكوفة وأنا معه وذلك على عهد المنصور و قدمها أبو عبد الله جعفر بن محمد العلوي فخرج جعفر بن محمد صلوات الله عليهما يريد الرجوع إلى المدينة فشيّعه العلماء وأهل الفضل من الكوفة و كان فيمن شيّعه ثوريّ وإبراهيم بن أدهم فتقدّم المشيّعون له فإذاهم بأسد على الطريق فقال لهم إبراهيم بن أدهم : قفوا حتّى يأتي جعفر فننظر ما يضع فجاء جعفر صلوات الله عليه فذكروا له حال الأسد فأقبل

أبو عبد الله عليه السلام حتى دنا من الأسد فأخذ بأذنه حتى نحاها عن الطريق ، ثم أقبل عليهم فقال: «أما الناس لو أطاعوا الله حقاً طاعته لحملوا عليه أثقالهم» و بالجملمة التقوى سبب لنيل الأمن في الدنيا والآخرة و عدم الخوف من ساير المخلوقات و عامة المؤذيات و لهذا قيل : التقوى سبب للنجاة من مخاوف دنيوية كما هي سبب للنجاة من مهلكات أخروية (ومن أطاع الله) في أوامره و نواهيه و آدابه (يطاع) هذا تفسير لما قبله إذ الطاعة من وثائق التقوى و أجزاءها و إنما حذف فاعل يطاع للدلالة على التعميم و ذلك لأنه يطيعه الله تعالى أولاً كما ورد «من كان لله كان الله له» و كما قال جل شأنه «و من يتق الله يجعل له مخرجاً» فيسهل له الصعاب و يهين له الأسباب، و يفيض عليه أنواع الكرامة، و ينبت له رياض السلامة، و لباه إذا ناداه ، و يجيبه إذا ناجاه ، و يطيعه النفس الأمارة بالسوء و التقوى الجسمانية و الآلات النفسانية ثانياً لظهور أن ملكة الطاعة سبب لإطاعة النفس المطمئنة و إطاعة جموح الهوى في موارد الهلكة و يطيعه جميع الخلائق و إن كانوا فجاراً كفاراً ثانياً ، لأنه لما ترك الدنيا و زهراتها و اشتغل بالطاعة صار أبناء الدنيا الطالبون لها يحبونه و يطيعونه لاعتراضه عن مطلوبهم ، أولاً أنه جبلت القلوب على حب المطيع لله ، أولاً أن كل شيء له رجوع إلى الله إذا اتصلت نفس المطيع بالله اتصالاً معنوياً حتى صار نطقه نطق الحق و لسانه لسان الحق و قدرته قدرة الحق و فعله فعل الحق صار كل شيء مطيعاً له منقاداً لأمره و من هذا القبيل انشقاق القمرو نقل الشجر و تسبيح الحصى في كفه عليه السلام إلى غير ذلك من المعجزات و خوارق العادات و كان غرضه عليه السلام من هذا الكلام رفع ما خلد في قلب فتح بن يزيد من لحوق الضرر به عليه السلام من جانب الطاغي المأمون (فتلطفت في الوصول إليه) لطف بالضم رفق و تلتطفوا و تلاطفوا رفقوا (فوصلت و سلمت عليه فرد علي السلام ثم قال : يا فتح من أرضى الخالق) بالإتيان بما يوجب القرب منه و رضاه و إكرامه و إحسانه (لم يبالي بسخط المخلوق) عليه و عدم رضاه عنه لعلمه بأن المخلوق لا يضره مع رضا الخالق لأن من أصلح ما بينه و بين الله أصلح الله ما

بينه وبين الناس ومن آثر محامد الله على محامد الناس كفاء الله مؤونة الناس وعلى تقدير
 إضراره فانما إضراره في هذه الحيوة الدنيا ولا قدر لها بالنظر إلى البقاء الأخرى
 الأبدى كما قال سحرة فرعون عند وعيده بالقتل والصلب: « لاضير إننا إلى ربنا
 منقلبون » فلم يبالوا بوعيده وإضراره لعلمهم بأنهم عند الله في زمرة المقرّبين و
 كأنه عليه السلام عرف أن الغرض من وصول الفتح إليه أن يعرف حقيقة قوله عليه السلام من
 اتقى الله فإن هذا الكلام في الحقيقة تفسير له (ومن أسخط الخالق) بفعل ما يوجب
 غضبه وعقابه (فقمّن) في المغرب هو قمّن بكذا وقمين به أي خليق والجمع قمّنون
 و قمّناء وأما قمن بالفتح فيستوى فيه المذكّر والمؤنث والاثنان والجمع وفي
 كتاب إكمال الأكمال قمن بكسر الميم صفة ينشئ ويجمع ومعناه خليقٌ وجديرٌ ، و
 بفتحها مصدر لا ينشئ ولا يجمع ، و على هذا قول الجوهري قمّن أن يفعل كذا
 بالتحريك أي خليقٌ وجديرٌ ، لا يخلو من شيء (أن يسّط الله عليه سخط المخلوق)
 ترتب استحقاق ذلك على إسقاط الخالق أمرٌ ضروري وقد يكشف الله تعالى عن
 سرّه ظاهراً حتّى يبغضه إليهم ويعرفهم أنّه ممقوت عنده ليمقتوه أو يضربوه أو
 يقتلوه وقد يكشف عنه باطناً فيشاهدون حاله بمرآة قلوبهم فيمقتونه ومن هذا القبيل
 ما روى أن رجلاً من بني إسرائيل قال : لأعبدن الله عبادة أذكر بها فمكث مدّة
 مبالغاً في الطاعات وجعل لا يمرُّ بملاء من الناس إلّا قالوا متصّع مرأى فأقبل على
 نفسه وقال قد أتعبت نفسك وضيعت عمرك في لاشيء فينبغي أن تعمل لله سبحانه فغير
 نيته وأخلص عمله لله فجعل لا يمرُّ بملاء من الناس إلّا قالوا وريع تقي ثم أشار إلى
 بعض ما يسخط الخالق وهو وصفه بما لم يصف به نفسه بقوله (وأن الخالق لا يوصف
 إلّا بما وصف به نفسه) من الأسماء الحسنى والصفات العليا ثم أشار إلى أن القوى
 المدركة الإنسانية عاجزة عن إدراك ماله سبحانه من الصفات كما هو حقه توضيحاً
 لما ذكر بقوله (و أنى يوصف الذي تعجز الحواس أن تدركه) لتعلّق إدراكها
 بالأجسام و كيفياتها وتنزّهه تعالى عن الجسميّة ولو احقها (و الأوهام أن تناله)
 لتعلّق إدراك الوهم بالمعاني المتعلقة بالمادّة ولا يترفع عن الأمور المربوطة

بالمحسوسات (والخطرات أن تحدّه) لأنّ عظمة كماله في ذاته وصفاته أجلّ وأرفع من أن تنالها الأفكار الدقيقة وتحدّها بحدّها ونهايه (والأبصار عن الإحاطة به) لأنّ الإحاطة بالشيء فرع لانقطاعه و انتهائه و جناب الحقّ منزّه عنهما (جلّ عمّا وصفه الواصفون و تعالى عمّا ينعته الناعتون) لأنّ كلّ وصف اعتبروه و إن كان كمّالاً و كلّ نعت تخيّلوه و إن كان جلالاً فهو موصوف بالنقصان و مندرج تحت الامكان و من البيّن أنّ رتبة الواجب بالذات أعظم من أن تتصف بالنقصان و أرفع من أن يعرض له الامكان (نأى في قربه و قرب في نأيه ، فهو في نأيه قريب و في قربه بعيد) نأيته و نأيت عنه أي بعدت ، يعني بعد من الأشياء في حال قربه منها و قرب منها في حال بعده عنها ، فهو في حال بعده قريب و في حال قربه بعيد ، و سرّ ذلك أنّ قربه و بعده ليسا بالالتصاق والافتراق لأنّ ذلك من خواصّ الجسمانيّات وهو منزّه عنها بل قربه باعتبار علمه المحيط بكلّ شيء و بعده باعتبار عدم كونه من جنس مخلوقاته و عدم بلوغ العقل والحواسّ إلى كنه ذاته وصفاته و فيه تأكيد لردّ الأحكام الوهميّة بالأحكام العقليّة فانّ الوهم يحكم بأنّ ما كان بعيداً عن شيء لا يكون قريباً منه ، و ما كان قريباً من شيء لا يكون بعيداً عنه لكون حكمه مقصوراً على المحسوسات و نحن لمّا بيّنا أنّ قربه و بعده من الخلق ليسا قريباً و بعداً مكانيّين بل بمعنى آخر لا جرم لم يكن بعده بذلك المعنى منافياً لقربه ولا قربه بذلك المعنى منافياً لبعده ، بل كانا مجتمعين (كيفّ الكيف فلا يقال كيف (١) و أينّ الأينّ فلا يقال أين) يعني هو جعل الكيف كيفاً و الأينّ أيناً ولم يكن قبل ذلك الجعل كيف ولا أين فلا يجوز أن يسأل عن كيفيّته و أينيّته (إذ هو منقطع الكيفيّة و الأينوئيّة (٢)) قبل وجود الكيف و الأين بالضرورة وإذا

(١) قوله «كيف الكيف فلا يقال كيف» المملول شيء لا يمكن أن يحتاج إليه العلة ولا يكون في مرتبته فإذا كان المكان مخلوقاً له متأخراً عنه في الوجود لم يتصور احتياجه إلى المكان و إذا كان الكيف مخلوقاً له لم يتصور له في ذاته كيف. (ش)

(٢) قوله «منقطع الكيفيّة» كلمة «منقطع» بصيغة اسم المفعول يحتمل كونه اسم مكان*

كان كذلك كان منقطعاً عنهما بعد وجودهما أيضاً لاستحالة انتقاله من حال إلى حال و امتناع اتصافه بوصف لم يكن له في وقت من الأوقات.

((الاصل))

٤- « محمد بن أبي عبدالله رفعه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : بينا أمير المؤمنين عليه السلام يخطب على منبر الكوفة إذ قام إليه رجلٌ يقال له ذعلب، ذولسان بليغ ، في الخطب ، شجاع القلب ، فقال: يا أمير المؤمنين ! هل رأيت ربك ؟ قال : « ويحك يا ذعلب ! ما كنتُ أعبد رباً لم أره ، فقال : يا أمير المؤمنين ! كيف رأيتَه؟ قال : ويحك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار ولكن رأته القلوب » بحقائق الايمان ويحك يا ذعلب ، إن ربي لطيف اللطافة لا يوصف باللفظ ، « عظيم العظمة لا يوصف بالعظم ، كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر ، جليل الجلالة لا يوصف بالغلظ ، قبل كل شيء لا يقال شيء قبله و بعد كل شيء لا يقال : له » بعد ، شاء الأشياء لا بهمة ، دراك لا بخديعة في الأشياء كلها غير متمازج بها ، ولا بائن منها ، ظاهر لا بتأويل المباشرة ، متجل لا باستهلال رؤية ، ناء لا بمسافة ؛ « قريب لا بمداناة ، لطيف لا بتجسم ، موجود لا بعد عدم ، فاعل لا باضطرار ، « مقدّر لا بحركة ، مرید لا بهمامة ، سمیع لا بألة ، بصير لا بأداة ، لا تحويه « الأماكن ولا تضمنه الأوقات ولا تحدّه الصفات ولا تأخذہ السنات ، سبق الأوقات كونه والعدم وجوده والابتداء أزله ، بتشعيره المشاعر عُرِف أن لا مشعر له و « بتجهيره الجواهر عُرِف أن لا جوهر له و بمضادته بين الأشياء عُرِف أن لا ضدّ له ، و بمقارنته بين الأشياء عُرِف أن لا قرين له ، ضادّ النور بالظلمة والبيس « بالبلل والخشن باللين والصرد بالحرور ، مؤلّف بين متعدّياتها و مفرّق بين متدانياتها ، دالّة بتفريقها على مفرّقها و بتأليفها على مؤلّفها و ذلك قوله تعالى : «

* ای محل انقطاع سلسله العلل اذا سئل عن کیف بأى شیء حصل اجیب بعلته وان سئل عن علتها اجیب بعله العلة وينقطع السؤال اذا انتهى الى واجب الوجود . (ش)

« ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون » ففرق بين قبل و بعد ليُعلم «
 أن لا قبل له ولا بعد ، شاهدة بعرائزها أن لا غريزة لمعزّزها ، مخبرة بتوقيتها أن
 لا وقت لموقتها ، حجب بعضها عن بعض ليُعلم أن لا حجاب بينه و بين خلقه ، كان
 ربّاً إذ لا مربوب ، وإلهاً إذ لا مألوه ، وعالماً إذ لا معلوم ، وسميعاً إذ لا مسموع .»

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله رفعه ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : بينا) قال الجوهري:
 « بينا » فعلى أشبعت الفتحة فصارت الفأ و «بينما» زيدت عليه « ما » و المعنى واحد
 تقول بينا نحن نرقبه أتاناً أي أتاناً بين أوقات رقبنا إياه ، والجملة مما يضاف
 إليها أسماء الزمان كقولك أتيتك زمن الحجّاج أمير ، ثم حذفت المضاف الذي
 هو أوقات و ولي الظرف الذي هو « بين » الجملة التي أقيمت مقام المضاف كقوله
 تعالى « و اسئل القرية » و كان الأصمعي يخفض ما بعد بينا إذ صلح في موضعه بين
 وغيره يرفع ما بعد بينا و بينما على الابتداء والخبر (أمير المؤمنين عليه السلام يخطب
 على منبر الكوفة إذ قام إليه رجل يقال له ذعلب) ذعلب اليماني ضبطه الشهيد في
 قواعد بكسر الذال المعجمة و سكون العين المهملة و كسر اللام (ذو لسان
 بليغ في الخطب شجاع القلب) كان المراد أنه كان ذكياً فهِمماً متفكراً في الأمور
 و يحتمل أيضاً حمله على الظاهر (فقال يا أمير المؤمنين : هل رأيت ربك ؟ فقال :
 ويلك يا ذعلب ما كنت أعبد ربّاً لم أره) أثبت رؤيته إذ راء للسائل والظاهر أن
 السؤال عن الرؤية العينية والجواب بالرؤية القلبية من باب حمل السؤال على غير ما
 يترقبه السائل للتنبيه على أن الواجب هو السؤال عنها و أما الرؤية العينية فلكونها
 محالاً لا ينبغي للسائل أن يسأل عنها إلا أن المثبت لما كان هو الرؤية المطلقة
 و توهم السائل أن المراد منها الرؤية العينية سأل عن كيفية وقوع هذه
 الرؤية (فقال : يا أمير المؤمنين كيف رأيته) لاعتن كيفية التي تعلقت بها الرؤية لأن
 العاقل لا يعتقد أن له كيفية و إن كان السؤال عن كيفية الرؤية مستلزماً لتجويز

الكيفية له والفرق بين اللازم من الشيء وبين اعتقاد ذلك اللازم صريحاً ظاهر (قال : ويك يا ذعلب لم تره العيون بمشاهدة الابصار) إذ ليس بذني وضع وجهة والرؤية البصرية إنما تتعلق به ، والابصار بكسر الهمزة أو فتحها والاضافة على الأول بيانية وعلى الثاني لامية (ولكن رأته القلوب بحقيق الايمان) المراد بالقلب العقول القدسية وبالايمان الإذعان الخالص وبحقايق الايمان التصديقات اليقينية التي هي أركان الايمان بالله وبملائكته وكتبه ورسله ويوم الآخر مثل التصديق بوجوده وحدانيته وقدرته و علمه إلى غير ذلك من التصديقات الداخلة في حقيقة الايمان ، أو المراد بها الأنوار العقلية الناشئة من الايمان فإن الايمان إذا حصل واستقر في قلب متقدس طاهر حصل في القلب نور يشاهد به الرب كمشاهدة العيان والباء للاستعانة أو للملازمة (ويك يا ذعلب إن ربي لطيف اللطافة) تأكيد للطفاته ولطافته باعتبارين أحدهما تصرفه في ذوات الأشياء الدقيقة الخفية وصفاتها تصرفاً بفعل الأسباب المعدّة لوجوداتها وإفاضة كمالاتها والثاني جلالة ذاته وصفاته عن أن يدر كها العقول والحواس ويتطرق إليه التحديد والقياس (لا يوصف باللطف) المعروف في الخلق وهورقة القوام وصغر الحجم وعدم اللون والاشتمال على الصنع الغريب (عظيم العظمة) عظمته عبارة عن تسلطه وجريان حكمه على جميع ماعدها لكونه مبدء شأن كل ذي شأن ومنتهى سلطان كل ذي سلطان فلاسلطان أعظم من سلطانه ولاشأن أرفع من شأنه (لا يوصف بالعظم) المعروف في الخلق وهو كبر الحجم والمقدار التابع لزيادة الامتداد في الجهات (كبير الكبرياء) أي رفيع القدر على الإطلاق إذ لا قدر أرفع من قدره (لا يوصف بالكبر) المعروف في الخلق وهو العلو في السن والبسطة في الجسم والزيادة في المقدار (جليل الجلال) أي عظيم القدرة وشديد القوة لمانع لنفاذ قدرته ولا دافع لامضاء قوته (لا يوصف بالغلظ) لأن الغلظ من نعوت الجسم والفظاظة من صفات النفس الحيوانية و جلال الحق منزّه عنها ، ولما كانت لهذه الألفاظ أعني اللطيف ونظايره المذكورة معان صحيحة له تعالى غير معروفة أخرج عنه هذه الألفاظ

بالسلوب المذكورة عن المعاني المعروفة إلى غيرها بل عن حقيقتها إلى مجازها لتنزيه الحق عن الكيفيات الجسمانية وتنبية السائل على عدم إمكان رؤيته بالعين لأن المرئي بالعين لا ينفك عن هذه الكيفيات (قبل كل شيء) لأنك إذا لاحظت ترتيب الوجودات في سلسلة الحاجة إليه سبحانه وجدته تعالى بالإضافة إليها أنه قبلها إذ كان انتهاؤها في تلك السلسلة إلى عنايته ووجوده الحق فهو قبل بالعلمية والذات والشرف (لا يقال شيء قبله) إذ لمالم يكن بذني مكانه فالتقديم بالمكان منفي عنه والزمان يتأخر عنه إذ هو من لواحق الحركة المتأخرة عن الجسم المتأخر عن علمه فلم يلحقه القبلية الزمانية ولا القبلية المكانية، فلم يكن شيء قبله مطلقاً من الزمانيات ولا من غيرها (وبعد كل شيء) لأنه الباقي بعد فناء الأشياء وهو وارث كل شيء و أيضاً إذا نظرت إلى ترتيب السلوك ولاحظت مراتب السالكين في منازل عرفانه وجدته بعد كل شيء وآخره إذ هو آخر ما يرتقى إليه درجات العارفين ومعرفة هي الدرجة القصوى والمنزل الآخر (لا يقال له بعد) لامتناع فئائه وبقاء شيء بعده ولأنه ليس فوقه شيء حتى يرتقى إليه سير العارفين ويكون هو آخر مقاماتهم، وبالجملة هو القبل المطلق الذي لاشيء قبله والبعد المطلق الذي لاشيء بعده (شاء الأشياء لابهمة) شاء فعل ماض أو اسم فاعل مع التنوين ونصب الأشياء على المفعولية يعني أراد وجود الأشياء ولو احق وجودها بمجرد ذاته لا بعزم وإرادة زائدة على ذاته ولا بهمة فكرية إذ هي من لواحق النفوس البشرية وفيه تنزيه لإرادته عن مثلية إرادتنا في سبق العزم والهمة لها (درآك لا بخديعة) الخديعة بالخاء المعجمة اسم من خدع الضب في جحره إذا دخل أو من خدعت العين إذا غارت يعني يدرك الأشياء كلها لا بصور داخلية فيه فليس إدراكه بالانطباع، أو من خدعه إذا ختلته يعني يدركها من غير استعمال الحيلة و اجالة الرأي لأن ذلك من خواص خلقه، وقال الفاضل الشوشري: لا يبعد أن يكون بالجميم قال في الصحاح المجادعة والتخادع المخاصمة فيكون المقصود أنه يدرك من غير تعب كما أنه يشاء من غير همة ولا يخفى بعده (في الأشياء كلها غير متمازج بها) (١) إذ

(١) قوله د في الأشياء كلها، هو المعنى الصحيح لوحدة الوجود وقد تكلم الناس فيها*

كونه في الأشياء ليس عبارة عن كونه جزءاً منها أو وصفاً لها أو داخلها فيها و معدوداً من جملتها حتى يكون متمازاً بها بل عبارة عن إحاطة علمه بها و نفوذه في جميعها ، فهذا السلب قرينة صارفة للظرفية عن حقيقتها إلى مجازها (ولا باين منها) أي ليس بعيداً من الأشياء بالمسافة لتنزُّهه عن المكان ، أو ليس بعيداً منها بالعلم والإحاطة فيكون تأكيداً لما قبله . وفيه كسر للأحكام الوهمية بتقديس ذاته عن صفات الممكنات (ظاهر لا بتأويل المباشرة) أي لا بمعناها كظهور الجسم والجسمانيات بمباشرة الحواس لها و تناولها إيّاها بل بمعنى ظهور وجوده و قدرته بمشاهدة عجائب خلقه و غرايب تدييره وهذا السلب أيضاً قرينة لصرف الظاهر عن ظاهره و كذا السلوب الآتية (متجلّ لا باستهلال رؤية) التجليّ الوضوح و الانكشاف ، والاستهلال التبيين يقال : استهلّ الصبيُّ إذا تبينَّ و الاستهلال أيضاً الإبصار قال في المغرب : أهلّ الهلال واستهلّ مبنياً للمفعول فيهما إذا أبصر يعني أنه تعالى متبينّ منكشف لخلقه لا بالتبيين والانكشاف الحاصلين من جهة رؤيته . ولا بالإبصار الذي هو الرؤية لتنزُّهه عن ذلك بل لظهوره في قلوب عباده من ملاحظة مصنوعاته حتى اشبهت كلُّ ذرّة من مخلوقاته مرآة ظهر و تجلّى لهم فيها وهم يشاهدونه على قدر استعداد قلوبهم لمشاهدته و تتفاوت تلك المشاهدة بحسب تفاوت أشعة إِبصار بصائرهم (ناء لا بمسافة أي بعيد من الأشياء لا بمسافة بينها و بينه لأن ذلك من خواصّ المكانيات بل بذاته المقدّسة المغائرة لذوات الممكنات

* كثيراً فمنهم من جعلها أصل التوحيد حتى قالوا ان من لم يكن معتقداً بها لم يكن موحداً حقاً ، ومنهم من أنكرها مطلقاً لأنها توهم الحلول وأزال امير المؤمنين «ع» هذا الوهم بقوله « غير متمازج بها » و بين أن كونه تعالى في الأشياء لا يستلزم الحلول . ومنهم من أولها بتأويل بعيد ، و بعضهم فرق بين وحدة الوجود و وحدة الموجود ولا محصل له . و تكرر هذا المعنى في كلام امير المؤمنين عليه السلام بعبارات مختلفة و سره أن ذاته تعالى عين حقيقة الوجود ، و الممكنات وجودات تعلقية ربطية لاحقيقة لها بذاتها مع قطع النظر عن علتها ، و البحث في ذلك يطول ليس هنا محل تحقيقه . (ش)

المتصفة بعلو الشرف والرتبة لأن رتبته فوق مراتب جميع الموجودات بالشرف والعلية فلا جرم رتبته بعيدة عن رتبته (قريب لابمداناة) أي قريب من كل شيء لا بالدنو في المسافة بل بالعلم والإحاطة ونفاذ قدرته و حكمه فيه لأن كل شيء حاضر عند ذاته بذاته بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة (لطيف لابتجسم) أي لطيف لبااعتبار كونه جسماً له قوام رقيق أو حجم صغير أو تركيب غريب وصنع عجيب، أو اللون له لأن كل ذلك من شأن اللطيف المخلوق والله سبحانه خالق ليس بمخلوق بل بااعتبار كونه خالقاً للخلق اللطيف، أو بااعتبار كونه عالماً بالأشياء اللطيفة مثل البقعة وقواها والذرة وهواها والنملة وصداها (موجود لا بعد عدم) (١) إذ لو كان وجوده بعد عدم كان حادثاً ولو كان حادثاً كان ممكناً ولو كان ممكناً لم يكن واجب الوجود لذاته هذا خلف (فاعل لا باضطراب) (٢) أي لا باضطرابه إلى فعله لأنه فاعل مختار

(١) قوله « موجود لا بعد عدم » اطلاق الموجود على الواجب تعالى حجة صحة توصيفه به و ان لم يكن بعنوان اجراء الاسم وقد ورد هذا الاطلاق في بعض خطب نهج - البلاغة أيضاً . (ش)

(٢) قوله « بالاضطرار » و في نهج البلاغة « فاعل لا بالاضطراب آله » وقال ابن ميثم في شرحه اما أنه فاعل فلانه موجد العالم اما أنه منزه في فاعليته عن اضطراب آله فلتنزهه عن الالة التي هي من عوارض الاجسام و قال في شرح خطبة اخرى في الاستدلال على عدم الالة انه لو كان كذلك لكانت تلك الالة ان كانت من فعله فاما بتوسط آله اخرى او بدونها فان كانت بدونها فقد صدق انه فاعل لا بمعنى الالة وان كان فعله لها بتوسط آله اخرى فالكلام فيها كالكلام في الاولى ويلزم التسلسل واما ان لم تكن تلك الالة من فعله ولم يمكنه الفعل بدونها كان البارئ تعالى مفتقراً في تحقيق فعله الى الغير آه . وبالجملة فالاضطراب أقرب من اضطراب ، وان كان لا بد من تصحيح هذه الكلمة فالاولى تفسيرها بانه تعالى لم يكن في فعله محتاجاً الى المخلوق كما ان الانسان انما يفعل لاحتياجه و اضطرابه و كل ممكن يفعل شيئاً ليكمل و يصير بحالة أرجح من حاله قبل الفعل فهو فاعل محتاج بخلاف الواجب تعالى ، لان فعله منزه عن غرض التكميل وبعبارة اخرى يفعل لانه كامل لان يكمل و كماله سبب فعله لا فعله سبب كماله . (ش)

لاموجب ، أولاً باضطرابه في فعله إلى الآلة إذ فعله بمجرد الإرادة والمشية (مقدّر لبحركة) كما يفتقر غيره في تقدير أفعاله و صنایعه إلى الحركة الذهنية و البدنية ليعلم وجه صحتها و كمالها ، و ذلك لأن الحركة إنما تعرض الجسم و الجسمانيات والله سبحانه منزّه عن الجسمية و عوارضها (مرید لابهامة) أي مرید للأشياء لابهامة النفس وهي اهتمامها بالأمر و ترديد عزمها عليها مع الهمم والغم بسبب فوتها مأخوذة من الهمهمة وهي ترديد الصوت الخفي و هو سبحانه منزّه عنها (سمیع لا بآلة) وهي الأذنان والصماخان والقوة الكائنة تحتها لتعالیه عن الآلات الجسمانية بل سمعه عبارة عن علمه بالمسموعات فهو نوع مخصوص من العلم باعتبار تعلقه بنوع من المعلوم (بصير لأبادة) لظهور أن المفتقر إلى المعونة بالأداة ممكن فلا يكون واجب الوجود و لأنه تعالى خالق الأداة فيمتنع عليه الحاجة إلى الاستعانة بها (لاتحويه الأماكن) لبراءته عن الجسمية ولو احقها ، و كل ما كان كذلك فهو برىء عن المكان و لو احقه من الحواية و غيرها (ولا تضمنه الأوقات) لأن الأوقات أجزاء الزمان الذي هو من لواحق الحركة التي هي من لواحق الجسم المتأخّر وجوده عن وجوده تعالى . فكان وجود الزمان والوقت متأخراً (١) عن وجوده تعالى بمراتب فلم يصدق تضمّن الأوقات لوجوده تعالى

(١) قوله و فكان وجود الزمان والوقت متأخراً ، فما أسخف قول من أثبت زماناً غير متناه قبل أن يخلق الله العالم و زعم أن معنى الحدوث تقدم الزمان الذي ينزوع من وجود الواجب تعالى قبل خلق العالم، بل الحق أن الزمان والجسم المتحرك كل مع الآخر لا يعقل وجود زمان قبل وجود الجسم ولا يصح أن يقال كان زمان لم يكن فيه جسم بل كان الله وحده، وقال الشارح ابن ميثم - قدس سره - بعد ذكر أن الزمان من لواحق الحركة فكان وجود الزمان والوقت متأخراً عن وجوده تعالى بمراتب من الوجود فلم تصدق صحبة الاوقات لوجوده ولا كونها ظرفاً له و الا لكان مفتقراً الى وجود الزمان فكان يمتنع استغناؤه عنه لكنه سابق عليه فوجب استغناؤه عنه نعم قد يحكم الوهم بصحبة المجردات للزمان و معيته لها حيث يقيسها الى الزمانيات اذ كان لا يعقل المجردات الا كذلك انتهى. و قد سبق منا في التعليقات السابقة شرح أكثر . (ش)

ولم يصح كونها ظرفاً له وإلا لكان مفتقراً إلى وجود الزمان فكان يمتنع استغناؤه عنه لكنه سابق فوجب استغناؤه عنه (ولاتحدُّه الصفات) إذ ليس له صفات زائدة فيحدُّه العقل بتحديدِها وإحاطته بها، وكلُّ ما اعتبره من صفاته فهو داخل تحت الإمكان لاسبيل له إلى ساحة ذاته (ولاتأخذُه السنات) لأنَّ السنة، وهي مبدء الزوم وفتور يتقدَّمه، حال يعرض الحيوان من أجل استرخاء أعصاب الدِّماغ بسبب تصاعد رطوبات الأبخرة وهو سبحانه منزَّه عن ذلك.

(سبق الأوقات كونه) لأنَّه خالق الأوقات فوجب أن يتقدَّمها وجوده (والعدم وجوده) أي سبق وجوده عدم الممكنات لأنَّ عدمها لكونه ممكناً بالذات مستند إلى عدم الدَّاعي إلى إيجادها المستند إلى وجوده تعالى سابقاً على عدمها أو سبق وجوده على عدمه لأنَّ وجوده لما كان واجباً لذاته كان عدمه ممتنعاً لذاته فكان وجوده سابقاً على عدمه لالتحقُّق عدمه و سبق وجوده عليه بل لأنَّ لحدوق العدم له محال بالذات بخلاف سائر الموجودات، فإنَّ كَلِّها لما كانت محدثة كان عدمها سابقاً على وجودها (١) ولو كان بعضها قديماً (٢) كما زعمه طائفة من

(١) قوله ولما كانت محدثة كان عدمها سابقاً، مأخوذ من شرح ابن ميثم (قدس سره) بتصرف فيه أوهم التناقض قال ابن ميثم: بيانه أنه تعالى مخالف لسائر الموجودات الممكنة فإنها محدثة فيكون عدمها سابقاً على وجودها ثم ان لم يكن كذلك وجودها وعدمها بالنسبة إلى ذاتها على سواء كما بين في مظانها. ولها من ذواتها أنها لا تستحق وجوداً ولا عدماً لذواتها وذلك عدم سابق على وجودها فعلى كل تقدير فيكون وجودها مسبوقاً بعدم بخلاف الموجودات الأولى جلَّتْ عِظَمُته فانه لما كان واجب الوجود لذاته كان لما هو موجوداً فكان لحدوق العدم له محالاً فكان وجوده سابقاً على العدم المعتبر لغيره من الممكنات آه. (ش)

(٢) قوله «ولو كان بعضها قديماً» يعني لو كان قديماً زماناً كان محتاجاً إلى الواجب أيضاً مع قدمه لكونه ممكناً وقد بينا مراراً أن علة احتياج الممكن إلى العلة هي الامكان دون الحدوث فلا منافاة بين أن يكون شيء قديماً زماناً ومع ذلك مخلوقاً لواجب الوجود معلولاً له تعالى وإنما نسبته الشارح إلى البدعة لان من التزم بقدوم بعض الممكنات استلزم قوله انكار الواجب تعالى بل لان الاعتقاد بالحدوث الزماني شيء دل عليه ظواهر الأدلة و*

المبتدعة فلاشبهة في أنه قابل في مرتبة ذاته للوجود والعدم جميعاً مستفيض للوجود من الموجد فيكون وجوده مسبقاً بعدمه اللاحق له في مرتبة ذاته (والابتداء أزله) أي سبق أزله الابتداء وذلك لأن الأزل عبارة عن عدم الأوليّة و الابتداء وذلك أمر يلحق واجب الوجود لما هو بحسب الاعتبار العقلي وهو ينافي لحقوق الابتداء والأوليّة لوجوده ، فاستحال أن يكون له ابتداء لامتناع اجتماع النقيضين ، بل سبق في الأزليّة ابتداء ما كان له ابتداء وجود من الممكنات و هو مبدؤها و مصدرها .

(بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له) (١) وذلك لأنه تعالى لما خلق المشاعر و أوجدها ذوات شعور و إدراك و هو المراد بتشعيره لها امتنع أن يكون له مشاعر و إلاً لكان وجودها إما من غيره وهو محالٌ أمّا أولاً فلاً نه مشعر المشاعر و أمّا ثانياً فلاً نه يلزم أن يكون في كماله و إدراكه محتاجاً إلى غيره وهو محال و إما منه وهذا أيضاً محال لأنها إن كانت من كمالاته كان موجوداً لها من حيث

*الخارج عن الالتزام بالظواهر مبتدع ولو كان مستلزماً لانكار المبدء لم يكن مبتدعاً بل كافرأ صريحاً فيرجع الكلام الى دلالة الادلة الشرعية على الحدوث الزماني أعنى سبق الزمان على وجود الأشياء وقد أنكره الشارح فيما مضى قريباً. وقال لا يمكن تقدم الزمان على الجسم ففي كلامه نوع تناقض فثارة يقول الزمان متأخر عن الحركة المتأخرة عن الجسم و اخرى يقول الزمان متقدم على وجود كل شيء ممكن و كيف يكون الزمان متأخراً عن الجسم و متقدماً عليه معاً. و أما الادلة الشرعية على الحدوث فالمتبوع فيها الناظر بعين بصيرة لا يسترهب في ان المقصود منها اثبات الواجب تعالى لامتداد الاعتقاد بالحدوث الزماني والشارح (رحمه الله) صرح هنا بأن الحدوث الذاتي يكفي في الاحتياج فلا بد اما أن يقول المراد من الحدوث في الادلة الشرعية الحدوث الذاتي أو يلتزم بان علة احتياج الممكن حدوثه لامكانه أو ينكر نموذجاً بالله علم الائمة عليهم السلام بما لا يخفى على أصغر الطلبة و نحن في غنى عن تفصيل هذا البحث بما سبق. (ش)

(١) قوله « بتشعيره المشاعر أن لا مشعر له » سيجيء انشاء الله كلام في ذلك في بعض

الخطب الآتية . (ش)

أنه فاقد كمال فكان ناقصاً بذاته وهو محال وإن لم يكن من كمالاته كان إثباتها له نقصاً لأن الزيادة على كمال نقص فكان إيجادها له مستلزماً لنقصانه وهو أيضاً محال (وبتجهيره الجواهر عرف أن لجوهر له) أي بإيجاده المهيئات الجوهرية وجعلها جواهر في الأعيان عرف أنه ليس بجوهر ولا مهية جوهرية إذ هي مهية إذا وجدت (١) في الخارج لم تقتقر في وجودها العيني إلى موضوع ، ولا خفاء في أن وجودها زائد عليها ، و ليس وجود الواجب زائد عليه ، بل هي عين ذاته الحققة الأحدثية من كل جهة ، فلا يكون له مهية جوهرية (و بمضاداته بين الأشياء عرف أن لا ضد له) يعني بجعله بعض الأشياء ضداً لبعض كالحرارة والبرودة (٢) والرطوبة واليبوسة والسواد والبياض والنور والظلمة إلى غير ذلك مما لا يحصى عرف أن لا

(١) قوله « اذ هي مهية اذا وجدت ، حمل الشارح (رحمه الله) الجوهر في كلام أمير المؤمنين (ع) على مصطلح الفلاسفة ولاريب أن اصطلاحهم متأخر عن زمانه (ع) ولا يجوز حمل ألفاظ الكتاب والسنة على اصطلاح أرباب الفنون الذي لم يكن معروفاً في عهدهم و ليس هذا خاصاً باصطلاح الفلاسفة بل يعم اصطلاحات الفقه والحديث وغيرهما أيضاً والأقرب أن يحمل الجوهر على الذوات المحدودة والمهيات المتميزة و يكون المراد كونه تعالى عين حقيقة الوجود المطلق كما ذكره الشارح أخيراً لان اطلاق الجوهر في كلام العرب على المهيات والحقائق المعينة غير عزيز ، ثم ان الجعل كما يتعلق بالوجود أصلاً وبالذات يتعلق بالمهية تانياً وبالعرض تبعاً لجعل الوجود فيصح نسبة تجهير الجواهر اليه تعالى ، و أما ما نقل من بعض الحكماء ما جعل الله المشمشة مشمشة بل أوجدها فليس مراده نفي الجعل مطلقاً بل نفي الجعل اولاً وبالذات . (ش)

(٢) قوله « كالحرارة والبرودة » ربما يتوهم أن التضاد بين الحرارة والبرودة ذاتي غير مجعول كسائر المتضادات فكيف نسب جعله اليه تعالى؟ والجواب أنه تعالى خلق الحرارة والبرودة و أمثالهما فتعلق خلقه بلوازمها كما ينسب الاحراق الى من يشعل النار و من قال أن اللوازم غير مجعولة أراد بذلك جعلاً مستقلاً بعد جعل الملزومات لانفي الجعل مطلقاً ولا تفويض جعل شيء الى غيره، و سيجيء الكلام في دلالة ذلك على نفي الضد له تعالى ان شاء الله ، والكلام في حمل الشارح الضد على الاصطلاح الفلسفي ما مر . (ش)

ضدّه له تعالى لأنّه الخالق للأضداد ، فلو كان له ضدّ لكان خالقاً لنفسه و لضدّه
و هو محال ولأنّ الضدّين هما الأمران اللذان يتعاقبان على محلّ واحد ويمتنع
اجتماعهما فيه فلو كان بينه وبين غيره تضادّ لكان محتاجاً إلى محلّ يحلّ فيه وهو
محال (و بمقارنته بين الأشياء عرف أن لا قرين له) (١) لأنّه تعالى لما كان خالقاً
للمقارنات و مبدء المقارنة بينهما لم يجز أن يكون له قرين و إلاّ لكان خالقاً لنفسه
و لقرينه وأنّه محال ، و لأنّ المقارنة من باب الإضافة والمضاف من حيث هو
مضاف كان وجوده متعلّقاً بوجود الغير ، فلو كان للواجب قرين كان وجوده متعلّقاً
بوجود قرينه فلم يكن واجب الوجود هذا خلف (ضادّ النور بالظلمة) تأكيدياً لقوله
و بمضادّته بين الأشياء و تقرير له و في كونها ضدّين خلاف بين العلماء مبنيّ
على كون الظلمة أمراً وجوديّاً أو عدميّاً والأقرب أنّها أمر وجوديّ مضادّ
للنور على أنّه لو كان أمراً عدميّاً فالظاهر أنّها عدم الملكة لاعدم صرف فجاز
أن يطلق عليها أنّها ضدّ للنور مجازاً (٢) (واليبس بالبلل) اليبس بالضمّ مصدر و
بالفتح اليباس والثاني هنا أنسب بقرينة مقابلته مع البلل و هو بالتحريك ما فيه
الندى والرطوبة وهما متضادّان باعتبار اتّصافهما باليبوسة والرطوبة وقد يستعملان
للكناية عن الشدّة والرّخاء لأنّ اليبوسة مستلزمة للجذب و البلاء و الرطوبة
مستلزمة للخصب والرّخاء ، كما صرّح به الزمخشريّ في الفايق ، و بين هذين
المعنيين أيضاً تضادّ (والخشن باللين) الخشن بفتح الخاء و كسر الشين و اللين
بالفتح والتشديد وقد يخفّف متضادّان باعتبار الخشونة واللين بالكسر و السكون
(والصد بالحرور) الصد بالفتح والسكون البارد فارسيّ معرّب والحرور بالفتح
الرّيح الحارّة وهي بالليل كالسموم بالنهار ، و قال أبو عبيدة: الحرور بالليل وقد

(١) و بمقارنته بين الأشياء مراده (ع) بقرينة مقابلته للضد ما لا يمتنع اجتماعها. (ش)

(٢) قوله « ضد للنور مجازاً » كلام الشارح مبني على ان الضد في لغة العرب مرادف

له في اصطلاح الفلاسفة والا فكل معنيين لا يجتمعان ضدان حقيقة في اللغة و ان كان أحدهما

عدمياً. (ش)

يكون بالنهار والسموم بالنهار وقد يكون بالليل وهما أيضاً متضادان باعتبار اشتماهما على البرودة والحرارة .

(مؤلف بين متعادياتها) مؤلف بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أي هو مؤلف، وهو الموافق لما في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام . وفي بعض النسخ مؤلفاً بالنصب على أنه حال عن فاعل ضاداً والمقصود أنه تعالى أُلّف بقدرته الكاملة بين العناصر الأربعة (١) فإن كيميائياتها المتضادة يجتمع بقدرته و تنكسر سورة

(١) قوله (بين العناصر الاربعة ، العنصر هو الجسم البسيط الطبيعة التي لم يبين قابلية انحلالها الى طبيعتين مختلفتين وكان يزعم القدماء متن اليونانيين وغيرهم أن العنصر واحد اما ماء و اما هواء أو غيرهما، ثم اتفق رأيهم على تربيح العناصر وتبين عند المتأخرين ان العناصر الاربعة المعروفة كلها مركبة من عناصر أخرى وكان جماعة منهم يعتقدون ان عدد العناصر خمسون ثم انكشف لديهم كونها أكثر حتى انتهى عددها في زماننا الى قريب من مائة عنصر، ولادليل على الحصر مطلقاً و يظهر في كل زمان عنصر لم يكن معلوماً للسابقين ولا طعن عليهم في ذلك لان العلم يزيد والانسان ناقص وكلما كان عدد العناصر فلاريب أن كل واحد منها يفعل و ينفعل و يؤثر ويتأثر فما هو شديد التأثير يوصف بالحرارة وان كان بارداً في الحس في عرف الاطباء كالخردل والفلفل و في مقابله بارد بالقوة و ما ينفعل سريعاً يوصف بالرطوبة و ان لم يكن مبلولا كالهواء و مقابله باليبوسة و هذه الكيفيات الاربعة الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة شاملة لجميع العناصر وان كانت مائة والمزاج حاصل من انفعال العناصر بعضها من بعض و كسر سورة خاصة كل بضدها و المزاج شيء روعى بالناية الالهية والحكمة المتقنة في توليد المواليد بحيث تحير فيه أفكار أولى الالباب كلما تعمقوا فيه انكشف لهم حكمة لم يكن منكشفة قبله و مصلحة لم يظلموا عليها فلو تفكرت في مزاج الدم مثلا في الانسان أو مزاج اللحم في كل واحد من اعضاءه والمصلحة في كل واحد من عناصر كل عضو ووجه الاحتياج اليها التبين لك معنى قول أمير المؤمنين (ع) « مؤلف بين متعادياتها، ولا حاجة بنا ولاعناية للحكماء أيضاً بعدد العناصر و انها خمسون أو أكثر أو أقل بل الغرض اثبات البساطة والتركيب والمزاج و حصول المواليد و انما يهتم بالعدد أصحاب الصناعات والمتحرفون في حرفهم و صناعاتهم والاطباء في معالجاتهم لا الفلاسفة والمتكلمون في اثبات*

كلّ واحد منها بالآخر ، فتحصل كيفية متوسطة هي المزاج ، و بين الأرواح اللطيفة التي لا تحتاج في ذاتها إلى مادة أصلاً ، و بين الأبدان الكثيفة بإيجاد الرطب والملائمة بينهما و بين القلوب المتعادية كما قال : « و ألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم » إلى غير ذلك مما لا يخفى على المعبر (مفرّق بين متدانياتها) « مفرّق » أيضاً بالرفع ، وفي بعض النسخ بالنصب ، يعني هو المفرّق بين المتدانيات و المتناسبات كما فرّق بين كلّ واحد من العناصر و بين جزئه المأخوذ لغرض التركيب مع التناسب بين الجزء والكلّ في الطبيعة والكيفية و بين الأرواح والأبدان و بين أجزاء الأبدان بعد تدانيها و تقاربها بالموت والإفناء و بين قلوب متدانية لأمر مشترك بينهما كما قال « تحسبهم جميعاً و قلوبهم شتى » و بين أشياء متدانية بالأجناس والأنواع والأشخاص والحدود والأقدار والغرايز والصفات والخواص والآثار إلى غير ذلك مما يظهر على المتأمل (دالة بتفريقها على مفرّقها وبتأليفها على مؤلفها) دالة حال من المتدانيات المتفرّقة و المتعاديات المتألّفة يعني دلّت تلك المتدانيات و المتعاديات بسبب التفريق والتأليف الواقعين فيها على وجود مفرّقها و مؤلفها و صفاته مثل العلم والقدرة والحكمة (١) والتقدير والتدبير فإنّ تفريق أجزاء العناصر

* العناية الالهية والحكمة الربانية وكلما ذكره في العناصر الاربعة ثابت وان تكثرت حتى صارت مائة . (ش)

(١) « مثل العلم والقدرة والحكمة ، لا يقدر الانسان على احصاء ما ضمنه أمرجة المواليد من الحكم والمصالح المختلفة كلما تكثرت الوسائل والتجارب و تتبع الموجودات بانحائها ولا بد أن يعترف بعلم من ألف بين متعادياتها و قدرته و حكمته ، وأشرنا الى مزاج الدم في الانسان كيف ركه الصانع من جزء مايع و حيوانات صغيرة غواصة وقال اصحاب التجربة ان في بدن الانسان نحو جزء من ثلاثة عشر جزءاً من وزنه من الدم وفي كل ميليمتر مكعب منه نحو خمسة ملايين جرثومة حمراء صغيرة وستة عشر ألف جرثومة بيضاء وكلها غواصة في مائع يحتوى على قريب من نصفه جسماً بخارياً هوائياً وأملاحاً ودسومة وغير ذلك كلها لخاصة فيها و مصلحة يترتب على وجودها و علم الخالق أن سلامة بدن *

منها مع وجود الداعي إلى الاجتماع (١) والالتصاق ، و تأليف تلك الأجزاء مع وجود الداعي إلى الافتراق من أعظم الدلائل الدالة على ما ذكر ، و كذا تفريق الأشياء المتدانية بأجناسها و أنواعها و أشخاصها و حدودها و حقيقتها و أشكالها و صفاتها و مقاديرها و غرايزها و أخلاقها كما هي في نظام الوجود دليل واضح على ذلك و كذا تأليف الأرواح بالأبدان مع كمال المعادة بينهما بحسب الذات و الصفات و اللطافة و الكثافة و إحداث الملايمة بينهما و تخصيص كل نفس ببدن من الأبدان على وجه تشغل بتدبيره و إصلاحه و استعماله فيما يعود إليه من المصالح و المنافع على النظام الأقص و الطريق الأرشد ، ثم التفريق بينهما بقطع الملايمة و إزالة الارتباط دليل قاطع على ذلك و قس على ما ذكرنا سائر التفريقات و التأليفات الواقعة في هذا العالم (و ذلك قوله تعالى «ومن كل شيء خلقنا زوجين (٢)»

* الإنسان انما تتوقف على وجود تلك العناصر في الدم بحيث لو زاد على ذلك أو نقص أو جب أمراضاً هائلة ففي دم الإنسان ثلاثة إلى خمسة غرامات من ملح الطعام مثلاً و للدم خاصية الترويح بالنسيم في الرية و دفع الاذخنة و هذه الخاصية من المزاج الذي اختار له الخالق بقدرته و حكمته فلولم يكن الدم مركباً من عناصره المشخصة بالمقادير المحدودة لم يكن لجراثيمه أخذ النسيم الذي هو العمدة في تركيب الروح الحيواني و يستعمل الأطباء كثيراً تجزئة الدم و تمييز المواد فيه في تشخيص الامراض و ما هذا الا لان زيادة بعض العناصر او نقصه فيه مضر بصحة البدن فيعرف منه حكمة الخالق فيه وفي كل شيء غيره و مثله . (ش)

(١) قوله ومع وجود الداعي الى الاجتماع ، أراد بالداعي السبب ولا يخفى أن اكثر العوام يطلبون دليل وجوده تعالى في الامور النادرة المخالفة للعادة كانه لا يحتاج اليه تعالى في الوقائع المعتادة مثلاً نبات الشجر من البذر معتاد لا ينسب اليه تعالى و أمان نبت من الحجر مثلاً فهو من الله ولا يجوز أن يحمل عليه كلام امير المؤمنين «ع» لان كل شيء من الله و انما يستدل عليه باحكام الصنع و نظام الوجود كما قال الشارح و كما هي في نظام الوجود». (ش)

(٢) قوله « و من كل شيء خلقنا زوجين » هذا في الحيوانات ظاهر للعامة وفي *

لعلكم تذكرون) أي ذلك المعنى المذكور أعني وقوع التأليف والتفريق في الأشياء و دلالتها على وجود المؤلف والمفرق الصانع لهذا العالم مفاد هذه الآية الشريفة ومضمونها أمّا أوّلاً فلما ذكره بعض المفسرين من أنّ المقصود أنّه تعالى خلق كلّ جنس من أجناس الموجودات نوعين وهما زوجان لأنّ كلّ واحد منهما مزدوج بالآخر كالذكر والأنثى ، والسواد والبياض (١) والنور والظلمة ، والليل والنهار ،

النباتات ثابت بالتجربة للعارفين بهذا الشأن اذ تحقق لديهم ان في كل نبات ذكراً وأنثى والذكر يلقح الأنثى و كان يسمى في النخل تآبيراً و في ماسواها يلقح بالرياح الحاملة لنطفة ذكران النبات الى اناتها و أما في سائر الموجودات فيستدل عليه بحجة و هي أن افاضة الصور الحادثة على المواد متوقفة على حصول الاستعداد لها اذ معلوم أن كل شيء اذا خلئ و طبعه ولم يؤثر فيه شيء من الخارج بقى على ما هو عليه أبداً فلو بقى التراب من غير أن يؤثر فيه حرارة أو برودة أو ماء أو نار أو أى قوة أخرى بقى تراباً لم يستحل الى شيء آخر نبات أو معدن أو حيوان و يتوقف استحاله على تأثير مؤثر فيه حتى يتغير أى حتى يحصل له استعداد للصورة الكمالية جديدة و يسمى في عرفهم بالامكان الاستعدادى وقالوا كل حادث فى مادة متوقف على سبق استعداد ولا يمكن ذلك الا بوجود مؤثر فى متأثر والمؤثر بمنزلة الذكور والمتأثر بمنزلة الاناث اللهم الا فى المبدعات التى استعدادها حاصل لها من خالقها ولا بد من الانتهاء اليها لان قوله تعالى «من كل شيء خلقنا زوجين» لا يشمل نفس الزوجين مطلقاً لان كل زوج لو كان من زوجين و كل واحد منهما من زوجين أيضاً لزم التسلسل فهو بمنزلة أن يقال من كل شيء خلقنا زوجين الا نفس الزوجين فكل شيء انما يحصل من زوجين لتحصيل الاستعداد الى أن ينتهى الى ما يكون الاستعداد حاصله من غير توقف على تأثير و تأثير وتغير من حال الى حال وسمى مبدعاً. والمبدعات عناصر مركبة كل واحد منها من مادة و صورة نوعية و جسمية بل كل شيء سوى الله تعالى زوج تركيبى له ماهية وجود (ش) (١) قوله «السواد والبياض» والمناقشة فى بعض هذه الامثلة غير ضارة باصل المقصود والغرض ان هذه الامور المتضادة مؤثرة فى تحصيل الاستعداد للمواد حتى تنهياً لقبول الصورة الكمالية فالنور مؤثر لدفعه الظلمة عن بعض المواد و جرب ان النباتات لا تنمو فى الظلمة و بعض الحشرات لا تتولد فى النور المحض فالظلمة مؤثرة فيها بدفعها النور عنها والحرارة مهيتة لبعض المواد حيث لا تقبل الصورة الكمالية الا بالحرارة كبعض*

والحارّ والبارد ، والرطب واليابس ، والسماء المرفوعة ، والأرض الموضوعة ،
والشمس والقمر ، والثوابت والسيارات ، والسهل والجبل ، والبرّ والبحر ،
والصيف والشتاء ، والجنّ والإنس ، والعلم والجهل ، والشجاعة والخبث ، والجود
والبخل ، والإيمان والكفر ، والسعادة والشقاوة ، والحلاوة والمرارة ، والصحة
والسقم ، والغنى والفقر ، والضحك والبكاء ، والفرح والغم ، والحيوة والموت ، إلى
غير ذلك ممّا لا يحصى و فائدة هذا التفريق دلالتهم على التذكّر بأنّ لهذه الأشياء
موجداً وأنّ موجوده و احد إذ التعدّد والانتسام والأزواج من خواصّ الممكنات.
و أمّا ثانياً فلا نرى كلّ شيء سواه زوج تركيبيّ من الذّات والوجود الزّائد
عليها مثلاً و انحلاله إليهما و كلّ واحد منهما مزدوج بالآخر و زوج لصاحبه
وهما زوجان والتفريق بينهما مع كونهما متقاربين في قبول الإمكان والمجعوليّة
بجعل هذا شيئاً و ذلك شيئاً آخر ثمّ التّأليف بينهما بجعل الثاني عارضاً للأوّل
تحصيلاً لتحقّقه في الخارج مذكّراً واضح و دليل قاطع على وجود الصانع المفرّق
والمؤلّف بينهما لضرورة أنّ الذّات القابلة للوجود الزّائد عليها ليس التفريق

*الحيوانات و بيض الدجاج لا تنفلق عن الفراريج الا بحفظها مدة في حرارة ثابتة و هكذا
كل شيء حاصل من مدافعة الامور المتضادة بعضها بعضاً والحكم والمصالح التي روعيت ببنائة
الصانع الحكيم في هذا التفريق والتأليف دالة على حكمته وعلمه وقدرته . و زعم بعض
الجهلة ان الاستدال بجمع المتضادين من جهة خرق العادة وذلك لانهم يظنون الطبيعية و
العاده شيئاً و ارادة الله و مشيئته شيئاً مضاداً لهما فان رأوا الاشياء جارية على مجرى العادة
كالنار تحرق و الماء يسيل الى المنحدر لم ينسبوا فعلهما الى الله تعالى الا بالمجاز و التخيلية
والتفويض وان رأوا النار صارت برداً و سلاماً ، و الماء جرى الى فوق نسبوه الى الله تعالى
وزعموا أنّ الجمع بين المتضادين بمعنى تركيب شيء من الثلج و النار مثلاً بحيث لا يطفئ
النار ولا يذاب الثلج و الحق أنّ جميع افعال الطبايع و مجارى العادات بمشيئة الله تعالى و
ليست ارادته ضدّاً للطبيعة و لا الطبيعة ضدّاً لارادته تعالى و لا مؤثر في الوجود الا هو سواء كان
على مجرى العادة أو غيرها. (ش)

بينهما ولا انضمام الوجود إليهما بمستندين إليها لأن المعدوم لا يوجد نفسه فوجب استنادها إلى الغير وهو ما ذكرنا .

(ففرّق بين قبل و بعد ليعلم أن لا قبل له ولا بعد له) هذا مثال للتفريق بين المتدانيات فإن الله سبحانه فرّق بين أجزاء الزمان وبين الزمانيات مع التداني بينها في كونها زماناً و زمانية بأن جعل بعضها قبلاً و بعضها بعداً حتى أن لكلّ قبل منها بعداً و لكلّ بعد منها قبلاً ليعلم أن لا قبل له تعالى ولا بعد له وإلا لكان هو مشابهاً بخلقه فيكون ممكناً ، و التالي باطل (شاهدة بغرائزها أن لا غريزة لمغرّزها) شاهدة عطف على دالة بحذف العاطف فهي أيضاً حال عمّا ذكر . والعريزة الطبيعة التي طبع عليها الأشياء (١) كأنّها غرّزت فيها و ضمير التأنيث في مغرّزها

(١) قوله «والغريزة الطبيعة التي طبع عليها الأشياء» و لعل الغريزة أعم من الطبيعة المصطلحة فإن الأولى تشمل غرائز الحيوانات على ما مثل به الشارح كالشجاعة للاسد والطبيعة في اصطلاح الحكماء في أكثر الامر تختص بما يصدر عنه الفعل على نهج واحد من غير شعور وأما بيان شهادة الغرائز بنفيها عن المبدء فقد قال صدر الحكماء المتألهين (قدس سره) كل أمر وجودي يتحقق في الموجودات الامكانية فنوعه و جنسه مسلوب عنه تعالى و لكن يوجد له ما هو أعلى وأشرف منه أما الاول فلتعاليه عن النقص و كل مجعول ناقص والالم يكن مفتقراً الى جاعل وكذا ما يساويه في المرتبة وآحاد نوعه كأفراد جنسه . وأما الثاني فلان معطى كل كمال ليس بفاقد له بل هو منبعه و معدنه وما في المجعول رشحه و ظله فهو سبحانه ذات الذوات ووجود الوجودات و حقيقة الحقائق و علم العلوم الى آخر ما قال . وقد نقله عنه المجلسي (رحمه الله) بعنوان بعض الافاضل و نقل جملة من عباراته السابقة عليه واللاحقة ، وربما يورد هنا شك وهو أنه ما الفرق بين هذه الامور وبين الصفات التي تثبت له تعالى وكيف يصح أن يقال بتشعيره المشاعر عرف أن لا مشعر له وبتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له وبتغزيه الغرايز علم أن لا غريزة له الى غير ذلك ولا يصح أن يقال بتعليمه العلماء عرف أن لا علم له وبتقديره القادرين عرف أن لا قدرة له و يظهر جوابه من كلام صدر المتألهين (قدس سره) و بوجه تركيب هذه الحجّة نظير تركيب قياس المساواة فيقال ألف مساو «ب» و «د» مساو «ج» فالف مساو «د» و لا يقال ألف نصف «ب» و «د» نصف «ج» فالف نصف «ج» لان الحجّة*

يرجع إلى ذي الحال أو إلى الغرائز ، والمراد بتعزيز تلك الغرائز إيجادها في الأشياء على سبيل الاستعارة التحقيقية للمشابهة بينها وبين العود الذي يركز في الأرض من جهة الغاية و من جهة المبدء فكما أن العود يثمر ثمراً منتعاباً كذلك الغرايز تثمر الآثار الموافقة لنظام العالم كقوة التعجب و الضحك والادراك للإنسان والشجاعة للأسد والجبن للأرنب والمكر للثعلب (١) إلى غير ذلك مما

*تكمّل بمقدمة مطوية كلما صحت انتج القياس وكلامه تصح لم تنتج وحى مساوى المساوى مساو وهي صحيحة ونصف النصف نصف ليست بصحيحة وهكذاها بشهيرة المشاعر عرف ان لا مشعر له وهو كلام أمير المؤمنين (ع) صحيح. وبتعليمه العلماء عرف أن لا علم له غير صحيح لان هنا مقدمة مطوية صحيحة في الاول وغير صحيحة في الثانى، وحى أن المشعر ليس الام مخلوقاً لنقصه وعدم تصور مشعر يكون واجب الوجود وهذا صحيح ولا يصح أن العلم ليس الام مخلوقاً ولا يتصور علم يكون عين ذات الواجب وسياتى ان شاء الله لذلك تنمة في شرح حديث حارث الاعور. (ش)

(١) قوله «والمكر للثعلب» هذه الغرائز في الحيوان تارة تسمى فطناً و اخرى الهاماً و اخرى جبلة و في توحيد المفضل: «فكر يامفضل في الفطن التي جعلت في البهائم لمصلحتها بالطبع والخلقة لطفاً من الله عز وجل لهم لئلا يخلو من نعمه - جل وعز - أحد من خلقه لا يعقل وروية - الى أن قال - والثعلب اذا اعوزه الطعم تماوت و نفخ بطنه حتى يحسبه الطير ميتاً فاذا وقعت عليه لثنته وثب عليها فأخذها فمن أعان الثعلب العديم النطق والروية بهذه الحيلة الامن توكل بتوجيه الرزق له من هذا وشبهه» و في ذلك الكتاب أيضاً وانظر الى الدجاجة كيف تهيج لحضن البيض والتفريخ و ليس لها بيض مجتمع ولا وكر موطن بل تنبت وتنتفخ و تقوى و تمنع من الطعم حتى يجمع لها البيض فتحضنه و تفرخ فلم كان ذلك منها الاقامة النسل و من أخذها باقامة النسل ولا روية ولا تفكر لولا أنها مجبولة على ذلك ، و فيه أيضاً «ثم صار الطائر السابح في هذا الجو يقعد على بيضه فيحضنه اسبوعاً و بعضها اسبوعين و بعضها ثلاثة اسابيع حتى يخرج الفرخ من البيضة ثم يقبل عليه فيزقه الريح لتنسح حوصلته للغذاء ثم يريه و يغذيه بما يعيش به فمن كلفه أن يلقط الطعم ويستخرجه بعد ان يستقر في حوصلته و يغذوه فراخه ولاى معنى يحتمل هذه المشقة وليس بنى روية ولا تفكر ولا يأمل في فراخه ما يأمل الانسان في ولده من العز والرغد وبقاء الذكر»*

يعلم ولا يعلم من آثار طبائع هذا العالم و خواصها فدلّت تلك الأشياء بسبب الغرائز المركوزة فيها والطبائع المغروزة فيها أن لاغريزة لمغريز تلك الغرائز وموجدتها ضرورة أن ذات الخالق الواجب بالذات مغايرة لذوات المخلوقات غير مشابهة بغرايزها المخلوقة وإلا لكان هو ممكناً مخلوقاً مثلهم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (مخبرة بتوقيتها أن لاوقت لموقيتها) (١) يعني أن الله تعالى قدر الأشياء بالعلم

*الى آخره - و من ذلك كله تعرف أن الغريزة ومرادفاتها معان أخذت فيه قيد لا يمكن اثباته لواجب الوجود وهذا القيد صدور فعل أعظم وأحكم من علم الفاعل وقدرته وجل الحق تعالى من أن يصدر عنه فعل لم يتعلق به علمه وقدرته فليس فيه غريزة (ش)

(١) قوله « أن لاوقت لموقيتها » نفى الزمان عن الواجب تعالى متواتر في الروايات موثق بالدلائل العقلية والحجج البرهانية وقد مر نبذة منها وبذلك يعلم أنه لا يمكن اثبات زمان بين وجود الواجب وأول الصوادر عنه ولا يصح ان يقال مضى زمان كان فيه واجب الوجود وحده ولم يكن شيء من المخلوقات ولأن يقال عدم الممكنات مقدم زماناً على حدوثها وقد حكى العلامة المجلسي (رحمه الله) في المجلد الرابع عشر من بحار الانوار تصريحات من العلماء ومؤكدات لذلك منها ما عن المحقق الطوسي قال: والعقل كما يأبى عن اطلاق التقدم المكاني كذلك يأبى عن اطلاق التقدم الزماني بل ينبغى أن يقال أن للبارئ تعالى تقدماً خارجاً عن القسمين وان كان الوهم عاجزاً عن فهمه. وعنه أيضاً: أزيلته تعالى اثبات سابقة له على غيره ونفى المسبوقية عنه ومن تعرض للزمان أو الدهر أو السرمد في بيان الازلية فقد ساق معه غيره في الوجود، ونقل عن الكراجكي بعد نفى كون تقدم واجب الوجود على المخلوقات بالرتبة أنهم لم يجدوا مهرباً من القول بتقدم القديم في الوجود التقدم المفهوم المعلوم الذي يكون أحدهما به موجوداً والاخر معدوماً ولسنا نقول أن هذا التقدم موجب للزمان لان الزمان أحد الافعال والله تعالى متقدم جميع الافعال وليس أيضاً من شرط التقدم والتأخر في الوجود أن يكون ذلك في زمان لان الزمان نفسه قد يتقدم بعضه على بعض ولا يقال أن ذلك مقتض لزمان آخر. وقال أيضاً: لو قلنا أن بين القديم وأول الافعال أوقاتاً بالحقيقة لناقضاء ودخلنا في مذهب خصمنا نعوذ بالله من هذا. وعن أبي القاسم البلخي لا يطلق القول بأن بين القديم وأول المحدثات مدة ونقول انه قبلها بمعنى انه تعالى *

الأزلي وربط كل ذي وقت بوقته بحيث لا يتأخر المتقدم ولا يتقدم المتأخر فهي تخبر بسبب كونها موقّمة أن لا وقت لموقّتها لامتناع تشبيهه بخلقه وارتباط وجوده بوقت وافتقاره إلي الموقّت، وسبق عدم على وجوده (حجب بعضها عن بعض) (١) أمّا تحقّق الحجاب بين المحسوسات بعضها عن بعض وبين المحسوسات والحواسّ فظاهر وأمّا تحقّقه بين المعقولات والعقل ويسمّى ذلك الحجاب بالحجاب العقلي فلأنّ كثيراً من الأمور المعقولة لا يدركه العقل أصلاً ولا يصدّق بوجودها أبداً لعدم ارتباطها بما أدركه أو لبعد ارتباطها عنه أو لخفائها و غاية دقّتها (ليعلم أن لاحجاب) أصلاً (٢) لاحسسي ولا عقلي (بينه وبين خلقه) يمنعهم من مشاهدة

* كان موجوداً ثم وجدت. وعن المفيد (رحمه الله) الزمان اسم يقع على حركات الفلك فلذلك لم يكن الفلك محتاجاً في وجوده الى وقت ولا زمان وعلى هذا القول ساير الموحدين. ونقل عن ائمة لوجيا كلاماً ارتضاه: لا بد للعلمة أن يكون قبل المعاول فيتوهم المتوهم أن القلبية هي الزمان وليس ذلك كذلك و نقل في خلال ما سبق اموراً يؤهم مناقضتها لاجابة بنا الى ذكره ورده. و بالجملة فالحدوث الزماني بمعنى كون وجود الحادث الاول بعد عدمه زماناً باطل ولعل من تلفظ بالحدوث الزماني أو بكون الزمان سابقاً على كل موجود أراد بكلامه غير ما يدل عليه لفظه ولم يستطع التعبير عن غرضه. (ش)

(١) قوله هو حجب بعضها عن بعض، الزمان والمكان كلاهما حاجبان والمناسبة بين الحجاب والزمان حيث ذكره بعده أن الزمان علة للحجاب والواقع في زمان معين لا يعلم ما في الماضي والمستقبل وكذا الواقع في مكان لا يعلم ما في مكان آخر وأما واجب الوجود وما خلقه لافي زمان ومكان، فان نسبة جميع الازمة، والامكنة اليهم واحد و نفس الانسان باعتبار جسمانيتها محجوبة كساير الجسمانيات فانه لا يمكن لها الاطلاع على الغائبات بخلاف ذاتها المجردة ألا ترى أن الانسان في النوم أو في الرياضات اذا تخلى بنفسه وانصرف من عالم الطبيعة الى باطنه قد يرى الامور الغائبة والمستقبله. (ش)

(٢) قوله لا يعلم أن لاحجاب أصلاً، هذه العبارة وما شابهها تدل دلالة واضحة على صحة الاعتماد على الادلة العقلية الحكيمة ووجوب التفكير فيها لان دلالة كون الممكنات محجوبة بعضها عن بعض على عدم الحجاب بينه تعالى و بين خلقه متوقفه على مقدمات نظرية

وجوده والتصديق بثبوته وإلا لكان مشابهاً بخلقه في الاحتجاب و ذلك باطل لامتناع
المشابهة و لظهور نور وجوده في كل ذرّة من الموجودات وارتباط إشراق جووده بكلّ

*لا يهتدى اليها الظاهريون بمجرد مطالعة الانفاذ وفهم مدالها لانة وعرفاً ومثلاًها قول (ع)
و بتشعيره المشاعر عرف ان لامشعر له و غيره من أمثاله قال العلامة المجلسي (رحمه الله)
عن بعض الافاضل يعنى صدر المتألهين (قده) فى تقرير الدليل أن الطبيعة الواحدة لا يمكن
أن يكون بعض أفرادها علة لبعض آخر لذاته لانه لو فرض كون نار علة ل نار فعلية هذه ومعلولية
تلك اما لنفس كونهما ناراً فلا رجحان لاحدهما فى العلية و للآخرى فى المعلولية بل يلزم
أن تكون كل نار علة للآخرى بل علة لذاتها و معلولا لذاتها و هو محال وان كانت العلية
لانضمام شىء آخر فلم يكن ما فرضناه علة بل العلة حينئذ ذلك الشىء فقط لعدم الرجحان
فى احديهما للشرطية والجزئية ايضاً لاتحادهما من جهة المعنى المشترك وكذلك لو فرض
المعلولية لاجل ضميمه فقد تبين أن جاعل الشىء يستحيل أن يكون مشاركاً لمجموعه - الى
آخر ما قال - وهذه عبارة صدر المتألهين بعينها أترى أن كلام امير المؤمنين (ع) يمكن فهمه
من دون التفكير فى أمثال هذه المطالب الدقيقة ولو كان ممكنألم يحتج المجلسي (ره) الى
نقل عبارة الصدر (قده) مع أنه نقلها فى مرآة العقول و فى البحار ايضاً . و استدل ايضاً
صدر المتألهين هنا ببرهان أدق حاصله أن تأثير الجسم ان فرض تأثيره وتأثير قواه و متعلقاته
انما يكون بمشاركة الوضع ولكن لاوضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد، اذ كل علة مقتضية
للشيء فلها مرتبة فى الوجود سابقة على وجود معلوله و اذا كان تأثير العلة الجسمانية
بمشاركة الوضع والوضع لا يتحقق الا بعد وجود ما بالقياس اليه الوضع أو موضوعه أو مادته
و أما ذات الجسم والمادة التى كلامنا فيه فلا يمكن أن يكون لموجودها وضع بالقياس اليها
قبل وجودها والالزم تقدم الشىء على نفسه، فاذن موجد الجسم يجب أن لا يكون جسمأولاً
جسمانياً فيكون مرتفع الذات عن عالم الاحتجاب والظلمات فوجود المحتجبات دل على أن
موجودها موجود غير محتجب عن الخلق. انتهى ما أردنا نقله. ولو كان مراد امير المؤمنين
(ع) ما خطر ببال بعض أهل الظاهر من التمسك بصرف عدم الاشتباه بتقرير أن كل صفة
وجدت فى الممكنات دلت على عدمها فى الواجب تعالى مثلاً وجود الحجاب فى الممكنات
دال على عدمه فى الواجب ووجود الزمان والمكان والجسم والمشعر والغريزة والضد والمثل*

معقول من المعقولات كما قال: « وأشرق الأرض بنور ربها » و قال : « أفي الله شك فاطر السموات والأرض » و يحتمل أن يراد أنه حجب بعضها عن بعض بحجاب حسبي ليعلم أنه ليس بينه و بين خلقه حجاب حسبي و إلا لوقع التشبيه بالمحسوس في المحسوسية والوضع والجهة والجسمية، لأن الحجاب الحسبي إنما يحجب من المحسوسات ذا الوضع والجهة والجسمية والله سبحانه منزّه عنها (كان رباً إذ لمربوب) (١) إذ ظرفية على توهم الزمان أي كان رباً في الأزل ولم يكن

* والقرين في الممكن دل على عدم جميع تلك في الواجب كان برهانا ناقصاً و غير صحيح إذ يلزم منه أن ثبوت العلم في الممكن دال على الجهل في الواجب و الحياة فيه على عدم الحياة فيه والسمع والبصر و القدرة و غير ذلك ، فلا بد من الفرق كما قلنا . و ما يقال من أن كلام الائمة عليهم السلام لفهم جميع الناس البدوي والقروي والعالم والجاهل و أمثال هذه المطالب الدقيقة مما لا يمكن فهمه للعامة ولا يمكن أن يبني عليها أدلة العقائد في كلام الائمة عليهم السلام ، نقول في جوابه لانسلم أن جميع ما ورد في الدين ورد لجميع الناس بل ورد بعضها لاهل العلم والنظنة لان لهم حقاً أداء الائمة (ع) اليهم لانوجب على الناس كافة فهم كلام امير المؤمنين (ع) في هذه المطالب بل نوجب اعترافهم بعامه عليه السلام وان لم ينالوه كما نعترف بفضل ساير العلماء والحكماء و ان لم نعترف بجميع مطالبهم . (ش)

(١) قوله « كان رباً إذ لمربوب » هذا متفرع على نفى الزمان عنه تعالى و عدم الحجاب بينه و بين خلقه و بيانه : أن الموجودين ان كانوا زمانيين و كانوا محجوبين كل عن الآخر لم يتصور أن يكون أحدهما يرى الآخر أو يشاهده أو يسمعه و أما اذا لم يكن شيء زمانياً ولم يحجب عن غيره و كان نسبة جميع الازمنة اليه على سواء لم يفرق الماضي والحال والاستقبال بالنسبة اليه و كما هو عالم بما في الحال والماضي عالم بما في المستقبل و كما يتعلق تصرفه و تربيته بالنسبة الى ما في الحال كذلك يتعلق بما في الاستقبال فهو رب إذ لمربوب و هذا جزئي من فروع مسألة ربط الحادث بالقديم ولا يتعلقه الماديون و أهل الظاهر و أصحاب الاوهام البتة لكونهم في الزمان ولا يتصورون شيئاً محيطاً بالازمنة كما لا يتصورون شيئاً لا يكون في مكان أو حيز ولا يتعلقون كون الخلاء مخلوقاً و كون الفضاء متناهياً كذلك لا يتصورون شيئاً الا في زمان حتى أن وجود الواجب تعالى عندهم شيء *

شيء من المربوب موجوداً فيه لأنه كان مالكا لأزمة الإمكان و تصريفه من العدم إلى الوجود و من الوجود إلى العدم حيث شاء و متى أراد (و إلهاً إذ لا مالوه) إذ كان في الأزل مستحقاً للعبادة ولا يتوقف هذا المعنى على وجود المألوه (و عالماً إذ لا معلوم) لأن علمه بالأشياء عين ذاته و تقدم ذاته على معلولاته الحادثة و معلوماته الكائنة ظاهر فظهر أنه كان عالماً ولم يكن معلوم في الوجود سوى ذاته فهو كان في الأزل عالماً و معلوماً و عالماً ولم يكن معه شيء (و سميعاً إذ لا مسموع) لأن سمعه عبارة علمه بالمسموعات و هو سبحانه كان في الأزل عالماً بها قبل وجودها و ليس سمعه بالقوة السامعة حتى يتوقف تحققه على وجود المسموعات.

((الاصل))

٥- « علي بن محمد ، عن سهل بن زياد ، عن شباب الصيرفي و اسمه محمد بن الوليد ، عن علي بن سيف بن عميرة قال : حدثني إسماعيل بن قتيبة قال : « دخلت أنا و عيسى شلقان على أبي عبدالله عليه السلام فابتدأنا فقال : عجباً لأقوام « يدعون علي أمير المؤمنين عليه السلام ما لم يتكلم به قط » ، خطب أمير المؤمنين عليه السلام »

* مستمر متصل قابل للتطبيق على الازمنة و أجزاءها و ان لم يكن فيه تغيير ظاهر و ان تفوهوا بعدم ثبوت زمان له تعالى فان معناه غير ثابت عندهم و غير معقول لديهم و يقولون لولم يكن في الدنيا تغير و حركة اصلا بل كان أجسام ثابتة على حال واحدة جميعاً بتصور زمان من استمرار وجودها و هذا غير معقول نعم اننا لمارسنا طول حياتنا اموراً متغيرة ارتكز في أذهاننا معنى الزمان فاذا تصورنا شيئاً غير متغير قايسنا بينه و بين الزمان المرتكز في ذهننا من سابق علمنا بالأشياء المتغيرة و ظننا لزوم ثبوت الزمان واقبال الأشياء ولو فرضنا رجلاً خلق دفعة ولم ير متغيراً أصلاً ولم يكن طفلاً حتى يشب و يكهل و يشيب ولا يرى ليلاً و نهاراً و شمساً و قمرأً ولا شيئاً من هذه المتغيرات أصلاً لم يكن معنى الزمان المقضى مرتكزاً في خاطره، ولم يضطر الى تصور استمرار الوجود و الزمان في

الباريتعالي. (ش)

« الناس بالكوفة فقال : الحمد لله الملمهم عباده حمده وفاطرهم على معرفة ربوبيته »
 « الدال على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على أزله و باشتباههم على أن لاشبه له »
 « المستشهد بآياته على قدرته ، الممتنعة من الصفات ذاته و من الأبصار رؤيته و »
 « من الأوهام الاحاطة به ، لأمدلكونه ، ولا غاية لبقائه ، لاتشملة المشاعر ، ولاتحجبه »
 « الحجب والحجاب بينه و بين خلقه خلقه إياهم لامتناعه مما يمكن في ذواتهم »
 « و لا يمكن مما يمتنع منه ولافتراق الصانع من المصنوع والحاد من المحدود و »
 « الرب من المربوب ، الواحد بالأتاويل عدد ، والخالق لابعنى حركة ، والبصير »
 « لا بأداة ، والسميع لا بتفريق آله ، والشاهد لا بمماسة ، والباطن لا باجتنان ، والظاهر »
 « البائن لا بتراخي مسافة ، أزله نهية لمجاول الأفكار ، ودوامه ردع لطامحات العقول »
 « قد حسر كنهه نوافذا لأبصار ، و قمع وجوده جوائل الأوهام ، فمن وصف الله فقد »
 « حده و من حده فقد عدّه و من عدّه فقد أبطل أزله ، ومن قال أين؟ فقد غيابه »
 « و من قال علام؟ فقد أخلامنه ، ومن قال فيم؟ فقد ضمنه . »

((الشرح))

(عليُّ بن محمَّد ، عن سهل بن زياد ، عن شباب الصيرفي و اسمه محمد بن الوليد ،
 عن عليِّ بن سيف بن عميرة قال : حدثني إسماعيل بن قتيبة) عدّه العلامة من
 أصحاب الرضا عليه السلام و قتيبة بضم القاف و فتح التاء والياء بينهما ياء ساكنة مثناة
 من تحت و قال بعض المحققين : المظنون أن الذي في هذا السند إسماعيل بن
 حقيبه بالحاء المهملة والقاف و قال بعض الأفاضل إسماعيل بن جفينة بالجيم والفاء وهو
 رجل صالح من أصحاب الصادق عليه السلام (قال : دخلت أنا و عيسى شلقان) هو
 عيسى بن أبي منصور شلقان بفتح الشين واللام ، و اسم أبي منصور صبيح قال النجاشي
 عيسى بن صبيح العزرمي ثقة ، و قال الكشي : سألت حمدويه بن نصير عن عيسى
 فقال : خير فاضل هو المعروف بشلقان و هو ابن أبي منصور و اسم أبي منصور
 صبيح ، و قال الصادق عليه السلام في حق عيسى إنه خيار في الدنيا و خيار في الآخرة و

قال فيه أيضاً من أحب أن يرى رجلاً من أهل الجنة فليُنظر إلى هذا والسني يظهر مما ذكرنا أن شلقان ليس اسماً لأبيه: وقال بعض المحققين عيسى بن شلقان ذكره الشيخ في كتاب الرجال في أصحاب أبي عبدالله عليه السلام و لعل ترك ابن في نسخ الكافي من تروك الناسخين والله أعلم .

(على أبي عبدالله عليه السلام فابتدأ) بالكلام من غير سؤال (فقال عجباً) نصبه على المصدر أي عجبت عجباً (لأقوام يدعون على أمير المؤمنين عليه السلام) في باب التوحيد (ما لم يتكلم به قط) (١) سبب التعجب عن ذلك أن ما نسبوه إليه عليه السلام كان السبب الباعث لهم على ذلك أمراً خفياً فصار ذلك محلاً للتعجب ولذلك كلما كان الأمر أغرب وأسبابه أخفى كان أعجب، ولعل الغرض من إظهار هذا التعجب تنفير الحاضرين عن مقالة هؤلاء الأقوام وتحريك نفوسهم إلى الاعتبار لئلا يقعوا فيما وقع هؤلاء ثم أشار على سبيل الاستيناف إلى براءة ساحته عليه السلام عما نسبوه إليه مع الإيماء إلى ذمهم في ترك ما ينبغي أن يأخذوه منه بقوله (خطب أمير المؤمنين عليه السلام الناس بالكوفة فقال: الحمد لله الملمهم عباده حمده) حمد الله تعالى باعتبارات لا ينبغي إلا له الأ ول أنه ألهم عباده حمده على ذاته المنزهة عن لواحق الإمكان وصفاته المقدسة عن الزيادة والنقصان. و نعمائه الفائضة على الإنس والجان ، وآلائه المنثورة في عرصة الإمكان إذ لا يخلو أحد من نعمه في شيء من الأحوال، فلا يخلو من حمده بلسان الحال أو المقال كما قال جل شأنه « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » (و فاطرهم على معرفة ربوبيته) (٢) إذ العقول البشرية مفضورة على الاعتراف بربوبيته

(١) قوله « ما لم يتكلم به قط » من دعوى الألوهية و هؤلاء الاقوام من الغلاة وربما ينسب هذه الدعوى الى عبد الله بن سبا و يقال ان أمير المؤمنين (ع) هم باحراقه مع اتباعه أو أحرقهم و هو بعيد و قد روى عن النبي (ص) لا يعذب بالنار الا رب النار و في كتاب الملل والنحل للشهرستاني انه اظهر الدعوى بعد انتقال امير المؤمنين (ع) فليس دعوى الاحتراق صحيحة والله العالم. (ش)

(٢) قوله « فاطرهم على معرفة ربوبيته » من الامور التي فطر الله الخلق عليها *

كما دلّ عليه قوله تعالى « ألسن بر بكم قالوا بلى » و ذلك لأنّه تعالى وهب كلّ نفس قسطاً من معرفته و فطرها على استعداد قبول كمال إلهيته حتى نفوس الجاحدين له فإنّها أيضاً اعترفت بربوبيته لشهادة أعلام الوجود و آيات الصنع بصدورها عنه حتى حكم صريح بديتها إذالم ينخدع من الوهم بالحاجة إلى ربّ صانع حكيم (الدالّ على وجوده بخلقه) إشارة إلى طريق الطبيعيين وهو الاستدلال بالنظر في المخلوقات و طباعها و إمكانها و تكوّنها و حدوثها و قبولها للتغيير و الانتقال و التركيب و التحليل على وجود المبدء الأوّل ، و إلى هذا الطريق أشار خليل الرحمن كما هو المذكور في القرآن ، و المتكلمون فرّغوا هذا الطريق إلى أربع طرق لأنّ بعضهم استدّلوا بحدوث هذه الذوات على إمكانها (١) و بإمكانها على حاجتها إلى موجد مؤثّر ، و بعضهم استدّلوا بحدوث هذه الذوات فقط من غير نظر إلى الإمكان فقالوا: الأجسام محدثة و كلُّ محدث فله محدث و المقدّمة الأولى استدلالية (٢) والثانية بديهية ، و بعضهم استدّلوا بحدوث الصفات

* اعترفهم بربوبيته و خضوعهم و هذا نظير فطرة الحيوان على معرفة الذكر من الاثني ، و ما ينفع و يضر من الطعام ، و الهرب من الموت ، و محبة الاولاد ، و هي غرايز طبيعية غير قسرية اذا خرج منها عاد اليها كما اذا سخن الماء قسراً رجع الى البرودة. (ش)

(١) قوله « بحدوث هذه الذوات على إمكانها » و الفرق بين الاول و الثاني توسط الامكان و الفرض منه أن الحدوث لا يمكن أن يكون علة للحاجة كما مر ، نعم يمكن أن يكون دليلاً على الامكان اذ لو كان واجباً كان قديماً لكنه ليس قديماً فليس واجباً. (ش)

(٢) قوله « و المقدّمة الاولى استدلالية » اذ ليس حدوث الاجسام بديهياً ، و استدّلوا عليه بأن الجسم لا يخلو عن الحوادث و ما لا يخلو عن الحوادث حادث فالجسم حادث ، اما أن الجسم لا يخلو عن الحوادث فلانه اما أن يكون ساكناً أو متحركاً و الساكن هو الكون في الان الثاني في المكان الاول و الحركة كونه في الان الثاني في المكان الثاني و الكون الثاني حادث لا محالة اما أن ما لا يخلو عن الحوادث حادث فلان عدتلك الحوادث لا يمكن أن يكون غير متناه ببرهان التطبيق وقد مر تقريره في المجلد الثالث. *

على وجود موجد لها ، فقالوا : الأجسام كلها متماثلة ، وقد اختص بعضها بصفات ليست للآخر ، وذلك التخصيص ليس للجسمية ولا للوازمها لاشتراك الأجسام فيهما فوجب اشتراكها في الصفات والعارض من عوارضها لأن الكلام في تخصيص

✽ فان ناقش أحد في استحالة عدم تنهاى الاكوان بان عددا الاكوان بين المبدء والمنتهى في الحركة غير متناه أيضاً لان المسافة التي يتحرك فيها الجسم والزمان ينقسمان الى غير النهاية لبطلان الجزء الذي لا يتجزى ولو فرض أن أكوان هذا الجسم في كل نقطة من نقاط المسافة امور بالفعل لها عدد حقيقة لزم كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين وهو افحش من التسلسل وان فرض أن كثرة الاكوان بالقوة نظير تقسيم الجسم والمقادير الى غير النهاية بالقوة لبطلان الجزء الذي لا يتجزى فليس عدم التناهي بالقوة باطلا ، قلنا في جواب المناقشة يكفيننا في الزام الملاحظة و تبكيتهم الحوادث المتباينة المتفصلة التي لها كثرة بالفعل و عدد بالحقيقة فانهم معترفون بعدم تنهاى تلك الحوادث أيضاً مثل عدد الايام والليالي وتوليد المواليد من النبات والحيوان ولانحتاج الى التمسك بالكثير بالقوة كاكوان الحركة والسكون فان ناقشوا في تلك الحوادث المتفصلة أيضاً بأن عدم التناهي انما يبطل فيما يجتمع في الوجود لافى المتعاقبات أو أنكروا عدم تنهايهما أصلاً ، اجبنا باننا لانحتاج أيضاً الى البحث فيه بل نقول الجسم مركب من المادة والصورة ومحال أن يوجد المادة بغير صورة فهي محتاجة الى الصورة البنة والصورة اما جسمية بمعنى الاتصال وتغير الافتراق الى صورتين أو أكثر و اما صورة نوعية كالنارية والمائية والحديدية والنحاسية والحيوانية والنباتية ولاريب أن تغيرها بالاستحالة فمادة الجسم لاتخاو عن قبول الحوادث التي هي صورها وعدم خلوها عنها بمعنى احتياجها اليها وما لا يخلو عن الحوادث محتاجاً اليها مخلوق وكل مخلوق حادث فاحتاج الى محدث واجب وتبين بذلك كلام أمير المؤمنين (ع) «الدال على وجوده بخلقه» و ليس غرضنا الا تفسير كلامه وهذا يكفيننا في هذا الغرض. (ش)

ذلك العارض (١) مثل الكلام في الأوّل و يلزم التسلسل ولا للطبيعة لأنها لاتفعل

(١) قوله د لان الكلام في تخصيص ذلك العارض، تقرير الاستدلال أن للجسم عوارض و حالات لا ينفك عنها كالشكل والمقدار والايين و أمثال ذلك مما يتساوى نسبتته الى أفراد كل منها فيمكن أن يكون كرة او مكعباً أو اسطوانة و ذراعاً أو شبراً أو ميلاً ، و في هذا المكان أو ذلك المكان، و ليس تخصصه بواحد منها لجسميته لتساوى الاجسام في الجسمية و اختلافها في العوارض ولو كانت العلوية لنفس الجسمية لكانت جميع الاجسام في مكان واحد و على شكل و مقدار واحد و هو محال و ليس لعارض من عوارضها لان الكلام في تخصيص ذلك العارض الذي أوجب كونه كرة بهذا الجسم والعارض الذي أوجب كونه مكعباً بذلك باق بحاله ولا يتسلسل فوجب ان ينتهى الى واجب الوجود و حينئذ نقول: الجسم أيضاً محتاج في وجوده الى الواجب لانه محتاج الى هذه العوارض المحتاجة الى الواجب والمحتاج الى المحتاج محتاج، فان قيل لعل المخصص هو الطبيعة أى الصورة النوعية قلنا الطبيعة محتاجة الى علة تنتهى الى الواجب وقيل هذا أيضاً غير صحيح، لاننا نرى أجساماً مشتركة في الصورة النوعية كالحديد و النحاس يتساوى نسبتها الى الاشكال والمقادير وكما يمكن أن يكون قطعة من نحاس كرة يمكن أن تكون مكعبة و على مقادير مختلفة فتعيين بعضها لهذه القطعة و غيره لتلك القطعة بمخصص لامحالة غير الطبيعة . فان قيل : لعل المخصص صنعة الصانع أو المعدات السابقة فانك ترى جسماً كرة أو مكعباً بصنعة انسان أو بتأثير العوامل الطبيعية السابقة واستعداد المادة فتري جبلاً أعظم من جبل و بحراً أوسع من بحر لهذه المعدات و معدن النحاس في أرض بمقدار والملح في مكان آخر بمقدار آخر. قلنا: الكلام في الجسم البسيط الاول الذى لم يتركب من أجزاء أخرى اعنى العناصر لا المواليد و ما يتوهم نسبتته الى المعدات على فرض الصحة انما هو المركب و أما البسيط الذى لم يتحصل ولم يستحل من جسم آخر باعتبار هؤلاء و كان قديماً عندهم فلا بد أن يكون في أزليته على شكل و مقدار معين مع احتمال كونه على غير ذلك المقدار و غير ذلك الشكل فلا يمكن نسبة تخصصه بشكل و مقدار بعلة معدة سابقة كالمركبات والمواليد ولا بد أن يلتزموا اما بعدم استحالة الترجيح من غير مرجح أو امكان وجود جسم أزلى بغير مقدار وشكل، وقد ذكر الشيخ الصدوق ابن بابويه (رحمه الله) *

في المادة البسيطة كالنطفة (١) مثلاً أفعالاً مختلفة فبقي أن يكون ذلك التخصيص من مدبر حكيم، وبعضهم استدلوا بحدوث الصفات على وجود مدبر و المتكفل لبيان هذه الطرق و مالها و ما عليها على وجه التمام هو علم الكلام (و بحدوث خلقه على أزله) إذ لو كان حادثاً لكان مثلهم في الحدوث و ليس كمثله شيء (٢) و إذا

* في كتاب التوحيد كلاماً في حدوث الاجسام يقرب مما ذكرنا و تمسك باجتماع بعض الاجسام مع بعض و افتراق بعضها من بعض فانهما مما لا يخلو منها الاجسام البتة أزالوا لو فرض أزلتهما كما قلنا في الشكل و المقدار. و قال ليس احدى الحالتين أولى بالجسم من الاخرى و لا بد لتخصيص احدىهما من موجب كما مر و في هذا الاستدلال مناقشة لانه مبني على مسلمات الخصم فهو حسن في مقام الجدل لافي البرهان، اذ لقائل أن يقول: اني لأعترف بوجود عناصر بسيطة مختلفة على ما عليه الحكماء قديماً و جديداً و لعل العنصر الاصلى واحد يقتضى بطبعه شكلاً معيناً على مقدار معين يملأ الفضاء، ثم حصل غيره باستحاله و تركيبه و تغيره و التغير من الصفات اللازمة للاجسام و لما لم يكن نظير هذا القول مذهباً ل احد اکتفوا بما قالوا و لو تمسكنا بما قال الامام الصادق (ع) في جواب ابن العوجاء على ما يأتي كان أولى و أصح. (ش)

(١) قوله و لانها لا تفعل في المادة البسيطة كالنطفة ، و فيه أن لا نعلم بساطة النطفة بل نعلم تركيبها من اجزاء مختلفة فالوجه أن يبين عدم كفاية الطبيعة بما نقلنا عن الصدوق عليه الرحمة و ما قلنا في الحاشية السابقة. (ش)

(٢) د و ليس كمثله شيء ، قديم سابقاً أن مثل هذا البيان غير كاف لتفسير كلام

أمير المؤمنين (ع) و لو صح هذا لجري مثله في العلم و القدرة و الحياة فان هذه الصفات موجودة في الممكنات و لو كانت في الواجب أيضاً لكان مثلهم و ليس كمثله شيء و قلنا سابقاً: ان هذا نظير قياس المساواة يصح بمقدمة مطوية حيث صحت فيقال ألف مساو لب و «ب» مساو ل «ج» فألف مساو ل «ج» و لا يقال ألف نصف «ب» و «د» نصف «ج» فالف نصف «د» لان نصف النصف ليس نصفاً. و الوجه أن يطلب ههنا تلك المقدمة المطوية على أن حدوث خلقه كيف يدل على ازليته، ثم النظر في أن حدوث بعض الممكنات ك افراد الانسان يكفي في الدلالة على ازليته أو يجب اثبات حدوث الجميع و الحق أنه يجب اثبات حدوث الجميع و نورد هنا كلاماً من

بطل حدوثه ثبت أزلته، و أيضاً قد ثبت أن جميع المحدثات صادرة عن قدرته ومشيئته متتهمة إليه في سلسلة الحاجة، فلو كان تعالى شأنه محدثاً لكان محدثاً لنفسه وهو محال وباطل بالضرورة وإذالم يكن محدثاً كان قديماً أزلياً (و باشتباههم على أن

* الصادق جعفر بن محمد عليهما السلام أورد الصدوق في التوحيد جواباً عن سؤال ابن أبي العوجاء قال: ما الدليل على حدوث الاجسام فقال الامام (ع) داني ما وجدت صنيراً ولا كبيراً الا واذا ضم اليه مثله صار أكبر و في ذلك زوال و انتقال عن الحالة الاولى ولو كان قديماً مازال ولا حال لان الذي يزول و يحول يجوز أن يوجد و يبطل فيكون بوجوده بعد عدمه دخول في الحدث و في كونه في الازل دخوله في القدم ولن يجتمع صفة الازل والعدم في شيء واحد فقال عبدالكريم هبك علمت في جرى الحاليتين والزمانين على ما ذكرت واستدللت على حدوثها فلوبيقت الاشياء على صغرها من أين كان لك أن تستدل على حدوثها فقال العالم (ع) انما تتكلم على هذا العالم الموضوع فلورفعناه ووضعنا عالماً آخر كان لاشيء أدل على الحدث من رفعنا اياه ووضعنا غيره (أقول: وهذا صريح فسي أن المراد الحدوث الذاتي أعني الامكان و تطرق احتمال عدم ثم قال (ع):) ولكن اجبتك من حيث قدرت انك تلزمنا و تقول ان الاشياء لودامت على صغرها لكان في الوهم انه متى ماض شيء منه الى مثله كان أكبر و في جواز التغير عليه خروجه من القدم كما بان في تغيره دخوله في الحدث ليس لك وراءه شيء يا عبدالكريم فانقطع وخزي، انتهى ما أردنا نقله من كلامه القدوسي الذي لا يمكن أن يصدر الامن الروح الذي معهم كما ورد في الحديث. و بيانه أن كل شيء احتمال في حقه أن لا يكون فاثبات الوجود له انما يكون بعلّة وليس الواجب الا من لا يحتمل في حقه عدم أصلاً ولما كان الجسم صغيراً أو كبيراً يحتمل عدمه و وجود شيء آخر مكانه لم يكن واجباً وهذا معنى الحدث الذي يجب اثباته لما سوى الله أعني عدم كونه وجوده لذاته بل مقتبساً من غيره و يعلم من ذلك أن المراد بالحدوث الامكان و تعلق الوجود بالتغير والمخلوقية اذ لا يستفاد من كلام الامام أكثر من ذلك، و أما تقدم الزمان على وجود الممكن فغير معقول وتناقض أولاً وغير مستفاد من كلامه (ع) ثانياً. راجع الصفحة ٣٠٤ من المجلد الثالث (ش)

لاشبه له) (١) أي الدّالّ باشتباه بعضهم ببعض ومشاركتهم في معنى الإمكان والحدوث والافتقار إلى المؤثر والتكليف بالكيفيات التابعة للإمكان على أن لا شبه له من خلقه إذ لو كان له شبه لكان تعالى شأنه موصوفاً بالأُمور المذكورة والتالي باطل فالمقدّم مثله ؛ وبالجمله تحقّق هذه الأُمور بين كلّ شيئين متشابهين دليل قاطع على أنّه لا شبه له وإلاّ لتحققت هذه الأُمور فيه تعالى وأنّه باطل . وقيل: أراد اشتباههم في الجسميّة والجنس والنوع والأشكال والمقادير والألوان و نحو ذلك وإذ ليس داخلاً تحت جنس لبراءته عن التركيب المستلزم للإمكان ولا تحت نوع لافتقاره في التخصيص بالعوارض إلى غيره ولا بذي مادّة لاستلزامه التركيب والحاجة إلى المركّب فليس بذي شبه في شيء من الأُمور المذكورة، وما ذكرنا أعمّ في نفي التشبيه (المستشهد بآياته على قدرته) عطف بحذف العاطف (٢) على الدّالّ أو على الملمه والاستشهاد الاستدلال. وآياته هي السماوات وما فيها من الثوابت والسيارات والأرضون وما عليها من العناصر والمركّبات وغير ذلك من العقول والنفوس وسائر المجرّدات ودلالة هذه الآيات على قدرته القاهرة التي لا يستعصى عليها

(١) قوله «بأشبتاهم على أن لا شبه له» الاشتباه أي الشباهة يقتضى اشتراك شيئين في معنى هو وجه الشبه مع افتراقهما وافتراقهما لا بد أن يكون بالوجود ولوآزمه إذ لا يعقل أن يكون شيان الابتغاير وجوديهما والشباهة انما تكون في الماهية وصفاتها و اشتراك الشيتين فيها وليس له تعالى اشتراك مع شيء في ماهية ولا في لوازمها لان ذاته الوجود البحت وصفاته من لوازم وجوده وليس له ماهية وصفات ماهية، فان قيل: الشباهة بمعنى الاشتراك في صفة ولاريب انه تعالى مشترك مع الممكنات في كثير من الصفات كالعلم والقدرة والحياة وغير ذلك؛ قلنا: ليس المراد هنا الاشتراك في المفاهيم والالفاظ بل في الحقائق ولاريب ان صفاته تعالى عين ذاته حقيقة وحقيقته الوجود الذي لا يشترك معه احد فيه و انما الاشتراك في المفهوم فقط والحاصل أن التشابه يدل على وجود حد و ماهية و كون الواجب تعالى مشتركاً ماهية مع بعض الاشياء دون بعض و هو منزّه عن ذلك . (ش)

(٢) في بعض النسخ [بحذف العائد].

شيء من الأشياء أمرٌ بيّن للأذكىاء (الممتنعة من الصفات ذاته) لاستحالة اتصافه بصفة زائدة على ذاته عارضة لها وإلا لكان ناقصاً بدونها ومفتقراً في كماله إليها ومشابهاً بخلقه ومحلاً للحوادث إن كانت صفاته حادثة، وغير متفرّد بالتقدم إن كانت قديمة وكل ذلك محال وكل ما اعتبره العقل له من الصفات الكمالية فانما يرجع إلى نفي ضده عنه كما مر (١) (و من الأبصار رؤيته) لأن الرؤية البصرية إنما تتعلق بالمبصرات التي هي نوع من المحسوسات والله سبحانه ليس بمحسوس (و من الأوهام الإحاطة به) لما كان تعالى غير مر كّب لم يمكن للعقل الإحاطة به فالوهم أولى بذلك لأن الوهم إنما يتعلق بالمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات والموادّ الجسمانية فلا يمكن له أدراك الواجب المنزه عنها فضلاً أن يحيط به ويطلع على كنه حقيقته (لأمد لكونه) الأمد بالتحريك الغاية كالمدى يقال: ما أمده أي منتهى عمره، ولما كان الأمد هو الغاية ومنتهى المدّة المضروبة لذي الزمان من زمانه وثبت أنه تعالى ليس بذى زمان يعرض له الأمد ثبت أنه دائم لأمد لوجوده (ولا غاية لبقائه) لأنه منزّه عن طريان العدم على وجوده، وهذا تأكيد للسابق ويحتمل أن يراد هنا بالأمد الأمر الممتد من الزمان وهو مدّة العمر وهو يطلق على هذا المعنى أيضاً كما صرح به الزمخشري في الفائق وهذا الاحتمال أولى لأن التأسيس خير من التأكيد ومعناه حينئذ لازمان لوجوده لأنه منزّه عن الزمان (٢) ولأن وجوده قبل وجود الزمان. (لاشمله المشاعر)

- (١) قوله « إلى نفي ضده عنه كما مر » و مر أيضاً ما عندنا في ذلك والحق أن له تعالى صفات هي عين ذاته ونفى الصفات بمعنى نفي الصفات الزائدة الحالة. راجع الصفحة ٣٢٦ من المجلد الثالث. (ش)
- (٢) قوله « لانه منزّه عن الزمان » هذا شيء لا يرضى به كثير من الظاهريين كما مر ويقولون: الزمان مقدم على كل شيء لأن كل شيء كان معدوماً في زمان وكان زمان لم يكن فيه أحد إلا الله تعالى وقد مضى زمان غير متناه على الله تعالى قبل أن يخلق العالم ومضى طرف من ذلك في الصفحة ٣٢٠ من المجلد الثالث. (ش)

الظاهر أن المشاعر هي الحواس و يحتمل أن يراد بها المدارك مطلقاً سواء كانت قوّة مادّية مدرّكة للحسيّات والوهميّات أو قوّة عقلية مدرّكة للعقليّات و الفكريّات إذ ليس للمدارك مطلقاً إلى معرفة كنه ذاته سبيل ولاعلى الوصول إلى حقيقة صفاته دليل و إنّما غاية كمالها هي الايقان بوجوده بعد مشاهدة الآيات والبرهان منزهاً عن المشابهة بالخلق مجرداً عن لواحق الإمكان (ولا تحجبه الحجب) لأنّ الحجب الجسمانيّة إنّما تحجب الاجسام و عوارضها . و قد علمت أنّه تعالى منزّه عن ذلك ، ولما أشار إلى أنّ المانع من رؤيته ليس هو الحجاب الجسماني ، أشار إلى أنّ هناك نوعاً آخر من الحجاب المانع منها بقوله (والحجاب بينه و بين خلقه خلقه إيّاهم) أي الحجاب المانع من رؤيته تعالى هو أنّ خلقهم على صفات ليست من صفاته ثمّ أشار إلى تعليل هذا المجمل بقوله (لامتناعه ممّا يمكن في ذواتهم ولا إمكان ممّا يمنع منه) قوله « ولا إمكان » بالتونين عوضاً عن المضاف إليه أي لامتناع ذاته سبحانه من كلّ ما يمكن في ذواتهم من الصفات ولا إمكان كلّ ما في ذواتهم ممّا يمنع منه سبحانه و هذا حجاب مانع من رؤيته بالبصر لأنّ كونهم بحيث يتعلّق بهم رؤية البصر من صفاتهم الممكنة ، ولهم باعتبار هذه الصفة صفات اخرى وهي الوضع والجهة واللون وغيرها من شرايط الرؤية و إذا كانت هذه الأمور من صفاتهم و كانت ممتنعة في حقّه تعالى علم أنّه امتنع أن يكون جلّ شأنه محلاً لنظر العيون و مرئياً مثلهم و وجب أن يكون محتجباً عن أبصارهم بهذا الحجاب الذي هو الامتناع الذاتي لا بالحجاب الجسماني ثمّ قال لنا كيد ذلك ولتعميم المغايرة بينه و بينهم بحسب الذات والصفات كلّها (ولافتراق الصانع من المصنوع والحادث من المحدود والرّبّ من المربوب) لأنّ لكلّ من الصانع والمصنوع صفات تخصّه و تميّزه وهي أليق به و هو بها يفارق الآخر و هذا هو الحجاب فالإمكان الذاتي والوجود بالغير والمخلوقيّة والحدوث و الاشتباه والمرئيّة والملموسيّة بالمشاعر والحجب بالسواتر من لواحق المصنوعات و ممّا ينبغي لها ويليق بها . والوجوب الذاتي والخالفية والأزليّة و النزّه عن

المشابهة والمرئية و لمس المشاعر و حجب السواتر من صفات الصانع الأول ؛
و مما ينبغي له و يليق به و يصادف ما سبق من صفات المصنوعات ، فلوجرى فيه صفات
المصنوعات و جرى في المصنوعات صفاته لوقع المساواة و المشابهة بينه و بينها
فيكون مشاركاً لها في الحدوث المستلزم للإمكان المستلزم للحاجة إلى الصانع
فلم يكن بينه و بينها فصل و لاله عليها فضل و كل ذلك أعني المساواة و المشابهة و
عدم الفضل و الفصل ، ظاهر البطلان و أراد بالحداد خالق الحدود و النهايات (١) و هو
الصانع و اعتباره غير اعتبار الربّ لدخول المالكية في مفهوم الربّ دون الصانع
(الواحد بلا تأويل عدد) لأنّ وحدته ليست بمعنى كونه مبدءاً لكثرة تعدّده و
يكون معدوداً من جملة ما بأن يقال هو واحد لا اثنان لأنّ الإنسان أيضاً واحداً
بهذا المعنى مع ما فيه من التركيب و التجزئية ، أو يقال هو واحد آحاد الموجودات
المتألّفة من الوحدات ، إذ لو كان واحد بمعنى أنّه من جملة الآحاد المعدودة لكان
من جنسها و كان داخلاً في الكمّ المفصل فكان موصوفاً بالعرض بل بمعنى أنّه
لا ثاني له في الوجود (٢) و لا كثرة في ذاته ، لا في الذهن و لا في الخارج . و لا

(١) قوله د أراد بالحداد خالق الحدود و النهايات ، يوصف الممكن بالمحدودية و
الواجب بعدم الانتهاء و لا يخفى أن ليس المراد الحد المقدارى إذ ليس الواجب و بعض
الممكنات متصفاً بالمقدار حتى يوصف بالحد أو بغير التناهي ، و انما المراد الحد بمعنى
الماهية فانها تحدد الوجود و تمنعه من بعض الاثار ، و لان كل مهية لها آثار خاصة بها
لا تتمدها الى غيرها بخلاف واجب الوجود فهو تعالى في عين وحدته لا يمنع منه فعل و أثر ،
و أيضاً الوجود المحض مطلق و الوجودات المختلطة بالمهيات مقيدة و قد سبق بيانه بوجه
آخر في محله ، و اذا لم يكن للاشياء وجود في نفسها بل كان وجودها ربطياً تعلقياً بل عين
الربط و التعلق صح أن يقال هو حد و هذه محدودة و قد مر في الصفحة ١٧٦ من هذا
المجلد كلام يتعلّق بالحد و المحدود و فراجع اليه . (ش)

(٢) د بل بمعنى أنّه لا ثاني له في الوجود ، تفسير الواحد به من دقائق علم التوحيد
و اسرار المعارف الالهية التي لا يهتدى اليها الا العقل المتمرنة في دقائق البرهان المنورة
بنور الوجدان و كلام امير المؤمنين (ع) رد على من زعم انه ليس في الشرع امر دقيق و
مسئلة غامضة الا ما يفهمه عامة الناس و لهم فائدة في حياتهم و معاشهم لان تأكيد د ع في*

اختلاف في صفاته ، ولا يشبهه شيء ، ولم يفته شيء من كماله بل كل ما ينبغي له فهو له بالذات والفعل. قيل: نفى الوحدة العددية عنه (١) ينافي ما في بعض أدعية

* كلامه و خطبه نفى الوحدة العددية يدل على ان فهم هذه المسئلة من الامور الهامة مع انه ليس سهلا على الاكثر ولا يفيدهم في معاشهم و معاشراتهم كالاداب والقوانين الاخلاقية و الاحكام الفقهية وقد ورد في كتاب التوحيد للصدوق عليه الرحمة حديث عنه (ع) في معنى الواحد وانه على اربعة اوجه لا يجوز اثنان منها عليه تعالى ويجوز اطلاق اثنين قال الراوى وهو شريح بن هانى ان اعرابيا قام يوم الجمل الى امير المؤمنين (ع) فقال يا امير المؤمنين اتقول ان الله واحد قال فحمل الناس عليه وقالوا يا اعرابي اما ترى ما فيه امير المؤمنين (ع) من تقسم القلب فقال امير المؤمنين (ع) دعوه فان الذى يريد اعرابى هو الذى نريده من القوم ثم قال يا اعرابى ان القول فى ان الرب واحد على اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوز ان على الله عزوجل ووجهان يثبتان فيه فاما اللذان لا يجوز ان عليه فقول القائل واحد يريد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لثانى له لا يدخل فى باب الاعداد، اما ترى أنه تعالى كفر من قال ثالث ثلثة وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل انه هو عزوجل فى الاشياء واحد ليس له فى الاشياء شبه كذلك ربنا. وقول القائل أنه عزوجل احدى المعنى يعنى به انه لا ينقسم فى وجوده ولا عقل ولا وهم كذلك ربنا عزوجل، انتهى.

ولا ينبغي أن يتعجب من سؤال الاعرابى هذه المسئلة العميقة ولا من تكلم امير المؤمنين معه اذ قد حكى من فصحاء الاعراب وأهل البدوى الدقة والفرق بين المعانى وأيراد الكلام على مقتضى المقام ما هو أعجب، ولوسئنا سائل بدوى عن غير ما يتعلق بطهارته وعبادته لم نجب عنه وقلنا عليك بواجبات تكاليفك العملية ومالك والدخول فى هذه المعضلات التى لا تفيدك، ثم ضبط الراوى ونقله وهو شريح غير عجيب لانه مع جميع هناته كان فطناً جداً لا يبعد منه الاعتناء بهذه الامور و ضبطها و فهمها و سيأتى قريباً تفسير للمعانى الاربعة ان شاء الله تعالى. (ش)

(١) نفى الوحدة العددية عنه، تأويله هذا بعيد جداً لان الظاهر المتبادر من كلمة له اثبات الوحدة له تعالى بنحو الوصفية لا بمعنى الملكية والاولى أن يقال الوحدة العددية*

الصحيحة « لك يا إلهي وحدانية العدد » وأجيب بأنه إنما أريد بذلك نفى الوحدة

* التي أثبتتها زين العابدين «ع» غير الوحدة العددية التي نفاها جده أمير المؤمنين (ع) لان الوحدة مبدا العدد لامحالة و يقابلها الكثرة بأى معنى فرضت فجميع المعانى الاربعة التي ذكرها امير المؤمنين (ع) الاثنان اللذان لايجوزان و الاثنان الجائزان تشترك فى مفهوم واحد مقابل للتكثر كما بينه امير المؤمنين (ع) حيث قال « هو عز وجل فى الاشياء واحد ليس له فى الاشياء شبه » و هذا نفى الكثرة فان الشبه يوجب التكثر وكذلك قوله «ع» «أحدى المعنى» يعنى به انه لاينقسم فى وجوده آه. و هذا أيضاً نفى التكثر فالذى أثبتته زين العابدين «ع» الوحدة بمفهومها العام والذى نفاها امير المؤمنين «ع» بض مصاديقها فمن مصاديق الواحد المعنى، الواحد الذى له شبيه فى وجوده و مثيل فى رتبته و هو أكثر المصاديق وتبادر الازهان اليه ولاريب أنه ينفى هذه الوحدة عنه تعالى كما ينفى عن كل شىء لانظر له، مثلا خاتم الانبياء «ص» واحد لا بمعنى أن له ثانياً و ثالثاً بل بمعنى أنه واحد لانظر له و اما زيد فواحد من الرجال بمعنى أن له ثانياً و ثالثاً. و يقال جالينوس واحد اطباء أى لم يكن أحد فى رتبته و امرؤ القيس واحد الشعراء كذلك و اقليدس واحد المهندسين و يقال زيد أحد اطباء أو أحد الشعراء بمعنى أن أمثاله كثير و يناسب هنا الاشارة الى الفرق بين المعانى الاربعة اجمالاً فنقول :

قد يلاحظ تساوى ما يتصف بالوحدة مع غيره من مشاركاته فيقال زيد أحد أفراد الانسان أى لا يميز بينه و بينهم ولا فضل له عليهم، وقد يلاحظ تميزه فى الجملة فيقال الانسان واحد من انواع جنس الحيوان فانه متخصص بفصل كان تميزه مسلم مقطوع به و يراد بيان ما يشرك معه، وقد يلاحظ تفرد و تميزه مطلقاً و نفى الاشتراك و أنه لا نظير له كما مثلنا بقولنا امرؤ القيس واحد الشعراء وقد يقطع النظر عن ملاحظة الغير أصلاً، و يطلق عليه الواحد باعتبار ذاته و ماهيته فيقال واجب الوجود واحد فى ذاته أى غير منقسم فالمعنيان الاولان لا يجوزان على الله تعالى والثانيان يجوزان. و قوله «ع» لا ينقسم فى وجوده ولا عقل ولا وهم عين ما ذكره الفلاسفة فى انحاء التقسيم فى معنى الجزء الذى لا يتجزى فان الشىء قد ينقسم فى الوجود خارجاً وهو ظاهر اما بالكسر أو بالقطع وغيرهما وقد لا ينقسم فى الوجود لغاية صفره وعدم تمكن الالة منه ولكن يقسمه الوهم ، وقد لا يمكن للوهم أن يحضره فيقسمه ، فيقسمه العقل وأما الاجزاء العقلية فيقسم الشىء اليها العقل أيضاً فانظر الى*

العددية لا إثباتها له . أقول : و يمكن الجواب عنه أيضاً بأنه أريد بذلك أن تلك وحدانية العدد بالخلق والايجاد لها فإن الوحدة العددية من صنع و فيض وجوده (والخالق لا بمعنى حركة) لأن الحركة من لوازم الجسم و توابع الاستعداد والانفعال و هو منزّه عنها وإنما هو خالق بمجرد الإرادة كما قال : « إنما إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (والبصير لا بأداة) أي لا بقوة باصرة (و السميع لا بتفريق آلة) أي لا بتفريق القوة السامعة و توزيعها على المسموعات و هو توجيهها تارة إلى هذا المسموع و تارة إلى ذلك كما يقال فلان مفرق الخاطر إذا وزّع فكره على حفظ أشياء متباينة ومراعاتها كالعلم و تحصيل المال وتنزّه إدراكه تعالى عن ذلك ظاهر لكونه من توابع الآلات الجسميّة والنفوس البشريّة (والشاهد لا بمماسّة) أي الحاضر عند كلّ شيء لا بمماسّة شيء من الأشياء لأن حضوره ليس كحضور الجسم والجسمانيّات المستلزم لتماسّها وتقاربها في الأين والوضع بل حضوره عبارة عن إحاطة علمه بكلّ شيء (والباطن لا باجتنان) (١) في كنز-

* كلامه «ع» كيف يبلغ الغاية ولا ينادر صغيرة ولا كبيرة من العلم الا بينها و أوضحها لك و أعلم أنك لن تضل بعد متابعتي حتى يوردك الجنة ان شاء الله تعالى، ثم ان لنفي الوحدة العددية معنى أدق سنشير اليه في شرح قوله: «الباطن لا باجتنان».

قال في الوافي و أما ما ورد في بعض الادعية السجادية «ع» من قوله لك يا الهسى وحدانية العدد فانما أراد بذلك جهة وحدة الكثرات و احدية جمعها لا اثبات الوحدة العددية. (ش)

(١) «الباطن لا باجتنان» والظاهر ان الباطن بمعنى الباطن في كل شيء كما تكرر مفاده في كلامه «ع» داخل في الاشياء لا بالمازجة و خارج عنها لا بالمباينة ولا يخفى انه لو كان مازجاً كان باطناً باجتنان و هو محال و لزم التجزى والتعدد تعالى الله عنه، ولو كان مبايناً عن الاشياء لزم استقلال الاشياء و استغنائها عنه في البقاء بل في الحدوث أيضاً وهذا هو الوحدة العددية التي نفاها أمير المؤمنين «ع» عن ذات واجب الوجود اذ يلزم منه كون مجموع الموجودات حاصلًا من آحاد متباينة متمايزة احدها واجب الوجود والباقي ممكنات فيكون*

اللغة : « الاجتنان پنهان شدن و دفن كردن » أى الباطن الخفي بسبب أنه لا يدرك ذاته العقول والأفهام ولا ينال صفاته الحواس والأوهام لا بسبب استناره في شيء أو احتجابه بحجاب (والظاهر) أى الظاهر وجوده بالاشراقات العقلية والتجليات الذهنية والتدبيرات التي له في كل ذرّة من الموجودات، إذ كل شيء دليل على وجوده و مرآة لظهوره (البين لا يتراخي مسافة) أي مباين للأشياء متباعد منها لا يتباعد أين ولا يتراخي مسافة بينه وبينها لأن ذلك من خواص الأينيات بل بذاته و صفاته حيث أن ذاته لا تماثل بذوات شيء من الموجودات و صفاته لا تشابه بصفات شيء من الممكنات (إذله نية لمجاول الأفكار) النية بضم النون وسكون الهاء و فتح الياء المثناة من تحت اسم من نهاه ضد أمره. و في بعض النسخ « نهي » بدون التاء . والمجاول بالجيم جمع مجول بفتح الميم و هو مكان الجولان أو زمانه و بالحاء المهملة والميم المضمومة والواو المفتوحة اسم مكان أو زمان من المحاولة و في المصادر المحاولة « جستن و خواستن » يعني أزاله ينهى و يمنع أن يتحقق محلّ لجولان الأفكار الطالبة لمعرفة ذاته و صفاته أو الطالبة لمعرفة أوّله، أماعلى

«هو تعالى في عرض الممكنات مع ان شيئاً منها لا يستحق أن يعد شيئاً معه ولا أقرب الى الفهم الا أن يسمى جميعها عدماً أو ربطاً أو ظلاً و أمثال ذلك مما يجعلها لاشيئاً في الحقيقة ولا يحقق ذلك الا الراسخون في العلم، هداًنا الله الى معرفته ، فانه يهدى من يشاء الى صراط مستقيم وقد يمثل بالنفس والقوى والله المثل الاعلى و ليس كمثل شيء فالنفس في وحدتها كل القوى والبصر غير السمع وهما غير الذوق والشم واللمس وكلها متحدة في ذات النفس لاننا نعلم ان الذى يبصر هو الذى يسمع ، و نعلم أيضاً ان البصر لا يدرك الصوت، والسمع لا يدرك اللون، والنفس مدركة لها، محيطة بجميعها والله تعالى قاهر عليها ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم من غير أن يلزم حلول، تعالى الله عنه. فان الحلول ينبنى عن تأصل الممكن و اقوائيته في الوجود و أشديته في التحصل من الحال فيه مع أنه ليس شيئاً الا بقيوميته تعالى فالحلول يجعل وجوده تعالى تابعاً و عرضاً في الممكن و وحدة الوجود يجعل الممكنات لاشيئاً حتى ينحصر الوجود في الواجب عز وجل و يصح أن يقال لاهو الا هو. (ش)

الأوّل فلاّن غاية سير الأفكار هي أو آخر منازل الامكان و لامحلّ لسيرها في الأزل حتّى يعرف حقيقة الأزلي من حيث الذّات والصفات ، وأمّا على الثاني فلاّن الأزل عبارة عن عدم الأوّليّة ومن ليس لوجوده أوّل لم يكن للفكر محلّ يجول فيه لطلب أوّله (و دوامه ردع لطامحات العقول) الرّدع المنع والكفّ ، و العقول الطامحة هي المرتفعة إلى أقصى مدارج كمالها و إدراكها يعني دوامه الأبدى و بقاؤه سرمدي يمنع العقول الكاملة و يكفّها عن الوصول إلى آخره لضرورة أنّ الشيء المعلوم الوقوع يمنع العاقل من طلب نقيضه (قد حسر كنهه نوافذاً بصار) حسر البعير يحسر حسوراً أعمى ، و حسرته أنا يتعدّى ولا يتعدّى و الأوّل هو المراد هنا لأنّ كنهه فاعله و نوافذاً بصار مفعوله يعني أعمى و أعجز كنهه الأّبصار النافذة العقلية عن إدراكه فإنّ البصيرة العقلية و إن كانت قويّة نافذة إنّما تنفذ فيما يمكن نفوذها فيه ممّا هو في عالم الإمكان و كنه الواجب خارج عن هذا العالم (و قمع وجوده جوايل الأوهام) القمع القلع و الكسر. والجوائل جمع الجائل يقال : جال و اجتال إذا ذهب و جاء و منه الجولان في الحرب يعني كسر وجوده الأوهام الجائلة في ميدان معرفة حقيقته لأنك قد عرفت مراراً أنّ الوهم إنّما يدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات و وجوده تعالى لمّا لم يكن محسوساً ولامتعلقاً به كان كاسراً لتعلق الأوهام (١) به و بحقيقته (فمن وصف الله

(١) قوله و كان كاسراً لتعلق الأوهام، ليس في كلام أمير المؤمنين (ع) شيء أكد من

هذا التنزيه البليغ و ردع الأوهام و العقول عن تصور ذاته تعالى و قد كان يكفي ذكره مرة واحدة ان كان المقصود بيان الواقع فقط ولكن مراعاة قواعد البلاغة و إيراد الكلام مطاباً لمقتضى الحال يقتضى تذكير المخاطب بعد كل كلمة يحتمل ذهاب وهمه منه الى التشبيه و ان أوجب التكرار لان المقام يقتضى التأكيد فقال البصير لا بأداة، فان ذهن المخاطب يذهب من البصر الى العين الباصرة، و قال بعده السميع لا بتفريق آلة وهكذا أورد بعد كل كلمة دافعاً للوهم ثم أكد جميع ذلك بأربع جمل في التنزيه و ردع الأوهام عن اثبات اللوازم العرفية و العادية قد جمع «ع» بين تفهيم العامة و تقويم الخاصة و تطعيم عقول الكرام و *

فقد حده (١) أي من وصفه بكيفيات لائقة (٢) بمخلوقاته و صفات زائدة على

* تزميم شراسة الاوهام، وطريقة الائمة عليهم السلام تغاير طريقة الفلاسفة العظام اذ يكتفى الفلاسفة ببيان شيء مرة واحدة غالبا لان مخاطبتهم الخواص مثلا يقولون لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ويكتفون به، ثم يقولون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد و يجعلون الكلام الاول قرينة على المراد من الكلام الثاني وان كان بينهما فواصل و مقتضى البلاغة أن يصلوا بالكلام الثاني ما يدفع به ذهاب الاوهام الى بعض لوازم الكلام فيقولوا مثلا لا يخلق الله تعالى أول ما يخلق الا اشرف مخلوقه و أقربهم اليه كما ورد أول ما خلق الله العقل أو اللوح أو القلم أو روح خاتم الانبياء أو الماء و معلوم أن الاول واحد ولا يفعل الا الاصلح و مثله قول بعضهم بوحدة الوجود و يذهب الوهم منه الى لوازم باطلة و كان عليهم ان أرادوا بلاغة الكلام أن يقولوا هو مع كل شيء او داخل فيها من غير ممازجة و أمثال ذلك مما قاله امير المؤمنين «ع». (ش)

(١) قوله «فمن وصف الله فقد حده» في توحيد المفضل: «ان العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الاقرار ولا يعرفه بما يوجب له الاحاطة بصفة فان قالوا فكيف يكلف العبد الضعيف معرفة بالعقل اللطيف ولا يحيط به قيل لهم انما كلف العباد من ذلك ما في طاقتهم ان يبلغوه و هو ان يوقنوا به ويفتقروا عند امره و نهيهم ولم يكلفوا الاحاطة بصفته كما أن الملك لا يكلف رعيته أن يعلموا أطويل هو ام قصير، أبيض هو ام أسمر وانما تكليفهم الاذعان بسلطانه طاعة والانتهاء الى أمره، ألا ترى أن رجلا لو أتى باب الملك فقال أعرض على نفسك حتى اتقى معرفتك والام اسمع لك كان قد أحل نفسه العقوبة فكذا القائل انه لا يقر بالخالق سبحانه حتى يحيط بكنهه متعرض لسخطه فان قالوا أوليس نصفه فنقول هو العزيز الحكيم الجواد الكريم قيل لهم كل هذه صفة اقرار وليست صفات احاطة فانا نعلم أنه حكيم ولانعلم بكنه ذلك منه و كذلك قدير و جواد وسائر صفاته كما قد نرى السماء ولاندرى أين منتهاها بل فوق هذا المثال بما لانهاية له لان الامثال كلها تقصر عنه ولكنها تقود العقل الى معرفته. انتهى ما أردنا نقله، وهذا مذهب الحكماء في الصفات قالوا: ان مفاهيم الصفات معلومة و حقيقتها وهي عين الذات مجهولة. (ش)

(٢) «بكيفيات لائقة بمخلوقاته» لاحاجة الى هذا القيد فان الانسان اذا وصفه وصفه*

ذاته فقد حدّه بالكثرة، أو من وصفه بأنه معلوم له و زعم أنّه وجد ذاته و أحاط بحقيقته فقد أوجب له حدّاً يقف الذّهن عنده إذا الحقيقة إنّما تعلم من جهة ماهية و يشير العقل إليها و يحيط بها إذا كانت مركّبة و كلُّ مركّب محدود (و من حدّه فقد عدّه) (١) لأنّ حدّه بأحد الوجهين المذكورين يستلزم تحقّق الكثرة فيه ، و كلُّ ذي كثرة معدود من جملة المعدودات (و من عدّه فقد أبطل أزله) (٢) لأنّ من عدّه من جنس من ذي الكثرة باعتبار الصفات أو باعتبار الذات فقد

* بما يفهمه و يتعلّقه و لا يتعلّق إلا ما يليق بالمخلوق فيصح إذا كلام أمير المؤمنين (ع) من غير تقييد. ولا ريب أن الوصف تحديد مثلاً إذا قلت: انه ابيض سلبت عنه سائر الالوان و إذا قلت انه جسم سلبت عنه التجرد و إذا قلت مجرد سلبت عنه الابعاد و المواد، و بالجملة وصف كل شىء بشىء يوجب تحديده وجوده في حد، نعم إذا كان الوصف بالوجود كان معناه سلب العدم و ليس تحديداً للوجود و أيضاً إثبات العلم لله تعالى نفى للجهل وهو عدم و ليس تحديداً للوجود و إثبات القدرة نفى العجز وهو عدم فلا جرم لا يكون الوصف بأمثاله تحديداً و المراد من الوصف تميزه بصفة من بين الصفات الوجودية مع أن نسبته تعالى الى الجميع على السواء. (ش)

(١) قوله و من حدّه فقد عدّه، لوجهين الاول أن ذاته تتركب حينئذ من ماهية و وجود فيدخل العدد و الكثرة في ذاته ، و الثانى أن الله تعالى إذا تخصص بحد و ماهية كان فى الوجود ماهية اخرى و حد آخر لا محالة فكان فى الوجود شيان أحدهما الواجب بماهية و حد خاص به، و الثانى الممكن بحد و ماهية اخرى خاصة، و لزم الوحدة العددية التسي ابطلناها، و الوجه الاول أصح و أوفق بما يأتى ان شاء الله فى رواية اخرى لهذا الكلام. (ش)

(٢) قوله د و من عدّه فقد أبطل أزله ، الازل القدم و المراد هنا القدم الذاتى و عدم الاحتياج الى العلة يعنى من أثبت له تعالى عدداً فقد أبطل كونه قديماً غير مخلوق لان كل معدود مخلوق و ذلك لان الواجب تعالى وجود محض ولو كان له مهية كان معلولاً كما قال صاحب المنظومة :

الحق ماهيته انيته اذ مقتضى العروض معلوليته

فان الوجود هو الذى يمتنع سلبه عنه لا متناع سلب كل شىء عن نفسه و أما غير الوجود *

أدخله في الممكنات والمحدثات الغير المستحقة للأزلية بالذات فكان عدّه بأحد الاعتبارين مبطلاً لأزله الذي يستحقّه لذاته (و من قال : أين فقدغيّاه) أي جعل له غايات و أطرافاً ينتهي إليها لأنّ ذلك من لوازم الأينيّات كالجسم والجسمانيّات (و من قال على ما فقد أخلا منه) في بعض النسخ « على م » بحذف الألف أي و من قال على أيّ شيء هو فقد أخلا منه ساير الأشياء لأنّ من قال هو فوق شيء بمعنى الاستقرار عليه فقد قال بقرب نسبه إلى ذلك الشيء و بعدها عن أشياء آخر أو فقد أخلا منه سائر الأمكنة لأنّ السؤال بـ « على م » مستلزم لتجويز خلوه بعض الجهات عنه و اختصاصه بالجهة المعيّنة. وقيل: المراد أخلا منه ذلك الشيء الحامل لضرورة أنّ المحمول يكون خارجاً عن حامله، و فيه نظر (و من قال فيم فقد ضمنه) أي فقد جعله في ضمن غيره سواء سأل عن حصوله في المكان كحصول الجسم فيه. أو عن حصوله في الموضوع كحصول العرض فيه، أو عن حصوله في الكلّ كحصول الجزء فيه و جعله ضمن الغير باطل لأنّه إن افتقر إلى ذلك الغير لزم الإمكان و إن لم يفتقر إليه أصلاً فهو غنيّ عنه مطلقاً والغنيّ المطلق يستحيل حلوله في شيء و اتّباعه له في الوجود و لأنّ حصوله في ضمن الغير ، إن كان من صفات كماله لزم اتّصافه بالنقص قبل وجود ذلك الغير و إن لم يكن من صفات كماله كان حصوله فيه مستلزماً لآتصافه بالنقص.

(الاصل)

٦- « و رواه محمد بن الحسين، عن صالح بن حمزة ، عن فتح بن عبد الله مولى »

* من ساير الماهيات فلا يمتنع سلب الوجود عنه كما نقلنا من حديث أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قريباً. و اذا كان هو الوجود المحض فلا ثاني له اذ ليس في الوجود شيء غير الوجود فمن جعل له ماهية و وصفه فقد عدّه في عداد الكثرات و من عدّه في الكثرات أبطل كونه قديماً غير محتاج لان كل معدود محتاج اذ له ثان في الوجود والاصح ان من عدّه يعني به أدخل التجزئة والثنية في ذاته تعالى كما يأتي في رواية اخرى. (ش)

« بني هاشم قال : كتبت إلى أبي إبراهيم عليه السلام أسأله عن شيء من التوحيد. فكتب «
 إليّ بخطه: الحمد لله الملمم عباده حمده - وذكر مثل ما رواه سهل بن زياد إليّ «
 قوله - وقمع وجوده جوائل الأوهام - ثم زاد فيه: «
 «أول الديانة به معرفته ، وكمال معرفته توحيده، وكمال توحيده نفي الصفات
 عنه ، بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنه غير الصفة وشهادتهما
 جميعاً بالتشنية الممتنع منه الأزل ، فمن وصف الله فقد حدّه ، ومن حدّه فقد عدّه «
 «ومن عدّه فقد أبطل أزلّه، ومن قال: كيف؟ فقد استوصفه، ومن قال: فيم؟ فقد ضمنه
 «و من قال علىّ فقد جهله ومن قال : أين ؟ فقد أخلا منه ومن قال: ماهو؟ فقد
 «نعته ، ومن قال : إلى م ؟ فقد غاياه ، عالم إذ لا معلوم و خالق إذ لا مخلوق وربّ
 «إذ لا مربوب و كذلك يوصف ربنا و فوق ما يصفه الواصفون .»

((الشرح))

(و رواه محمد بن الحسين ، عن صالح بن حمزة ، عن فتح بن عبد الله مولى بني
 هاشم قال : كتبت إلى أبي إبراهيم عليه السلام أسأله عن شيء من التوحيد فكتب إليّ
 بخطه: الحمد لله الملمم عباده حمده - وذكر مثل ما رواه سهل بن زياد إليّ قوله - و
 قمع وجوده جوائل الأوهام - ثم زاد فيه - أول الديانة به معرفته (الديانة مصدر
 بمعنى الإطاعة والانقياد يقال دان بكذا ديانة فهو متدين والدّين ما يتدين به
 الرّجل والمّلة والورع وشاع ذلك في الشرع إطلاقه علي الشرايع الصادرة بواسطة
 الرّسل عليهم السلام ، و اعلم أن معرفة الصانع على مراتب: الأولى وهي أدناها أن يعرف
 إن لهذا العالم صانعاً ويصدّق بوجوده؛ الثانية أن يترقى إلى توحيده و تنزيهه عن
 الشركاء، الثالثة أن يترقى إلى نفي الصفات التي يعتبرها العقل عنه وهي غاية العرفان
 و منتهى قوّة الإنسان. و كلُّ واحدة من الأوّلين مبدء لما بعدها، و كلُّ واحدة
 من الأخيرتين كمال لما قبلها فلذا قال عليه السلام (و كمال معرفته توحيده، و كمال

نفي الصفات عنه) توضيح ذلك أن التصديق بوجوده بدليل يقتضيه تصديق ناقص، تمامه توحيد والتصديق بأنه واحد لا شريك له، ثم هذا التوحيد والتصديق مع الجهل بنفي الصفات عنه ناقص، تمامه نفيها عنه ووجه نقصانه أنه يستلزم حدوثه ونفي الأزلية عنه كما أشار إليه عليه السلام بقوله (بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة الموصوف أنه غير الصفة) وهي الشهادة بلسان الحال فإن حال الصفة تشهد بحاجتها إلى الموصوف و عدم قيامها بدونهم وحال الموصوف تشهد بالاستغناء عن الصفة و قيامه بدونها فهما متغايران (وشهادتهما جميعاً بالثنائية) (١) إذ هما تشهدان بلسان الحال عند اجتماعهما و تقارنهما بالثنائية والتعدد أعني الذات المعروضة للمصفات والصفات العارضة لها (الممتنع منه الأزل) الممتنع صفة للثنائية والأزل فاعله و ضمير « منه » يعود إلى الثنائية باعتبار أنه مصدر. وفي بعض النسخ « منها » و بيان ذلك الامتناع أن الواجب حينئذ ليس نفس الذات وحدها ولا نفس الصفة وحدها وإلا لزم افتقاره إلى الغير و أنه ينافي الوجود الذاتي والغناء المطلق، بل هو المركب من مجموع الذات والصفة و كل مركب حادث (٢) و كل حادث يمتنع منه الأزل الذي هو عبارة عن عدم الحدوث، على أن الواجب لو كان نفس الذات وحدها فلاشبهة في أن صفاته الزائدة عليه من كماله فهو ذو كثرة، و كل ذي الكثرة الذي كماله فيها ممكن لافتقاره إلى غيره، و كل ممكن حادث، وقد عرفت أن الأزل

(١) قوله (شهادتهما جميعاً بالثنائية) و بهذا يتبين ان معنى كلامه في الرواية

الاولى «من حده فقدعده» من حده فقد حكم بتجزية ذاته و تركيبه. (ش)

(٢) قوله « و كل مركب حادث » كما ينفي عن واجب الوجود جل شأنه الحدوث

الزمانى كذلك ينفي عنه الحدوث الذاتى أى الاحتياج الى الغير ولا ريب أن المركب مفتقر الى اجزائه ولو كان الواجب مركباً و دخل فيه العدد صار مفتقراً الى الاجزاء و المفتقر الى الاجزاء ليس واجباً و ان فرض كون الاجزاء قديمة زماناً و المركب مثلها قديماً كذلك و بالجملة المفتقر الى الغير ممكن لا واجب و احتياج المركب الى الاجزاء لا يقتضى تأخره

عنها زماناً فالمتكفل لا يجب تأخره زماناً عن علته. (ش)

يُمتنع من الحدوث و إذا ثبت المنافات بين الأزل و زيادة الصفات ثبت أن من قال
 بزيادة الصفات فقد أبطل أزله و لذلك فرَّع عليه قوله (فمن وصف الله فقد حدّه)
 أي وصف الله بصفات زائدة فقد حدّه بالتجزّي والتكثّر (ومن حدّه فقد عدّه) (١)
 من جملة المركبات والمعدودات المتكثّرة التي ليست له وحدة حقيقة (و
 من عدّه فقد أبطل أزله) للمنافاة بين أزله و تعديده على الوجه المذكور (٢) و
 ذلك الوصف ينشاء من الجهل بأمر التوحيد ، ولايبعد أن يجعل قوله « فمن وصف
 الله ناظراً إلى قوله « بشهادة كل صفة » و قوله « من حدّه » ناظراً إلى قوله « و
 شهادتهما » و قوله « من عدّه » ناظراً إلى قوله « الممتنع ».

(و من قال: كيف، فقد استوصفه) أي طلب وصفه لأن « كيف » سؤال عن
 الكيفية والصفة (و من قال : فيم، فقد ضمنه) بأحد الوجوه المذكورة (و من قال
 على ما فقد جهله) لأن من قال: هو علا شيئاً بر كوب فوقه و قعود عليه. فقد أجرى
 عليه صفات الخلق و من أجرى عليه صفاتهم فهو جاهل به. و في بعض النسخ فقد
 حمله « بالحاء والميم (و من قال: أين، فقد أخلا منه) لأن « أين » سؤال عن الحيّز
 والجهة فمن قال: أين فقد جعله في حيّز وجهة ، و من جعله فيهما فقد أخلا منه
 سائر الأحياز والجهات كما هو شأن الجسم والجسمانيات و هو باطل لأنّه تعالى
 في جميع الأحياز بالعلم والإحاطة أو فقد أخلا منه صفات الإلهيّة والرّبوبيّة و
 هي التنزّه عن كونه في الأين لأنّه من لواحق الأجسام أو فقد برىء منه من
 قولهم فلان خلي منك أي برىء (و من قال : ما هو، فقد نعته) بأنّه محدود

(١) قوله « فقد عدّه » الأولى أن يقال فقد أدخل التكثّر والتعدد في ذاته باثبات

صفة و موصوف كما قال (ع): «شهادتهما جميعاً بالثنائية». (ش)

(٢) قوله « و تعديده على الوجه المذكور » والانطباق الكلام أن يقال من

عده و أدخل التكثّر في ذاته فقد جعله مركباً والمركب محتاج إلى أجزائه فلا يكون أزلياً
 واجب الوجود غير محتاج إلى العلة ولا يخفى أن احتياج المركب إلى الأجزاء احتياج مستمر
 حدوثاً و بقاءً . (ش)

معروفٌ بكنه حقيقته، لأنَّ «ما هو» سؤال عن ذلك و هو جهل به إذ لا يعرف حقيقته إلا هو (ومن قال : إلى م، فقد غاياه) أي جعل لوجوده غاية ينتهي فيها وينقطع بالوصول إليها و هذا محالٌ على الوجود الحقِّ بالذات (عالم إذ لا معلوم) لأنَّ علمه بالأشياء بنفس ذاته التي هي مبدء لانكشاف الأشياء عندها لا يتوقف على وجود الأشياء بل علمه بها قبل كونها كعلمه بها بعد كونها (وخالق إذ لا مخلوق) الخلق بمعنى التقدير و هو مقدّر للأشياء في الأزل قبل وجودها ولو أريد بالخلق معنى الإيجاد لورد أن الخالقيّة بهذا المعنى مع المخلوق لا قبله (١) و في الأزل

(١) قوله « مع المخلوق لا قبله » لما كانت نسبة جميع الازمنة اليه تعالى على السوية نظير نسبة جميع الامكنة اليه صدق أن اختصاص المخلوق بزمان خاص و مكان معين لا يوجب اختصاص الخالق أيضاً بهما، وقد مثلنا سابقاً بما عليه أهل عصرنا من تقدير سير النور زماناً و ما يقولون من أن نور بعض الكواكب يصل إلينا بعد مضي سنين ، و لعلنا نرى كوكباً في موضع بعينه وصفة بعينها ولا يكون هو كذلك بل كان عند ارسال النور في ذلك الموضع لا عند وصول النور الى أعيننا بل لعله انعدم و تلاشى و نحن نراه متلائماً في جوار السماء فنحن نرى ما مضى و كان في زمان سابق كما نرى ما هو موجود في زماننا في الامكنة القريبة والله تعالى محيط بجميع الامكنة و الازمنة و مسئلة ربط الحوادث بالقديم من اصعب المسائل كذلك احاطة الدهر بالزمان .

و اما مسئلة ربط الحوادث بالقديم فالكلام فيها أن واجب الوجود لا يجوز أن يمنع الفيض والوجود ولا أن يغير ارادته و حكمه و يهتم يوماً بشيء و ينصرف عنه و يتوجه الى شيء آخر الا اذا كان التغير و عدم الاستعداد من جهة الممكنات فاذا لم يكن لشيء استعداد الوجود أو لا يكون في وجوده مصلحة لم يوجد و ان كان مستعداً أفاض عليه الوجود كما قال « ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . و بالجملة التغير دائماً من جهة الممكنات لامن جهته و نسبته الى جميع الازمنة على السوية، و الاشكال في تصور عدم تأثير تغير الممكنات في نسبته الى الله، و لا يتعقل الناس ان الله تعالى يكون مشاهداً مدركاً لادم و نوح في زماننا المتأخر كما كان يراهما و كان قاهرأ عليهما عند وجودهما ، و اما ما يقال أن الحوادث المتتالية في الزمان مجتمعة في الدهر فنشير اليه ان شاء الله. (ش)

اللهم إلا أن يقال اتصافه تعالى بوصف الإيجاد قبل المخلوق لأن إيجاد الشيء عبارة عن إعطاء الوجود إيّاه فهو مقدّم بالذات على وجود ذلك الشيء لاستحالة إيجاد الموجود ولكن فيه بُعد من وجهين: الأول أن هذا التوجيه يجعل الكلام قليل الفائدة لظهور أن إيجاد كل شيء قبل وجوده فلا فائدة في التعرّض لبيانها. الثاني أن المقصود بيان تحقق هذا الوصف أعني الخالق له تعالى في الأزل وإفادة استحقاقه لاسم الخالق أزلاً، وهذا التوجيه لا يفيد ذلك بل ينافيه (و ربُّ إذ لا مر بوب) قد علمت معنى ربوبيته ووجه تقدّمها على المر بوب آتياً. (و كذلك يوصف ربنا و فوق ما يصفه الواصفون) فوق إما عطف على «يوصف» بتقدير يوصف أو حال «عن ربنا» وفيه إيماء إلى أن ما وصفه الواصفون ليس رباً والربُّ فوقه بالربوبيّة والشرف و الوصف اللايق به و ما وصفوه فهو مخلوق مصنوع مثلهم.

((الأصل))

٧- «عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن أحمد بن «النضر و غيره، عمّن ذكره. عن عمرو بن ثابت ، عن رجل سمّاه ، عن أبي إسحاق «السبيعي ، عن الحارث الأعور قال : خطب أمير المؤمنين عليه السلام خطبة بعد العصر ، «فعجب الناس من حسن صفته و ما ذكره من تعظيم الله جلّ جلاله ، قال أبو «إسحاق: فقلت للحارث : أو ما حفظتها قال : قد كتبتها فأملأها علينا من كتابه: «الحمد لله الذي لا يموت ولا تنقضي عجائبه ، لأنّه كلّ يوم في شأن من إحداه «بديع لم يكن ، الذي لم يلد فيكون في العزّ مشاركاً ولم يولد فيكون موروثاً» «هالكاً ، ولم تقع عليه الأوهام فتقدّره شجراً مائلاً ولم تدركه الأبصار فيكون «بعد انتقالها حائلاً ، الذي ليست في أوليته نهاية ولا لاخريته حدٌ ولا غاية ، «الذي لم يسبقه وقتٌ ولم يتقدّمه زمانٌ ، ولا يتعاوره زيادة ولا نقصان ولا يوصف «بأين ولا بهم ولا مكان ، الذي بطن من خفيات الأمور و ظهر في العقول بما يرى «في خلقه من علامات التدبير ، الذي سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدٍ ولا ببعض»

« بل وصفته بفعاله و دللت عليه بآياته لاتستطيع عقول المتفكرين جرده ، لأن »
 « من كانت السماوات والأرض فطرته و ما فيهن و ما بينهن و هو الصانع لهن . »
 « فلا مدفع لقدرته ، الذي نأى من الخلق فلا شيء كمثلته ، الذي خلق خلقه لعبادته »
 « وأقدرهم على طاعته بما جعل فيهم ، و قطع عذرهم بالحجج ، فعن بينة هلك من »
 « هلك و بمنه نجا من نجا و لله الفضل مبدءاً و معيداً ، ثم إن الله - وله الحمد - »
 « افتتح الحمد لنفسه و ختم أمر الدنيا و محل الآخرة بالحمد لنفسه ، فقال : و قضى »
 « بينهم بالحق ، و قيل : الحمد لله رب العالمين . »

« الحمد لله اللابس الكبيرياء بتجسيد المردي بالجلال بلا تمثيل والمستوي »
 « على العرش بغير زوال و المتعالي على الخلق بلا تباعد منهم و لا ملاسة منه لهم ، »
 « ليس له حد ينتهي إلى حده و لا له مثل فيعرف بمثله ، ذل من تجبر غيره ، و صغر »
 « من تكبر دونه و تواضعت الأشياء لعظمته و انقادت لسلطانه و عزته و كلت »
 « عن إدراكه طرف العيون و قصرت دون بلوغ صفته أو هام الخلائق ، الأ و ل قبل كل »
 « شيء و لا قبل له و الآخر بعد كل شيء و لا بعد له ، الظاهر على كل شيء بالقهر له و المشاهد »
 « لجميع الأ ما كن بلا انتقال إليها ، لا تلمسه لامة و لا تحسه حاسة ، هو الذي في السماء »
 « إله و في الأرض إله و هو الحكيم العليم ، أتقن ما أراد من خلقه من الأشباح »
 « كلها لا بمثال سبق إليه و لا لغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه ، ابتداء ما أراد ابتداءه »
 « و أنشأ ما أراد إنشاءه ، على ما أراد من الثقلين الجن و الانس ، ليعرفوا بذلك »
 « ربوبيته و تمكن فيهم طاعته . »

« نحمده بجميع محامده كلها ، على جميع نعمائه كلها ، و نستهديه لمرشد »
 « أمورنا و نعوذ به من سيئات أعمالنا و نستغفره للذنوب التي سبقت منا و نشهد »
 « أن لا إله إلا الله و أن محمداً عبده و رسوله ، بعنه بالحق نبياً دالاً عليه و هادياً »
 « إليه ، فهدى به من الضلالة و استنقذنا به من الجهالة ، من يطع الله و رسوله فقد »
 « فاز فوزاً عظيماً و نال ثواباً جزيلاً و من يعص الله و رسوله فقد خسر خسراناً »

« مبيناً، واستحقَّ عذاباً أليماً، فابخعوا بما يحقُّ عليكم من السمع والطاعة وإخلاص،
 « النصيحة وحسن المؤازرة وأعينوا على أنفسكم بلزوم الطريقة المستقيمة وهجر
 « الأمور المكروهة، وتعاطوا الحقَّ بينكم و تعاو نوا به دوني وخذوا على يد الظالم
 « السفية و مروا بالمعروف وانها عن المنكر، واعرفوا لذوي الفضل فضلهم، عصمنا
 « الله و إيتاكم بالهدى و ثبتنا و إيتاكم على التقوى و أستغفر الله لي ولكم،»

((الشرح))

« عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن أحمد بن النضر
 وغيره عمّن ذكره ، عن عمرو بن ثابت (لعله عمرو بن أبي المقدم الممدوح من
 رجال السّجاد والباقر والصادق عليهم السلام) عن رجل سمّاه عن أبي إسحاق السبعي
 عن الحارث الاعور) هو الحارث بن قيس الأعرور قال العلامة: زوالكشي في طريق فيه
 الشعبي أنّه قال لعليّ عليه السلام إني أحبُّك ولا يثبت بهذا عندي عدالته بل ترجيح ما (١)
 (قال خطب أمير المؤمنين عليه السلام يوماً خطبة بعد العصر فعجب الناس من حسن صفته) أي
 من حسن وصفه للرّبِّ (و ما ذكره من تعظيم الله تعالى قال أبو إسحاق فقلت
 للحارث أو ما حفظتها) الهمزة للاستفهام و الواو للعطف على محذوف أي
 اسمتها و ما حفظتها (قال: قد كتبتها (٢) فأملأها علينا من كتابه: الحمد لله الذي

- (١) فيه اشتباه وفي الخلاصة بعد عنوان والحارث بن قيس، عنون الحارث الاعور و
 ساق الكلام كما في المتن و المراد الحارث بن عبد الله الاعور كما هو الظاهر .
 (٢) قوله و قال كتبتها ، كتبها بجميع ألفاظها و خصوصياتها أو أختار منها ما قدر
 على حفظها و كذلك كانوا يحفظون خطب الامراء والخلفاء و ساير الفصحاء ففى كتب
 التواريخ نقل قدرواف من خطب قس بن ساعدة و سبحان وائل و حجاج بن يوسف و
 غيرهم و احتمال حفظ جميع خصوصيات الالفاظ بعيد لاختلاف الروايات فى خطبة واحدة
 اللهم الا ما يتشبه بالخاطر من لفظ بديع و معنى طريف أطرف و أبدع من ساير
 كلمات الخطبة ، و لذلك قد يقول المؤخرون فكان مما حفظ من خطبة مثلاً، و معلوم أن
 المنقول ربما يتم قراءته فى خمس دقائق ، او عشر، و لم يكن الخطبة قصيرة بهذا
 الحد. (ش)

لا يموت) وصف له بالدوام بسبب سلب الموت عنه لأن الموت انقطاع تعلق الروح عن البدن ورجوع الخلق إلى الحق لزوال القوة المزاجية و كل ذلك عليه سبحانه محال وإنما افتتح بالحمد لتعليم الخلق بلزوم الثناء على الملك الوهاب والاعتراف بنعمته عند الافتتاح بالخطاب لاستلزام ذلك ملاحظة حضرة الجلال والالئفات إليها عامة الأحوال ، وابتدأ بعده بالصفات السلبية الدقيقة وهي أن التوحيد المطلق والإخلاص المحقق لا يتحققان إلا بنقض جميع ماعداه عن لوح النفس و طرحه عن درجة الاعتبار وما لا يتحقق الشيء إلا به (١) كان اعتباره مقدماً على اعتبار ذلك الشيء ، ولما كان عَلَيْهِ السَّلَامُ معلماً لكيفية السلوك إلى الحق وكانت العقول قاصرة عن إدراك حقيقته والأوهام حاكمة بمثلثته تعالى لمدرجاتها بدأ بذكر السلب لأنه مستلزم لغسل درن الحكم الوهمي في حقه تعالى عن لوح الخيال حتى إذا ورد عقبيه ذكره تعالى بما هو أهله ورد على ألواح صافية من كدر الباطل فانتقش كما قيل «فصادف قلباً خالياً فتمكنا» (ولا تنقضي عجايبه) التي

(١) قوله « ما لا يتحقق الشيء إلا به » يعني به الذاتيات والاجزاء و أنها مقدمة على المركب منها تقدماً بالذات و قلنا سابقاً أن أقسام التقدم الخمسة المشهورة متعارفة عند الناس و يستعملونها في محاوراتهم و ليس التقدم عندهم منحصرأ في التقدم بالزمان كما توهمه بعض الظاهريين، يقولون في التقدم المكاني رأيت زيدا و هو شاب جلس مقدماً على الشيوخ و في التقدم بالشرف أن نبينا (ص) مقدم على سائر الانبياء و يقولون في التقدم الذاتي تحركت اليد فتحرك المفتاح و لو عكست القول و قلت تحرك المفتاح فتحركت يدي غلطوك لدلالة الفاء على الترتب والتأخر و ليس حركة اليد بعد حركة المفتاح بل قبله. و عوام العجم أيضاً يستعملون هذه المعاني في محاوراتهم في الفارسية نعم تعديد أقسام التقدم و معرفة الاصطلاحات خاص بأهل العلم . و هذا نظير الواجب و الممكن و الممتنع يعرفه الطفل الصغير و الشيخ الكبير و الجاهل البدوي و العاقل القروي و ان لم يميزوا الاصطلاح و الدور و التسلسل يعترف ببطلانها جميع الناس و يختص بتقرير الدليل عليه العلماء و هكذا . (ش)

كلما تأملها الإنسان و أجال فيه البصر يجد من كمال قدرته و آثار حكمته فوق ما وجده في بادي النظر (لأنه كل يوم في شأن من إحداه بديع لم يكن الشأن الأمر و الحال و هو سبحانه في كل زمان من الأزمان يحدث في عالم الإمكان على وفق الحكمة و القضاء الأزلي ما هو محل العجب العجيب الذي يحارفيه أبصار البصائر من أفعال غريبة و أشخاص جديدة و أحوال بديعة لم يكن شيء منها قبل ذلك قال القاضي: وفي الحديث من شأنه أن يغفر ذنباً و يفرج كرباً و يرفع قوماً و يضع آخرين و هو ردُّ لقول اليهود إنَّ الله لا يقضي يوم السبت شيئاً انتهى. أقول: و هو أيضاً ردُّ على من ذهب أنَّه تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما عليه الآن معادن و نباتاً و حيواناً و إنساناً و لم يتقدّم خلق آدم ﷺ على خلق أولاده و التقدّم و التأخر إنما يقع في ظهورها لافي حدوثها (١) و هذا المذهب مأخوذ من (٢) أصحاب الكمون و الظهور من جملة الفلاسفة كما أشار إليه صاحب الملل -

(١) وفي ظهورها لا في حدوثها، ظاهر هذا الكلام غير معقول، اللهم الآن يرجعوا إلى ما قالوا في الفرق بين الدهر و الزمان و ان الامور المترتبة في الزمان مجتمعة في الدهر و بما يمثل ذلك بخيط ملون بالوان مختلفة تمشي عليه نملة ترى كل لون اذا حاذيها، و أما الانسان فيرى جميع الالوان دفعة واحدة، ولما كان واجب الوجود علة العلل و وجود كل موجود انما هو باضافته الاشراقية و الرابطة التي بينه تعالى و بين المعلول أقوى و أشد من كل رابطة، و قلنا ان رابطة النور تقتضى رؤية الانسان شيئاً مضى و تموجات الهوا تقتضى سماعنا لاصوات مضت فلم يستبعد أن يرى الله و يسمع و يحيط بقدرته على جميع ماضى و ما سيأتى دفعة واحدة و ليس معنى اجتماع المترتبات في الدهر نفى الزمان عنها و لا عدم الترتب بينها و معيتها في الزمان بل معيتها و اجتماعها في علم البارى و حضورها عنده دفعة واحدة و قدرته عليها جميعاً. (ش)

(٢) قوله و هذا المذهب مأخوذ، أصحاب الكمون و البروز طائفة من قدماء فلاسفة

اليونان أورد الشيخ في الشفا مذهبهم و زيفه في الفصل الرابع من الفن الثالث من الطبيعيات و حاصل مذهبهم أن ما نرى من استحالة العناصر بعضها الى بعض كالهوا يتبدل ناراً مثلاً*

والنحل (الذي لم يلد فيكون في العزّ مشاركاً) يمكن إرجاعه إلى قياس استثنائي تقريره لو كان له ولد كان في العزّ والجلال مشاركاً معه و التالي باطل إذ لا عزيز على الاطلاق سواه فالمقدّم مثله ، بيان الملازمة أن ولد العزيز عزيز مثله و قد سلك عليه السلام في ذلك سبيل المعتاد الظاهر في بادي الرأى والاستقراء وهو أن كل ولد يلحق بأبيه في العزّ والذلّ وإن لم يجب ذلك في العقل والاستقراء مما يستعمل في الخطابة و يحتجّ به فيها إذ غاية الاقناع (ولم يولد فيكون موروثاً هالكاً) أي لو كان مولوداً لكن موروثاً هالكاً يرثه من خلفه و هو تنزيه له عن صفات البشر إذ العادة أن كل مولود من الإنسان يهلك فيرثه من خلفه والبرهان على استحالة كونه والداً و مولوداً أن ذلك من لواحق الشهوة الحيوانية وتوابع القوة الجسمانية و قدسه تعالى منزّه عنها (ولم تقع عليه الأوهام فتقدّره سبحانه) المائل القائم والمائل أيضاً المشابه يعني لم تدركه الأوهام فإنها إن أدركته قدّرتّه شخصاً منتصباً قائماً و صورة شبيهة بصورة الجسم والجسمانيات لأن الوهم إنّما يدرك الأمور المتعلقة بالمادّة و شأنه فيما يدركه أن يستعمل المتخيّلة في تقديره بمقدار معيّن و وضع معيّن و يحكم بأن ذلك مبلغه ونهايته فلو أدركته الأوهام لقدّرتّه شخصاً معيّنًا قائماً على مقدار معين وصوّرتّه بصورة معيّنّة في محلّ معين تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (ولم تدركه الأبصار فيكون بعد انتقالها حايلاً)

* ليس استحالة بالحقيقة إذ لا يجوز تغير ماهية شيء إلى غيرها فلا يصير شيء شيئاً أصلاً فخلق في اول وجوده مثلاً حديداً أو نحاساً أو كبريتاً أو غيرها فهو يبقى على ماهيته و صورته النوعية أزلاً و أبداً الا أن في كل منها سائر الاشياء كامنة فالنار كامنة في الهواء ومخلوقة فيه غير ظاهرة و انما يظهر بالاشتعال وشاركهم أهل عصرنا في قولهم بعدم استحالة العناصر ولكن يخالفونهم في ان المواليد بالتراكيب والامزجة لا بالبروز فكل حادث عندهم بتركيب و مزاج أو بتحليل ولا يستحيل شيء إلى شيء آخر الا بزيادة عنصر فيه او نقص ولاحاجة فعلا إلى نقل مذهبهم ولا فائدة فيه. (ش)

حال الشيء يحول إذا انقلب حاله وكل متغير حائل. كذا في النهاية. يعني لا تدر كه
 الأبصار فإنها إن أدر كته كان بعد انتقال الابصار عنه متغيراً و متقلباً عن الحالة
 التي كانت له عند الابصار وهي المقابلة والمحاذاة والوضع الخاص و غير ذلك من
 الأمور المعتبرة في الرؤية إلى حالة أخرى مغايرة للأولى فيوصف تارة بالمقابلة
 والمحاذاة مثلاً و تارة باللامقابلة واللامحاذاة ، وذلك لا يليق بقدس الحق لأن
 نسبته إلى جميع الأشياء والأحياء والأوضاع والأشخاص والأوقات والأزمنة و
 الأمكنة على السواء لا تتغير ولا تتبدل أصلاً و أبدأً ، فنسبته إلى الشرق كنسبته
 إلى الغرب، ونسبته إلى السماء كنسبته إلى الأرض، ونسبته إلى زيد و إبصاره لشيء
 كنسبته إلى زيد و إبصاره لشيء آخر، ويحتمل أن يكون لفظة «بعد» بضم الباء ويكون
 اسم «يكون». والحال حينئذ بمعنى الحاجز؛ يعني لا تدر كه الأبصار لأنها لو أدر كته
 كان بعد انتقال الأبصار إليهما نعاماً من رؤيته لأن من شرايط الرؤية هو القرب المتوسط
 والبالغ باطل لأن ذلك شأن ذوات الأحياء التي يتصور فيها القرب والبعد بحسب
 المسافة، و قدس الحق منزّه عن ذلك (الذي ليست في أوليته نهاية ولا لآخريته
 حدٌ ولا غاية) إذ العدم لا يسبق الوجود الأزلي ولا يلحقه (الذي لم يسبقه وقت و
 لم يتقدّمه زمان) الوقت جزء الزمان و لما كان جلّ شأنه خالق الوقت والزمان
 وجب أن يتقدّمهما فلا يتصور تقدّمهما عليه (ولم يتعاوره) أي لم يأخذه على
 سبيل التبادل والتناوب (زيادة ولا نقصان) لأنّهما من لوازم الكمّ والكميّات (ولا
 يوصف بأين ولا بيم ولا مكان) أي لا يوصف بالحصول في الأين ولعلّ المراد بالأين
 الجهة دون المكان لثلاث يلزم التكرار، و صحّ إطلاق الأين على الجهة لكمال
 المناسبة بينهما في أنّهما مقصد للمتحرّك الأوّل باعتبار الحصول فيه والثاني باعتبار
 الوصول إليه والقرب منه، و كذا لا يوصف بما هو لأنّ وصفه به يستلزم وصفه
 بأنّه يمكن معرفة كنه حقيقته لأنّ «ما هو» سؤال عن كنه الحقيقة، و كذا لا يوصف
 بالكون في المكان لاستحالة افتقاره إلى المكان (الذي بطن من خفيات الأمور)
 أي أدرك الباطن من خفيات الأمور يعني نفذ علمه في بواطنها لأنّه عالم السرّ

والخفيات ، و يحتمل أن يكون المراد أنه باطن خفي داخل في جملة خفيات الأمور و لمّا كانت بواطنها أخفى من ظواهرها كان المفهوم من كونه بطن منها أنه أخفى منها عند العقول و غيرها من القوى المدركة ، و ذلك لأن الإدراك إمّا حسّي وإمّا عقلي و لمّا كان عزّ وجلّ مقدّساً عن الجسميّة منزّها عن الوضع والجهة استحال أن يدركه شيء من الحواسّ الظاهرة و الباطنة ، و لمّا كان ذاته بريئة عن أنحاء التركيب استحال أن يكون للعقل إطلاع عليها بالكنه فحفاؤه إذن على جميع الإدراكات والمدركات ظاهر و كونه أخفى الأمور الخفية واضح (و ظهر في العقول بما يرى في خلقه من علامات التدبير) إذ بآيات قدرته و تدبيره و علامات صنعته و تقديره تجلّت ذاته في عقول العارفين (١) و ظهرت صفاته

(١) قوله « تجلّت ذاته في عقول العارفين » أكثر العلوم الحاصلة للانسان مبدئها الانتقال الدفئ من ملاحظة مقدمات حصلت بغير اختيار و يسميها المنطقيون الحدس و هو يفيد اليقين و ليس مراد فاللظن و التخمين كما في اصطلاح الناس و مثاله المعروف نور القمر مستفاد من الشمس اذ راوا ارتباطا دائما بين اختلاف تشكيلات القمر و وضعه من الشمس قالوا ان نوره منها وأمثلة ذلك في الهيئة وسائر العلوم كثيرة و ربما يسمي أصحاب هذا الحدس القوى اهل زماننا عبقرياً و في الفارسي الدارج نابغة و ظاهران معرفة الناس باله المدير الحكيم لم يكن خارجاً من القاعدة الكلية في استنباط سائر أسرار الكون ففي زمان قديم لانعلم تاريخه تنبه رجل عبقرى لان الارض كرة ولانعلم اسم ذلك الرجل وبيئته ولا زمانه كذلك تنبه من طريق العقل رجل لانعلم اسمه و سائر مشخصاته أن مبدء هذا العالم فاعل حكيم عالم فعل ما فعل لغاية. أما من جهة تعليم الانبياء و الالهام فاوّل من علم التوحيد آدم ابوالبشر وليس هو مراد امير المؤمنين (ع) في هذا الموضع بل مراده الظهور في العقول من ملاحظة علامات التدبير و طريق تنبه العقل ما ذكره (ع) فان الانسان لما نظر في الافاق و في نفسه خصوصاً بعد معرفة شيء من التشريح والطب تنبه لان صانعه ليس موجوداً غير شاعر كما يتنبه من صنایع يد الانسان و اتقان فعله مهارة صانعه وما يقال من أن اول من عرف الله تعالى بالعقل هو سقراط الحكيم أو انكساغوراس أو غيره فانما عنى في اليونانيين وفلاسفتهم وما *

في صدور العالمين، وقد حدث على التفكير فيها والنظر إليها للاستدلال بها على وجود الصانع و صفاته قوله تعالى « أولم يتفكروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق

*في توحيد المفضل عن الصادق (ع) أن أرسطوطاليس هو الذي بين خطأ من تقدمه من نفى العمد والتدبير فمراده (ع) أن هذا الحكيم اول من بينه ببيان علمي استدلالى ظهر الحق بقوله ونسخ قول الطبيعيين نسخاً بيناً اوجب اعراض العقلاء عنهم، و أما أصل تنبه الانسان لوجود الحق تعالى كان سابقاً في الامم البتة و ان لم يبينوه كما بين أرسطوطاليس . و أما جماعة من العوام وحمقاء الافرنج واصحاب الحرف والصناعات منهم فقد توهموا أن الانسان انما ينسب الامور الى الله تعالى و تدبيره لانه جاهل بالاسباب الطبيعية و لما عرف تلك الاسباب عرف استغناء العالم عن الله -نعوذ بالله- مثلاً ما لم يعلم أن لنمو النباتات وتكون الجنين في الرحم و نزول المطر وهبوب الرياح وغير ذلك أسباباً نسبتها الى فعل الله و لما علم أن المطر يصعد الرطوبات الى الجو البارد و تبدل البخار و كذلك ساير الاسباب أنكر أن يكون لله تعالى تأثير فالاعتراف والايان بالله تعالى عندهم من الجهل، والالحاد والكفر من العلم، و قد رأيت كتاباً لرجل منهم يسمى باغوست كنت، طول الكلام في ذلك وأتى بأمور تخالف الحس و ما نعلم من التاريخ . و نقل عن بعض ملاحدة شعراء العرب حاصل ما في ذلك الكتاب:

اثنان في الدنيا فذو عقل بلا دين و آخر دين لاعقل له

وانما قلنا انه مخالف للحس والتاريخ لانارى الجهل بالامور الغيبية مقدما

على العلم بها في التاريخ كما أن جهل الناس بكروية الارض كان قبل علمهم، و جهلهم بالتشريح و خواص الادوية قبل علمهم، و جهلهم بعلة الخسوف والكسوف و أسبابهما قبل علمهم كذلك كان جهلهم بمبدء حكيمة، قادر لا يرى قبل علمهم به، و نعلم ان ارسطوطاليس وانكسارغوراس وغيرهما كانوا اعلم الناس جميعاً بالامور الطبيعية و كانوا عالمين بان نزول المطر من استحالة البخار الصاعد من الارض كما نص أرسطو في كتابه عليه و على ساير الامور الطبيعية و مع ذلك اعترف بوجود المبدء الحكيم و بقاء النفس، وبالجملة الحق ما ذكره أمير المؤمنين (ع) من أن معرفة الله تعالى بالنظر والتفكر انما حصل للانسان بعد تأمله في خلقه لاما يقوله هذه الجهال ان اعترافهم بالمبدء كان قبل التفكير والنظر والتأمل.. (ش)

الله من شيء - الأية» وقوله تعالى «سنريهم آياتنا في الافاق و في أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق» وهذا الطريق هو طريق الملمين و سائر فرق المتكلمين فانهم يستدلون أولاً على حدوث الأجسام (١) و الأعراض ثم يستدلون بحدوثها و تغيراتها على وجود الصانع، ثم يستدلون بالنظر في أحوال المخلوقات على صفاته واحدة واحدة، مثلاً يستدلون بحكامها و إتقانها على كون صانعها عالماً حكيماً قادراً و بتخصيصها بأمر ليس للآخر (٢) على كونه مريداً و بلطافة خلق بعضها و

(١) قوله «أولاً على حدوث الاجسام» يعنى بالدليل العقلى اذ يريد به اثبات الواجب تعالى كمال قال ثم يستدل بحدوثها على وجود الصانع ولا يجوز التمسك هنا باجماع المسلمين ولا بظاهر الكتاب و الاخبار لان حجية الاجماع و ظاهر النصوص بعد اثبات الواجب تعالى و النبوة و الكتاب كما مر فى الصفحة ٢٠٠ من هذا الجزء و فى مواضع اخر. (ش)

(٢) قوله (بتخصيصها بأمر ليس للآخر» ولكن ارادة الله تعالى ليس جزافاً بغير علة و مرجح بل يكون تخصيص ارادته بشيء دون شيء بحصول استعداد مرجح لقبول الفيض كما قيل «ابى الله ان يجرى الامور الا بسببها» و اذا اراد الله شيئاً هياً اسبابه» و هذا جار فى كل شيء قال تعالى «حتى يغيروا ما بانفسهم» و اثبات العمد و التدبير و الارادة هو الاصل فى التوحيد الفارق بين المتأله و الملحد و الا فالمبدء الواجب مما اتفق عليه كل الناس الا ان المتأله يقول انه فعل ما فعل بعمد و ارادة و الملحد يقول هو غير شاعر و لا مريد. و فى توحيد المفضل بعد نقل كلام الامام (ع) فى فوائد كثير من اعضاء الانسان قال المفضل فقلت يا مولاي ان قوما يزعمون ان هذا من فعل الطبيعة فقال سلمه عن هذه الطبيعة هى شيء له علم و قدرة على مثل هذه الافعال ام ليست كذلك؟ فان أوجبوا لها العلم و القدرة فما يمنهم من اثبات الخالق فان هذه صفته و ان زعموا أنها تفعل هذه الافعال بغير علم و لا عمد و كان فى أفعالها ما قد يراه من الصواب و الحكمة علم أن هذا الفعل للخالق الحكيم و ان الذى سموه طبيعة هو سنة فى خلقه جارية على ما اجراها عليه انتهى. قال العلامة المجلسى - رحمه الله - فى بيان ذلك: و الذى صار سبباً لذهولهم ان الله تعالى أجرى عادته بأن يخلق الاشياء باسبابها فذهبوا به

دقته على كونه لطيفاً و كذلك الحكماء الطبيعيون يستدلون بوجود الحركة على محرك و بامتناع اتصال الحركات لا إلى أوّل على وجود محرك أوّل (١) غير

* إلى استقلال تلك الاسباب في ذلك انتهى. وهذه الاسباب هي التي تسمى في اصطلاح الحكماء معدات ويحصل بها للشئ الامكان الاستعدادى السابق على وجود الحوادث الزمانية فيستعد البذر لقبول صورة النبات بأسباب هي الماء والارض والسماء والحرارة والنور وغير ذلك وقال العلامة المجلسي (ره) أيضاً يعلم بعد الاعتبار والتفكر أن الكل مستند إلى قدرته و تأثيره تعالى و انما هذه الاشياء وسائل وشرائط لذلك. ثم انه -رحمه الله- أنكر في بعض المواضع الامكان الاستعدادى وأن اثبته هنا وله وجه ليس ههنا موضع ذكره . (ش)

(١) قوله «على وجود محرك اول غير متحرك» لا ريب أن الجسم يتحرك في الجملة و صفات الاجسام و أفعالها أما ان تكون ذاتية طبيعية و تكون علة ثبوتها لها ذات الاجسام كالبرودة والميعان للماء، والحرارة للنار و اما أن تكون غير طبيعية لا بد ان تكون لها علة من خارج ولا ريب أن الحركة من حيث هي حركة ليست ذاتية طبيعية بحيث تكون ذات الجسم يقتضيها بالذات بل الحركة دائماً للوصول إلى غرض و غاية اذا وصل الجسم إليه سكن و معنى كون الحركة طبيعية في بعض الاجسام أن له غاية يتوخى الوصول إليها بالطبع فيتحرك لتحصيل تلك الغاية ولا يعقل ان يكون الحركة كما لا اولاً بحيث تكون هي بنفسها غاية و مقصودة لان نيل المقصود يقتضى السكون والقرار لا الانتقال والفرار والغاية لكل شئ الذي ينتهي إليه الحركات هو الله تعالى و هو المحرك غير المتحرك، منه المبدء و إليه المصير. والحركة الذاتية بغير غاية عبث كما قال تعالى «أزعمتم أنما خلقناكم عبثاً وانكم الينا لاترجعون» إلى غير ذلك من الايات. فان قيل غاية الحركة في الجسم تحصيل الحالة الطبيعية كما اشارت إليه ولا يجب أن ينتهي إلى المبدء الاول فالماء مثلاً اذا سخن بالقسر ثم خلى و طبعه تحرك إلى البرودة فاذا حصلت سكن لانه وصل إلى غايته، قلت كل شئ خلق على صفاته الطبيعية ولولم يكن قاسر يخرج شيئاً عما هو عليه طبعاً لسكن العالم بأسره و بجميع اجزائه على حالة واحدة ولم يحدث شئ جديد ولم يفن شئ موجود و لكن هنا قاسراً لكل شئ يخرج عن مقتضى طباعه فننقل الكلام إلى ذلك القاسر و تحريكه و غايته في التحريك فلا بد ان ينتهي إلى قاسر ثان يحرك القاسر الاول فان كان هو أيضاً متحركاً احتج*

متحرك . ثمَّ يستدلون من ذلك على وجود مبدء أوّل (الذي سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدّ ولا ببعض) لامتناعهما في حقه أمّا الحدّ فلاّ أنّه ليس له حقيقة مركبة من الذاتيات ولا امتداد منته إلى النهايات و إمّا البعض فلاّ أنّه ليس له أبعاد لاستحالة التجزية والتكثير على جناب القدس (بل وصفته بفعاله ودلت عليه بآياته) فإنّهم أرشدوا العقول الناقصة إلى الشهادة بوجوده بالنظر في أفعاله العجيبة و آياته الغريبة والتأمّل في آثار قدرته و أطوار صنعته والتفكّر في لطايف تدبيره و طرائف تقديره و بيّنوا أنّ كلّ ما تصوّرتّه النفوس من الصور العقلية و أدركته الحواس من الصور الحسية و جب تنزيهه تعالى عنه، وأنّ الواجب هو الإذعان بوجوده إذعاناً بريئاً من الموادّ و علايقها مجرداً عن مدركات الحواس و لواحقها من الأين والوضع والجهة والمقدار و غير ذلك من لواحق الممكنات و خواصّ المصنوعات (لا يستطيع عقول المتفكرين جحده لأنّ من كانت السموات والأرض فطرته و ما فيهنّ و ما بينهنّ و هو الصانع لهنّ فلا مدفع لقدرته) لأنّ هذه المصنوعات آيات ظاهرة على وجوده و حكمته و علامات باهرة على علمه و قدرته لكن ظهورها للعقول يتفاوت بحسب تفاوت مراتب الاستعداد والتفكّر على درجات متباعدة و منازل متفاوتة و من جحده فإنّما جحده لعدم تفكّره في ذواتها و سوء تدبيره في صفاتها التي كلّها شواهد صدق على وجوده و وحدته في الرّبّوبية و تفرّده في الإلهية و تنزّهه عن صفات المخلوقين و تقدّسه عن سمات المصنوعين مع إقرار العقل بدون معارضة الوهم بالتصديق له، حتّى إن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله. و لذلك إذا وقعوا في مصيبة و دخلوا في بليّة كالغرق و نحوه لم يجدوا ملجأ سواه و لم يدعوا إلّا إياه (الذي نأى من الخلق) أي بعد منهم لعدم مشابهته بهم و عدم إدراكهم له (فلا شيء كمثلته) في ذاته وصفاته إذ لا يتّصف هو بصفات شيء من الأشياء ولا يتّصف شيء من الأشياء بصفاته لأنّ عالم

* إلى قاسر ثالث فإن كان غير متحرك ثبت المبدء المحرك غير المتحرك، و هو المطلوب لبطلان التسلسل. وان كان متحركاً احتاج إلى محرك غير طبيعة وهكذا . (ش)

الوجوب والغناء مغاير بالكلية لعالم الامكان والفناء فلا يوجد ما يليق بأحدهما في الآخر (١) (الذي خلق خلقه لعبادته) ليجذبهم بها إلى جناب عزته ولم يخلقهم عبثاً كما قال: «وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون و قال: « ما خلقت السموات

(١) قوله «فلا يوجد ما يليق بأحدهما في الآخر» فان قيل يوجد في عالم الامكان العلم والحياة والقدرة و يتصف بها واجب الوجود أيضاً بل ربما يقال كل ما هنا يجب أن يكون جلوة لما هناك و موجد الشيء ليس فاقداً له، قلنا المقصود أن ما في الامكان مشوب بالنقص و مختلط بالعدم والواجب تعالى يجب أن يكون مبرء من كل نقص، ولا يوجد شيء بنقصه في الواجب و علم الممكن ممزوج بالجهل و حادث بعد العدم و قابل للزيادة والنقصان وكذلك حياته و قدرته و قد سبق ما يناسب ذلك في شرح قوله (ع) «بتشعيره المشاعر عرف أن لا يشعر له» لان المشعر يحكي عن النقص لدلالته على الجسم والانفعال عن المحسوس ولا يقال بتعليمه العلماء عرف أن لا علم له لان العلم لا يدل على النقص من انفعال و جسمية و غير ذلك مثلاً اذا تأملت في خلق العين وقوة الباصرة عرفت أن خالق هذا العضو يعلم أن في العالم نوراً و لوناً و شيئاً يحمل النور واللون و أن النور يدخل الجسم الشفاف كالزجاج فيعلم ان في العالم جسماً شفافاً و كدرأ و يجب أن يختار للتأثر من النور في الباصرة جسماً شفافاً كالجليدية والقرنية و يعلم ان غذاء هذا الجسم الشفاف يجب أن يكون لطيفاً وهكذا. وعلمه بجميع هذه الامور انما يكون قبل خلقه العين حتى يخلق العين على وفق ما علم وجوب كونها عليه ثم ان الخالق لو كان له عين بالصفات اللازمة للرؤية فان كانت هذه العين نفس ذات الواجب لم يكن جارحة و مشعراً بل كان ذات الواجب عالماً بالمبصرات و ان كانت غير ذات الواجب كانت مخلوقة له و كان الواجب خلقها ليستعين بها على رؤية الاشياء تعالى الله عنه وقد كان يعلم قبل الخلق ان في العالم نوراً و لوناً و لكل منهما خواص و ان هناك جسماً كدرأ و شفافاً و بالجملة يعلم كل شيء قبل ان يخلق لنفسه عيناً فلا يحتاج الى عين و بتشعيره المشاعر عرف أنه قبل تشعيره يعلم كل شيء يحتاج عرفانه الى مشعر و هذا نظير أن صانع المنظار يجب أن يكون قبل صنعه عارفاً برؤية و مرئى من غير احتياج الى المنظار. (ش)

والارض وما بينهما لالعبيد» .

(و أقدرهم على طاعته بما جعل فيهم) من شرائط التكليف مثل العقل و القدرة و غيرها فمنهم سماع أجاوبه ومنهم صمّاء خالفوه (وقطع عندهم بالحجج) أي بالحجج الباطنة وهي العقول والحجج الظاهرة وهي بعث الانبياء ونصب الاوصياء و إنزال الكتب تنبيهاً للغافلين و تذكيراً للجاهلين فقطع عندهم ودفع حجّتهم لئلا يقولوا يوم القيمة لولا أرسلت إلينا رسولاً يهديننا إلى معرفتك و يرشدنا إلى طاعتك (فعن بيّنه هلك من هلك و بمنّنه نجا من نجا) يعني من هلك بالكفر و الضلال بعد بعث الانبياء و إنزال الكتب و إرشاد الطريق و إكمال العقل فعن وضوح بيّنه هلك ، و من نجا عن العقوبة والنكال بالايمان والكمال فبمنّنه وإفضاله نجا (و لله الفضل مبدءاً و معيداً) أي والله الفضل والجود والزّيادة في الاحسان في حال إبداء الخلق و إيجادهم في الدّنيا و في حال إعادتهم و إرجاعهم بعد الفناء أمّا فضله في الإيجاد فظاهر لانه بلاسبق استحقاق قطعاً ، و أمّا فضله في الاعادة و ازدياد الاحسان في الآخرة فهو مختصّ بالمؤمنين المتّقين كما قال : «وَأُزِلَّتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ» إلى قوله «ولدينا مزيد» ثمّ أشار إلى استحقاقه للحمد في البداية و النهاية فضلّ الحمد و الحثّ عليه بقوله (ثمّ إنّ الله وله الحمد) هذه الجملة اعتراضية لا محلّ لها من الاعراب و إنّما لم يذكر متعلّق الحمد لقصد التعميم أو للإشارة إلى أنّه يستحقّه لذاته و «ثمّ» لمجرّد التفاوت في الرّتب فإنّ حمده تعالى لنفسه أفضل و أكمل من حمد الغير له (افتتح الحمد لنفسه) في التنزيل أو عند خلق العالم كما قال « الحمد لله فاطر السموات و الأرض » أو عند خالق الانسان و نفخ الرّوح كما قال : « ثمّ أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين لأنّ الحمد هو الشّاء الجميل ولا يجب أن يكون ذلك بلفظ الحمد (و ختم أمر الدّنيا) لعلّ المراد بأمر الدّنيا ما يتعلّق بها من سوء العاقبة و حسنّها للعباد بحسب القضاء الإلهي (و مجل الآخرة بالحمد لنفسه) المجل بالتحريك أو سكون الجيم مصدرٌ يقال مجلت يده مجلاً بفتح الجيم فيهما و مجلت يده مجلاً بكسر

الجيم في الأوتل و سكونها في الثاني و هو أن يجتمع بين الجلد واللحم ماء من كثرة العمل و شدته و يحصل منه بُثرة و يقال له بالفارسية «آبله» و ضبطه بعضهم بفتح الميم و سكون الحاء المهملة و هو الجذب و انقطاع المطر و يبس الأرض من الكلاء و المجادلة و الكيد ، و المراد به هنا على جميع هذه المعاني هو الشدة و المصيبة على سبيل الكناية يعني ختم أمر الدنيا و ختم شدايد الآخرة و أهوالها بالحمد لنفسه على القضاء بالحق كما قال (و قضى بينهم بالحق) بإدخال بعضهم الجنة و بعضهم النار (و قيل الحمد لله رب العالمين) على القضاء بالحق و إعطاء كل قوم ما يستحقه من غير ظلم و لا جور ، و الظاهر من سياق هذا الحديث أن القائل هو الله تعالى و قيل هم المؤمنون و الملائكة ، فإن قلت : ختم شدايد الآخرة بهذا القضاء و هذا القول ظاهر و أمّا ختم أمر الدنيا بهما فما الوجه فيه؟ قلت هما في الحقيقة مقارنان لختم أمر الدنيا لا انقطاع العمل حينئذ و عند ذلك يتحقق حال كل شخص و يعلم أنه من أهل الجنة أو من أهل النار ، و لذلك قيل : «من مات قامت قيامته».

(الحمد لله اللابس الكبرياء بالاجساد و المرادي بالجلال بالتمثيل) تشبيه الكبرياء و الجلال أعني العظمة و الرفعة باللباس و الرداء في الإحاطة و الشمول مكنية و تعلق اللبس و الارتداء بهما تخيلية ، و لما كان المتبادر من الكبير و الجليل في الأوهام أن يكون ذا جسد و مثال أشار إلى أن وصفه تعالى بهما من غير تجسيد بشخص جسدي و تمثيل بمثال جسماني للتنبيه على أن المراد منهما هو العظمة و الرفعة بحسب القدر و الرتبة (و المستوي على العرش بغير زوال) لما كان المتبادر من الاستواء في أفهام القاصرين هو الاستقرار أشار إلى نفي إرادة ذلك بسلب لازمه الذي هو الزوال من حال إلى حال و الانتقال من وضع إلى وضع لأن كل مستقر على شيء شأنه جواز اتصافه بذلك للتنبيه على أن المراد به معنى آخر يجوز في حقه تعالى و هو الاستعلاء و الاستيلاء و الغلبة ، و إطلاقه على هذا المعنى أيضاً شائع في العرف و اللغة (و المتعالي عن الخلق) بالشرف و العلية

والتنزه عن صفاتهم ولما كان الوهم يتسارع إلى أن ما استعلى على الشيء كان فوقه إما بتباعد و تراخي مسافة بينهما كالفلك التاسع بالنسبة إلى الأرض أو بمماسة و التصاق بالاتراخي مسافة كالماء بالنسبة إليها أشار إلى دفع ذلك تأكيذاً لرد الأحكام الوهمية بقوله (بتباعد منهم ولا ملامسة منه لهم) لأن علوه تعالى ليس علواً مكانياً بل علواً معنوياً كما ذكرناه ، و التباعد والتماس إنما يكونان في العلو المكاني فهذا قرينة لحمل التعالي على غير ما يتناوله الوهم (ليس له حدٌ ينتهي إلى حدّه) لأن حدّ الشيء في اللغة منتهاه كحدّ الدار و نحوها و في العرف ما يشرح حقيقة ذاته و ماله من كمال صفاته و ليس له تعالى شيء منها ، أمّا الأوتل فلا ته من لواحق الامتداد و ليس له سبحانه طبيعة امتدادية و أمّا الثاني فلا ته مؤلف من كثرة معتبرة في الحدود و هو سبحانه منزّه عن الكثرة من جميع الوجوه (ولا له مثل فيعرف بمثله) لتقدّسه عن المماثل و فيه تنزيه له عن التشبيه والتنظير ، ولعل السرّ في إيراد الفاء هنا دون السابق هو الإشعار بأنّ المثل منفي عنه على الإطلاق دون الحدّ فإن له حدّاً بمعنى تميّزه عن غيره بوصفه بما يليق به و عدم وصفه بما يليق بخلقه إلا أن جواز إطلاق الحدّ على ذلك محلّ كلام (ذلّ من تجبّر غيره و صغر من تكبّر دونه) غيره و دونه حالان عن فاعل تجبّر و تكبّر والضمير فيهما عايد إليه سبحانه يعني كلّ من تجبّر و تكبّر غير الله تعالى على خلقه بشيء ما مثل النسب و الحسب و الجاه و المال و حسن الهيئة و الجمال أولاً بشيء فهو ذليلٌ صغير حقير عنده تعالى و عند الصالحين من عباده بل عند الفاسقين أيضاً في الدنيا والآخرة لأنّ العظمة والكبرياء من أخصّ صفاته تعالى و من نازعه في صفاته فهو بزعمه شريك له ولا شيء أدلّ و أصغر ممّن يدّعي أنّه شريك الباري (و تواضعت الأشياء لعظمته) لأنّ كلّ شيء من الموجودات و كلّ ذرّة من الممكنات متواضع لديه موضوع على بساط العجز والافتقار بين يديه و ما ذلك إلا لملاحظة عظمته المطلقة التي عجزت العقول عن الإحاطة بها ، و من أنكرها بقلبه و لسانه فمع تواضع ساير جوارحه و أركانها يتواضع بهما عند نزول المصائب و ظهور الموت

و قيام الساعة التي هي محلّ الدائمة ولكن لا يتقعه ذلك (و انقادت لسلطانه وعزّته)
لأنّ كلّ شيء من المصنوعات و كلّ نوع من المخلوقات متقاد لقضائه و قدرته
و حكمه و تقديره و منساق على نحو إيجاده و إبقائه و إفائه و تدبيره فيجيء على
نحو ما أراد له من الذّوات والصفات و ما قدر له من المقدار والكيفيات و ما ذلك
إلاّ لملاحظة سلطانه و عزّته و غلبته على جميع الأشياء كما قال سبحانه ثمّ استوى
إلى السماء و هي دخان فقال لها و للأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين
فقضيهنّ سبع سماوات في يومين و أوحى في كلّ سماء أمرها (و كلّت عن إدراكه
طروف العيون) الطروف بضمّ الطاء و الرّاء و الفاء أخيراً الطموح جمع طارف
بمعنى طامح و في الفايق طرفت عينه أي طمحت يعني حسرت عن إدراكه العيون الطامحة
المرتفعة إلى الشيء ليراه كما هو، و هنا احتمالات آخر الأوّل أن يكون الطروف
جمع الطرف بالتسكين و هو تحريك الجفن بالنظر كما في المغرب أو هو العين
كما في الصحاح و الإضافة حينئذ بيانّة وفيه بعد لأنّ الطرف بمعنى العين لا ينشئ
ولا يجمع لأنّه في الأصل مصدر كما صرّح به في الصحاح. الثاني أن يكون الطروف
جمع الطرف بالكسر و التسكين و هو الكريم من الخيل و يراد هنا الكريم مطلقاً
و المراد بالعيون الكريمة العيون الصحيحة الكاملة في إدراكها. الثالث أن يكون
الطروف مصدراً بمعنى النظر يقال: طرفت عينه إذا نظرت و ما ذكرناه أوّلاً هو
الأحسن والأتقن، و في بعض النسخ طروق العين من الطرق بالقاف و هو الدقّ أي
دقّ العيون أبواب مدرّكاتها حتّى تدخل فيها (و قصرت دون بلوغ صفته أو هام
الخلايق) لما عرفت أنّ الوهم لا طريق له إلى قدس الحقّ، و يمكن أن يراد
بالأو هام ما يتناول العقل أيضاً لعدم استغنائه في الإدراك عن الاستعانة بالوهم غالباً
و لأنّ العقل في باب معرفة الحقّ مثل الوهم في أنّ ما أدركه لا يوجد في عالم
القدس (الأوّل قبل كلّ شيء و لا قبل له و الآخر بعد كلّ شيء و لا بعد له) قد مرّ
شرح ذلك مفصّلاً (الظاهر على كلّ شيء بالقهر له) على الإيجاد و الإفناء و
أجراء جميع ما أراد فكلّ شيء مسخر مغلوب له عند حكمه و إرادته، عاجز مقهور تحت

قبره و غلبته و ليس ظهوره عليه بمعنى الرُّكوب والتسّم لذُراه كما مرّ (والمشاهد لجميع الأماكن) بالعلم والإحاطة (بلاانتقال إليها) لأنّ الانتقال من خواصّ الأجسام المنزّهة قدسه عنها وهذا قرينة لصرف شهوده لجميع الأماكن عن الحلول فيها إلى ما ذكرناه لاستحالة ذلك بدون الانتقال (لاتلمسه لامسة ولاتحسّه حاسّة) لأنّه ليس من الكيفيّات الملموسة والمحسوسة (هو الذي في السماء إله و في الأرض إله) لاستحقاق العبادة والالهيّة بالنسبة إلى أهل السماء و أهل الأرض جميعاً وقد مرّ شرحه مفصلاً (و هو الحكيم العليم) لا يتقان أفعاله و آثاره بحيث لايجوز أن يقال لو فعل هذا لكان أتقن ولو لم يفعل ذلك لكان أحسن و تعلق علمه بجميع الأشياء بحيث لا يخفى عليه شيء في الأرض و لافي السماء ولاحسيس نملة في الصخرة الملساء (أتقن ما أراد من خلقه من الأشباح كلّها) «من» الأولى متعلّقة بأراد ، ومن الثانية بيان لما والمراد بالأشباح الأشخاص المتغيرة والصور المتباينة كصورة الانسان و صورة الفيل و صورة البقّة و صورة النملة وغيرها من الصور النوعيّة والصور الشخصيّة والصور الجماديّة والصور النباتيّة والصور الفلكيّة و الصور العنصرية (لابمثال سبق إليه) إن أريد بالمثال الصورة العلميّة وإطلاقه عليها شائع كان «سبق» بالباء الموحّدة مبنياً للفاعل و ضمير فاعله يعود إليه و الضمير المجرور إلى الله سبحانه أي خلق ما أراد لابصورة علميّة زائدة سبقت إليه لأنّ ذاته بذاته علم بجميع الموجودات . و إن أريد به مثال الموجودات كما هو الظاهر كان «سبق» مبنياً للمفعول والضمير المستمر له تعالى والضمير المجرور للمثال والمقصود أنّه خلق ما أراد لابمثال سبقه تعالى غيره إلى إيجاد ذلك المثال أو مبنياً للفاعل و مرجع الضمير بحاله يعني خلق بالامثال سبق الله تعالى غيره إلى ذلك المثال في إيجاد مثله بناء على أنّ المثال قديم لا موجد له أو على أنّ السبق إضافي و يحتمل أن يكون إلى بمعنى على وإطلاق حروف الجرّ بعضها على بعض شائع و يحتمل أن يكون «سبق» بالياء المثناة من تحت وحكم الضمير فيهما عكس ما مرّ

والمقصود في هذه الصورة أنه خالق ما أراد بلا مثال سابق لاستحالة افتقاره ونقصانه في العلم والقدرة والفعل و امتناع وجود خالق غيره (ولا لغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه) أي عند الخلق والايجاد أو عنده تعالى بلا مثال ، و هو على الأوّل متعلّق بدخل و على الثاني بخلق واللغوب التعب و فيه تنزيه له تعالى عن الأحوال البشرية والعوارض البدنية و اللواحق الحيوانية من الضعف و الأعياء والتعب و كلال الأعضاء عند كثرة الاشتغال (ابتداء ما أراد ابتداءه و أنشأ ما أراد إنشاءه على ما أراد من الثقلين الجنّ و الإنس) تأكيد لما مرّ و مبالغة في أنه البديع المخترع للموجودات و حدودها وهي مالها من المقادير و الأشكال و النهايات و الآجال و الكمالات على وفق إرادته الكاملة و حكمته البالغة ليس له معين ناصر و لدافع زاجر يخلق ما يشاء و يختار ما كان لهم الخيرة سبحانه الله و تعالى عمّا يشركون . والفرق بين الابتداء و الإنشاء خفي ذكرناه سابقاً (ليعرفوا بذلك ربوبيته) (١) لأنّ ما فيهم من التقديرات و التدبيرات و دقائق الصنع كاف لهم في

(١) قوله « ليعرفوا بذلك ربوبيته » وروى مثله في تفسير قوله تعالى « ما خلقت الجن

والانس الا ليعبدون » اى الاليعرفون وبهذا امتاز الانسان من ساير انواع الحيوان وبهذا الاعتقاد امتاز المسلمون من الملاحدة و الدهريين الذين يجعلون الانسان فى رتبة الحيوان ولا يرون فى خلقه سراً ولا يعتبرون الخلافة التى جعلها الله فى آدم أصلاً ولا يفرقون بين النفس الناطقة المجردة و النفس المنطبعة الحالة فى المادة الجسمانية أما المسلمون و الالهيمون فيرون فى الانسان شيئاً آخر و سراً و خلافة و رثتها من آدم (ع) فانا لانرى فى موجودات هذا العالم المحسوس شيئاً أشرف من الانسان فان كان هو يعيش و يفنى كساير الاشياء لم يكن فائدة فى الخلق أصلاً فلامحيص من ان يكون للانسان غاية يسلك اليها وان كان شىء يشرف به فهو المعرفة لانه اكمل الكمالات و ان كان فى المعارف شىء يستحق ان يكون غاية فهو المعرفة بمبدء الوجود و أصل الكون فمن يرى كمالاته فى غير المعرفة فهو بعد لم يترق من مقام الحيوانية و نحن نواقفهم - أى الماديين - فى أنهم فى رتبة الحيوان لم يتعالوا عنها فان أبوا من ذلك و ادعوا لانفسهم فضلاً بالمعرفة فقد صدقوا بما قلنا. (ش)

معرفة ومعرفة ربوبيته (وتمكن فيهم طاعته) بإيجاد القوة والقدرة عليها ، و «تمكن» إما من التمكن بحذف إحدى التاءين « و طاعته » على الأوتل مفعول والفاعل هو الله تعالى و على الثاني فاعل .

(نحمده بجميع محامده كلها على جميع نعمائه كلها) المحامد جمع المحمودة وهي ما يحمد به من صفات الكمال و نعوت الجلال ، وفيه تعميم لحمده على وجه الاجمال من جهة المحمود به و من جهة المحمود عليه ، و ذلك يتصور على وجهين : الأوتل أن يكون بإزاء فرد من الثاني فرد من الأوتل ، و ثانيهما أن يكون بإزاء كل فرد من الثاني جميع الأفراد من الأوتل ، ولا ريب في أن حمده تعالى بأحد هذين الوجهين على سبيل التفصيل متعذر لنا و إنما المقدور لنا هو حمده كذلك على سبيل الاجمال . ثم إنه يحتدل أن من حمده كذلك كان له ثواب من حمده على سبيل التفصيل و به يشعر ظاهر كلام بعض العامة ، و قال بعضهم : إنه يثاب بأكثر من ثواب من حمده على بعض نعمائه ، ولا يبعد أن يكون له ثواب بكل فرد فرد إلى آخر الأفراد ، ولكن ثوابه دون من أتى به على التفصيل و إلا لم يكن للتفصيل فائدة (و نستهديه لمرشد أمورنا) أي لمقاصد الطرق التي توصلنا إلى الأمور المطلوبة عنا من المعارف والأحكام والأخلاق (ونعوذ به من سيئات أعمالنا ونستغفره للذنوب التي سبقت منا) (١) في هذه الفقرات

(١) قوله « و نستغفره من الذنوب التي سبقت منا » تاوله علماؤنا بحيث لا ينافي ما دل عليه العقل من وجوب عصمة الحجج عليهم السلام و ما دل عليه النقل بالضرورة من أن قولهم و فعلهم و تقريرهم حجة وهذا واضح جداً و ان خالف فيه حشوية أهل الحديث لعدم تجربتهم على رد الاحاديث الدالة على صدور العصيان عنهم ولاعلى تأويلها على خلاف الظاهر ويرون أن رد الخبر يوجب الخروج من الدين والتأويل يوجب اللعب بأحكام الشرع وهو فتح باب للخروج عن جميع العقائد ولا يعلمون ان ذلك يناقض مذهبهم اذ يسهل أمر الخروج من الدين واللعب بأحكام الشرع لان الخبر المروى عن المعصومين عليهم السلام يتطرق اليه على منهب اهل الحق احتمال كذب الراوى فقط أو سهوه و غلظه فاذا جوزنا الخطاء*

الثلاث إشارة إلى ما يجب على السالك مراعاته لئتم سلوكه وسيره إلى الله تعالى فإنه يجب عليه أولاً أن يعلم الطريق الموصل له إلى المطلوب ، و ثانياً أن يجتنب ما يخرج عن هذا الطريق و يدخله في طريق الضلال و هو الاعمال السيئة، و ثالثاً أن يرفع عنه الأغلال المانعة من السير وهي الذنوب السابقة ، و لما كان تحصيل هذه الأمور لا يمكن بدون الهداية من الله و الاستعانة به طلب الهداية منه أولاً و عاذ من شرور النفس و سيئات الأعمال التي من مقتضياتها ثانياً و طلب غفران الذنوب و رفع الأغلال ثالثاً والله ولي التوفيق (و نشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله بعنه بالحق) أي أرسله بدين الحق الذي لا يعتريه الباطل (نبياً دالاً عليه) أي على الله أو على الحق الذي هو دينه (و هادياً إليه فهدى به) أي فهدانا الله بمحمد ﷺ أو هدانا محمد بدين الحق (من الضلالة) والوجهان يأتیان في قوله (واستنقذنا به من الجهالة) قدمر أنه بعث في زمان شاع فيه الضلالة والجهالة ولم يكن فيه إمام عدل يهتدى به ولا قانون حق يقتدى به (من يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً) أي ظفر بالخير ظفراً عظيماً لا يبلغ عقل البشر إلى كنه حقيقته و كمال وصفه (و نال ثواباً جزيلاً) لكون سيرته

والمعصية على المعصومين عليهم السلام تطرق الى الخبر مع احتمال غلط الراوى غلط المروى عنه أيضاً فيعظم الخطب ولو ادعى أحد ان المسلمين قاطبة مجمعون على عصمة من قوله حجة لم يجازف لانا لانقل أن مسلماً رأى أو تحقق لديه أن النبي (ص) أكل شيئاً الاحكم بحليلته أو عمل عملاً الاستنبط جوازه ولو احتمل كونه مخطئاً نعوذ بالله أو عاصياً بفعله لم يجز الحكم بجواز ما فعل فمن أنكر لفظاً عصمة الحجة فقلبه لا يوافق لسانه. وأما تأويل ماورد في نسبة العصيان والذنب اليهم فاحسنه ما اختاره صدر المتألهين تبعاً للإدبلى صاحب كشف الغمة وحاصله أن توجههم الى أمر معاشهم والتفاتهم الى ضروريات عالم الامكان دعاهم الى التخشع والاعتذار لان حسنات الابرار سيئات المقربين ألا ترى أن من اشتغل بامر مولى يعلم أنه لا يرضى عنه الا بذلك الاشتغال مع كونه في طاعته يتأسف على عدم الحضور الدائم لديه ، وبينوا في التفاسير وكتب الكلام وجوها حسنة لا يعسر على الطالب الاطلاع عليها. (ش)

القصد و طريقته الرشد و قوله الفصل و أمره العدل و فعله الحق و نيته الصدق و كل من كان كذلك فله الأجر الجميل والثواب الجزيل (و من يعص الله ورسوله) وضع الظاهر موضع الضمير إذ ظاهر المقام و من يعصهما للدلالة على تعظيم الله سبحانه إذ الضمير يوهم التسوية و لعل هذه علة الذم فيمارواه مسلم عن عدي بن حاتم أن رجلاً خطب عند النبي ﷺ فقال : «من يطع الله ورسوله فقد رشد و من يعصهما فقد غوى» فقال رسول الله ﷺ «بئس الخطيب أنت قل و من يعص الله ورسوله فقد غوى» (فقد خسر خسراناً مبيناً و استحق عذاباً أليماً) إنما قال استحق عذاباً ولم يقل نال عذاباً كما قال نال ثواباً للطيفة لا تخفى على ذي البصائر و ينبغي أن يعلم أن فائدة القضية الأولى أعني قوله «و من يطع الله» الجذب إلى اتباع دين الحق و سلوك الصراط المستقيم و فائدة القضية الثانية أعني قوله «من يعص الله» التنبيه على النظر في عواقب الأمور إذ لا عذر للخاطئين في جهالاتهم بعد وضوح الحق (فابخعوا) البخع بالباء الموحدة ثم الخاء المعجمة المبالغة في الشيء و الأقرار به و الخضوع له. قال في الفائق في تفسير قوله ﷺ : «أنا كم أهل اليمن أرق قلوباً» (١) و ألين أفئدة

(١) قوله «أنا كم أهل اليمن أرق قلوباً» مدح أهل اليمن كثير في الأحاديث حتى روى عنه (س) «أني أجد نفس الرحمن من جانب اليمن» وهم أصل الشيعة و منهم انتشر هذا المذهب في أنحاء العالم و أول من هداهم إلى الإسلام أمير المؤمنين «ع» بأمر رسول الله (س) و كان غالب أهل الكوفة من قبائل اليمن المهاجرين و كان التشيع فيهم ثم المهاجرون منهم إلى قم الأشعريون أيضاً يمانون ، و انتشر هذا المذهب من قم إلى سائر البلاد، ثم إن اليمن كانت محفوظة من عساكر التتار و بقوا على ما كانوا عليه من أصول الإسلام في حكومتهم بخلاف أكثر بلاد المسلمين ثم بعد ذلك لم يؤثر فيهم غلبة الأفرنج و عادات النصارى و رسوم الكفار الذين هم أشد ضرراً و أعظم داهية من المنول على الإسلام و المسلمين و أهل اليمن إلى زماننا هذا باقون على أحكام الإسلام في جميع الأمور رفضوا تمدن الأفرنج و حفظوا مآثر الإسلام حفظهم الله من وساوس الشياطين المتفرجة و أبقاهم على الطريقة القومية و هدى سائر المسلمين إلى التمسك بطريقتهم و رفض البدع و الضلالات و مفاصد الأخلاق و شرايع الكفار بمحمد وآله . (ش)

وأبضع طاعة أي أبلغ طاعة من بضع الذبيحة إذا بالغ في ذبحها وهو أن يقطع عظم رقبته ويبلغ بالذبح البخاع، والبخاع بالباء العرق الذي في الصلب هذا أصله ثم كثر حتى استعمل في كل مبالغة فقل بضعته له نصحي و جهدي و طاعتي وقال ابن الأثير: في الحديث «أنا كم أهل اليمن أرق قلوباً وأبضع طاعة» أي أبلغ وأنصح في الطاعة من غيرهم كأنهم بالغوا في بضع أنفسهم أي قهرها و إذلالها ، و قال الجوهري بضع نفسه بضعاً أي قتلها غمّاً ومنه قوله تعالى «فلعلك باخع نفسك على آثارهم» وبضع بالحقّ بخوعاً أقرّ به و خضع له و كذلك بضع بالكسر بخوعاً و بخاعة (١) (بما يحقّ عليكم) أي بما يثبت عليكم ثبوتاً لازماً أو غير لازم كالعقائد العقلية والأحكام الشرعية والآداب الخلقية (من السمع والطاعة) أي من سمعكم قول الله وقول الرسول وقول أولي الأمر وطاعتكم لهذه الأقوال والأذعان به والاتباع له (و إخلاص النصيحة) أي تصفيتها من الغش وهي اسم من النصح وهو الخلوص و كل شيء خلص فقد نصح وهذه من الكلمات الجامعة إذ يندرج فيها النصيحة لله والنصيحة لكتابه والنصيحة لرسوله والنصيحة للأئمة عليهم السلام والنصيحة لعامة المسلمين والأولى عبارة عن صحة الاعتقاد بوحدانيته وإخلاص النية في عبادته والثانية عبارة عن التصديق بالكتاب والعمل بما فيه والثالثة عبارة عن التصديق برسالة الرسول والانقياد له بما أمر به وما نهى عنه والرابعة عبارة عن إطاعة الأئمة في كل ما يقررون في الشرع وكل ما ينكرون فيه وعدم تجويز ردّ قولهم ومخالفتهم بوجه والخامسة عبارة عن إرشاد المسلمين إلى مصالحهم الدنيوية والأخروية (وحسن المؤازرة) أي حمل بعضكم ثقل بعض بلا من ولا ضجر والوزر الثقل والوزير الموازر كالمواكل لأنه يحمل عن الأمير ثقله (و أعينوا على أنفسكم) تقريباً لها إلى كمالاتها و تبعيها لها عن مشتبهاتها (بلزوم الطريقة المستقيمة) وهي الطريقة النبوية والقوانين الشرعية التي يوجب التمسك بها استعداد النفس لقبول الألفاظ الإلهية والأسرار الربانية والانجذاب عما يدعوا إليه النفس الامارة من الشهوات الدنيوية و

(١) وفي بعض النسخ [فانجموا] بالنون والجيم أي أفلحوا بما يجب عليهم من الطاعة.

الزّهرات الدّنيّة الفانيّة فإنّه إذا حصل هذا الاستعداد أمكن التّرقّي إلى أقصى ما هو المطلوب من الحقيقة الإنسانيّة (وهجر الأمور المکروهة) وهي التي نهى عنها الشارع، نهى تحريم أو نهى تنزيه فإنّ الاجتناب عن الأمور التنزيهية أيضاً معدّ للنفس في تحصيل کمالاتها (و تعاطوا الحقّ بينكم) أي تناولوه بأن يأخذه بعضهم من بعض ليظهر ولا يضيع و فيه ترغيب لكلّ أحد في إعلان الحقّ و ع-د-م الاستنكاف عن أخذه ممّن هو دونه في الفضل والکمال (و تعاونوا به) أي بالحقّ أو بالتعاطي (دوني) حال كون التعاون متجاوزاً عنّي لأنّه عَلَيْكُمْ عيبة علمه تعالى و معدن أسراره لا يحتاج إلى التعاون بأحد من الأمتة في معرفة الحقّ أو حال كون الحقّ عندي و فيه حينئذ تحريص لهم على أخذ الحقّ منه عَلَيْكُمْ كما يقال للإغراء بالشيء دونك (وخذوا على يد الظالم السفيه) أي خذوا للفقير الملهوف والمستغيث المظلوم على يد السفيه الظالم لنفسه ولغيره، والسفيه هو الذي يحرّكه الهوى النفسانيّة إلى مشتبهاتها وتميله القوى الشهوانيّة إلى مقتضياتها وفي لفظة « على » إشعار بلزوم الأخذ وإن بلغ حدّ الضرب والجدال و غير ذلك من أنواع التّهتك و التشدّد (و مروا بالمعروف و انهوا عن المنکر) باللسان واليد و إن لم يمكن ذلك فبالقلب بالتباعد والتباين وهذا أضعف المراتب والمعروف قيل: هو اسم جامع لكلّ ما عرف من طاعة الله تعالى والتّقرب إليه والإحسان إلى الناس و كلّ ما ندب إليه الشرع والمنکر بخلافه ولكن الأمر بالمندوبات والنهي عن المکروهات مستحبّان غالباً (و اعرفوا لذوي الفضل فضلهم) (١) أمر بتقديم ذوي الفضل و توقيرهم و

(١) قوله د و اعرفوا لذوي الفضل فضلهم ، لما كان قريش وهم أصحاب اعلام الكفر والنفاق و أعداء الاسلام هم الذين تملکوا بعد رحلة النبی ص، و استأثروا بالمال و الفنائم و توسعوا في المناهي واللهو واللذائذ واستدلوا بعباد الله المؤمنين و منعوه من الفیء والاموال و انتقموا من أنصار النبی ص) الذين كانوا في حياته مالک ازمة الامور و بسيو فهم قهر الله قريشاً و سائر الکفار و قتلوا صناديدهم و كان حقدهم كما منا في قلوب قريش حتى اذا ملکوا الامر أظهروا أحقادهم و فعلوا ماملء التواريخ من الظلم والحيف ثم لما قتله *

الرُّجوع إليهم في الأعمال والعقائد لأنَّ نظام الدِّين والدُّنيا و نظام الحقيقة الإنسانية و كمالها إنّما يحصل بالفضل والعلم، و تفاوت أقدار الرّجال إنّما هو بحسب تفاوت مراتبهم في الفضل والكمال (عصمنا الله و إيّاكم) عن سبيل الباطل و الفساد (بالهدى) إلى سبيل الحقّ والرّشاد، هذا دعاء شامل لمن تبعه من العباد إلى يوم المعاد (و ثبتنا و إيّاكم على التقوى) وهي الإتيان بالطاعات و الاجتناب عن المنهيات تابعة للخوف الحاصل من مشاهدة آيات الوعيد و ما صرحت به الدُّنيا من انصرام لذّاتها و انقطاع شهواتها و ما كشفت عنه عبرها من العقوبات النازلة على من خالف فيها ربّه و أوقف عليها همّه و حصر فيها قصده فإنّ من حبس قلبه على تلك المشاهدة أفاض الله تعالى عليه صورة خشيته وهي مستلزمة للتقوى و من ثمّ قيل: المتّقى هو الذي يجعل بينه و بين عذاب الله و عقوباته العاجلة و الآجلة و قاية من الطاعات و ترك المنهيات (و أستغفر الله لي ولكم) ختم بالاستغفار للتنبيه على أنّه الأصل العظيم للسالك في رفع الموانع و قطع العلائق المانعة من السلوك على وجه الكمال لأنّ السالك و إن اجتهد في السير و بالغ في التقوى فهو بعد في مقام التقصير و التّقصير مانع عظيم والرّافع له هو الاستغفار و أيضاً للسالك مقامات

﴿عثمان و بايعوا علياً﴾ (ع) و علم الناس أنّه (ع) يرجع الامر الى العدل و نصره الانصار على ما كان في عهد النّبي (ص) و أنّه يبطل استئثار قريش بالملك و المال و رفض الناس من أمر الحكومة و هاج الناس و استنشطوا و العادة في امثال هذه الوقائع و الحوادث ان يببالغ بعضهم في الانتقام و يفضى بالامر الى الفوضى و قتل النفوس المتبرئة و نهب الاموال المحترمة و يفلوا في طلب التساوى كما كان السابقون غالين في الاستئثار و لذلك امر (ع) اولاً بالاخذ على يد الظالم السفيه و الامر بالمعروف و النهي عن المنكر ثم قال و اعرفوا لذوى فضلهم حتى لا يفلوا و لا يتمنوا الافراط بعد التّفریط و لا يتوقموا المناصب الجليلة الا بعلم و فضل و شجاعة، و لياقة كل بحسبه. (ش)

كثيرة (١) بعضها فوق بعض إلى أن يبلغ أعلاها وهو مقام الفناء في الله ولا ريب في أن

(١) « وأيضاً للسالك مقامات كثيرة » زعم بعض الناس أن الدين عبارة عن العمل بظواهر الشرائع من العبادات والمعاملات والسياسات على ما يثبت في الفقه بان يكون صحيحاً فان عمل بالواجب وترك المحرم فقد بلغ أعلى مراتب السعادة وليس وراء ذلك شيء وعلية هذا فلا يعقل أن يكون للسالك مقامات كثيرة لانه ان لم يعمل بالظواهر فهو فاسق وان عمل فهو مرتبة واحدة يشترك فيها الجميع وترقى بعضهم حتى نظر في النية وجعل اختلاف الناس في العمل بنيه التمتع بالجنة أو الخوف من النار أو استحقاق الله تعالى العباداة موجبا لاختلافهم في درجات السعادة الاخرية ، و بعضهم ترقى عن ذلك أيضاً وجعل ما ورد في الاحاديث من مكارم الاخلاق أيضاً من المؤثرات في سعادة الانسان في الجملة لكن لا بحيث يوجب التخلق بمساويها عذاباً في الاخرة و بعداً عن الله تعالى بل جعلوا الاخلاقيات أنزل في الرتبة من المستحبات الفقيهه أيضاً مثلاً المضمضة والاستنشاق و غسل اليد قبل الطعام مؤثرة في الوصول الى درجات النعيم ولا يضر الحقد والحسد وحب الدنيا والجاه شيئاً اذا لم يظهر منهم عمل منهي عنه في الفقه ، و أفرط جماعة في مقابلة هؤلاء و قالوا يكفى التخلق بمكارم الاخلاق ولا يؤثر في سعادة الاخرة هذه الاعمال الظاهرة أصلاً وربما يتركون الشرائع والاحكام بزعم أنها وضعت لتدبير السياسة الدنيوية ولا يبقى منه أثر في الاخرة أو هي آداب لحفظ صحة الابدان كالسواك و غسل اليد ولاتأثير لها في تهذيب النفوس. والمذهب الحق متابعة ما ورد في الشرع سواء سمي فقهاً أو أخلاقاً ، فروعاً أو اصولاً، ويجب الجمع بين جميع الاوامر و ترك جميع النواهي سواء تعلق بعمل الجوارح الظاهرة أو القلب و النفس و ان كان عمل الجوارح الظاهرة مشتركاً بين جميع الناس و يفهمه كلهم ويستطيع امثاله بخلاف المقاييد و الاخلاق فالناس مختلفون فيها جداً والسلوك فيها عبارة عن التدرج في مراتبها. ثم ان تأثير الاعمال و الاخلاق من جهة الاعداد و تهيئة قلب الانسان بصفائه و توجهه الى الغيب لنزول بركات لا يدركها الا لمن نالها لان نفس الاعمال و مكارم الاخلاق امور مقصودة لذاتها بل لانها أسباب لكمال اخر مقصود بذاته يبقى مع النفس بعد المفارقة عن البدن و معنى تجسم الاعمال او الملكات ذلك فالحسد مثلاً أو الغضب أو حب الدنيا ملكات خبيثة بدنية و البدن آلة لوجودها بتأثر من الاوهام و الشهوات البدنية فاذا زالت لم يبق *

كل مقام سابق نقص بالنسبة إلى المقام اللاحق و كل مقام لاحق كمال بالنسبة إلى المقام السابق ومن هنا يظهر سرُّ قولهم «حسنت الأبرار سيئات المقرّبين» فلا ريب في أن السالك مادام سالكاً ولم ينته سلوكه إلى أرفع المقامات أو انتهى إليه ورجع إلى مادونه لاعانة سائر السالكين فهو في مقام نقص والنقص تقصير والتقصير يوجب الاستغفار و من هنا ظهر وجه استغفار المعصوم لنفسه والله وليُّ التوفيق.

(باب النوادر)

((الاصل))

١- «عبد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن علي بن النعمان ، عن سيف بن عميرة ، عن عمّن ذكره ، عن الحارث بن المغيرة النصري قال : سئل « أبو عبد الله عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى : « كل شيء هالك إلا وجهه » فقال : « ما يقولون فيه ؟ قلت : يقولون يهلك كل شيء إلا وجه الله ، فقال : سبحان » لقد قالوا قولاً عظيماً ، إنما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه »

((الشرح))

(عبد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن علي بن النعمان ، عن سيف بن عميرة : عمّن ذكره ، عن الحارث بن المغيرة النصري قال : سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى « كل شيء هالك إلا وجهه » فقال : ما يقولون فيه؟ الغرض من هذا السؤال تخطئتهم و تنزيهه تعالى عما يقولون و تطهير قلب المخاطب عن

* علة لوجود الحسد و امثالها لكنها مادامت في الدنيا مصاحبة لقلب الانسان منعت من التوجه الى الغيب وأن يترقى الى أن يعرف الله ويتحقق بمعرفته وبعبارة أوفق بالاصطلاح أن يفنى في الله ولا يتوجه الى غيره بل يرى أنه ليس شيء غيره. (ش)

ذلك ليستعدّ لقبول الحقّ لأنّ التخلية مقدّم على التحلية (قلت: يقولون: يهلك كل شيء إلا وجه الله) أرادوا به الوجه المعروف فلذلك نزهه ﷺ عن ذلك (فقال: سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً) حيث شبهوه بخلقه و جعلوه ذا وجه معروف (إنما عنى بذلك وجه الله الذي يؤتى منه) أي يؤتى الله من ذلك الوجه و هو الرّسول وأوصياؤه ﷺ لأنهم طرق إلهية و أنوار ربوبية (١) بهم يتنوّر أذهان الخلايق لقبول فيض الحقّ ويستعدّ قلوبهم لسلوك سبيله، وقد روي عن أبي الحسن الرضا ﷺ

(١) قوله « لانهم طرق الهية وأنوار ربوبية » تفسير ألفاظ القرآن والحديث قد يكون مفهوماً و هو الاقل وقد يكون مصداقياً بعد أن يكون المفهوم معلوماً وهو الاكثر ، ولذلك قد يختلف التفسير وجميعها صحيح لانها جميعاً مصداق مثل قوله تعالى « الذين يؤمنون بالغيب » فمن فسره بالله تعالى أو بالملائكة أو بالوحي أو بالقيامة أو بغيبية صاحب الامر أو غير ذلك جميعها صحيح و من عمم فهو مصيب أيضاً . والوجه هنا استعارة و أصله وجه الانسان و هو الجانب الذي يقبل به على غيره و يراهم و يطلع عليهم و يقبل غير عليه و يعرفونه و يتكلمون معه و جل الخالق عن الجانب لكن يطلع على الناس و يراهم و يعلم أسرارهم و يقضى حوائجهم و يسمع دعائهم و يقبل الناس عليه و يعرفونه في الجملة و يطلبون منه و يستفيضون منه وجودهم و كمالهم و سعادتهم فاستعير الوجه لهذا المعنى ولما كان الائمة عليهم السلام وسيلة لهم الى ما ذكر في معنى الوجه صح اطلاق الوجه عليهم و تفسير الوجه بهم تفسير مصداقياً بأظهر و أكمل و أولى ما يصدق عليه وجه الله تعالى، قال صدر المتألهين (قدس سره) فهؤلاء ساروا الى الله و أعرضوا عما سوى الله ثم وقفوا مع الله فهم أجسام روحانيون و في الارض سماويون و مع الخلق ربانيون، أجساد ارضيه بقلوب سماوية و أشباح فرشيه بأرواح عرشيه نفوسهم في منازل سياره و أرواحهم في فضاء القرب طيارة و أسرارهم الى ربهم نظارة كائنين بالجمعان بائنين بقلوبهم عن مواطن الحدثان، ودايع الله بين خليقته و صفوته في بريته و صايا لنبيه خيايا عند صفيه لم يزل يدعو الاول الثاني و يخلف السابق اللاحق لا يزال منهم قائمون بالحق داعون الخلق، منحوا رتبة الدعوة و جعلوا للمتقين اماماً و قدوة من اقتدى بهم اهتدى و من جحدهم ضل و غوى و تردى في غياية جب الهوى. (ش)

أنه قال « من وصف الله تعالى بوجه كالوجوه فقد كفر ، و لكنَّ وجه الله تعالى أنبياءه و رسله و حججه صلوات الله عليهم وهم الذين بهم يتوجه إلى الله عزَّ وجلَّ و إلى دينه و معرفته و قال الله تعالى « كلُّ من عليها فان و يبقى وجه ربك » و قال عزَّ وجلَّ : « كلُّ شيء هالك إلاَّ وجهه » و إطلاق الوجه على هذا المعنى شائع ، قال في المغرب: « فثمَّ وجه الله أي جهته التي أمر بها و رضيها . و ينبغي أن يعلم أنَّ الحصر المستفاد من «إنما» إنما هو بالنظر إلى ما قالوه أو بالنظر إلى كون المراد بالوجه ما ذكره صلى الله عليه وآله هو المقصود الأصلي من هذه الآية و تنزيلها فلا ينافيه أن يكون للوجه تأويل آخر و هو ذاته تعالى كما ذكره بعض المفسرين و معناه أنَّ كلَّ شيء في مرتبة ذاته هالك إلاَّ ذاته الحقَّة بذاته و قد أوضحنا ذلك سابقاً .

((الأصل))

٢- « عدَّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن صفوان الجمال ، عن أبي عبد الله صلى الله عليه وآله في قول الله عزَّ وجلَّ : « كلُّ شيء هالك إلاَّ وجهه » قال : من أتى الله بما أمر به من طاعة محمد صلى الله عليه وآله فهو الوجه الذي لا يهلك و كذلك قال : « ومن يطع الرسول فقد أطاع الله » .

((الشرح))

(عدَّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر ، عن صفوان الجمال ، عن أبي عبد الله صلى الله عليه وآله في قول الله تعالى « كلُّ شيء هالك إلاَّ وجهه » قال من أتى الله بما أمر به من طاعة محمد صلى الله عليه وآله فهو الوجه الذي لا يهلك) هذا القول تفسير للوجه و ضمير هو يعود إلى الموصول والمعنى أنَّ كلَّ شيء هالك في الدنيا والاخرة إلاَّ من أطاع محمدًا صلى الله عليه وآله و لا ريب في أنَّ الأئمة الطاهرين

أفضل و أشرف من أطاعه فهم المقصودون بهذا الوجه أوّلاً و بالذات، ثمّ يندرج فيه كلُّ من تبعهم إلى يوم القيمة الحمد لله ربّ العالمين (و كذلك قال : «ومن يطع الرّسول فقد أطاع الله) في بعض النسخ «ولذلك» باللام و يمكن أن يكون هذا الكلام إستدلالاً على المطلوب تقريره من أطاع الرّسول فقد أطاع الله و من أطاع الله فهو وجه الله الذي يؤتى منه، ينتج من أطاع الرّسول فهو وجه الله.

((الاصل))

٣- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن محمد بن سنان ، عن أبي « سلام النخّاس ، عن بعض أصحابنا ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : نحن المثنائي « الذي أعطاه الله نبينا محمداً صلى الله عليه وآله و نحن وجه الله نتقلب في الأرض بين أظهركم ، و نحن عين الله في خلقه و يده المبسوطة بالرحمة على عباده، عرفنا من عرفنا « و جهلنا من جهلنا . وإمامة المتقين».

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن محمد بن سنان ، عن أبي سلام النخّاس ، عن بعض أصحابنا، عن أبي جعفر عليه السلام قال: نحن المثنائي التي أعطاه الله نبينا محمداً صلى الله عليه وآله المثنائي جمع مثنى أو مثناة من التثنية بمعنى التكرار و إنما سموا مثنائي لاقترانهم بالقرآن و في كتاب التوحيد « معناه » نحن الذين قرنا النبي صلى الله عليه وآله إلى القرآن و أوصى بالتمسك بالقرآن و بنا و أخبر أمته بأنهم لا يفترقان حتى يردا عليه الحوض « انتهى، و يبعد أن يراد بالمثنائي القرآن و يكون حملها على نحن باعتبار أنهم عليهم السلام مظاهر القرآن والسنة أو باعتبار أن القرآن صار مثنائي باقترانهم بهم لأنّ كل ذلك خلاف المتبادر من الحمل (و نحن وجه الله) إذ بهم يتوجه الخلايق إلى المعارف الإلهية والملة النبوية . الكمالات النفسانية (نتقلب في الأرض بين أظهركم) بفتح الهمزة وضم الهاء جمع الظهر أي نتقلب

بينكم لشيوع استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى أعني الإقامة بين قوم مطلقاً أو تتقلب بينكم في أيّام معدودة لما نقل عن بعض أهل اللغة أن قولهم لقيتهم بين الظهرانين معناه في اليومين أو في الأيام أو نتقلب بين ظهوركم و خلفكم لا بين قدّا امكم فيكون كناية عن إعراض الخلق عنهم و شكاية عن عدم التفاتهم إليهم و جعلهم وراء ظهورهم (و نحن عين الله في خلقه) فلان عين من عيون الله أي خاصة من خواصّه ووليّ من أوليائه كما صرّح به في النهاية فالمعنى نحن خواصّه و أوليائه و حفظة دينه فيما بين خلقه لئلا يكون لهم على الله حجة (و يده) أي نعمته (المبسوطة بالرحمة على عباده) في الدنيا والآخرة فاليد مجاز عن النعمة من باب إطلاق اسم السبب على المسبب لتقدّسه تعالى عن الجارحة و كون اليد مبدء للنعمة ظاهر. والبسط يعني الشرو إن كان حقيقة في الأجسام إلاّ أنّه من الاستعارات الشائعة التي قاربت الحقيقة (عرفنا من عرفنا و جهلنا من جهلنا) أي عرفنا في الدنيا والآخرة من عرفنا و اعتقد بحقيقة ولايتنا و إمامتنا و أنكرنا من أنكرنا و لم يعتقد بها و إليه أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله «الأئمة قوام الله على خلقه و عرفاؤه على عباده لا يدخل الجنة إلاّ من عرفهم و عرفوه و لا يدخل النار إلاّ من أنكرهم و أنكروه» (و إمامة المتّقين) يحتمل رفع الإمامة و هو مصدر أممت القوم إمامة على الابتداء بحذف الخبر أي ولنا إمامة المتّقين و يحتمل نصبها للعطف على ضمير المتكلّم في جهلنا و الإضافة بتقدير اللام أي جهلنا من جهل إمامة المتّقين التي جعلها الله تعالى حقّاً لهم. وفي كتاب التوحيد « فأمامه اليقين » الامام بالفتح نقيض الخلف و الضمير عائد إلى من و الفاء للتعقيب و في الإتيان بالفاء دون ثمّ إشعار بقرب ذلك و المراد باليقين إمّا الموت و إمّا العلم القطعي الذي يحصل لهم في النشأة الآخرة و عند الموت بحقيقة إمامة الأئمة عليهم السلام و فيه تهديد و وعيد لهم و إخبار بما يحصل لهم في ذلك الوقت من الحسرة و الندامة .

((الاصل))

٤- « الحسين بن محمد الأشعري و محمد بن يحيى جميعاً ، عن أحمد بن إسحاق ، عن سعدان بن مسلم ، عن معاوية بن عمار ، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله « عز وجل : « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها » قال : نحن والله الأسماء الحسنى « التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفته . »

((الشرح))

(الحسين بن محمد الأشعري ، و محمد بن يحيى جميعاً عن أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها » قال : نحن والله الأسماء الحسنى التي لا يقبل الله من العباد عملاً إلا بمعرفتنا) يحتمل أن يراد بالأسماء الحسنى أسماءهم عليهم السلام وإنما نسبها الله إليه لأنه سماهم بها قبل خلقهم كما دل عليه بعض الرويات و يحتمل أن يراد بها ذواتهم لأن الاسم في اللغة العلامة و ذواتهم القدسية علامات ظاهرة لوجود ذاته و صفاته ، و صفاتهم النورية بيّنات واضحة لتمام أفعاله و كمالاته وإنما وصفهم بالحسنى مع أن غيرهم من الموجودات أيضاً علامات و بيّنات لما وجد فيهم من الفضل و الكمال و لمع منهم من الشرف و الجلال ما لا يقدر على وصفه لسان العقول و لا يبلغ إلى كنهه أنظار الفحول ، فهم مظاهر الحق و أسماءه الحسنى و آياته الكبرى فلذلك أمر سبحانه عباده أن يدعوه و يعبدوه بالتوسل بهم و التمسك بذيلهم ليخرجوا بإرشادهم عن تيه الضلالة و الفساد و يسلكوا بهدایتهم سبيل الحق و الرشاد .

((الاصل))

٥- « محمد بن أبي عبد الله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن »

« بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد ، عن الهيثم بن عبدالله ، عن مروان بن صباح »
 « قال قال أبو عبدالله عليه السلام : إن الله خلقنا فأحسن خلقنا و صورنا فأحسن صورنا »
 « و جعلنا عينه في عباده . و لسانه الناطق في خلقه . و يده المبسوطة على »
 « عباده بالرأفة و الرحمة ، و وجهه الذي يؤتى منه . و بابه الذي يدل عليه . »
 « و خزانه في سمائه و أرضه ، بنا أثمرت الأشجار و أينعت الثمار و جرت الأنهار »
 « و بنا ينزل غيث السماء و ينبت عشب الأرض و بعبادتنا عبداً لله و لولا نحن »
 « ما عبداً لله . »

((الشرح))

(محمد بن أبي عبدالله ، عن محمد بن إسماعيل ، عن الحسين بن الحسن ، عن بكر بن صالح ، عن الحسن بن سعيد ، عن الهيثم بن عبدالله ، عن مروان بن صباح قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : إن الله خلقنا فأحسن خلقنا) بفتح الحاء أو ضمها و الأوّل أنسب لفظاً و الثاني أحسن معنى (و صورنا فأحسن صورنا) أي صورنا الظاهرة و الباطنة التي هي الإنسان في الحقيقة ، و المراد بها حسناتها و خلقها و تصويرها على وجه الكمال من الأحكام و الإلتقان و التزيين بالكلمات الصوريّة و المعنويّة و التحلية بالأخلاق النفسانيّة (و جعلنا عينه في عباده) أي « ديدبانه » فيما بين عباده فنراهم في حركاتهم و سكناتهم و أعمالهم ثمّ نشهد لهم و عليهم يوم القيمة (و لسانه الناطق في خلقه) لأنهم ينطقون بمراد الله تعالى من أسرارهم و أحكامهم و شرايعهم و محكمهم و متشابههم و مجملهم و مأوّلهم و غير ذلك ممّا له مدخل في نظام الخلق و كمالهم في الدارين و لفظ اللسان استعارة (و يده المبسوطة على عباده بالرأفة و الرحمة) قد مرّ تفسيره و سنح لي الآن وجه آخر و هو أنّ هذا الكلام على سبيل الاستعارة التمثيليّة بتشبيهه رأفتهم و رحمتهم بعباد الله برحمة الرّحماء بالأيتام و إمرار أيديهم على رؤوسهم فإنّ عباد الله في هذه الدار بمنزلة الأيتام كما دلّ عليه بعض الرّوايات ، و هم عليهم السلام أرحم بهم من الأب الرّحيم (و وجهه الذي يؤتى منه)

لأنهم واقفون على سواء سبيل الحقّ و مزال الأقدام فوجب على السالك اقتفاء آثارهم والرّجوع إلى أشعة أنوارهم لينتهي سيره إلى الله (و بابه الذي يدلّ عليه) المراد بالباب باب علمه الذي يدلّ سبحانه على ذلك الباب بقوله « و أتوا البيوت من أبوابها » أو يدلّ بذلك الباب عليه سبحانه فإنّ العلم هو الدليل على الله وعلى الخشية منه والالتقياد له كما قال سبحانه « إنّما يخشى الله من عباده العلماء » وفيه إشارة إلى قوله ﷺ « أنامدنة العلم و عليّ بابها » أو المراد به باب جنّته و لفظ الباب على التقديرين مستعار و وجه المشابهة أنّ من أراد أن يكتسب علماً و يدخل الجنّة و جب أن يأتيهم أو لا كما أنّ من أراد أن يدخل بيتاً و جب أن يأتي بابها أو لا (و خزّانه في سماءه و أرضه) أي جعلنا فيما بين أهل سماءه و أهل أرضه خزّان علمه و أسرار غيبه المشار إليها بقوله « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلاّ من ارتضى من رسول » أو خزّان جنّته على معنى أنّ من جاء يوم القيمة بولا يتنا دخل الجنّة و إلاّ فلا ، أو خزّان أمره على الإطلاق و لفظ الخزّان على التقادير استعارة و وجه المشابهة تصرّفهم بمنع العلم و إعطائه أو بمنع الجنّة و إعطائها أو بمنع نزول المنافع من السماء و خروج الكائنات من الأرض والاذن بهما مثلاً كما أنّ شأن الخازن للشيء كذلك (بنا أثمرت الأشجار) أي بوجودنا و بركتنا أو بأمرنا صارت الأشجار مثمرة أمّا الأوّل فلا لأنّ وجودهم سبب لبقاء نظام العالم فلولا لم يكن وجودهم لم يكن عالم و لانتظام و لأشجار و لا أثمار ، و أمّا الثاني فلا أنّهم المدبّرون في هذا العالم باذن ربهم (و أينعت الثمار و جرت الأنهار) ينع الثمر بتقديم الياء على النون و أينع إذا أدرك و نضج ، والينيع واليانع مثل النضيج والناضج لفظاً

(١) قوله « فلا نهم المدبّرون في هذا العالم باذن ربهم » ، يعني لاعلى جهة التفويض

اذ لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وكلما يرى من تأثير غيره سواء كان روحانياً أو جسمانياً فانما هو باذن الرب تعالى لان وجود كل موجود معلق بالواجب تعالى فكيف بفعله ومثاله المرآة ينعكس منها نور الشمس على الجدران لا ينسب الانارة الى المرآة وانما هي للشمس و المرآة واسطة و نسبة انماء الاشجار و ايناع الثمار و اجراء الانهار الى وجود الائمة *

* عليهم السلام فى هذا الحديث و غيره ليس غلوأ و تفويضاً بل يتبرء الشيعة من الغلو و
 التفويض كما يتبرء من النصب . وقد اخترع جهلة أهل الحديث من متأخرى العامة
 مذهباً فى التوحيد مبنيًا على نفي تأثير شىء فى شىء لا باذن الله ولا بغير اذن الله و هو مذهب
 مادى محض ودهرى صرف وقال مؤسس طريقتهم من الشرك لبس الحلقة والخيط ونحوهما
 لدفع البلاء و قال من علق تيممة فقد اشرك و قال من الشرك النذر لغير الله والاستعاذة بغير
 الله و قال فى رسول الله نزل وليس لك من الامر شىء، و انه لا يفتى شيئاً عن أقاربه . وقال
 الغلو فى الصالحين سبب الكفر، و عدوا من الغلو اكرام قبورهم و عبادة الله تعالى عندها . و
 قال من الشرك الطيرة والفال والعدوى والتنجيم و حب غير الله، و من الشرك ارادة الانسان
 بعمله الدنيا و جحد الاسماء والصفات و اسناد النعم و أسبابها الى غير الله تعالى- الى غير
 ذلك مما يدل على سخافة عقل قائله و عدم تدبره اذ لا ينكر هو تأثير النار فى الحرارة والسراج فى
 الانارة والعدوى فى كثير من الامراض والبرد فى هلاك النبات والحيوان و الدواء فى
 علاج المرضى فان كان نسبة التأثير بالتسبب والاعداد الى جميع ذلك كفراً و شركاً
 لم يبق على التوحيد دليل ولا للموحدين حجة بل ثبت قول الكفار ولم يكن للمؤمنين سبيل
 الى ردهم والاحتجاج عليهم، وان كان هذه الاسباب مؤثرة باذن الله و أمره كما مثلنا من
 مثال المرآة و نور الشمس ولم يكن ذلك شركاً لم يجز الفرق بين تأثير الشمس فى انماء
 الاشجار و ايناع الثمار بارادة الله و بين تأثير ارواح الائمة عليهم السلام باذن ربهم الا أن
 يكون رجل مادياً دهرياً يتمقل تأثير القوى الجسمانية كالنور والحرارة والدواء ولا يتمقل
 تأثير القوى الروحانية كهمة الاولياء و تأثير الادعية والتعائم فيستبشع الثانى و ينسبه الى
 الشرك ولا يستبشع الاول ولا يشعر بأنه فى الباطن مادى و هذا التوحيد المخترع متولد من
 المادية والا فأى فرق بين نسبة علاج المرضى الى الدواء أو الى التعائم و كلاهما باذن
 الله لامحالة لكن الانسان قد يندفع الى اتخاذ رأى أو العمل بشىء من غير أن يعلم داعيه
 النفسانى من شهوة اوجب أو بغض اوغير ذلك. و ان قيل لعل التمسك ببعض التعائم والفال
 والتظير من الخرافات التى لم تقم عليها دليل و لذلك أنكرها قلنا التمسك بالخرافة شىء
 والشرك شىء آخر و بينهما بون بعيد. و ان قيل لعل التوسل بمثل الدواء والغذاء والوسائل

و معنى (و بنا ينزل غيث السماء و نبت عشب الارض) (١) في بعض النسخ « نبت » على صيغة المضارع: والعشب بضم العين و سكون الشين المعجمة الكلاء الرطب ولا يقال له حشيش حتى يهبج (و بعبادتنا عبد الله) أصل العبادة الخضوع والذل و الطاعة والانقياد ولا ريب في أن العبادة لهم هي العبادة لله تعالى، و لذلك قال الله تعالى « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله و أطيعوا الرسول و أولي الأمر منكم » و قال « من يطع الرسول فقد أطاع الله » فطاعتهم طاعة الله تعالى و طاعته طاعتهم، فمن لم يطعهم و ظن أنه أطاع الله فهو من الأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا (و لولا نحن ما عبد الله) أصلاً لأن وجودهم سبب لوجود عالم الأمر و عالم الخلق أعني عالم الرث و حانيات و عالم الجسمانيات فلولا لم يكن وجودهم لم يكن وجود في عالم الإمكان فلم يكن عبد الله أصلاً، أو المراد ما عبد الله في هذه الأمة لأن العبادة لا يمكن إلا بتباعد الشريعة والالتزام لأحكامها ولا يمكن ذلك إلا بمعرفة ما عرفته معرفة كيفية العمل بها ولا يمكن ذلك إلا ببيان صاحب الشريعة والقائم بها وإرشاده وتعليمه، ولا يمكن ذلك إلا بمعرفة

* المادية لا يوجب الشرك دون التوسل بالاسباب الروحانية، قلنا: نطلب بيان الفرق لان الشرك لا يفرق فيه بين أن يجعل جسم شريكاً لله تعالى أو موجوداً روحانياً بل الاول أفحش فان كان التوسل شركاً كان شراء الخبز واللحم واللباس أيضاً شركاً لانه توسل بسبب لغرض حصول الشبع و بقاء السلامة ولا يجوز أن يطلب السلامة الا من الله تعالى. وقد روى أن مروان بن الحكم طريد رسول الله (ص) رأى أبا أيوب الانصاري مكباً على القبر الشريف يتبرك بترابه و يقبله فهاج حقه، القديم على الرسول و على الانصار ولم يستطع أن يرى تعظيم الرسول (ص) بعد موته وأخذ بقفا أبي أيوب ورفعه وقال هل تعرف ما تفعل انما هذا شرك و عبادة لغير الله تعالى فنظر اليه أبو أيوب و قال مالك و الدخول في هذه الامور التي نحن أعلم بها منك فسيوفنا أسلم قومك و كانوا مشركين و نحن علمناكم الحق و عبادة الله تعالى. (ش)

(١) قوله « و نبت عشب الارض » قال صدر المتألهين (قده) جميع ما ذكره (ع)

الإمام وحقية إمامته والتصديق بولايته ليقترن به لأن علمهم بالشرائع على أفضل
المراتب وأكملها .

((الاصل))

٦- « محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، عن
« عمه حمزة بن بزيع (١) عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: « فلما آسفونا
« انتقمنا منهم » فقال: إن الله عز وجل لا يأسف كآسفنا و لكنه خلق أولياء »

* في هذا الحديث وغيره حق وصدق في شأنهم من غير اطراء أو مبالغة و هو جد كله
في حقهم من غير مدهانة و تجوز حاشاهم عن التكلم بكلام شعري أو خطابي مجرد عن
اليقين ، و نحن بحمد الله و هدايته عرفناهم كذلك لاجمرد التقليد والسمع والنقل والاجماع
أو تعصبا لمذهب دون مذهب أو الفاطمية دون اخرى بل بنورا البصيرة والبرهان والكشف والعيان و
اعلم أن ثبوت هذه الدرجة للانسان من كون روحه في اعلا عليين لا ينافي كونه بعد في
هذا العالم الاسفل لما سبقت الاشارة الى أن أولياء الله قد تحولت بوطنهم و حشروا الى الله
في دنياهم فصارت ارواحهم في المحل الاعلى و أجسادهم في المنزل الادنى ، ثم شبهه
بروح المؤمن عند نومه يرتقى الى عالم الملكوت حيث يرى و يشاهد رؤيا صادقة وامورا
غائبة عن هذا العالم وليست بأضغاث أحلام فدل على ان الروح انقطعت علاقته بهذا البدن لكن
لا بالكلية والافسد المزاج و انخلعت صورته .

و قال أيضاً في شرح الحديث الثالث : هذا الحديث صريح في أن لا واسطة بينه تعالى
و بين ارواحهم و هذا يوجب كون ذواتهم في مقام القرب معدة مع العقل الاول و الملك
الاقرب والقلم الاعلى ، ثم ذكر شواهد على ذلك من الاحاديث، ثم قال و جميع ذلك دال
على ان للانسان الكامل مرتبة في البداية تلو مرتبة الحق الاول و هي مرتبة العقول المفارقة
والجواهر القدسية ينزل منها عند النزول من الحق الى الخلق و هي بعينها مرتبة النسي
يرجع اليها عند الصعود من الخلق الى الحق . انتهى واقتصر أثره العلامة المجلسي (ره)
في تطبيق ما ذكره الحكماء في العقول على ارواح الائمة عليهم السلام . (ش)

(١) حمزة بن بزيع من أصحاب أبي الحسن موسى وابنه الرضا عليهما السلام على
ما صرح به الشيخ في رجاله، وقيل واقفي ولم يدرك الصادق عليه السلام فلا بد فيه من ارسال.

« لنفسه يأسفون و يرضون وهم مخلوقون مر بوبون فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم »
 « سخط نفسه، لأنّه جعلهم الدُّعَاة إليه والأدلاء عليه . فلذلك صاروا كذلك و »
 « ليس أنّ ذلك يصل إلى الله كما يصل إلى خلقه ، لكن هذا معنى ما قال من ذلك، »
 « وقد قال: « من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة و دعاني إليها » وقال: «ومن، »
 « يطع الرّسول فقد أطاع الله » و قال: « إنّ الذين يباعدونك إنّما يباعدون الله »
 « يدالله فوق أيديهم » فكلُّ هذا و شبهه على ما ذكرت لك ، و هكذا ،
 « الرضا والغضب وغيرهما من الأشياء ممّا يشاكل ذلك ، ولو كان يصل إلى الله »
 « الأسف والضجر وهو الذي خلقهما و أنشأهما (١) لجاز لقائل هذا أن يقول: إنّ »
 « الخالق يبدي يوماً ما، لأنّه إذا دخله الغضب والضجر دخله التغيّر ، وإذا دخله »
 « التغيّر لم يؤمن عليه الإبادة ، ثمّ لم يعرف المكوّن من المكوّن ، ولا القادر »
 « من المقدور عليه ، ولا الخالق من المخلوق ، تعالى الله عن هذا القول علواً »
 « كبيراً ، بل هو الخالق للأشياء للحاجة ، فإذا كان للحاجة استحالة الحدّ و »
 « الكيف فيه ، فافهم إنّ شاء الله تعالى .»

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع ، عن عمّه حمزة بن بزيع عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: فلما آسفونا) أي أغضبونا و أحزنونا حزناً شديداً يقال: أسف عليه أسفاً أي غضب و أسفه أي أغضبه و الأسف أشدُّ الحزن (انتقمنا منهم) باهلاكهم واستيصالهم (فقال: إنّ الله تعالى لا يأسف كأسفنا) لأنّ الأسف من تغيّر المزاج و ثوران القوّة الغضبيّة و انفعال النفس عن المكاره الواردة عليها و كلُّ ذلك على الله محالٌ (و لكنّه خلق أولياء لنفسه) يحبّهم و يحبّونه و يذكرونه في جميع الحالات ولا يغفلون عنه في وقت من الأوقات (يأسفون و يرضون) أي يغضبون على من خالف حبيبهم و يحزنون به أشدّ الحزن و يرضون عمّن أطاعه و يتبّع مرضاته (وهم مخلوقون مر بوبون) خلقهم الله على أحسن الصور

(١) في بعض النسخ [بأشباههما]

والهيات و رباهم إلى ما قدر لهم من الحالات والكمالات (فجعل رضاهم رضا نفسه و سخطهم سخط نفسه) لكمال القرب والاتصال بينه وبينهم حتى يظن الجهلة والغلاة أنهم هو ، و ليس كذلك لوجوب المغايرة بين الخالق والمخلوق و الرب و المربوب (لأنه جعلهم الدعاة إليه والأدلاء عليه) يدعون عباد الله بعد خوضهم في بحار الفتن والآفات و توغّلهم فيما اكتسبوه من الآثام والسيئات إلى الإقرار بوجوده و وحدانيته في الإلهية وتقرّده في الربوبية وتوحّده باستحقاق الطاعة والعبادة ، و يدلّونهم على ذلك بالحجج البالغة والدلائل القاطعة والبراهين الواضحة (فلذلك صاروا كذلك) أي فلذلك المذكور من كونهم أولياء الله والدعاة إليه والأدلاء عليه صاروا بحيث يكون رضاهم وسخطهم سخطه حتى نسب سبحانه أسفهم بقوله « فلما آسفونا » إلى ذاته المقدّسة عن الاتّصاف به (و ليس أن ذلك) أي ليس المقصود أن الأسف (يصل إلى الله تعالى كما يصل إلى خلقه) لأن ذلك محال كما ستعرفه (لكن هذا) أي نسبة أسف الأولياء إلى نفسه في هذه الآية (معنى ما قال من ذلك) القبيل (وقد قال : من أهان لي ولياً أي من استحققر ولياً لي و استخفّ به و أدلّه) فقد بارزني بالمحاربة و دعاني إليها (مبارزة الرجل ظهوره من الصف طلباً للمقاتل فقد نسب سبحانه المحاربة التي من شأنها أن تكون وصفاً للمولي لتعلق الأهانة به إلى نفسه المقدّسة تعظيماً لوليّه و توقيراً له حتى كان محاربتّه محاربة ذاته المقدّسة) وقال و من يطع الرسول فقط أطاع الله و قال : « إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يدالله فوق أيديهم » جعل الله سبحانه إطاعة الرسول و بيعته و يده إطاعة الله و بيعته و يده (فكلُّ هذا و شبهه على ما ذكرت لك) من أنه تعالى جعل مالاً وأولياء و عليهم لذاته المقدّسة و عليها . و هذا شايع بين المحبّ والمحبوب إذا كانت المحبة في غاية الكمال (و هكذا الرضا والغضب و غيرهما من الأشياء ممّا يشاء كل ذلك) في كونه وصفاً له تعالى مجازاً باعتبار أنه وصف لوليّه حقيقة ولما أشار إلى أن نسبة الأسف إليه تعالى مثل نسبة الطاعة و نظايرها في الآيات المذكورة إليه و بذلك لا يثبت امتناع اتّصافه بالأسف أشار إلى البرهان

عليه تحقيقاً لقوله و ليس أن ذلك يصل إلى الله تعالى كما يصل إلى خلقه بقوله (ولو كان يصل إلى الله الأسف والضجر) الضجر محرّكة الغلق من الغم (و هو الذي خلقهما و أشباههما) الواو الأولى للحال و الثانية للعطف على الأسف أو على مفعول خلقهما ، والمراد بأشابهما نظائيرهما التي نسبت إليه سبحانه (لجازلقائل هذا) أي هذا القول وهو أن الأسف والضجر يصل إلى الله (أن يقول أن الخالق للأشياء الواجب لذاته (يبيد) أي يهلك وينقطع وجوده (يوماً ما) و في وقت من الأوقات (لأنه إذا دخله الغضب والضجر دخله التغيير) لأن الغضب هو ثوران القوة والتغيير على الغير لقصد الانتقام والتشفي. والضجر اضطراب النفس وتغييرها خوفاً من فوات المقصود أو لحوق الضرر (و إذا دخله التغيير لم يؤمن عليه إلا بادة) أي إهلاك التغيير إياه لأن التغيير المفرط كثيراً ما يهلك صاحبه دفعة وقد يورث أمراضاً أخر مهلكة ولو بعد حين و فناء الواجب بالذات و إبادته ممتنع (ثم لم يعرف المكوّن من المكوّن ولا القادر من المقدور عليه ولا الخالق من المخلوق) لوقوع التشابه بينهما باعتبار اتّصاف كل منهما بصفات الآخر ولاشترأ كهما في معنى الإمكان والحدوث لأن كل متغير ممكن حادث والظاهر أن هذا دليل آخر على المطلوب (تعالى الله عن هذا القول) المستلزم لتجويز الفناء على الخالق وعدم الفرق بينه و بين المخلوق (علواً كبيراً) في وصف العلو بالكبير إشعار بأنه لا يبلغ أحد إلى كنه علوه تعالى (بل هو الخالق للأشياء) كلّها في سلسلة نظام الوجود (١) (للاحتياج) إلى شيء منها لأنه الغني المطلق و لأن الاحتياج نقص

(١) قوله (في سلسلة نظام الوجود) السلسلة والنظام يدلان على الترتب و التقدم والتأخر مثلاً اذا ترتب علل و معلولات متعددة كحركة جسم تكون علّة لحركة جسم آخر و هي لآخر و هكذا كخلق السلسلة اذا مدت احديها اتبع الاولى الثانية والثالثة فينتظم في ذهن الانسان من تصور الترتيب سلسلة على ما ذكر وان لم تكن العلل و المعلولات محسوسة كتصور معنى أوجب تصور معنى آخر و هو أوجب تصور معنى ثالث أو الحسد في النفس أوجب الحقد والحقد أوجب الغضب والغضب أوجب ارادة الانتقام . فان هذه الامور*

والنقص من لواحق الإمكان (فإذا كان للحاجة استحالة الحد والكيف فيه) يعني استحالة تحديده و تعيينه بأنه شيء فيه صفات معلومة و كميّات مخلوقة مثل الغضب والضجرو أمثال ذلك و إلاّ لزم احتياجه في تمام كماله إلى تلك الصفات و الكميّات هذا خلف (فافهم إن شاء الله تعالى) (١) ما أشرنا إليه وأوضحنا لك و الله وليّ التوفيق .

✽ الغير الجسمانية أيضاً توجب تصور سلسلة منتظمة وقد يكون جميعها في زمان واحد لكن يتصور فيه تقدم و تأخر و يتعقل شيء كالزمان مسمى عند السيد الداماد (قدس سره) بالدهر و هو غير الزمان و يستلزم تصور معنى حدوث سماء بالحدوث الدهرى و هو أشبه بالزمانى فان الزمان أيضاً يتمثل من ترتب امور متقدمة و متأخرة كالدهر و قالوا الدهر و عاء الثابتات و هو ملاك التقدم و التأخر فيها كما أن الزمان و عاء المتغيرات و هذا الوعاء أمر ذهنى لا خارجى سواء كان زماناً أو دهرأ و منشأ انزعاج الموجودات المترتبة المتسلسلة و يلحق بهذين الوعاءين معنى آخر تصورى يضاف الى ذات الله و أسمائه و صفاته حيث لا تأخر و لا تقدم فيها و مرجعه الى نفي الدهر و الزمان أى نفس التقدم التأخر و الترتب و العلية و المعلولية و ربما يقال الزمان للمتغيرات و الدهر للثابتات ان اعتبرت مقيسة الى المتغيرات و السرمد للثابتات مقيسة بعضها الى بعض و هى اصطلاحات للتفهيم و التفريق . (ش)

(١) قوله « فافهم ان شاء الله » هذا الحديث الشريف يشتمل على دقائق و أسرار لا يهتدى اليها الا من أيداه الله بروح منه من الراسخين فى العلم أشار الى بعضها الشارح فى تضاعيف كلامه ثم انه لا ينبغي أن يتوهم من اولى فقرات الحديث الحلول الذى يقول به عوام الصوفية لان مثل قوله تعالى « ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله » و يدالله فوق أيديهم » يدل على تخصيص ذلك بالنبي « و من أهان لى ولياً فقد بارزنى بالمحاربة » يدل على تخصيصه بالاولياء و مبنى الحلول الذى يقولون به التعميم فى كل شيء نعم ينطبق الحديث على الفناء الحكيمى فى الاولياء و انهماك ارادتهم فى ارادة الله و استهلاك ذاتهم فى ذات الله فى السلوك اليه و قطع نظرهم عما سواه و بينه بين الحلول المتبادر من قولهم فرق عظيم على أن الحلول يدل على ثبوت الممكن بنفسه و استقلاله فى الوجود حتى يحل فيه شيء و هو بمعزل عن التوحيد و قوله « هو الذى خلقهما و اشباههما » يدل على انه تعالى لا يجوز أن يتأثر عن مخلوقه ✽

((الاصل))

٧- عدّةٌ من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن أبي نصر ، عن محمد بن حمرة ، عن أسود بن سعيد قال : كنت عند أبي جعفر عليه السلام فأنشأ يقول ابتداءً « منه من غير أن أسأله : نحن حجّة الله ، ونحن باب الله ، ونحن لسان الله ، و نحن وجه الله . و نحن عين الله في خلقه ، و نحن ولاة أمر الله في عباده . »

((الشرح))

(عدّةٌ من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن أبي نصر ، عن محمد بن حمرة ، عن أسود بن سعيد قال : كنت عند أبي جعفر عليه السلام فأنشأ يقول - ابتداءً منه من غير أن أسأله - : نحن حجّة الله) على عباده ، أي أدلّته و علامته التي بها يهتدون إليه سبحانه ، إذ بنا يعرفون وعده ووعيده و صراطه و غاية وجودهم . و بنا يحتجّ الله تعالى عليهم يوم القيمة لثلاث يقولوا « إننا كنا عن هذا غافلين » (و نحن باب الله) أي باب علمه و توحيده وأحكامه و أسرارهِ و جميع ما جاء به الرّسول صلّى الله عليه وآله و ذلك ظاهر إذ كلُّ أحد لم يسمع

* وهو واضح لان وجود المعلول متعلق بالعلة ولا يصدر عن المعلول فعل الا بتأثير العلة فيلزم أن يتأثر الواجب عن نفسه و هو باطل وكيف يؤثر فيه ما هو ابداء و خلقه . و قوله (ع) دخله التغير يدل على أن التغير ينافي الوجود لانه لا يتحقق التغير الا بسلب صفة و اثبات اخرى وهو لا يمكن الا بأن يتأثر ذاته عن شيء خارج عن ذاته و هو باطل أو يكون ذاته بذاته في معرض الزيادة و النقصان و هذا امارة الامكان لان ما ينقص منه شيء بذاته في معرض أن ينقص منه شيء ثم شيء حتى لا يبقى منه شيء لان ذاته واحد متشابه ، فان قيل فليس كل جائز واقعاً ، قلنا : نفس جواز النقصان ، و هو في معنى جواز العدم ينافي وجوب الوجود كما ذكرنا في معنى الحدوث الذاتي ولو كان واجب الوجود دائماً ولكن أمكن له الزوال لم يكن واجبالان امكان تطرق العدم اليه مع كونه دائماً يوجب امكانه و احتياجه في الوجود الى العلة وقد ذكرنا أن صفة الامكان لا تنافي الدوام في نظر العقل و ان لم يكن واقعاً عند اهل الكلام . (ش)

ذلك منه صلى الله عليه وآله ولا يجوز له التكلم فيه برأيه على قدر عقله فوجب أن يعلمه ممن يقوم مقامه بأمره وأمر ربه وهم الأئمة عليهم السلام أيضاً باب هذه المعارف ولا يدخل أحدٌ بيت المعرفة إلا بهذا الباب (و نحن لسان الله) هذا واضح لأنهم يفصحون أو امره ونواهيهِ و يظهرون مراده منهما و ينطقون بالمصالح العالية والحكم البالغة (ونحن وجه الله) إذ بهم يتوجه الخلاق إلى مقاصدهم ومرادهم التي تنجيهم من الظلمات البشرية، وتوصلهم إلى مقام القرب منه تعالى (ونحن عين الله في خلقه) لأنهم الناظرون إلى المصالح الكلية والجزئية والمعاهدون لأذهان الخلق فيما يصلح لها من العقائد الدينية والمرشدون لنفوسهم إلى الأخلاق والقوانين الشرعية (و نحن ولاية أمر الله في عبادته) لأن ولاية أمور المسلمين وإمارة المؤمنين وخلافة الرسول الأمين ثابتة لهم لخصائص موجودة فيهم وهي الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فهم الناصرون لله والقائمون بأوامره والذائبون عن دينه.

((الاصل))

٨- « محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن

« حسان الجمال قال: حدثني هاشم بن أبي عمارة الجنبي قال: سمعت أمير -
« المؤمنين عليهم السلام يقول: أنا عين الله، وأنا يد الله، وأنا جنب الله و أنا باب الله.»

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن حسان الجمال، قال: حدثني هاشم بن أبي عمارة الجنبي) ضبطه بعض الأصحاب بفتح الجيم و سكون النون قبل الباء الموحدة والجنب حي من اليمن ينسب إليه حسين ابن جنب الجنبي وأبو عمارة الجنبي، و هاشم بن أبي عمارة هذا من أصحاب أمير المؤمنين عليهم السلام (١) و هو غير هاشم بن عتبة بن أبي وقاص المرقال، وضبطه بعضهم

(١) قوله « من أصحاب أمير المؤمنين (ع) قال صدر المتألهين مجهول الاسم والصفة

قوله «عين الله وباب الله ويد الله، و أمثال ذلك ليس المراد منها الجسمية والحلول ولا *

بكسر الجيم و سكون الياء المثناة من تحت قبل الباء الموحدة منسوب إلى جيب وهو حصن قريب من القدس (قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول : أنا عين الله و أنا يد الله) أي قدرته أو نعمته (وأنا جنب الله) الجنب في اللغة الأمير وهو عليه السلام أمير من عند الله تعالى على خلقه والخلق مأمورون باتباعه في جميع الأمور لأنه سبب لمن اهتدى به في الوصول إليه سبحانه و يحتمل أن يكون المراد أنه عليه السلام جنب رحمة الله والرجاء به فمن رجا بالله و أراد رحمته و تولّى به عليه السلام قضى رجاءه و أوصله إلى رحمة الله ومن تبرأ عنه أبعدته عن رحمته (و أنا باب الله) أي باب حكمته التي يتبني عليها العقائد و الأعمال و الأخلاق و السياسات و نظام الدين و الدنيا .

((الاصل))

٩- « محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع ، عن عمه حمزة بن بزيع ، عن علي بن سويد ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام »
 « في قول الله عز وجل : «يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله قال : جنب الله »
 « أمير المؤمنين عليه السلام و كذلك ما كان بعده من الأوصياء بالمكان الرفيع إلى «
 « أن ينتهي الأمر إلى آخرهم ».

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن محمد بن الحسين ، عن محمد بن إسماعيل بن بزيع ، عن عمه حمزة بن بزيع ، عن علي بن سويد ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام في قول الله تعالى : يا حسرتى : أقبلي فهذا أو ان إقبالك و نزولك (على ما فرطت) أي قصرت (في جنب الله قال : جنب الله أمير المؤمنين عليه السلام و كذلك ما كان بعده

* يلزم منه الغلو ذلك ممكن حظه من فيض الواجب تعالى وهو معكم اينما كنتم و نحن أقرب إليه من جبل الوريد، و للاولياء الحظ الاوفر. (ش)

من الأوصياء بالمكان الرقيع إلى أن ينتهي الأمر إلى آخرهم) و هو المهدي المنتظر صلوات الله و سلامه عليه و على آباءه الطاهرين، والمراد بالمكان الرقيع كونهم جنب الله و أميره بالاستحقاق و علو شرفهم و سمو نسبهم و ضياء عقولهم بأنوار الأسرار الإلهية حتى أنهم يرون بأبصار بصايرهم ما لا يراه الناس و يسمعون بأذان ضمائرهم ما لا يسمعه الناس إذ هم يمرُّون على لطائف غيبية و شواهد عينية و فرائد ذهنية لا يمرُّ عليها غيرهم لتعلق نفوسهم بالهيات البدنية و انغماسها في العليق الدنيوية فصاروا ولاء القاصرون مأمورين باتِّباع هؤلاء الكاملين الذين طهرهم الله عن درن تلك الهيات و خبث تلك التعلقات حتى صارت نفوسهم كمرآة مجلوة حوذى بها شطر الحقايق الإلهية فجلت و انتقشت فيها ، فشهدوا بعين اليقين سبيل النجاة و العرفان و سبيل الهلاك و الخسران و ما بينهما فسلكوا على بصيرة و هدوا الناس على يقين فمن تبعهم فله الشرف و الكرامة و من تخلف عنهم فله الحسرة و الندامة .

((الاصل))

١٠- « الحسين بن محمد ، عن معلى بن محمد ، عن محمد بن جمهور ، «
 « عن علي بن الصلت ، عن الحكم و إسماعيل ابني حبيب ، عن بريد العجلي «
 « قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : بنا عبد الله و بنا عرف الله و بنا وحد الله «
 « تبارك و تعالی و محمد حجاب الله تبارك و تعالی . »

((الشرح))

(الحسين بن محمد ، عن معلى بن محمد ، عن محمد بن جمهور ، عن علي بن الصلت ، عن الحكم و إسماعيل (١) ابني حبيب ، عن بريد العجلي قال : سمعت

(١) قوله « الحكم و اسماعيل ابني حبيب » قال صدر المتألهين هما مجهولان *

أباحفرف ربي يقول : بناعبء الله و بناعرف الله و بنا و بنا و حء الله ءبارك و ءعالى) ءوضيح ذلك أن الله ءعالى كان ولم يكن معه شيء ، ءم ء خلق محمدأ و أو صياءه الطاهرين (١) صلوات الله عليهم أجمعين وهم كانوا أرواحأ نورا نيبين في ظلة خضراء يسبحونه و يقء سونه

*غير مذكورين في كتب الرجال ءى رأينا ءتهى. و ظاهر أنهما لم يكن لهما كتاب معروف والا لذكرهما الشيخ و النجاشى و انا أخذ الكلبنى هذا الحديث من كتاب بعض المقءمين عليهما في الاسناد مثل على بن الصلء أو غيره . (ش)

(١) قوله « كان و لم يكن معه شيء » ثم خلق محمدأ اه « قال الحكماء اول ما صدر عن الواجب ءعالى جوهر مجرد اى غير جسمانى و لامءعلق بجسم و هو مدرك عاقل و سموه العقل الاول. أما عقلا فلكونه مدركأ أما كونه اولاً فلانه أول موجود صدر عن الواجب و قد روى في أول الكتاب حديث فيه أيضاً ءم ان بعض العلماء كصدر المءالين و العلامة المجلسى (رحمهما الله) حملوا العقل الاول على نور خاتم الانبياء (ع) بل العقول مطلقا على ارواح الائمة عليهم السلام كما مر لان ارواحهم كانوا مدركين للكلبات و هم أول ما صدر قبل الاجسام فصح بحسب اللغة و الاصطلاح اءلاق العقل على ارواحهم ، و أما ءقديم الروحانيات على الجسمانيات فى الخلق فيجب أن يعد من الفطريات كالاربعة زوج و لعله مءفق عليه بين من يعترف بموجود مجرد روحانى و القائل بءءدم الجسم على الروح و العقل كانه من الماديين الملاحءة الذين يجعلون العقل و الفكر من أحوال المزاجيات. و روى صدر المءالين فى معنى كلام الشارح حديثأ عن الشيخ المفيد عن النبى (ص) لما أسرى به الى السماء السابعة ءم أهبط الى الارض يقول لعلى بن أبى طالب : يا على ان الله ءبارك و ءعالى كان ولا شيء معه فخلقنى و خلقك روحين من نور جلالة فكنا أمام عرش رب العالمين نسبح الله و نحمده و نهله و ذلك قبل أن يخلق السموات و الارضين فلما أراد الله ان يخلق آدم خلقنى و اياك من طينة عليين. ءم قال بعد نقل روايات فى هذا المعنى: و جميع ذلك ءال على أن للانسان الكامل مرتبة فى البداية ءلو مرتبة الحق الاول و هى مرتبة العقول المفارقة و الجواهر القدسية ينزل منها عند النزول من الحق الى الخلق و هى بعينها مرتبته ءى يرجع اليها عند الصعود من الخلق الى الحق ، و قال قبل ذلك : هذا يوجب كون *

و يهللونه و يمجّدونه ، ثمّ خلق ماشاء كيف شاء من الملائكة وغيرهم ، و فوقّض تعليمهم للمعرفة و التوحيد و العبادة إلى محمّد وآله الطاهرين ، فهم معلّموا الملائكة (١) و من دونهم في ذلك الوقت وهم أيضاً أوّل القائلين ببلى عند أخذ الميثاق بألست بربّكم ، ثمّ باقرارهم و تعليمهم أقرّ من أقرّ ، وهم أيضاً أوّل الغارفين و أوّل العابدين و أوّل الموحّدين بعد ظهورهم في ديجور الإمكان و تعلق أرواحهم المطهّرة بأبدانهم المقدّسة إذا كان الناس كلّهم عند ذلك جهّالاً

*ذواتهم في مقام القرب متحدة مع العقل الاول. الى آخر ما قال: (ش)

(١) قوله « فهم معلّموا الملائكة و من دونهم » و بذلك يتضح جواب اهل الظاهر عن شبهة يبدوها هنا و هي ان أئمتنا عليهم السلام كانوا متأخرين في الوجود زماناً عن قبلهم من الحكماء و الموحّدين و الانبياء فكيف يمكن حصر تعليم التوحيد و المعارف و العبادة فيهم على ما هو مفاد قوله بنا عبد الله و بنا عرف الله و كيف يتصور كونهم علة فاعلية أو غائية على ما هو مفاد الحديث الخامس من هذا الباب ، ثم المراد من كونهم علة غائية او فاعلية ليس العلية المطلقة لان الممكن ليس له علة مطلقة الا واجب الوجود بذاته فهو الاول و الاخر و المبدء و النهاية و كل شيء سواه تعالى انما يكون واسطة او معدا كالدواء لعلاج المرضى و الشمس لاضاءة الارض و العقول للجسام و ليست و ساطعها بمعنى تفويض الامر اليها كما يتوهمه من لابصرة له و كون الانسان الكامل علة غائية على ما هو مفاد دخلت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلي ، و قوله « ما خلقت سماء مبنية ولا أرضاً مدحية الى قوله- الا لاجلكم و محبتكم » ليس الا أنهم في الممكنات غاية لسائر الممكنات و انا لانعلم في هذا العالم الادنى موجوداً أشرف من الانسان فصح أن يجعل سائر الاشياء مخلوقة لاجله و هو غاية لها اذ النهاية يجب أن يكون أشرف من المقدمات و اذا كان بعض أفراد الانسان أشرف من غيرهم صح أن يجعلوا غاية لسائرهم و اذا رأينا أن بدن الانسان ينهدم و يفسد و لا يبقى على صورته تحقق لدينا أن بدنه لا يكون غاية بل النهاية الحقيقية النورية المجردة و لو لم تكن هي غاية لم يكن للعالم الادنى غاية أصلاً و الحكيم تعالى لا يفعل شيئاً بلا غاية فالنهاية انما هي الحقيقة المجردة النورية للانسان الكامل. (ش)

سالكين لتيه الضلالة والغواية ثم بنور هدايتهم وحّد الله و عرفه و عبده من أخذت يده العناية الأزليّة (و تجرّ حجاب الله تبارك و تعالى) أشار إلى أنّ سلوك سبيل الله تعالى لا يمكن إلاّ بالتوسّل بمحمد ﷺ (١) لأنّه حجاب الله المرشد إلى كفيّة سلوك طريقه الموصل إليه والمبين لمراحله و منازلها وما لا بدّ منه للسائرين فيه من العلم والعمل ، ثمّ لا يمكن التوسّل بذلك الحجاب إلاّ بالتوسّل بأوليائه الطاهرين و أوصيائه المعصومين لأنّهم ورثة علمه و سالكون مسالكه بتعليمه و المنزّهون عن الجور والطغيان والمتصّفون بالعدل والعرفان.

((الاصل))

١١- « بعض أصحابنا ، عن محمد بن عبدالله ، عن عبد الوهّاب بن بشر ، عن موسى »
« ابن قادم ، عن سليمان ، عن زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله »

(١) قوله « لا يمكن الا بالتوسل بمحمد (ص) » ولا يجوز في سلوك الطريق الى الله متابعة غيره سواء كان غيره نبيا لنسخ دينه أو فيلسوفاً مكنتياً بعقله اذ لا يجوز تقليد غير المعصوم والفلاسفة غير معصومين من الخطاء لانك ترى فيهم الاختلاف في المسائل أكثر من اختلاف كل فرقة و ملة ففيهم المادى الملحد المنكر للصانع كذى مقراطيس و ابيقورس و فيهم المؤمن الموحّد التابع لشرائع الانبياء كنصير الدين الطوسي وبينهما مراتب غير متناهية وأوساط لا تحصى ولا يؤخذ ممن يكفى بعقله الاما أثبتته بالدليل العقلي ولا يعتمد عليه بالتقليد فلا يؤخذ من الفلاسفة كلام ورأى الابدليل وليس هذا متابعة لهم و توسلا بهم بل متابعة للدليل و توسل بالعقل ولم نجد شيئاً عندهم ثابتاً محققاً الا وهو مذکور في الاحاديث مشاراليه أو مصرح به وليس فائدة تتبع كتب الحكمة و تدبر كلام الفلاسفة فيما يتعلق بالالهيّات الا تشحيد الذهن وتنبيهه لفهم أسرار الحديث كفائدة علم الكلام والاصول لهذا الغرض بعينه اذ لا يمكن فهم خطب أمير المؤمنين في التوحيد و حجج الائمة خصوصاً الرضا (ع) الا لمن تعمق في الحكمة والمعقول وأدلة الاصول كما لا يمكن استنباط الاحكام الفرعية من الاحاديث الا بالتعمق في أصول الفقه وما يتوقف عليه هذا العلم. (ش)

« عزَّ وجلَّ » : « وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » قال : إنَّ الله تعالى « أعظم وأعزُّ وأجلُّ وأمنعُ من أن يظلم ولكنه خَلَطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه و« ولايتنا ولايته، حيث يقول : « إِنَّمَا وَلِيَّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا » يعني « الأئمة منَّا . ثمَّ قال : في موضع آخر : « وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » ثمَّ ذكر مثله .

((الشرح))

(بعض أصحابنا، عن محمد بن عبدالله ، عن عبدالوهَّاب بن بشر ، عن موسى بن قادم، عن سليمان، عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله تعالى « وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » لرجوع جزاء الظلم ونكاله إليهم يقال : ظلمه حقّه إذا أخذه ظلماً وقهراً و حقيقة الظلم وضع الشيء في غير موضعه (قال : إنَّ الله أعظم وأعزُّ وأجلُّ وأمنعُ من أن يظلم) لبراءة ساحته عن الانفعال و التغيير والعجز وإذا كان كذلك فلا فائدة في نفي المظلومية عنه فلا بدَّ من صرف نفيها إلى من هو قابل لها وإليه أشار بقوله (و لكنه خَلَطنا بنفسه) يقال خلطت الشيء بغيره خلطاً فاختلطاً بانضمام بعض إلى بعض يعني ضمناً إلى نفسه المقدَّسة و شار كنا (فجعل ظلمنا ظلمه) أي فجعل الظلم الواقع علينا منسوباً إلى نفسه واقعاً على ذاته مجازاً كما جعل أسفنا منسوباً إلى ذاته ثمَّ نفاه عنا تسهياً للأمر علينا و تسلياً لنا (و ولايتنا ولايته) الولاية بالفتح الحكومة والتصرف في أمور الخلق يعني و كذلك جعل ولايتنا على المؤمنين و تولينا لأمرهم و حكومتنا عليهم و إمامتنا لهم ولايته و حكومته و إمامته (حيث يقول : « إِنَّمَا وَلِيَّكُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا » يعني الأئمة منَّا) يعني أراد بالذين آمنوا الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، و هذا التفسير كاف للعلم بأنَّ المراد ما ذكر لأنَّه عليه السلام أعلم بما هو المقصود من كلام الله تعالى ولكن لا بأس أن نشير إلى توضيح ذلك فتقول أو لا قال العلامة في كشف الحق : أجمعوا على أن هذه الآية نزلت في علي عليه السلام و

هو مذکور في الصحاح الستة لما تصدق بخاتمه على المسكين بمحض من الصحابة. وقال بعض أصحابنا: الجدمع للتعظيم على أنه وقعت هذه الكرامة عن باقي الأئمة عليهم السلام ونقول: ثانياً أن الولي هنا بمعنى الأولى بالتصرف والإمام دون الناصر والمحب لأن حصر النصرة والمحبة في المؤمن المعطي للزكاة في حال الركوع غير مستقيم لتحقيقهما في المؤمن مطلقاً وإذا كان الولي بالمعنى المذكور كانت نسبة الولاية إلى الله تعالى من باب نسبة ما لأوليائه إليه.

وقال بعض المخالفين: الولي في هذه الآية بمعنى الناصر والمحب دون الأولى بالتصرف الذي هو الإمام وإلا لفاتت مناسبة هذه الآية لما قبلها وهو قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض» فإن الأولياء هنا بمعنى الأنصار والأحباب لا بمعنى الأحقين بالتصرف ولما بعدها وقوله هو تعالى «ومن يتولى الله رسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون» فإن التولي هنا بمعنى النصرة والمحبة دون الأولى بالتصرف فوجب أن يحمل الولي فيما بينهما على الناصر والمحب ليلتئم أجزاء الكلام.

الجواب عنه أما أولاً فبأن حمل الولي على ذلك يوجب فساد الحصر (١) وأما ثانياً فبأن فوات المناسبة ممنوع لأن الولاية بمعنى الأولى ولوية في التصرف شاملة للولاية بمعنى النصرة والمحبة فالمناسبة حاصلة، وأما ثالثاً فبأن العطف دل على التشريك في اختصاص الولاية والاختفاء في أن نصرة الرسول للمؤمنين نصرة مخصوصة مشتملة على التصرف في أمرهم على ما ينبغي فكذلك نصرة الذين آمنوا، وأما رابعاً فبأننا لانسلم أن التولي فيما بعد هذه الآية بمعنى النصرة و

(١) قوله «يوجب فساد الحصر» لانه حصر الولاية في المؤمن الذي آتى الزكوة حال الركوع والولاية بمعنى المحبة لا تنحصر فيه ولا ينبغي أن يستبعد إطلاق صيغة الجمع حيث يكون المنظور واحداً ولا يختلف أهل السنة وغيرهم في أن قوله تعالى «ان الذين يرمون المحصنات المؤمنات الغافلات» ناظر الى عائشة وكذلك في اطلاق الكلى ناظر الى الفرد قوله تعالى «ان جاءكم فاسق ببناء فنبهوا» ناظر الى الوليد. (ش)

المحبة بل بمعنى الحق بالتصرف فإن باب التفعّل يجيء كثيراً لاتخاذ الفاعل أصل الفعل فالمعنى من اتخذ الله ورسوله والذين آمنوا وهم الأئمة أولياء يعني الأحقّين بالتصرف. وأمّا خامساً فبان وجوب التوافق بين الآيات ممنوع فقوله: فيجب غير ثابت وعلى تقدير التسليم فالتوافق إنّما يجب إذالم يمنع مانع وقد عرفت وجود المانع ههنا .

و اعترض شارح المقاصد على الإمامية بأنّ الحصر يجب أن يكون فيما فيه نزاع و تردّد ولاخفاء في أنّ النزاع في الإمامة لم يكن عند نزول الآية و لم يكن في ذلك الزمان إمامة حتّى يكون نقياً للتردّد.

والجواب عنه أمّا أولاً فبان نفي التردّد إنّما يعتبر في القصر الإضافي كما صرح به في شرحه للتخليص و هذا القصر قصر الصفة على الموصوف قصر أحقيقياً لا إضافياً (١) و أمّا ثانياً فبانّه تعالى عالم بجميع الأشياء فلما علم اعتقادهم إمامة الغير في الاستقبال أنزل هذه الآية دفعا لاعتقادهم ورداً لهم عن خطائهم، و أمّا ثالثاً فبانّه يجوز أن يكون الحصر لدفع التردّد الواقع من بعضهم عند نزول الآية بين انحصار الولاية في الله ورسوله أبداً، أو اشتراكهما بينهما و بين غيرهما؛ على أن يكون القصر لتعيين الاشتراك (ثم قال) هذا كلام زرارة يعني (٢) ثمّ قال عنه (في موضع آخر) غير هذا الموضع في سياق بعض حديثه أو ابتداء (وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) ثمّ ذكر مثله (و هو «أنّه تعالى أعظم وأعزّ» - إلى قوله - فجعل ظلمنا ظلمه» على الظاهر أو إلى قوله «يعني الأئمة منا على» الاحتمال والحاصل أنّ زرارة روى عنه عنه تفسير هذه الآية بما مرّ في موضعين والله أعلم.

(١) قوله «قصرأ حقيقياً لاإضافياً» وسره أن الإضافة الى معنى خاص يستلزم ترجيحاً له على غيره بخلاف الحصر المطلق مثلاً إذا قال: انما زيد كاتب. و عنى به أنه ليس بشاعر لا بد أن يكون تخصيص الشعر بالنفى لمرجح و ليس الالفتات المخاطب اليه وتوهمه كون زيد شاعراً. و أمّا الحصر المطلق بمعنى أنه ليس طبيباً ولاواعظاً ولا نحوياً ولا محدثاً الى غير ذلك من المهن فلا يقتضى سبق توجه للمخاطب اليه و تردّده فيه اذ ليس هنا تخصيص حتى يطلب وجه ترجيحه. (ش) . (٢) او هو كلام الامام (ع) يعنى ثم قال الله تعالى .

(باب البداء (١))

البداء بالفتح والمد في اللغة ظهورا لشيء بعد الخفاء وحصول العلم به بعد الجهل واتسقت الأمة على امتناع ذلك على الله سبحانه إلا من لا يعتد به ومن افتري ذلك على الإمامية فقد افتري كذباً عظيماً والإمامية منه براء (١) وفي العرف على

(١) قوله « باب البداء » قوام معنى البداء بتغير العزم ، فاذا عزم رجل على فعل شيء ثم تبين له عدم المصلحة فيه وندم على عزمه وتغير قصده قيل: بداله أى ندم وعلم أن عزمه السابق كان خطأ وهذا معنى محال على الله تعالى باتفاق الأمة لاستلزامه الجهل على الله تعالى وحدوث علمه بالمفسدة في فعل بداله فيه، وربما تمحل بعض وقال : انا لا نقول بالجهل والندامة بل الله تعالى قضى حكماً يعلم أنه يغيره بسبب حادث مثلاً يحكم الله تعالى بقصر عمر زيد مع أنه يعلم أنه يتصدق ويصل الرحم فيستحق طول العمر و يغير الحكم الاول و يطيل عمره وهذا معنى لا يناسب سائر أقوال الشيعة لان فيه تناقضاً صريحاً مثل أن يقال عزم زيد على اقامة عشرة أيام في بلد مع أنه يعلم أنه لا يقيم بها أكثر من ثلاثة أيام وكيف يحكم الله تعالى بقصر عمر رجل يعلم أنه يطيل عمره ؟ فان قيل لا تناقض في حكمين مختلفين موقوفين على شرطين مختلفين فيحكم بقصر عمره ان لم يصل الرحم ولم يتصدق و بطوله ان وصله و تصدق فيرفع التناقض باختلاف الشرط. قلنا لا يطلق الارادة والمشية والقضاء والقدر وامثالها الا على الطرف المثبت الذي حصل شرطه الذي حكم الشارع بوقوعه ولا يطلق على ما يعلم تعالى انه لا يقع قط فلا يقال قضى الله تعالى بظلمة النهار وضياء الليل على فرض كون الشمس طالعة ليلا و آفلة نهاراً وكذلك لا يقال قضى الله بكون الحمام ناطقاً ان صار انساناً وكون النار باردة اى ان صارت ماء وكون عمر زيد قصيراً ان لم يصل الرحم مع علمه تعالى بكون عمره طويلاً لصله الرحم. وقد اولوا ماورد من لفظ البداء تاويلات لا يستلزم المحال.

(٢) قوله «والإمامية منه براء» صرح بذلك لان مخالفينا نسبوا اليها القول بالبداء و يعيبون به على مذهبنا حتى أن الفخر الرازي نقل في آخر كتابه المسمى بالمحصل عن سليمان بن جرير الزيدي كلاماً لا يتفوه به مسلم قال أن ائمة الرافضة وضعمنا مقالتين*

ما استفدت من كلام العلماء وأئمة الحديث يطلق على معان كلها صحيحة في حقه تعالى.

❖ لشيعةهم لا يظفر معهما أحد عليهما: الاول القول بالبداء فاذا قالوا انه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لا يكون الامر على ما أخبروه قالوا ببداء الله تعالى فيه ثم نقل اشعاراً عن زرارة وقال: الثاني التقيية فكلماً أرادوا شيئاً يتكلمون به فاذا قيل لهم هذا خطأ و ظهر بطلانه قالوا انما قلناه تقيية انتهى و قال المحقق الطوسي (ره) انهم يعنى الشيعة لا يقولون بالبداء و انما القول بالبداء ما كان الا فى رواية رووها عن جعفر الصادق (ع) انه جعل اسماعيل القائم مقامه فظهر من اسماعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم موسى فستل عن ذلك فقال بدا لله فى أمر اسماعيل و هذه رواية و عندهم أن الخبر الواحد لا يوجب علماً ولا عملاً انتهى . يعنى ليس خبر الواحد حجة فى اصول الدين اذ لا يوجب العلم ولا فى فروع الدين لانه لا يقوم به الحجة ولا يوجب العمل . واما العلامة المجلسى فقد نقل بعض ما سبق من كلام الفخر الرازى . ثم قال : و أعجب منه أنه أجاب المحقق الطوسي (رحمه الله) فى نقد المحصل عن ذلك لعدم احاطته كثيراً بالاخبار بأنهم لا يقولون بالبداء و انما القول به ما كان الا فى رواية . وأقول: ليس انكار البداء خاصاً بالمحقق الطوسي (قدس سره) بل كل من وجدنا له قولاً ممن يعتبر قوله من العلماء و اطلعنا على رأيه فى الاراء وافق المحقق الطوسي فى نفي البداء و تبرئة الامامية عن القول به منهم السيد المرتضى (رحمه الله) فى الذريعة و شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي فى العدة والتبيين و حبر الامة و أعلم علمائها بعد المعصومين عليهم السلام الشيخ العلامة الحسن بن يوسف بن مطهر الحلى فانه قال فى نهاية الاصول فى البحث الرابع من الفصل الاول من المقصد الثامن النسخ جائز على الله تعالى لان حكمه تابع للمصالح و البداء لا يجوز عليه تعالى لانه دل على الجهل أو على فعل القبيح و همامحلان فى حقه انتهى . و نظير ذلك فى تفسير مجمع البيان كثير و فى تفسير أبى الفتوح الرازى نسبة نفي البداء الى مذهبنا فى مواضع كثيرة منها فى الصفحة ٤ و ٢٨٦ من المجلد الاول ط ١٣٨٣ . و قال السيد عميد الدين فى شرح التهذيب فى باب عدم جواز نسخ الحكم قبل وقت التمكن من الفعل بانه لو جاز ذلك لزم البداء أعنى ظهور حال الشىء بعد خفائه على الله تعالى و التالى باطل فالقدم مثله الى آخر ما قال ، ولولم يكن خوف الاطالة لنقلنا شيئاً كثيراً ❖

منها إبداء شيء وإحداثه (١) والحكم بوجوده بتقدير حادث و تعلّق إرادة
حادثه بحسب الشروط والمصالح و من هذا القبيل إيجاد الحوادث اليومية وتيقرب
منه قول ابن الأثير: «في حديث الأقرع والأبرص والأعمى: بدا لله عز وجل أن

من كلام علمائنا السابقين ولا أظن أحداً من الامامية يلتزم بالبداء من غير تأويل حتى ان
العلامة المجلسي (ره) أوجب ظاهراً التلطف به تأديباً لا الاعتقاد بمعناه تعدياً لانه أيضاً
أوله تأويلاً. فان قيل فماتقول فيما ورد في أخباركم من لفظ البداء. قلنا كلامنا في اطلاق
هذا اللفظ على الله تعالى نظير كلامنا في اطلاق الغضب والرضا والاسف كما قال « فلما
آسفونا انتقمنا » والنسيان في قوله «نساء الله فسيهم» و قوله «كذلك اليوم تنسى» وأمثال
ذلك يجب تأويله بما يوافق المذهب والعتل والجماع لاجمع ذلك أنه تعالى يعامل معاملة
الراضي والغاضب والناسي والمحزون والنادم على ما فعل، لأنه تعالى متصف بهذه الصفات
واقعاً. وقد أطالوا الكلام في تأويل البداء و نكتفى هنا بما قاله صدر المتألهين (قده) و
مرجه الى نسبة البداء الى بعض مخلوقاته تعالى من الملائكة والنفوس الكلية و هو غير
بعيد كما مر نظيره في خبر حمزة بن بزيع في الباب السابق في تأويل قوله تعالى « فلما
آسفونا انتقمنا » قال الصادق (ع): «ان الله تعالى لا يأسف كأسفنا ولكنه خلق اولياء لنفسه
مخلوقون مر بويون فجعل رضاهم رضاهم و سخطهم سخط نفسه الى ان قال - هكذا
الرضا والغضب و غيرهما مما يشاكل ذلك» ومبنى كلام الصدر على ان بعض الملائكة وهم
العقول القادسة يعلمون بتعليم الله ما سيقع على ما هو عليه وبعضهم كالنفوس يعلمون الاسباب
المؤدية الى شيء من غير أن يطلعوا على ما يتفق مما نعمة لها فيظهر ما يقع على خلاف ما
علموا كمن يعلم أن الزرع بعد نموه و بدو صلاحه يحصل منه مقدار من الطعام ولا يعلم السبل
او النار او الدابة او الجند يفسدون الزرع، ومثله حديث آخر مضى آنفا عن زرارة عن أبي
جعفر (ع) «ان الله أعظم و أجل وأعز وأمنع من أن يظلم ولكن خلطنا بنفسه فجعل ظلمنا ظلمه»
وسنذكر تأويلات آخر- ذكرها علمائنا - في تضاعيف الشرح (ش)

(١) قوله «ابداء شيء واحداثه» هذا تأويل حسن وقد ذكره الصدوق (رحمه الله)
في كتاب التوحيد قال: معناه ان له أن يبدء بشيء فيخلقه قبل شيء ثم يعدم ذلك الشيء و
يبدء بخلق غيره أو يأمر بأمر ثم ينهى عن مثله أو ينهى عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه*

يبتليهم أي قضى بذلك وهو معنى البداء ههنا لأن القضاء سابق والبداء استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم و ذلك على الله عز وجل محال غير جازن. ولعله أراد بالقضاء الحكم بالوجود ، وأراد بكونه سابقاً أن العلم به سابق كما يرشد إليه ظاهر التعليل المذكور بعده فلا يرد عليه ما أورده بعض الأصحاب من أن هذا القول ركيك جداً لأن القضاء السابق متعلق بكل شيء وليس البداء في كل شيء بل فيما يبدو ثانياً ويتجدد أخيراً .

و منها ترجيح أحد المتقابلين والحكم بوجوده بعد تعلق الإرادة بهما تعلقاً غير حتمي^(١) لرحجان مصلحته و شروطه على مصلحة الآخر و شروطه ومن هذا

* و ذلك مثل نسخ الشرائع و تحويل القبلة و عدة المتوفى عنها زوجها و لا يأمر الله عباده بأمر في وقت ما الا وهو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك و يعلم أن في وقت آخر الصلاح لهم في ان ينهاهم عن مثل ما أمرهم به - الى أن قال - و البداء هوردد على اليهود لانهم قالوا ان الله قد فرغ من الامر. فقلنا ان الله كل يوم في شأن يحيى و يميت و يرزق و يفعل ما يشاء انتهى. و بالجملة اذا خلق زيداً و أماته ثم خلق عمراً فهذا بداء اى خلق جديد و اذا شب زيد ثم شاخ فهذا بداء اى أمر جديد حدث ، و كل يوم هو في شأن ، و يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ، بمعنى أنه يمحو زيداً من لوح الوجود و يثبت عمراً ، فان قيل ليس هذا معنى البداء المصطلح عند العلماء على ما صرحوا به في تعريف النسخ بل ما ذكره الصدوق من شمول البداء للنسخ أيضاً خلاف الاصطلاح قلنا لاضير فيه لان كثيراً من اصطلاحات العلماء لا توافق اصطلاح الاخبار مثل الاجتهاد عند العلماء ، معنى صحيح جائز وقد نهى عنه الاخبار لان الاجتهاد فيها بمعنى آخر غير اصطلاح العلماء ، وكذلك نهى عن التقليد في الدين بمعنى آخر غير التقليد المصطلح ، و الحبط غير جائز عند الامامية وقد ورد في وقوعه روايات و آيات بمعنى آخر فلا يبعد أن يكون البداء الوارد في الروايات بمعنى غير ما اصطلاح عليه أرباب الأصول . (ش)

(١) قوله «تعلقاً غير حتمي» هذا من طغيان القام أو سهو و ذهول من القائل وليس أحد معصوماً عن الخطأ ولا يجوز على الله تعالى الا الحتم والحكم ولا يقبل قضاءه التردد و كما أن الندامة عليه تعالى محال كذلك التردد بل كل ما تعلق علمه و ارادته به فهو كما هو من الازل ولم يحصل القطع بعد التردد ، فان قيل فمات معنى اجابة الدعاء و تطويل العمر بصلته*

القبيل إجابة الداعي و تحقيق مطالبه و تطويل العمر بصله الرحم و إرادة إبقاء قوم بعد إرادة إهلاكهم و قد قال مولانا أبو الحسن الرضا عليه السلام لسليمان المرزوي و هو كان منكراً للبداء و طلب منه عليه السلام ما يدلُّ عليه من القرآن قوله تعالى لنبيه عليه السلام «فتول عنهم فما أنت بملوم» ثمَّ بد الله تعالى فقال « و ذكر فان الذكري تنفع المؤمنين» يريد عليه السلام أنه تعالى أراد إهلاكهم (١) لعلمه بأنهم لا يؤمنون و أراد بقاءهم لعلمه بأنه يخرج من أصلابهم المؤمنون، فرجح بقاءهم و حكم به تحقيقاً لمعنى الإيمان .

و منها محو ما ثبت وجوده (٢) في وقت محدود بشروط معلومة و مصلحة مخصوصة و قطع استمراره بعد انقضاء ذلك الوقت والشروط والمصالح سواء ثبت بدله لتحقيق الشروط والمصالح في إثباته أولاً، و من هذا القبيل الإحياء والإماتة والقبض والبسط في الأمر التكويني و نسخ الأحكام بلا بدل أو معه في الأمر التكليفي. و النسخ أيضاً داخل في البداء كما صرح به الصدوق في كتابي التوحيد والاعتقادات. و من أصحابنا من خصَّ البداء بالأمر التكويني و أخرج النسخ عنه و ليس لهذا التخصيص وجه يعتدُّ به (٣) و إنما سميت هذه المعاني بداء لآنها

*الرحم وأمثال ذلك قلنا: الأمر فيه كالأمر في سائر الأسباب فكما تعلق إرادته تعالى بإرسال السحاب و نزول المطر بسببه كذلك تعلق علمه وإرادته بصله الرحم من فلان وطول عمره بالصلة وأنه لو لم يصل رحمه لم يطل عمره كما أنه لو لم يرسل السحاب لم ينزل المطر فقصر العمر إنما هو على فرض عدم صلة الرحم وطوله على فرض الصلة والثاني هو الواقع و تعلق علمه بالثاني وسيجيء له مزيد توضيح إن شاء الله . (ش)

(١) قوله و يريد انه تعالى أراد أهلاكهم، بل كلام الامام تعميم معنى البداء حتى يشمل النسخ ، فأمر أولاً بالأعراض عن الكفار ، و أمر ثانياً بتذكيرهم و منعه من الاعراض . (ش)

(٢) قوله د و منها محو ما ثبت وجوده ، هذا راجع الى الوجه الاول المذكور .

(٣) قوله «وليس لهذا التخصيص وجه يعتد به» بل هو اصطلاح خاص غير مصطلح الروايات*

مستلزمة لظهور شيء على الخلق بعدما كان مخفياً عنهم ومن ثم عرف البداء بعض القوم بأنه أن يصدر عنه تعالى أثر لم يعلم أحد من خلقه قبل صدوره عنه أنه يصدر عنه . و اليهود أنكروا البداء و قالوا « يدالله مغلولة غلّت أيديهم و لعنوا بما قالوا » وهم يعنون بذلك أنه تعالى فرغ من الأمر فليس يحدث شيئاً ، و نقل عنهم أيضاً أنه تعالى لا يقضي يوم السبت شيئاً ، و يقرب منه قول النظام من المعتزلة : إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ماهي عليه الآن معادن نباتاً و حيواناً و إنساناً ولم يتقدم خلق آدم على خلق أولاده و التقدّم و التأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها و وجودها ، و كأنه أخذ ذلك من الكمون و الظهور من مذهب الفلاسفة . و نقل صاحب الكشاف عن الحسين بن الفضل ما يعود إلى هذا المذهب و هو أن عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن الفضل و ذكر أن من آيات أشكلت عليه قوله عزّ من قائل « كل يوم هو شأن » و قد صحّ « أن القلم جفّ بما هو كائن إلى يوم القيمة » فقال الحسين ، أما قوله « كل يوم هو في شأن » فإنها شؤون يبدئها لاشؤون يبتديها (١) ، و هذه المذاهب عندنا باطلة لأنّ الله تعالى يحدث ما يشاء في أي وقت يشاء على وفق الحكمة و المصلحة كما دلّت عليه روايات هذا الباب و دلّ عليه أيضاً ما مرّ من قول أمير المؤمنين عليه السلام « الحمد لله الذي لا يموت و لا ينقض عجايبه لأنّه كل يوم في شأن من إحداث بديع لم يكن ، فإنّه صريح في أنّه تعالى

* و لامشاحة في الاصطلاح و انما فرق الاصوليون بين النسخ و البداء لاختلاف حكمهما و جواز الاول و استحالة الثاني و لابد عند الفرق بين الاحكام تفريق الاصطلاح حتى لا يشبه الامر على غير المتدبر . (ش)

(١) قوله « شؤون يبدئها » أي يظهرها في الوجود الخارجى بعد أن كان معلوماً عند الباري لأنه تعالى يبتديها من غير أن يكون له علم بها في الازل و ارجاع هذا القول الى مذهب الكمون و البروز غير ظاهر لى و كذلك ارجاعه الى قول النظام و ارجاع قول النظام الى قول هؤلاء ، تم يشبه كلام النظام قول المتأخرين في الدهر و الزمان و قول الحسين ابن الفضل لا يخالف مذهب ساير المؤمنين بالقضاء . (ش)

يحدث في كل وقت ما أراد إحداثه من الأشخاص والأحوال ، ولعلّ الحسين كالسائل فهم أنّ ابتداءها وإحداثها ينافي ما صحّ من جفاف القلم وأنت تعلم أنّه لا منافاة بينهما فإن جفاف القلم دلّ على أنّ كلّ ما هو كائن إلى يوم القيمة فهو مكتوب في اللوح المحفوظ أو في لوح التقدير ومعلوم له تعالى شأنه بحيث لا يتغيّر ولا يتبدّل ومن المكتوب والمعلوم له تعالى أنّه يقدر كذا في وقت كذا و يتبدى بايجاده وإحداثه على وفق الحكمة والمصلحة فالابتداء والإحداث الذي هو البداء المراد هنا أيضاً من المكتوبات فليتامل.

((الاصل))

١- « محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحجّال عن أبي إسحاق »
 « ثعلبة، عن زرارة بن أعين، عن أحدهما عليهما السلام قال: ما عبد الله بشيء مثل البداء »
 « وفي رواية ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام ما عظم »
 « الله بمثل البداء ».

((الشرح))

(محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحجّال، عن أبي إسحاق ثعلبة)
 هو ثعلبة بن ميمون وكنيته أبو إسحاق فما وقع في بعض النسخ عن أبي إسحاق عن ثعلبة فهو سهو من الناسخ (عن زرارة بن أعين، عن أحدهما عليهما السلام قال : ما عبد الله بشيء مثل البداء) (١) أي مثل القول بالبداء و التصديق بثبوته له تعالى لأنّ فيه إزعاجاً بأنّه تعالى قادر على الحوادث اليومية، واعترافاً بأنّه مختار يفعل

(١) قوله « مثل البداء » البداء في هذا الحديث ليس بالمعنى المصطلح مثل أن يقدر الله تعالى موت زيد ثم يبطل هذا التقدير و يقضى بحياته ، بل المراد انه تعالى يميت زيدا و يحيى عمراً و يسقم هذا و يشفي ذلك و كل يوم هو في شأن فالتغير بفعله في العالم لا للتغيير في حكمه و ارادته بالنسبة الى شيء واحد (ش)

بإرادته ما يشاء ويتصرف في ملكه كيف يشاء ولا يبلغ شيء من العبادة هذه المرتبة لأنَّ العبادة إنما هي عبادة وكمال بعد معرفته بما ينبغي له و من أنكر البداء له تعالى فقد نسب العجز إليه وأخرجه عن سلطانه و عبد إلهاً آخر ودان بدين اليهود. قال الفاضل الأمين الأسترآبادي: القول بالبداء ردُّ على اليهود حيث زعموا أنَّه تعالى فرغ من الأمر لأنَّه عالم في الأزل بمقتضيات الأشياء فقدَّر كلَّ شيء على وفق علمه، وملخص الردِّ أنَّه يتجدَّد له تعالى تقديرات وإرادات حادثة كلَّ يوم بحسب المصالح المنظورة له تعالى (و في رواية ابن أبي عمير، عن هشام ابن سالم ، عن أبي عبد الله عليه السلام ما عظم الله بمثل البداء) أي ما عظم الله تعالى بشيء من أوصاف ومحامد يكون مثل البداء لأنَّ تعظيمه تعالى ووصفه بالبداء الذي هو فعل من أفعاله مستلزم لتعظيمه ووصفه بجميع الصفات الكمالية مثل العلم والقدرة والتدبير والارادة ، والاختيار وأمثالها .

((الاصل))

٢- « عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم »
 « و حفص بن البختری و غیرهما ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في هذه الآية : «يمحو»
 « الله ما يشاء و يثبت » قال : فقال : وهل يمحو إلا ما كان ثابتاً وهل يثبت إلا ما
 « لم يكن » .

((الشرح))

(عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم و حفص ،
 « ابن البختری و غیرهما ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال في هذه الآية) أي في تفسيرها :
 (يمحو الله ما يشاء) محوه وإعدامه (ويثبت) ما يشاء إثباته وإيجاده (قال فقال) إعادة
 القول للتأكيد والتقرير : (وهل يمحو إلا ما كان ثابتاً) في اللوح المحفوظ أو في
 الأعيان (وهل يثبت إلا ما لم يكن) ثابتاً فيهما . يعني أن المحو يتعلّق بالموجود

والإثبات يتعلّق بالمعدوم ، وكلُّ ذلك لعلمه تعالى بالمصالح العامّة والخاصّة والشرائط ، فيزيل وجود ما أوجده و يفيض وجود ما أراد إيجاده لانقضاء مصالح الوجود وشرائط حسنه في الأوّل و تحقّقها للثاني و تلك المصالح و الشرايط ممّا يختلف باختلاف الأوقات والأزمان و دلالته على البداء (١) بمعنى تجدّد التقدير والمشيئة والإرادة في كلّ وقت بحسب المصالح ظاهرة.

((الاصل))

٣- عليّ ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمد بن مسلم ، « عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما بعث الله نبياً حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال : « الإقرار له بالعبوديّة ، و خلع الأنداد ، وأنّ الله يقدّم ما يشاء و يؤخّر « ما [من خل] يشاء »

((الشرح))

(عليّ ، عن أبيه ، عن ابن أبي عمير ، عن هشام بن سالم ، عن محمد بن مسلم ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما بعث الله نبياً حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال الإقرار له بالعبوديّة) أي إقرار النبيّ بأنّه عبد له تعالى يستحقّ العبادة منه و أخذه على أمته الإقرار بذلك (و خلع الأنداد) أي خلع الأمثال والأضداد بالتصديق بوحدا نيّته في الذات والصفات و تفرّده باستحقاق العبادة (و أنّ الله يقدّم ما يشاء و يؤخّر من يشاء) على وفق ما يقتضيه الحكمة و المصلحة و نظام الكلّ لأنّ الحكيم العليم إذا علم حسن شيء في وقت و قبحه في وقت آخر يضعه في موضعه . قال الصدوق - رحمه الله - في كتاب الاعتقادات بعد نقل هذا الحديث : و نسخ الشرائع والأحكام بشرية نبينا عليه السلام من ذلك و نسخ الكتب بالقرآن من ذلك ،

(١) قوله « و دلالته على البداء » كما أن عدم دلالته على البداء بالمعنى المصطلح أيضاً ظاهر و يصدق على نسخ حكم بحكم أو شريعة بشرية أنه محو و اثبات أي محو السابق و اثبات اللاحق ، والبداء المصطلح اثبات شيء ثم محو ذلك الشيء بعينه . (ش)

أقول : وهو ردُّ علي اليهود المنكرين للنسخ باعتبار أن النسخ بقاء و البقاء
 على الله تعالى محالٌ و تحقيق الردُّ أن البقاء المحال عليه سبحانه هو ظم-ور
 الشيء بعد الخفاء عليه . و أمّا البقاء بمعنى إثبات كلِّ شيء في وقته بأرادته لمصلحة
 تقتضيه فهو من أعظم أوصافه و محامده كما عرفت . و في بعض نسخ هذا الكتاب و
 كتاب الاعتقادات والعيون « ويؤخر ما يشاء » بلفظة « ما » الموصولة وهو الأظهر و
 الأَنسب بما قبله . فان قلت : هذا الحديث ينافي ما يجيء في باب مولد النبي عن
 أبي عبد الله عليه السلام قال : « إنَّ عبدالمطلب أوَّل من قال بالبداء » قلت : لامنافة بينهما
 لأنَّ المراد بالأوَّلِيَّة الأُوَّلِيَّة الإضافيَّة بالنسبة إلى غير الأَنبياء عليهم السلام أو المراد أنَّه
 أوَّل من أطلق هذا اللفظ على غير معناه اللغوي .

((الاصل))

٤- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن فضال ، عن ابن بكير ، عن
 « زرارة ، عن حمران ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله عز وجل
 « قضى أجلاً و أجلاً مسمى عنده » قال : هما أجلان : أجل محتوم و
 « أجل موقوف » .

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن ابن فضال ، عن ابن بكير ، عن زرارة
 عن حمران ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن قول الله تعالى : قضى أجلاً) أي
 أحكمه وأبرمه (وأجل مسمى عنده) «أجل» مبتدأ لتخصيصه بالصفة «عنده» خبره
 (قال : هما أجلان) أي أجلان للموت أو أجلان متغايران بقريئة المقام و التفسير
 فلا يرد أن الحمل غير مفيد لأنه بمنزلة أن يقال : الأجلان أجلان و الاثنان اثنان
 (أجل محتوم) أي مبرم محكم لا يتغير ولا يتبدل لتعلق القضاء بالامضاء به فلا يجري

فيه البداء لما سيجيء من أنه لا بداء بعد القضاء و هو ناظر إلى قوله قضى أجلاً و تفسير له (و أجل موقوف) لم يتعلّق القضاء به بعد لتوقف تعلّقه (١) به على حصول مصالح و شرايط و أمور خارجة عن ذات الأجل عند حضوره فان حصلت تلك الأمور يتعلّق به القضاء فيصير مبرماً وإلا فلا و تعلّق العلم الأزلي بحصولها مثلاً عند حضور ذلك الأجل لا يقتضي تقدّم القضاء عليه و هذا ناظر إلى قوله « وأجل مسمّى عنده » و

(١) قوله « بعد لتوقف تعلّقه به » هذا الحديث أيضاً لا يدل على البداء بالمعنى المصطلح أعنى تغيير المقدرات. و الأجل قد يكون محتوماً وقد يكون موقوفاً نظير أن الامر قد يكون مطلقاً وقد يكون مشروطاً ولا يكون شيء واحد ما موراً به مطلقاً و مشروطاً معاً، مثلاً الحج واجب مشروط بالاستطاعة، وليس له وجوب آخر غير مشروط، وكذلك عمر من يصل رحمة و يتصدق طويل بسبب صلة الرحم والصدقة و ليس له أجل آخر قريب غير مشروط، و انما يكون البداء اذا كان لشيء واحد بعينه أجلان لا أن يكون لشيء أجل محتوم و لشيء آخر أجل موقوف فان قيل اذا كان لشيء أجل موقوف على شرط فلا بد أن يكون له أجل آخر غير موقوف على فرض عدم ذلك الشرط، قلنا لانسلم ذلك بل الاجل المسمى الذى تعلق علم الواجب تعالى بوقوعه هو الاجل الموقوف على الشرط الذى علم تعالى بوجوده و حصوله و ليس غيره أجلاً مقدراً فى علمه تعالى، مثلاً أبولهب قضى عليه بأنه سيصلى نهاراً ذات لهب بسبب كفره و ليس له قضاء آخر بأنه يدخل الجنة و لا بانه يدخل النار و لو بسبب سبب كفره حتى يلزم الجبر و غاية ما يمكن أن يتوهم هنا قضية منطقية غير بتيّة لم تثبت فى قضائه تعالى ولم يتعلّق بها مشيئته وهو أن زيداً لولم يصل رحمة كان عمره قصيراً لكنه يصل فى علم الله فلا يكون عمره قصيراً و ان بنينا على تسمية هذه القضايا قضاء و قدرا و مشية و ارادة يكون كل ممتنع بالغير مقضياً مقدراً، مثلاً اليوم مظلم ان لم يطلع الشمس قضاء الهى فيكون طلوعها و اضاءة النهار بداء لانه تغيير القضاء، و بالجملة فلا بد لاثبات البداء من التماس دليل آخر غير هذا الحديث و لذلك بيان آخر سنشير اليه فى موضع اليق ان شاء الله تعالى (ش)

معناه الله أعلم أن الأجل المسمى المعلق، حكمه عنده، إن شاء أمضاه بقدرته واختياره وهذا معنى البدء هنا، وقال بعض الأصحاب المراد بالأجل المحتوم الأجل لمن مضى فلا بداء فيه لانقضائه وامضائه ولا قدرة على ما مضى وبالاجل الموقوف الأجل لمن يأتي وفيه البدء لتجدده بالقدرة، فالفرق بين الأجلين في جريان البدء في الثاني، و عدم جريانه في الأول وإلا فكل من الماضي والآتي محتوم بالنسبة إليه تعالى. وفيه أن كون الآجال الاستقبالية كلها موقوفة محل نظر لجواز أن يكون بعضها ممّا حتمه الله تعالى وقضى به في الأزل فلا يجري فيه البدء ولا يقع فيه المحو.

((الاصل))

٥- « أحمد بن مهران ، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني ، عن علي بن أسباط ، عن خلف بن حمّاد ، عن ابن مسكان ، عن مالك الجهني قال: سألت « أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى : « أولم ير الانسان أننا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً » قال : فقال ، لامقدراً ولا مكوّناً ، قال : و سألته عن قوله : « هل أتى » « على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » فقال كان مقدراً » « غير مذكور ».

((الشرح))

(أحمد بن مهران ، عن عبدالعظيم بن عبدالله الحسني ، عن علي بن أسباط ، عن خلف بن حمّاد ، عن ابن مسكان ، عن مالك الجهني) كأنه مالك بن أعين وقد قيل إنه كان مخالفاً ولم يكن من هذا الأمر في شيء وقيل في شأنه رواية دالة على مدحه بل على توثيقه إلا أنه هورأويها (قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى : « أولم ير الانسان) الهمة لانكار السلب أو لتقرير الاثبات (أننا خلقناه من قبل) أي قدرناه بالارادة والمشيئة من قبل زمان وجوده أو من قبل أن يكون إنساناً أو

من قبل أن يكون له صورة و مثال في عالم الامكان و هذا أنسب لأن دلالة على
الابداع أظهر (ولم يك شيئاً) حال عن المفعول (قال : فقال : لامقدراً ولا
مكوناً) (١) بل كان معدوماً صرفاً وفيه دلالة على أن المعدوم ليس شيئاً وإنما قدّم
المقدّر على المكون ولم يعكس مع أن العكس أتم فائدة باعتبار أن نفي التقدير مستلزم
لنفي التكوين فليس لنفي التكوين بعده كثير فائدة بخلاف نفي التكوين فإنه لا
يستلزم لنفي التقدير لوجهين أحدهما أن المقصود الأصلي ههنا نفي التقدير ونفي
التكوين مقصود بالعرض والمقصود الأصلي أولى بالتقديم، وثانيهما أن التقدير
مقدّم على التكوين في نفس الأمر فقدّمه في الذكر لرعاية التناسب ثم المراد
بالمكون ما المادة الانسانية مثل النطفة و العلقة و غيرها أو الصورة الانسانية
الحاصلة بعد تكامل الأجزاء و تمام الأعضاء حتى صارت قابلة لفيضان الروح
(قال : و سألته عن قوله : هل أتى على الانسان) الاستفهام للتقرير وقال أبو عبيدة
هل ههنا بمعنى قد (حين من الدهر) أي طائفة من الزمان (لم يكن شيئاً مذكوراً)
حال عن الانسان (فقال كان مقدراً غير مذكور) أشار إلى أن النفي راجع إلى
القيدي أي كان مقدراً الوجود ذلك الحين عند كونه نطفة أو علقة غير مذكور بين
أهل الأرض و أهل السماء من الملائكة و غيرهم بالانسانية إذ ما لم تكمل صورته
ولم تتم أعضاؤه و جوارحه ولم يتعلق به الروح الانسانية لا يسمّى إنساناً، وفي هذين
الحديثين دلالة على تجدد إرادته تعالى و تجدد تقديره و تدييره في خلق الانسان
و هذا هو المراد بالبداء في حقه تعالى.

(١) قوله « لامقدراً ولا مكوناً » ليس المراد من المقدر ما تعلق علم الله تعالى بوجوده
و قدره إذ علمه متعلق بكل شيء من الازل فكيف لا يكون شيء مقدراً فلا بد ان يكون المراد
بالتقدير بعض مراحل الاستعداد قبل الوجود بان يكون الشيء بعد حصول جميع الاسباب
مكوناً و بعد حصول بعضها مقدراً، مثلاً الانسان عند انعقاد النطفة يكون مقدراً و عند تمام
خلقة الجنين مكوناً . (ش)

((الاصل))

٦- « محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربيعي »
 « ابن عبدالله، عن الفضيل بن يسار قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : العلم علمان »
 « فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه و علمٌ علمه ملائكته ورسله »
 « فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته و لا رسله »
 « و علمٌ عنده مخزونٌ يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت ما يشاء. »

((الشرح))

(محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربيعي بن
 عبدالله، عن الفضيل بن يسار قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : العلم علمان فعلم
 عند الله مخزون) لا يعلمه إلا هو كما فسره بقوله (لم يطلع عليه أحداً من خلقه)
 و هو العلم بسر القضاء و القدر و نحوه و قيل المراد بالعلم المخزون العلم المكتوب
 المقرّر في اللوح المحفوظ. أقول: فيه نظر لأن كل ما في اللوح المحفوظ من
 العلوم لا يجب أن يكون مختصاً به سبحانه لا يطلع عليه أحد من خلقه بل لنا أن
 نقول: كل ما فيه فهو حاصل لبعض خلقه فإن اللوح المحفوظ إما الملك كما هو
 مذهب الصدوق (رضي الله عنه) و قد صرح به في كتاب الاعتقادات أو الروح المقدس
 لأمير المؤمنين عليه السلام كما قال في خطبة البيان أنا اللوح المحفوظ (و علم علمه
 ملائكته و رسله) تعليماً لا يحتمل متعلقه نقيضه و ذلك بأن لا يكون معلقاً بشرط
 (فما علمه ملائكته و رسله فإنه سيكون) على وفق ما علمهم من غير تغيير و تبدل
 (لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله) (١) لا يكذب إماماً من الكذب أو من التكذيب

(١) قوله « فما علمه ملائكته و رسله » أقول هذا الحديث رد على ما توهمه الفخر-

الرازي و نقلنا عن المحصل من علة ذهاب الشيعة الى القول بالبداء و يؤيد مضمون
 الحديث بقاعدة اللطف الذي يقوله الشيعة و ان كل شيء يقرب العبد الى الطاعة و يبعدة *

أي لا يكذب نفسه في إخباره للملائكة بوقوع متعلقه ولا يكذب ملائكته في إخبارهم للرسل ولا يكذب رسله في إخبارهم للخلق لأن الكذب نقص وقبيح وجب تنزهه تعالى و تنزه سفرته عنهما ، فإن قلت : هذا ينافي ما رواه الصدوق في كتاب العيون باسناده عن أبي الحسن الرضا عليه السلام لا ثبات البداء قال عليه السلام « لقد أخبرني أبي عن آبائه أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : إن الله عز وجل أوحى إلى نبي من أنبيائه أن أخبر فلاناً الملك أنني متوفيه إلى كذا وكذا فأتاه ذلك النبي فأخبره فدعى الله الملك وهو على سريرته حتى سقط من السرير ، وقال : يارب أجلني حتى يشب طفلي وأقضي أمري فأوحى الله تعالى إلى ذلك النبي أن ائت فلاناً الملك فأعلمه أنني قد أنسيت أجله وزدت في عمره خمسة عشر سنة فقال ذلك النبي : يا رب إنك لتعلم أنني لم أكذب قط فأوحى الله تعالى إنمأ أنت عبد مأمور وأبلغه ذلك والله لا يسئل عما يفعل » قلت : المراد بالتعليم المقرون بما يفيد القطع بوقوع متعلقه فإنه لا بد من وقوعه لامر ، وأمأ التعليم المجرد عن ذلك فيجوز أن لا يقع متعلقه لجواز أن يكون وقوع متعلقه مقيداً بشرط في علم الله تعالى كما في حديث وفاة الملك فإنه كان مقيداً في علم الله تعالى بترك الدعاء والتبرع فلمأ وجدالم يقع الوفاة لاتتفاء الشرط وإخبار النبي ذلك الملك من الله بأنه متوفيه ، لم يلدن كذباً في نفس الأمر فإن قوله « متوفيه من كلامه تعالى وهو مقيد في علمه بما ذكر و عدم علم النبي بذلك القيد لا ينافي ذلك الكلام المقيد في نفس الأمر ولا يكون الاخباره كذباً (١) و إنمأ يكون كذباً لولم يؤمر بالاخبار

عن المعصية فهو واجب عليه تعالى وان اغراء بالجهل قبيح ولا ريب ان النبي والامام اذا أخبرا عن الله تعالى ولم يقع المخبر على ما أخبر به كان ذلك مزلة عظيمة توجب عدم الاعتماد باقوال الانبياء و يخالف اللطف و يوجب نقض غرض الواجب تعالى و حينئذ فما ورد من تغيير ما أخبر به الائمة عليهم السلام والانبياء فهو مردود لمخالفته العقل و الاخبار الكثيرة و منها حديث امامة اسماعيل والبداء فيه . (ش)

(١) قوله ولا يكون الاخبار به كذباً اذا أخبر مقيداً لم يتحقق المحذورات التي*

فأخبره. و بمثل هذا التوجيه يندفع أيضاً ما يتوجه على ظاهر ما رواه المصنف في باب «أن الصدقة تدفع البلاء» بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مرَّ يهودي بالنبي صلى الله عليه وآله فقال: السام عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله عليك فقال أصحابه إننا سلم عليك بالموت فقال: الموت عليك، قال النبي صلى الله عليه وآله وكذلك رددت، ثم قال النبي صلى الله عليه وآله: إن هذا اليهودي يعضه أسود في قفاه فيقتله، قال: فذهب اليهودي فاحتطب حطباً كثيراً فاحتمله ثم لم يلبث أن انصرف فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: ضعه فوضع الحطب فإذا أسود في جوف الحطب عاض على عود فقال: يا يهودي أي شيء عملت اليوم؟ فقال: ما عملت عملاً إلا حطبي هذا احتملته فجئت به، و كان معي كعكتان فأكلت واحدة و تصدقت بواحدة على مسكين فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: بهادفك الله عنك وقال: إن الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان» تقرير الدافع أن قوله صلى الله عليه وآله: إن هذا اليهودي يعضه أسود في قفاه فيقتله من كلامه تعالى أو حاه إليه و أمره بتبليغه لقوله تعالى «وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى» و هذا الكلام في علم الله كان مقيداً بالشرط و هو عدم التصديق و هو مع هذا القيد صادق كصدق الشرطية والمخبر به من الله أيضاً صادق لأنه مأمور بتبليغه و عدم وقوع متعلقه لاتقاء الشرط لا ينافي صدقه نعم فيه دلالة على أن الأنبياء عليهم السلام لا يعلمون جميع أسرار القدر، ولا يبعد أن يكون الغرض من أمرهم بتبليغ أمثال ذلك (٢) أن يظهر للخلق أن الله تعالى علوماً لا يعلمها إلا هو، والله أعلم (و علم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء و يؤخر منه ما يشاء و يثبت ما يشاء) باختياره و إرادته إن كان لكل واحد من التقديم والتأخير والإثبات مصلحة تقتضيه و هذا هو المراد بالبداء هنا. توضيح ذلك أن الله سبحانه عالم في الأزل بالأشياء و منافعها و مصالحها فإذا كان

* ذكرنا من زلة الناس ورفع اعتمادهم بقول الحجج وان قيل لم ينقل كون اخبارهم مقيدة، قلنا لعلهم اعتمادوا على قرينة للتقييد أو أخبروا مقيداً ولم ينقل البينا مثلاً قال النبي للملك اني متوفيه الى وقت كذا ان لم يحدث حدث، أو كان معلوماً للملك ان اخباره مقيد بعدم الدعاء. (ش)
(٢) لعله اخبر مقيداً ولم ينقل ولعل كلام الشارح يخالف نفس الحديث الذي هو في شرحه (ش)

لشيء مصلحة في وقت من وجه آخر إن شاء قدمه وإن شاء أخره (١) وكذا إذا كان لشيء مصلحة في وقت دون وقت آخر بينه في ذلك الوقت بإرادته و علمه في الأزل بإثباته في ذلك الوقت و تقديمه و تأخيره على حسب الاختيار، والارادة الحادثة لا ينافي الاختيار والقدرة بل يوكدهما ولا يوجب تغيير علمه أصلاً و إنما يوجب تغييره لو علم أنه يؤخره ولا يثبتته مثلاً فقدّمه وأثبتته. لا يقال لو كان البداء عبارة عن الإيجاد بالاختيار والارادة كان في القسم الأول أيضاً بداء لضرورة أن ما وقع فيه التعليم أيضاً يوجد بالاختيار والارادة ، لأننا نقول المعتبر في البداء أن يوجد بالاختيار والارادة الحادثة عند وقت الإيجاد (٢) وإن

(١) قوله وان شاء قدمه وان شاء أخره، لكن علمه من الأزل تعلق بأحدهما المعين من غير ترديد بحيث لا يتصور فيه تغيير أصلاً وحاصل تفسير الشارح ان هذا الكلام دفع لوهم من يزعم انه تعالى فاعل موجب ويقول انه تعالى يفعل ما يشاء مثلاً يخلق زيداً في زمان مقدم و عمراً في زمان مؤخر كما يصنع شيئاً صغيراً و شيئاً كبيراً و شيئاً في هذا المكان و شيئاً في ذلك المكان على حسب ما يراه من المصالح و هذا تاويل للبداء على الوجه الاول الذي ذكره سابقاً (ش) .

(٢) قوله و عند وقت الإيجاد، الارادة من الله تعالى ان كان علمه بالمصلحة فهو قديم وان كان نفس فعله فلا يتصور كون الارادة في بعض الامور سابقة على الفعل و في بعضها حاصلة عنده والحق أنه تعالى كان عالماً من الأزل بما يفعل في كل زمان و تعلق مشيئته به ولا تغير في مشيئته ولا يؤخر ما أراد تقديمه من الأزل ولا يقدم ما أراد تأخيره من الأزل ولا يخفى ان كلام الشارح في معنى انكار البداء و تأويله بشيء لا يستلزم منه المحال و حدوث المصلحة في زمان الإيجاد لا ينافي كون علمه تعالى بالمصلحة قديماً و أما على تأويل صدر المتألهين ان التقديم و التأخير ليس فيما تعلق علم الله تعالى و العقول القادسة به بل في علم النفوس الغير العالمة بتفاصيل ماسياتي من الأزل فيحكمون بشيء على ظاهر الامر و العادة و ربما يتفق شيء يخرج عن مجرى العادة ولا يعلم به تلك النفوس و ينسب التغير الحاصل في علم تلك النفوس الى الله تعالى و يسمى بالبداء كما ينسب حزن الاولياء الى الله تعالى في قوله «فلما*

لا يكون للخلق علم بصدوره عنه قبل صدوره عنه كما أشرنا إليه سابقاً ولا يتحقق شيء من ذينك الأمرين في القسم الأول أمّا الثاني فظاهر وأمّا الأول فلإرادة الإيجاد في الأزل أو عند التعليم والله أعلم هذا وقال الفاضل الأسترآبادي في حلّ هذا الكلام و علم عنده مخزون أي مقدّر في اللوح المحفوظ أو لا على وجه ثمّ يغيّر ذلك إلى وجه آخر لمصلحة حادثة وهذا هو البداء في حقّه تعالى. وقال الفاضل الشوشتري في حلّه: ولعلّه إنّما يستقيم البداء فيه و يرتفع العبث ولا يتطرّق شبهة التغيّر في علمه إذ قلنا باثبات مخزونه في موضع و اطلع عليه أحد و لم يجز له إظهاره و أنّه اطلع بعض الناس عليه كما سيجيء ما يفهم منه ذلك انتهى فليتمّ.

((الاصل))

٧- « و بهذا الاسناد ، عن حمّاد ، عن ربعي ، عن الفضيل قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : من الأمور أمور موقوفة عند الله يقدم منها ما يشاء ويؤخر عليه السلام منها ما يشاء . »

((الشرح))

(و بهذا الاسناد ، عن حمّاد ، عن ربعي ، عن الفضيل قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : من الأمور أمور موقوفة عند الله) الأمر قسمان الأول أمّا أمور محتومة (١) حتمها الله تعالى قبل أوان وجودها و هو يوجد في أوقاتها لا محالة ولا

* آسفونا نتقنما على ما فرستقيم الكلام من غير حاجة الى تكلف والتزام محال ولا خروج عن ظاهر الحديث و سيجيء ، بيان ان شاء الله تعالى . واما كلام الفاضل الأسترآبادي والتسرى فغير ظاهر لنا ولم نعرف مقصودهما . (ش)

(١) قوله « الأمر قسمان الأول أمور محتومة » ان كان مراد الشارح تقسيم الأمور بالنسبة الى علم البارئ تعالى و ارادته فانا لانسلم التقسيم بل الأمور قسم واحد وهو المحتوم فانه تعالى يعلم ما يقع ولا يتردد في شيء فكل شيء موقوف على شرط يعلم أن شرطه يحصل ولا*

يمحوها و من هذا القبيل ما مرّ من أنّ ما علّمه ملائكته و رسله فأنه سيكون و ما رواه الصدوق عن أبي الحسن الرضا عليه السلام حين قال له سليمان المروزي ألا تخبرني عن إنّنا أنزلناه في ليلة القدر في أي شيء أنزلت قال: يا سليمان ليلة القدر يقدر الله تعالى فيها ما يكون من السنة إلى السنة من حيوة أو موت أو خير أو شرّ أو رزق فما قدره الله في تلك الليلة فهو من المحتوم. والقسم الثاني أمور غير محتومة حتمها موقوف على مشيئة و إرادة حادثة في أوقاتها (يقدر منها ما يشاء و يؤخر منها ما يشاء) فعمل من ذلك تجد إرادته تعالى في القسم الثاني وهو معنى البداء. وقيل: المراد بالأمور المحتومة الأمور الماضية و بالأمور الموقوفة الامور الآتية و لا بداء في الأولى إذ الماضي لا قدرة عليه بخلاف الآتية. و فيه أنّ الأمور الآتية قد يكون محتومة (١) كما ذكرنا سابقاً ودلّ عليه أيضاً حديث مولانا الرضا عليه السلام.

((الاصل))

٨- « عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن « جعفر بن عثمان ، عن سماعة ، عن أبي بصير ، و وهيب بن حفص ، عن أبي بصير ، « عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ الله علم مكنون محزون ، لا يعلمه إلا هو ، « من ذلك يكون البداء. و علم علّمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه »

* يحصل فان علم أنه يحصل الشرط يعلم أنه يحصل المشروط به ايضاً ، وان علم أنه لا يحصل الشرط علم انه لا يحصل المشروط وليس له تعالى تجدد علم بعد الجهل ولا تجدد عزم بعد التردد فليس التنبير في علمه تعالى و ارادته بل ان كان شيء من ذلك ففي علم بعض النفوس الذين ليس لهم احاطة بجميع الشروط و الاسباب و ما يمكن أن يقع من الموانع و الجوائح و الامناس عن تأويل صدر المتألهين في توجيه هذه العويصة. (ش)

(١) قوله « قد يكون محتومة » قد تدل على جزئية الحكم و الحق أن القضية كلية و ان الامور تكون مطلقاً محتومة في علم البارئ تعالى و انما يكون التردد عند النفوس

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن ابن أبي عمير ، عن جعفر بن عثمان ، عن سماعة ، عن أبي بصير ؛ ووهيب بن حفص ، عن أبي بصير ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنَّ الله علم مكنونٌ مخزونٌ لا يعلمه إلاَّ هو من ذلك يكون البداء) (١) أي إيجاد فعل بالتقدير والتدبير والارادة الحادثة لحكم ومصالح لا يعلمها إلاَّ هو (و علم علمه ملائكته و رسله و أنبياءه فنحن نعلمه) بتعليم نبويّ

(١) قوله « من ذلك يكون البداء » سبق هذا المعنى في حديث الفضيل بن يسار عن الباقر عليه السلام ، وفي معناه روايات آخر مروية في البحار وغيره وهو حديث مستفيض مؤيد بالعقل على ما سبق و به يضعف صحة ما روى في بعض الاخبار من أن بعض الانبياء والائمة عليهم السلام اخبروا بشيء على البت فلم يقع كما أخبروا للبداء لانه يرتفع الاعتماد عن اخبار الحجج عليهم السلام كما مضى لكن العلامة المجلسي (رحمه الله) وقبله صدر المتألهين (قده) التزما بصحة ذلك و أن الائمة عليهم السلام ربما لم يطلعوا الا على لوح المحو و الاثبات و أخبروا بشيء لم يقع على ما أخبروا . قال صدر المتألهين ان القوى المنطبعة الفلكية لما حصل لها العلم بموت زيد بمرض كذا في ليلة كذا لاسباب تقتضى ذلك و لم يحصل لها العلم بتصدقه الذي سيأتي به قبل ذلك الوقت لعدم اطلاعها على أسباب التصديق بعد ثم علمت به و كان موته بتلك الاسباب مشروطاً بأن لا يتصدق فتحكم أولاً بالموت وثانياً بالبراء و اذا كانت الاسباب لوقوع أمر ولا وقوعه متكافئة و لم يحصل لها العلم برجحان أحدهما بعد لعدم مجيء أو ان سبب ذلك الرجحان بعد كان لها التردد في وقوع ذلك الامر الى أن قال- فاذا اتصلت بتلك القوى نفس النبي أو الامام (ع) و قرأ فيها بعض تلك الامور فله أن يخبر بما رآه بعين قلبه أو شاهده بنور بصيرته او سمع بأذن قلبه. انتهى ما اردنا نقله. ولعل مراده أن الحججة يخبر بما رآه و سمعه لاعلى سبيل البت و القطع بل على الاحتمال والترديد ثم نقول اطلاع بعض النفوس والقوى على الغائبات أمر ممكن صحيح سواء قلنا بالفلك والنفوس المنطبعة الفلكية أولاً اذ لا ريب في وجود موجودات مجردة غيبية *

* لهم علم بما سيأتي كما يظهر لنا في الرؤيا الصادقة وسميها ملائكة و ان سماء نفوساً فلكية ولا يبعد عدم علم بعضهم بجميع الشرائط كما ذكره (قدس سره) و أما اطلاع الائمة عليهم السلام و اتصال نفوسهم بتلك النفوس فهو ممكن أيضاً لكن لا يشبه عليهم الامر بأن يظنوه محتوماً و يخبروا به على البت. وقال العلامة المجلسي في البحار : يظهر من بعض الاخبار أن البداء لا يقع فيما يصل علمه الى الانبياء والائمة عليهم السلام و يظهر من كثير منها وقوع البداء فيما يصل اليهم أيضاً و يمكن الجمع بوجوده ثم ذكر الوجوه منها أن المراد بالاوله الوحي و يكون ما يخبرون به من جهة الالهام و اطلاع نفوسهم على الصحف السماوية يعني يكون ما يخبرون به و يقع فيه البداء مما الهوا به لان الله من اللوح المحفوظ بل باطلاع نفوسهم على الصحف السماوية ، فيكون اخبارهم بها من قبل أنفسهم لاعلى وجه التبليغ و أما ما أمروا بتبليغه فلا يقع فيه البداء و الصحف السماوية التي ذكرها هي القوى المنطبعة الفلكية التي ذكرها صدر المتألهين و يبقى هنا سؤال الفرق بين الوحي والالهام و جواز الخطاء و التغيير في الالهام دون الوحي فان كان اخبارهم بخلاف الواقع قادحاً في عصمتهم فلا فرق بينهما، ثم نقول هل الائمة عليهم السلام يميزون بين ما الهوا و بين ما أوحى اليهم مما لا يتغير أولاً و بعد التميز هل يعلمون أن ما اطلعوا عليه في الصحف السماوية ربما لا يكون موافقاً للواقع أولاً و ان علموا هل يخبرون بما رأوا على سبيل البت أو لا يخبرون الاعلى وجه الاحتمال ولا بد للعلامة المجلسي (رحمه الله) أن يجيب بأنهم يميزون ولا يخبرون في ما رأوا الاعلى وجه الاحتمال فيرجع جوابه الى الوجه الرابع الذي نقله عن الشيخ الطوسي (رحمه الله) وهو ان الحجج عليهم السلام لم يخبروا قط بشيء يقع فيه البداء على البت وهو الكلام القاطع لمادة الاشكال وان توهم متوهم أن نبياً أو وصياً ألقى في روعه شيء ولم يميز بين كونه محتوماً وغير محتوم تطرق نموذبا لله الى جميع احكام الشرايع والمبدء و المعاد احتمال الخطاء برفع العصمة، ثم قال العلامة المجلسي: الثالث ان تكون الاوله يعني عدم البداء محمولة على الغالب فلا ينافي ما وقع على سبيل النادرة وهو ضيف جداً اذ تطرق الخطاء الى الوحي والالهام ولومرة واحدة يرفع الاعتماد عن قول الانبياء ولا يجوز الغلو في تصحيح الروايات بحيث يلزم منه ابطال أصل الشريعة. وقلنا في حاشية الوافي (الصفحة ١٧٨ من المجلد الثاني): اعتقادنا أن *

إلهام إلهي و هكذا ينبغي أن يكون أوصياء الأنبياء و خلفاؤهم في أرض الله تعالى و عباده و لا بداء فيه لما عرفت.

((الاصل))

٩- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن الحسن بن محبوب ، عن عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له . »

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن الحسن بن محبوب ، عن عبد الله بن سنان ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما بدا لله في شيء) أي ما نشأ منه سبحانه حكم و إرادة في شيء بالمحو و الإثبات على حسب المصالح (إلا كان) ذلك الشيء و محوه و إثباته و مصالحهما (في علمه قبل أن يبدو له) فهو سبحانه كان في الأزل عالماً بأنه يمحو ذلك الشيء الثابت في وقت معين لمصلحة معينة عند انقطاع ذلك الوقت و انقضاء تلك المصلحة و يثبت هذا الشيء في وقته عند تجدد مصالحه ، و من زعم خلاف ذلك و اعتقد بأنه بداله في شيء اليوم مثلاً و لم يعلم به قبله فهو كافر بالله العظيم و نحن منه براء .

((الاصل))

١٠- « عنه ، عن أحمد ، عن الحسن بن علي بن فضال ، عن داود بن فرقد ، عن عمرو بن عثمان الجعفي ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله لم يبدله من جهل . »

* الحجج عليهم السلام معصومون يحفظهم الله عن الاتصال بالنفوس الجاهلة و عن أن يفلطوا فيما يوحى إليهم و لا يمكن أن يظنوا ما ليس حقاً من جانب الله و حياً مطابقاً للواقع . (ش)

((الشرح))

(عنه ، عن أحمد ، عن الحسن بن علي بن فضال ، عن داود بن فرق ، عن عمرو بن عثمان الجهني ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله لم يبد له من جهل) أي لم ينشأ منه حكم بمحو الثابت من أجل الجهل برعاية جهات حسنه و مصالحه و اعتبار ما ينبغي له ، ثم علم اشتماله على الخلل والمفاسد فمحاها كما هو شأن الناقصين في العلم وكذا لم ينشأ منه حكم بايجاد المعلوم في الوقت المعلوم لاقبله من أجل الجهل به قبله لتعالیه عن الجهل بل كل ذلك لأجل مصالح و شرايط لا يعلمها إلا هو و في هذين الحديثين إشارة إلى أن بداءه تعالى ليس بداء ندامة و بداء جهل .

((الاصل))

١١ - «علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن منصور بن حازم ، قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس ؟ قال : لا ، من قال هذا فأخزاه الله ، قلت : رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيمة أليس في علم الله ؟ قال : بلى قبل أن يخلق الخلق .»

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن منصور بن حازم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء) من فعله و فعل العباد (لم يكن في علم الله بالأمس قال : لا) لاستحالة الجهل عليه و تجدد العلم له (من قال هذا فأخزاه الله) أي أذلّه و أهانه و أوقعه في بليّة و عذاب (قلت : رأيت) أي أخبرني (ما كان و ما هو كائن إلى يوم القيمة) بل و ما هو كائن في يوم القيمة أيضاً (أليس في علم الله ؟) لعلّ الفرض من هذا السؤال بعد الجواب عن السؤال المذكور

هو استعلام حال علمه تعالى بجميع الكائنات في جميع الأوقات من حيث الثبوت و الاستمرار و عدم التغيير (قال : بلى) هو في علم الله أزلاً (قبل أن يخلق الخلق) هذا عقيدة جميع أهل الإسلام إلا من لا يعتد به من أهل البدع كما مر آنفاً و فيه دلالة على ثبوت البداء له تعالى و على أن بداءه ليس من جهل .

((الاصل))

١٢- « عليّ ، عن محمد ، عن يونس ، عن مالك الجهني ، قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه »

((الشرح))

(عليّ ، عن محمد ، عن يونس ، عن مالك الجهني قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه) لأنّ السعي في الشيء على قدر عظمته و زيادة أجره و في هذا الإبهام دلالة على عظمة الأجر في هذا القول كيف لا ؟ وفيه اعتراف بتقديره تعالى و تديره و قدرته على إيجاد الحوادث و اختياره في إفاضة الوجود على ما تقتضيه الحكمة و المصالح و اقتداره على ما أراد عدمه و إبقاء ما أراد بقاءه ، وفيه أيضاً خروج عن قول اليهود القائلين بأنّه تعالى قد فرغ من الأمر فراغاً لا يريد ، ولا يقدر ولا يدبر بعده شيئاً (١) و عن قول

(١) قوله « ولا يدبر بعده شيئاً » ان العلامة المجلسي (ره) بعد ما ذكر التوجيهات التي نقلها عن سائر العلماء قدس الله اسرارهم - و زيفها جميعاً قال : ولنذكر ما ظهر لنا من الايات والاختبار بحيث تدل عليه النصوص الصريحة ولا يابى عنه العقول الصحيحة فنقول والله التوفيق : انهم انما بالغوا في البداء رداً على اليهود الذين يقولون ان الله قد فرغ من الامر و على النظام و بعض المعتزلة الذين يقولون ان الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادن و نباتاً و حيواناً و انساناً و لم يتقدم خلق آدم على خلق اولاده والتقدم انما يقع في ظهورها لا في حدوثها و وجودها ، و انما أخذوا هذه المقالة من

الحكماء القائلين بأنه واحد لا يصدر عنه إلا الواحد، وينسبون ما زاد إلى العقل. وعن قول بعض المعتزلة القائلين بأنه خلق الأشياء كلها دفعة واحدة ثم يظهر وجوداتها متعاقبة بحسب تعاقب الأزمنة. وعن قول الدهرية القائلين بأن الجالب للحوادث هو الدهر. وعن قول الملاحدة القائلين بأن المؤثر هو الطبايع.

((الاصل))

١٣ - « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن بعض أصحابنا ، »
 « عن محمد بن عمرو الكوفي أخي يحيى ، عن مرزم بن حكيم قال : سمعت أبا - »
 « عبدالله عليه السلام يقول : ما تنبأ نبي قط حتى يقر الله بخمس خصال : بالبداء و »

من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة و على بعض الفلاسفة القائلين بالعقول والنفوس الفلكية و بأن الله تعالى لم يؤثر حقيقة الا فى العقل الاول فهم يعزلونه تعالى عن ملكه و ينسبون الحوادث الى هؤلاء فنفوا وع ، ذلك و أثبتوا أنه تعالى كل يوم فى شأن من اعدام شىء واحداث آخر و اماتة شخص و احياء آخر الى غير ذلك انتهى كلامه . وهذا الذى ظهر له من الايات و الاخبار ليس شيئاً غير ما ذكره الشارح هنا و فى تفسير عنوان الباب الا أن الشارح قال هنا عن قول الحكماء القائلين بأن الواحد آء و قال العلامة المجلسى (ره) على بعض الفلاسفة القائلين فزاد كلمة بعض لانه اعتقد أن جميع الفلاسفة لا يقولون بنفويض الله تعالى أمر الخلق الى العقول بل العقل عندهم سبب و واسطة كسائر العلل الطبيعية و بالجملة فما اختاراه عين قول الصدوق رحمهما الله و انه رد لقول اليهود (و قد أورد - رحمه الله - كلام الصدوق فى الصفحة ١٣٦ من المجلد الثانى من بحار الانوار فراجع) و قال انه بمعزل عن البداء و بينهما كما بين الارض و السماء ألا ترى الى قوله اعدام شىء و احداث آخر و اماتة شخص و احياء آخر فان ذلك ليس بداء و البداء هو العزم باماتة شخص بعينه ثم تغيير العزم و احياء ذلك الشخص بعينه هذا هو الاصطلاح و اما البداء فى كلام الائمة على تأويل الصدوق فشىء مخالف للبداء المصطلح و لاسير فيه اذ كثيراً ما اتفق اختلاف الاصطلاحين . و مع ذلك فالبداء مصرح به فى التوراة التى بايدى اليهود الان (ش)

« المشيئة والسجود والعبودية والطاعة » .

((الشرح))

عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن محمد بن عمرو الكوفي أخي يحيى، عن مرزم بن حكيم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما تنبأ نبيٌ (أي ما صار النبي نبياً ولم ينل شرف النبوة) قطّ حتى يقرّ الله بخمس خصال: بالبداء والمشيئة والسجود والعبودية والطاعة) ردّ بالبداء على من أخرجه عن سلطانه في ملكه وبالمشيئة وهي الإرادة على من قال: إنّه موجب؛ وبالسجود وهو وضع أشرف الأجزاء على التراب للتذلل له على من أنكر استحقاقه للسجود وحده أو بالكيّة لا نكار أصل وجوده ، و بالعبودية على من قال: عزيز ابن الله و عيسى ابن الله، كما ردّ عليه جلّ شأنه بقوله «لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله»، وبالطاعة على من قال من المتصوّفة إنّ الطاعة مرفوعة عمّن بلغ غاية الكمال لأنّها من المعالجات التي تحتاج إليها النفس لبرئها من الأمراض فإذا برئت لا تحتاج إليها، وعلى من أنكر من المبتدعة التكليف مطلقاً لأنّه مشقّة علينا ولا يتقعه تعالى مع أنّه يقدر أن يعطينا بدون الطاعة ما يعطينا معها وهذا مزخرف من القول ، ثمّ هذا الحديث لا ينافي ما سبق في حديث محمد بن مسلم من أنّ المأخوذ عليهم ثلاث خصال إذ لا دلالة فيما سبق على الحصر إلّا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة كما بيّناه في أصول الفقه علي أنّه يمكن إدراج الطاعة والسجود في العبوديّة أوّلاً وإدراج البداء والمشيئة في قوله «يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء» وإدراج خلع الأنداد في العبوديّة أخيراً فكلّ ما هو مذکور في الأوّل وذلّ مذکور في الآخر وبالعكس.

((الأصل))

١٤- « و بهذا الإسناد عن أحمد بن محمد بن، عن جعفر بن محمد، عن يونس، عن »

« عن جهم بن أبي جهمة ، عمّن حدّثه ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله عزّ وجلّ أخبر محمدًا بما كان منذ كانت الدنيا و بما يكون إلى انقضاء الدنيا ، و أخبره بالمحتوم من ذلك و استثنى عليه فيما سواه . »

((الشرح))

(و بهذا الاسناد ، عن أحمد بن محمد ، عن جعفر بن محمد ، عن يونس ، عن جهم بن أبي جهمة) جهم بالجيم المفتوحة والميم بعد الهاء الساكنة ، وأبي جهمة كذلك مع الهاء بعد الميم و في بعض النسخ بدون الهاء و قيل جهيم بن أبي جهم بالتصغير في الأوّل (عمّن حدّثه عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن الله أخبر محمدًا بما كان منذ كانت الدنيا و بما يكون إلى انقضاء الدنيا) من الأمور الكلية والجزئية و الحوادث اليومية (و أخبره بالمحتوم من ذلك) أي ممّا يكون إلى انقضاء الدنيا والمراد بالمحتوم ما يكون محكمًا واجب الوقوع (واستثنى عليه فيما سواه) (١)

(١) قوله « و استثنى عليه فيما سواه » صريح في التأويل الذي نقل عن الشيخ الطوسي في كتاب الغيبة و حاصله أن كل شيء يتوهم وقوع البداء فيه ليس مما قضى به الله تعالى على البت ولا أخبر أنبياءه و رسله كذلك بل أخبرهم على الاحتمال و امكان وقوع الخلاف و باسّطلاح فقهاءنا أخبرهم بالافتضاء لا العلية التامة و عليهذا فلا بداء بالمعنى المتبادر المصطلح عليه واعتقادي أن كلام الشيخ هو الحاسم لمادة عويصة البداء و توجيهه لجميع ما ورد في أحاديثنا من هذه الكلمة ولا يستغنى عنه القائل بساير التأويلات مما ذكره في بحار الانوار وغيره، منها تأويل الصدوق (ره) وهو أن البداء ليس تغيير حكم و قضاء راجع الى شخص بعينه بل اثبات حكم بعد زوال حكم آخر وهو النسخ أو ايجاد شيء بعد ائفاء شيء آخر كاحياء زيد بعد اماتة عمرو ، كما مرتفصيلة، و منها تأويل السيد المحقق الداماد «قد» و هو أن البداء تغيير حال شخص بعينه في التكوين مثل اماتة زيد بعد مضي أجله و شفائه بعد انقضاء مدة مرضه و اغناؤه بعد اقتضاء المصلحة فقره نظير النسخ فانه تغيير الحكم الشرعي بعد انقضاء مدته و اعترض المجلسي عليه الرحمة على مثله بأن هذا ليس معنى البداء . أقول . لان المصطلح منه هو تغيير قضاء بالنسبة الى شخص واحد في زمن *

بأن قال : إنَّه سيقع إن قضيت أو إن أردت أو إن أوجدت على تقدير الحكمة و المصلحة، والبداء إنما يكون في هذا القسم لافيما يكون حتماً ولافيما كان لأنَّه وقع فلايصحُّ أن لايقع ، وقيل ههنا أيضاً المراد بالمحتوم ما كان ، وبغيره - وهو ما استثنى عليه - ما يكون - فإنَّ كلَّ ما يكون يجري فيه البداء ولايجري البداء في شيء عمماً كان إذ لا بداء بعد القضاء. وفيه ما مرَّ من أنَّ بعض ما يكون لايجري فيه البداء أيضاً كما يرشد إليه بعض الرِّوايات .

((الاصل))

١٥ - « عليُّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن الرِّيَّان بن الصلت قال : سمعت « الرِّضَا عليه السلام يقول : ما بعث الله نبياً قطَّ إلاَّ بتحريم الخمر و أن يقرَّ »
« لله بالبداء ».

* واحد. ومنها تأويل صدر المتألهين (قده) نقله المجلسي (ره) بعنوان بعض الافاضل وقد مر ولا حاجة الى نقل عبارته هنا. ومنها ما نقله عن بعض المحققين و مراده الميرزا رفيعا النائيني - قدس سره - قال : تحقيق القول في البداء أن الامور كلها عامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وناسخها ومنسوخها ومفرداتها و مركباتها وأخباراتها وانشاءاتها بحيث لا يشذ عنها شيء منتقشة في لوح والفائض منه على الملائكة والنفوس العلوية والنفوس السفلية قد يكون الامر العام المطلق او المنسوخ حسب ما تقتضيه الحكمة الكاملة من الفيضان في ذلك الوقت و يتأخر المبين الى وقت تقتضى الحكمة فيضانه فيه وهذه النفوس العلوية وما يشبهها يعبر عنها بكتاب المحو والاثبات والبداء عبارة عن هذا التغيير في ذلك الكتاب انتهى ولا يفهم منه شيء غير ما قاله صدر المتألهين من نسبة التغيير الى علم بعض النفوس العلوية أو النفوس الفلكية و الظاهر من المجلسي (رحمه الله) أنه غير تأويل الصدر و لعل نظره الى ان لفظه غير لفظ الصدر لأن معناه غير معناه. ومنها ما نقله عن السيد المرتضى (قده) في جواب مسائل أهل الرى أن البداء في اصطلاح الائمة هو النسخ لاغيره ولا يخفى أن جميع هذه الوجوه لا تستغنى عن كلام الشيخ الطوسي (ره) أن صح ما روى في الموارد الخاصة التي صرح فيها بالتغيير. (ش)

((الشرح))

(علي بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن الرِّيَّان بن الصلت قال : سمعت الرِّضَا عليه السلام يقول : ما بعث الله نبياً قطُّ إلا بتحريم الخمر) تحريم الخمر كان ثابتاً في جميع الأزمان وفي جميع الملل ومارواه العامة من أن شرها كان حلالاً في شرعنا أو لا ثم حرم فالظاهر أنه افتراء (و أن يقرَّ الله بالبداء) لأنه من أصول الإيمان بالله القادر المختار (١).

(١) ولأنه من أصول الإيمان بالله القادر المختار ، و ذهب بعض علمائنا الى أن الإيمان بالبداء يقتضى توجه العباد الى الله تعالى بالدعاء و طلب التوفيق و المغفرة لانهم اذا اعتقدوا أن القضاء لا يتغير وأيسوا من الدعاء والاجابة لم يعبدوا الله تعالى ولم يطلبوا منه شيئاً و طريقة الانبياء دعوة الناس الى الطلب من الله تعالى كما هو معلوم و ذكرنا ما عندنا فى ذلك فى حواشى الوافى وقال العلامة المجلسى (رحمه الله) ثم اعلم أن الايات والاخبار تدل على أن الله تعالى خلق لوحين أثبت فيهما ما يحدث من الكائنات أحدهما اللوح المحفوظ الذى لا تغير فيه أصلاً و هو مطابق لعلمه تعالى والاخر لوح المحو والاثبات فيثبت فيه شيئاً ثم يمحوه لحكم كثيرة لانخفى على اولى الالباب مثلاً يكتب فيه أن عمر زيد خمسون سنة و معناه أن مقتضى الحكمة أن يكون عمره كذا اذا لم يفعل ما يقتضى طولاه او قصره فاذا وصل الرحم مثلاً يمحو الخمسون و يكتب مكانه ستون و اذا قطعها يكتب مكانه اربعون و فى اللوح المحفوظ أنه يصل وعمره ستون انتهى أقول: ولوح المحو والاثبات هو الذى عبر عنه فى موضع اخر بالصحف السماوية كما مر و مرجعه الى تأويل صدر المتألهين و أن البداء ليس فى علم الله ولا فى اللوح المحفوظ بل فى بعض مخلوقاته و سماه لوح المحو والاثبات كما سماه الصدر القوى المنطبعة الفلكية واللوح والقلم على ما ذكره الصدوق فى اعتقاداته ملكان من ملائكة الله فتأويل المجلسى - رحمه الله - يرجع الى تأويلين أحدهما ما مر وهو عين الصدوق عليه الرحمة فى كتاب التوحيد وهو فى معنى انكار البداء والتغير بتأكما سبق ، والثانى ما نقلناه هنا و هو عين تأويل صدر المتألهين (قده) و مرجعه الى الاقرار بالبداء والتغير لكن لا بالنسبة الى علم الله تعالى بل الى علم بعض *

((الاصل))

١٦- « الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد قال : سئل العالم عليه السلام كيف « علم الله؟ قال علم و شاء و أراد و قدّر و قضى و أمضى ، فأمضى ما قضى و قضى « ما قدّر و قدّر ما أراد ، فبعلمه كانت المشيئة و بمشيئته كانت الارادة و بارادته كان « التقدير و بتقديره كان القضاء و بقضائه كان الامضاء و العلم متقدّم على المشيئة « و المشيئة ثانية و الارادة ثالثة و التقدير واقع على القضاء بالامضاء ، فله تبارك « و تعالى البداء فيما علم متى شاء ، و فيما أراد لتقدير الأشياء ، فاذا وقع القضاء « بالامضاء فلا بداء فالعلم في المعلوم قبل كونه ، و المشيئة في المنشأ قبل عينه و « الارادة في المراد قبل قيامه و التقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها « عياناً و وقتاً ، و القضاء بالامضاء هو المبرم من المنفوعات ذوات الأجسام المدركات « بالحواس من ذوي لون و ريح و وزن و كيل و مادب و درج من إنس و جن « و طير و سباع و غير ذلك ممّا يدرك بالحواس ، فله تبارك و تعالى فيه البداء « ممّا لا عين له ، فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بداء و الله يفعل ما يشاء « فبالعلم علم الأشياء قبل كونها ، و بالمشيئة عرف صفاتها و حدودها و أنشأها «

﴿مخلوقاتة ولكن الظاهران المجلسى (رحمه الله) رأى انهما تأويل واحد غير متخالف و لابد من التأمل فى ذلك و على كل حال فحمل البداء على تأثير الدعاء و الصدقات و صلة الرحم حسن جداً لكنه ليس من البداء المصطلح فى شىء اذ لاجابة الى الالتزام بلوح المحو و الابيات فيه بل اذا اعتقد الانسان أن القضاء لا يتغير و أن علمه تعالى تعلق بحصول الصحة من المرض و طول العمر و الفنى بعد الفقر بعد حصول اسباب طبيعية كشراب الدواء و التجارة و السعى فى طلب الرزق أو أسباب روحانية كصلة الرحم و الدعاء و التضرع كفى فى السعى و الطلب و فى الدعاء أيضاً و بذلك يجمع بين القول بالقضاء و القدر و بين اختيار العبد و تكليفه بالسعى و العمل لتحصيل معاشه و معاده من غير أن نلتزم بالبداء المصطلح كما سيجىء ان شاء الله فى محله. (ش)

« قبل إظهارها، و بالارادة ميّز أنفسها في ألوانها و صفاتها، و بالتقدير قدر »
 « أقواتها و عرف أولها و آخرها، و بالقضاء أبان للناس أما كنها و دلهم عليها، و »
 « بالامضاء شرح عللها و أبان أمرها و ذلك تقدير العزيز العليم. »

((الشرح))

(الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد قال : سئل العالم عليه السلام كيف علم الله)
 هذا الحديث من الثنائيات فهو من أعلى الأسانيد العالية (١) و لعلّ السائل استغفم
 عن تقدّم علمه على المعلومات أو عن كفاية علمه بها في وجودها و الجواب مشعر
 بتقدّمه عليها بمراتب و عدم كفايته في وجودها بل بينه و بين وجودها و سائط (قال
 علم) أي علم في الأزل بانه سيوجد الأشياء و هذا العلم بعينه هو العلم بها بعد وجودها لما
 عرفت أنّها من أنّ العلم بالأشياء قبل وجودها و بعده واحد، و أنّ العلم نفس ذاته
 و لا معلوم سواه فلما أحدث المعلومات وقع العلم منه عليها (و شاء) ما يكون في
 وجوده مصلحة و يكون وجوده خيراً محضاً أو خيراً غالباً (و أراد) إرادة عزم في
 أكد من المشيئة و أخصّ منها كما يجيء في رابع الجبر و القدر تفسير الإرادة
 بأنّها هي العزيمة على ما يشاء و قد يعبر عنها بأنّها هي الثبوت على ما يشاء يعني
 الجدّ فيه، و ربّما يفهم من كلام بعض العلماء أنّ المشيئة هي العلم بشيء مع ما
 يترجّح به وجوده فهي حينئذ نوع من العلم مغايرة للإرادة (و قدر) أي قدر
 الأشياء أوّلها و آخرها و حدودها و ذواتها و صفاتها و آجالها و أرزاقها إلى غير
 ذلك ممّا يعتبر في كمالها و تميّزها و تشخّصها (و قضى) أي حكم بوجود تلك
 الأشياء في الأعيان على وفق الحكمة و التقدير (و أمضى) أي أنفذ حكمه و أمّته

(١) قوله « فهو من أعلى الأسانيد العالية » ما ذكره غير ظاهر لانا لانعلم الامام الذي
 عناه بقوله سئل العالم فلعله كان متقدماً على معلى بن محمد كثيراً أو لعله كان في زمانه
 لكنه سمعه بواسطة القول بكون الحديث مرسلأ اظهره أما معنى الحديث و تفسيره فسيجيء
 ان شاء الله في نظائره في الابواب الاتية ان شاء الله. (ش)

فجاءت الأشياء كما أرادها وقدّرَها و قضاها مع أسبابها و شرايطها و تميّزاتها و تشخصاتها في أماكنها و مساكنها طوعاً و انقياداً لقدرته القاهرة كما قال سبحانه « ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها و للأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » فهذه ستة أمور لا بدّ منها في خلق كلّ شخص من أشخاص الموجودات و إيجاد كلّ فرد من أفراد المخلوقات و بين تلك الأمور ترتّب و تسبّب في لحاظ العقل، نظير ذلك أنّ الصانع ممثلاً لشيء لا بدّ من أن يتصوّر ذلك الشيء أولاً و أن تتعلّق مشيئته و ميله إلى صنعه ثانياً و أن يتأكّد العزم عليه ثالثاً و أن يقدّر طول و عرضه و حدوده و صفاته رابعاً و أن يشتغل بصنعه و إيجاد خامساً و أن يمضي صنعه سادساً حتّى يجيء على وفق ما قدره إلاّ أنّ هذه الأمور في صنع الخلق لا تحصل إلاّ بحيلة و همّة و فكر و شوق و نحوها بخلاف صنع الحقّ فإنّه لا يحتاج إلى شيء من ذلك كما مرّ (فأمضى ما قضى) أي فأبرم و أتمّ و أحكم ما حكم بوجوده (و قضى ما قدرّ و قدرّ ما أراد) أشار بهذا التفريع إلى أنّ وجود القضاء و تحقّقه دليلٌ على وجود جميع الأمور المذكورة المعتمدة في احاطة العقل لتحقّقه لأنّ وجود المسبّب دليل على وجود جميع أسبابه المتعاقبة، أو إلى أنّه يمكن اعتبار تلك الأمور و ملاحظتها تارة على سبيل التعاقب و تارة على سبيل الاجتماع و إنّما لم يقل أيضاً أراد ما شاء و شاء ما علم إمّا للاقتصار لظهور ذلك ممّا ذكر، أولاً أنّه لا تفاوت بين المشيئة و الإرادة إلا بحسب الاعتبار، و تتعلّق المشيئة بكلّ ما علم غير صحيح لأنّه تعالى عالم بالمفاسد و القبائح و لا يشاؤها و لما كان المقصود ممّا ذكر هو بيان الترتّب في الأمور المذكورة فرّغ عليه الترتّب بقوله (فبعلمه كانت المشيئة) (١) إذ مشيئة الشيء متوقّفة على العلم به و بجهات حسنه (و بمشيئته كانت الإرادة) أي الإرادة

(١) قوله « فبعلمه كانت المشيئة » ليس المراد التأخر الزماني بمعنى أن يكون

العلم قبل المشيئة قبليّة بالزمان وهكذا ما بعده بل ان أمكن فرض وجود زمان حين وجود علم البارئ تعالى كان علمه و مشيئته و ارادته و تقديره و قضاؤه و امضاءه في زمان واحد و الباء في بعلمه و بمشيئته و غيرها بمعنى السببية. و التعليل .

المؤكدة بالعزم على المشيئة إذ العزم على الشيء فرع لحصول ذلك الشيء (و بإرادته كان التقدير) إذ تقدير الشيء يقع بعد إرادته كما أن الباني يقدر في نفسه طول البيت و عرضه و سائر ما يعتبر في خصوصياته بعد العزم على بنائه (و بتقديره كان القضاء) إذ خلق الشيء والحكم بوجوده يقع بعد تقديره بقدر معين و وزن معلوم و مقدار مخصوص فإن القضاء بمنزلة البناء والقدر بمنزلة الأساس ولا يتحقق البناء بلا أساس (و بقضائه كان الإمضاء) إذ الإمضاء هو إتمام القضاء و إنفاذه و الفراغ منه ولا يتصور ذلك بدون القضاء ثم أكد ذلك بقوله (والعلم متقدم على المشيئة (١)) والمشية ثانية والارادة ثالثة والتقدير واقع على القضاء بالإمضاء) النسبة بين التقدير والقضاء كالنسبة بين العلم والمعلوم في التقدم والتأخر فكما أن العلم واقع على المعلوم منطبق عليه إذا وجد المعلوم كذلك التقدير واقع على القضاء منطبق عليه إذا وجد القضاء بالإمضاء، ثم لما كان الانطباق من الطرفين كان القضاء أيضاً منطبقاً على التقدير واقعاً على وفقه (فلله البداء فيما علم متى شاء (٢)) وفيما أراد

(١) قوله والعلم متقدم على المشيئة آء المراد به التقدم بالعلية و بذلك ثبت أن العلية لا تقتضى التقدم الزماني بل العلية نفسها مناط التقدم. (ش)

(٢) قوله «فلله البداء فيما علم متى شاء» لا يظهر المراد من البداء هنا حق الظهور الا بعد ما سيجيء ان شاء الله تعالى من تفسير مراتب القضاء و بعد اللتيا والتي فالبداء ليس يستحق هذه العناية والتهويل الذي اهتم به المتأخرون و استوعروا مسلكه و استصعبوا حله و لست أرى فيه شيئاً أوجب هذا الاستعصال و فهم وجه عنايتهم به عندي أشكال من اصل المسئلة وما أدرى سبب هذه العناية التامة العجيبة و ذلك لانه لاخلاف بين علمائنا في ان البداء محال على الله تعالى كما مر و انه لا يجوز التنغير في علمه ولا يجوز عليه الكذب بأن يخبر بالحجج بوقوع ما لا يقع اصلا ولا ان يمكن أنبيائه ورسله من اعتقاد الامر الباطل و أيضاً لاخلاف بينهم في أن ما ورد في الروايات من نسبة البداء الى الله تعالى فهو مثل نسبة الرضا والغضب والكرهه والحب والحزن والاسف يجب تأويله بوجه صحيح يمكن نسبه الى الله تعالى و حينئذ فالاختلاف في البداء لفظي نظير أن يختلفوا في أن الله تعالى هل يغضب أولاً فمن نفاه فمراده نفي حقيقته ومن أثبته فلا بد أن يأوله، ولما كان *

لتقدير الأشياء فإذا وقع القضاء بالامضاء فلا بد أن أشار بذلك إلى أنه إذا لوحظت تلك الأسباب من أولها إلى أعلى المسببات أعني القضاء بالامضاء كان له تعالى البدء في كل مرتبة من مراتب تلك الأسباب إذ له أن يشاء وأن لا يشاء بقدرته و اختياره على ما يقتضيه الحكمة والمصلحة وأن يريد وأن لا يريد وأن يقدر وأن لا يقدر وهذا معنى البدء في حقه تعالى. وإذا لوحظت تلك المسببات من آخرها وهو القضاء بالامضاء لا بد له في شيء من مراتبها لأن تحقق القضاء دليل على وقوع جميع أسبابها ووقوع ما وقع خارج عن متعلق القدرة والإرادة إذ لا يقدر أحد على إيقاع ما وقع ولا يمكن له إرادته لأن القدرة والإرادة إنما يتعلقان بالشيء قبل وقوعه لا بعده بالاتفاق، ثم أشار إلى أن كلاً من العلم والمشية والإرادة والتقدير متعلق بمتعلقه قبل وجود ذلك المتعلق في الأعيان على سبيل التفريع لكونه نتيجة للسابق ومعلوماً منه بقوله (فالعلم بالمعلوم قبل كونه) في الخارج بمراتب لأن كونه في الخارج بعد القضاء والعلم مقدم عليه بثلاث مراتب كما عرفت و سر ذلك أن ذاته تعالى في الأزل علم بالموجودات في أوقاتها وبعبارة أخرى هو علم في الأزل بأنه سيوجد لها في أوقاتها فالعلم أزلي والمعلوم حادث (والمشية في المنشأ) (١) قبل عينه) أي قبل وجوده في الأعيان بمرتين أو قبل تعيين عينه وحقيقته (والإرادة في

* مقام بيان العقائد فالصحيح أن يقال لا بد من العلم بالامضاء و ليس له تعالى يد ولا رجل ولا عين ولا اذن كما نقلناه عن المحقق الطوسي وغيره من العلماء ولا وجه لاعتراض أهل الحديث عليهم بروايات لا يخالفون في وجوب تأويلها وان اختلفوا في وجه التأويل وما أشبه مسئلتنا بمسئلة الجهة عند مشبهة العامة حيث يوافقون غيرهم في انه تعالى ليس جسماً ولا يحويه مكان و يوجبون التعبد بالنصريح بكلمة الاستعلاء على العرش و هكذا يوجب بعض علمائنا التعبد باللفظ بالبدء وان وافقوا غيرهم في نفي معناه و العامة أيضاً يوجبون التلفظ بإمكان رؤية الله تعالى للمؤمنين في الآخرة.

وفي البدء امور ونكات رأينا ان نشير اليها في تضاعيف مباحث القضاء والقدر ومطاوي

الاحاديث الآتية لجهات سيظهر ان شاء الله تعالى. (ش) (٢) او المشيء مفعول شاء. (ش)

المراد قبل قيامه) في الزمان والمكان والحاصل قبل وجوده في الأعيان لأن قيامه إنما هو بالارادة المتعلقة بإيجاده في وقت معين وحدها أو لمرجح على اختلاف وعلى التقديرين قيامه مسبوق بالارادة (والتقدير لهذه المعلومات) المذكورة أعني المشيء والمراد أو المحسوسة والمشاهدة في هذا العالم (قبل تفصيلها و توصيلها) أي تفصيل بعضها عن بعض وتوصيل بعضها ببعض لأن التفصيل والتوصيل واقعان على وفق التقدير (عياناً ووقتاً) نصبهما على الظرفية لكل من التفصيل والتوصيل أما التفصيل العياني أي الخارجي فهو مثل جعل السماء مرفوعة والأرض موضوعة وجعل بعض الحيوان متحرراً كأعلى رجلين وبعضه على أربع ووضع بعض الأجسام في المشرق وبعضها في المغرب ووضع بعض الأحوال في محل وبعضها في محل آخر إلى غير ذلك مما لا يحصى وأما التوصيل العياني فهو مثل جعل هذا الجسم متصلاً بآخر مما ساء به مقارباته في المكان وجعل هذه الأشخاص متساوية في الحقيقة ولو ازماها ووضع هذه الأحوال في محل واحد وأمثال ذلك مما لا يعد كثرة، وأما التفصيل الوقتي فهو كجعل بعض الأشياء موجوداً في هذا الزمان وبعضها في زمان سابق وبعضها في زمان لاحق، وأما التوصيل الوقتي فهو كجعل كثير من الأشياء متشاركة في الوجود في هذا الزمان وكثير منها متشاركة في الوجود في زمان آخر (والقضاء بالامضاء) أي الحكم على تلك المعلومات بإمضاءها ووجودها على وفق التقدير (هو المبرم) أي المحكم المتقن الواقع بالادافع والامانع ولاخلل من جهة القضاء ولا من جهة الإمضاء ولا من جهة المقضى ولا من جهة انطباقه على النظام الأكمل (من المفعولات) بالفاء والعين والظاهر أن «من» صلة للمبرم أو بيان له وجعلها بياناً للمعلومات بعيد (ذوات الأجسام) بيان للمفعولات أو بدل منه أي الذوات التي هي الأجسام (المدركات بالحواس) فالإضافة بيانية أو الذوات التي للأجسام والإضافة لامية فيندرج حينئذ في الذوات العقول والنفس مطلقاً سواء كانت فلكية أو حيوانية (من ذوي لون و ريح ووزن و كيل) بيان للأجسام والمراد بالوزن والكيل كون تلك الأجسام على مقدار مخصوص وحد معلوم (وما دب و درج) عطف على ذوات الأجسام من باب عطف الخاص على العام ، والدبيب والدروج المشي على الأرض والمراد

هنا مطلق الحركة وإن كان في الهواء (من أنس و جن و طير و سباع و غير ذلك مما يدرك بالحواس) من أنواع الحيوان و أشخاصه (فله تعالى فيه) أي في كل واحد من المعلوم والمشىء والمراد والمقدر المذكور في قوله : فالعلم بالمعلوم قبل كونه إلى آخره (البداء) أي الإرادة والقدرة على اختيار أحد الطرفين لمرجح أولاً على اختلاف المذهبين (مما لا عين له) أي مما ليس له وجود في الأعيان و هذا حال عن الضمير المجرور في قوله فيه (فإذا وقع العين المفهوم المدرك) بالحواس بعد القضاء بالإمضاء (فلا بداء) إذ لا تتعلق الإرادة والقدرة بإيجاد الموجود كما عرفت (والله يفعل ما يشاء) الظاهر أنه تأكيدي لثبوت البداء له تعالى فيما ذكر و يحتمل أن يكون بياناً و تعليلاً لعدم ثبوت البداء له في المفعولات العينية المدركة بالحواس لأن المراد بالبداء هنا هو أن يفعل ما يشاء فعله وإيجاده وهذا المعنى لا يمكن تحقيقه في شيء بعد ما فعله و أوجده نعم يمكن له أن يعدمه ويزيل وجوده لحكمة و مصلحة كما في النسخ و غيره و هذا أيضاً بداء ولكن المراد بالبداء المنقضي هو البداء في إيجاد الموجود فليتمامل (فبالعلم) الذي هو نفس ذاته المقدسة (علم الأشياء قبل كونها) (١) أي قبل وجوداتها المتعاقبة الزمانية (وبالمشية

(١) قوله و فبالعلم علم الأشياء قبل كونها ، لا ريب أن الله تعالى ليس محلاً للحوادث ولا يتجزى ذاته ولا مدخل للتركيب فيه و ليس شيء من صفاته الذاتية حادثاً و إنما الحوادث والتقدم والتأخر في الإضافات و كذلك التكثر والتعدد فهو يعلم الجميع بعلم بسيط و علمه ارادته والفرق بين العلم والارادة اعتباري ان جعلنا الارادة من صفات الذات أو الارادة نفس الفعل ان جعلناها من صفات الفعل وقد سبق في المجلد الثالث الصفحة ٣٤٤ باب في الارادة. وعلى كل حال فهذا الترتيب والتقسيم في مراتب القضاء على ما ذكره الامام (ع) بالنظر الى الممكن المخلوق بالنسبة الى الخالق والممكن يوجد أولاً بوجود الله تعالى عالم بذلك من الازل و أيضاً له ماهية وحد اي ذاتيات كالجنس والنصل. وثالثاً له صفات و عوارض لذاته لكن خارجة عن ذاته كالالوان والطعوم. و رابعاً له أجل و أمد و مدة بقاء أعنى له زمان و في زمان وجوده قديكون له قوت و رزق بدل ما يتحلل*

عرف صفاتها) الظاهر أن عرف من المعرفة لامن التعريف (و حدودها وإنشائها قبل إظهارها) في الأعيان وفيه إشعار بأن المراد بالمشيئة هنا هو العلم بالاشياء من حيث اتصافها بالصفات المذكورة و هذا قريب مما ذكرناه سابقاً و جعل الوجه لذلك أن العلم المذكور سبب للمشيئة فأطلقت المشيئة على العلم مجازاً من باب تسمية السبب باسم المسبب (و بالارادة ميمز أنفسها) أي أنفس الأشياء (في ألوانها وصفاتها) من الكيفيات والحدود وغيرها و فيه إشارة إلى أن تخصيص كل شيء بلون مخصوص و صفات معينة بمجرد الارادة من غير ملاحظة استعداد و اعتبار قابلية كما هو مذهب الفلاسفة (١) (و بالتقدير قدر أقاتها و عرف أولها و آخرها) من الزمان المقدّر وجودها فيه و يحتمل أن يراد أولها من حيث ذواتها و آخرها من حيث صفاتها (و بالقضاء أبان للناس أما كنها) المحسوسة والمعقولة

بهمنه. وخامساً له مكان ان كان محسوساً و مرتبة في الوجود ان كان معقولا . و سادساً له شرائط و اسباب و علل يحتاج في وجوده اليها من المعدات و غيرها والله تعالى يعلم جميع ذلك من ممكن معين و غيره من الممكنات يعلم بسيط الا أن علمه بالنسبة الى كل واحد من الستة المذكورة سمى باسم كما ذكره «ع» و التقدّم و التأخر فيها بالنسبة الى الممكن المخلوق لا الى الخالق لان الوجود مقدم على الماهية على المذهب الحق من أصالة الوجود والذاتيات مقدمة على العرضيات والصفات اللازمة للذات الشيء مقدمة على ما يعرضه باعتبار ساير الاشياء كالزمان والمكان و اعتبار الذات و تعيينها أقدم من اعتبار علل وجودها فانها أمور خارجة فالنطق و قابلية العلم و صنعة الكتابة للانسان و وجود الاب والام خارج عنه (ش) .

(١) قوله د و اعتبار قابلية كما هو مذهب الفلاسفة ، ليس اعتبار القابلية والاستعداد مذهباً فلسفياً فقط بل هو أمر تجربى لان الناس رأوا أن البر لا ينبت الا في البر في أرض مستعدة و ماء و هواء و حرارة معتدلة ولا ينبت في غير شرائطه وقد سبق ما يدل عليه ويأتى في هذا الحديث ايضاً قوله «وبالامضاء شرح عللها» و زاد الشارح الفاعلية والمادية والصورية والغائية و سبق شيء يتعلق بالاستعداد في حواشى الصفحه ٢٦٩ من هذا المجلد. (ش)

(و دلّهم عليها) أمّا المحسوسة فظاهرة ، و أمّا المعقولة فهي أمكنتها في مرتبة العلم
والمشيئة والإرادة والتقدير ، فإن أصحاب العقول الخالصة يعلمون بعد مشاهدة
وجوداتها العينية الحاصلة بعد القضاء أنّ لها وجودات في هذه المراتب بحسب
نفس الأمر (و بالإمضاء شرح عللها) الفاعلية والمادية والصورية والغائية (و
أبان أمرها) من حقايقها وصورها و مصالحها و منافعها و حرركاتها وسكناتها إلى غير
ذلك من عجائبها و غرايبها التي يتحير فيها عقول ذوي البصائر (و ذلك تقدير
العزیز العليم) أي ذلك المذكور من كيفية الإيجاد تقدير العزیز الغالب القاهر
على جميع الممكنات ، العليم المحيط علمه بجميع الكائنات فيعلم كيفية سوقها من
كتم العدم إلى الوجود والظهور و يعلم فروعها و أصولها و أجناسها و فصلها و
لواحقها و عوارضها و خواصها و منافعها و أماكنها و مواضعها و طريق تمييز بعضها
عن بعض و ضم بعضها إلى بعض سبحانه الذي لا يخفى عليه شيء في ملكه ولا يعجزه
شيء عن أمره .

(باب)

(في أنه لا يكون شيء في السماء والأرض الا بسبعة)

((الأصل))

- ١ - « عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، و محمد بن »
« يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد و محمد بن خالد جميعاً ، عن »
« فضالة بن أيّوب ، عن محمد بن عمار ، عن حريز بن عبدالله و عبدالله بن مسكان »
« جميعاً ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال : لا يكون شيء في الأرض ولا في السماء »
« إلاّ بهذه الخصال السبع : بمشيئة و إرادة و قدر و قضاء و إذن و كتاب و أجل ، »
« فمن زعم أنّه يقدر على نقض واحدة فقد كفر . »
- « و رواه عليّ بن إبراهيم ، عن أبيه ، عن محمد بن حفص ، عن محمد بن عمار ، »

« عن حريز بن عبدالله وابن مسكان مثله ».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ؛ و محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد بن عيسى ، عن الحسين بن سعيد ، و محمد بن خالد جميعاً ، عن فضالة ابن أيوب ، عن محمد بن عمار ، عن حريز بن عبدالله و عبدالله بن مسكان جميعاً ، عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : لا يكون شيء من أفعال الخالق و أفعال الخلق (١) (في الأرض ولا في السماء) المراد به هو التأكيد في عمومية الشيء (إلا بهذه الخصال

(١) قوله « و أفعال الخلق » ، والظاهر ان يخصص الكلام بأفعال الخالق و غرض الامام (ع) أن الامور التكوينية لا يكون في الارض ولا في السماء الا بسبعة لا الافعال الاختيارية للناس و حينئذ فلاحاجة الى الشرح الطويل الذي أورده لتطبيق مفاد الحديث على أفعال الناس ولا منافاة بين كون هذه الامور هنا سبعة وفي الحديث السابقة لاحتمال اندراج بعضها في الباقي كما يتفق في سائر التقاسيم فيقال مثلا الاعراض ثلاثة الكم والكيف والنسبة وقد يقال تسعة الكم والكيف والوضع والجدة و متى و أين الى آخره وكلها داخله في النسبة وقد يقال أكثر و أمثلته كثيرة جداً و وجه تكثر هذه الامور ان كل شيء ممكن يخلقه الله تعالى و له صفات و حدود و اجل و غيرها و كل واحد منها بارادته تعالى وتقديره و اختياره و ليس لاحد غيره تعالى فيه تأثير مثلا الشجر الذي ينبت من بذر خاص بوجود بارادة الله ولا يقدر احدان بوجوده بغير ارادته تعالى وله صفات نوعية وطبيعية خاصة مثل كونه شجر رمان او تفاح وله خواص صنفية مثل كونه حامضاً او حلواً و له امتداد طولى معين و عدة اغصان و ضخامة و غير ذلك من المقادير وله مدة و اجل وهكذا سائر ما يتعلق بهذا الموجود كلها بارادة الله تعالى لا يقدر احد على تغييره و نقضه و من زعم انه يقدر على ذلك فقد كفر. اللهم الا ان يكون بتسبب الاسباب كفرس البذر والسقى و تربية الاغصان و غير ذلك من غير أن يكون لاحد تأثير في الابداع بل يخلق بينه و بين طبيعته الحاصلة له باذن الله ثم انه (ع) سمى تعيين كل واحد من هذه باسم كما مر مثله. (ش)

السبع بمشيئة وإرادة) قد مرَّ أنَّ الإرادة هي العزيمة على المشيئة (١) وتأكد العزم والثبوت عليها و أنت خير بأنَّ هذا بحسب الظاهر إنَّما ينطبق على مذهب الأشاعرة القائلين بأنَّ الإرادة موافقة للعلم بمعنى أنَّ كلَّ ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكلَّ ما علم الله تعالى عدم وقوعه فهو مراد العدم كما صرَّح به بعض الأفاضل في شرح الطوالع فهم يقولون بأنَّ جميع أفعال العباد التي صدرت منهم من الطاعات والمعاصي مثل الكفر والزندقة وسب النبيِّ و سبته تعالى مرادله تعالى و أمَّا انطباقه على مذهب العدلية أعني المعتزلة والامامية القائلين بأنَّه تعالى يريد من أفعال العباد الطاعات والخيرات ولا يريد المعاصي والشور فقد استفدنا من الحديث وكلام الأصحاب من وجوه: الأول - أنَّ مشيئته تعالى وإرادته متعلِّقة بجميع الموجودات بمعنى أنَّه أراد أن لا يكون شيء إلاَّ بعلمه كما يرشد إليه الحديث الخامس من الباب الآتي. الثاني - أنَّ الإرادة متعلِّقة بالأشياء كلِّها لكنَّ تعلُّقها بها على وجوه مختلفة لأنَّ تعلُّقها بأفعال نفسه بمعنى إيجادها والرِّضا بها لكون كلِّها حسنة واقعة على وجه الحكمة، والشرُّ القليل تابع لخيرات كثيرة فيه وليس مراداً بالذات وتعلُّقها بأفعال العباد أمَّا الطاعات فهو إرادة وجودها والرِّضا بها أو الأمر بها، و أمَّا بالمباحات فهو الرِّخصة بها، و أمَّا بالمعاصي فهو إرادة أن لا يمنع منها بالجبر والقهر وقد صرَّح به الصدوق في كتاب الاعتقادات أو إرادة عدمها وبذلك فسروا قوله تعالى «لو شاء الله ما أشركوا» حيث قالوا ولو شاء الله عدم شركهم على سبيل الاجبار ما أشركوا ولكن لم يشأ على هذا الوجه لمنافاته غرض التكليف و إنَّما شاء على سبيل الاختيار ليكون لهم القدرة على الفعل والترك، و ممَّا يدلُّ على هذا المعنى ما رواه الشيخ الطبرسي في كتاب الاحتجاج عن الرِّضا عليه السلام قال: «إرادة الله تعالى ومشيئته في الطاعات الأمر بها والرِّضالها والمعاونة عليها وإرادته ومشيئته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها قال

(١) قوله « هي العزيمة على المشيئة » ولكن في كلام الامام (ع) في الحديث السابق

تخصيص المشيئة بالذاتيات والصفات المنوعة و تخصيص الإرادة بالعوارض الذاتية. (ش)

السائل: فلله فيه قضاء؟ قال: نعم ما من فعل يفعله العباد من خير أو شر إلا والله فيه قضاء قال السائل: ما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة» نقلنا بعض الحديث بحسب المعنى. الثالث - أن تعلقها بأفعالها تعالى هو مأمورٌ وتعلقها بأفعالهم على سبيل التجوُّز باعتبار إيجاد الآلة و القدرة عليها وعدم المنع منها فكانه أرادها. الرابع - إن إرادته تعالى عبارة عن العلم بما في الفعل من المصلحة. الخامس - أن إرادة العبد لأفعاله مخلوقة لله تعالى وقد صرح به سيّد المحققين في تفسير قول الصادق عليه السلام «خلق الله المشيئة ثم خلق الأشياء بالمشيئة» حيث قال: المراد بالمشيئة هنا إرادة المخلوقين والمراد أنه تعالى خلق إرادتهم بنفسها لا بمشيئة أخرى مباينة لها ثم خلق الأشياء يعني أفعالهم المترتب وجودها على تلك المشيئة بتلك المشيئة وصرح به أيضاً السيّد الشهيد الثالث الشوشطري في شرحه لكشف الحق حيث قال: في بحث إبطال الكسب: أصل الإرادة مخلوقة له تعالى والإرادة الجازمة التي يصدر منها الفعل وهي الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع اختيارية لأنها إذا حصل لنا العلم بنفع فعل يتعلّق به الإرادة بلاختيارنا لكن تعلق الإرادة به غير كاف في تحقيقه ما لم تصر جازمة بل لا بد من انتفاء كف النفس عنه حتى تصبح جازمة موجبة للفعل فإننا قد نريد شيئاً ومع هذا نكف نفسنا عنه وذلك الكف أمر اختياري يستند وجوده على تقدير تحقيقه إلى وجود الداعي إليه فإن عدم علة الوجود علة العدم وعدم الداعي إلى هذا وهكذا وغاية ما يلزم منه التسلسل في العدمات ولا استحالة فيه وبالجملة الإرادة الجازمة اختيارية، لنا لاستناد عدم كف النفس المعبر فيها إلى اختيارنا وإن لم يكن نفسها اختيارية. ثم ذكر ما أورده بعض الجبرية على قول العلامة الحلّي في كشف الحق بأن إرادة العبد فعل من أن الإرادة إذا كانت فعلاً وهي عندك وعند أصحابك مخلوقة له في العبد والعبد بها يرجح الفعل كان بعض أفعال العباد عندكم مخلوقاً له فوافقتمونا فسي البعض فلانزاع بيننا وبينكم فيه فلم لا يجوز ذلك في الكل حتى يرتفع الخلاف بالكلية، وأجاب عنه بأن أصل الإرادة من الأفعال الاضطرارية ومحل النزاع

هو الأفعال الاختيارية و بما قررنا يندفع ما ينسبه إلينا أهل الخلاف والمشنعون علينا من أهل الإلحاد من أنه إذا كانت إرادته متعلقة بكل شيء لزم أن يكون جميع المعاصي مراداً له و أن يكون قتل الحسين عليه السلام مراداً له (وقدر و قضى) (١)

(١) قوله « و قدر و قضى » و في الحديث السابق تخصيص القدر بما يقرب مما ذكره الشارح وتخصيص القضاء بتعيين الامكنة وبقى في هذا الحديث ثلاثة امور غير مفسرة في الحديث السابق. الاذن والكتاب والاجل، والاجل هنا مندرج في التقدير في الحديث السابق وأما الاذن فقال الشارح هو العلم و قال صدر المتألهين هو الامضاء الذي ذكر في الحديث السابق و قوله أبعد من التكلف ، و أما الكتاب فلعله يشير الى كون جميع هذه الامور محتومة لان الكتاب كثيراً ما ورد في القرآن بمعنى الحتم والفرض مثل قوله تعالى: «لكل اجل كتاب» و قوله: «و كتب ربكم على نفسه الرحمة» .

فان قيل كيف سمى تعيين الذاتيات والحدود مشيئة والعوارض اللازمة ارادة، وهكذا و ما الفرق بينهما؟ و ما هو وجه المناسبة والتخصيص ؟ قلنا علم ذلك بالتفصيل غير ممكن لنا و هو من الاسرار وعلوم الآخرة والامام «ع» أعلم بما قال لكن نقول لتقريب المعنى الى الذهن ان كل واحد من ذات الشيء و صفاته مظهر اسم من اسمائه تعالى الدال على صفة من صفاته ولا يبعد ان تكون المشيئة صفة له تعالى تناسب الذات والذاتيات و الارادة صفة تناسب العوارض وتكون المشيئة مثلاً أصلاً بالنسبة الى الارادة والارادة فرعاً عليه فناسب أن يكون المشيئة مصدراً للذوات التي هي اصل والارادة مصدراً للعوارض التي هي فروع و قد ذكر صدر المتألهين أن المشيئة بمنزلة الشوق والارادة بمنزلة العزم والجزم و بمثله نقول في تسمية تعيين المقادير قدر أو تعيين المكان والرتبة قضاء، وقد قال المشاؤون أن مصدر الاجسام في العقل الاول جهة امكانه و ماهيته ومصدر المجردات جهة وجوبه و ما ذكره الامام (ع) أوضح و أقرب فيكون كل خصوصية في الاشياء من مصدر عند البارئ تعالى مسمى بالقضاء أو القدر أو المشيئة أو الارادة و غيرها من السبعة و في اصطلاحنا للقضاء معنى أعم يشمل الجميع. (ش)

لعل المراد بالقدر تقدير الموجودات طولاً و عرضاً و كيلاً و وزناً و حدّاً و وصفاً و كمّاً و كيفاً بحيث لا يزيد ولا ينقص كما قال «قد جعل الله لكلّ شيء قدراً» و بالقضاء في أفعاله هو الحكم بوجودها و في أفعالنا هو الحكم عليها بالثواب و العقاب كما مرّ نقلاً عن أبي الحسن الرضا عليه السلام و قال الآبي من علماء العامّة : القدر عبارة عن علمه تعالى و إرادته بالكائنات قبل وجودها . و فيه أن مجيء القدر بمعنى العلم و الإرادة في اللّغة و العرف غير ثابت ، و قيل : القضاء هو العلم الإجمالي بما يكون و ما هو كائن ، و القدر تفصيله الواقع على وفقه فكلّ واقع في الوجود فبقضاء و قدر . و قيل : القضاء هو الحكم الإجمالي و القدر تفصيله (و إذن) المراد بالإذن هنا العلم و منه قوله تعالى «فأذنوا بحرب من الله و رسوله» أي كونوا على علم ، من أذن بالشيء كسمع إذناً بالكسر و أذن الأمر و به من باب الأفعال أعلمه و ما من شيء يقع في الوجود إلاّ و قد سبق به علمه تعالى ، أو المراد به الأمر ، و إذنه تعالى في أفعاله عبارة عن الأمر لها بالوجود بقوله «كن» و في معاصي العباد أمرهم بالترك و الإعراض عنها و في طاعتهم أمرهم بها ، و قد سأل المأمون الرضا عليه السلام عن قوله تعالى « و ما كان لنفس أن تؤمن إلاّ بإذن الله » قال عليه السلام إذنه أمره بالإيمان أو المراد به الرخصة لأنّه تعالى رخص عباده بالمعاصي حيث لم يجبرهم على الطاعة ، و من ثمّ قال بعض الأصحاب : المراد بالأذن أن لا يحدث سبحانه مانعاً زاجراً للعبد عن فعله و تركه كسلب القدرة و الهمة و إبطال الآلة و إيجاد الضدّ و إعدام العبد و نحوها (و كتاب) في اللّوح المحفوظ بقلم التصوير لأنّ صورة كلّ ما يدخل في الوجود مكتوبة فيه و يحتمل أن يراد بالكتاب القرض و الإيجاب كما في قوله تعالى « كتب عليكم الصيام » و « كتب على نفسه الرّحمة » أي فرض و أوجب و معناه إيجاد خلق الأشياء خلق تقدير و تمكين في أفعال العباد و خلق إيجاد و تكوين في أفعال نفسه (و أجل) أي أمد معين و وقت مقدّر عنده تعالى لكلّ شيء لا يتقدّم عليه ولا يتأخّر (فمن زعم أنّه يقدر على نقض واحدة) من

هذه الخصال السبع (فقد كفر) كما زعمت الفلاسفة أن الأجسام قديمة (١) لا أجل لها و أن الفاعل الحق موجب لإرادة له و تمسكوا لاثبات ذلك بمقتريات عقولهم الكاسدة ومكتسبات أوهامهم الفاسدة و قد بين فساد ذلك في موضعه .

(ورواه علي بن إبراهيم، عن محمد بن حفص، عن محمد بن عمارة، عن حريز بن عبدالله وابن مسكان مثله) «مثله» بدل عن الضمير المنصوب في قوله «و رواه» أو حال عن كونه مماثلاً للمذكور في المتن في عدد الخصال .

((الاصل))

٢- « و رواه أيضاً عن أبيه ، عن محمد بن خالد ، عن زكريا بن عمران ، عن »

(١) «كما زعمت الفلاسفة ان الاجسام قديمة ، الفلسفة ليس مذهباً واحداً و ليس بين فرقهم المختلفة أمر مشترك يتفقون عليه نظير ما يتفق أهل الاسلام على نبوة رسول الله «ص» و يتفق أصحاب الاديان على وجود رب قادر بل يوجد في الفلاسفة الملحد المادى الصرف بل السوفسطائى المنكر للمحسوسات ثم الموحد المؤمن الاثناعشرى كنصير الدين الطوسى و بينهما متوسطون فكلما ينسب شىء الى الفلاسفة المراد بعضهم و هكذا هنا فان كثيراً منهم زعم أن بعض الاجسام قديمة أو أن بعضها أصل لبعض مثلاً العناصر الاربعة لسائر المولدات أو الماء اصل لسائر العناصر، وأما الذين قالوا الفاعل الحق موجب لإرادة له فمذهبهم قريب من مذهب الدهريين والطبيعيين لان الفاعل الذى لا يعلم ما يصدر عنه أو يصدر عنه الافعال قهراً بغير اختيار هو الطبيعة تقريباً و يكفى لردهم كلام الشيخ الرئيس ابى على بن سينا فى اوائل كتاب القانون أن الخالق تبارك و تعالى اعطى كل حيوان و كل عضو من المزاج ما هو أليق به واصلح لاحواله و أفعاله و قال اعطى كل عضو ما يليق به من مزاجه فجعل بعض الاعضاء احر و بعضها أبرد و بعضها اربط ثم انه فى كل باب من ابواب التشريح بين العناية الالهية فى تخصيص كل عضو بمزاج و تركيب و مقدار و غير ذلك و معلوم أن تخصيص الاشياء بحالة واحدة من الاحوال المختلفة و اختيار ما هو أصلح وأوفق لا يكون فعل الفاعل الموجب و هذا باب واسع لا يمكن ذكر ما يجب فيه هنا . (ش)

« أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : لا يكون شيء في السماوات ولا في الأرض »
 « إلا بسبع : بقضاء و قدر و إرادة و مشيئة و كتاب و أجل و إذن ، فمن زعم »
 « غير هذا فقد كذب على الله أو ردّ على الله عزّ وجلّ ».

((الشرح))

(و رواه أيضاً) من غير تفاوت إلا في التقديم والتأخير في الخصال (عن أبيه ، عن محمد بن خالد ، عن زكريا بن عمران ، عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال : لا يكون شيء في السماوات ولا في الأرض إلا بسبع : بقضاء و قدر و إرادة و مشيئة و كتاب و أجل و إذن فمن زعم غير هذا) بأن نفى كلّها أو بعضها (فقد كذب على الله أو ردّ على الله عزّ وجلّ) الترديد من الرأوي . وفيه اهتمام بالثقل على الوجه المسموع والكذب بحسب المفهوم والمورد أعمّ من الردّ .

(باب)

(المشيئة والإرادة)

((الأصل))

١- « عليّ بن محمد بن عبدالله ، عن أحمد بن أبي عبدالله . عن أبيه ، عن محمد بن »
 « سليمان الديلمي ، عن عليّ بن إبراهيم الهاشمي قال : سمعت أبا الحسن موسى بن »
 « جعفر عليه السلام يقول : لا يكون شيء إلا ما شاء الله وأراد و قدرّ و قضى ، قلت : »
 « ما معنى شاء ؟ قال : ابتداء الفعل ، قلت : ما معنى قدرّ ؟ قال : تقدير الشيء »
 « من طوله و عرضه ، قلت : ما معنى قضى ؟ قال : إذا قضى ، أمضاه فذلك الذي »
 « لا مردّ له ».

((الشرح))

(عليُّ بن محمد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن محمد بن سليمان الديلمي عن عليِّ بن إبراهيم الهاشمي قال سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام يقول : لا يكون شيء إلا ما شاء الله و أراد و قدّر و قضى قلت : ما معنى شاء ؟ قال : ابتداء الفعل) لما كان قوله عليه السلام : لا يكون شيء إلا ما شاء الله دالاً بحسب الظاهر على أن المعاصي تقع بمشيئته تعالى (١) و إرادته و هذا لا يستقيم على المذهب الحقّ سأل السائل عن معنى المشيئة حتّى يظهر له وجه الاستقامة ، فأجاب عليه السلام بأنّ المشيئة ابتداء الفعل و أوّلّه ، و لعلّ المراد بابتداء الفعل أنّ مشيئته تعالى أوّل فعل من الأفعال و كلُّ فعل غيرها يتوقّف عليها و يصدر بعدها كما يدلُّ عليه ما مرّ عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « خلق الله المشيئة بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة » يعني خلق أفعاله بها و كذا خلق أفعال عباده بها لكنّ بتوسط مشيئة جازمة صادرة منهم كما عرفت في الباب السابق فاذن سلسلة جميع الأفعال منتبهة إلى مشيئته تعالى أو المراد به أنّ مشيئته تعالى أوّل المشيئات و كلُّ مشيئة سواها تابعة لها كما أنّه تعالى هو الفاعل الأوّل و كلّ فاعل بعده فاعل ثانوي يسند إليه فعله بلا واسطة و إلى الفاعل الأوّل بواسطة وهذا معنى مشيئته تعالى لأفعال العباد ومعنى إسناد أفعالهم إلى مشيئته أو المراد به إيجاد الآلة مثل الحياة والقوّة والقدرة والهمة والشوق فكأنّه شاء أفعالهم على سبيل التجوّز والله أعلم. وفي محاسن البرقي في هذه الرّواية بعد هذا السؤال والجواب « قلت : فما معنى أراد ؟ قال : الثبوت عليه » يعني على ابتداء الفعل و من هنا فسّر بعضهم الإرادة تارة بأنّها العزيمة على المشيئة و تارة بأنّها الاتمام لها و تارة بأنّها الجدّ عليها (قلت : ما معنى قدّر ؟ قال : تقدير الشيء من طوله و عرضه) المراد به تعيين ذات الشيء و صفاته و حدوده و كميّياته و سائر

(١) قوله « ان المعاصي يقع بمشيئته » و كلا منا في هذا الحديث هو كلا منا في

ما سبق من أن تخصّيصه بالامور التكوينية اقرب واولى بخلاف بعض ماسياتى.(ش)

ما يدخل في خصوصياته ، وقيل : التقدير هو الاعلام والتبيين . وقيل : هو الكتابة في اللوح المحفوظ . وقيل : غير ذلك ، ولاشبهة في صحة تعلق تقديره تعالى بهذه المعاني بجميع الأشياء (قلت ما معنى قضي؟ قال : إذا قضي أمضاه (١) فذلك الذي لامرّد له) لأنّ إمكان ردّ الشيء وتركه والقدرة عليها إنّما هو قبل القضاء والايجاد وأمّا بعدهما فقد خرجا عن تحت القدرة والفاعل كالمجبور لا يقدر على إيجاد و عدم إيجاد لانّ إيجاد الموجود وعدم إيجاد محالٌ وتحقق هذا المعنى لقضاءه في أفعاله ظاهر ، وكذا لقضاءه في أفعال العباد إذ قضاؤه فيها أعني الحكم عليها بالثواب و العقاب كما عرفت آنفاً أيضاً لامرّد له .

((الاصل))

٢- « عليّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد الرحمن ، « عن أبان ، عن أبي بصير قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : شاء وأراد وقدّر و « قضي؟ قال: نعم، قلت: و أحبّ قال: لا، قلت: وكيف شاء وأراد وقدّر وقضى ، « ولم يحبّ؟ قال: هكذا خرج إلينا» .

((الشرح))

(عليّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد الرحمن ، عن أبان عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام : شاء وأراد وقدّر وقضى؟ قال: نعم) قد عرفت وجه تعلق هذه الامور بجميع الأفعال آنفاً (قلت وأحبّ) جميع ما شاء

(١) قوله « قال : إذا قضي أمضاه » هذا اصطلاح في القضاء غير ما تقدم في حديث

معلى بن محمد من تخصيص القضاء بتعيين المكان والرتبة بل هو منطبق على الامضاء في ذلك الحديث و نقول في تربييع المراتب في هذا الحديث و تسيبها فيما قبله وتسديسها في حديث معلى ما ذكرنا سابقاً من أن في مثل هذه التقسيمات قد يندرج بعض الاقسام في بعض ولاضير فيه . (ش)

و أراد و قدّر و قضى؟ (قال: لا) أي لا يجبُ جميع ذلك فالنفي وارد على الايجاب الكليّ وإنما قلنا ذلك لأنّ الايجاب الجزئي ثابت و ذلك لأنّ الله تعالى يحبُّ جميع أفعاله و يرضاه و يحبُّ بعض أفعال عباده أعني الطاعات والخيرات ولم يحبُّ بعضها أعني المعاصي والشور. و في نفي الايجاب الكليّ ردُّ على الجبريّة لأنّهم قائلون بأنّه تعالى يريد و يحبُّ جميع أفعالهم حتّى الكفر والزّناء والسرقة وغير ذلك من القبائح والشور بناء على ان جميع أفعالهم مخلوقة له تعالى بلا واسطة (قلت و كيف شاء و أراد و قدّر و قضى ولم يحبُّ) لعلّ السائل لم يعرف معاني هذه الأمور عند تعلقها بأفعال العباد حتّى يعرف أنّها لا يستلزم المحبّة لجميع أفعالهم والرّضا بها أو عرفها ولم يعرف معنى محبّته تعالى لأفعالهم و هو الاثابة بها والمدح عليها أو عرفه أيضاً و لم يعرف علّة عدم الاستلزام إذ لو حصلت له المعرفة بتلك الأمور لما خفي عليه وجه عدم الاستلزام ولم يحتج إلى السؤال (قال، هكذا خرج إلينا) (١) من الوحي أو من البيان النبويّ، وفيه على الأوّلين زجر له على الخطأ في السؤال حيث لم يسأل عن الطرفين المجهولين له و سأل عن علّة عدم استلزام أحدهما للآخر، وهذا خلاف قانون التعلّم و على الأخير تنبيه له على أنّ الواجب

(١) قوله هكذا خرج الينا، مقصود السائل والمجيب من الواجب ما لا يحتاج الى

علة والحقيقة أن المعلول لا يمكن وجوده الا بعلة وذلك لان كل فعل صدر عن الانسان فهو صادر عن ارادته ولا يمكن صدوره الا كذلك كما أن وجود البياض والسواد وسائر الاعراض لا يمكن الاحال في محل فاذا تعلق العلم الازلي بوجود العرض فليس معناه أن ذلك العرض يوجد منفكاً عن الموضوع بل احتياجه الى الموضوع ذاتي له فاذا علم الله تعالى وجود البياض و تعلق به مشيئته فقد تبين انه علم وجود جسم هو موضوعه و تعلق به أيضاً مشيئته و اذا علم صدور فعل من زيد مثلاً و صدور الفعل منه لا يكون الا باختياره و ارادته دفعا للجبر فقد علم وجود الاختيار والارادة من زيد باختياره و ارادته ثم صدور الفعل عنه وليس معنى علمه تعالسى بصدور الفعل عن زيد أنه يصدر عنه ولو لم يكن عن ارادة حتى يكون واجباً بل علمه تعلق بالفعل على ما هو عليه ذاتاً من الاحتياج الى علته التي هي ارادة الفاعل واختياره. (ش)

عليه في أمثال ذلك بعد حصول أصل المطلب هو التسليم والإدغان ولا يضره الجهل بلمية الحكم والله أعلم.

((الأصل))

٣- «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن واصل بن سليمان، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: أمر الله ولم يشأ وشاء»
«ولم يأمر، أمر إبليس أن يسجد لآدم و شاء أن لا يسجد ولو شاء لسجد، ونهى آدم»
«عن أكل الشجرة و شاء أن يأكل منها ولو لم يشأ لم يأكل».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن واصل بن سليمان، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: أمر الله ولم يشأ) لعل المراد أنه أمر الله بشيء على وجه الاختيار وإرادته على وجه التفويض و الاختيار ولم يشأ ذلك الشيء مشيئة جبر ولم يرده إرادة قسر (و شاء ولم يأمر) يعني شاء شيئاً مشيئة تكليفية و أرادته إرادته تخيرية ولم يأمر به على وجه القسر و لم يرده على وجه الجبر أو شاء شيئاً باعتبار أنه لم يجبر على ضده ولم يأمر بذلك الشيء أصلاً كما أنه شاء أكل آدم من الشجرة بالاعتبار المذكور ولم يأمر به لكونه مرجوحاً ثم أوضح ذلك بقوله (أمر إبليس أن يسجد لآدم) على سبيل الاختيار و أراد منه السجود من غير القسر والإجبار (و شاء أن لا يسجد) بالجبر والقسر، أو المراد ولم يشأ أن يسجد بقريئة قوله «أمر الله ولم يشأ» ومعناه ولم يشأ أن يسجد له مشيئة جبر ولم يرد منه ذلك إرادة قسر والمآل واحد (ولو شاء لسجد) أي ولو شاء سجوده لآدم على القسر والجبر لسجد لأن الأفعال القسرية لا تتخلف عن الفاعل و حيث لم يسجد علم انتفاء المشيئة القسرية والإرادة الجبرية (و نهى آدم عن أكل الشجرة) على وجه الاختيار و كره منه أكل ثمرتها من غير القسر والإجبار

(و شاء أن يأكل منها) أي شاء أن يكون أكله منها أمراً اختيارياً له أراد أن لا يكون مجبوراً في تركه و في قبول النهي عنه (ولو لم يشأ لم يأكل) يعني لو لم يشأ أن يكون له اختيار في أكله و يكون مجبوراً على تركه لم يأكل لأنَّ المَجْبُورَ على ترك الشيء و مسلوب الاختيار عن فعله لا يقدر على الاتيان بذلك الشيء و حيث أكل علم أنَّه صاحب القدرة و الاختيار فيه و أنَّه تعالى أراد أن يكون فعل العبد و تركه بقدرته حفظاً لنظام التكليف و تحقيقاً لمعنى الثواب و العقاب ، و بهذا التقرير يندفع (١) ما يتوجه إلى ظاهر هذا الحديث من أنَّه موافق لمذهب الجبرية القائلين بأنَّه تعالى قديماً بالشيء و هو لا يريد و ينهى عن الشيء و هو يريد ، و أنَّه يريد كلَّ ما يدخل في الوجود و إن كان معصية و لا يريد ما يدخل فيه و إن كان طاعة بناء على ما تقرَّ عندهم من أنَّه تعالى خالق لأفعال العباد ، فكلُّ ما خلقه فقد أراد و كلُّ ما لم يخلق لم يرده فأمر إبليس بالسجود و لم يرده لعدم تحققه و أراد عدمه لتحقيقه ، و نهى آدم عن الأكل و أراد أكله لتحقيقه و لم يرد تركه لعدم تحققه ، و غير موافق لمذهب العدالة الإمامية و هو أنَّه تعالى كلُّ ما يأمر به فهو يريد و كلُّ ما ينهى عنه فهو لا يريد بل يكرهه ، و أنَّه تعالى يريد كلُّ ما هو خير حسن وجد أولم يوجد ، و لا يريد كلُّ ما هو شرٌّ و قبيح كذلك .

(١) قوله و بهذا التقرير يندفع ، يعني إذا كان ظاهر الخبر مخالفاً للمعلوم من مذهب الإمامية و جب علينا تأويله و الخروج عن ظاهره ، و معلوم من مذهبنا بطلان الجبر و ظاهر الحديث يدل على الجبر فوجب التأويل و بالجملة لا يجوز أن يكون إرادته التكوينية مخالفة لإرادته التشريعية لانه حينئذ يقع التكوينية لامحالة و لا يقدر العبد على امتثال التكليف التشريعي وهو جبر ، فقوله دع ، شاء أن لا يسجد ، بمعنى لم يشأ أن يسجد أي لم يشأ أن يقهر على السجود و لو شاء ذلك يسجد أو هو بمعنى شاء أن لا يسجد بالقهر بل أراد من كل مكلف أن يسجد و باختيارهم و كذلك قوله شاء أن يأكل منها ، بمعنى شاء أن يكون الأكل في مكانه و اختياره و لو لم يشأ ذلك و كان الأكل خارجاً عن مكانه و اختياره كان مقهوراً على عدم الأكل و هذا التأويل سواء كان بعيداً أو قريباً لا بد من الالتزام به ، وورد الحديث أن لم يمكن تأويله حتى لا يلزم الجبر : (ش)

ويخطر بالبال توجيه آخر وهو أن معنى قوله : «أمر الله ولم يشأ» هو أنه أمر بشيء ولم يرتلق علمه بوقوع ذلك الشيء لعلمه بعدم وقوعه. ومعنى قوله «وشاء ولم يأمر» هو أنه أراد تعلق علمه بوقوع شيء لعلمه بوقوعه ولم يأمر بذلك الشيء لأنه يكرهه، وتوجيه ثالث بناء على أن المراد بالمشيئة العلم وهو أنه أمر بشيء ولم يعلم بوقوع ذلك الشيء لعلمه بعدم وقوعه فلا يتعلق علمه بوقوعه و«شاء» يعني علم ووقوع شيء ولم يأمر به لكونه غير مرضي له، والتوجيه الأول أقرب والثالث أبعد لأن إطلاق المشيئة على العلم لم يثبت لغوة لاعتدافاً. وحمل الحديث على التقية محتمل أيضاً.

((الاصل))

٤- «علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد الهمداني، و محمد بن الحسن، عن «عبدالله بن الحسن العلوي جميعاً، عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام قال : إن الله إرادتين و مشيئتين : إرادة حتم و إرادة عزم، ينهى « و هو يشاء و يأمر و هو لا يشاء ، أو ما رأيت أنه نهى آدم و زوجته أن يأكلا ، « من الشجرة و شاء ذلك و لولم يشأ أن يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى « و أمر إبراهيم أن يذبح إسحاق ولم يشأ أن يذبحه ولو شاء لما غلبت مشيئة « إبراهيم مشيئة الله تعالى».

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن المختار بن محمد الهمداني، و محمد بن الحسن، عن عبدالله بن الحسن العلوي جميعاً، عن الفتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام قال : إن الله إرادتين و مشيئتين (١) إرادة حتم) أي إرادة حتمية و مشيئة قطعية لا يجوز تخلف المراد عنها كما هو شأن إرادته و مشيئته بالنسبة إلى أفعاله (و إرادة عزم) أي إرادة عزيمة غير حتمية و مشيئة تخيرية

(١) قوله «إرادتين و مشيئتين» ظاهر هذا الحديث أيضاً يخالف ما هو المعلوم من مذهب الامامية و هو اتحاد الطلب الإرادة و يوافق مذهب الأشاعرة من اختلافهما و ذلك لأن المراد من إحدى الإرادتين الطلب التكليفي و التشريعي و هو الأمر والنهي و الأخرى الإرادة*

غير قطعية يجوز تخلف المراد عنها ، كما هو شأن إرادته ومشيته بالنسبة إلى أفعال العباد (ينهى وهو يشاء) أي ينهى عن العبد عن شيء و يكره ذلك الشيء و هو يريد بالعرض صدور منه باعتبار أنه لم يجبره على قبول النهي والترك (و يأمر و هو لا يشاء) أي يأمر العبد بشيء و يريد صدور منه و هو لا يريد ذلك الشيء باعتبار أنه لم يجبره على قبول الأمور به ، والحاصل أنه تعالى لما كان قادراً على منع العبد جبراً و قسراً من الفعل في صورة النهي و من الترك في صورة الأمر ولم يمنعه كذلك لأنه مناف للتكليف كأنه شاء فعل المنهي عنه و ترك الأمر به (أو مارأيت أنه نهى آدم و زوجته أن يأكلا من الشجرة و شاء ذلك) أي أكلهما منها باعتبار أنه لم يجبرهما على تركه (ولو لم يشأ أن يأكلا) بجبره لهما على المنهي عنه ومشيتة لتركه حتماً (لما غلبت مشيتهما) للأكل (مشية الله تعالى) لتركه حتماً لأن المغلوب المجبور على ترك شيء لا يمكنه الا تيان بفعله فضلاً عن أن

*التكوينية وعند الاشارة بجوز الامر بشيء يريد الله تعالى أن لا يقع البتة والنهي عن شيء يريد أن يقع البتة، ومذهبنا انه ليس له تعالى في أفعال العباد الا الامر والنهي ولا ارادة ولا طلب غير مفاد الامر والنهي، فلا يريد كفر أبي لهب تكويناً ولا أكل آدم من الشجرة تكويناً ان فرض نهيه عنه تشريعاً و انما يريد صدور الافعال عن الناس باختيارهم وان كان تعالى يعلم أنهم يختارون العصيان لكن لا يريد صدور العصيان منهم والعلم بالعصيان غير ارادة العصيان و بالجملة فلا بد من تاويل الحديث أورده ان لم يمكن التاويل حتى لا يخالف المذهب. ولو كان الله تعالى أراد تكويناً من الانسان شيئاً وكان الانسان مقهوراً عليه لم يجز له تعالى أن يأمره تكليفاً بضده، فقوله (ع) -ان صحت النسبة- ونهى آدم عن أكل الشجرة و شاء ذلك، ليس معناه شاء أكله قهراً و جبراً بل شاء كونه مختاراً في الأكل و تركه، وعلم أنه يأكل باختياره فان استبعد أحد حمل اللفظ على هذا المعنى ولم يرض بالتاويل نرد الخبر على أي حال لمخالفة المعلوم. و قوله ولولم يشأ أن يأكلا لما غلبت -الى آخره- غير باق على ظاهره أيضاً و معناه لو شاء أن يأكلا لكان قادراً على جبرهما لكن لم يجبرهما على ترك الأكل. (ش)

يكون مشيئته غالبية على مشيئة الجابر القاهر (و أمر إبراهيم أن يذبح إسحاق) دلّ على أن الذّبيح إسحاق بن سارة ، و في رواية أبي بصير ، عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام المذكورة في باب حجّ إبراهيم عليه السلام من هذا الكتاب أيضاً دلالة على ذلك ولكن رواية الصدوق رحمه الله في كتاب عيون أخبار الرضا عليه السلام باسناده عن الفضل بن شاذان ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام و باسناده الآخر ، عن علي بن الحسن بن علي بن الفضال ، عن أبيه عنه عليه السلام دلّت على أن الذّبيح إسماعيل بن هاجر ، و كذا روايته في كتاب معاني الأخبار في باب نوادر المعاني صريحة في ذلك و في آخرها « فمن زعم أن إسحاق أكبر من إسماعيل و أن الذّبيح إسحاق فقد كذب بما أنزل الله من نبأئهما (و لم يشأ أن يذبحه) (١) مشيئة

(١) قوله « ولم يشأ أن يذبحه » لولا هذه الفقرات لا يمكن حمل أول الكلام على وجه لا يخالف المعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام بأن يكون المراد اثبات قسمين من الإرادة أعنى التكويني والتشريعي من غير أن يكون كلاهما متعلقين بفعل واحد مع تناقضهما لأن المحال اجتماع المتناقضين منهما على فعل واحد كذبح ولد إبراهيم و عدم ذبحه لا وجود الإرادتين مطلقاً ، و حمل صدر المتألهين الإرادتين على ما سبق منه في باب البداء من اللوح المحفوظ و لوح المحو والاثبات و هو بعيد جداً لا يطابق عبارة الحديث لا يتكلف بأن يكون أمره تعالى بالذبح من لوح المحو والاثبات و عدم مشيئته من اللوح المحفوظ وهذا توجيه للحديث أولى من الطرح والرد ولكن علماءنا - كما سبق - أبطلوا البداء صريحاً خصوصاً في هذه القصة و تمام الكلام في الأصول و اعلم أن الشيخ محبى الدين بن عربى أطال البحث في الفتوحات المكية في الباب السادس عشر وثلاثمائة في لوح القضاء والقدر والمحو والاثبات و اللوح المحفوظ و أثبت البداء على تأويل بعض علماءنا و منه اقتبس صدر المتألهين و بعده المجلسي رحمهما الله كلامهما في اللوحين مع فرق ما في التعبير ولا ضير فيه لأن ابن عربى مع اختلاف الناس في أمره لم يختلفوا في فصله في العلم و ليس اقتباس المعنى منه تقليداً بل هو أخذ بالدليل و تصديقه في أمر لا يستلزم تصديقه في الكل حتى مسائل الإمامة والولاية مثلا مع أن بعض علماءنا اعتقد تشييعه ولا حاجة لنا في تحقيق هذه الأمور وكان دأب علماءنا اقتباس*

حتم يمنع معها ترك الذَّبْح والإِعْرَاض عنه (ولو شاء أن يذبحه) كذلك (لما غلبت مشيئة إبراهيم) ترك الذَّبْح والإِعْرَاض عنه بعد الاشتغال به (مشيئة الله تعالى) ذبحه حتماً لأنَّه عَلَيْهِ السَّلَامُ حينئذ كان مجبوراً بالذَّبْح غير قادر على تركه والله أعلم.

((الاصل))

٥- «علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن درست بن أبي منصور، عن فضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول، شاء وأراد ولم يجب ولم يرض، شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه وأراد مثل ذلك ولم يجب أن»
«يقال: ثالث ثلاثة ولم يرض لعباده الكفر.»

((الشرح))

(علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن درست بن أبي منصور عن فضيل بن يسار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: شاء وأراد ولم يجب (١) و

* العلم من كل من يجدون عنده علماً واستحسان ما هو حسن من كل أحد و أظن أني رأيت في سفينة البحار نقل كتاب منه إلى الفخر الرازي في النصيحة يليق على ما اصطلاحوا عليه في التحسين أن يكتب بالنور على صفحات حدود الحور.

ثم إن صدر المتألهين قال: ليس المراد كما يترأى من ظاهر الكلام أنه سبحانه قد يأمر وينهى من غير ارادة باتيان المأمور أو ترك المنهى عنه حاشا عن ذلك، قياساً على السيد الذي يأمر عبده بشيء يريد عدم اتيانه به ليظهر عذره على من يلومه بإيذاء عبده انتهى. و ذلك لان ظاهر الامر يدل على حقيقة الارادة والطلب وخلافه بمنزلة الكذب في الاخبار اغراء بالجهل و قبيح ليس في حكمته تعالى الاغراء بالجهل. (ش)

(١) قوله «شاء وأراد ولم يجب»، هذا حديث محكم واضح المعنى موافق للمعلوم من مذهب اهل البيت عليهم السلام وللعقل، ويجب ارجاع سائر الاحاديث من المتشابهات*

لم يرض (هذا باعتبار المطلق مجمل فسره بقوله (شاء أن لا يكون شيء إلا بعلمه و أَراد مثل ذلك) قد عرفت أن الإرادة آكد من المشيئة يعني شاء و أراد إرادة حتم أن يتعلّق علمه بكلّ شيء ولا يقع شيء من الأشياء إلا بعلمه و هذا أحد التأويلات لتعلّق مشيئته و إرادته بكلّ شيء خيراً كان أو شراً (ولم يجب أن يقال : ثالث ثلاثة) المحبّة في حقّ العبد ميل النفس أو سكونه بالنسبة إلى موافقه و ملائمته عند تصوّر كونه ملايماً و موافقاً له ، و هذا مستلزم لإرادته إيّاه ، و لما كانت المحبّة بهذا المعنى محالاً في حقّه تعالى يراد بها ذلك اللازم يعني لم يرد أن يقال : هو إله من الآلهة الثلاثة: الله و عيسى و مريم كما قالت النصارى و دلّ على قولهم ذلك قوله تعالى «أنت قلت للناس اتخذوني و أمّي إلهين» (ولم يرض لعباده الكفر) لأنّ الرضا بالكفر قبيح لا يجوز إسناده إليه تعالى و فيه ردّ على الأشاعرة لأنّهم يقرّون: أراد الله الكفر من الكافر و أراد أن يقال له ثالث ثلاثة بناء على ما تقرّر عندهم من أنّه تعالى أراد كلّما له حظّ من الوجود و إذا أرادهما فقد أحبهما (١) و رضيهما لأنّ حبّه تعالى للشيء و رضاه عبارة عن

* الى هذا المحكم الواضح و حاصله أنه تعالى أراد من العباد الخير و الصلاح إرادة غير جبرية بل بأن يختاروا الخير بأنفسهم فلم يوجب كما أوجب في التكوينيات و لو فعلوا خلاف ما أمروا به لم يرض بفعلهم (ش)

(١) قوله و إذا أرادهما فقد أحبهما قد تبين ممامر سابقاً أن هذه المعاني التي تدل على التأثير و الانفعال لا يجوز اثباتهما لله تعالى فان ذاته تعالى برىء عن الانفعال فالإرادة و الحب و الرضا جميعها منفية عنه تعالى بمعناها الحقيقية و انما يثبت له بالتأويل و باثبات بعض لوازمها الممكنة كما في تأويل النضب بالمقاب و الرضا بالثواب و حينئذ فاذا نظرنا الى أنفسنا لتحقيق المعنى الحقيقي فينا رأينا أن الإرادة و المشيئة فينا غير الحب و الرضا، مثلاً الحجامة و الادوية البشعة تريدها و نشربها بارادتنا و لانحبها و لانرضيها ، و اما بالنسبة الى الله تعالى فلا يتصور أن يكون بعض الامور كذلك بمعناها الحقيقية لكن بالتأويل بان يعامل مع بعض الاشياء معاملة المراد المكروه كخلق ابليس و ساير الشرور فانها *

الإرادة كما صرحوا به في كتبهم وصرح به أصحابنا أيضاً. ومن ثم قال ابن قسيم الحنبلي و ابن هشام على ما نقل عنهما شارح كشف الحق أن هؤلاء يعني الأشاعرة يقولون: إن كل ما شاء الله وقضاه فقد أحبه ورضيه وأما رأى جماعة المتأخرين منهم شناعة هذا القول وقبحه حاولوا التحرز عنه فقال بعضهم: إرادته تعالى بجميع الأشياء حتى الكفر وغيره عبارة عن تقديرها، وتقديره للكفر لا يوجب أن يحبه ويرضاه.

وقال صاحب المواقف: الرضا عبارة عن ترك الاعتراض والله يريد الكفر ويعترض عليه ويؤاخذ به، ويؤيده أن العبد لا يريد الآلام والأفراض وليس مأموراً بإرادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها.

والجواب عن الأول أن الإرادة لم تجيء لغة ولا عرفاً بمعنى التقدير ولم يطلح عليه سوى هذا القائل ولهذا لم يتمسكوا في دفع هذه الشناعة عن أنفسهم بهذا القول مع أنه لا ينفعهم أصلاً لأن أفعال العباد كلها مخلوقة له تعالى عندهم ولا معنى لخلق الفاعل المختار لها بدون إرادتها فالقبح بحاله. والجواب عن الثاني من وجوه: الأول أنه لم يثبت في اللغة ولا في العرف أن الرضا عبارة عن ترك الاعتراض بل الثابت فيهما أنه عبارة عن الإرادة وبذلك يشعر كلام ابن قسيم في شرح منازل السائرين وكلام الآبي في كتاب إكمال الإكمال وكلام بعض شراح نهج البلاغة حيث قال: المحبة إرادته هي مبدء فعل ما، ومحبه تعالى للشيء إرادته، والرضاء قريب من المحبة ويشبه أن يكون أعم منها لأن كل محب راض عما أحبه ولا ينعكس، وقد قيل: إن الرضاء على ما يقتضيه القرآن مستلزم للإرادة أو إرادة مخصوصة ولعل تلك الإرادة المخصوصة هي التي ذهب إليها بعض الأصحاب من أن الرضا إرادة متعلقة بالأموال الحسنة من حيث هي كذلك، الثاني أن إرادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل، فلا يصح

* مرادة بالعرض وخلقها الله تعالى لان الخيرات العظيمة لانفك عن الشرور القليلة وترك

الخير الكثير للشر القليل شر كثير. «ش»

إسناده إليه تعالى ، الثالث أن ترك الاعتراض يتحقق في المباحات والمكروهات ولا يقال: إنه تعالى راض عن العباد بفعالها ، الرابع أن التأييد المذكور في محل المنع لأن رضا العبد بالآلام عبارة عن إرادتها ترجيحاً لإرادته تعالى على إرادة نفسه و ترك الاعتراض تابع لتلك الإرادة.

((الاصل))

٦- « محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : قال « أبو الحسن الرضا عليه السلام قال الله : ابن آدم ! بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك » ما تشاء وبقوتني أديت فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي ، جعلتك سمياً ، بصيراً ، قوياً ، ما أصابك من حسنة فمن الله ، و ما أصابك من سيئة فمن نفسك وذاك « أني أولى بحسناتك منك و أنت أولى بسيئاتك مني و ذاك أنني لأسأل عماء » أفعل وهم يسألون » .

((الشرح))

(محمد بن يحيى ، عن أحمد بن محمد ، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال : قال أبو الحسن الرضا عليه السلام قال الله : ابن آدم) بحذف حرف النداء و في كتاب العيون « يا ابن آدم » بذكرها (بمشيئتي) مشيئتك و توفيقك واللفظ بك (كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء) (١) من الطاعات و الخيرات الموجبة لاستقامة

(١) قوله « بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء » شاء الله أن يكون الانسان مختاراً في أفعاله فاذا اختار عملاً لم يكن خارجاً عن مشيئة الله تعالى من جهة انه شاء اختيار العبد و ان كان مختار العبد مبعوضاً ولو أراد اجبار العباد على الخير كان قادراً عليه بان لا يوجد اسباب المعصية ولا يخلق لهم الخمر و الخنزير و كان الرجل اذا أراد ضرب آخر أو قتله أو سرقة ماله شلت يده و اذا أراد الزنا سلبت عنه الشهوة ، و هكذا ولكنه تعالى أقدرهم على الخير والشر معاً ، وخلق لهم أسباب كل فعل و آتاه و خيره مع أنه *

أحوالك في الدارين كما قال سبحانه «وما تشاؤون إلا أن يشاء الله» وفي الكلام ترجيح لجانب المعنى والخطاب على جانب اللفظ والغيبة (و بقوتها) التي أودعتها فيك (أدات فرائضي) التي توجب قربك مني ورضاي عنك ولما كان أداؤها متوقفاً على إرادتها والقوة عليها والتوفيق المحرّك إليها كان كل ذلك من صنع الله تعالى بعباده والنفضل عليهم، أمّا الأخيران فظاهران وأمّا الأوّل فلا نك قد عرفت أنّ أصل الإرادة من خلق الله تعالى وإن كانت الإرادة الجازمة من العبد، من الله تعالى عليهم بذكر هذه الأمور (و بنعمتي قويت على معصيتي) فيه توبيخ لك بالظلم والكفران و وعيد باستحقاق العقوبة والخذلان وذلك لأنّ حكمة التكليف المورث لاستحقاق الثواب والعقاب تقتضي إمكان تعلق القوة بالضدين و صلاحية ارتباطها بالطرفين و تلك لكونها جسمانية تقوى و تضعف بسبب توارد النعمة وعدمه اقتضت الحكمة لأجل تكميل الحجّة تقويتها بالنعمة والغرض الأصلي من تقويتها هو أن تصيرها إلى أشرف الضدين و تميلها إلى أفضل الطرفين أعني الطاعات والخيرات فإذا جعلها مائلة إلى المعاصي و الشرور فقد صرف أثر النعمة

* يفيض المعاصي بأسبابها لينتهي العبد باختياره و كان خير الاختيار بالنسبة إلى الشر المعصية كثيراً جداً، ألا ترى أن الملك المقتدر إن أراد قمع مادة الفساد و افناء دواعي القتل و السرقة من بلاده بمنع جميع الناس من تملك أسلحة كالسيف والسكين وآلات النقب والكسر والسلم و أمثال ذلك إن فرضنا إمكان ذلك له لزم منه حرمانهم من جميع المنافع والفوائد و فسد أمرهم لكن يخلبهم و تملكهم تلك الأسباب لمنافعها و إن لزم منه القتل و السرقة أحياناً لأن ضرر سلب الاختيار عن الناس في أعمالهم أعظم بكثير منه، و حينئذ فلا يمكننا أن نقول رضي الملك بالقتل و السرقة و انهما عملا مقبولان عنده حيث لا يمنع منه جبراً قهراً ولا أنه أراد وقوع القتل و السرقة بالذات و شاء وقوعهما بالنظر الاستقلالي بل شاء بالعرض كما أن الأب يريد إيلام ابنه بالحجامة ولا يريد الإيلام بالذات بل يريد تحصيل سلامته من المرض بالذات، و السلامة لا تنفك عن الإيلام فهو يريد الإيلام بالعرض. (ش)

في سبيل الظلم والطغيان وحصل لك استحقاق العقوبة والخذلان (جعلتك بلا سبق استحقاق سميعاً) بما نطقت به ألسن الشرايع والرسل (بصيراً) بمادل على أشرف المناهج والسبل (قوياً) على سلوك طريق الاستقامة والزلل (ما أصابك من حسنة) طاعة كانت أو نعمة (فمن الله) (١) تفضلاً منه عليك و إحساناً منه إليك فله الفضل و الحق عليك أمّا الطاعة فلا أخذ لطفه عنان مشيئتك إليها و إقامة توقيقه جواد إرادتك عليها ، وأمّا النعمة سواء كانت دنيوية أو آخروية فلظهور رجوع جلّها بل كلّها إلى التفضل والإحسان لأنّ الإنسان و إن صرف عمره في سبيل الطاعة و الرضوان و اجتنب دهره عن طريق المعصية والطغيان فهو بعد لم يأت بما يكافي نعمة الوجود فكيف يستحقّ بعمله نعمة أخرى ، و لذلك ورد من طريق العامة و الخاصّة « لا يدخل أحدُ الجنّة إلاّ بفضل الله ورحمته » وفيه دلالة على نفي التفويض (و ما أصابك من سيئة) معصية كانت أو بليّة (فمن نفسك) لكونها فاعلة لها و جالبة إيّاها ، أمّا المعصية فلصرف النفس عنان القدرة القادرة على الطاعات و المعاصي إلى سبيل المعاصي ، وأمّا البليّة فلاستجلاب النفس إيّاها بارتكاب المناهي كما روى المصنّف في باب « تعجيل عقوبة الذنب » باسناده إلى أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام في قول الله عزّ و جلّ « و ما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم و يعفو عن كثير » ليس من التواء عرق ولا نكبة حجر ولا عشرة قدم ولا خدش عود إلاّ بذنب الحديث » قال القاضي الآية مخصوصة بالمجرمين

(١) قوله « ما أصابك من حسنة فمن الله » لان تسبب الاسباب و تمكين المكلف و خلق الالات والهداية الى الخير جميعاً من الله تعالى و ان كان اختيار الخير من العبد اذ لو لم يكن الاسباب لم يقدر على الحسنه أصلاً و أما السيئة من حيث هي سيئة فليست من الله تعالى و ان كان تسبب أسبابها و اقدار المكلف عليها منه تعالى كأسباب الطاعة والحسنة الا أنه تعالى لم يخلق الالات والاسباب للسيئة بل خلقها للحسنة وانما صارت سيئة بسوء اختيار العبد و بعبارة اخرى الفاضل منه تعالى الوجود و هو خير محض و كون السيئة شراً انما هو من جهة العبد فقط حيث صرف ما يمكن أن يصرف في الحسنه في السيئة . (ش)

فإنَّ ما أصاب غيرهم فلا سبب آخر منها تعويضه للأجر العظيم بالصبر عليه إنتهى
ولك أن تريد بالنفس واليد الجنس وتقول قد يصيب المصيبة بريئاً بفعل غيره كما
دلَّ عليه بعض الآيات والرِّوايات وأن تريد بهما نفس المصاب و يده و تجعل
المكسوب الجالب للمصيبة شاملاً لخلاف الأولى أيضاً وتقول غير المجرم لا يخلو
منه كما اشتهر حسنات الأبرار سيئات المقرِّبين ، و من ههنا أصاب آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ
ما أصابه وفيه دلالة واضحة على أن العبد ليس مجبوراً على المعصية وأن أفعاله
مستندة إليه لا إليه سبحانه كما زعمت الأشاعرة (وذلك المذكور وهو كون «ما أصابك
من حسنة» سبباً للحكم عليه بأنّه من الله و كون «ما أصابك من سيئة» سبباً
للحكم عليه بأنّه من نفسك لأجل (أنِّي أولى بحسناتك منك) لصدورها عنك
بقوتها التي أودعتها فيك اختياراً و امتحاناً و توفيقاً ولطفي بك تفضلاً و إحساناً
حتى لو صرفت وجه التوفيق و اللطف عنك ، و وكلتك إلى نفسك كنت من الشرِّ
أقرب ومن الخير أبعد وأنت أولى بسيئاتك منِّي) لصدورها عنك على وفق عنايتك
و إرادتك و مقتضى مشيئتك و قدرتك و في لفظة أولى و إضافة الحسنات و
السيئات إلى المخاطب إشعار بأن الحسنات و السيئات كلّها مكسوبة للعبد إلا
أن فعل الحسنات لمّا كان بالتوفيق و اللطف الخارجين عن الأمور المعتبرة في
أصل التكليف كان إسناده إليه تعالى أولى بهذا الاعتبار كإسناد الرمي إليه تعالى
في قوله « و ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » و فعل السيئات لمّا كان عن مجرد
القوّة التي هي مناط التكليف مع شوق النفس إليه من غير إعانة من الله تعالى عليه
كان إسناده إلى الفاعل الحقيقي أولى من إسناده إلى الفاعل بواسطة (وذلك إشارة
إلى الأمر المفهوم من سياق الكلام و هو الإقدار على الطاعة والمعصية و إحداهت
اللطف و التوفيق لبعض دائماً و لبعض في وقت دون وقت (إنني لا أسأل عمّا
أفعل) (١) لكمال الجلالة والعظمة والجبروت مع اشتغال ذلك الفعل على الحكم

(١) قوله « انني لاأسأل عما أفعل » كان مبدء أكثر الشبهات وسومة الواهمة في

مصالح كثير من الامور و حكمها لعدم تبينها و غموضها و كان جواب الجميع أنه تعالى *

والمصالح و غيرها من أسرار القدر التي لا يصل إليها عقول أحد من البشر (وهم يسألون) عما يفعلون وعن صرف القوّة والنعمة فيما يعملون لأنهم عباد مملوكون، وفيه أيضاً دلالة على أنهم الفاعلون إذ لا معنى لسؤال أحد عما هو مجبور عليه و ليس من فعله.

* عالم بجميع الاشياء حكيم ولا يسأل عما يفعل وهم يسئلون ، عقب مسألة التكليف و صدور الحسنات والسيئات من الناس بهذا الكلام لدفع تلك الشبهات منها أنه تعالى لم خلق الكافر اذا علم انه يكفر ولا ينتفع بالوجود؛ وكان الاصلح والارجح أن لا يخلقه أصلاً لان غاية الخلق اصال النفع، والشبهة الثانية أنه لا فائدة في التكليف مطلقاً اذ كان خلق الانسان و جميع ذوى العقول في الجنة والتناذهم بالنعيم من غير تكليف ممكناً له تعالى و نقل عن ابليس سبع شبهات في معناها الاولى والثانية ما ذكر والثالثة انه لم يكن فائدة في خصوص السجود لادم اذا علم الله تعالى انى اعصى ولاطيعه مع انى كنت اعبدته و اطيعه في غيره من التكليف ولم يكن هذا التكليف الا اضراً بي والرابعة انى تركت السجود لادم ولم يكن قبيحاً اذ لا ينبغي ولا يحسن السجود الا لله تعالى فلم أمرنى بعمل غير حسن ولعننى على تركه الخامسة والسادسة لم يكن في تسليطى على آدم اولا وذريته بعده حكمة و مصلحة بل كان اضراً لادم و كان الاصلح منعى من الدخول والوسوسة لادم ثم لذريته بعده . السابعة كان قادراً على حسم مادة الفساد والحكم بموتى و قضاء عمرى حتى لا تسلط على ذرية آدم الى يوم القيامة و مثل هذه الشبهات تختلج ببال الناس كثيراً بل ان تتبعت وسبرت وجدت الملاحدة والزنادقة لم يضلوا الا لتشبههم بهذه الشبهات . والجواب الحق اجمالاً ما اشير اليه في هذا الحديث و هو أن الانسان لا يمكن أن يدعى الاحاطة بمصالح جميع الامور وحكمها و بعد الاعتراف بجهله و نقصه لم يصعب عليه الخروج من هذه المزلات خصوصاً اذا اعترف بأن فعل الله تعالى لا يقاس على فعل الانسان و أصل الاشتباه أن الانسان العامى يتصور واجب الوجود كانسان قوى صاحب الملكات الفاضلة و أفعال جزافية والملاحظ بنكرو وجود هذا الذى يتصور العوام لانه يرى أفعاله لا يشبه أفعال الانسان و فائدة اصرار الائمة عليهم السلام فى نفي التشبيه دفع هذه الاوهام و جميع الشبهات السبع مبنية على تشبيهه العالم بالانسان فى فعله و ذاته. (ش)

(باب)

(الابتلاء والاختبار)

((الاصل))

١- « عليُّ بن إبراهيم بن هاشم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد -
 « الرِّحْمَن ، عن حمزة بن محمد الطيَّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما من قبض ولا
 « بسط إلا والله فيه مشيئةٌ وقضاءٌ وابتلاءٌ » ،

((الشرح))

(عليُّ بن إبراهيم بن هاشم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس بن عبد الرحمن
 عن حمزة بن محمد الطيَّار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ما من قبض ولا بسط إلا
 والله فيه مشيئةٌ وقضاءٌ وابتلاءٌ) القبض في اللغة الإمساك والأخذ يقال : قبض عليه
 بيده إذا ضمَّ عليه أصابعه و قبض الشيء أخذه ، والبسط نشر الشيء والجود والانعام
 وفلان مبسوط اليد و جواد عبارتان متعقبتان على معنى واحد و من أسمائه تعالى
 القابض والباسط لأنه يقبض الرِّزقَ ممن يشاء ويبسط الرِّزقَ لمن يشاء ويقبض الأرواح
 عند الممات و يبسطها في الأجساد عند الحياة ، و لعلَّ المراد بالقبض والبسط هنا
 القبض والبسط في الأرزاق بالتوسُّع والتقتير وفي النفوس بالسرور والأحزان و
 في الأبدان بالصحة والألم وفي الأعمال بتوفيق الأقبال إليها و عدمه وفي الأخلاق
 بالتحلية بها و عدمها و في الدُّعاء بالاجابة له و عدمها و في الأحكام بالرخصة في
 بعضها والنهي عن بعضها يعني ما من قبض ولا بسط بشيء من هذه المعاني إلا والله
 تعالى فيه مشيئةٌ وإرادةٌ وقضاءٌ وحكمٌ ، والابتلاء هو اختبار يختبر بها عباده ويعامل
 معهم معاملة المختبر مع صاحبه ليعلم مآل حالهم و عاقبة أمرهم لأنَّه علام الغيوب

بل ليظهر لهم كيف يخرجون من بوتقة الامتحان أيخرجون صابرين خالصين أو يخرجون شاكين خبيثين فالفقير والمحزون والمتألم مختبرون بالفقر والحزن و الألم والغنى والمسرور والصحيح مختبرون بالغنى والسرور والصحة وهكذا البوافي فان صبروا دخلوا في زمرة الصابرين الكاملين و إن لم يصبروا دخلوا في زمرة الشاكين الناقصين ، و السالكون العارفون بمراتب هذه الاختبارات ورموز هذه الامتحانات مترددون بين خوف و رجاء و لاحول و لا قوة إلا بالله. وفيه دلالة على أن أفعال العباد اختيارية لهم إذ لا معنى لاختبار أحد بفعل لا يقدر عليه .

((الاصل))

٢- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن فضالة بن أيوب ، عن حمزة بن محمد الطيار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنه ليس شيء فيه قبض »
« أو بسط مما أمر الله به أو نهى عنه إلا وفيه لله عز وجل ابتلاء وقضاء ».

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن فضالة بن أيوب ، عن حمزة بن محمد الطيار ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنه ليس شيء فيه قبض أو بسط مما أمر الله به أو نهى عنه) لعل المراد بالأمر خلاف النهي فيشمل ما وقع فيه الرخصة مثل المباحات أيضاً والبسط في صورة الأمر والقبض في صورة النهي لأن الناهي قبض المنهي وأخذه عن فعل المنهي عنه و يمكن تعميم الأمر والنهي على وجه يشمل القبض والبسط في غير الأحكام أيضاً فان الفقر والغنى و الألم والصحة وغيرها أيضاً حاصلة بأمره تعالى (إلا وفيه لله تعالى ابتلاء وقضاء) و ذلك بعد حصول اللطف منه تعالى ببعث الأنبياء و إرسال الرسل و إنزال الكتب و إرشاد العباد و إيضاح السبل و مدح الصابرين و تعظيم أجرهم فلا يرد أن الاختبار ينافي اللطف المقرَّب إلى الطاعة والانقياد واللطف واجب على الله تعالى كما بين في موضعه .

(باب)

(السعادة والشقاء)

الشقاء والشقاوة خلاف السعادة ، سعد الرجل بالفتح و الكسر فهو سعيد ،
 وبالضم والكسر فهو مسعود . و السعيد فسره الآبي بأنه من يدخل الجنة وإن
 أردت زيادة توضيح فنقول : السعادة و الشقاوة حالتان متقابلتان للإنسان ولهما
 أثر و سبب قريب و سبب بعيد أما الأثر فهو استحقاق الثواب و العقاب . وأما
 السبب القريب فهو الإتيان بالخيرات التي أشرفها الإيمان و الاتيان بالشور التي
 أخسها الكفر و قد يطلق السعادة و الشقاوة على نفس هذا السبب أيضاً و قول
 الصادق عليه السلام السعادة سبب خير يمسك به السعيد فجره إلى النجاة ، و الشقاوة سبب
 خذلان يمسك به الشقي فجره إلى الهلكة و كلُّ يعلم الله يحتمل الامرين و أما
 السبب البعيد فهو ما أشار إليه مولانا الباقر عليه السلام بقوله : «إن الله جل وعز قبل
 أن يخلق الخلق قال كُن ماءً عذباً أخلق منك جنتي وأهل طاعتي وكن ملحاً أجاجاً
 أخلق منك ناري وأهل معصيتي ثم أمرهما فامتزجا فمن ثم صار يلد المؤمن الكافر
 و الكافر المؤمن - الحديث » فان هذين الماءين سبب لاقتدار الانسان بالخير والشر
 و تكليفه و امتحانه بهما ومبدء الاستعداد له لقبول السعادة و الشقاوة و ميله إليهما
 ولا يقتضي ذلك الجبر لأن الجبر إنما يلزم لو خلقه من ماء أجاج وحده فان ذلك
 كان يوجب انتفاء القدرة على الخير والظاهر أنهما يطلقان على هذا السبب أيضاً
 وبالجملة هما في الحقيقة الحالتان المذكورتان و إطلاقهما على السبيين المذكورين
 على سبيل التوسع من باب تسمية السبب باسم المسبب .

((الاصل))

١- « محمد بن إسماعيل ، عن الفضل بن شاذان ، عن صفوان بن يحيى ، عن
 منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله خلق السعادة والشقاء قبل

« أن يخلق خلقه فمن خلقه الله سعيداً لم يبغضه أبداً و إن عمل شراً أبغض عمله »
 « ولم يبغضه ، و إن كان شقيماً لم يحبّه أبداً و إن عمل صالحاً أحبّ عمله و أبغضه »
 « لما يصير إليه ، فإذا أحبّ الله شيئاً لم يبغضه أبداً و إذا أبغض شيئاً لم »
 « يحبّه أبداً » .

((الشرح))

(محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان ، (١) عن صفوان يحيى ، عن ابن منصور
 ابن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إن الله خلق السعادة و الشقاء قبل أن يخلق خلقه) أي
 قدرهما قبل تقدير الخلق (٢) أو قبل إيجاده فلا يرد أنهما أمر عرضي كيف يتصور
 تحققه قبل تحققه هذا إن أريد بهما الحالة المذكورة أو السبب القريب لها و أمّا إن
 أريد بهما السبب البعيد فيحتمل أن يراد بخلقهما تقديرهما و يحتمل أن يراد به إيجادهما
 لأنّ مبدأ الخير و الشرّ ممّا أوجده الله تعالى في مبدئ الإنسان الذي هو الماء

(١) قوله « محمد بن إسماعيل عن الفضل » ، اختلاف العلماء في محمد بن إسماعيل
 هذا معروف و الصحيح قول السيد الداماد انه النيشابوري المعروف ببندفر . و قال المجلسي
 «ره» في اسناده مجهول كالصحيح و ليس في الاسناد مجهول الا أن يكون محمد بن إسماعيل
 هذا ولا يكفي في رفع القدح عن جهالته على فرضها وجود صفوان بن يحيى بعده و هو
 من أصحاب الاجماع و عادة المجلسي أن يعد كل اسناد مقدوح كالصحيح بسبب أحد
 أصحاب الاجماع ولكن هذا يصح ان كان محمد بن إسماعيل بعد صفوان بن يحيى في
 الاسناد . (ش)

(٢) قوله « أي قدرهما قبل تقدير الخلق » مقتبس من صدر المتألهين فانه فسر قوله
 (ع) « ان الله خلق السعادة » تفسيرين أحدهما الخلق بمعنى التقدير ، و الثاني السعادة بمعنى
 الرتبة التي الوصول اليها سعادة للإنسان مثلاً وصول الانسان الى ادراك الكليات و الايمان
 بالموجودات المجردة سعادة له و خلق الله هذه الكليات و المجردات قبل تقدير خلقه و خلق
 الجنة قبل أن يخلق الناس و كذلك النار (ش)

الذي اختمرت به طبيئته (فمن خلقه الله سعيداً) (١) حال عن المفعول أو تميز للنسبة و على التقديرين كان تقديره أو إيجاد مقررناً بسعادته في علم الله تعالى فلا يرد أن سعادته مكسوبة له لا أنه تعالى موجود لها على ما هو الحق عند الامامية (لم يبغضه أبداً) لتحقق السعادة الموجبة للمحبة و الرضا عنه (وإن عمل شراً) بمقتضى ما فيه من القوة الداعية إلى الشر (أبغض عمله) بما هو شر متصف بأنه خلاف المراد (ولم يبغضه) بغضه له يعود إلى كراهته له و علمه بعدم وقوعه على نهج الصواب و إستحقاق صاحبه للتعذيب ثم يوفقه للتوبة الماحية له أو يمحوه بالآلام و المصائب أو يعفو عنه لمن يشاء حتى يرد عليه خالصاً من الذنوب (وإن كان شقيماً لم يحبه أبداً) لغلبة شقاوته الموجبة للمقت و البغض و في تغيير الأسلوب إيماء لطيف (٢) إلى أنه تعالى لا يخلق أحداً شقيماً وإنما الشقاوة من كسب العبد بخلاف السعادة فإنها أيضاً و إن كانت من كسبه إلا أنه لحسن استعداده صار محلاً للطفه تعالى به و توفيقه له في اكتسابها فكأنه تعالى خالق لها (وإن عمل

(١) قوله « فمن خلقه الله سعيداً » يجب تفسير هذا الكلام بحيث لا يستلزم الجبر فان الجبر خلاف ضرورة مذهب اهل البيت عليهم السلام والعدل من اصول مذهبهم والذي لا نشك فيه أنه تعالى خلق كل شيء خالصاً مستعداً للوصول الى غايته المطلوبة كالماء الذي خلقه في أول الفطرة غير آجن ولا متغير ولا ممزوج والذهب المخلوق في الفطرة الاولى لا غش فيه والانسان في فطرته الاولى لائق لما خلقه الله لاجله ومستعد لتحصيل كمال يليق به والعدل الالهى يقتضى أن يكون نسبة أفراد الانسان الى الخير متساوية لأن يكون بعضهم أقرب الى الخير و أسهل له الوصول اليه والاخر أبعد وأصعب لان هذا ظلم وقد ورد أن «كل ميسر لما خلق له» والواجب أن يؤول بفرقهم فيما لامدخلية له في الشقاء والسعادة. (ش)

(٢) قوله « في تغيير الاسلوب ايماء لطيف » يعنى نسب الله تعالى السعادة الى نفسه فقال فمن خلقه الله سعيداً و نسب الشقاء الى العبد فقال و ان كان شقيماً ولم يقل خلقه الله شقيماً للإيماء الى أن الشقاء حاصل بفعل العبد لا بقهر الله تعالى و اجباره و هكذا ينبئ أن يحمل الكلام عليه دفماً للجبر. (ش)

صالحاً) لما فيه من القوة الداعية إلى الصلاح (أحبَّ عمله) حبه له يعود إلى علمه بوقوعه على نهج الصواب وإرادة المكافأة لصاحبه فيكافيه بالإحسان والإينام الدنيوي ونحوه ليرد عليه خالياً عما يوجب الدخول في الجنة (و أبغضه لما يصير إليه بسوء اختياره من الشقاوة التامة الموجبة للدخول في النار) فإذا أحبَّ الله شيئاً (سواء كان عملاً أو غيره) لم يبغضه أبداً وإذا أبغض شيئاً لم يحبَّه أبداً (توضيح ذلك أن الإنسان عبارة عن مجموع الجوهرين: النفس والبدن (١) ولكل واحد منهما طريقان طريق الخير وطريق الشر فطريق الخير للأول وهي العقائد الصحيحة والأخلاق المرضية وللثاني هي الأعمال الحسنة وطريق الشر للأول وهي العقائد الباطلة والأخلاق الرذيلة. وللثاني هي الأعمال القبيحة فإن استقام هذان الجوهران في شخص دائماً كما في الأنبياء والأوصياء كان سعيداً

(١) قوله «جوهرين النفس والبدن» لما كان المتبادر من هذا الكلام الجبر وأقربية بعض الناس إلى الخير قهراً وبعضهم إلى الشر قهراً أو له الشارح بذلك دفماً للجبر والحاصل أن العمل للبدن والاعتقاد والأخلاق للنفس والإنسان إن كان اعتقاده صحيحاً وأخلاقه فاضلة ولكن بعض أعماله البدنية غير مشروعة في الفقه كان من الذين يحب الله تعالى ذاتهم و يبغض عملهم وإن كان عمله البدني موافقاً لظاهر الشرع على ما يقتضيه علم الفقه لكن اعتقاداته غير كاملة وأخلاقه غير فاضلة كان من الذين يحب الله عمله و يبغض ذاته وليس بغضه تعالى وحبه لشيء قهر العباد عليه وهذا مقتبس من صدر المتألهين -قدس سره- قال إن جوهر النفس الإنساني قد تكون خيراً فاضلاً شريفاً لكن أعماله البدنية سيئة قبيحة وقد يكون أحداً بالعكس من هذا فيكون نفسه شريرة وأخلاقه رذيلة ولكن أعماله الظاهرة من الصلوة والزكوة والحج وغيرها صالحة فعند ذلك كان الأول محبوباً عند الله وعمله مبنوياً وكان الثاني بعكس ذلك جوهره ممقوتاً وعمله محبوباً انتهى. وأول صدر المتألهين «قدوة البغض والمحبة بالبعد والقرب من الحضرة الربوبية لعدم صحة المعنى المعروف من البغض والحب بالنسبة إليه تعالى وينبغي أن يكون خيرية جوهر النفس وفضله وشرفه بفضيلة أخلاقه الفاضلة المكتسبة بقرينة ما ذكره في ضده بقوله وأخلاقه رذيلة. (ش)

مطلقاً محبوباً لله دائماً غير مبغوض أبداً و إن لم يستقم شيء منهما أبداً كان شقيماً
مبغوضاً أبداً غير محبوب أصلاً و إن استقام الأوّل دائماً دون الثاني كان هو محبوباً
دائماً غير مبغوض أبداً لأنّ الجوهر الأوّل أوّل بالحقيقة الإنسانية بل هو الإنسان
حقيقة و كان عمله مبغوضاً و إن استقام الثاني دائماً دون الأوّل كان هو مبغوضاً وعمله
محبوباً، و إن استقام كلُّ واحد منهما في وقت دون آخر يعتبر حاله في الخاتمة
فان استقيما أو استقيم الأوّل وحده كان هو عند الله محبوباً و كان عمله مبغوضاً و
إن استقيم الثاني أو لم يستقم شيء منهما كان هو عند الله مبغوضاً و كان عمله محبوباً
و كلّما كان العمل وحده مبغوضاً أمكن أن يتداركه التوبة أو المصيبة الدنيوية
أو البرزخية أو الشفاعة أو العفو ومما ذكرنا ظهر أنّ الكافر الذي يؤمن محبوب
له تعالى في علم الغيب والمؤمن الذي يكفر مبغوض أبداً ، لا يقال هذا ينافي قوله
تعالى « لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة » فإنّ هؤلاء كانوا
محبوبين لله تعالى لأنّ الرضا عنهم يوجب المحبة ثم صار بعضهم مبغوضاً بالنفاق
في حال حيوته عليه السلام وبعضهم بالخلاف بعده لأننا نقول الرضا متعلق بالمؤمنين
وكون هؤلاء من المؤمنين عند المبايعة ممنوع و على تقدير التسليم كان الرضا
مشروطاً بالوفاء و عدم النكث كما يدلُّ عليه قوله تعالى « فمن نكث فإنما ينكث
على نفسه » و هؤلاء لما نكثوا علم أنّهم فقدوا شرط المحبة و في هذا الحديث ردُّ
على الأشاعرة القائلين بأنّه تعالى أراد جميع أفعال العباد و رضي بها وأحبها ابتداءً
على ما زعموا من أنّه الموجد لها .

((الاصل))

٢- « عليّ بن محمّد رفعه ، عن شعيب العرقوفيّ ، عن أبي بصير قال: كنت
« بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالسا وقد سأله سائلٌ فقال : جعلت فداك يا ابن رسول
« الله ! من أين لحق الشقاء أهل المعصية حتّى حكم الله لهم في علمه بالعذاب
« على عملهم ؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام : أيّها السائل حكم الله عزّ وجلّ لا يقوم له أحدٌ »

من خلفه بحقّه . فلماً حكم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معرفته ووضع « عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله . و وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم » « لسبق علمه فيهم ، و منعهم إطاعة القبول منه فوافقوا ما سبق لهم في علمه و لم » « يقدرُوا أن يأتوا حالاً تنجيهم من عذابه . لأن علمه أولى بحقيقة التصديق و » « هو معنى شاء ما شاء و هو سرّه ».

((الشرح))

(علي بن محمد رفعه ، عن شعيب العقرقوفي عن أبي بصير قال : كنت بين يدي أبي عبد الله عليه السلام جالساً) قوله جالساً إما خبر والظرف متعلق به أو حال والظرف خبر (وقد سأله سائل فقال : جعلت فداك يا ابن رسول الله من أين لحق الشقاء أهل المعصية) (١) أي من أي محل على أن يكون «من» للابتداء أو من

(١) قوله « من أين لحق الشقاء أهل المعصية » لا يخلو ما ذكره في تأويل الخبر عن تكاف ولكن لا بد من ارتكابه لئلا يخالف ما هو المعلوم من مذهب أهل البيت عليهم السلام لان ظاهره الجبر وأنه تعالى قدر السعادة لبعض الناس والشقاء لبعضهم فمن قدر له السعادة سهل له السبيل إليها و من قدر له الشقاء هيأ له وسائل العصيان و منعه من قبول الطاعات و لم يقدرُوا أن يتخلصوا منه لان علم الله فيهم لا يتخلف فان قيل كيف قهرهم على الشقاء قيل في الجواب انه تعالى علم أنه يشقى لامحالة و ان سهل له السبيل الى طاعته لا يطيع و لذلك لم يقدر له وسائل الطاعة و أسبابها و هو لا يوافق ساير ما روى عنهم عليهم السلام من أنه تعالى سهل أسباب الخير لجميع الناس وسوى التوفيق بين الوضع والشريف مكن من أداء الأمور و سهل سبيل اجتناب المحذور و قال تعالى « هديناه النجدين » و تأويل الشارح كما ترى لا يخلو عن التكلف . وحمله صدر المتألهين على السؤال عن علة دوام العقاب و خلوده مع أن العصيان متناه منقضى في زمان قليل متناه و حمل جواب الامام «ع» على أن العقاب ليس على نفس العمل فانه عرض ينقض وحكم الله تعالى بالعقاب الدائم لا يقوم له ولا يتسبب عنه و ليس من حق العمل العقاب الدائم بل انما يكون العمل معداً لان *

* يفرض من الله تعالى على النفوس ملكات راسخة و اعتقادات و معارف يبقى ببقاء الله تعالى
 فيدوم الثواب و العقاب ببقاء تلك المعارف و الملكات كما أن قصور الفارس في تربية الشجر
 في مدة قليلة يوجب فساد ثمارها و هذا تأويل حسن في نفسه لكن في حمل ألفاظ الخبر
 عليه تكلف و معذلة فهذا خبر مرسل مضطرب المتن لاحجة فيه و ان فرض حجية أخبار
 الاحاد في هذه المسائل فقد رواه الشيخ الصدوق - رحمه الله - في التوحيد مع اختلاف لا
 يوجب الجبر. و قال العلامة المجلسي «ره» بعد نقله من التوحيد هذا الخبر مأخوذ من
 الكافي و فيه تغييرات عجيبة تورث سوء الظن بالصدوق «ره» و انه انما فعل ذلك ليوافق
 مذهب العدل انتهى. و هذا الاحتمال الذي ذكره لا يتطرق عندي الى نقل فساق مؤرخي
 المخالفين فكيف الى رواية أعظم علماء أهل الحق و في الصفحة ٥٨٣ من المجلد الرابع
 ان الصدوق من عظماء القديسين لا تثار الائمة النجباء الذين لا يتبعون الاراء و الاوهام
 انتهى. و هو كلام تام في مدح الصدوق «ره» و لكنه رحمه الله لم يكن تأخذه في تحقيق
 الاخبار لومة لائم ولا يجارى أحداً كما هو معلوم من طريقته خصوصاً في البحار منها ما في المجلد
 الثالث عشر في حديث ملاقاته سعد بن عبدالله الأشعري للعسكري «ع» على ما سبق في الصفحة
 ٣٣٢ من المجلد الثالث من هذا الشرح بعد نقل كلام الشهيد «ره» في كون هذا الخبر
 موضوعاً قال معترضاً عليه : رد هذه الاخبار للتقصير في معرفة شأن الائمة الاطهار اذ وجدنا
 أن الاخبار المشتملة على المعجزات الغريبة اذا وصل اليهم فهم اما يقدرحون فيها أو في
 روايتها بل ليس جرم أكثر المقدوحين من أصحاب الرجال الا نقل مثل تلك الاخبار انتهى.
 و ليت شعري ان كان الشهيد الثاني مقصراً في معرفة الائمة عليهم السلام فمن هو العارف بهم
 و ان كان أصحاب الرجال وهم الشيخ الطوسي و النجاشي و العلامة الحلبي و ابن داود و
 أمثالهم غير معتمد عليهم في قدح المقدوحين لعدم معرفتهم بمقام الائمة عليهم السلام فمن
 يجب أن نأخذ معالم ديننا و أدلة معارفنا، و أعجب منه قوله في المفيد عليه الرحمة فانه
 بعد ما نقل فصولاً من كلامه في رد بعض روايات ظاهرها الجبر قال في الصفحة ٧٤ من المجلد
 الثالث: طرح الايات و الاخبار المستفيضة بأمثال تلك الدلائل الضعيفة و الوجوه السخيفة *
 (يعني بها أفادات المفيد و قدده) جرأة على الله و على ائمة الدين انتهى . ولا أدري ان *

أي سبب على أن يكون للتعليل كما في قوله تعالى «مما خطيئاتهم اغرقوا» ويكون أين بمعنى أنى للسؤال عن الحال (حتى حكم لهم في علمه بالعذاب) عليهم (على عملهم) اللام في «لهم» للتكلم و«في» بمعنى الباء أي بسبب علمه بسوء حالهم وقبح مآلهم وفساد أعمالهم أو للظرفية المقدرة لاستقرار هذا الحكم في علمه المحيط بكل شيء واحتواء علمه به كاستقرار السعي في الحاجة في قوله سعت في حاجتك والباء متعلق بحكم و«حتى» عاطفة لاجارة بقرينة وقوع الفعل بعدها وما بعدها هنا أقوى مما قبلها لأن للشقاء أفراداً وهذا الفرد وهو حكم الله تعالى عليهم بالعذاب أقوى أفراده ولذلك جعله السائل غاية له ليقيد لحق جميع أفراد الشقاء بهم حتى هذا الفرد الذي لاشقاء أقوى منه ، ثم إن أراد بلحوق الشقاء لحوقه بحسب العلم الإلهي كان المعطوف مؤخرأً بحسب الذهن ونفس الأمر جميعاً لأن هذا الحكم تابع لعلمه بشقائهم وإن أراد به لحوقه بحسب الخارج كان المعطوف مؤخرأً بحسب الذهن لملاحظة إحاطة أفراد الشقاء بهم فرد بعد فرد إلى أن بلغ هذا الفرد الذي هو نهاية أفراده وأقواها ومقدماً بحسب نفس الأمر لأنه تابع لعلمه الأزلي بحالهم، بقي هنا شيء وهو أنه إن أراد بالمعصية المعصية الموجبة للدخول في النار أبدأً مثل الكفر يراد بالشقاء الشقاء التام وبالعذاب العذاب الأبدي ، وإن أراد بها أعم مما ذكر يراد بهما أيضاً أعم مما ذكر وحينئذ يراد بقوله «حكم لهم بالعذاب» أنه حكم لهم باستحقاق العذاب لثلاثين في جواز العفو وغيره في بعض الصور، ولما سأل سائل عن المبدء الأول والسبب الأصلي للشقاء أشار عليه السلام إلى أن ذلك سر من الأسرار التي لا يصل إليها العقول الناقصة (فقال أبو عبد الله عليه السلام أيتها السائل حكم الله لا يقوم له) أي لمعرفته ومعرفة أسراره (أحد من خلقه بحقه) أي بحق الحكم أو بحق

* كان المفيد متجربياً على الله والرسول والائمة عليهم السلام فمن المؤمن الخائف من الله المطيع له ولرسوله ، وكذلك لم ينج أكثر الفقهاء من طعن تلويحاً أو تعريضاً ولكن ذلك كله فلتات ولم وبنائوه على تعظيمهم وتجليتهم والاعتراف بفضائلهم ومناقبهم الا اذا ردوا خبراً أو ضعفوه أو اخرجوه من ظاهره بتأويل والله يهدي الى سواء السبيل. (ش)

القيام ولعل المراد بهذا الحكم هو حكمه تعالى في علمه بالثواب والعقاب على عملهم أو حكمه تعالى في مادة الإنسان بامتزاج المائين أو بامتزاج الطينتين طينة الجنة وطينة النار كما في بعض الروايات وهذا الامتزاج مبدء للقوة الداعية إلى الخير والشر والسعادة والشقاوة (فلما حكم بذلك) أي بالثواب والعقاب أو بالامتزاج المذكور (وهب لاهل محبته) أي للذين علم أنهم سيصبرون على طاعته ويقومون على أمره ونهيه ويسلكون باختيارهم سبيل محبته (القوة على معرفته) (١) القوة وإن اعتبر في مفهومها صلاحية تأثيرها في الخير والشر وإمكان ارتباطها بالفعل والترك إلا أنها في هؤلاء لما كانت متوجهة إلى طريق الخير و متعلقة بسبيل المعرفة خصها بالذكر باعتبار هذا الطريق لانتفاء أثرها في غيرها (و وضع عنهم) لطفاً وتوفيقاً لهم لمراعاتهم ما هو الغرض من هذه القوة (ثقل العمل بحقيقة ما هم أهله) من الإتيان بالطاعات والاجتناب عن المنهيات والسلوك إلى الله وبذلك صاروا من أهل المحبة والسعادة والقوة والإعانة منه تعالى والفعل منهم على سبيل الاختيار (وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم) وجه التخصيص

(١) قوله « القوة على معرفته » هذه الجملة الى قوله « و هب لاهل المعصية » محذوفة

من نسخة كتاب التوحيد للصدوق (قده) على ما نقل في البحار و موجودة في النسخ التي بأيدينا فيصير العبارة بعد الحذف هكذا « و هب لاهل محبته القوة على المعصية » و هو معنى صحيح موجه يعنى و هب للصلحاء القوة على العصيان فهم مع انهم كانوا قادرين على المعصية اجتنبوا لئتم الحجة على الاشقياء كما و هب للاشقياء القدرة على الطاعة ليصح مؤاخذتهم ولما كان الثاني ظاهراً لم يصرح به في الحديث و بالجملة بعد حذف هذه العبارة يستقيم المعنى بغير تكلف. و لعلها من زيادات بعض الناسخين في الكافي و بعض نسخ التوحيد لانهم رأوا القوة على المعصية غير مناسبة لاهل محبته و ظنوا حذف شيء فزادوها بظنونهم حتى يكون هبة القوة على المعصية لاهل المعصية والقوة على الطاعة لاهل الطاعة ليتسق الالفاظ وان فسد المعنى ، و يحتمل أن تكون الزيادة صحيحة والحذف من نسخة التوحيد التي كانت عند المجلسي عليه الرحمة لفظ الكاتب والله العالم. (ش)

يعرف ممّا ذكر، وإنّما أضاف المعصية إليهم لإليه سبحانه كما في المحبّة و المعرفة للتنبيه على أنّ معصيته ممّا ينبغي أن لا يقع وأنّها لكونها من مقتضيات نفوسهم وجب أن يضاف إليهم ولما كان الدراد بهذه القوّة القوّة الجامعة لشرائط التأثير في المعاصي بقريّة تخصيص تعلّقها بالمعصية بالذّكر أشار إلى تعليل هبتها بوجه يخرجها عن الجبر والظلم بقوله (لسبق علمه فيهم) بما يصيرون إليه من المعصية والمخالفة وهذا العلم تابع للمعلوم بمعنى أنّه مطابق له، والأصل في هذه المطابقة هو المعلوم إذ لولاها لم يتعلّق العلم به لا بمعنى أنّه متأخّر عنه لاستحالة حدوث العلم له تعالى (و منعهم إطاقة القبول منه) في الطاعات و سلوك سبيل الخيرات والظاهر أنّ إضافة المنع إلى ضمير الجمع من باب إضافة المصدر إلى الفاعل، والمقصود أنّ هبة القوّة المؤثّرة في المعصية لأجل مجموع هذين الأمرين أعني العلم والمنع فلا يلزم الجبر لاستناد المنع إليهم. وإنّما قلنا الظاهر ذلك لاحتمال أن يكون من باب إضافة المصدر إلى المفعول والفاعل هو الله تعالى والمقصود منه سلب التوفيق و الإعانة عنهم بسبب إبطالهم الاستعداد الفطري لإطاقة القبول منه وإفسادهم القوّة المعدّة لقبول الطاعة ولا يلزم منه جبر ولا ظلم لأنّ الجبر إنّما يلزم لو لم يهب لهم القوّة على الطاعة وإطاقة القبول (١) والظلم إنّما هو وضع الشيء في غير موضعه وهم بسبب ذلك الإبطال والافساد خرجوا عن استحقاق الإعانة والتوفيق (فوافقوا) بالقاء والعين و في بعض النسخ فوافقوا بالفاء والقاف (ما سبق لهم في علمه) من المعاصي الموجبة لعذابهم (٢) (ولم يقدروا أن يأتوا حالا تنجيهم (٣) من عذابه

(١) قوله « و منعهم إطاقة القبول » في التوحيد ولم يمنعهم إطاقة القبول، منه يعنى ان الله عزوجل لم يمنع أوليائه و اهل محبته من القدرة على المعصية و قبول صفات وملكات تدعو اليها اذ علم أنهم لا يعصون مع كمال القدرة كما في قصة يوسف «ع». (ش)
 (٢) قوله « من المعاصي الموجبة لعذابهم » بناء على نسخة التوحيد و حذف ما مر من العبارة يصير المعنى فوافقوا ما سبق لهم في علم الله من الخير والصلاح وان كانت فيهم القوّة على العصيان. (ش)

(٣) قوله « ولم يقدروا أن يأتوا حالا » و في كتاب التوحيد « و ان قدروا أن يأتوا

لأن علمه أولى بحقيقة التصديق) إن قلت علمه تعالى بأحوالهم الموجبة لعذابهم لا يقتضي أن يكون تلك الأحوال واجبة وأن لا يكون لهم قدرة على الأحوال الموجبة لنجاتهم عن العذاب إذ العلم تابع للمعلوم لاعلة له قلت: لادلالة فيه على أن علمه علة لتلك الأحوال و عدم قدرتهم على نقيضها وإنما دل على أن المعلوم واجب الحصول لأن علمه مطابق للواقع . وأما وجود المعلوم فهو مستند إلى علته التامة التي هي باختيارهم (١) ومع تحقق علته التامة فهو واجب الحصول ونقيضه ممتنع لا قدرة لهم عليه (و هو معنى شاء ما شاء و هو سره) أي إعطاء القوة على الطاعة والمعصية وعدم الجبر على شيء منها تحقيقاً لمعنى الاختيار والتكليف هو معنى شاء ما شاء و سره إذ لو لم يشأ صدورها على سبيل الاختيار لما أعطاهم القوة عليها و لجبرهم على الطاعة، وفيه رد على الجبرية القائلين بأن معناه أنه تعالى أراد جميع أفعال العباد وفعل هو خيرها و شرها وهم - كما صرح به بعض المتأخرين منهم- صنفان صنف يقولون بأنه تعالى هو الفاعل لأفعال العباد و ليس لهم اختيار و قدرة عليها أصلاً و صنف يقولون لهم قدرة و اختيار على أفعالهم ولا يكون لقدرتهم و اختيارهم مدخل و تأثير فيها وإنما الموجد لها هو الله تعالى والعبد كاسب بمعنى أنه محل لتلك الأفعال التي أوجدها الله تعالى فيه و تحقيقه يرجع إلى أن العبد إذا توجهت قدرته إلى الفعل سبقت قدرته تعالى إليه و توجهها ، و هذا الصنف

* خلافاً لتنجيهم عن معصيته ، معناه بناء على حذف العبارة أو ذكرها مختلف، أما على حذف العبارة فيجب أن يقرأ و أن قدروا بفتح همزة أن والمعنى أن أهل المحبة وافقوا ما سبق بهم في علمه تعالى من الخير و اتفق لهم أن قدروا فعل امور اوجب نجاتهم ، و أما على ذكر العبارة فالمعنى أن أهل المعصية وافقوا ما سبق لهم في علمه تعالى من العصيان ولم يكن هذا جبراً لهم على العصيان لانهم قدروا أن يأتوا اموراً تنجيهم و لكنهم اختاروا العصيان بسوء اختيارهم لان علم الله ليس ملزماً و حينئذ يقرأ « وان قدروا » بكسر همزة «ان» والله العالم ومنه التوفيق . (ش) (١) العلة التامة لا ينافي الاختيار. (ش)

وهم الأشاعرة مع موافقتهم للصنف الأول وفي بعض الوجوه خالفوهم بوجه آخر لثلاث لا يرد عليهم أن فعله تعالى معاصي العباد ثم تعذيبهم بها ظلم وجور لأنهم يقولون يستحق العباد التعذيب باعتبار المحليّة والكسب واقتران المعصية مع قدرتهم وإن لم يكن قدرتهم مؤثرة فيها أصلاً . وأنت تعلم أن القول بوجود قدرة غير مؤثرة غير معقول لأن القدرة صفة مؤثرة على وفق الإرادة فلولا لم يكن قدرة العبد مؤثرة كانت تسميتها قدرة مجرد اصطلاح وأن الظلم لازم غير مدفوع ، ولقد أحسن بعض أصحابنا حيث أتى بالتمثيل لا يوضح قبح هذا القول و قال : لعمرى إن القول بكسب العبد وبأن قدرته غير مؤثرة وإنما المؤثر قدرة الله تعالى ثم القول بثواب العبد أو عقابه من باب أن يقال إن أحداً قادر على الزناء مثلاً إذا كان معه قادر آخر تكون قدرته أشد من قدرته و ارتكب الزناء دون الأول و قال صار ذلك الضعيف الغير المرتكب له مستحقاً للحد والرجم دون المرتكب له ، وهو كما ترى .

((الاصل))

٣- « عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن يحيى بن عمران الحلبي ، عن معلى بن عثمان ، عن علي بن حنظلة ، عن أبي عبد الله عليه السلام ، أنه قال : يسلك بالسعيد في طريق الأشقياء حتى يقول الناس : ما أشبهه بهم بل هو منهم ، ثم يتداركه السعادة ، وقد يسلك بالشقي طريق السعداء »
 « حتى يقول الناس : ما أشبهه بهم ، بل هو منهم ، ثم يتداركه الشقاء ، إن من كتبه »
 « الله سعيداً وإن لم يبق من الدنيا إلا فواق ناقة ختم له بالسعادة » .

((الشرح))

(عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن أبيه ، عن النضر بن سويد ، عن يحيى بن عمران الحلبي ، عن معلى بن عثمان ، عن علي بن حنظلة ، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال : يسلك بالسعيد في طريق الأشقياء) تقول أسلكت الشيء

في كذا إسلاكاً و سلكته فيه سلكاً بالفتح فانسلك إذا أدخلته فيه فدخل فالفعل متعدّ إمّا مزيد أو مجرد وعلى التقديرين إمّا معلوم مسند إلى ضمير يرجع إلى الله تعالى أو مجهول مسند إلى الظرف والباء للمبالغة في التعدية وقد تجعل للتعدية بناء على أن السلك قديجيء لازماً (حتى يقول الناس ما أشبهه بهم) إظهاراً للتعجب في كمال المشابهة بينه وبينهم في الشقاء (بل هو منهم) لحصول المساواة في الظاهر و انتفاء التشبيه المشعر بالتفاوت (ثم يتداركه السعادة) برجوعه إلى طريق السعداء و ندامته عما كان فيه فيحسن خاتمته، وقد تقرر أن كل من مات على شيء حكم له به من خير أو شر (وقد يسلك بالشقي طريق السعداء حتى يقول الناس : ما أشبهه بهم، بل هو منهم ثم يتداركه الشقاء) بالحركة إلى طريق الأشقياء و استقرار خاتمته على الشقاوة (إن من كتبه الله سعيداً و إن لم يبق من الدنيا إلا فوق ناقة ختم له بالسعادة) الفواق بالفتح و الضمّ ما بين الحلبتين من الوقت لأنّ الناقة تحلب ثم تُترك سويعة يرضعها الفصيل ثم تحلب، وهذا تمثيل بقرب ما بين موته و وصوله إلى مرتبة السعادة ، ثم تلك السعادة حصلت له باختياره و حسن اعتباره مع لحوق اللطف و التوفيق به، ولا يلزم من كونه مكتوباً من السعداء سلب الاختيار عنه إذ معنى كتبه سعيداً ليس إلا تعلق علمه بأنه سعيد (١) وعلمه بسعادته

(١) قوله و ليس الاتعلق علمه بأنه سعيد ، هذا هو الكلام الحاسم لمادة الاشكال و عليه نجرى في تأويل كل كلام يوهم خلاف ذلك وقد نظمه بعض الشعراء ونسب إلى الحكيم نصير الدين الطوسي (قده) :

علم ازلى علت عصيان كردن نزد عقلا زغايت جهل بود

و بالجملة علم الله تعالى أن كل شيء يتحقق بأسبابه و علته الواقعية فما كانت علته أمراً طبيعياً كالشفاء من المرض بالدواء و الموت بالسم و نبات الشجر بسقى الماء و اضاءة العالم بطلوع الشمس أو كانت أمراً اختيارياً كالنجاة من القتل بالفرار و تحصيل المال بالاكْتساب و التفقه بالنفر إلى العالم و التعلّم منه و الجنة بالاطاعة فكل تلك انما علم الله تعالى وقوعها بأسبابها و الاطاعة في علم الله تعالى باختيار العبد و ليس شيء أمراً محتوماً بحيث*

لا يلزم وجودها لا باختياره وإرادته لأن العلم تابع للمعلوم و مطابق لما يقع في نفس الأمر، وفيه تنبيه على الخوف من سوء الخاتمة، وهو الذي قرح قلوب العارفين، و وقع من سوئها جزئيات كثيرة، و زلَّ فيها أقدام جماعة من أهل العرفان و لذلك كان أهل الحق والسعادة يطلبون حسن العاقبة و استقامة الخاتمة بالتضرُّع والابتغال، وقد وقع مثل هذا الحديث في طرق العامة روي مسلم في باب بيان المقادير السابقة بإسناده عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «إن الرجل ليعمل الزَّمن الطويل بعمل أهل الجنة ثمَّ يختم له عمله بعمل أهل النار، وإنَّ الرجل ليعمل الزَّمن الطويل بعمل أهل النار، ثمَّ يختم عمله بعمل أهل الجنة» و بإسناده عن سهل بن السعد الساعدي أن رسول الله ﷺ قال: «إنَّ الرجل ليعمل عمل أهل الجنة فيما يبدو للناس و هو من أهل النار إنَّ الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للناس و هو من أهل الجنة» قال المازري: الانتقال من الشرِّ إلى الخير كثير، و أمَّا من الخير إلى الشرِّ فهو في غاية الندور، و هو من باب «سبقت رحمتي غضبي» ثمَّ الشرُّ المنتقل إليه أعمُّ من كونه كفراً و شرِّ مخالفة. قال الآبي: و ما ذكر المازري من أن ذلك في غاية الندور، ذكر الغزالي أن تسعين صديقاً انحطت من درجة الصديقية إلى درجة الزندقة باتخاذ النساء و عرضاً من نقل أحاديثهم و أقاويلهم هو الإشعار بأنهم أيضاً قايلون بأن الانتقال من أحدهما إلى الآخر غير مستبعد من غير المعصوم فكيف يستبعدون ذلك من الثلاثة الذين خَلَّفوا على تقدير إيمانهم و خروجهم من الكفر الذي مضوا عليه في أكثر عمرهم.

* يجب أن يقع وان لم يكن وجد سببه فليس علم الله تعالى بنبات الشجر بسقى الماء موجياً لنباته وان لم يكن ماء ولا علمه تعالى بشفاء المرض بالدواء موجياً للشفاء وان لم يكن دواء و كذلك علمه تعالى باطاعة العبد باختياره الاطاعة ليس موجياً لوقوع الاطاعة و ان لم يختر العبد الاطاعة وهذا أصل فليكن في ذكرك و احمل جميع ما يوهم الجبر عليه ان شاء الله تعالى. (ش)

(باب)

(الخير و الشر (١))

((الاصل))

١- « عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن ابن محبوب وعليّ »
 « ابن الحكم ، عن معاوية بن وهب قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إن ممّا »
 « أوحى الله إلى موسى عليه السلام و أنزل عليه في التوراة : أني أنا الله لا إله إلا أنا ، »
 « خلقت الخلق و خلقت الخير و أجرته على يدي من أحب ، فطوبى لمن »
 « أجرته على يديه و أنا الله لا إله إلا أنا ، خلقت الخلق و خلقت الشرّ و »
 « أجرته على يدي من أريده ، فويل لمن أجرته على يديه . »

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد بن خالد ، عن ابن محبوب و عليّ بن)

(١) قوله « الخير و الشر » ، اما أن يراد بالخير و الشر الطاعة و المعصية أو أعم منهما
 و من الخيرات و الشرور التكوينية و الشبهة في الاول من جهتين ، و في الثانية من جهة
 واحدة لان الخيرات التكوينية كالمعادن و النباتات و الحيوانات النافعة لاشبهة في حسن
 ايجادها من الحكيم تعالى و انما الشبهة في الموجودات الضارة كالسموم و السباع و العقارب
 و الحيات و أما الطاعة و المعصية فخلقهما مطلقاً يوجب الجبر لافرق بين الخير و الشر ولكن
 ليس في الاجبار على الخير ظلم من حيث هو الا اذا اختص ذلك ببعض الناس و حرم
 الاخرين ، و الاشكال انما هو في الاجبار على الشر و المعاصي و يرجع الامر بالاخرة الى
 توجيه صدور الشرور عنه تعالى اعم من المعاصي أعنى أسبابها و القدرة عليها و خلق من
 يعلم انه يعصى ، أو من الامور التكوينية كالامراض و الالام . و الجواب المشترك أن الشر
 مجعول بالعرض كما بينا مفصلاً في بعض الحواشي قريباً و يشير اليه الشارح في شرح
 الحديث الاول . (ش)

الحكم ، عن معاوية بن وهب قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : إن مما أوحى الله تعالى إلى موسى عليه السلام و أنزل عليه في التوراة (العطف للتفسير مع احتمال أن يكون الإيجاد قبل الإينزال (إنني أنا الله لا إله إلا أنا) إشارة إلى التوحيد في الذات والصفات (خلقت الخلق) إشارة إلى التوحيد في كونه مبدءاً لجميع المخلوقات مع احتمال أن يراد بالخلق الخلق القابل للخير والشر بقريئة المقام (و خلقت الخير و أجرته على يدي من أحب فطوبى لمن أجرته على يديه) طوبى فعلى من الطيب والواو منقلبة عن الياء لانضمام ما قبلها و قيل : هي اسم شجرة في الجنة و على التقديرين فهو مبدء و المعنى له طيب العيش أوله الجنة لأنها تستلزم طيبه (و أنا الله لا إله إلا أنا خلقت الخلق و خلقت الشر و أجرته على يدي من أريده) أي من أريد إجراءه على يديه (فويل لمن أجرته على يديه) هذا الحديث و ما يتلوه دل بحسب الظاهر على الجبر كما هو مذهب الأشاعرة القائلين بأنه تعالى هو الخالق الموجد أفعال العباد كلها خيراً و شرّاً و بطلانه لما كان معلوماً عندنا بالعقل والنقل و جب التأويل فيه « و ما يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم » ولكن لا بأس أن نشير إليه على سبيل الاحتمال و الله أعلم بحقيقة الحال فنقول : لعل المراد بالخير والشرّ الجنة والنار و إجراؤهما عبارة عن الإعانة و التوفيق للمتوجه إلى الأوتل ، وعن سلبهما عن المتوجه إلى الثاني . وهذا التأويل قد ذكره بعض شارحي نهج البلاغة حيث قال : و كأنني بك تستعلم عن كيفية التوفيق بين ما روي في دعاء التوجه إلى الصلاة « الخير في يديك و الشر ليس إليك » و ما روي في الدعاء « اللهم أنت خالق الخير والشر » فوجه التوفيق أن المراد بالأوتل أن الأفعال التي فعلها الله تعالى و أمر بها حسنة كلها و ليست القبائح من أفعاله تعالى و لا من أوامره و معنى الثاني أنه تعالى خالق الجنة والنار انتهى أو نقول : المراد بخلق الخير والشرّ تقديرهما و الخلق كما جاء في اللغة بمعنى الإيجاد جاء أيضاً بمعنى التقدير ، و الله سبحانه هو المقدر لجميع الأشياء و المبيّن لحدودها و نهاياتها حتى الخير والشرّ و معنى إجرائها ما عرفت ، أو نقول الخلق

بمعنى الإيجاد مستلزم للإرادة والمشية والمراد هنا هو الإرادة على سبيل الكناية وقد صرح بعض علماء العربية بأن الكناية قد يتحقق في موضع يمتنع فيه إرادة الحقيقة، فإن قلت: فهو تعالى على هذا التأويل يريد الشر من أفعال العباد كما يريد الخير وهذا ينافي الحق الثابت عندنا من أنه يريد الخير دون الشر، قلت: لامنافاة أمّا أو لا فلا إن إرادة الشرّ بالعرض من حيث أنّها تابعة لإرادة الخير و ذلك لأنّه إذا أراد الخير بدون حتم بمعنى أنّه أراد صدوره عنهم باختيارهم و لم يجبرهم عليه فقد أراد الشرّ بالعرض فأرادته تابعة لإرادة الخير بالمعنى المذكور والحق الثابت أنّه لا يريد الشرّ بالذات كما يريد الخير كذلك . و أمّا ثانياً فلا نّه أراد الخير، صدر عنهم أو لم يصدر وأراد الشرّ لعلمه بصدوره عنهم على اختيارهم فأرادة الشرّ تابعة للعلم بصدوره بخلاف إرادة الخير و سيأتي في ثالث باب الاستطاعة ما يدلّ عليه والحق الثابت أنّه لا يريد الشرّ بما هو شرّ ولا ينافي ذلك إرادته من حيث علمه بصدوره عنهم ، و سرّ ذلك أنّه تعالى علم جميع الموجودات و أراد أن يكون علمه مطابقاً للواقع فمن أجل ذلك كأنّه أراد جميعها و إن كان بعضها مراداً له بالذات و بعضها مكروهاً له بالذات و منه يظهر سرّ «و ما تشاؤون إلاّ أن يشاء الله» تأمل تعرف فإنّه دقيق جداً (١) وحمل الحديث على التقيّة عن بعض الحاضرين أيضاً محتمل . هذا ، وقال بعض الناظرين في هذا الحديث أنّ إيجاده تعالى للشرّ بالعرض لا بالذات بل ذلك تابع لإيجاد الخيرات ألا ترى أنّ خلق الماء فيه منافع كثيرة و شروق قليلة مثل هدم بعض الابنية و هلاك بعض الأشخاص

(١) قوله « فتأمل تعرف فإنه دقيق جداً » و بينا ذلك في بعض الحواشي السابقة و بالجملة الشرور من لوازم كون الانسان مختاراً في أفعاله فهي صادرة من الانسان مباشرة و منسوبة اليه و ان نسب الى الله باعتبار أنه تعالى علم أن الانسان المختار قد يختار الشرور و ممذوق خلقه مختاراً و لم يمنعه عن المعاصي اجباراً فيصدق أنه تعالى خلق الشر لكن بالعرض على ما تبين. (ش)

و هو تعالى إنما أوجده للأول لا الثاني ، وكذا كلُّ خلقٍ مشتمل على خيرات كثيرة و شرور قليلة ، وليس خلقه إلا لأشتماله على الخيرات لا لأشتماله على الشرور ولا لأشتماله عليهما جميعاً فيكون وقوع الشر منه تعالى بالعرض و بتبعيته الخيرات لا بالذات و ظنّي أنه لا مدخل له في هذا الحديث (١) لأن المقصود من الخير والشر هو الخير و الشر من أفعال العباد كما يشعر به سياق الكلام و ما ذكره إنما يتم في أفعاله تعالى لا في أفعالهم ، و على تقدير التسليم فهذا القائل قد اعترف بأن موجد الخيرات بالذات (٢) هو الله تعالى ، و هذا بعينه مذهب الجبرية (٣).

(١) قوله « و ظنّي انه لا مدخل له في هذا الحديث » و الحق انه لا فرق بين الشرين و مناط الاشكال فيهما و الجواب عنه واحد ، و الاشكال أنه لم خلق الشرور التكوينية كالامراض و الالام ؟ و لم قدر المعاصي و أجزاها على أيدي عباده مع أنه كان قادراً على عدم ايجاد الامراض و الالام و عدم ايجاد من يعلم انه يعصى و الالات التي يعصى به ؟ و الجواب أن خلق الشرور بالعرض لا بالذات على ما أجاب الشارح . (ش)

(٢) قوله « و قد اعترف بأن موجد الخيرات بالذات » لعل القائل أراد بالخيرات الخيرات التكوينية و لا يرد عليه ايراد الشارح و لا يستلزم قوله الجبر نعم يرد عليه تخصيصه الكلام بالتكوينية ان كان مراده التخصيص و الاولي أن غرضه الجواب عن التكويني حتى يتنبه منه على جواب الشرور الاختيارية . (ش)

(٣) قوله « و هذا بعينه مذهب الجبرية » مذهب الجبرية أن الخير و الشر كليهما من الله و لا يخصون بالخير ، و الاجبار على الخير لو كان عاماً لجميع الناس لم يكن ظلماً و انما الظلم الفرق و التخصيص و قد استشهد بعض الجبرية بقول الحكماء « لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى » و هو استشهد باطل صدر من جاهل غير متدبر للامور و العجب أنهم يعترضون على الحكماء في قولهم باثبات العقول و اسطة بين الله و بين بعض خلقه و يزعمون أنهم ينفون القدرة و التأثير عن الله تعالى و بعضهم يجعل اثباتهم المعدات و الاسباب نفياً لقدرة تعالى فكيف يستشهدون بقولهم « لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى » ؟

((الاصل))

٢- « عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن « محمد بن حكيم، عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إنّ في بعض ما أنزل الله من كتبه أنّي أنا الله لا إله إلاّ أنا، خلقت الخير و خلقت الشرّ ، « فطوبى لمن أجريت على يديه الخير و ويل لمن أجريت على يديه الشرّ وويل لمن يقول : كيف ذا كيف ذا » .

((الشرح))

(عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن حكيم ، عن محمد بن مسلم قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : إنّ في بعض ما أنزل الله من كتبه أنّي أنا الله لا إله إلاّ أنا، خلقت الخير و خلقت الشرّ فطوبى لمن أجريت على يديه الخير ، و ويل لمن أجريت على يديه الشرّ) الويل الحزن والهلاك و

و الحق أنه « لا مؤثر في الوجود الا الله ، كما قالوا ، لا تقليداً لهم و تبدأ لقولهم ، بل لان سلسلة الوجود ينتهى اليه تعالى و التسلسل باطل فكل من فعل فعلاً فانما فعل ما فعل بالوجود المستفاد منه المتعلق به والقدرة الحاصلة بارادته . والانسان الفاعل بالاختيار له وجود ظلى ربطى غير مستقل بل متعلق به تعالى و صدر فعله عنه بالاختيار الذى جعله الله تعالى فيه والتمكين الذى قدر له ، وهذا لا يوجب الجبر بل هو عين الاختيار نظير ذلك عمل أفراد الجند باختيارهم موافقاً لارادة أمراءهم و ينسب فتح البلاد والظفر على الاعداء والغلبة فى الحرب الى القواد والامراء و الى كل واحد من الجندية و يثابون ان جهدوا و يعاقبون ان قصروا ولا ينافى تأثير الامير والقائد الشجاع المدبر فى الفتح والغلبة اختيار أفراد الجند فالمؤثر أولاً هو الامير وبعده الافراد كل باختيارهم وانما الجبر أن يجرى فعل على يد العبد بسبب مباين مضاد لاختياره وليكن فى خاطرك هذا المثال حتى يحين حين شرحه فى بيان الامر بين الامرين ان شاء الله تعالى . (ش)

المشقة من العذاب (وويل لمن يقول : كيف ذا و كيف ذا) (١) على سبيل الإنكار والإشارة الأولى لخلق الخير وإجرائه على يد أهله والثانية لخلق الشر وإجرائه على يد أهله، أو الأولى لخلق الخير والشر والثانية لإجرائهما على يد أهلهما.

((الاصل))

٣- « عليُّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن بكار بن كردم ، عن مفضل بن عمر ، و عبد المؤمن الأنصاري ، عن أبي عبد الله عليه السلام »
 « قال : قال الله عز وجل : أنا الله لا إله إلا أنا ، خالق الخير والشر فطوبى لمن »
 « أجريت على يديه الخير وويل لمن أجريت على يديه الشر وويل لمن يقول : »
 « كيف ذا و كيف هذا . »

« قال يونس : يعني من ينكر هذا الأمر بتفقه فيه . »

((الشرح))

(عليُّ بن إبراهيم ، عن محمد بن عيسى ، عن يونس ، عن بكار بن كردم بكار)
 بفتح الباء، وتشديد الكاف، والكردم في اللغة الرّجل القصير الضخم ثم جعل علماً وشاعت التسمية به (عن مفضل بن عمر، و عن عبد المؤمن الأنصاري ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال الله تعالى أنا الله لا إله إلا أنا ، خالق الخير والشر فطوبى لمن أجريت على يديه الخير وويل لمن أجريت على يديه الشر) ربما يقال: إنّه تعالى لما أقدر العبد على الخير والشر كأنّهما يجريان منه تعالى على أيديهم (وويل لمن يقول : كيف ذا و كيف هذا قال يونس يعني) بمن يقول (من ينكر هذا الأمر)

(١) قوله « وويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا » بعد تأويل ما ذكر في الحديث السابق لاجابة الى اعادة الكلام في هذا الحديث و فيما بعده لاتحاد المعنى فيها ولكن لا ينحسم عن الوهم مادة الشك و ان اقيم الف برهان قوى يخضع لها العقل كما مثلنا سابقاً بقولنا الميت جماد والجماد لا يخاف عنه فيخضع العقل لقولنا الميت لا يخاف عنه ولا يخضع الوهم*

و هو خلق الخير والشرّ وإجزأؤهما على يد أهلها (بتفقّه فيه) أي في الإنكار أو في هذا الأمر و قوله «بتفقّه» إمّا مصدر مجرور بالباء أو فعل مضارع وهو على التقديرين حال عن فاعل ينكر، وفي هذا التفسير إشارة إلى أن ترتّب الويل على هذا القول إنّما هو إذا كان القائل منكراً لهذا الأمر يدّعي الفقه في ذلك الإنكار والعلم بخلاف ذلك الأمر أو يطلب التفقه والدليل على ذلك الأمر كما أن المنكر لشيء قد يطلب من الخصم دليلاً عليه لا ما إذا كان غير عارف بحقيقة ذلك الأمر ولا عالم بمعناه فيسأل العارف عنها فإنّ السؤال على هذا الوجه ليس بمنهي عنه والسائل ليس محلاً للوعيد .

تمّ المجلّد الرابع و يليه إن شاء الله المجلّد الخامس أوّله :

« باب الجبر والقدر والأمر بين الأمرين » .

* و كذلك الدليل على امتناع غير متناهي في البعد والجزء الذي لا يتجزى ويختلج في الواهمة في مسئلتنا أنا سلمناكون الافعال الاختيارية بارادة العبد، أليس ارادة العبد مسببة عن ارادته تعالى كما مثلت بأمر الجند و أفرادها فلولا تدبيره و شجاعته واعداد الاسلحة و الارزاق لما ظفر الجند ولو أراد الله تعالى ان لا يعصى العبد و لا يكفر و لا يشرك كان له القدرة على ذلك ولو شاء لهداهم أجمعين فلم لم يمنهم . و يجاب عنه بان أمير الجند يريد الخير و هو الغلبة و الفتح و قد يقصر الجندى في ثغر فلا يفتح و الله تعالى اراد السعادة لعباده و قد يقصر بعضهم فيصير شقياً و كان الله قادراً على أن لا يخلق هذا العبد العاصي أو يجبره على الطاعة و لكن الحكمة اقتضت خلقه واختياره و لزم من ذلك الشر بالعرض فيسئل كيف اقتضت حكمته خلق رجل شرير و اعطاء الاختيار الذي هو بمنزلة السيف بيده؟ فيقال: ليست الحكمة في ذلك بالذات بل هذا من لوازم الاختيار ومقتضياته ولا يخضع الوهم لهذه الحجج بل الواجب عدم الاعتناء به كالوسواسى ولا يصلح حينئذ جواب الا أن يقال «ويل لمن يقول كيف ذا وكيف ذا» لعدم امكان احاطة الانسان بمصالح الامورو حكم أفعال الله تعالى و ليس كل أحد يعرف الشر بالذات والشر بالعرض . (ش)

فهرست أبواب هذا المجلد

بقية كتاب التوحيد الابواب	رقم الصفحة
باب معاني الأسماء و اشتقاقها	٢
« آخر وهو من الباب الأوّل	٣٤
« تأويل الصمد	٧٦
« الحركة والانتقال	٨٥
في قوله تعالى: ما يكون من نجوى ثلاثة إلاّ هو رابعهم	١٠٣
في قوله تعالى: «الرّحمن على العرش استوى»	١٠٨
باب العرش والكرسيّ	١١٧
« الرّوح	١٥٢
« جوامع التوحيد	١٦٣
« النوادر	٢٨٦
« البداء	٣١١
« في أنّه لا يكون شيء في السماء والأرض إلاّ بسبعة	٣٤٨
« المشيئة والإرادة	٣٥٥
« الابتلاء و الاختبار	٣٧٢
« السعادة والشقاء	٣٧٤
« الخير والشرّ	٣٨٨

جدول الخطأ والصواب

الخطأ	الصواب	السطر	الصفحة
جوارح	جوارح	٢٤	٢٤
فتسمتتم	فتسميتم	١٢	٢٨
بالمصائب	بالمصائب	٩	٥٥
اكلها	اكلتها	٢٠	٨٣
الفزازی	الفزازی	٢٠	٨٤
فيعملون	فيعملوا	٣٣	٨٩
بيان	بيان	١٥	١٢٤
من فنه	«من» فنه	١٣	١٥٥
و غير خفى إلى آخر الحاشية متعلق بالصفحة الآتية عند قوله مجانسة للريح		«	«
مجانسة للريح	هنا موضع تعليق الحاشية السابقة	١٥	١٥٦
المقتضى	المنقضى	٢٢	٢٣٦
يفقوا	يفقوا	١٥	٢٥٣
التاس	الناس	٢	٢٨٥
بينه بين	بينه وبين	٢٤	٣٠٠
يسجد	لسجد	٢٢	٣٦٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نضع هنا فهرساً للمجلدات الأربع نورد فيها أهم ما جاء عرضاً في المتن ونبهنا عليه في الحواشي على ترتيب حروف المعجم تسهيلاً على الناظرين لأن كثيراً من الموضوعات الهامة جاءت متفرقة لمناسبة فكان الأولى أن يمكنهم الجمع بينها في المطالعة وربما ذكر شيء في غير بابها ويعسر على الطالب وجوده فيه . ثم كان لدينا مزيد على إفادات الشارح و لم يكن بدُّ من التنبيه عليه ليتفطن الناظر على لزوم ذكره و لم نستقص في هذا الغرض لضيق المجال ، ثم إننا لاندكر مطالب المقدمة لئلا نرى أن كل من يراجع الكتاب يجب عليه مطالعتها جميعاً ليحصل له مزيد بصيره خصوصاً ما ذكرناه من الاعتقادات مختصراً ، وعلى الله التوكل ومنه التوفيق .

الله تعالى

معرفة بالفطرة ج ٢ ص ٧٥/٧١ ج ٤ ص ٢٣٨	الاستدلال بالنوادر والشواذ عن الطبيعة
الاستدلال على وجوده باتقان الصنع	ج ٣ ص ٤٠ ج ٤ ص ٢٢٧
ج ١ ص ١١٣ الى ١٣٧	معرفة الله بالله ج ٣ ص ١١٥/١٠٨
و باختياره الاحسن والاصح ج ١ ص ١٣٣	اشتقاق كلمة الله ج ٣ ص ١٣١
برهان الصديقين ج ٣ ص ٧٤	تنزيهه من التشبيه ج ٣ ص ١٩٥
الاستدلال بالنظم والجمال ج ٣ ص ٧٢/٤٢	علمه حضوري ج ٣ ص ١٢١ ج ٤ ص ٦٢
ج ٤ ص ٢٦٧	علمه بالجزئيات ج ٣ ص ٣٣٧/٣١٥/١٢١ ج ٤ ص ٢٧٢/٦٤/٢٣
الاستدلال بالحركة ج ٤ ص ٢٧٠	علمه ليس بصور زائدة ج ٣ ص ٣٨٥
حديث جامع للبراهين عليه ج ٣ ص ٧٠ الى ٧٦	انه تعالى قديم ج ٤ ص ٥٣
الاستدلال عليه بحدوث العالم ج ٤ ص ٢٠١/١٢٣	انه تعالى واحد ج ١ ص ١١٠/١٠٩
راجع أيضاً حدوث العالم	ليس محلاً للحوادث ج ٣ ص ٣٢٣/٣٢٠ ج ٤ ص ٣٠١

- انه تعالى حى ومعنى حياته ج ٣ ص ١٥٠
 انه قادر مختار ج ٣ ص ١٥٨/٣
 ج ٤ ص ١٨٦ وراجع كلمة القادر
 عدم صدور القبيح منه ج ٣ ص ١٥٨
 دليل على التوحيد ج ٤ ص ٦٣
 راجع المانوية والديسانية
 معنى الواحد فيه تعالى ج ٤ ص ٧٨/٣٨/٣٣
 ٢٤٨ الى ٢٥٠
 نفى الوحدة العددية ج ٤ ص ٢٤٨ الى ٢٥٠
 انه غاية كل متحرك ج ٢ ص ١٧٤
 صفاته عين ذاته راجع الصفة
 نفى الزمان والمكان عنه ج ٣ ص ١٤٤/١١٢
 ١٨٩/١٥٣/١٤٧/١٤٦
 ٣٢٠/٢١٧/٢١٤/٢٠٩
 ج ٤ ص ٢٢٠
 نور يهدى كل شىء ج ٣ ص ٧٣
 وجه الله الباقي ج ٣ ص ١٦٤
 ماهيته انيته ج ٣ ص ٨٠/٦٧/٤٠
 ١٧٦/١٠٠/٩٩/٩٨
 ج ٤ ص ٢٥٤/٢٤٧
 عدم احاطة العقول به راجع العقول
 تنزيهه من غرائز الانسان ج ٤ ص ١٦١
 محبته لاوليائه ج ١ ص ٧٥
 تأويل ما روى فى الحركة ج ٤ ص ٩٤/٨٩
 كلام الامام أبى ابراهيم الكاظم عليه السلام فيها
 ج ٤ ص ٩٢
 خزعبلات تفسير محاسن التأويل فى التجسيم
 ج ٤ ص ٩٠
 الاستدلال باشتباه الخلق على أن لا شبه له
 ج ٤ ص ٢٤٤
 كلمة كن ليست لفظاً ج ٤ ص ٩٦
 عدة مباحث الهيئة عن صدر المتألهين مستفادة
 من حديث واحد ج ٣ ص ٢٩٦/٢٨٣
- وأكثر ما يأتى من الكلمات ترجع الى معرفة الله
 تعالى يتنبه لها الناظر ان شاء الله فليراجع اليها
 وما ذكرناه هنا أهمها .
- آداب المعاشرة**
 ج ١ ص ٢٥١
- آدم**
 تأويل خلق الله آدم على صورته ج ٣ ص ٣٠٢
 ج ٤ ص ١٦١
- الابداع والاختراع**
 ج ٤ ص ١٨٢
- ابراهيم**
 الذى يروى عنه على بن ابي حمزة البطائنى
 ج ٤ ص ٢٠٦
- الابصار**
 بخروج الشعاع او بالانطباع ج ٤ ص ٦٥
 الهواء واسطة فى الرؤية ج ٣ ص ٢٣٢
- ابطال الرؤية (باب -)**
 ج ٣ ص ٢٥٩-٢١١
 رؤيته تعالى فى الاخرة يستلزم تغيير
 حقيقته عما هو عليه ج ٣ ص ٢٢٣
 كلام السهيلي واختلاف الناس فى
 رؤيته تعالى فى ليلة الاسراء ج ٣ ص ٢٢٩
- ابليس**
 وشبهاته السبع ج ٤ ص ٣٧١
 خادمه القوة الواهمة لا يخضع
 للبرهان ج ٤ ص ٣٩٣
- ابن ابى ليلى**
 ج ٢ ص ١٨١
- ابن شبرمة**
 ج ٢ ص ١٥٤
- ابن عربى محبى الدين**
 رؤيته للمهدى عليه السلام ج ٤ ص ٥
 كلام منه فى البداء ج ٤ ص ٣٦٣

- ابن عربى بغير لام صوفى مشهور
 وابن العربى باللام محدث ج ٤ ص ٥
- ابوشاه ج ٢ ص ٢٢٨
- ابو طالب ج ٤ ص ٨٣
- وقصيدته اللامية الاجازة ج ٢ ص ٢٢٩
- من طرق رواية الحديث الاجسام متجاذبة ج ٣ ص ٢٠
- راجع حدوث الاجسام الاجماع حجة ج ٢ ص ٢٢١/٢٩٠/٤١٤/٣٣
- احاديث الكافي دفع الطعن عن تضعيف اكثرها ج ٢ ص ١٢٣
- الاحباط باطل ج ٣ ص ٢٠٠
- احكام الدين تغييرها حرام واعتقاد نقصها كفر ج ١ ص ٣٧٥
- الاختيار مفساد سلب الاختيار عن الناس اكثر من الشرور التى تترتب على اختيارهم ج ٤ ص ٣٦٨
- وراجع الجبر والتفويض الادراك ليس للجسم بل آلته جسم والمدرك مجرد ج ٤ ص ٦٤
- الارادة انها من صفات الفعل (باب -) ج ٢ ص ٣٣٤ الى ٣٦٠
- الارادة تحقيق ماهيتها ج ٣ ص ٣٥١
- مقدمات الارادة ج ٣ ص ٣٤٩
- كلام صدر المتالهيّن ج ٣ ص ٣٤٥
- كلام المفيد ج ٣ ص ٣٥١
- الفرق بينها وبين العلم ج ٢ ص ٣٤٧
- ارادته تعالى ليس جزافا ج ٤ ص ٢٦٩
- قسمان تشريعى وتكويني ج ٤ ص ٣٦٣
- اتحادها مع الطلب ج ٤ ص ٣٦٠/٣٦١/٣٦٤
- الارادة الجزافية ج ١ ص ٢٢١
- ارسطو طاليس استشهاد الامام عليه السلام بقوله ج ٣ ص ١٨/١٧ ج ٤ ص ٢٦٨
- تسامح الشارح فى نقل مذهبه ج ٣ ص ٣ ج ١ ص ٢٥٩/٢٦٠
- الاسباب انكار الاشعرية لها اصلا وجوابهم ج ١ ص ٢٢١ ج ٣ ص ٢٣٤
- الاستحسان لايشمل اصاله البراءة والتمسك بالمفاهيم ج ١ ص ٥٧
- الاسرار والغوامض عدم فهم شىء لايدل على بطلانه ج ٢ ص ٣٤٤/٢٥١/١٢٩ ج ٤ ص ١٠٦
- ٩/٣٤/٣٨/٩٦/٩٤ ج ٤ ص ٢ النهى عن التكلم مع الناس بما لايعرفون ج ٢ ص ١٣٧ ج ١ ص ٣٨٠/٣٧٩ ج ٣ ص ١٣٤/٥٤
- ٩٠/٨٨/٤٩ ج ٤ ص ١٣٤/٥٤
- الاسم غير المسمى ج ٣ ص ١٣٣ الى ١٣٦/١٤٠/٣٨٧
- الاسماء (باب معانى -) ج ٤ ص ٢ الى ٧٦
- اسماء الله تعالى توقيفية دون الوصف ج ٣ ص ٨١ ص ٢٧٦
- التبرك بها ليس شركا ج ٣ ص ١٢٨/١٢٦
- عدد اسماء الله ج ٣ ص ٣٨٠/١٣٧
- حديث فيها من المعضلات ج ٣ ص ٣٦٨ الى ٣٨٢

الامر بين الامرين

مثال لتقريبه الى الذهن و مرجعه الى الامر
والنهي واللفظ ج ٤ ص ٣٩٢

الامكان الاستعدادى

ج ٤ ص ٣٤٧/٢٦٩/٢٢٨

الانذار

على ثلثة وجوه ج ٢ ص ١٧

الانسان

غاية كل وجود جسمانى

ج ٤ ص ٢٧٨ ج ٢ ص ٤٥
و ليس اصلاح العالم الجسائى غاية لخلقه

ج ٢ ص ٤٢٦

ارادته بمشية الله ج ٣ ص ٣١ ج ٤ ص ٣٦٧

الاوراق المالية

حكم الربوا فيها ج ٤ ص ١٧

اول ما خلق الله

ج ١ ص ٦٩ الى ٧٢ / ٢٦٥/٢٦٤/١٣١/ ج ٣

١٠٢/١٢٣/١٥٩/٣٥٣/ ج ٤ ص ١٠٦

راجع العقل

الاوليات

راجع الضروريات

الايمان

ليس العمل ولا الاقرار اللفظى جزء منه

ج ١ ص ٢٧٧

لايكفى فيه الظن والتقليد ج ١ ص ١٤٩

الباطن لا بالاجتنان

ج ٤ ص ٢٥٠

البخت والاتفاق

ج ٣ ص ٤٢/١٩/١٧/١٣/٩

البداء

ج ٤ ص ٣١١ الى ٣٤٧

باب البداء

الاشاعة والمعتزلة

تاريخ ظهورهم ج ٣ ص ١٣٣

اصل الخليفة

عند الفلاسفة القدماء والمتأخرين ج ١ ص ٢٦١
رايهم فيه امر استحسانى و فرض لا يمتقدون

تحققه يقيناً ج ٤ ص ٥٥

الاصل والكتاب (فى اصطلاح الرجال)

ج ٢ ص ١٤٣

اصول الدين

لايكفى فيها الظن والتقليد ج ١ ص ٤٣٣/١٤٩

لا يثبت بالحديث تعبداً بالاسناد ج ٢ ص ١٧١

طريق العلم بها ج ٢ ص ٣٤٧

ليس فهم جميعها لجميع افراد الناس

ج ١ ص ٣٣٤ ج ٢ ص ١٣٧

ج ٣ ص ٣٨١ ج ٤ ص ٢٣٥

وراجع الاسرار

الاضافة الاشرافية

ج ٤ ص ١٢٩/١٢٣/١٢٢

اطلاق القول بانه شىء (باب -)

ج ٣ ص ٧٦ الى ١٠٤

اى يصح ان يقال انه شىء ولا يجوز ان يثبت له

حد يوجب تشبيهاً نظير قولهم ماهيته انيته وليس

له ماهية غير وجوده الخاص به

الاعمال

تجسمها ج ١ ص ٩١

راجع الحقيقة

الاعمال الظاهرة

بدون اصلاح الاعتقاد وتهذيب النفس

ج ٤ ص ٢٨٥

الافلاك

شفاقة جداً ومجر كها فاعل بالاراده

ج ٣ ص ٢٤٣/٤٣/٤٢/١٥

شرح اصول الكافي - ٢٥ -

- كلام الفخر الرازى والحكيم الطوسى وغيره
من علمائنا فى البداء ج ٤ ص ٣١٢
تأويل صدر المتألهين للبداء
ج ٤ ص ٣٢٧/٣١٣
تأويل الصدوق ره ج ٤ ص ٣١٣
الاجل المحتوم والموقوف ج ٤ ص ٣٢٨/٣٢١
عدم البداء فيما اخبر به الانبياء والاولياء
ج ٤ ص ٣٣٠/٣٢٤
الله يحفظ حججه عليهم السلام من توهم ما
ليس بحق حقا ج ٤ ص ٣٣٠ الى ٣٣٢
تأويل العلامة المجلسى رحمه الله
ج ٤ ص ٣٣٤ / ٣٣٩
تأويل الشيخ الطوسى ره و خلاصة تأويل غيره
من العلماء وترجيحه على جميعها ج ٤ ص ٣٣٧
حاصل الكلام فى البداء ج ٤ ص ٣٤٣
حقيقته وتبرء الامامية عنه ج ٤ ص ٣١١
القضاء ج ٤ ص ٣٤٥/٣٤٩/٣٥٢
- التصحيح ما يصح عن جماعة**
ج ٢ ص ١٤٥
- التصوف**
ج ٢ ص ٤٦
- التصويب**
والفرق بينه وبين النخطئة ج ٢ ص ٣٦٩/٣٠٠
- التعادل و التراجيح**
ج ٢ ص ٤١٦/٤١٨/٤٢٠/٤٢١/٤٢٣
- التقليد**
فى اصول الدين
ج ١ ص ٥٢/٤١٨/٤٣٣ ج ٢ ص ٣
فى الفروع ضرورى ج ٢ ص ٢٧٦
ليس عبادة بل اطاعة ج ٢ ص ٢٧٩
عدم جواز تقليد الميت ج ٢ ص ٢١٤
عدم جواز العدول ج ٢ ص ٢٨٤
- التقيه**
ج ١ ص ٢٥٠/٣٤٩
- التعلق**
تعلق المجرد بالمادى على انحاء ج ١ ص ٧٠/٤١٦
- التقدم الطبعى**
مستعمل فى القرآن فى « ثم كسونا العظام لحماً »
ج ١ ص ١٢٨
- التكفير**
ذم التكفير و ردع من يخاف منه من كلام
الرضا عليه السلام ج ٢ ص ٣٠١
تكفير العظام مضر بالدين كما ان ايمانهم
مؤيد ج ٤ ص ٥
- تنقيح المناط**
من اقسام القياس ج ٢ ص ٣٠٧/٣٢٧
- التوبة**
قبولها تفضل من الله ج ٢ ص ١٩٨
- البديهييات**
راجع الضروريات
- البرزخ**
عالم متوسط ج ١ ص ١٥٥
البرهان السلمى و برهان التطبيق
ج ٣ ص ٢٣٩
- البيئونة العزلية**
لا يتصف الواجب تعالى بها
ج ٣ ص ٨٣/١١٣/١٨٧/٢٨٤
ج ٤ ص ٦٧/١٠٦/١٧٧/٢١٧
- التاويل**
فيما لا يصح عقلا ج ٣ ص ٢٣٩ ج ٤ ص ١٠٤
على غير مجرى كلام العرب ج ٤ ص ٥٧
كلام فيه عن العسكري عليه السلام ج ٣ ص ٢١٢

حدوث الاسماء (باب -)

ج ٣ ص ٣٦٨ الى ٣٩٣

الحدوث الذاتى

ج ٣ ص ١٢٢ الى ج ٤ ص ١٣٣/١١٤

معنى يعرفه الناس

ج ٤ ص ١٨٤/١٩٦/٢٠٨/٢٢١/٢٥٧/٢٦٣

كلام ابى عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع)

ج ٤ ص ٢٤٣

كلام الصدوق ره فيه ج ٤ ص ٢٠٨

كلام العلامة ره

كلام ابن ميثم ره ج ٤ ص ٢٢١

الحدوث الزمانى

التمسك به لاثبات الواجب تعالى دور ومصادرة

ج ٣ ص ٧٠/٣ الى ج ٤ ص ٥٣/٥٤/٢٠١

كلام لجماعة من العلماء فى عدم تقدم الزمانى

للموجب تعالى ج ٤ ص ٢٣٢

ليس علة للمحاجة ج ٤ ص ٢٣٩

عدم تعقل اثباته للاسماء والصفات ج ٣ ص ٣٢٤

حدوث العالم

ج ٣ ص ٤/٢ الى ج ٣ ص ١٣٣/٧٠/٢٨٩

ج ٤ ص ٥٣/٥٤/١٩٦ الى ج ٣ ص ١٩٨/٢٠٠

٢٠١/٢٠٨/٢٤١

حدوث العالم (باب -)

ج ٣ ص ٢ الى ٧٥ يشتمل على ستة احاديث

عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود ص ٩/١٠

عدم جواز الترجيح بغير مرجح وبطلان البخت

والاتفاق ١١-١٨

وجود عالم المعجرات و هو القاهر المهيمن

على الانسان ص ٢٨ الى ٣٤

وجوب دفع الضرر المحتمل ٣٧

الحقيقة لا تنحصر فى الحس ٣٩

الثعلب

مكره فى طبيعته من: توحيد المفضل

ج ٤ ص ٢٣١

الجبر والتفويض

مشية الانسان بمشية الله ولايستلزم الجبر

ج ٤ ص ٣٩٧

علم الله بما يفعل المكلف لا يوجب الجبر

ج ٤ ص ٣٨٦/٣٥٨

الشبهات فيها من وساوس الاوهام ج ٤ ص ٢٩٣

باب الجبر والتفويض من اول المجلد الخامس

الجسم

لا يؤثر الا بمشاركة الوضع ج ٤ ص ٢٣٤

الجسم والصورة (باب النهى عن -)

ج ٣ ص ٢٨٧ الى ٣١٢

الجوهر الفرد او الجزء الذى لا يتجزى نفيه

ج ٤ ص ٢٠

حجب الله بعض الامور عن بعض

ليعلم ان لاحجاب بينه وبين خلقه

تفسير هذا الكلام عن صدر المتألهين

ج ٤ ص ٢٣٤

الحجج المعصومون

عصمتهم من المعاصى ج ١ ص ٣١٠ الى ج ٤ ص ٢٧٩

٢٨٧

هم وجه الله ووسائطه فى التكوينية ص ٢٩٣

الى ٢٩٦ هم معلمو الملائكة ص ٣٠٦

الجمع بين قوله تعالى ما تدرى ما الكتاب

وقوله (ص) كنت نبيا و آدم بين الماء والطين

ج ٤ ص ١٨٣

حدوث الاجسام

ج ٣ ص ٣/١٢٢/٣٠٤/٣٠٦/٣٠٩/٣١٢/٣٩٣

ج ٤ ص ١٨٦/١٤٠/١٦٩/٢٤٣

الاستدلال عليه بان ما لا يخلو عن الحوادث

ج ٤ ص ٢٣٩

حادث

- الحقيقة**
 محفوظة في النشآت في صور مختلفة عن الشيخ
 بهاء الدين ج ١ ص ٩١
 كلام الشارح في ذلك ج ١ ص ١٥٥
- الحكمة الممدوحة**
 اوتى لقمان الحكمة ج ١ ص ١٤٥/١٣٨
 ج ١ ص ١٦٥/٣٦١/٢٠٨/٢٠٨ ج ٢ ص ٢٠/٢١
 هي الفهم والعقل ج ١ ص ١٧٥
الحكمة النظرية واقسامها
 ج ١ ص ١٣٨
- الحلول**
 رد مذهب الحلول
 ج ٤ ص ٣٠٠
- الحيوان الصغير**
 منها ما لا يرى بالبصر ومنها جرائم الامراض
 والمفونات ج ٤ ص ٤٣
- الخاص والعام**
 ج ٢ ص ٣٩٢
- خبر الواحد**
 دعوى الاجماع على التمسك به في الجملة
 ج ٢ ص ٢٦٥
 الامر بكتابة الاخبار لا يدل على حجيمته
 ج ٢ ص ٢٦٨
- الخسوف والكسوف**
 للحيلولة .
 ج ٣ ص ٢٣٩
- الخلا**
 اختلاف القول فيه ج ٣ ص ١٧٧
 خليل القزويني (المولى -)
 ج ٤ ص ٥١/٥٠/٤٠
- ٠٠٤١/٤٠ الاستدلال باتقان الصنع
 الاستدلال بحركة الفلك وان الحركة الدورية
 لا يمكن ان تكون طبيعية ٤٢
 القدرة لاتتعلق بالمحال ٥٠-٤٦
 رد الثنوية بما في البيضة ص ٥٣
 نفى الشريك والثنوية ص ٦٨
 حديث جامع للاستدلال ببراهين كثيرة ٦٩-٧٦
- الحديث**
 نقله بالمعنى ج ٢ ص ٢٥٤/٢٥٥/٢٥٧
 لا يتمسك بخصوصيات ألفاظه والدقائق المستنبطة
 منها ج ٢ ص ٢٥٨
 طرق تحمله ج ٢ ص ٢٦١/٣٨٥
 المنقول في الكتب الغير المتواترة ليس حجة
 ج ٢ ص ٢٧٤
 ضرر شيوع الضعاف في الدين ج ٢ ص ٣٠٤
 ذم من يكتفى به عن القرآن ج ٢ ص ٢٢٤
الحركات الخاصة للكواكب في زمان معين
 ج ٣ ص ١٢
- الحركة و الانتقال (باب -)**
 ج ٤ ص ٨٦/١١٧
لحركة والسكون (الاستدلال با -)
 على حدوث الاجسام ج ٣ ص ١٢٣
- الحسن بن راشد**
 ج ٤ ص ٧
- الحسن بن عبدالرحمن الجماني**
 ج ٣ ص ٣٠٧
الحسنة من الله والسيئة من نفسك
 ج ٤ ص ٣٦٩
- الحصبة و الجدرى**
 لم يكن يعرفهما جالينوس ج ٢ ص ١٢٠

عدم جواز الغلو في تصحيحها و ترك المعقول
بضافها ج ٢ ص ٣٠٥
منقولة باختلاف الالفاظ ج ٣ ص ١٧٩/١٦٦
المخالفة للاجماع مردودة ج ٣ ص ٢٢١
اختلاف نسخ كتب أصحاب الائمة عليهم السلام
ج ٢ ص ١٩٩
وجوه تطرق الوهم و الغلط فيها

ج ١ ص ٣٥٢ ج ٢ ص ٢٧٤
وجود المكذوب فيها قطعاً ج ٢ ص ٣٧٨

الروح البخارى

أو الحيوانى ج ٢ ص ٦٧ ج ٤ ص ١٥٧
قل الروح من أمر ربي ج ١ ص ٢٦٢ ج ٤ ص ١٥٤

الرؤيا

باب الى عالم المجردات ج ١ ص ٢٥٧ ج ٣ ص ٣٨
الزمان

كفر من ينتزعه من ذات الواجب قبل خلق العالم
ج ٣ ص ٢١٣

عرض هو مقدار الحركة ج ٣ ص ١٤٤
الموهوم من غير منشاء انتزاع أو معه

ج ٣ ص ٣٣٩
مخلوق ج ٤ ص ١٧٥

الزمان و المكان

ماهيتهما و مخلوقيتهما ج ٣ ص ٣٣٨
حاجبان عن الادراك ج ٤ ص ٢٣٣

الزوج

اثبات الزوجين فى النبات وغيرها ج ٤ ص ٢٢٨
زى العلماء ج ٢ ص ٢٢٠

السته الضرورية ج ١ ص ١٨٤

السعادة و الشقاء

لا يوجبان الجبر ج ٤ ص ٣٧٦/٣٧٩ الى ٣٨٤
حبه تعالى أحداً و بغضه لعمله و بالعكس

ج ٤ ص ٣٧٧

الدجاج

وتفريخ البيض و تربية الفرخ من توحيد المفضل
ج ٤ ص ٢٣١

الدم

مزاجه و عناية الله تعالى به و حكمته فيه

ج ٤ ص ٢٢٦

الدنيا المدعومة

ج ١ ص ٢٩٦

الدور و التسلسل

الناس مفظورون على بطلانها ج ١ ص ١٤٩

الدهر

ج ٤ ص ٣٩٩/٢٦٤

الدهر و الزمان

الفرق بينهما ج ٤ ص ٢٩٩/٢٦٤

الديصانية

ج ٣ ص ٤٦

و راجع المانوية

الدين

من فوائده منع الظلم و ظهور النعم و الامن

ج ٢ ص ٣٥٦

من فوائده التعاون و التحابب ج ٢ ص ٣٥٨/٣٦٠

ذوو الفضل

اعرفوا لذوى الفضل فضلهم ج ٤ ص ٢٨٣

رب النوع

ج ٣ ص ١٨٣

ربط الحادث بالقديم

ج ٣ ص ٣١٨ ج ٤ ص ٢٥٩

تفسير «رب اذ لامر بوب» ج ٤ ص ٢٣٥

رفيعا النائينى

قبره باصفهان فى محطة الطيارات ج ٣ ص ٥

الروايات

تختلف الفاظها باختلاف الرواة

ج ١ ص ٢٥٢ ج ٢ ص ٢٣٥

صفات الذات وصفات الفعل	سعد بن عبدالله
كلام الكليني غير منقول عن الامام	تضعيف حديث ملاقاته للمسكرى ج ٣ ص ٣٣٢
ج ٣ ص ٣٦٠ الى ٣٦٨	سعيد القمي (كلام القاضي)
كلام صدر المتألهين ونقله المجلسي ره	في تكفير من اثبت لوجود الواجب تعالى زمانا
ج ٣ ص ٣٦٦/٣٦٤/٣٦١/٢١٣	ج ٣ ص ٣٣٩/٣٢٠
كلام ابن حزم في الصفة ج ٣ ص ٣٦٦/٣١٤	سليم بن قيس و ضعف كتابه
الصفة بغير ما وصف به نفسه	ج ٢ ص ٣٧٣/١٦٣
يعنى اثبات معنى له كالجسمية والصورة واللون	السماء
والكيف لا اطلاق اسم لم يرد في القرآن فانه	اطلاق اللفظ على عالم المجردات
يجوز أن يثبت معناه ج ٣ ص ٢٥٩ الى ٢٨٧	ج ١٦٥ ص ١٠٤/٧٣ ج ٣ ص ٢٨
الصفة فيه تعالى عين الذات	السير والسلوك ج ١٦ ص ٤٣٧
كلام صدر المتألهين ونقله المجلسي (ره)	شكل القطاع
ج ٣ ص ٣٢٧/٣٢٦ ج ٤٣ ص ٢١	في المجسطى قضية هندسية يستنبط منها أكثر
الصمد (باب تأويل)	من أربعائة ألف و تسعين ألف مسئله
ج ٤٣ ص ٧٦ الى ٨٥	ج ٢ ص ٣٦٧
الصور المثالية	الصحابة
تجردها ج ٣ ص ٥٠	الاصل فيهم العدالة ج ٢ ص ٣٩٧
الصورة	صحة الاعمال و قبولها ج ١٦ ص ٣٤٠
شيئية الاشياء بصورتها ج ٢ ص ٣٢٦	صدر المتألهين (قده)
الضروريات (اقسام) ج ١٦ ص ٦٨	كلامه في تدرج العقول الى الكمال راجع العقول
في علم المنطق ج ٣ ص ٢٢٤	اطلاقه الملك على النفس الناطقة ج ٢ ص ٥٥
الطبيعة	تكلفه في تفسير كلمة ج ٤٣ ص ١٦٩
مسخرة بأمر الله تعالى ج ٣ ص ٢٣٤/٤٤/٤١/٣٠	تعمقه في الالهيات و ايراد حديث فيه
ج ٤ ص ٢٦٩/٢٢٩/٢٠٥	ج ٣ ص ١٩٠
طرق تحمل الحديث	كان الناس يظنون كلام الائمة خطايا حتى
ج ٢ ص ٢٦١	شرح الاصول ج ٣ ص ٢٨٤
الظاهر حجة بعد حضور وقت العمل	كلامه في تفسير حديث الرضا (ع) في ابطال
ج ٤ ص ٢٩ / ٤٠ / ٥٨	الرؤية على ما نقل عنه المجلسي ره ج ٣ ص ٢٢٦
ظل	اقتباس الشراح منه و عذرهم في الانتحال
لكل شئ ظل وهو سببه وعلته	ج ١٦ ص ٢٥٢ ج ٤٣ ص ١٨٨
ج ١٦ ص ١٤٦ ج ٣ ص ١٨٣	صفات الذات (باب -)
الظلمة	ج ٣ ص ٣١٣ الى ٣٤٤
ج ٢ ص ٤١٠	حكم اغانتهم

ج ٤ ص ١٣٥/١٢٨/١٢٠/١١١/١٠٨/٨٦
١٤٢/١٣٩ الى ١٤٨

العرفان

من العلوم الشرعية ج ٢ ص ١٥

العزلة

ج ١ ص ١٩٥ الى ١٩٩

العقل

آيات القرآن في مدحه ج ١ ص ١٠٢ الى ٢٥٢

دفع شبهات على كونه حجة ج ١ ص ٣٧٤/٣٧٥

وجوه رجحانه على الحس ج ٣ ص ٢٥٧

الفرق بينه وبين النكراء ج ١ ص ٨٠

الثواب بقدر العقل ج ١ ص ٩٤/٨٩

فضل عقل النبي على امته ج ١ ص ٩٨

جنوده ج ١ ص ٢٥٤ الى ٣٧٨

جوهر مستقل ج ١ ص ١٨٢ و ٧١

اول ما خلق الله ج ١ ص ٦٩ الى ١٣١/٧٢

٤٣٤/٢٦٥/٢٦٤/٢٦٧/١٧٥

لم يفوض اليه الامر ج ١ ص ٢٥٨ ج ٤ ص ١٨٣

راجع اول ما خلق الله

العقل العارى عن شوائب الاوهام

ج ١ ص ٢٤١ ج ٤ ص ١٧٠

العقل الفعال

ج ١ ص ٦٩

حافظ القوة الماقلة ج ١ ص ٤٠٥

العقل النظرى

مراتبها ج ١ ص ٦٨

العقول

عجزها عن ادراك حقيقة الحق ج ٣ ص ٢٩٧

كلام هشام بن الحكم فيها ج ٣ ص ٢٥٧

ج ٣ ص ٢٥٢/٢٥٠ ج ٤ ص ٢٥٣

تتدرج الى القوة والكمال حتى تستعد لظهور

الحجة عليه السلام وتكتفى به عن تجديد ظهور

الظن الاطمينانى

غير حاصل بصدور الروايات على ما يدعيه جماعة

ج ٢ ص ٣٧٩/٣٧٨/٢٥٨ ج ٣ ص ٢١٧

ثم انه ليس علماً وان سمي علماً نمنع حجبة

كل علم ونسلم حجبة اليقين فقط

ظهور الحجة عليه السلام

كلام المحقق صدر الدين شيرازى فيه ج ١ ص ٤٠٠

العالم

العمل القليل منه خير من الكثير من اهل الهوى

عن صدر المتألهين ج ١ ص ٢٠٦

عدمه بين الناس يوجب كونهم شراً محضاً

ج ٢ ص ٧٥

الرجوع اليه على ثلاثة اقسام ج ٢ ص ٤١٣

يشترط فيه الاعتقاد والايان ج ٢ ص ١٥٩

حب الدنيا يمنع من تقليد الناس اياه

ج ٢ ص ١٨٩

معاشره السلطان ايضاً مانع من التقليد

ج ٢ ص ١٩٣

عالم المجردات

ملكوت السموات وعالم العقول

ج ١ ص ٢٦٢/٢٥٧/١٤٦ ج ٢ ص ٧٣

غاية سير الانسان ج ١ ص ١٨٥

عبدالله بن سباء

تضعيف ما نقل من احراقه ج ٤ ص ٢٣٨

عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود

ج ١ ص ٢٢٣ ج ٣ ص ٢٠٦/٩

العرش والكرسى

جسمانيان وروحانيان ج ١ ص ٢٦٣ ج ٣ ص ٢٤٢

العرش والكرسى (باب-)

ج ٤ ص ١١٧

العرش والكرسى والحجب

ج ٣ ص ٢٦٩/٢٤٤ الى ٢٤١/٢٣٩/٢١٧

الى ٢٨٤/٢٧٣

- ولى آخر ج ١ ص ٤٠٠ / ٤٠١ / ٤٠٢ و هو
كلام صدر المتألهين
- العقول العشرة**
تضعيف قول المشائين ج ١ ص ٢٥٩
- العلم**
ذم طلبه للدنيا واعانة الظلمة ج ٢ ص ٩٤ / ٩٥
من حيث هو علم ليس بحرام ج ٢ ص ٢٧ / ١٨٤
كل علم ممدوح اذا قارن فضائل الاخلاق
- ج ٢ ص ٥٤ / ٧٩
هو ملكة الاجتهاد لاحفظ الالفاظ ج ٢ ص ٥٨ / ١٤٣
العلم و الاحساس بما مضى و ما سيأتى
- ج ٣ ص ٣١٦ / ٣٣٠ / ٣٣٣
علم الدين اهم و اشرف عند الناس من علوم
الدنيا ج ٢ ص ٢٣٩
علم الدين غاية للانسان ج ٢ ص ٢٤٧
باب منه يفتح الف باب - راجع شكل القطاع
- العلماء**
سؤالهم والرجوع اليهم على ثلاثة وجوه ج ٢ ص ١٧
مجالستهم وصحبهم ج ٢ ص ١١١ الى ١٣٢
- علماء الاسلام**
رفع الطعن من بعض اهل الحديث عليهم
ج ٣ ص ٣٣٣
انتشر المذهب و غلب و بقى باستقلال العلماء
- ج ١ ص ٣٤٩
- علوم الاسلام**
ينتهى الى امير المؤمنين عليه السلام
ج ٢ ص ٣٦٣ ج ٤ ص ١٩٤
- العلوم الرياضية**
التمسك بها فى علم الهيئة و تجاهل عجيب من
الشارح ج ١ ص ٢٦١
كلام للنزالى ج ٢ ص ٣٠٥
- العلوم الطبيعية**
دون شأن الانبياء ج ١ ص ٢٦٠
- الترغيب فى تعليمها ج ١ ص ٣٦١ ج ٣ ص ٤٤
لم يكن القرآن نازلا لتعليمها ج ٢ ص ٣٣٧
تاويل ما يوهم ذلك ج ٢ ص ٣٤١
- العلوم العقلية**
الترغيب فيها و ذم تركها ج ٢ ص ٣٠١
معرفة لغفهم كلام امير المؤمنين عليه السلام و
ساير الاحاديث ج ٤ ص ٢٣٣ / ٢٣٤
- العلة التامة**
لاتنا فى الاختيار ج ٣ ص ٣ / ١٥٨ ج ٤ ص ٣٨٤
راجع حدوث العالم
- العلة المعدة**
راجع المعد
- على بن عقبة**
سهو الشارح فيه ج ٣ ص ١١٠
- على بن محمد**
فى صدر اسانيد الكفى
ج ١ ص ٨٩ / ٣ ص ٣٠٠ ج ٤ ص ٣٥٦
- عمران بن حصين**
تكلم الملايكة معه ج ١ ص ٢٠١
- عمرو بن لحي**
ترويجه الوثيقة فى الحجاز تقليداً لاهل الشام
ج ٢ ص ٣٥٣
- العناصر**
اختلاف الناس فى عددها ج ٤ ص ٢٢٥
- العناية**
اصطلاح وضعوه بازاء القصد و العمد و الغرض
فهذه فى الانسان و العناية فيه تعالى
ج ١ ص ١١٢ الى ١٣٧ ج ٤ ص ٣٥٤
- الغريزة و الطبيعة**
والفرق بينهما ج ٤ ص ٢٣٠
وقد تسمى فطنة و الهاماً و جبلة
- الغزالي**
اعتراضات منه و اجوبة فى رؤية الله تعالى
ج ٣ ص ٢٣٣

لا يحرم تعليمها ج ٢ ص ٢٠٠

الفناء

في اصطلاح اهل العرفان ج ١ ص ٢٣٦ ر ٢٣٣٢٠

فناء الاشياء

ج ٣ ص ١٦٢ ر ١٦٣ ج ٤ ص ١١ ص ٢٢

القادر المختار

ج ١ ص ٢٢١ ر ٢٦٠

ج ٣ ص ١٥٨ ر ٣

ج ٤ ص ١٨٦ ر ٣٥٤

يمكن أن يكون فعله دائماً ج ٤ ص ٥٤

القبليّة

اقسامها وما يطلق على الباري تعالى منها

ج ٣ ص ١٧٢

القرآن

وسوسة التفكير في وجه اعجازه ج ١ ص ٣٩٥

ليس متشابهاً ج ٢ ص ٧٢

هو مأخذ العبادة وحجة وان لم يرد فيه تفسير

ج ٢ ص ٨٦

لا يفسر بالرأى ج ٢ ص ١٤٦

فيها ثلاث آيات منسوخة ج ٢ ص ١٥٦ ر ٣٨٦

تأويل انه يشتمل على كل شيء ج ٢ ص ٣٣٧ ر ٣٦٦

القضاء

هو العلم ولا يوجب الجبر

ج ١ ص ٢٨٤ ج ٤ ص ٣٥٨ ر ٣٦٤

في امور سبعة ج ٤ ص ٣٤٨ ر ٣٤٩ ر ٣٦٤

كيف تعلق بالشروط والمعاصي

ج ٤ ص ٣٦٥ ر ٣٦٧ ر ٣٨٨ ر ٣٩٠ ر ٣٩١

القضاة

حكم الترافع اليهم ج ٢ ص ٤٠٨ ر ٤١٠

يشترط كونهم مجتهدين ج ٢ ص ٤١١

قوسموس (كلمة يونانية بمعنى العالم)

تحقيق الامام ابي عبدالله عليه السلام في وجه

الغاية والغرض

معنى خلقه تعالى عن الاغراض دون النيات

ج ٣ ص ٢٩٧ ر ٣٥٠

الفاعل المختار

راجع القادر المختار

فتح بن يزيد الجرجاني

ج ٣ ص ١١٧ ر ١١٨ ج ٤ ص ٣٦

الفضاء

مخلوق ، متناه ج ٣ ص ١٤٦ ر ١٧٣ ر ١٧٦

٢٣٩

اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في مخلوقية

الفضاء ج ٣ ص ١٧٦

فعل الله تعالى

لا يقاس على فعل غيره وليس له مثال فيما لدينا

ج ٣ ص ١٠٣

الفقه

في الحديث والروايات لا يختص بعلم الفروع

ج ٢ ص ٨٧

كلام الشيخ البهائي في معناه ج ٢ ص ٣٣

الفلاسفة

لا يجوز متابعة الفلاسفة ولا الانبياء الذين

نسخت اديانهم ج ٤ ص ٣٠٧

لا يجوز خلط اصطلاحاتهم باصطلاحات الحديث

ج ٢ ص ١٠٤

الفلسفة

لا يجوز خلط اصطلاحها واصطلاحات ساير

العلوم مع اصطلاح الروايات

ج ٢ ص ١٠٤ ج ٤ ص ٥٤

ليس مذهباً واحداً ج ٢ ص ١٠٤ ج ٣

ص ٣٩٣ ج ٤ ر ٤١٠ ر ٣٥٤

مخالفته للإسلام في ثلاث مسائل

ج ٣ ص ١٢١ ج ٢ ص ٣٠٢

- الكون و المكان (باب -)**
يشتمل على ثمانية احاديث ومفادها نفي الزمان
والمكان ج ٣ ص ١٢٣-١٨٠
اللطائف السبع
ج ٣ ص ٢٥٥
- لقمان**
ومدح الحكمة ج ١ ص ١٦٥/١٦٦
اللوح المحفوظ ولوح المحو والاثبات
ج ٤ ص ٣٦٣
وراجع البداء
- المادة**
واسطة للترقى والكمال باستعدادها ج ١ ص ١٧٥
مخلوقة ج ٣ ص ٣ ر ص ١٥٩
راجع حدوث الاجسام
- الماديون**
يجعلون الناقص قبل الكامل والالهيون بالعكس
ج ١ ص ٢٥٧
الفرق بينهم و بين الالهيين في جعلهم العالم
الجسماني اصلا . ج ٢ ص ١٣٣
- المانوية و الديسانية**
ج ٣ ص ٩٠ ر ٥٣ ر ٥٦ ر ٦٣ ر ٧١
اشتقاق كلمة الديسانية ج ٣ ص ٤٦
- الماهية**
مجمولة بالمرض ج ٣ ص ٣٥٢ ر ٣٧
ج ٤ ص ٢٢٣ ر ٢٦
- المجردات**
اقوى في الادراك ج ٢ ص ١٧٦ ج ٣
ص ٢٣٠ ر ٢٥٢
كلما هو ابعد من التجسم كان اقوى من كل جهة
ج ٤ ص ١٠٩
تقدمها على الاجسام ج ١ ص ١٤٦ ر ١٥٧
- اطلاق هذه الكلمة على العالم لان المهمين
بالمقلبات قبل عصر المأمون وهم كثيرون كانوا
يعرفون اليونانية فاحتج عليه السلام بما يعرفون
وكان جارود بن منذر العبدى منهم وقد اسلم
في الحديبية
- ج ٣ ص ٤٢
- القوة المغيرة**
عند الاطباء ج ١ ص ٣٩٢
- قوى النفس**
ما يبقى منها فاعلة في النوم والاعماء
ج ٤ ص ٦٤
ما يبقى منها بعد فناء البدن او في النوم
ج ٣ ص ٢٢٦
- القياس**
ليس حجة في الشرع
- ج ٢ ص ١٥٥ ر ٣٠٧ ر ٣١١
- العلة المصرح بها والايماء ج ٢ ص ٣٢٢
التحقيق فيما يوهم ان فقهاءنا تمسكوا بالقياس
ج ٢ ص ٣٢٩
- الكافي**
(ماخذ خطبته -)
ج ٣ ص ٢٩٥
- الكراهية**
مذهبهم في الصفات ج ٣ ص ٣٢٣
- الكفر**
لا يثبت الا بانكار اللوازم البينة للتوحيد و
الرسالة ج ٣ ص ٢١٣ ر ٢٦٥ ر ٢٢٣
- الكلام (علم -)**
النهى عنه ج ٣ ص ١٩٨ / ٢٠٠
تاويل النهى عنه ج ٢ ص ٣٤٧
- الكمون و البروز**
ج ٣ ص ٢٩٢ ج ٤ ص ٢٦٤

- المعبود (باب)**
هو المعنى والحقيقة دون اللفظ و الاسم
ج ٣ ص ١٢٦ الى ١٤٢
- المعد**
ج ١ ص ٣٨٧ الى ١٣٥
- المعدوم (اعادة -)**
ج ٣ ص ١٦٣
- مقاريض**
حديث يحتمل القطع فيه القرض بالمقراض او
اخراج الرجل من الجماعة ج ٢ ص ٢٥٥
- المكان**
ماهيته ومخلوقيته ج ٣ ص ١٤٦
راجع الفضاء أيضاً
- الملاحدة**
حيلهم في اضلال الناس ج ٣ ص ٣٩٢
- الملائكة**
تجسمهم او تجردهم ج ٢ ص ١٠٢
تكلمهم مع عمران بن حصين ج ١ ص ٢٠١
- المكن**
ليس وجوده بنفسه ج ١ ص ١٨٠
يحتاج في البقاء الى العلة كما في الحدوث
ج ٣ ص ١٠٢ الى ١٨٧ الى ٢٨٦
- المنطق (علم -)**
لامانع من استعمال اصطلاحاتهم ج ٣ ص ٢٢٤
- موجود**
اطلاقه على الله تعالى ج ٤ ص ٣١٩
- الموحد عاقل والملحد جاهل**
ج ١ ص ٨٦ الى ٢٢٤ ج ٤ ص ٢٦٧
- موسى عليه السلام**
كلامه في معرفة الرب ج ٣ ص ١٧٣
- المجسمة**
ج ٤ ص ٨٦ الى ٩٣
- شبهات واجوبة ج ٣ ص ٢١٧
- عدم الحكم بكفرهم ج ١ ص ٩٣
- ج ٣ ص ٢١٣
- محمد بن اسمعيل**
الراوى عن الفضل بن شاذان ج ٢ ص ٢٠
- محيى الدين بن عربى**
ج ٤ ص ٥
- المخلوق اجوف**
ج ٣ ص ٣٥٨ ج ٤ ص ٨١
- المدينة الفاضلة**
ومدينة الجماعة ج ١ ص ٢٤٤
- المركب**
له وضع غير وضع المفردات ج ٢ ص ٢٥٢
- المروعة**
وانها من شرائط العدالة ج ١ ص ٢٤٦
- المزاج**
وتفسير قول امير المؤمنين عليه السلام مؤلف بين
متعادياتها به ج ٤ ص ٢٢٥
- المسجد الحرام**
الزيادات فيه ليست منصوبة ج ١ ص ٣٧٦
- المشاعر**
تفسير قوله عليه السلام بتشعيره المشاعر عرف ان
لامشعر له ولا يقال بتعليمه العلماء عرف ان لا
علم له وسرد ذلك ج ٤ ص ٢٣٠
- كلام صدر المتألهين ونقله المجلسى رحمهما الله
ج ٤ ص ٢٣٤
- المشكك والمشارك**
اشتباه الناس فيه ج ٤ ص ٣٩
- المشيئة**
ج ٣ ص ٣٥٣ الى ٣٥٥
- الفرق بين المشية والارادة ج ٤ ص ٣٥٢

- النجوم (علم -)**
 الصحيح منه والباطل ج ٢ ص ٢٧
 مدحه ج ٢ ص ٨٣
- النسبة (باب -)**
 يعنى انه تعالى لم يلد و لم يولد يشتمل على
 اربعة احاديث ج ٣ ص ١٨٠ - ١٩٢
- النسخ**
 فى اصطلاح الحديث يشمل التقييد والتخصيص
 ج ٢ ص ١٥٦
 احكام فى النسخ ج ٢ ص ٣٨٦
 نسخ الكتاب باخبار الاحاد غير معقول ج ٢ ص ٣٩٥ - ٤٠٦
- النصارى**
 تاريخهم والاختلاف فى سنة ولادة المسيح عليه
 السلام ج ٢ ص ٣٥١
- النعمان ملك الحيرة**
 تنصر وساح وترهب ج ٣ ص ٢٠٣
- النفوس الناطقة تجردها**
 ج ٣ ص ٢٣ ج ٤ ص ١٥٣
- النفوس السماوية**
 الفرق بينها و بين النفوس الارضية
 ج ٣ ص ١٠٧
- النمل**
 كلام عن الطنطاوى فيها ج ٤ ص ٤٤
- النور**
 يطلق على النور العقلى ج ٢ ص ٣٢٦
- النهى عن الكلام فى الكيفية (باب -)**
 فيه عشرة احاديث ينهى عن التكلم فى شىء من
 ذاته وصفاته فى الواقع ج ٣ ص ١٩٢ - ٢١١
- النية**
 ج ٢ ص ٤٢٨
 حكم الضميمة ج ١ ص ٣٣٢
الواحد لا يصدر عنه الا واحد
 معناه ج ٣ ص ١٢٣ ج ٤ ص ٢٥٣
 راجع اول ما خلق الله
الواحد
 الفرق بيبه وبين الاحد ج ٢ ص ١٤٢ ج ٤ ص ١٦٧
الوجود
 خير محض ج ١ ص ٧٥
 الوجود اصيل وحقيقته واحدة وتمثيله بالتموج
 الذى يقال ان النور و الصوت و الكهرباء
 جميعها تموج يظهر بصور مختلفة ج ٦ ص ١٨٠
 ج ٣ ص ٣٠٦ - ٢٦٦
 ليس هو مشتركاً لفظياً بل مشكك و تصوره
 لا يستلزم تصور الواجب تعالى ج ٣ ص ١٠١ ج ٤
 ص ٦٠٥٦
- الوسائط**
 مؤثرة بامر الله
 ج ١ ص ٢٨٥ - ٢٥٨ ج ٣ - ٢٣٢
- الوسواس**
 فى الطهارة والنية ج ١ ص ٩٥
- ولاة العدل**
 وجوب طاعتهم ج ١ ص ٢٤٤
- الوهم**
 يناقص العقل ج ١ ص ٢٠٩ - ٢١١ ج ٢ ص ٢١٤
 ج ٤ ص ٣١٠ - ٢١٩ ج ٤ ص ١٨٨ ص ٣٩٣
- هشام بن الحكم**
 دفع الطعن عنه فى التجسيم و علم الواجب تعالى
 ج ٣ ص ٢٥٧ - ٢٦٥ ج ٢ ص ٢٨٨ - ٣٠٠ ج ٤ ص ٣٠٤ - ٣١٠
 الى ٣١٢ ج ٣ ص ٣٣٧ ج ٤ ص ١٧٩

العقل الهولاني	كلام عنه في الرؤية غير منقول عن المعصوم
ج ١ ص ٦٨	ج ٣ ص ٢٥٤
يعقوب بن اسحق الكندي	هشام بن سالم
سهو الشراح فيه وحملهم اياه على ابن السكيت	قوله في الصورة
ج ٣ ص ٢١٣	ج ٣ ص ٣٠٢
اليقين	الهضم
معنى قولهم اذا شككت فابن على اليقين	له مراتب اربع
ج ٣ ص ٣٩٤	ج ١ ص ١٣٠
اليمن	الهواء
مدح اهل اليمن	واسطة في الرؤية
ج ٤ ص ٢٨١	ج ٢ ص ٢٣٢
انتهى	الهولي
	هي المادة



Library of



Princeton University.

