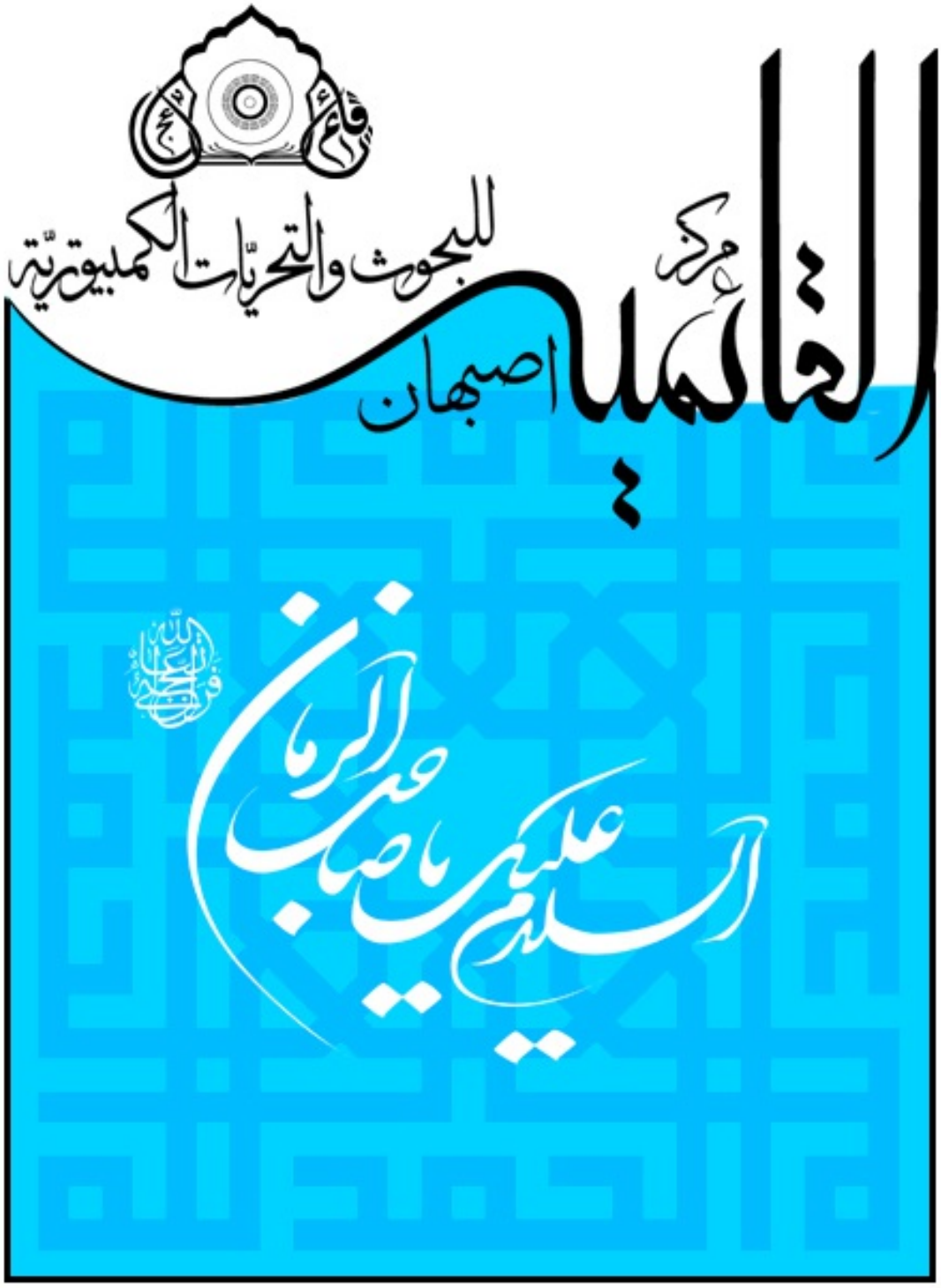

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

هداية الأمة

إلى معارف القرآن والسنة

١

تأليف وإشراف

الشيخ [illegible]

مجمع البحوث الإسلامية

التابع لـ [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

هدایة الامة الی معارف الائمة

کاتب:

محمد جواد حیدری خراسانی

نشرت فی الطباعة:

موسسه البعثه

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
هدایة الامة الی معارف الائمة المجلد ۱ ----- ۲۲
اشارة ----- ۲۲
المؤلف فی سطور ----- ۲۲
اشارة ----- ۲۲
اسمه و نسبه ----- ۲۲
موجز من حیاته ----- ۲۲
وفاته ----- ۲۳
بین یدی الکتاب ----- ۲۳
مقدمة المؤلف ----- ۲۶
انتصار المذهب، تخلیصه من بین المذاهب، ثم نشره ----- ۲۶
[عدم تألیف کتاب مستقل فی الاصول علی مذهب الامامیة] ----- ۲۶
[اختلاط معارف الشیعة بالأذواق الفلسفیة و العرفانیة] ----- ۲۷
[سبب هذا الاختلاط و الامتزاج] ----- ۲۷
[بدء حدوث الفلسفة فی الاسلام] ----- ۲۹
[بدء حدوث التصوف فی الاسلام] ----- ۳۰
کلمة اعتذار ----- ۳۲
هدایة الأمّة إلی معارف الأئمّة (علیهم السّلام) ----- ۳۳
[خطبة الکتاب] ----- ۳۳
[هذا الکتاب تلخیص لکتاب (معارف الشیعة)] ----- ۳۳
[خطبة المنظومة و ما تشتمل علیه] ----- ۳۴
[حقیقة العرفان و من هو أهله] ----- ۳۶
تقریر المعارف و مقاصد الکتاب اجمالا ----- ۳۷

اشارة ----- ۳۷
[حصر المعارف الالهیة فی خمسة] ----- ۳۷
المقصد الاول فی اثبات الصانع ----- ۳۸
مقدّمة فی تقریر المسالک ----- ۳۸
اشارة ----- ۳۸
[تقریر المسالک و مسلک أهل البیت (ع)] ----- ۳۹
[دلیل حقانیة مسلکهم (ع)] ----- ۳۹
[الکلام و الفلسفة و العرفان مسالک غیر مسلکهم] ----- ۴۰
[طریق معرفة اللّه فی المسالک الثلاثة] ----- ۴۰
[طریق کسب معرفة اللّه فی مذهب أهل البیت (ع)] ----- ۴۰
تقریر محدودیّة «العقل» فی المعارف و غیرها، و بیان حدّه ----- ۴۰
[ما هو مقام محدودیة العقل؟] ----- ۴۱
معرفة «الصانع» من طریق العقل و الوصف غیابیّة، اجمالیّة، اثباتا و توصیفا ----- ۴۱
اشارة ----- ۴۱
[مقدار إدراک العقل و حدوده] ----- ۴۲
[انحصار طریق المعرفة بالعقل] ----- ۴۳
منع طریقیّة «الکشف» و «الفطرة» فی مقام الاثبات؛ و ابطال الفطرة هنا، و الکشف فی محلّه ----- ۴۴
اشارة ----- ۴۴
اشارة ----- ۴۴
[ما هو المراد من الفطرة] ----- ۴۵
[انکار الصدوق (ره) دعوی الفطرة] ----- ۴۵
[طریق لاثبات الفطرة] ----- ۴۶
[لا ثمرة مهمة لاثبات الفطرة] ----- ۴۶
[ضرورة إبطال دعوی الفطرة] ----- ۴۶

[استشهاد القائلین بالفطرة، بالآیات و الأخبار] ----- ۴۶
[لا ثمرة لاستشهادهم بالآیات و الروایات] ----- ۴۷
استشهاد القائلین بالفطرة بالآیات و الأخبار ----- ۴۷
[ادلة الفطرة من الآیات] ----- ۴۷
[تعمیم المخاطبة لکلّ منکر لا یدلّ علی الفطرة] ----- ۴۸
[استدلالهم بآیة الفطرة] ----- ۴۸
[ما ورد عنهم (ع) فی تفسیر آیة الفطرة] ----- ۴۹
[الفطرة فی الآیة لیست بالمعنی المراد] ----- ۵۰
[الفرق بین الفطرة و الفطری] ----- ۵۰
استشهاد القائلین بالفطرة بالاخبار، و دفعها ----- ۵۱
اشارة ----- ۵۱
[استدلال القائلین بالفطرة علی حدیث رکوب السفینة عن الصادق (ع)] ----- ۵۵
[بیان خلط المستدلّ بهذه الروایة] ----- ۵۶
بیان انحصار طریق العقل ب «برهان الأثر»، و ارجاع المسالک کلّها إلیه، و تقریر مسلکی المتکلّمین و الحکماء فی الاستدلال، و اعراض أهل البیت (ع)
اشارة ----- ۵۸
[تقریر مسلک المتکلّمین و الحکماء و ترجیح الأول] ----- ۵۸
[ادّعاء الحکیم باشرفیة طریقه من بین الطرق] ----- ۵۸
[تقریر مذهب أهل البیت (ع) فی برهان الإنّ] ----- ۵۸
[فساد دعوی الحکماء فی تقسیم الوجود إلی الواجب و الممکن] ----- ۵۹
[لا مزیة لطریق الحکیم علی غیره] ----- ۶۰
[مزایا برهان الحدوث برهان الإن علی برهان الامکان] ----- ۶۰
اشارة ----- ۶۰
[الأولی: بداهة برهان الحدوث و عدم بداهة برهان الامکان] ----- ۶۰
[الثانیة: برهان الحدوث أشمل من برهان الامکان] ----- ۶۰

[الثالثة: برهان الحدوث واف بدفع أزلیة الأشیاء] ----- ۶۱
[الرابعة: برهان الامکان فی إفادته یحتاج إلی ضمیمة] ----- ۶۱
تقریر برهان الامکان بعدتقسیم الموجود إلی الواجب و الممکن] ----- ۶۱
[تقریر برهان الحدوث] ----- ۶۲
[بیان أنّ الوجه لا ینحصر بهذین الطریقین و لذلک استکثر أهل البیت (ع) فی الوجوه ما عدا الوجوب و الامکان] ----- ۶۲
[التفات أهل البیت (ع) ببرهان الحدوث و إهمالهم برهان الامکان] ----- ۶۲
[إثبات الصغری هو العمدة فی الاستدلال] ----- ۶۲
[ما هو مورد إنکارنا علی مدّعی الفطرة؟] ----- ۶۳
[نموذج من الکبریات الفطریة] ----- ۶۳
تقریر «الصنع» و «التدبیر»، و اثباتهما بآثارهما علی ما یستفاد من الروایات ----- ۶۴
اشارة ----- ۶۴
[آثار الصنع] ----- ۶۴
[الاستدلال بآثار الصنع و التدبیر فی الآیات و الروایات] ----- ۶۴
[آثار الصنع و التدبیر فی الإهلیلجة] ----- ۶۵
[آثار الصنع و التدبیر فی الأشیاء التی تنمو بعد وجودها شیئا فشیئا] ----- ۶۵
[الاستدلال بآثار الصنع و التدبیر فی الآیات و الروایات] ----- ۶۶
[آثار الصنع و التدبیر فی خلق الانسان] ----- ۶۶
[آیات الصنع و التدبیر فی اللیل و النهار و الشمس و القمر و النجوم] ----- ۶۶
[بیان آثار الصنع و التدبیر فی کلام الصادق (ع) للمفضل و حدیث الاهلیلجة] ----- ۶۷
[أول الادلّة علی وجود الصانع المدبّر تهیئة هذا العالم و نظم أجزائه] ----- ۶۸
[بیان بعض ما ورد عنهم (ع) فی وجود الصانع المدبّر] ----- ۶۸
تقریر «الحدوث» و تفسیره بما ورد عنهم (ع)، و بیان التغییر ----- ۶۹
[تعریف الحدوث علی القول المشهور] ----- ۶۹
[تعریف الحدوث علی ما یستفاد من روایاتهم (ع)] ----- ۶۹

[تقابل الحدوث و العدم فی تمام الشئون] ۷۰
[الحدوث نوعان: ما هو متغیر بالفعل، و ما هو متغیر بالقوة] ۷۱
[أقسام الأشیاء من حیث قابلیتها للتغییر] ۷۱
[استدلال الصادق (ع) علی الحدوث بالتغییر الشأنی] ۷۲
تقریر «الاتّصال» و «الإلجاء» و «الاضطرار» و «الحاجة» و «الافتقار» و «التضاد» و «الاختلاف» ۷۲
اشارة ۷۲
[وجه دلالة الاتصال علی الصانع المدبّر] ۷۳
[تقریر الاضطرار] ۷۳
[استدلال الصادق (ع) بالاضطرار] ۷۳
[تقریر الافتقار] ۷۴
[تقریر الاختلاف] ۷۴
[نموذج من الاختلاف الموجود فی الموجودات] ۷۵
[دلالة الاختلاف علی وجود مدبّر حکیم] ۷۵
تقریر الاستدلال لکلّ شخص بمصنوعیّته و مدبّریته؛ و کذا استدلاله بعوارض النّفس و حالاتها، و ما یعرضها من فسخ العزائم و نقض الهمم ۷۵
اشارة ۷۶
[بیان بعض ما ورد عنهم (ع) فی الاستدلال بخلق الانسان] ۷۶
[دلالة أحوال النفس علی الصانع المدبّر] ۷۷
[دلالة فسخ العزائم و نقض الهمم علی الصانع المدبّر] ۷۸
تتمّة ۷۸
تقریر نتیجة الادلّة المذکورة و توضیح دلالتها و تتمیمها علی «الصانع» الّذی نقول به ۷۹
[الاستنتاج من الادلة المذکورة] ۷۹
ردّ المنکرین، و بیان شعبهم أوّلا، و تسمیة جمیعهم بالمعطّلة؛ و بیان حقیقة ما دعاهم الی الإنکار ۸۰
اشارة ۸۱
[تقریر عقیدة الدهری و الطبیعی و القائلین بأزلیة الأشیاء] ۸۱

[القائل بالاهمال مطلقا لا يوجد] ---- ۸۱
[من هم الزنادقة و ما أسسوا؟] ---- ۸۱
[طريق إفحام المنكر و هدايته إلى الحق] ---- ۸۳
[محاجة الصادق (ع) مع المنكرين على الوجه الأول من الافحام] ---- ۸۴
[محاجة الصادق (ع) و الرضا (ع) مع المنكرين على الوجه الثانى من الافحام] ---- ۸۵
بيان حجّة المنكر المطلق و كلّ منكر فى جهة النّفى ---- ۸۶
اشارة ---- ۸۶
[دعويان على عدم وجود الصانع من المنكرين] ---- ۸۶
[عدم وجدان الصانع بالحواس لا يدلّ على عدم وجوده تعالى] ---- ۸۶
[المدرک الأصلى للانسان القلب، و الحواس آلة له] ---- ۸۷
[أسباب إدراک القلب] ---- ۸۷
[بيان أنّ عدم الوجدان متوقف على الفحص التام و هو غير متيسّر] ---- ۸۷
[بيان بعض ما ورد عنهم (ع) فى عدم إدراكه تعالى بالحواس] ---- ۸۷
[استدلال الصادق (ع) بالرؤيا و الاحتلام و التفكر على أن القلب أصل فى الإدراک] ---- ۸۹
حجّة «الطبيعى» و اضرابه فى جهة الأثبات ---- ۹۰
اشارة ---- ۹۰
[محلّ النزاع بيننا و بين الطبيعى] ---- ۹۰
[بطلان مذهب الطبيعى فى كلام الصادق (ع)] ---- ۹۱
[إبطال الطبيعة و غيرها ممّا يفرض ببرهان ترديدى علمى] ---- ۹۱
«الطبيعة» مع الغضّ عمّا فيها، غير مغنية فيما يتّفق على خلاف العادة ---- ۹۴
معرفة «الصانع» من طريق العقل و الوصف غيابيّة، اجماليّة، اثباتا و توصيفا ---- ۹۴
اشارة ---- ۹۴
[مقدار إدراک العقل و حدوده] ---- ۹۵
[انحصار طريق المعرفة بالعقل] ---- ۹۶

تقریر مذهب «الدهری» القائل بالإهمال المطلق، و أن الأشیاء کلّها بالعرض و الاتفاق، و أنّها ازلیّة، و ذکر حجّتهم و ابطالها ---- ۹۶
اشارة ---- ۹۶
[حجّة الدهری القائل بالإهمال] ---- ۹۷
[تقریر مذهب الدهری] ---- ۹۷
[الجواب عن الدهریّة] ---- ۹۸
[الآفات و المصائب و سلب النعمة یدل أیضا علی المدبر الحکیم، لا علی الاتفاق] ---- ۹۸
[اختفاء السبب لا یدلّ علی عدم المسبب] ---- ۹۸
[منشأ حدوث قول الدهری بأن العالم حادث بالاتفاق و الصدفة] ---- ۹۹
[کلام الصادق (ع) فی ردّ الإهمال، و إثبات الصانع المدبر الحکیم] ---- ۹۹
[تفکّر فی النجوم] ---- ۱۰۱
[تفکّر فی الفلک و شمسه و قمره و نجومه ...] ---- ۱۰۲
[تفکّر فی اختلاف اللیل و النهار] ---- ۱۰۲
[بیان حکمة المصائب و الآفات و ... فی کلام الصادق (ع) للمفضّل] ---- ۱۰۲
[حکمة الآفات و البلایا فی الأقوال و الأنفس لأصناف الناس] ---- ۱۰۳
فی ابطال «ازلیّة الأشیاء» بالخصوص مضافا الی ما تقدّم، و ابطال «ازلیّة النّجوم» أیضا ---- ۱۰۵
اشارة ---- ۱۰۵
[طریق إبطال الأزلیة، و إثبات ضدّها] ---- ۱۰۵
[حجة القائلین بأزلیة الأشیاء و جوابهم] ---- ۱۰۶
[إثبات الحدوث لجمیع أجزاء العالم] ---- ۱۰۶
[اللیل و النهار حادثان] ---- ۱۰۶
[محاجة النبیّ (ص) مع القائلین بأزلیة الأشیاء] ---- ۱۰۶
[دلیل حدوث اللیل و النهار] ---- ۱۰۷
[إثبات الحدوث لکل ضدّین] ---- ۱۰۷
[دلیل حدوثیة النجوم] ---- ۱۰۸

[دلیل حدوثیة الفضاء] ----- ۱۰۸
[قول الصادق (ع) فی بطلان أزلیة الأشیاء و النجوم] ----- ۱۰۸
ابطال «أزلیّة الأرواح» و «تناسخها» ----- ۱۱۰
اشارة ----- ۱۱۰
[أقوال طوائف التناسخیة] ----- ۱۱۰
المقصد الثانی فی التکلم فی ذاته تعالی ----- ۱۱۲
اشارة ----- ۱۱۲
فی التکلّم فی ذاته تعالی ----- ۱۱۲
[أقوال الطوائف المختلفة فی ذاته تعالی] ----- ۱۱۲
[بیان اختلاف الأقوال فی ذاته تعالی] ----- ۱۱۳
[بیان ما ورد عن أهل البیت (ع) فی ذاته تعالی إجمالا، و أنّه لا یدرک و لا یوصف] ----- ۱۱۴
الأصل فی امتناع الادراک، امتناع الذّات، لا قصور المدرکات؛ و إن کانت هی قاصرة بالذّات ----- ۱۱۸
[دلیل امتناع إدراک ذاته تعالی فی مذهب أهل البیت (ع)] ----- ۱۱۸
[دلیل امتناع إدراک ذاته تعالی عند غیرهم (ع)] ----- ۱۱۸
[بیان معنی امتناع الادراک] ----- ۱۱۸
فصل: فمن ذلک نهیهم (ع) عن الخوض فی ذاته تعالی ----- ۱۲۰
اشارة ----- ۱۲۰
[نهیهم (ع) عن التفکر فی ذاته تعالی] ----- ۱۲۲
[تأویل ما ورد عنهم (ع) فی جواز التفکر فی ذاته تعالی] ----- ۱۲۲
فصل: و من ذلک، قولهم (ع) بأنّه لا یوصف و لا یعلم ذاته، و أنّه لا یوصف إلّا بما وصف به نفسه ----- ۱۲۳
اشارة ----- ۱۲۳
امّا القسم الأوّل من الأخبار: ----- ۱۲۳
و امّا القسم الثانی من الأخبار: ----- ۱۲۶
فصل: و من ذلک ما ورد عنهم (ع)، من أنّ المعرفة بالبیان، لا بالاکتساب ----- ۱۲۹

اشارة ----- ۱۲۹
[ما المراد بالمعرفة هاهنا؟] ----- ۱۳۰
فصل: و من ذلک ما ورد عنهم (ع)، من أنّه لا یعرف کنه ذاته، و لا کنه صفته، و لا یقع فی إشارة و لا عبارة ----- ۱۳۰
[عدم معرفة کنه ذاته] ----- ۱۳۰
[ما ورد عنهم (ع) فی عدم معرفة کنه صفته تعالی] ----- ۱۳۳
فصل: فی حق «المعرفة» و حدّ القول فیه تعالی ----- ۱۳۴
فصل: و من ذلک أنّه تعالی عندهم غیر محدود و لا متناه، و هذا الفصل کالأصل بالنسبة إلی غیره ----- ۱۳۸
فصل: و من ذلک، أنّه تعالی عندهم (ع) لا کیف له، فلا یکتّیف ذاتا و صفة ----- ۱۴۶
النّظر فی حال المدرکات، و تحقیق قصورها عن ادراکه تعالی ----- ۱۴۹
[تقسیم الفلاسفة للقوی المدرکة] ----- ۱۴۹
[لما ذا نبحث عن المدرکات؟] ----- ۱۵۰
[القلب و ما یراد منه] ----- ۱۵۱
[مدی مدرکات العقل] ----- ۱۵۲
[ما ورد عنهم (ع) فی قصور إدراک العقول و الأوهام عن کنه معرفته تعالی] ----- ۱۵۳
[فی أن المدرکات قاصرة عن إدراکه تعالی و قصورها غیر قابل للزوال] ----- ۱۵۸
و ممّا یتعلّق بذاته تعالی أنّه لیس بجوهر، و لا عرض، و لا جسم، و لا صورة و لا شبح، و لا مثال ----- ۱۶۰
و ممّا یتعلّق بذاته تعالی، نفی الترکیب و التجزیة عنه، ذاتا و صفة ----- ۱۶۹
و ممّا یتعلّق بذاته تعالی نفی التشبیه، و أنّه لا یشبه شیئا، و لا یشبهه شیء، لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر ----- ۱۷۲
اشارة ----- ۱۷۲
[خلاصة قولهم (ع) فی التشبیه] ----- ۱۷۳
[تشبیهه تعالی من أعظم الذنوب و دلیل علی عدم عرفانه تعالی] ----- ۱۷۵
[حدّ العرفان، معرفته تعالی بلا تشبیه] ----- ۱۷۶
[تشبیهه تعالی بخلقه شرک و کفر] ----- ۱۷۶
[تساویه تعالی بمخلوقاته کفر] ----- ۱۷۷

لا تضربوا لربّكم أمثالا ----- ۱۷۷
[اللّه تعالى لا يقاس بشيء] ----- ۱۷۷
ذكر ما ورد عن اهل البيت (ع) من التوجيه فيما يوهم التشبيه ----- ۱۸۰
و ممّا يتعلّق بذاته تعالى، أنّه ليس من المحسوسات، فلا يدرک بالحواس مطلقا ----- ۱۸۵
فصل: فى نفى رؤيته تعالى على الإطلاق ----- ۱۸۷
اشارة ----- ۱۸۷
[تقرير مذهبهم (ع) فى امتناع رؤيته تعالى] ----- ۱۸۸
[علل امتناع رؤيته تعالى عند أهل البيت (ع)] ----- ۱۹۱
[من شروط المرئى كونه فى مكان وجهة] ----- ۱۹۱
[من شروط الرؤية المواجهة و المقابلة] ----- ۱۹۲
[احتجاب آخر له تعالى] ----- ۱۹۸
[احتجاب لطفى] ----- ۱۹۸
[موافقة مذهبهم (ع) فى نفى رؤيته تعالى للقرآن] ----- ۲۰۰
[استدلال الأشاعرة على إمكان الرؤية بآية لَنْ تَرانِى] ----- ۲۰۰
[ردّ استدلال الأشاعرة] ----- ۲۰۱
[ما ورد عن الرضا (ع) فى تفسير آية لَنْ تَرانِى] ----- ۲۰۱
[قول المؤلف فى آية لَنْ تَرانِى] ----- ۲۰۲
فى أنّه تعالى لا يرى فى المنام، كما لا يرى فى اليقظة؛ و فى الآخرة، كما فى الدنيا ----- ۲۰۲
اشارة ----- ۲۰۲
[تحقيق حول الرؤية فى المنام] ----- ۲۰۲
[نفى رؤيته تعالى فى المنام] ----- ۲۰۳
[نفى رؤيته تعالى فى الآخرة] ----- ۲۰۳
فى تكذيب ما نسب الى النّبىّ (ص) من الرؤية، و تأويل ما يوهمها، او يوهم جوازها ----- ۲۰۴
اشارة ----- ۲۰۴

[رؤیة النبیّ (ص) لجبرئیل و الآیات الکبری الاخری فی المعراج] ----- ۲۰۶
[ذکر حدیثین یوهمان رؤیته تعالی بالعین و تأویلهما] ----- ۲۰۸
[بیان آیتین موهمتین لرؤیته تعالی بالعین و تأویلهما] ----- ۲۰۹
فی نفی الإدراک القلبی المعبّر عنه ب «الکشف» و التجلّی القلبی ----- ۲۱۰
[ادعاء الصوفیة و الفلاسفة رؤیة اللّه بالکشف] ----- ۲۱۰
[حجتهم لادّعائهم] ----- ۲۱۰
[منازل السالکین عندهم] ----- ۲۱۰
[ما هو المراد بالفناء] ----- ۲۱۰
[أوّل من أبدی الکشف فی الاسلام] ----- ۲۱۱
[استعانة الصوفیة بالفلسفة فی دفع الخرافات فی رؤیته تعالی] ----- ۲۱۱
[إحداث الصوفیة قولا بدیعا تبعا للفلاسفة، بأنّ ذاته تعالی وجود مطلق] ----- ۲۱۱
[إخفاء هذا القول من جانب القائلین خوفا من القتل و التکفیر] ----- ۲۱۲
[أوّل من تجرّی منهم فی إبراز هذا القول] ----- ۲۱۲
تقریر لبطلان الکشف، و امتناعه علی مذهبهم (ع) بما یستفاد من اقوالهم (ع) ----- ۲۱۳
[انحلال القول بالکشف إلی دعاوی ثلاثة عند التحلیل] ----- ۲۱۳
[امتناع کشف ذاته تعالی فی مذهب أهل البیت (ع)] ----- ۲۱۳
[وجهان فی إبطال توهّم القائل بالکشف] ----- ۲۱۴
[الکلام فی شأن القلب و کیفیة إدراکه الأشیاء] ----- ۲۱۴
[القلب فی القرآن] ----- ۲۱۵
فما هو القلب الّذی لن نعقله؟ ----- ۲۱۶
[بیان ما ورد عنهم (ع) فی خصوص القلب الذی توهموا أنه کاشف حقیقة ذاته تعالی] ----- ۲۱۶
[بیان ما ورد عنهم (ع) فی امتناع إدراک ذاته تعالی بما هو ذاته، إجمالا] ----- ۲۱۷
ابطال ما تمسّک القائل بالکشف بکلماتهم (ع)، من الأدعیة و الأخبار أو ما یوهم ذلک ----- ۲۲۱
[بیان استشهاد القائل بالکشف بما ورد عنهم (ع)، و إبطاله] ----- ۲۲۲

[تفسیر الرؤیة بعقد قلب المؤمن بالغیب فی کلام أمیر المؤمنین (ع)] ۲۲۳
[ابیان معنی الرؤیة فی کلام الصادق (ع)] ۲۲۳
[الرؤیة القلبیة عندهم (ع) هی المعرفة الایمانیة] ۲۲۴
[استشهادهم علی الکشف بدعاء عرفة] ۲۲۴
[الجواب عن استشهادهم] ۲۲۵
[کلام العلامة المجلسی (ره) حول إلحاق الزیادة بدعاء عرفة من جانب بعض الصوفیة] ۲۲۵
[کلام المصنّف حول هذه الزیادة] ۲۲۵
[الکلام فی الجملة المستشهد بها من دعاء عرفة علی الکشف] ۲۲۵
[و ممّا یمکن أن یستشهد به کلام زین العابدین (ع) فی دعاء أبی حمزة] ۲۲۸
[و ممّا استشهد به حدیث منصور بن حازم و الاحتمالات فی حدیثه] ۲۲۸
[و ممّا استشهد به کلام أمیر المؤمنین (ع)] ۲۳۰
[و ممّا استشهد به ما ورد فی رؤیة النبی (ص) لیلة المعراج] ۲۳۱
[و ممّا استشهد به جملة من مناجاة الشعبانیة] ۲۳۱
[و ممّا استشهد به ما فی المناجاة الثامنة من المناجاة الخمس عشر] ۲۳۲
[و ممّا استشهد به جملة من حدیث سدیر عن الصادق (ع)] ۲۳۲
[الجواب عن هذا الاستشهاد] ۲۳۳
[و ممّا استشهد به ما فی بعض الأحادیث القدسیة] ۲۳۵
[و ممّا استشهد به کلام أمیر المؤمنین (ع) (لو کشف الغطاء ...)] ۲۳۵
[و ممّا استشهد به کلام أمیر المؤمنین (ع) فی رؤیة الأشیاء و رؤیة اللّه معها] ۲۳۵
[و ممّا استشهد به ما ورد فی القرآن و الروایات من لفظ التجلی] ۲۳۶
المقصد الثالث فی ذاتیاته تعالی و هی الصفات الذاتیة، ثبوتیة أو سلبیّة ۲۳۸
اشارة ۲۳۸
أنّه تعالی موجود بنفسه، غیر مصنوع، و قائم بذاته غیر معلول ۲۳۸
[ترتیب بحث أهل الکلام فی اللّه بعد إثباته تعالی] ۲۳۸

[التفسير الجامع للذّات و الذاتي] ----- ۲۳۹
[ما هو المراد من الذاتي؟] ----- ۲۳۹
[أوّل الذاتيات: قيامه بالذات] ----- ۲۳۹
[اللّه تعالى علّة كلّ شيء] ----- ۲۴۰
[اللّه تعالى مكوّن و مصوّر الأشياء] ----- ۲۴۰
[اللّه تعالى صانع الأشياء و ليس بمصنوع] ----- ۲۴۱
و من ذاتيّاته تعالى: قدمه، و ازليّته، و ديموميّته، و أبديّته ----- ۲۴۱
[ما هو تعريف القديم؟] ----- ۲۴۱
[الموجود بذاته يقتضي القدم] ----- ۲۴۲
[الموجود بذاته يقتضي الأزليّة و الأبديّة و البقاء] ----- ۲۴۲
اشارة ----- ۲۴۲
[أوّلها: القديم الأزلي ليس محدود بغاية] ----- ۲۴۳
اشارة ----- ۲۴۳
[كلّ ما محدود بغاية فهو ذو أجزاء] ----- ۲۴۳
ثانيها: و هو اظهر خواصّ القديم ----- ۲۴۵
ثالثها: أنّ القديم، هو الأوّل الحقيقي؛ اى الأوّل بلا أوّل، و الديموم هو الآخر الحقيقي؛ اى الآخر بلا آخر؛ ----- ۲۴۶
رابعها: أنّ القديم لا يكون زمانيا و لا مكانيا، ----- ۲۴۸
اشارة ----- ۲۴۸
[حدوث الأشياء دليل قدمته تعالى و زوالها دليل ديموميته تعالى] ----- ۲۵۰
خامسها: أنّ القديم لا يكون إلّا فردا واحدا لا تعدّد فيه؛ ----- ۲۵۱
اشارة ----- ۲۵۱
[فرض تعدد القديم و إبطال هذا الفرض] ----- ۲۵۲
[تعدد القديم يلزم نقصهما معا] ----- ۲۵۳
سادسها: أنّ القديم لا بدّ ان يكون كاملا؛ ----- ۲۵۳

سابعها: أنّ القديم واحد حقيقيّ غير مجزّى، و باق على وحدته لا يختلف بحال ---- ۲۵۴
ثامنها: أنّ القديم لا تعرف كيفيّة ازليّته و ابديّته، ---- ۲۵۵
تنبيه: [القديم لا يتّصف بصفات الحادث] ---- ۲۵۶
و من ذاتيّاته تعالى وحدانيّته المطلقة؛ اى احديّته و واحديّته، فيجب على كافّة المقرّين به توحيده ---- ۲۵۶
اشارة ---- ۲۵۶
[بيان ما ورد عنهم (ع) فى التوحيد، من فضله و أهميته و ...] ---- ۲۵۷
[أوّل الدين معرفته تعالى، و أصلها التوحيد] ---- ۲۵۷
[التوحيد نصف الدين] ---- ۲۵۷
[التوحيد أوّل مفروض على العباد و أفضل أعمالهم] ---- ۲۵۸
[التوحيد حصن اللّه تعالى] ---- ۲۵۸
[جسد الموحّد حرام على النار] ---- ۲۵۸
[التوحيد ثمن الجنّة] ---- ۲۵۸
[التوحيد مما قد أمر اللّه به] ---- ۲۵۹
تنويع التوحيد و اعتباره فى الدين عند اهل البيت (ع)، و بجميع معانيه، و انواعه، سوى الجنسى و العددى ---- ۲۵۹
اشارة ---- ۲۵۹
[توحيد المطلق أصل الدين عند أهل البيت (ع)] ---- ۲۶۰
[التوحيد عند المتكلمين على نوعين] ---- ۲۶۰
[ما الفرق بين الأحد و الواحد؟] ---- ۲۶۱
بيان اهتمام الإسلام بالتوحيد العبادى، اكثر من التوحيد الربوبى، و وجه ذلك ---- ۲۶۲
[وجه اهتمام الاسلام بالتوحيد العبادى و المتكلمين بالتوحيد الربوبى] ---- ۲۶۲
[تسالم عقلاء البشر على التوحيد] ---- ۲۶۳
[ما هو المناط فى الدليل العقلى؟] ---- ۲۶۴
فى انّ التوحيد على الأصل، و يكفيه أدلّة اثبات الصانع؛ و موافقة الخصم فى التوحيد، فعليه الدليل فى الزائد ---- ۲۶۴
اشارة ---- ۲۶۴

[ابیان وجوه ثبوت التوحید عند الخصم] ---- ۲۶۵
النّوع الأوّل من الأدلّة العقلیّة: ما یثبت استحالة الزائد علی الواحد ---- ۲۶۵
اشارة ---- ۲۶۵
[الأول: ما وجوده بذاته لا بدّ أن یکون جمیع ذاتیاته کذلک] ---- ۲۶۶
و الثانی: أنّ کلّ ما اقتضاه ما بالذّات لا یجوز أن یزول أو یبدّلا، ---- ۲۶۶
و الثالث: ما ذکرته تفریعا علیه، فلا یصیر ما بالذّات، معرض الحوادث، ---- ۲۶۶
و الرابع: [ما بالذات، لا یکون محدودا] ---- ۲۶۶
و الخامس: ما ذکرته: و ما بذاته لا بغیره، فهو غنیّ الذات، فیکون بالذّات فی الوجود و الصفات ---- ۲۶۷
اشارة ---- ۲۶۷
[ما هو الدلیل علی اشتراط الکمال فیما بالذات؟] ---- ۲۶۷
و السادس: ما بیّنته: کذاک ما بالذّات لم یرکّب، ---- ۲۶۷
[تقریر وجوه استحالة تعدد الصانع] ---- ۲۶۸
اشارة ---- ۲۶۸
[الوجه الأول: فرض التعدد یوجب المحدودیة] ---- ۲۶۹
الوجه الثانی: من تقریر الاستحالة: أنّ التعدد، یستلزم الحدوث ---- ۲۷۰
الوجه الثالث: استحالة التعدد، لاستحالة الصنع معه، ---- ۲۷۱
الوجه الرابع: [استلزام تعدد الصانع، الضعف و العجز فی کل منهم] ---- ۲۷۲
الوجه الخامس: استلزام التعدد، الضعف و المقهوریّة و المغلوبیّة ---- ۲۷۳
الوجه السادس: استلزام التعدد، وقوع التزاحم و التمانع فی المرادین او امکانه، ---- ۲۷۳
الوجه السابع: استلزامه امکان التنازع بینهما فی مصنوعاتهما الموجودة من العالم بالتّغالب، ---- ۲۷۵
الوجه الثامن: استلزامه الافتقار، ---- ۲۷۵
الوجه التاسع: استلزامه الترکیب، ---- ۲۷۶
الوجه العاشر: أنّ التعدد و الالتزام بالتماثل، یستلزمان التماثل من جهة، و التغایر من جهة، و لو من حیث الشّخص؛ ---- ۲۷۷
الوجه الحادی عشر: و هو خاتمة الوجوه، أنّ فرض التماثل و التغایر فی القدیم، ممتنع الثبوت فی ذاته؛ ---- ۲۷۷

النّوع الثانی من الأدلّة العقلیّة: الأصول العقلیّة الّتی یعتبرها العقلاء، و یعتمد علیها العقل عند القضاوة، و تمسی ب «الحجّة العقلیّة» او «العقلائیة» ۲۷۸

اشارة ۲۷۸

[تمامیة الحجة علی نفی الزائد عند العقل من وجوه] ۲۷۸

اشارة ۲۷۸

احدها: عدم الدلیل علیه، ۲۷۸

ثانیها: [وحدة الصنع عند أهل الخبرة، دالّة علی وحدة الصانع] ۲۷۹

ثالثها: الاتّصال، [فی التأثیر] ۲۸۰

[ما هو المراد بالاتصال، و ما الفرق بینه و بین وحدة الصنع؟] ۲۸۰

فی مقالة الثنویّة و ابطال حجّتهم ۲۸۴

اشارة ۲۸۴

[و الأصل فی ابتداع قول الثنویة، خروجهم عن عهدة التکلیف] ۲۸۴

[مقتضی دلیل الثنویة کثرة الأنداد] ۲۸۵

[احتجاج الرسول (ص) مع أهل الأدیان و إبطاله حجة الثنویة] ۲۸۵

الکلام فی التوحید العبادی، و أنّه عقلیّ ثانویّ ۲۸۶

اشارة ۲۸۶

[ما هو التوحید العبادی؟ و ما هو الشرک؟] ۲۸۷

[وجه الافتراق بین الشرک التوحیدی و الشرک الربوبی] ۲۸۷

[یجوز أن یحکم الشرع و العقل بالشرک العبادی] ۲۸۷

[الشرع، هو الأصل فی الاشتراک العبادی نفیا و إثباتا] ۲۸۸

[نهی الشارع عن الشرک العبادی] ۲۸۹

تتمّة فی التوحید الایمانی ۲۸۹

اشارة ۲۸۹

[للتوحید الایمانی جهات ثلاث] ۲۸۹

اشارة ۲۸۹

الأولی: من حیث الإطاعة، ---- ۲۹۰
الثانیة: من حیث الإخلاص، ---- ۲۹۰
الثالثة: من حیث المسألة، ---- ۲۹۰
[أقسام الشرک] ---- ۲۹۰
تنبیه علی فساد توهّمین: هما، افراط و تفریط ---- ۲۹۱
[الشرک العبادی قابل للاشتباه و محل للتشکیک] ---- ۲۹۱
[الافراط و التفریط یکون فی الشرک العبادی] ---- ۲۹۱
[حقیقة التوسل] ---- ۲۹۲
[لو سلّمنا بانّ التوسل شرک فلا مانع بعد إذن الشارع] ---- ۲۹۳
دفع التوهم الثانی الّذی توهّمه المفرّطون، و هم الصوفیّة ---- ۲۹۳
اشارة ---- ۲۹۳
[مقدمات قول المفرطین] ---- ۲۹۴
[إبطال قول الصوفیة] ---- ۲۹۴
تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة ---- ۲۹۷

هداية الامة الى معارف الائمة المجلد ۱

اشارة

نام كتاب: هداية الامة الى معارف الائمة

نويسنده: خراسانى، محّمد جواد

موضوع: كلام شيعه اماميه

زبان: عربى

تعداد جلد: ۱

ناشر: مؤسسه البعثة

مكان چاپ: قم

سال چاپ: ۱۴۱۶ ق

نوبت چاپ: الاول

المؤلف فى سطور

اشارة

بسم اللّه الرحمن الرحيم

اسمه و نسبه

هو، الشيخ محمد جوادين بن المحسن بن الحسين بن المحسن بن محمد صادق المحولاتى الخراسانى، و سلسلة نسبه كلّهم من أهل الفضل و العلم و الصلاح و التّقوى؛ فجدّه الأعلى، الشيخ محمد صادق المحولاتى، كان من علماء اصفهان المعروفين، و قد استوطن مشهد الرضا (ع) بعد سفره إلى هناك؛ و جدّه الثانى، الشيخ محسن، كان عالما فريدا فى نواحى (تربة حيدريه)؛ و كان جدّه الأمجد، الشيخ حسين، من علماء و فضلاء مشهد المشهورين؛ و هو أستاذ المرحوم آية اللّه الآخوند الخراسانى فى اللغة و الأدب، و كان الشيخ محسن (والد المترجم له) يقول: لقد كان المرحوم الآخوند يذكر أستاذه الشيخ حسين كثيرا، و يقول لى مرارا: «أنت تذكّرنى به.» و كان الشيخ محسن من تلامذة المرحوم الآخوند المبرّزين و من مقرّرى دروسه.

موجز من حياته

ولد فى مشهد المقدسة، فى الخامس و العشرين من ربيع الأول سنة ۱۳۳۱ ه، و درس المقدمات على يد والده، الشيخ محسن (رحمه اللّه)، و أكمل باقى مراحل درسه عند فضلاء و علماء مشهد المعروفين فى زمانه. و رحل إلى النجف الأشرف حيث أكمل هناك المراحل المتقدّمة من الدراسة، حتى منح إجازة الاجتهاد و هو لا يزال فى الرابعة و العشرين من عمره، و ذلك من قبل أساتذته المعروفين، كالاصفهانى و الاصطبهباناتى و العراقى و الشاهرودى و غيرهم (نور اللّه مضاجعهم). و أقام آخر حياته فى طهران، حيث عكف على التحقيق و التأليف، فألّف ما يربو على ستة و أربعين كتابا فى علوم مختلفة:

كالفقه و الأصول و الأدب و اللغة و التفسير و الرجال و الحكمة و المعارف الأخرى.

هداية الامة الى معارف الائمة، المقدمة، ص: ۲

وفاته

توفّى (رحمه اللّه) بطهران فى شهر ربيع المولود من سنة ۱۳۹۷ ه، بعد أن أمضى عمرا فى نهاية الزهد و التقوى، و بعد كثرة المعاناة و الآلام و اشتداد الأسقام، و دفن فى قم المقدسة .

بين يدى الكتاب

لقد تعرّض «التوحيد»- باعتباره الأصل الأساسى الذى تتقوّم به باقى اصول الدين- لضروب مختلفة من وسائل الدسّ و التدليس، فبقيت كثير من الآراء و العقائد المسطورة فى هذا الباب، تدرّس و تقرأ لأجيال متعاقبة على أنّها الحقّ و الصواب، و هى لا تمّت إلى الواقع بصلة، و ما هى إلّا آراء و أقوال لا تمثّل إلّا أصحابها، و لا تكشف إلّا عن أربابها.

لقد كشف مصنّف هذا الكتاب، عن جملة من وسائل الدسّ و التدليس الدخيلة على عقائد الاسلام؛ و أثبت عقيدة التوحيد بكافّة مقاصدها من منهل صاف لا- ينضب و معين أصيل ثرّ، من أحاديث الرسول الأكرم (صلّى اللّه عليه و آله) و أهل بيته المعصومين (عليهم السلام)، خالية من كلّ شائبة.

وضع المؤلّف فى كتابه هذا، يده على مواضع الداء، فشخّصها تشخيصا دقيقا؛ ثمّ عالجها علاجا جامعا مانعا، حيث بيّن فى مقدمته، الدوافع التى حدته إلى تأليف هذا الكتاب، فذكرها بالتفصيل؛ ثمّ طرح البديل لما وصفه بالخطإ و الخطل، و كان البديل من لسان الوحى و من أهل بيته (عليهم السّلام).

كان أوّل موطن من المواطن الخطيرة التى شخّصها المصنّف (رحمه اللّه) فى مقدّمة كتابه هذا، هو أنّ «أهل الفلسفة» و «العرفان»- ممّن يتظاهر بالتشيّع و الموالاة لأهل البيت (عليهم السّلام)- أدخلوا أذواقهم الفلسفية و مشاربهم العرفانية فى معارف الشيعة، فاختلطت جملة من آرائهم و عقائدهم بمذهب الإمامية خلطا يصعب تمييزه، إلّا على ذوى الخبرة و البصيرة؛ و ذلك لأنّ أهل الفلسفة و العرفان لم يكونوا فرقة متميزة

---

(۱). اقتبسنا هذا الموجز، من كتاب «الجهاد الأكبر» (حياة آية اللّه الخراسانى (رحمه اللّه)، ط. تهران، سنة ۱۳۹۷ ه.

هداية الامة الى معارف الائمة، المقدمة، ص: ۳

كسائر فرق الشيعة، مثل الزيدية و الفطحية و الواقفية و سواهم حتّى يحترز منها، بل إنّهم ارتدوا ثوب الفقهاء، و تسمّوا بأسماء العلماء، و اضفوا على أنفسهم هالة من نعوت التفخيم و الاطراء؛ فدلّسوا على الضعفاء بجملة من المصنفات و المؤلفات، حتى سرت الأذواق الفلسفية و العرفانية فى معارف الشيعة الإمامية. و هو أمر خطير، يجعل ضرورة الفصل بين الحقّ و الباطل ملحّة، لا بدّ أن يتصدّى لها متصدّ جدير.

و نبّه فى مقدمة كتابه هذا على الفهم الخاطئ الذى تبنّاه الكثيرون، و هو: أنّ الاسلام و الايمان لا يعرفان إلّا بالفلسفة و العرفان، و أنّ كثيرا من الآيات و الأحاديث و الحقائق، لا- تدرك إلّا بهما. فأثبت خطأ مثل هذه المقولات، و خطل شروحهم و تأويلاتهم لبعض الأحاديث؛ لأنّها لا- تنمّ إلّا عن أذواقهم الشخصية التى لا- تهدى الى الحقّ و سواء السبيل، و أنّه ليس ثمّة حقيقة إلّا فى بيوت أهل الوحى (عليهم السّلام)، و ليس الحقّ إلّا ما صدر عن أهل تلك البيوت.

كما أثبت المؤلف (رحمه اللّه) خطأ القائلين بأنّ المراد من الحكمة فى قوله تعالى:

وَ لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ و قوله تعالى: وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً هو الفلسفة؛ لأنّ الفلسفة عندهم هى الحكمة، و

لولاها لم يستقم أمر الدين.

و ذلك لكى تنطلى مقولاتهم و آرائهم المدسوسة على الناس فتطال العامّ و الخاصّ، و يتقبلوها بصدور رحبة لما فيها من الأدلّة القرآنية المحكمة، و كان ملخص ردّ المؤلف (رحمه اللّه) على هذه المسألة، هو:

«أنّ الفلسفة التى سمّوها ب «الحكمة» قد طرأت و حدثت فى ديار الاسلام بعد النبىّ (صلّى اللّه عليه و آله)، و ذلك فى أثناء القرن الثانى الهجرى، و صارت إليها من اليونان؛ أمّا الحكمة الواردة فى الآيتين المتقدمتين، و كذلك فى قوله تعالى: وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ ، هى غير الفلسفة الجائية من اليونان؛ بل هى حكمة التوحيد الخالص و الايمان باللّه و كتبه و رسله؛ أو هى السنّة و المعرفة بالدين و الفقه فى التأويل و العلم بالأحكام؛ أو

---

(۱). لقمان ۳۱: ۱۲.

(۲). البقرة ۲: ۲۶۹.

(۳). آل عمران ۳: ۱۶۴.

هى معارف الكتاب و حلاله و حرامه. فاذا كان المراد من الحكمة التى فى الآية هو الفلسفة، فإنّ النبى (صلّى اللّه عليه و آله) كان مقصرا لا- سامح اللّه- و حاشاه- فى أداء الرسالة، لأنّه لم يعلّمهم آراء أفلاطون و أرسطو و غيرهما من علماء اليونان، مضافا إلى أن قوله تعالى فى آخر الآية المتقدمة وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِى ضَلالٍ مُبِينٍ، دليل على أنّ ما كان قبل الاسلام من آراء و عقائد، ممّا لم يكن من وحى و إلهام، كلّه ضلال مبين.»

و نبّه (رحمه اللّه) أيضا إلى خطأ «أهل الطريقة» و «المتصوّفة» القائلين: إنّ نتيجة العرفان، هى درك العلم، و نتيجة التصوّف هى «الشهود»، و قال:

«العرفان ليس إلّا محصول الفلسفة أو هو عينها، و إنّما الاختلاف فى الطريق، و التصوّف كالفلسفة حادث فى الاسلام، و إنّه بعيد عن سبيل النبى (صلّى اللّه عليه و آله) المبعوث بالتوحيد و الإيمان».

كما ردّ (رحمه اللّه) أيضا على مقولة مدّعى الحكمة، القائلين: «إنّ معرفة الأصول من شأن العقل و مقامه»، و مقولة مدّعى العرفان، القائلين: «إنّها مقام الشهود و هى من شأن القلب»، و ما قاله الطرفان: «إنّ المعرفة أمر لا يتقوّم بالتقليد، و إنّ بناءها على الأثر و الحديث ليس إلّا تقليدا، بل لا بدّ فيها من التحقيق أو التجريد»؛ فلذلك صارت عندهم أقوال أرسطو و أفلاطون و الفارابى و غيرهم من التحقيق دون التقليد، و أحاديث الرسول الأكرم (صلّى اللّه عليه و آله) و أهل بيته المعصومين (عليهم السّلام) من التقليد دون التحقيق! و لا شكّ أنّه إغراق فى الضلال و خبط على غير هدى.

لقد قرّر المصنّف هذه المسألة بقوله:

«إنّا نتّبع فى التوحيد و العرفان حكومة العقل و البرهان، إلّا أنّ فى تقريرهما اتّبعنا أهل بيت الوحى، المعصومين عن الخطأ، دون كبراء الناس المستبدين بالآراء؛ لا- لمحض أنّهم أهل الوحى و العصمة، فهم مأمونون عن الخطأ، بل لأنّ تقريرهم (عليهم السّلام)، تقرير إمعانىّ، وجدانى، ظاهر كظهور الشمس على الأبصار، ليس مما يرتاب و لا يحتمل غير الصواب، فتقبله العقول حيث لا تجد مسوّغا للنكول».

و لم يقف المتصوفة و الفلاسفة عند هذه الحدود، بل تجرّءوا على أهل الفضل و التحقيق و على قاطبة الفقهاء و المحدثين، فرموهم بالجهل عن درك الحقائق؛ كما

طعنوا كلّ من خالفهم دون استثناء و استحياء؛ و لا شكّ أنّ رمى أهل الفضل و العلم بالجهل و النقصان، لا ينسجم مع من يدّعى الحكمة و العرفان.

كلّ ما تقدّم و غيره، جعل همّ والدى (رحمه اللّه) و اهتمامه يتركّز على تأليف كتاب مستقلّ فى التوحيد على مذهب أهل البيت (عليهم السّلام)؛ مضافا إلى أنّه لاحظ أنّ جلّ علماء الامامية من الفقهاء و المحدّثين، بذلوا غاية الجهد و الاهتمام فى التأليف فى الأحكام العملية المتعلّقة بالعبادات و المعاملات و غيرها من الفروع، و أنّه ليس لهم مثل هذه الجهود فى المعارف الالهية؛ أى الأمور الاعتقادية، المتعلقة بالخالق تعالى و أسمائه و صفاته و شئونه و أفعاله، و هو ما يسمّى ب «الاصول». لهذا شمّر (رحمه اللّه) عن ساعد الجدّ لتأليف كتاب جامع فى أصول الامامية، فألّف أولا كتاب «معارف الشيعة» حيث جمع فيه أقوال الأئمّة (عليهم السّلام) و آراءهم فى التوحيد و المعارف الالهية، فكان كتابا فريدا فى بابه، جامعا مطولا، و مرتّبا ترتيبا رائعا.

و قد بدا له (رحمه اللّه) بعد تصنيف معارف الشيعة، تلخيص هذا الكتاب، ليكون كتابا ميسور الاستفادة، قابلا للقراءة و الدرس دون عناء و تطويل. و قد اختار هذه المرة أن يكون تلخيص الكتاب منظوما؛ لأنّ النظم ممّا يسهل حفظه و ضبطه و يشيع ذكره، فألّف أرجوزته العلمية، و سمّاها «معارف الائمة»، و هى من النظم العلمى الفريد فى بابه، الذى يدلّ على ابتكار مؤلّفه و سعة باعه، و قد ضمّن هذه الأرجوزة الألفية، ملخص معارف الأئمّة (عليهم السّلام) فى باب التوحيد، مشيرا إلى أقوالهم إجمالا بالتصريح أو التلميح؛ و ذلك فى خمسة مقاصد، و هى: ۱- إثبات وجود اللّه تعالى ۲- فى ذاته تعالى ۳- فى ذاتياته تعالى ثبوتية أو سلبية ۴- فى أفعاله تعالى ۵- فى أسمائه الحسنى و صفاته.

و تقع أرجوزته (رحمه اللّه) فى نحو (۴۶۰۲) بيتا، تبدأ بقوله:

الحمد للّه الذى عرّفنامعارف الحقّ بها شرّفنا و تنتهى بقوله:

الحمد للّه الذى هدانالولاه لم نهتد إلى هدانا و قد وفّق المصنّف (رحمه اللّه) و بمنهجيته الرائعة فى تخليص مذهب أهل-

---

(۱). و ذلك بحساب كلّ شطر بيتا، وفق الطريقة المعهودة فى إحصاء النظم العلمى.

هداية الامة الى معارف الائمة، المقدمة، ص: ۶

البيت (عليهم السّلام) فى المقاصد المتقدّمة، من بين المذاهب و تمييزه من الخلط الذى دسّه أهل الفلسفة و العرفان، و الذى انطلى على الكثيرين، فأعلى كلمة أهل- البيت (عليهم السّلام) و انتصر لمذهبهم و إحقاق طريقهم.

و لم يقتصر عند هذا الحدّ، بل إنّه شرح هذه المنظومة لطالبى المزيد و راغبى التفصيل؛ و ذلك بعد أن لاحظ فيها بعض الدقائق و الرموز و العبارات التى تحتاج إلى الكشف و البيان، و رغب أيضا فى ذكر الأحاديث الواردة عنهم (عليهم السّلام) فى تقرير مذهبهم و المشار إليها فى النظم بالاجمال، و لكى لا يتعرّض لها أحد بعده بالشرح خلافا لمقصده و مراده؛ فشرح منظومته بكتاب سمّاه «هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة (عليهم السّلام)». و هو هذا الكتاب الذى بين يديك، الذى جاء مستوعبا لكلّ ما أراد المصنّف ذكره فى هذا الباب، و هو ثمرة جهود مخلصة، بذلها فقيه أهل- البيت (عليهم السّلام) و محبّهم و المدافع عن مذهبهم، الشيخ محمد جواد الخراسانى (طاب ثراه)، فكان موفّقا فى مراده؛ و هو تأليف كتاب مستقل فى التوحيد على مذهبهم (عليهم السّلام)، و هو- بلا شكّ- كتاب حرىّ بالدرس و التتبّع من قبل المؤمنين الموحّدين من محبيهم (عليهم السّلام)، فضلا عن أنّه كتاب منهجىّ يصلح للدرس و التدريس، و ينبّه على جملة من المواضيع الدقيقة التى يغفل عنها الكثيرون.

لذا فإنّنا وجدنا من الضرورة بمكان تجديد طباعة هذا الأثر القيّم، و ذلك بعد تخريج رواياته و تقطيع نصّه و تصحيحه بشكل يناسب مقام مؤلفه (رحمه اللّه)، و يساعد القارئ و الطالب على فهم معانيه و تدبّر مضامينه. و قد خرّجنا أغلب نصوص الأحاديث الواردة فى الكتاب، من كتاب «بحار الأنوار» للعلامة المجلسى (رحمه اللّه)؛ لأنّه يظهر أنّه الكتاب المعتمد فى التخريج عند المؤلف (رحمه اللّه)،

و قد أشار إليه بقوله فى صفحة (۱۴): «و من لم يظفر به؛ أى أصل الحديث أو تمامه، فليطلب الأسانيد من المجلد الثانى و الثالث من البحار، فانّه جامع للأبواب، و محتو على كتب الأصحاب».

و فى يوم الختام، نتوجّه بجزيل الشكر و الثناء لمن سعى و بذل فى سبيل إحياء و تجديد طباعة هذا الأثر، جزاه اللّه خير الجزاء.

و اللّه ولى التوفيق ابن المؤلف

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱ بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

مقدمة المؤلف

انتصار المذهب، تخليصه من بين المذاهب، ثم نشره

[سبب تأليف الكتاب]

الّذى حملنى على الجهد الشديد، و الأتعاب فى تأليف هذا النّظم و الكتاب على مذهب أهل البيت (عليهم السّلام) فى التوحيد، أنّى رأيت أنّ كلّ مذهب، أو دين إنّما يتقوّم بأمرين، و ينقسم إلى قسمين:

الأوّل: المعارف الإلهيّة؛ أى الأمور الاعتقادية بالنّسبة إلى الرّب تعالى و صفاته و شئونه، و تسمّى ب «الأصول»، و الثانى: الأحكام العمليّة المتعلّقة بالعبادات و غيرها، و تسمّى ب «الفروع»؛ ثمّ رأيت أنّ علماء الشّيعة (كثّر اللّه أمثالهم) من فقهائهم و محدّثيم، قد اعتنوا فى نشر مذهب الإماميّة و تخليصه من بين المذاهب، بالقسم الثانى منه؛ فاهتمّوا غاية الاهتمام، فبذلوا هممهم و جهودهم فيه، جمعا و ترتيبا و تفصيلا و تبويبا؛ فاكثروا من التأليف و التّصنيف فقها و حديثا بما لا يحصى و لا يوصف بالتّعريف؛ فاعلنوا و ابرزوا بتلك التآليف الرشيقة، مذهب أئمّتهم فى الأحكام، خالصا، متميّزا عن غيره على رءوس الأعلام، فافردوه من بين المذاهب و اظهروه كالبدر من بين السّحائب؛ فسهّلوا لغيرهم سبل الاستعلام، لو أراد أن يطّلع ما لأمّتهم من الأحكام.

[عدم تأليف كتاب مستقل فى الاصول على مذهب الامامية]

و بالرغم من ذلك، لم أر لهم فى القسم الأوّل مثل هذا الاهتمام، مع أنّه الأصل و الأولى، بل الأوجب بالنشر و الإعلام. فلم يهتمّوا بالتأليف فيه مستقلا، بالتخصيص مميّزا عن غير المذاهب بالتخليص، فضلا عن توفير المؤلّفات و تكثير المصنّفات.

بلى، عقد له المحدّثون بابا فى طىّ الأبواب، و قلّ منهم (مثل الصّدوق)، من يخصّه بكتاب؛ و اكتفى الأكثرون عن ذلك بتصنيف الكتب الكلاميّة، فذكروا فى جملة المذاهب: «مذهب الإماميّة».

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲

و لكن ذلك منهم لا يغنى فى نشر مذهب الأئمة (عليهم السّلام) بالخصوص. هذا، مع إنّهم مقتصرون فى تلك الكتب على بعض النّصوص، و علم الكلام، ممّا يشترك فيه كلّ الفرق، و ليس ممّا استفرد به أهل الحقّ. فوا اسفاه! لو سأل سائل عن كتاب جامع فى أصول الإماميّة، ليس لنا إلّا الإرجاع إلى الكتب الكلاميّة!

هذا، مع إنّ جلّ الباحثين فيها، إنّما بحثوا فيها على أذواقهم الفلسفيّة، و مشاربهم العرفانيّة. و لذلك اختلط مذهب الإمامية فى القرون اللاحقة لا سيّما فى عصرنا الحاضر بتلك المذاهب؛ فاشتبه على الفاحص الطّالب ما هو الحقّ الخالص من بين المطالب. و لذلك كثر الاختلاف فى النّاس و الافتراق حسب اختلاف أولى الأذواق.

فلمّا رأيت هذه المسامحة غير الحريّة، و المساهلة غير المرضيّة، مع هذه التوالى الفاسدة غير الصالحة للإغماض، و عدم الحجّة المسوّغة للإهمال و الإعراض، دعتنى حميّتى إلى انتهاز الفرصة باستدراك ما فات، و بذل الهمّة فى جمع تلك الشّتات، و ابرازها

مجموعة محرّرة فى كتاب، و تخصيصه وضعا بمذهب الأئمّة الأطياب (عليهم السّلام). فشمّرت عن ساق الاجتهاد، مستمدا من اللّه التوفيق و السّداد، فألّفت فى ذلك، أوّلا: كتاب «معارف الشّيعة» نثرا؛ جمعت فيه أقوال الائمّة فى «التّوحيد» و «العرفان»؛ و رتّبته بالأبواب و الفصول عنوانا بعد عنوان، مستقصيا فى كلّ فصل و باب، ما وصل إلىّ من متون الأصحاب؛ فجاء بحمد اللّه كتابا يغنى فى ذلك عن كلّ كتاب.

ثمّ رأيت بعد ذلك، أنّ الغرض الأقصى و المطلوب الأسنى الّذى أتعبت له هذا الأتعاب، و هو نشر مذهب الأئمة (عليهم السّلام) بين قاطبة الشّيعة فى كلّ باب، لا يتحصّل بتدوين مثل هذا الكتاب؛ لاختصاص مطالعته بأولى الفضل و الدّراية. و هم لكثرة اشغالهم، و قلّة فراغهم، لعلّهم لا يراعونه حقّ الرّعاية؛ و لعلّ فيهم من لا ينظر إليه فى طول سنين مرّة أو فى سنة مرّة أو مرّتين على حسب الاتّفاق. فيبقى فى زوايا الاختفاء مسطورا بين الأوراق، و يكون ممّا يودّع فى مضامين مخازن الكتب المصنّفة و مكاتيب الصّحف المؤلّفة، فتنسج عليه العناكب و تتّخذه بيوتا، و تأكل منه الديدان و تأخذه قوتا.

من أجل ذلك، بدا لى أن ألخّصه على وجه يرغب إليه الراغب، و يتشوّق إليه الطّالب، مع ابقاء أصله على ما هو عليه، لمن أراد مزيد الاطّلاع ممّن له سعة الباع.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳

فسنح لى أن اجعل الخلاصة منظومة؛ فإنّ النّظم ممّا تتشوّق إليه النفوس، و يسهل حفظه و يشيع ذكره و يروّج نشره. و عسى أن يصير بعد ذلك كتابا درسيّا يتدارس به الإماميّة، فيتعلّمون مذهبهم بالتدريس قبل أن يغلب عليهم أهل التلبيس، أو يلبس عليهم دينهم مطالعة كتب أهل التدليس. ثمّ شرحته بنفسى أيضا قبل أن يتصرّف فيه أهل التصنيف أو يحرّفه أهل التحريف.

فيا أيّها الشّيعى الخالص فى التشيّع و الاتّباع للأئمّة (عليهم السّلام) المخلص لهم الولاية، و الدائن للّه بما دانوا، و الصائن نفسه عمّا صانوا، و المقرّ لما أقرّوا، و المنكر لما أنكروا! أليك هذه المنظومة بشرحها فى معارفهم، صافية عن أوهام مخالفهم. فإن كنت تطلب الحق و الحقيقة من عين صافية، و بحار زاخرة شافية، فهاك ما تهواه و اكتف به عمّا سواه. و لكن لا يسمعها إلّا أذن واعية، و لا يعيها إلّا قلوب عن حبّ غير من اصطفاه اللّه خالية. و إن كنت تطلب الأوهام و الظّنون من عين حمئة تنفجر بحمإ مسنون، أو عين آنية لا تسمن و لا تغنى من جوع، فعليك بأهل الاهواء و المستبدّين بالآراء من هؤلاء، المنوّه باسمهم فى الكبراء. هذا عَذْبٌ فُراتٌ سائِغٌ شَرابُهُ وَ هذا مِلْحٌ أُجاجٌ ، فاختر ايّما تحبّ و تشاء، فإنّك فى الاختيار مختار. قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ ... .

[اختلاط معارف الشيعة بالأذواق الفلسفية و العرفانية]

ثمّ أعلم، أنّ «أهل الفلسفة و العرفان»، (ممّن يتظاهر بالتشيع و يسمّى عند عامّة النّاس بالشّيعة)، ادخلوا اذواقهم الفلسفيّة و العرفانيّة فى معارف الشّيعة، و خلطوها بها خلطا فلا يعرفها إلّا الخبير، و لا يميّزها إلّا البصير. فاتّخذتها الشيعة منهم، و صيّرتها من جملة عقائدهم، جهلا منهم بحقيقة الحال، و ظنّا منهم بوحدة المقال.

[سبب هذا الاختلاط و الامتزاج]

و ذلك لأنّ هؤلاء الطائفة من بدء حدوثهم إلى الغاية، لم يكونوا متميّزين عن الشّيعة كسائر الفرق من الزّيدية و الفطحيّة و الواقفيّة و غيرهم حتّى يحترز منهم؛ بل كانوا مختلطين بهم، متوافقين لهم فى الفروع و متظاهرين معهم بالرّسوم. فحسن ظنّ الشّيعة بهم و اكتفوا بذلك منهم، زعما أنّ التشيّع بمحض ملازمة الفروع، و مراقبة الرسوم. فبذلك خلطوا أنفسهم الشيعة، خلطا لا يخطر ببال أهل الظّاهر غير الاتّحاد.

إذ هم لا يعرفون أنّ الوحدة فى الفروع و الرسوم، غير الوحدة فى «الاعتقاد». فأخذوا

(۱). الفرقان ۲۵: ۵۳.

(۲). الكهف ۱۸: ۲۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴

منهم ما أدخلوه بحسن الظنّ بهم من غير انتقاد؛ سيّما أنّهم اختلقوا فى جميع المآرب، حتّى الشئون و المناصب. فاختلطوا بهم فى المحافل و الجماعات و المدارسة و التدريس، و التأليف و التصنيف فى الفقه و الحديث و التفسير و غيرها، و القضاء و الإفتاء و رئاسة العامّة، و الوعظ و التذكير و المناظرة لأهل الخلاف و الشّقاق؛ بحيث لا يبقى مجال توهّم الافتراق. خصوصا مع ملازمتهم للزهد فى الحلال و التّقوى الظاهريّة التى تشهد بحسن الحال.

فلمّا تمكّن أهل الفلسفة فى نفوس الشّيعة و وقعوا موقع القبول، و حسبت الشّيعة أنّهم موافقوهم فى الفروع و الأصول، دلّسوا على الضعفاء (ترويجا لأذواقهم و تحكيما لعقائدهم، و صدّا لهم عن مراجعة أحاديث أهل البيت (عليهم السّلام)؛ لئلّا يظهر لهم خلاف ما أسّسوا أو شكّك فيما دسّسوا) بأمور، أوجبت مزيد الاعتماد عليهم، و مسارعة طلبة العلم إليهم. فاستبق إليهم قوم لم يستحكموا العلم و لم يستضيئوا بنور الهدى، و لم يلجئوا إلى ركن وثيق. فدرسوا عندهم و تعلّموا منهم، حتّى اشرب اذواقهم تلك الأذواق، و رسخت فى قلوبهم رسوخ الماء فى الأجسام الرّقاق. فحسبوا أنّها افاضة و اشراق، فنشئوا عليها نشأ الشجر فى الطين؛ فزعموا أنّها هى الدّين.

ثمّ برزوا فى الفنّ فأخذوا فى التصنيف، فنمى اسمهم و سما ذكرهم، حتّى عرفوا برجال العلم و التّأليف. ثمّ خاضوا فى التّدقيق بنقل الأقوال و ضروب الاستدلال، حتّى وصفوا بأهل التحقيق. فالبستهم الرّئاسة لباسها، و أحكمت لهم اساسها، فوطأت الرّجال أعقابهم، و زاحم النّاس أبوابهم، فاتّقى أهل البصيرة خلافهم، إذ صاروا كبراء القوم و أشرافهم؛ فإنّ مخالفة الأكابر من أكبر الذّنوب عند أهل الظاهر.

كذلك دسّت الأذواق الفلسفيّة و العرفانيّة فى معارف الشيعة الإماميّة؛ فجرت و سرت فى عامّهم و خاصّهم، إلّا القليل ممّن عصمه اللّه، إلى أن آل الأمر فى هذا الزمان إلى أنّ الإسلام و الإيمان لا يعرفان إلّا بالفلسفة و العرفان. و هيهات! إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ، و إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ، وَ إِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَراً مِنَ الْقَوْلِ وَ زُوراً ، و يقولون ما لا يعلمون.

(۱). البقرة ۲: ۷۸.

(۲). الأنعام ۶: ۱۱۶.

(۳). المجادلة ۵۸: ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۵

و تلك الأمور هذه: الأوّل: دعوى أنّ حقيقة المعارف الإسلاميّة لا تنال إلّا بالفلسفة و العرفان، و كذلك معنى كثير من الأحاديث لا يعرف إلّا بهما. و هذه دعوى يدّعيها كلّ فريق، و الجميع كما قيل:

و كلّ يدّعى وصلا بليلىو ليلى لا تقرّ بذا و ذاكا و ذلك لأنّهم يزعمون كما هم يزعمون، أنّهم على شىء، وَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ .

و هيهات! ليست الحقيقة إلّا فى «بيوت أهل الوحى»، و ليست الحقّ إلّا ما صدر عن أهل تلك البيوت. و ما الّذى يدّعونه إلّا كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً .. .

كلّا! فلا المعرفة التى أسّسوها و نسجوا عليها معرفة اسلاميّة؛ بل هى فضول و زخارف سمّوها أصولا و معارف. و لا فهم الحديث متوقّف على تلك المنسوجات و مبنىّ عليها، كما انّ المعنى الّذى يفسّرون به بعض الأحاديث على مذاقهم ليس بمعناه؛ بل هو تطبيق من غير انطباق، و تأويل على الأذواق، لا تفسير للمعنى المراد من الحاقّ. و إنّما الّذى يهدى إلى المعانى المرادة، نفس الأحاديث

الواردة، فإنّ بعضها يفسّر بعضا، و لكنّ الفهم و التفريع من تأييد اللّه.

الثانى: تكبير فنّهم و أكابرهم بشوامخ الاسامى و الألقاب، و المبالغة و الاطراء فى المدح و الوصف العجاب. فمن تكبيرهم الفنّ، أنّ أهل الفلسفة، سمّوا فلسفتهم ب «الحكمة»، ثمّ فسّروها بأنّها: «العلم بحقايق الأشياء على ما هى عليها»، و زاد قوم عليه «على حسب الطاقة البشريّة»، و قولهم: «أنّه لو لا الحكمة لم يستقم أمر الدّين، و انّها موهبة إلهيّة يتطوّل بها على من يشاء»، و غير ذلك ممّا لسنا بصدد استقصائه.

ثمّ اوّلوا و نزّلوا عليها الآيات، مثل قوله تعالى: وَ لَقَدْ آتَيْنا لُقْمانَ الْحِكْمَةَ ، و قوله: وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً ، و كذلك من الأخبار نظائرها.

فمن ذا لا- تعجبه الفلسفة بعد سماع ذلك!؟ و من ذا يرغب عن مثل ذلك؟ فأمّا العامّى، فيغترّ به من غير نكير، و امّا القاصر من أهل العلم و طلبته، فإنّه أيضا يعجبه هذا الثناء؛

---

(۱). الأعراف ۷: ۳۰.

(۲). النور ۲۴: ۳۹.

(۳). لقمان ۳۱: ۱۲.

(۴). البقرة ۲: ۲۶۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۶

لأنّه غير خبير، و بفساد الدّعوى غير بصير. فلذلك ترى الطالب القاصر، يسارع فى ابتداء امره إلى تعليم الفلسفة، اغترارا بهذا الثناء و الاطراء. فيحسبها أنّها فضل كبير لا يسعه الجهل بهذا الأمر الخطير، أو واجب مهمّ لا عذر له فى التقصير؛ فيتعلّم الفنّ من مدّعيه و معتقديه. فيخوض فيه خوض التّائه فى بيداء التّيه، تقليدا بحسن ظنّه بمن يعلّمه و يربّيه. فيرسخ فى قلبه شيئا فشيئا حتّى يتعوّد عليه انسه، و تركن إليه نفسه و ينطبع عليه ذوقه و ينقلب إليه شوقه، فيتدرّب له اطمئنان لا يدخله ريبة، فيتّخذه دينا يدين به ربّه.

[بدء حدوث الفلسفة فى الاسلام]

و لكن هيهات ثمّ هيهات! ليست الاطراءات و التكبيرات إلّا الدعاوى و التأويلات. و يكفى فى كذب الجميع و بطلانها، أنّ الفلسفة التى سمّوها بالحكمة، قد حدثت فى الاسلام بعد النبى (صلّى اللّه عليه و آله) فى أثناء القرن الثانى، و صارت إليهم من «اليونان»، و قد قال تعالى: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آياتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ ، و مثله فى آيتين أيضا.

فقد كان من وظائف النّبىّ (صلّى اللّه عليه و آله) تعليم الحكمة للأمّة. فان كان (صلّى اللّه عليه و آله) علّمهم، فالحكمة غير هذه الفلسفة الجائية من اليونان، و إن لم يعلّمهم، فقد قصّر فى الوظيفة؛ و قد خلت الأمّة عن الحكمة بزمان حتى منّ اللّه عليهم بأهل اليونان. و اذن، لم يكن فى بعث النّبىّ (صلّى اللّه عليه و آله) امتنان؛ على أنّ الفهيم البصير ربّما يفهم من قوله تعالى: وَ إِنْ كانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ، انّ ما كان من قبل الإسلام بين الأنام، ممّا لم يكن من وحى و إلهام، كلّه ضلال.

و من تكبير «الصوفيّة» فنّهم، أنّهم سمّوا محصول التّصوف ب «العرفان»؛ ثمّ بالغوا فى وصفه و أطروا فى شأنه بأسنى شأن؛ فيغترّ به الجاهل و القاصر و الغافل، فيحسبه عرفانا فى الحقيقة، فيطلبه من أهل الطريقة. إذ العرفان من أكبر المواهب و ممّا لا ينبغى أن يرغب عنه راغب، أو لا- يطلبه طالب، لو لم يكن طلبه بواجب. و هو أيضا كالحكمة، محض التّسمية الّتى لا- واقع لها. بل العرفان، ليس إلّا محصول الفلسفة أو هو عينها؛ و الفنّ واحد، و الاختلاف فى الطريق، و دعوى أنّ نتيجتها «علم» و نتيجته «شهود».

(۱). آل عمران ۳: ۱۶۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۷

[بدء حدوث التصوف فى الاسلام]

و «التّصوّف» أيضا كالفلسفة حادث فى الاسلام بعد مضىّ أعوام، مقارنا لحدوث الفلسفة أو قريبا منها. فيرد عليه ما أوردنا عليها من تقصير النّبى (صلّى اللّه عليه و آله) فى العرفان، فليس له على الأمّة امتنان أو ليس هذا العرفان بعرفان، و لا طريقه الموصل إليه، طريق النّبى المبعوث بالتوحيد و الإيمان.

و من تكبير الفريقين أكابر فنّهم، قولهم: «الحكيم الإلهى، حكماء الإسلام، عرفاء الإسلام، الحكماء المتألّهون، العرفاء الشامخون، الأكابر، الأعاظم، المشايخ الكبار، المحقّقون، أهل التحقيق، أهل اللّه، أهل الولاية، أهل الحقيقة، أهل الكشف، شمس الدّين، بدر الدّين، صدر الدّين» و أمثال ذلك. و هذا النّوع من التكبير و التجليل، لا يختصّ بهؤلاء، بل ذلك دعوى كلّ محقّ و مبطل، و ان كان المبطل يهتمّ بذلك أكثر ليروّج به باطله.

ثمّ لا يخفى، إنّا إنّما ننكر من هذه التكبيرات ما يريدون بها من التلبيس و يدّعون انّهم أكابر الدّين، و إلّا فنحن معترفون بأنّهم أكابر الفنّ؛ و لكن ليس كلّ كبير فى كلّ فنّ كبيرا فى الدّين. نعم، هم كبراء لهم فى دينهم و فيما يعتقدون.

الثالث: تحقير من خالفهم و أنكر عليهم بالتجهيل، كائنا من كان، و ان كان من اجلّة من يستحق التبجيل و التجليل. فيرمون قاطبة الفقهاء و أهل الفضل و التحقيق فى الفرق و الفنون، بأنّهم: جاهلون، قاصرون عن درك الدقائق أو الوصول الى صقع الحقائق، بل قاصرون عن فهم كلامنا، فكيف عن تحمّل مقامنا!؟ و هم يعمّمون بهذا الطعن كلّ من خالفهم من غير استثناء و لا استحياء، حتّى من كان منهم، فاستبصر، فضلا عمّن كان بصيرا منهم أو ابصر. و هذا من خواصّ هذين الفريقين، اذ ليس لهم عن الحقّ جواب، فيعارضون الخصوم بالسباب، و هذه الرذيلة ممّن يدّعى الحكمة و العرفان عجاب!

و أمّا سائر الفرق، فإنّهم و ان كانوا على غير الحقّ، انّما يقابلون خصمهم بالجواب، و ان كان غير صواب. و لكن الحكيم و العارف، اعرف بالسياسة فى دفع الخصوم و التدبير فى افتتان الناس بما يدعونه من العلوم، فإنّه لا يؤثر شىء فى التفتين و وهن الخصم، مثل ما يؤثّر رميه بالجهل و قصور الفهم، و انّه ليس بأهل، أو ليس له من هذا السهم.

الرابع: إنّ الحكيم يقول: «إنّ معرفة الأصول من شأن العقل و مقام العقول.»

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۸

و العارف يقول: «إنّها مقام الشهود و من شأن القلب المزكى عن التعيّنات و الحدود.» فالمعرفة إذن، أمر لا يتقوّم بالتّقليد، بل لا بدّ فيها إمّا من التحقيق أو التجريد، و بناؤها على الأحاديث ليس إلّا تقليدا، اذ ليست إلّا تعبّدا و تقييدا.

و بهذا التمهيد، يجلبون النّاس الى قبول ما يلفقون و يصدّونهم عن السّبيل و يحسبون أنهم مهتدون. و هذا من أتمّ مصائدهم و شبكاتهم، لاصطياد الناس الى اوهامهم و شبهاتهم. و لكن هذه الشبكة أوهن من بيت العنكبوت، لا يصطاد بها الّا ضعاف صغار الحوت. و امّا المطّلع بأصول المذاهب و اخباره، فهو يعلم أنّ هذا القول مكيدة من ختّاره.

و الجواب عنها، مضافا الى ما تقرأ فى هذا الكتاب (من انهدام بنيان هذين الفنين باساسهما، و أنّه لا اصل لهما إلّا كسراب و انّ اساسهما مبنىّ على الفرض و الخيال) انّ العرفان على فرض صحته بزعمهم، ليس له اساس غير اساس الفلسفة؛ بل هما شىء واحد. و الفرق، إنّ الفلسفة مقام العلم و التصوّر، و العرفان بزعم أهله مقام الإيقان و الشهود. و معلوم أنّ مقام التصوّر قبل مقام المعاينة، و مقام الاثبات ثبوتا قبل مقام الإثبات شهودا. فلا يمكن طلب الشّهود من دون تصوّر المقصود، و لا السعى فى طلب شىء قبل استحضاره فى

التصوّر.

فإذن، التحقيق المخرج عن التقليد بزعم الفريقين فى البدايـة، منحصـر بالعقل؛ إلّا أن العارف يدّعى بعد ذلك فى النّهايـة، الخروج من العقل و النقل، فيرى الحكيم متوقّفا فى العقل و مقلّدا للعقل و البرهان، و يرى نفسه خارجا عن كلّ تقليد بالعيان.

و عليه، فليس لنـا من العارف جواب آخر فى مقام الاثبات. و الّـذى يـدّعيه بعـد الإثبات، لا ينظر إليه إلّا بعـد الفراغ عنه، و «دون اثباته خرط القتاد».

فـاعلم فى الجواب، أنّ كـذب هـذه المكيـدة و التلبيس، من أبين المبـان لمن طـالع «اخبـار أهـل البيت (عليهم السّـلام) فى التوحيـد و العرفان». فمن يطالعها، يظهر له أنّ هذه النّسبة كذب و بهتان؛ فانّهم (عليهم السّلام) لم يتكلّموا فى ذلك إلّا بالعقل و البرهان.

و لعمرى! إنّ هـذا من سوء الظنّ بمن اصـطفاه اللّه على أهل العقول، ليكونوا هداة لهم إلى السـبل، لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ؛ كيلا يعملوا بالقياس،

---

(۱). النساء ۴: ۱۶۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۹

فيضـلّوا بغير علم و يضـلّوا النّاس. فاذا هم على خلاف ذلك، يدعون العقول الى التّعبد بالقبول من غير حجّة، و يطلبون منهم التسليم و الاقتداء من غير تبيين محجّة. كلّا! ما هكذا الظنّ به و لا بهم. و لكن المخالفين لهم و الصادّين عنهم سوّلت لهم أنفسـهم، فصـنعوا مثل هـذه المكيـدة، ليسـتدرجوا النـاس إلى فسـاد العقيـدة. اذ ليست عامّـة الناس و لا خاصّـتهم فى ابتـداء أمرهم، مطّلعـة على أحاديث آل الرّسول (عليهم السّـلام) فى المعارف و الأصول؛ فيقبلون منهم تقليـدا من غير تحقيق، أنّ الرّجوع إلى الحـديث فى التوحيـد يكون من التقليد.

أو ليس يسأل عنهم كيف صار قبول قول ارسـطو و افلاطون و الفارابى و الغزالى و جنيد و بايزيد و غيرهم، من التحقيق دون التقليد، و قبول قول الرسول و آل الرّسول (سـلام اللّه عليهم أجمعين) من التقليد فى الأصول؟! تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزى. فهل لهم فى ذلك جواب غير أن يقولوا: إنّ قبول قول هؤلاء، ليس من بـاب الاتّكاء على المنقول، و لا الاعتماد على القائل فى القبول؛ بل من باب أنّهم تكلّموا بالعقول، فالاعتماد إذن على العقول، لا على شخص القائل و لا المعقول؟

فنحن أيضـا نقول بمثـل ذلـك: إنّـا لا نعتمـد على الأحاديث فى الأصول، بما أنّها من آل الرّسول (عليهم السّـلام)، كاعتمادنا عليها فى الفروع، بل بما أنّها مبتيّة على العقول.

و ذلـك، لأنّ الفروع ممّـا لا تصـل إلى وجههـا و حكمهـا العقول بالاسـتقلال، «انّ دين اللّه لا يصاب بالعقول» ، و ليس على اللّه بيان الوجه و الاستدلال، بل على الناس القبول بعد الإيمان و معرفة الرّسول (صلّى اللّه عليه و آله)، فلا مجال فيها إلّا التعبّد و التسليم.

و امّا الأصول، فتصـديق اجمالها مقصور على العقول، و لا يمكن جبر العقل بالقبول قبل وضوحه لديه و ثبوته عليه؛ و ادراك تفصـيلها عندنا، موقوف على ارشاد الرسول و آل الرّسول (عليهم السّـلام) بحجّة واضـحة، يسـتنكف العقل عن النكول. و ليس للعقل الاستقلال بنفسه فى مقام التفصيل، لعدم احاطته التّامّة، و لو تكلّف بالدّليل.

فلو تكلّف فيما ليس من حدّه، لم يكن جهده إلّا فى تضـليل. و لذلك ترى الفلاسفة يناقض بعضهم بعضا فى هذا الباب و غيره؛ و كلّ يدّعى العقل و البرهان، و هذا شاهد جلّى على خطأ العقل و الفكر فى ادراك الأشياء تفصيلا بحقائقها، لو لا ارشاد بارئها

---

(۱). النجم ۵۳: ۲۲.

(۲). كمال الدين: ۳۲۹/ ۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۰

ايّاه. سُبْحانَكَ لا عِلْمَ لَنا إِلَّا ما عَلَّمْتَنا .

و الحاصل: إنّا نتّبع فى التوحيد و العرفان، حكومة العقل و البرهان، إلّا أنّ فى تقريرهما اتّبعنا أهل بيت الوحى (عليهم السّلام) المعصومين عن الخطأ؛ دون كبراء الناس المستبدّين بالآراء لا لمحض أنّهم أهل الوحى و العصمة فهم مأمونون عن الخطأ، بل لأنّ تقريرهم (عليهم السّلام)، تقرير امعانىّ، وجدانىّ، ظاهر، باهر، كظهور الشمس على الأبصار، ليس مما يرتاب و لا يحتمل غير الصواب؛ فتقبله العقول حيث لا تجد مساغا للنّكول. فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ ، فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ، فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَ يَلْعَبُوا حَتَّى يُلاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِى يُوعَدُونَ ، فَذَرْهُمْ حَتَّى يُلاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِى فِيهِ يُصْعَقُونَ .

و إنّى لم أرد بتصنيف هذا الكتاب إلّا نشر معارف الأئمّة (عليهم السّلام) و ظهور حقانيتها على أولى الألباب. إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ ما تَوْفِيقِى إِلَّا بِاللَّهِ . فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ ، إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبِيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُوراً . و من شاء فليمدح و من شاء فليقدح، لا إِكْراهَ فِى الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِ ، فَمَنْ شاءَ اتَّخَذَ إِلى رَبِّهِ سَبِيلًا .

عليك بالتأمل فى هذه المقدمة! فانّها تهدى إلى وجه الإعراض عن معارف الائمّة (عليهم السّلام)، و وجه اختلاط غيرها بها و انتشار غيرها بين الشيعة دونها لتظفر بذلك على حقيقة خفيّة مذهلة.

محمد جواد الخراسانى

---

(۱). البقرة ۲: ۳۲.

(۲). غافر ۴۰: ۶۳.

(۳). يونس ۱۰: ۳۲.

(۴). الزخرف ۴۳: ۸۳، المعارج ۷۰: ۴۲.

(۵). الطور ۵۲: ۴۵.

(۶). هود ۱۱: ۸۸.

(۷). الكهف ۱۸: ۲۹.

(۸). الانسان ۷۶: ۳.

(۹). البقرة ۲: ۲۵۶.

(۱۰). المزمّل ۷۳: ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۱

كلمة اعتذار

هذه المجموعة بما أنّها «موسوعة كلاميّة» باحثة عن المعارف الإلهيّة، ليست بديعة فى ابتكار هذه الصناعة، و لا فريدة للنّظائر فى هذه البراعة؛ إلّا أنّها بوضعها الخاصّ فى ترتيب الأبواب و الفصول و ما لها من الاختصاص فى تهذيب المبانى و الأصول، و ما يخصّها من تأسيس الأساس على محض الاقتباس، من مشكاة النّبوّة و تمهيد القواعد فى جميع الأبواب و المقاصد، على ما خرج من بيوت «أهل بيت الوحى و الرسالة (عليهم السّلام)» (و فى ذلك أحياء لمذهبهم من بين المذاهب، و احقاق لطريقتهم من بين الطرائق، و اعلان بكلمتهم العياء، تسمعها كلّ اذن واعية، و ابلاغ لذكرهم لمن كان له قلب أو ألقى السّمع و هو شهيد).

فهى بهذا اللحاظ، من استلزام ذلك الاتعاب الشديد فى الاستقصاء و التّحرير، ثمّ النّظم و التفسير، ليست بأقلّ من مبتكرات الفنون فى

تأسيسها. يذعن بذلك البصراء بالتأليف و الخبراء من أهل التصنيف.

و عليه، فالمرجوّ من النّاظر، ان لا ينظر إلى هذا النّظم و الشّرح بعين الازدراء، فيعترض عليه بما لا يخلو منه كتاب أو بما يتسامح عليه عند اولى الألباب؛ بل ينظر إلى جهة الابتدار إلى هذا الابتكار، و العمل الّذى لم يعمل مثله فى الاعصار؛ مع ايجابه احتمال مئونة لا يطيق بحملها إلّا الباذل المجاهد، و الصّادق الصّابر على الشدائد. فليسامح النّاظم و لينصف الراقم و ليشكره على قدر جدّه و بلوغ جهده، و ليكمل خلله، و يصحّح زلله، و يعذره فى قصوره، و لا يأمل منه فوق ميسوره. فإنّ الاحاطة بجميع الجهات من شخص واحد غير معصوم، امّا متعذّر أو متعسّر؛ و الايفاء الكامل بجميع مرادات الطالب و السائل من مؤلّف قاصر جاهل، امّا معسور أو غير ميسور. و اللّه الموفّق و المعين فى كلّ الأمور.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۲

هداية الأمّة إلى معارف الأئمّة (عليهم السّلام)

[خطبة الكتاب]

أحمد من حمد نفسه بالربوبيّة، و توحّد بالالوهيّة، المتعزز بالأحديّة الذاتية ذاته، و بالصمديّة معناه و صفاته، المتفرد بالوحدانيّة، فليس له مثل، و المتوحد بالفردانية فليس له شبه؛ الذى تعالى عن مجانسة كل موجود، و تنزه عن مشابهة كل محدود، ليس كمثله شىء، و هو السميع البصير؛ لم يزل فى أزليته وحيدا بلا ضدّ و لا ظهير، و لا يزال فى أبديته بلا ندّ و لا نظير؛ الغنى فى ذاته بذاته عمّا سواه، و فى كمال صفاته عما عداه؛ القائم بنفسه بعزّ الاقتدار، و المفتقر إليه غيره بكل الافتقار، المتعالى عن صفات المخلوقين فى عزّ جلاله، و المحيط بكلّ شىء علما و قدرة بعلوّ كماله؛ الباطن فى ذاته فلا تبلغه الأوهام، و الظاهر بآياته فلا يخفى على الأفهام؛ حجب العقول عن معرفة ذاته، و لم يحجبها عن اثباته بآياته، جعل لخلقه إلى العلم به دليلا، و لم يجعل لهم إلى كنه معرفته سبيلا لا يعرف بتوصيف؛ و لا يكتنف بتكييف و لا يحدّ بشىء من الحدود، و كل شىء غيره محدود؛ كلت دون وصفه العبارة، و ضلّت دون ذاته الاشارة، الممتنع عن مشاهدة العيون رؤيته، أو مكاشفة القلوب هويّته؛ لا تدركه الابصار و هو يدرك الأبصار، و لا تحيط به الألباب و هو يحيط بالألباب؛ قد تجلى لخلقه لا بذاته، بل بآياته ليدلّهم على عظمته و قدرته و اثباته، عرّف نفسه فى صنعه للعقول، و أغناهم عن التفكّر فيه بما وصف نفسه للرسول؛ بعث الرسل إلى خلقه ليكونوا دعاة لهم إلى الاقرار به مع التنزيه، و حماة لهم عن الخوض و التفكّر فى ذاته أو التشبيه.

و الصلاة و السلام على محمّد خير من أرسله هدى لاولى الألباب، فأكمل به معارفه بما أوحى إليه من لبّ اللباب؛ و أنزل عليه من فرقان الكتاب، برهانا قيما

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۴

و فصلا للخطاب، ليفرّق به بين ما لا ريب فيه عمّا فيه الارتياب. ثمّ اتبعه بالأوصياء من عترته الأطياب، يفسّرون لأمّته التنزيل، و يبصّرونهم على التأويل؛ لئلّا يقعوا فى مهاوى الرّدى، و فى الضّلالة بعد الهدى، و فى الغىّ بعد أن يتركهم سدى. فعليهم جميعا، صلوات الملك الجبّار، ما أظلم اللّيل و اضاء النّهار، و ما كان أهل الجنّة فى الجنّة و أهل النّار فى النّار. و لعنة اللّه على أعدائهم و مخالفى طريقتهم ما يسعر الجحيم على الكفّار.

أمّا بعد: فيقول الملقّب بالجواد، و المكنّى بأبى جعفر، و المسمّى بمحمّد بن المحسن بن الحسين بن المحسن بن محمّد صادق الخراسانى:

[هذا الكتاب تلخيص لكتاب (معارف الشيعة)]

إنّى لمّا أتممت كتابى «معارف الشيعة فى مذهب أهل البيت (عليهم السّلام)» فى التّوحيد و المعارف الإلهيّة، أحببت أن ألخّصه منظوما، ليسهل بتلخيصه ضبطه على الطّالب، و بنظمه حفظه على الرّاغب. ثمّ أحببت ثانيا، أن أشرح المنظوم شرحا يبيّن كنوز حقائقه و رموز دقائقه، و يكشف عن مستور عباراته و مكنون اشاراته، و يشتمل على ذكر الأحاديث الواردة عنهم (عليهم السّلام) فى تقرير مذهبهم، المشار إليها فى النّظم بالاجمال، مقتصرا فى ذلك على الجملة الصّريحة فيه، أو الّتى تبيّن الحال محيلا لأصل الحديث أو تمامه إلى ذلك الكتاب، طلبا للاختصار، و حذرا عن الاطالة و الاطناب . و لأجل ذلك، راعيت فى المنظوم من حيث التّرتيب و التّبويب، ما راعيته فيه من الفصول و الأبواب؛ فهو الأصل المعوّل عليه، و المرجع إليه فى كلّ مسألة مشكلة، أو مبهمة معضلة. و هو الموفّق و المعين، و عليه أتوكّل و به استعين.

---

(۱). و من لم يظفر به، فليطلب الاسانيد من المجلّد الثانى و الثالث من البحار، فإنّه جامع للابواب و محتو على كتب الأصحاب.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۵ الحمد للّه الّذى عرّفنامعارف الحقّ بها شرّفنا

معارف الحقّ لدى من يعرفمن المواهب الّتى لا توصف

أقدم نعمة به الحمد يتمّاعظم منّة و لكن لا تعم

فاوجب الحقّ على ذى المعرفةثناء ربّه على هذى الصّفة

[خطبة المنظومة و ما تشتمل عليه]

قال الناظم بعد البسملة: الحمد للّه الّذى عرّفنا (معاشر الشّيعة) معارف الحقّ. فيه مضافا الى براعة الاستهلال، اشارة الى العلّة الباعثة على الثّناء؛ و هى أنّه تعالى، عرّفنا معارف الحقّ.

و انّما خصصت هذه العلّة من بين العلل بالإيجاب مع أنّها كثيرة؛ كما قال تعالى: وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها وفقا لمقاصد الكتاب، و اظهارا لما شملتنا العناية الالهيّة بهذا الشرف الخاصّ؛ كما قلت: بها شرّفنا. و أىّ نعمة ابهى، و أىّ شرافة أعظم من معرفة المعارف الحقّة، كما قلت: معارف الحقّ لدى من يعرف قدرها أو يكون عارفا بالأمور، يعرف الخيرات من الشّرور، و لا يكون عاميا عن الفضائل، جاهلا بالكمالات، من المواهب الكماليّة الالهيّة الّتى لا توصف قدرا و شأنا و فضلا و احسانا؛ اذ ليس بعد الحقّ تعالى شىء، و لا بعد حقّ المعرفة به كمال، فَما ذا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلالُ .

ثم هى بعد ذلك، أقدم نعمة و أسبق نعمة من حيث وجوب الحمد و الشّكر لها ؛ إذ بها الحمد يتم، لانّه لو لا المعرفة، لا يصحّ الحمد و لا يقع على وجهه، و هى أيضا أعظم منّة عند أهل المعرفة به تعالى، منّ اللّه بها عليهم و لكن لا تعمّ. بل خصّ بها أهلها تفضّلا، يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ . و لأجل ذلك، فأوجب الحقّ و ألزم الحقوق أداء على ذى المعرفة و من خصّه اللّه بهذه الكرامة، ثناء

---

(۱). ابراهيم ۱۴: ۳۴، نحل ۱۶: ۱۸.

(۲). يونس ۱۰: ۳۲.

(۳). و يجوز بها ليرجع الى المضاف إليه، و كذلك فى «لا تعمّ»، يجوز الوجهان.

(۴). البقرة ۲: ۱۰۵، آل عمران ۳: ۷۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۶ فحمدك اللّهم حمد العارفبما وهبتنا من المعارف

حمدا لمن علّمنا معارفهوحيا فأغنانا عن المجازفة

و بعده الأحقّ بالثّناء لهدليله الّذى هدانا سبيله

إذ هو قد عرّفنا دليلهدليله عرّفنا سبيله

لم يشكر الخالق من لم يشكردليله الهادى سبيل الشاكر

صلّ على دليلك المؤيّدخير البرايا المصطفى محمّد

ثمّ على الأئمّة الاثنى عشرهم الأدلّاء على خير و شر

فالحمد ثانيا على دلالتهإلى مؤدّى وحيه رسالته ربّه على هذى الصّفة. فيجب عليه قبل الحمد على كلّ شيء، حمده تعالى على كرامته ايّاه، لصفة المعرفة. فيقول: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى هَدانا لِهذا وَ ما كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْ لا أَنْ هَدانَا اللَّهُ . و لأجل ذلك كرّرت حمده على هذه الموهبة العظمى، فقلت:

فحمدك اللّهم حمد العارف بك و بفضل موهبتك هذه؛ فإنّ حمد العارفين، أفضل من حمد غيرهم، بما وهبتنا من المعارف الحقّة، و خصّصتنا (معاشر الإماميّة) من بين كلّ طائفة و فرقة، حمدا لمن علّمنا معارفه، وحيا على لسان أوليائه، فأغنانا عن المجازفة التى وقع فيها سائر الفرق، بإعراضهم عن أهل بيت الوحى (ع).

و بعده تعالى، فالأحرى و الأحقّ بالثّناء له، دليله الّذى هدانا سبيله؛ إذ هو- تعالى و تقدّس- قد عرّفنا دليله الّذى أرسله إلينا بما أعطاه من الفضل و العلم و الكمال، و أجرى على يده المعجزات الباهرات. و إنّما كان دليله، هو الذى عرّفنا سبيله، فوجب علينا إذن ثناؤه، شكرا لإفضاله، و إلّا لم يشكر الخالق، من لم يشكر دليله الهادى سبيل الشاكر و الحامد؛ فانّه لو لا هدايته، لم يعرف شاكر سبيل شكره، و لا حامد طريق حمده؛ و قد ورد عنه (ص): «من لم يشكر المخلوق، لم يشكر الخالق» ؛ فوجب علينا إذن، طلب الرحمة له.

فلذلك، بعد افتتاح الكلام بحمده تعالى، اتّبعته بالصلاة على رسوله، فقلت:

صلّ على دليلك المؤيّد من عندك بروح القدس، و بغيره من العصمة و الفضائل الخلقيّة الكماليّة فى نفسه، خير البرايا، المصطفى محمّد (ص). ثمّ على الأئمّة

---

(۱). الأعراف ۷: ۴۳.

(۲). عيون اخبار الرضا (ع) ۲: ۲۴/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۷ و الحمد ثالثا على الهامةقلوبنا تهوى إلى أعلامه

لو لا هداه منّة علينإلى الأدلّاء لما اهتدينا

كنّا كغيرنا نوالى أمماصمّا و بكما يعمهون فى العمى

و خصّ عنّى ربّنا هديّةإمامنا الغائب بالتّحيّة

و اردد علىّ منه فى الجوابارشاده للحقّ و الصّواب الاثنى عشر، لأنّهم هم الأدلّاء للنّاس بعده، على كلّ خير و شر.

ثمّ إنّه تعالى، قد استوجب علينا بسبب إرشاده إيّانا إلى رسوله و إلى أوصياء رسوله من بعده، حمدين آخرين؛ كما قلت: فالحمد ثانيا على دلالته لنا و ارشاده إيّانا إلى مؤدّى وحيه و رسالته، و هم رسوله و أوصياؤه. و طريق دلالته إليهم (ع)، ما ذكر فى اجراء المعجزات على أيديهم و تخصيصهم بالكمالات النفسيّة؛ و يزداد فى خصوص الأوصياء أيضا، ما أنزل فيهم من الآيات و ورد عن رسوله (ص) من الرّوايات.

و الحمد ثالثا على الهامة، قلوبنا و قذفه محبّتهم فيها، بحيث تهوى إلى أئمّته (ع) و أعلامه؛ كما قال ابراهيم (ع): فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِى إِلَيْهِمْ .

و هذه منّة أخرى خاصّة، غير تلك المنّة التى هى عامّة ببعثهم مع الآيات و البيّنات؛ و هذه منّة، أعظم من الاولى؛ و هى الفرقان الّذى

يحصل منه الافتراق، فضلّ من ضلّ، و اهتدى من اهتدى. فإنّه لو لا هداه منّة علينا إلى الأدلّاء، لما اهتدينا إليهم (ع).

فإنّه أيضا، ممّا يدخل فى قوله تعالى: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى هَدانا لِهذا ، بل لو لا هداه تعالى، كنّا كغيرنا من الفرق؛ نوالى مثلهم أمما، و نجعلهم أئمّة نقتدى بهم، فنكون إذن مثلهم، صمّا و بكما و نعمه كما يعمهون فى العمى.

و حيث أنّ أهل كلّ زمان لا بدّ لهم من ذكر إمامهم فى الخطب و غيرها، و الثّناء عليه و الدّعاء له، و الاستمداد منه، اختصصت امام زماننا بذكر خاصّ؛ فقلت:

و خصّ عنّى ربّنا هديّة خاصّة، زيادة على ما تشمل الجميع، إمامنا الغائب بالتّحيّة (من الصلاة و السلام)، و اردد علىّ منه فى الجواب، لأنّ ردّ التحيّة من الكرم؛ كما قال تعالى: وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها . و ليكن ردّ

---

(۱). ابراهيم ۱۴: ۳۷.

(۲). الأعراف ۷: ۴۳.

(۳). النساء ۴: ۸۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۸ و بعد، فالمدعوّ بالجواديقول يا شيعة خير الهادى!

يا طالبى حقائق العرفان!للشّيعة الخلّص فى الإيمان الجواب منه علىّ، ارشاده إيّاى للحقّ و الصّواب فيما أردت من نظم المعارف و فى غيره من المعارف.

و بعد الحمد و الصلاة، فالمدعوّ الملقّب بالجواد، المشتهر به، يقول:

يا شيعة خير الهادى! يصحّ أن يراد به الرّسول (ص)، فإنّ شيعة الأئمّة (ع) شيعته أيضا، بل ليس له فى الحقيقة تابع إلّا شيعتهم (ع)، و أن يراد به أمير- المؤمنين (ع)، لما ورد فى قوله تعالى: إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ ، إنّ المنذر رسول اللّه (ص)، و الهادى أمير المؤمنين (ع).

[حقيقة العرفان و من هو أهله]

يا طالبى حقائق العرفان! لا مسمّاه و لا الأوهام المتخيّلة الّتى يعدّها أهل كلّ فرقة عرفانا، و حقائق العرفان، هى الّتى للشّيعة الخلّص فى الإيمان، لا- الفرق المنتسبة إليهم، و لا- المنتحلة للتشيّع؛ و إن اقرّوا بجميع أئمّتهم و تظاهروا بسيرتهم، بل و إن دانوا بفروعهم و طريقتهم؛ كالمتفلسفة من المتشيّعة و بعض المتصوّفة و من يتسمّى بالعرفان دون التصوّف كالشيخيّة و غيرهم. فإنّ هؤلاء لو يعدّون من الشّيعة حقيقة، فلا يعدّون من الخلّص تشيّعا و ايمانا.

و لكن عندى، أنّ الافتراق بينهم و بين الشّيعة الحقيقيّة، فى أصل التّشيع و حقيقته ؛ و اطلاق الشيعة عليهم عندى، غير جائز. و قول القائل منّا احيانا فى انتسابهم:

«إنّهم من فرق الشّيعة»، تسامح. فإنّ الشّيعة الحقيقيّة لا فرقة لها؛ و إنّما يريد منها معنى عامّا يشمل الكيسانيّة و الزيديّة و غيرهم ممّن لا يقول إلّا بإمامة ثلاثة أو أربعة.

و الحق عندى، أن يقال لأمثال هؤلاء (المقرّين بالجميع مع مخالفتهم للشّيعة فى الطريقة أو الاعتقاد)، «المتشيعة» أو «المنتحلة» للتشيّع، لا الشّيعة، حذرا عن الفتنة و التلبيس، و لئلّا يشيع الفساد فى الّذين آمنوا. و ظنّى بل يقينى، أنّ اطلاق

---

(۱). الرعد ۱۳: ۷.

(۲). إذا حقيقة كلّ فرقة و ما به امتيازها، إنّما هى عقائدها فى الاصول، دون الفروع و الرّسوم، فإنّ المعتزلى قد يكون حنفيّا و اخرى

شافعيّا أو مالكيّا أو حنبليّا و الاشعرى كذلك.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۹ خذوا فهذى الحقّة الحنيفةمعارف الأئمّة الشّريفة

و اعتصموا بحبل أهل البيتفإنّهم أدرى بما فى البيت

ذروا الّتى أبدعها المنحرفةمن هذه الطّرائق المختلفة

نظمت ما صنّفت فيها أوّلاو النّظم للحفظ يكون أسهلا

سمّيته «معارف الأئمّة»و أسأل اللّه لأن يتمّه الشّيعة عليهم على الحقيقة، بل على الاطلاق من دون القرينة، من الذّنب الّذى لا يغفر. و اللّه أعلم و أبصر.

و كيف كان، أيّها الطّالبون لحقيقة العرفان الّتى عليها الشيعة الخالصة الخاصّة فى الاقتداء و الإيمان! خذوا فهذى المعارف الحقّة الحنيفة عن كلّ شرك و باطل و وهم؛ و هى، معارف الأئمّة الشّريفة، الّذين شرّفهم اللّه، فجعلهم هداة لخلقه و أدلّاء على صراطه، و جعلهم حبلا ممدودا بينه و بين عباده، فخذوا بها. و اعتصموا بحبل أهل البيت (ع)، فإنّهم أدرى بما فى البيت؛ فلا تميلوا و لا تتفرّقوا عنهم؛ كما أمر اللّه تعالى و نبيّه (ص) بالتمسّك بهم جميعا قولا واحدا، و لا تتّخذوا طرائق قددا. و ذروا الّتى أبدعها الفرق المنحرفة الّتى ابتدعها أهلها؛ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ ... ، غير أنّهم يُجادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ يَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطانٍ مَرِيدٍ .

ثمّ اعلم، إنّى نظمت من هذه المعارف الحقّة، ما صنّفت فيها أوّلا، و سمّيته ب «معارف الشيعة» و النّظم للحفظ يكون أسهلا، سمّيته؛ أى النّظم أو المنظوم، «معارف الأئمّة»، لأنّه موضوع لتقرير مذهبهم فى المعارف. و أسأل اللّه لأن يتمّه، و هو خير مسئول و خير مأمول.

---

(۱). يوسف ۱۲: ۴۰.

(۲). الحج ۲۲: ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۰

تقرير المعارف و مقاصد الكتاب اجمالا

اشارة

معارف الإله خمس فاذكربها مقاصد الكتاب، تنحصر

إثباته و الذّات و الذّاتىّ لهأفعاله و اختم بالأسماء تكملة

[حصر المعارف الالهية فى خمسة]

معارف الإله؛ أى جهات معرفة اللّه تعالى خمس، فاذكر؛ أى فاجعله فى ذكرك و خاطرك بها؛ أى فيها مقاصد الكتاب و مطالبه تنحصر. فالمباحث إذن خمسة:

الأوّل: البحث عن اثباته تعالى؛ أى اثبات وجوده؛

و الثانى: البحث عن ذاته و أنّه ما هو فى ذاته؛

و الثالث: البحث عن ذاتيه؛ أى ماله من الذّاتيات؛

و الرابع: البحث عن أفعاله؛

و الخامس: البحث عن أسمائه الحسنى؛

و قد أشرت إلى الخمسة بقولى:

إثباته الى آخره؛ يعنى؛ إنّ المعارف الخمسة: إثباته تعالى؛ أى معرفة اثباته و معرفة ذاته و ذاتيه، و أفعاله و أسمائه؛ و معرفة الأسماء خاتمة المعارف و تكملة المباحث. و الوجه فى تخصيص المباحث، وقوع البحث عنها جميعا. و أمّا وضعها

---

(۱). إن قيل: اثبات الشىء لا يعدّ معرفة له بل هو علم به، و العلم غير المعرفة، قلت: بلى، هذا هو المرتكز فى الأذهان؛ و لكنّ المعهود من أهل اللّسان، اطلاق المعرفة على العلم بوجود الشىء و ستظفر على كثير من هذا الاطلاق، منها حديث المفضّل المذكور.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۱

بهذا الترتيب، فهو مقتضى البحث عن كلّ شىء طبعا؛ و مع ذلك، فهو متّخذ أيضا من كلام الصّادق (ع) للمفضّل؛ حيث قال (ع):

«الحقّ الّذى تطلب معرفته من الأشياء، هو أربعة أوجه:

أوّلها: أن ينظر أ موجود هو أم ليس بموجود؟

و الثّانى: أن يعرف ما هو فى ذاته و جوهره؟

و الثالث: أن يعرف كيف هو و ما صنعته؟

و الرابع: أن يعلم لما ذا هو و لأىّ علّة ...؟».

إلى أن قال (ع):

«و أمّا لما ذا هو؟ فساقط فى صفة الخالق، لأنّه- جلّ شأنه- علّة كلّ شىء، و ليس شىء بعلة له.» .

و الظاهر من قوله (ع) «العلّة»، هى العلّة الغائية؛ لأنّه تفسير لقوله «لما ذا هو» فإنّه تعالى ليس غاية لشىء، بل هو غاية الغايات. و حيث سقط هذا الوجه فى حقّه، جعلت مكانه، البحث عن أفعاله، و يصحّ ادخاله فى الثالث، بتنويع الصّفة: إلى صفة الذّات و صفة الفعل. فهذه الوجوه الأربعة، ظاهرة من نصّ هذا الحديث. ثمّ إنّى أضفت إليه، الوجه الخامس، (و هو النّظر فى اسمائه تعالى) تكميلا للبحث و الكلام و لما فيها بالخصوص من العناية و الاهتمام.

---

(۱). بحار ج ۳ ص ۱۴۸.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۲

المقصد الاول فى اثبات الصانع

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۳

المقصد الاول فى اثبات الصانع

مقدّمة فى تقرير المسالك

اشارة

للنّاس فى المعارف مسالكو ما عدا الواحد منها هالك

إذ ليس للحقّ من اختلاففالاختلاف اى الاعتساف

و ذلك الحقّ بلا ارتيابمسلك أهل الوحى و الكتاب

طريقهم وحى و علم لدنّىفما به ريب و لا من موهن

و اختار غيرهم «كلاما» «فلسفة»أو «مسلك العرفان» اسما لا صفة

و اعتبروا من الطّريق الموصل«العقل» و «النقل» و «كشف الواصل»

[تقرير المسالك و مسلك أهل البيت (ع)]

يذكر فيها مسالك القوم فى باب المعرفة و طرقهم إليها و تقرير مسلك أهل البيت (ع) و تقديمه على غيره، ثمّ بيان ما هو الطّريق عندهم (ع) لغيرهم.

للنّاس فى المعارف الإلهيّة مسالك؛ أى مذاهب شتّى، و ما عدا الواحد منها هالك بالعقل و النقل. أمّا العقل، فلأنّ الحقّ الواحد و الحقيقة الواحدة، لا يحتمل الاختلاف، فلا يكون الحقّ إلّا مع أحد المختلفين ؛ كما قلت:

إذ ليس للحقّ الواحد من اختلاف، فالاختلاف آى الاعتساف و علامة المشى على غير الطّريق ؛ و أمّا النّقل، فللمتواتر من قوله (ص): «ستفترق أمّتى على ثلاث و سبعين فرقة» ؛ مضافا إلى قوله تعالى: وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلَّا إِلهٌ واحِدٌ ، و قوله: إِنْ

---

(۱). خصوصا أنّ مرجع الاختلاف فى جلّ موارده لو لا الكلّ، إلى النفى و الاثبات؛ كالجسميّة و المرئيّة مثلا، فإنّه إمّا جسم او لا، و إمّا مرئىّ أو لا، و كيف يصحّ النّفى و الاثبات معا فى شىء واحد؟

(۲). قال الصادق (ع) فى حديث المفضّل: «ففى اختلاف هذه الأقاويل منهم، فى الشّمس دليل على أنّهم لم يقفوا على الحقيقة من أمرها.» (بحار ۳:/ ۱۴۸).

(۳). البحار ۲۸: ۲۹/ ۳۷.

(۴). المائدة ۵: ۷۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۴

يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ .

[دليل حقانية مسلكهم (ع)]

فالحقّ إذن، ليس إلّا واحدا من المسالك، و ذلك الحقّ بلا ارتياب و ترديد للمتأمّل، مسلك أهل الوحى و الكتاب؛ لصحّة طريقهم بالقطع و اليقين، و عدم احتمال الخطأ فيه اصلا. إذ ليس طريقهم من الطّرق العاديّة البشريّة، بل إنّما هو وحى و علم لدنّى؛ أمّا الوحى، فباعتبارين: إلهامه تعالى إيّاهم و قذفه فى قلوبهم و علّمهم بالوحى المنزل على الرّسول (ص) بتمامه و كماله، بل ليس علمهم إلّا علم الرّسول (ص) و لا طريقهم إلّا طريقه؛ و أمّا اللدنّى: فهو العلم الذى أشار إليه تعالى بقوله: وَ عَلَّمْناهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً .

و إلى أحد هذين او إليهما معا أشار أمير المؤمنين (ع) بقوله جوابا عن «الجاثليق»، حيث قال له:

«... عرفت اللّه بمحمّد أم عرفت محمّدا باللّه؟ قال (ع): «ما عرفت اللّه بمحمّد و لكن عرفت محمدا باللّه- عزّ و جلّ- حين خلقه و احدث فيه الحدود من طول و عرض، فعرفت أنّه مدبّر مصنوع باستدلال و إلهام منه و ارادة؛ كما ألهم الملائكة طاعته و عرّفهم نفسه بلا شبه و لا كيف» .

و قوله (ع) جوابا عن القائل له:

«بم عرفت ربّك؟» قال (ع): «بما عرّفنى نفسه» .

و حيثما كان طريقهم فى المعرفة، الوحى و الإلهام، فما به ريب و لا من موهن.

هذا مسلك أهل البيت (ع).

[الكلام و الفلسفة و العرفان مسالک غير مسلكهم]

و اختار غيرهم: إمّا «كلاما» أو «فلسفة» أو «مسلک العرفان» اسما لا صفة؛ فانّه ليس بعرفان حقيقة، بل هو اسم اصطلاحى؛ كما سمّيت الفلسفة عند أهلها ب «الحكمة». و هؤلاء أرباب المسالک الثلاثة،

[طريق معرفة اللّه فى المسالک الثلاثة]

اعتبروا من الطّريق الموصل إلى المعرفة، ثلاثة : «العقل» و «النقل» و «كشف الواصل» إلى الحقيقة بزعم مدّعيه.

---

(۱). الأنعام ۶: ۱۱۶.

(۲). الكهف ۱۸: ۶۵.

(۳). توحيد: ۲۸۵/ ۲.

(۴). توحيد: ۲۸۵/ ۲.

(۵). و زاد قوم طريقا رابعا، و هى الفطرة؛ لكنّها تأتى فى مقام الإثبات خاصّه لا فى المعرفة؛ فلذلک لم نتعرّض لها هنا.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۵ أمّا الكلام، فهو ذو مشاربلأنّ أهله أولو مذاهب

كلّ على مذهبه قد اقتصربالعقل عدّة و بالنقل أخر

و «العقل» مطلقا طريق الفلسفىو «الكشف» حسبه طريق العارف

و عند أهل البيت كسب المعرفةطريقه العقل و ما قد وصفه

فالعقل فى مجرّد الإثباتو هو مع الوصف لما للذّات *** ثمّ اختار كلّ من أصحاب المسالک شيئا من الثلاثة و تفصيله؛ كما قلت:

أمّا الكلام فهو ذو مشارب، لأنّ أهله أولو مذاهب؛ فمنهم أهل الحديث و الرّواية، و منهم أهل العقول و الدّراية، و منهم القائل بهما. و لأجل ذلک، كلّ على مذهبه قد اقتصر بالعقل عدّة، و بالنّقل أخر.

و العقل مطلقا طريق الفلسفى، كان هناک نقل أم لم يكن، عارضه نقل أم وافقه؛ فهو المعوّل عندهم وحده بالاستقلال؛ فإن وافقه نقل، كان مؤيّدا له، و إن عارضه يؤول إليه إن أمكن، و إلّا سقط عن الاعتبار.

و الكشف حسبه طريق العارف، يعتمد عليه و يقدمه على كلّ شىء.

[طريق كسب معرفة اللّه فى مذهب أهل البيت (ع)]

و عند أهل البيت (ع) كسب المعرفة؛ أى لغيرهم (فانّ معرفتهم، غير كسبيّة بل إلهاميّة أو فطرة) طريقه العقل و ما قد وصفه اللّه تعالى به نفسه؛ إمّا فى كتابه أو بلسان أهل وحيه، و لكن لكلّ منهما مقام. فالعقل فى مجرّد الإثبات الإجمالى من غير تفصيل؛ فإنّه من مقام العقل لا غير، و هو مع الوصف لما للذّات من الذاتيات؛ و هى الصّفات الذاتيّة و كذا الصفات الفعليّة له. فإنّ اثبات ذلک، ليس من مقام العقل فقط، بل لا بدّ فيه من رعاية كلا الأمرين: العقل و ما وصف به نفسه. و إنّما وقع من وقع فى الخلاف فى جهة الاقتصار على أحدهما أو عدم رعاية ما هو شرط الاعتبار فيهما و تفصيله كما بيّنت.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۶ و العقل محدود عن التحقيقو مطلق فى الحكم و التصديق

إذ ليس مدركا بالاستقلال كلّا و لا بعون الاستدلال

تقرير محدوديّة «العقل» فى المعارف و غيرها، و بيان حدّه

و العقل محدود عن التحقيق للأشياء بنفسه؛ أى عن تثبيتها و ادراكها، و أمّا تحقيقها بمعنى الوصول إلى حقيقتها و الكشف عنها، فإنّه أمر خارج عن طوره، و غير مراد هنا. و المراد بالمحدوديّة، تحديد دائرة اطلاقه، و تضييق سعة استقلاله فى الادراك، و قصره على حدّ محدود؛ فلا استقلال له فى ادراك جميع الأشياء على الاطلاق. و لكنّه مطلق فى الحكم و التّصديق من دون تقييد و لا تحديد؛ فإنّ له الحكم فى كلّ قضيّة و التّصديق فى كلّ واقعة؛ كما عن ابن السّكيت عن الرضا (ع) قال:

فما الحجّة على الخلق اليوم؟ فقال (ع): «العقل، تعرف به الصّادق على اللّه فتصدقه، و الكاذب على اللّه فتكذبه». فقال ابن السّكيت: «هذا و اللّه هو الجواب.»

و قال موسى بن جعفر (ع):

«يا هشام! إنّ للّه حجّتين: حجّة ظاهرة و حجّة باطنة؛ فأمّا الظاهرة فالرّسل و الأنبياء، و أمّا الباطنة فالعقول.»

هذا فى حكمه على الاطلاق، و أمّا فى خصوص المعرفة، فقد قال أمير المؤمنين (ع):

بصنع اللّه يستدلّ عليه، و بالعقول تعتقد معرفته، و بالفكر تثبت حجّته.»

و قال الرضا (ع) أيضا مثله، الّا أنّ فى روايته، «و بالفطرة تثبت حجّته» ، و سيأتى النّظر فيه. و قال (ع) أيضا: «بالعقول يعتقد التّصديق باللّه و بالاقرار يكمل الإيمان به.»

[ما هو مقام محدوديّة العقل؟]

فليس له محدوديّة فى هذا المقام، و إنّما محدوديّته فى مقام الادراك. إذ ليس مدركا بالاستقلال بنفسه كلّا؛ أى كلّ الاشياء بنحو الضرورة و البداهة، و لا بالاكتساب

---

(۱). الكافى ۱: ۲۵/ ۲.

(۲). الكافى ۱: ۱۶/ ۱۲.

(۳). التوحيد: ۳۵/ ۲.

(۴). البحار ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۵). المصدر ۴: ۲۳۰/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۷ لكن له القضاء و التصديقفى كلّ ما نبّهه الصدّيق

كذا تميز صحّة الدليلله عن الفاسد و العليل *** بعون الاستدلال؛ و ذلك ظاهر لمن راجع وجدانه. فإنّا لا نعقل الأشياء كلّها لا بالفطرة و لا- بالاكتساب، و إنّ مجهولاتنا أكثر من معلوماتنا، لكن له القضاء؛ أى الحكم و التّصديق فى كلّ ما نبّهه الصدّيق، فيحتاج إلى منبّه و معلّم؛ كالطّفل الّذى له استعداد التّعلم، فيتعلّم الأشياء من معلّمها شيئا فشيئا.

فالعقل بنفسه لا يدرك كثيرا من الأشياء، و إن خاض فيها خوضا و أتعب فيها طولا و عرضا؛ لكن إذا نبّهه و علّمه معلّم صدّيق، كان له شأنيّة الحكم و التّصديق، فهو غير محدود من هذه الجهة. و كما أنّ له مقام الحكم، كذا تميز صحّة الدليل له عن الفاسد و العليل؛ فهو فى هذا المقام أيضا مطلق من غير تحديد.

ثمّ إنّ من تحديد العقل أيضا، أنّه لا يدرك الجزئيّات الخارجيّة بلا واسطة، كما يأتى.

معرفة «الصانع» من طريق العقل و الوصف غيابيّة، اجماليّة، اثباتا و توصيفا

اشارة

معرفة «الصانع» من طريق العقل و الوصف غيابيّة، اجماليّة، اثباتا و توصيفا

اعلم، إنّ المعرفة بالشيء، قد تكون «شهوديّة»: «و هى أن تكون مشهودا بالعيان أو محسوسا باحدى الحواس الظاهرة»؛ و أخرى غيابيّة: «و هى أن لا يكون مشهودا و لا محسوسا.»

و معرفة الصانع عند الجميع، غيابيّة، إلّا عند من يجوّز الرّؤية. و القائلين بالكشف أيضا ينكرون الغيابيّة، لكنّهم يسمّون كشفهم بالغيب، «شهودا»؛ فهم يدّعون مرتبة بين المرتبتين؛ أعنى الغياب و الشّهود.

ثمّ المعرفة الغيابيّة، قد تكون اجماليّة: «و هى العلم بوجود الشيء و ثبوته اجمالا». و هذا لا نسمّيه «معرفة» فى الاصطلاح، بل هو العلم بالشّيء؛ و أخرى تفصيليّة: «و هى العلم بخصوصيّاته و صفاته». و قد تقدّم أنّ المعرفة الاثباتيّة، ليست إلّا من شأن العقل فقط؛ و أمّا التفصيليّة، فهى بالعقل و الوصف معا.

و لكنّ الّذى عندنا، أنّ المعرفة فى باب الصّانع (سواء كانت بالعقل أو بالوصف) تفصيلها أيضا اجمال. أمّا الوصف، فظاهر؛ فإنّ غاية ما يظهر من الآيات

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۸

و العقل غير مدرك بالذّات للخارجيّات من الذّوات

و إنّما يدرك بالحواس أو صدق كلّى أو القياس

فكلّ شيء غاب عن حسّ البشر لا يهتدى إليه إلّا بالأثر

و اللّه غائب عن الحواسّ فلا طريق غيره للنّاس

و الرّوايات أنّه تعالى مثلا: عالم، قادر، حكيم، لطيف؛ و أمّا أنّه كيف يكون عالما أو قادرا أو حكيما أو لطيفا؟ فليس إلّا معرفة إجماليّة، بل صريح عدّة من الرّوايات ذلك؛ كما ستعرف فى «باب أنّه تعالى لا يعرف بكنهه» و «باب أنّ صفاته عين ذاته» و «باب معانى الأسماء».

[مقدار إدراك العقل و حدوده]

[مقدار إدراك العقل و حدوده]

و أمّا العقل، فبيان الحال فيه ما ذكرت: و العقل غير مدرك بالذّات من غير وساطة للخارجيّات من الذّوات العينيّة؛ و إنّما يدرك الخارجيّات بالحواسّ الظاهرة، أو بواسطة صدق كلّى عليها، أو بواسطة القياس و التمثيل. و على هذا، فكلّ شيء غاب عن حسّ البشر، من المحسوس و غيره، لا يهتدى العقل إليه إلّا بالأثر، إذ لا طريق للعقل إذن إلى العلم به و معرفته إلّا الآثار؛ و اللّه تعالى غائب عن الحواسّ، فلا طريق غيره؛ أى غير الأثر للنّاس.

فيكون طريق معرفتهم إيّاه منحصرة، بالآثار. و إذا ثبت انحصار طريق العقل بالآثار، فلا محالة يكون ادراكه محدودا بما تؤدّى الآثار إليه. و من المعلوم:

أوّلا: أنّ الآثار ليست إلّا أفعالا معدودة.

و ثانيا: أنّها غير وافية بجميع خصوصيّات المؤثّر تفصيلا؛ نظير ما إذا رأيت كتابا، فإنّك بمجرّد النّظر إليه، تعلم اجمالا أنّ له مؤلّف، ثمّ إذا نظرت فيه و تصفّحته، تعرف أنّه كان فصيحا، بليغا، شاعرا، ماهرا و غير ذلك على حسب ما فيه من الآثار.

و أمّا أنّه كيف كان فيما فقدت فيه الآثار من الأوصاف، أو كيف كان فى اتّصافه بالأوصاف الّتى تؤدّى إليها الآثار؟ فلا سبيل إليه إلّا الاجمال.

و ثالثا: أنّ الآثار مع اجمال مؤدّاها، إنّما تؤدّى إلى الأوصاف، لا إلى كنه الذّات و حقيقته.

و على هذا، فمعرفة الصّانع من طريق العقل، ليست إلّا مجملة، اثباتا و هو ظاهر، و توصيفا لما بيّناه، و لا يكاد يصل العقل إلى كنه الذّات. و إلى هذا التّفصيل أشرت بقولى:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۹

و العقل لا يدرك بالأفعال إلّا وجوده على الإجمال

أو مع شيء من صفات مجملة لأنّ الآثار تؤدّى مهملة

تعرّف الرسوم لا الماهيّة إذ هى غير الذات فى الهويّة

فانحصر الطريق فى الاثبات بالعقل ثمّ العقل بالآيات ***

و العقل لا يدرك بالأفعال، إلّا وجوده على الإجمال؛ إذ الأفعال (و هى الآثار)، لا تثبت إلّا صرف الوجود، أو مع شيء من صفات مجملة إذا نظر إلى الأفعال بعين التّأمل و التّدبّر؛ فيرى فيها اثر العلم و القدرة و الحكمة و اللّطف مثلا، فيثبتها له أيضا اجمالا، فهذا التفصيل أيضا اجمال. و إنّما هو تفصيل بالنّسبة إلى صرف الوجود، و إنّما صارت تؤدّى مجملة، لأنّ الآثار لا تؤدّى إلى مؤثّرها إلّا مهملة، كالقضايا المهملة الّتى لا تؤدّى إلّا جزئيّة. و ذلك، لأنّ الآثار، إنّما تعرّف الرّسوم لا الماهيّة، فهى معرّفات رسميّة، لا حديّة؛ إذ هى غير الذّات فى الهويّة، مباين لها فى الجنسيّة، بل السّنخيّة عندنا هنا أيضا. إذ ليست من باب العلّة و المعلول و لو فرض، فالمعلول، أيضا مباين للعلّة بمقتضى الاثنيّة، و المباين لا يصير حدّا تامّا للمباين أصلا، فلا يكون معرّفا لكنه الذّات و هويّته أصلا.

[انحصار طريق المعرفة بالعقل]

[انحصار طريق المعرفة بالعقل]

و حيث قد تمّت هذه المقدّمات، ظهر لك أمران، اشرت إليهما بقولى:

فانحصر الطريق فى مقام الاثبات، بالعقل دون النّقل و الكشف؛ إذ ليس المقام من التعبّد و لا معرفة إلّا غيابيّة محضة. ثمّ انحصر طريق ادراك العقل بالآيات و الآثار، لا باستقلال بنفسه، لأنّ المطلوب جزئى خارجى. و قد ورد عنهم (ع) ما يدلّ على كلا الانحصارين «۱».

---

(۱). أمّا الثانى، فسيأتى تفصيله؛ و أمّا الأوّل، مع الاشارة إلى الثانى أيضا، فمنها ما مرّ من قول أمير المؤمنين (ع) و الرضا (ع): «بصنع اللّه يستدل عليه، و بالعقول تعتقد معرفته ...»، و فى قول أمير المؤمنين (ع) بعد ذلك:

«جعل الخلق دليلا عليه فكشف به عن ربوبيّته»، و قول موسى بن جعفر (ع): «إنّ للّه حجّتين ...» إلى أن قال: «و أمّا الباطنة فالعقول»، و هو الظاهر فى انحصار الحجّة فى العقول و الأنبياء. و منها: أيضا قول موسى بن- جعفر (ع): «يا هشام! إنّ اللّه- عزّ و جلّ- أكمل للنّاس الحجج بالعقول، و أفضى إليهم بالبيان و دلّهم على ربوبيّتهبالأدلّة فقال: وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ (البقرة ۲: ۱۶۳)، إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ ... (البقرة ۲: ۱۶۴، آل عمران ۳: ۱۹۰).

و منها: قول أمير المؤمنين (ع): «دليله آياته و وجوده إثباته»، و منها قول الصّادق (ع) فى الاهليلجة: «و لا يعرف إلّا بخلقه» و منها: مكتوب الرّضا (ع) إلى فتح بن يزيد: «الدّال على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على ازليّته» و منها: قول أمير المؤمنين (ع): «معروف-

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۰

«الكشف» ك «الرؤية» فى البطلان و البحث عنه فى المقام الثّانى

و هو ثبوتىّ لدى من كشفه ك «الفطرة» الّتى ادّعتها طائفة

دعوى على ما لم يروا عيانا بأنّه لو كان كيف كانا

هب أنّ طفلا ما رأى إنسانا حتّى البلوغ أظهر الإيمانا

أو قد سمعتم عند الاضطرار شهادة المنكر بالإقرار

فعلّه ألهم فى ذا الحال أو كان بالعقل و الاستدلال

منع طريقيّة «الكشف» و «الفطرة» فى مقام الاثبات؛ و ابطال الفطرة هنا، و الكشف فى محلّه

اشارة

منع طريقيّة «الكشف» و «الفطرة» فى مقام الاثبات؛ و ابطال الفطرة هنا، و الكشف فى محلّه

«الكشف» عندنا ك «الرؤية» فى البطلان، و البحث عنه و عن ابطاله فى المقام الثّانى؛ أى المقصد الثّانى الّذى هو فى التّحقيق عن ذاته. و هو على فرض صحّته، طريق ثبوتىّ لدى من كشفه؛ ك «الفطرة» الّتى ادّعتها طائفة.

توضيح ذلك: إنّ الطّريق إلى الواقع و الدّليل عليه، قد يكون ثبوتيّا، و فائدته مجرّد ثبوت الواقع لدى من قام لديه الطريق؛ و قد يكون اثباتيّا، و فائدته اثبات المدلول عليه فى نفسه، من دون اختصاص له بمن قام عنده؛ فيمكن اثبات المدلول عليه على الغير. و الأوّل كالعلم، فإنّه طريق الواقع و دليل مثبت له؛ لكنّه فى نفس العالم فقط، و لذلك يكون حجّة له خاصّة دون غيره؛ و الثانى كالتّواتر، فإنّها دليل اثباتىّ فى نفسه، يثبت الواقع فى نفس الأمر من غير اختصاص بشخص خاصّ.

و الكشف و الفطرة على فرض صحّتهما، حالهما حال العلم، فى أنّهما طريقان ثبوتيّان لنفس الكاشف و صاحب الفطرة، فلا يصحّ عدّهما فى الطّرق الاثباتيّة للصّانع.

و أيضا الجمع بين الكشف و الفطرة عند القائل بطريقيتهما معا مشكل، لاستلزام تخصيص كلّ منهما بمورد خاصّ، قضاء لحقّ البينونة. و الالتزام بالفرق بين الثبوت

- بالدّلالات منعوت بالعلامات»، و منها قول الحسين (ع): «معروف بالآيات و موصوف بالعلامات ...»، و منها: قول الباقر (ع): «موصوف بالآيات و معروف بالعلامات»، و منها: قول الرضا (ع): «معروف بالآيات»، و أيضا: «يعرف بالآيات و يثبت بالعلامات».

و كلّ ما دلّ على انحصار الطّريق بالآيات و الحدوث و الصنع و غير ذلك ممّا يأتى، فإنّه يدلّ أيضا على انحصار الطّريق بالعقل بالملازمة؛ إذ المعرفة بالآيات و البرهان من شأن العقل.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۱

الحاصل بالكشف و الحاصل بالفطرة، كالفرق الحاصل بين ما هو حاصل بالعقل أو الكشف.

اللّهمّ إلّا أن يخصّص الكشف ب «الجاهل الشّاك»، و الفطرة ب «الغافل» أو بالعكس؛ و أنّ الثبوت بالفطرة اجمالىّ؛ كالثّبوت بالعقل، و بالكشف تفصيلى، و فيهما نظر.

اشارة

«الكشف» عندنا ك «الرؤية» فى البطلان، و البحث عنه و عن ابطاله فى المقام الثّانى؛ أى المقصد الثّانى الّذى هو فى التّحقيق عن ذاته. و هو على فرض صحّته، طريق ثبوتىّ لدى من كشفه؛ ك «الفطرة» الّتى ادّعتها طائفة.

توضيح ذلك: إنّ الطّريق إلى الواقع و الدّليل عليه، قد يكون ثبوتيّا، و فائدته مجرّد ثبوت الواقع لدى من قام لديه الطريق؛ و قد يكون

اثباتيّا، و فائدته اثبات المدلول عليه فى نفسه، من دون اختصاص له بمن قام عنده؛ فيمكن اثبات المدلول عليه على الغير. و الأوّل كالعلم، فإنّه طريق الواقع و دليل مثبت له؛ لكنّه فى نفس العالم فقط، و لذلك يكون حجّة له خاصّة دون غيره؛ و الثانى كالتّواتر، فإنّها دليل اثباتىّ فى نفسه، يثبت الواقع فى نفس الأمر من غير اختصاص بشخص خاصّ.

و الكشف و الفطرة على فرض صحّتهما، حالهما حال العلم، فى أنّهما طريقان ثبوتيّان لنفس الكاشف و صاحب الفطرة، فلا يصحّ عدّهما فى الطّرق الاثباتيّة للصّانع.

و أيضا الجمع بين الكشف و الفطرة عند القائل بطريقيتهما معا مشكل، لاستلزام تخصيص كلّ منهما بمورد خاصّ، قضاء لحقّ البينونة. و الالتزام بالفرق بين الثبوت

- بالدّلالات منعوت بالعلامات»، و منها قول الحسين (ع): «معروف بالآيات و موصوف بالعلامات ...»، و منها: قول الباقر (ع): «موصوف بالآيات و معروف بالعلامات»، و منها: قول الرضا (ع): «معروف بالآيات»، و أيضا: «يعرف بالآيات و يثبت بالعلامات».

و كلّ ما دلّ على انحصار الطّريق بالآيات و الحدوث و الصنع و غير ذلك ممّا يأتى، فإنّه يدلّ أيضا على انحصار الطّريق بالعقل بالملازمة؛ إذ المعرفة بالآيات و البرهان من شأن العقل.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۱

الحاصل بالكشف و الحاصل بالفطرة، كالفرق الحاصل بين ما هو حاصل بالعقل أو الكشف.

اللّهمّ إلّا أن يخصّص الكشف ب «الجاهل الشّاك»، و الفطرة ب «الغافل» أو بالعكس؛ و أنّ الثبوت بالفطرة اجماليّ؛ كالثّبوت بالعقل، و بالكشف تفصيلى، و فيهما نظر.

[ما هو المراد من الفطرة]

ثمّ إنّ المراد بالفطرة، دعوى مفطوريّة البشر على التوحيد؛ كمفطوريّته على فطريّاته، بحيث لو خلّى و طبعه و لم ير انسانا حتّى يكبر، أقرّ بفطرته على وجود الصانع؛ و لكنّها مغفول عنها بسبب الاختلاط بالأوهام و الشبهات، أو المتابعة للشهوات؛ و مع ذلك، غير زائلة بالكليّة، بل هى مركوزة مغشية بالموانع؛ فإذا ارتفعت الموانع (و ذلك عند الالجاء و الاضطرار و انقطاع الاسباب)، ارتفع الغشاء؛ و ظهرت الفطرة من تحت الغطاء، فاقرّت بإله السّماء.

[انكار الصدوق (ره) دعوى الفطرة]

و قد وقعت هذه الدعوى من بعض القدماء، و أنكرها الصدوق (ره) أشدّ الانكار؛ و لكن بالرّغم من ذلك، كثر ذكرها فى هذه الأعصار على الألسنة و الأفواه، خصوصا فى زماننا حتّى صارت عند أهل زماننا من الأصول المسلّمة الّتى يشنع على منكرها؛ و ذلك لغلبة التقليد فى هذه الأزمنة على التحقيق.

و كيف كان، فإنّ دعوى الفطرة على الوجه المتقدّم، دعوى على ما لم يروا عيانا بانفسهم و لم يشهدوه بأعينهم؛ و مع ذلك ادّعوا رجما بالغيب: بأنّه لو كان كيف كانا؟

كما قال الصدوق (ره): «إنّ هذا الشيء لم يكن، و هو اخبار بما لم يكن إن لو كان كيف كان يكون».

و إنّا نقول: هب أنّ طفلا ما رأى إنسانا حتّى البلوغ، ثمّ شهدتموه أنّه حين بلغ أظهر الإيمانا. أو أنّكم قد شهدتم المنكر المضطرّ، و سمعتم عند الاضطرار شهادة هذا المنكر بالإقرار؛

[طريق لاثبات الفطرة]

فمن أين يظهر لكم أنّ هذه الشّهادة من جهة زوال المانع عن لا- الفطرة، و أنّها من بروز الفطرة المودعة الكامنة؟ فعلّه ألهم فى ذا الحال، فكانت الشّهادة بتوفيق خاصّ و عناية خاصّة؛ ألهمه اللّه إيّاها فى تلك الحالة و أرشد قلبه بإلهام منه؛ أو كان اقراره عند ذلك بالعقل و الاستدلال؛ فإنّه عند الإلجاء و الاضطرار، يفرغ القلب للاستدلال، و تظهر الحجّة عليه بلا ترديد و اشكال. أو كان منكرا انكار جحود مع استيقان القلب للوجود، فألجأه الاضطرار إلى الاقرار؛ كما قال تعالى: فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنا قالُوا آمَنَّا ... .

و الحاصل: أنّ دعوى الفطرة، لا طريق لهم إلى اثباتها، و لا شاهد لهم على ثبوتها، بل هى مبتيّة على دعويين اخريين: احداهما، أمر لم يتّفق إلى الآن؛ و الثانية،

---

(۱). غافر ۴۰: ۸۴.

و إن يكن فذاك فرض نادرليس حريّا فى الطريق يذكر

ثمّ الثبوت لا يزيد للمقرّشيئا و لا يفيد إلزام المصرّ

فليس للبحث محصّل، بلى‌من ابتلى يجد لها محصّلا *** الدعوى على قلب المتّفق له أو قلب من لو اتّفق له، و هل هذا إلّا تخرّص بالغيب!؟

و إن يكن الأمر واقعا على ما زعموا فذاك فرض نادر الوقوع؛ و مثله ليس حريّا فى الطريق يذكر بأن يجعل أحد الطرق المثبتة للصّانع.

[لا ثمرة مهمة لاثبات الفطرة]

ثمّ الثبوت للفطرة و تسلّمها، لا- تثمر ثمرة مهمّة، لأنّ ثبوتها النّفس الأمرى لا يزيد للمقرّ للصّانع شيئا فى إيمانه و اعتقاده، و لا يفيد إلزام المصرّ على الإنكار. أمّا الأوّل، فلأنّ المؤمن المقرّ، موقن بالصّانع، فهذا العلم بالثّبوت؛ أى الاعتقاد بثبوت الفطرة و أنّ التوحيد فطرىّ للبشر، لا يؤثّر فيه شيئا؛ بل هو مقرّ، مذعن، معترف بربه، ثبتت فطرة للبشر أم لم تثبت، خصوصا أنّه إذا راجع وجدانه لا يرى فى نفسه اثرا من الفطرة، و لا- أنّ اقراره و ايمانه الموجود من اثر الفطرة؛ و امّا الثانى، فلانّ المنكر فى حال انكاره، غافل عن الفطرة بزعم مدّعيها، و هى مذهول عنها من قلبه؛ فكيف يمكن الزامه بأنّ التوحيد فطرىّ لك و أنت الآن لا تشعر به؟

و على هذا، فليس للبحث عن ثبوت الفطرة محصّل، بلى من ابتلى و صار مضطرّا، يجد لها؛ أى للفطرة، محصّلا، إن كانت هى ثابتة واقعا؛ كما يدّعون. ففائدتها مخصوصة بالمضطرّين عند أنفسهم، و مثل هذه الفائدة ليست مما يهتمّ بها؛ فالأولى، الاضراب عنها.

[ضرورة إبطال دعوى الفطرة]

الا أن الفطرة صارت اليوم من المسائل المهمة، يهتمّون بها أكثر الاهتمام، و يعتمدون عليها أكثر من الاعتماد على الأدلّة و البراهين. و لذلك، يكون مظنّة أن يصير الاعتقاد بالصانع موهونا عند المنكرين المعطّلين؛ فيطعنون على الموحّدين زعما بأنّ اعتمادهم فى الدليل، على مثل هذا الطريق السقيم العليل، و أنّه ليس لهم إلّا الدعاوى على الأنفس و القلوب و شهادة الزور و القول بغير العلم على السّرائر. فلا بدّ من التنبيه على بطلان هذه الدعوى لئلّا يغترّ بها الآخرون.

[استشهاد القائلين بالفطرة، بالآيات و الأخبار]

فاعلم، إنّ المثبتين للفطرة استشهدوا لثبوتها بالآيات و الأخبار، و هذا من قصور فهم أو قلّه تأمّل. فإنّه مع الغضّ عن عدم تماميّة دلالتها

على ما أرادوا، و فرضها دالّة على ما استفادوا، فإن أرادوا بها التأييد، فغير مفيد؛ و إن أرادوا بها الاستدلال، فغير

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۳ و حيث أنّ المدّعى قد ادّعى‌دعوى على الخالق و الخلق معا

أشهد بالآيات و الأخبارليسند الأمر بصنع البارى

و ليس فى الآيات من دلالةإذ بعضها ذمّ على الرذالة سديد.

[لا ثمرة لاستشهادهم بالآيات و الروايات]

أمّا التأييد، فإنّك خبير بأنّه فيما كان المطلوب المؤيّد له فى نفسه، أمرا، ثابتا، وجدانيّا أو مثبتا، برهانيّا؛ ففى مثله إذا وردت آية أو رواية، كانت مؤيّدة له، لثبوته فى نفسه بدونها؛ و قد عرفت أنّ الفطرة ليست إلّا دعوى على دعوى، و لم يتمّ لها ثبوت فى نفسها و لم تقع مبرهنا عليها؛ مع أنّ التأييد بالأمر التعبدى لمّا كان أصل المتعبّد به فى محلّ الإنكار ليس إلّا كالاستدلال. و أمّا الاستدلال، فهو بعكس التأييد؛ إنّما يصحّ فيما كان الاستشهاد بالآية أو الرواية بنظر الاستقلال، لتكون دليلا مثبتا للمطلوب، و لا يكون ذلك إلّا إذا لم يكن المطلوب ثابتا فى نفسه. و حينئذ فالّذى يثبت بهما إنّما هو ثبوت تعبّدى، و هو لا يفيد فى مقام الدليل على اثبات الصانع بحيث يجعل من أدلّته الفطرة الّتى ثبتت بالتعبّد، هذا.

و لكنّ التحقيق بعد عدم تماميّة دعوى الفطرة فى نفسها، أنّه لو تمّت دلالة الآيات و الروايات على ثبوتها (مع أنها مغفولة، مذهولة، لا يجدها المقرّ فى وجدانه و لا المنكر فى جنانه) لكان مفادها الحكاية عن الجعل بحسب الخلقة الأوّليّة و الطينة الصرفة؛ نظير الحكاية عن أنّ الأرواح خلقت قبل الاجساد، و أنّها أقرّت فى عالم الذرّ بالتّوحيد، و غير ذلك ممّا لا علم لنا به؛ إلّا أنّه لا يفيد إلّا تعبّدا محضا، نظير التعبّد بأمثال تلك الأمور. كلّ ذلك على فرض تماميّة دلالتها، و لكنّ الكلام بعد فيها فلنذكر ما استدلّ به و ننظر فى دلالته.

استشهاد القائلين بالفطرة بالآيات و الأخبار

[ادلة الفطرة من الآيات]

و حيث أنّ المدّعى للفطرة قد ادّعى دعويين؛ أعنى دعوى على الخالق و الخلق معا، أمّا على الخلق، فلما مرّ؛ و أمّا على الخالق، فلأنّ من يدّعى الفطرة للبشر يدّعى على اللّه تعالى أنّه مودّعها فيه، و جاعلها له، و فاطره عليها؛ فلا بدّ له فى هذا الادّعاء على اللّه أيضا من إقامة شاهد. فلذلك أشهد للدعويين بالآيات و الأخبار معا؛ ليسند الأمر بصنع البارى تعالى أيضا، و يستدلّ بها على الثبوت أو يؤيّده بها. و ليس لا

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۴ و بعضها توبيخ من أشرك به‌معترفا بربّه و صاحبه

بحيث لو سألته: من خالقكو خالق السّماء؟ أو من رازقك؟

قال: هو اللّه المفيض خيرهفقل: لما ذا تعبدون غيره؟ فى الآيات من دلالة، إذ بعضها ذمّ المقرّين لا المنكرين على الرذالة و الدناءة بالعتو و الطغيان و التضرع و الالتجاء فى حالتى الأمن و البلاء و الفاقة و الرخاء؛ مثل قوله تعالى: فَإِذا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذا هُمْ يُشْرِكُونَ . و نظائره كثيرة؛ كقوله: وَ ما بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْئَرُونَ ثُمَّ إِذا كَشَفَ الضُّرَّ عَنْكُمْ إِذا فَرِيقٌ مِنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ و قوله:

وَ إِذا مَسَّ الْإِنْسانَ الضُّرُّ دَعانا لِجَنْبِهِ أَوْ قاعِداً أَوْ قائِماً فَلَمَّا كَشَفْنا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنا إِلى ضُرٍّ مَسَّهُ كَذلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ .

و لا صراحة فى أمثال هذه الآيات على فطرة و لا إيهام، و الاستدلال بها كأصل الدعوى، مبنىّ على الدعوى أيضا؛ و هى دعوى أنّ

المخاطب بها، المنكرون، فيختصّ بهم؛ و المنكر الغافل المصرّ على الانكار، كيف ينقلب إلى الالتجاء لو لا ظهور الفطرة فى حال الاضطرار؟ و لعمرى! إنّ هذه الدعوى على مورد هذه الآيات، و حملها على مورد الإنكار من أظهر مصاديق «التفسير بما لا يرضى صاحبه».

و بعضها توبيخ من أشرك به، بعبادة الأصنام و غيرها، مع أنّه يكون معترفا بربّه و صاحبه؛ كمشركى قريش، فإنّهم كانوا معترفين بأنّ ربّهم و خالقهم، اللّه، و كانوا يقولون: أنشدك باللّه و الرحم؛ و كانوا يقولون: لا شريك لك إلّا شريك هو لك تملكه و ما ملك، و كانوا يعتذرون فى عبادتهم الأصنام، بقولهم: ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفى .. ، و قولهم: هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللَّهِ .

فمثل هذا المشرك، ليس منكرا للّه و لا غافلا عنه، بل هو بحيث لو سألته من خالقك و خالق السّماء؟ أو من رازقك؟ قال: هو اللّه المفيض خيره على الكائنات.

فعند ذلك، فقل: لأمثال هؤلاء توبيخا لهم على الشّرك؛ كمّا علّم اللّه نبيّه (ص): لما ذا

---

(۱). العنكبوت ۲۹: ۶۵.

(۲). النحل ۱۶: ۵۳ و ۵۴.

(۳). يونس ۱۰: ۱۲.

(۴). الزمر ۳۹: ۳.

(۵). يونس ۱۰: ۱۸.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۵ و لو تعمّ كلّ منكر لهكان السّؤال هكذا استدلاله

و «آية الفطرة» لم يرد بهاإذعان كلّ نسمة بربّها

بل هى كالقيّم و الحنيفوصف لكلّ دينه الشّريف

لذاك فسّرت به تمامانبوّة، ولاية، إسلاما تعبدون غيره؟ هذا مضمون الآيات الّتى استدلّ بها، مثل قوله تعالى: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ، و قوله: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ، و نظائره كثيرة. و هذه الآيات أيضا لا صراحة فيها على الفطرة و لا ايهام؛ و الاستدلال بها أيضا، مبنىّ على دعوى اختصاص الخطاب فيها بالمنكرين، و هى كما ترى؛ بل ظهورها و ظهور سياقها قبلا و بعدا ينادى بالمخاطبة مع المشركين.

[تعميم المخاطبة لكلّ منكر لا يدلّ على الفطرة]

و لو فرضنا أنّ المخاطبة فى هذه الآيات، تعمّ كلّ منكر له تعالى (سواء كان الإنكار، إنكارا للربوبيّة أو الألوهيّة) فتكون الآية من حيث شمولها للمنكر الغافل، دالّة على الفطرة بالتّقريب المذكور كان السّؤال هكذا؛ يعنى، على هذا النّحو: من خلق السّماوات و الأرض؟ من يرزقكم ...؟ استدلاله للصّانع بعينه؛ غاية الأمر، أنّه استدلال و برهان على طريق السّؤال. و حينئذ فالإقرار بعد ذلك و الاعتراف لا يكون إقرارا عن الفطرة، بل هو إقرار عن الحجّة و البرهان، و ظهور الحقّ على قلبه، ظهور بعد البيان. فلو كان مثل ذلك فطرة، لما كان لاختصاصها بالتّوحيد وجه، بل الانسان على هذا مفطور على كلّ شىء حقيقة، و كان منكرا له لشوب ذهنه، لأنه يقبله و يقرّبه مع البيّنة و البرهان.

[استدلالهم بآية الفطرة]

و «آية الفطرة» الّتى استدل بها أيضا، و هى قوله تعالى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ . و هى و إن كانت صريحة فى لفظ «الفطرة»، إلّا أنّ الكلام،

---

(۱). العنكبوت ۲۹: ۶۱.

(۲). الزخرف ۴۳: ۸۷.

(۳). الروم ۳۰: ۳۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۶

فى معناها هنا و ما هو الموصوف بها. فإنّه لم يرد بها فطرة التوحيد و إذعان كلّ نسمة؛ أى مخلوق، بربّها خاصّة؛ بل هى كالقيّم و الحنيف المذكورين فيهما، وصف لكلّ دينه الشّريف و تمامه، لا لخصوص معرفة الربّ و الإقرار به؛ لذاك فسّرت آية الفطرة به تماما؛ أى بالدّين بجميعه: نبوّة، ولاية، إسلاما.

[ما ورد عنهم (ع) فى تفسير آية الفطرة]

فقد فسّرت تارة: بالاسلام؛ كرواية عبد اللّه بن سنان، عن أبى عبد اللّه (ع) قال:

«سألته عن قول اللّه عزّ و جلّ: فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها، ما تلك الفطرة؟

قال (ع): هى الاسلام، فطرهم اللّه حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، فقال: أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ و فيهم المؤمن و الكافر» .

و اخرى: بالولاية؛ كرواية ابى بصير عن الباقر (ع)، قال (ع): «الولاية» .

و ثالثة: بالتّوحيد خاصّة؛ كرواية زرارة و الحلبى و هشام بن سالم، عن أبى عبد اللّه (ع)، قال (ع): «التوحيد» ، و قال (ع): «فطرهم جميعا على التوحيد» .

و رابعة: بالتوحيد و النبوّة و الولاية؛ كرواية عبد الرحمن بن كثير، عن أبى عبد اللّه (ع)، قال: «التوحيد و محمّد رسول اللّه و علىّ أمير المؤمنين» ؛ و رواية الهيثم الرمانى، عن الرضا (ع)، عن جدّه الباقر (ع)، قال: «هو لا إله إلّا اللّه و محمّد رسول اللّه (ص) و على أمير المؤمنين (ع) إلى هاهنا التوحيد .

فهذه التفاسير المختلفة، شاهدة على أن المراد بها الدين، الّا خصوص التوحيد منه؛ و ليس هذا الاختلاف مبنيّا على الباطن و التأويل، بل هو على مقتضى ظاهر التنزيل؛ و من المعلوم أنّ النّبوّة و الولاية و الاسلام، ليست فطريّات و لم يدّع أحد أنّها فطريّة.

---

(۱). البحار ۱: ۱۵۱/ ۳۰.

(۲). المصدر ۳: ۲۷۷/ ۲.

(۳). المصدر ۳: ۲۷۷/ ۴ و ۵.

(۴). المصدر ۳: ۲۷۸/ ۸.

(۵). المصدر ۳: ۲۷۸/ ۹.

(۶). المصدر ۳: ۲۷۷/ ۳.

(۷). و أيضا لا دلالة فى لفظ «الفطرة» فى الآية على الفطرة فى التوحيد، الّا بضميمة تفسيرها بهذه الأخبار، و بعضها وارد فى أخذ الميثاق و لا مانع أن يكون اللّه تعالى فطرهم كذلك فى ذاك الوقت و لا دلالة على بقاء الفطرة بحالها بعده، إلّا بضميمة الاخبار الآتية و يأتى حالها.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۷ فالدّين فطرة له شرعيّةو صبغة اللّه على البريّة

و كلّ دين أهله الفاطر لهفصار فطرة لهم و شاكلة

و ذو الجلال فاطر الإسلامدينا، قد اصطفاه للانام

فالدّين فطرة له تعالىشرّعه بجعله كمالا

و فطرة لنا إذ الشّريعةصيّرها طوعا لنا طبيعة

و الدين فطرة بناه ربّنالا أنّه يكون فطريّا لنا

فتهتدى النّفس له جليّالو خلّيت و طبعها الفطريا فهذه التفاسير كظاهر الاطلاق، شواهد على أنّ الفطرة ليست بذلك المعنى؛ فإنّ هذه الأمور ليست ممّا تهتدى إليها النّفوس عند تخليتها و بقائها على صرافتها، بل معنى الفطرة هنا حيث إنّها وصف للدّين، إنّما هو الشّرعة؛ و بهذا الاعتبار تضاف إلى اللّه فيقال: فطرة اللّه؛ كما يضاف الدين إليه، فيقال: دين اللّه.

[الفطرة فى الآية ليست بالمعنى المراد]

فالدّين فطرة له تعالى، بمعنى كونه فاطره و جاعله و شارعه، فهى أيضا فطرة شرعيّة و هو باعتبار آخر: صبغة اللّه الّتى قدّرها على البريّة، و كلّ دين أهله الفاطر و المبتدع له، فصار فطرة ثانويّة لهم بطول ممارستهم و نموّهم عليه؛ و صار أيضا شاكلة لهم باعتبار تشاكلهم بشكل واحد.

و ذو الجلال بنفسه فاطر الإسلام و جاعله دينا قد اصطفاه للانام.

و قد تضاف الفطرة الى الخلق؛ كما قال تعالى: فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها؛ كما انّ الدين أيضا يضاف إليهم، فيقال: دينى و دين النّاس؛ فالفطرة إذن لها معنيان باعتبار الاضافتين؛ كما انّ الدين كذلك، فالدّين فطرة له تعالى؛ بمعنى أنّه شرّعه بجعله كمالا للبشر، و فطرة لنا أيضا باعتبار اضافته إلينا؛ إذ الشّريعة صيّرها اللّه طوعا و بالاختيار، لا جبرا و بالاضطرار لنا طبيعة؛ فالدّين شرعيّة و طبيعة ثانويّة، طبع اللّه عباده عليه تشريعا لا تكوينا.

[الفرق بين الفطرة و الفطرى]

ثمّ إنّه فرق بين الفطرة و الفطرى، و الدين فطرة بناه ربّنا و فطره، لا- أنّه يكون فطريّا لنا، فتهتدى النّفس له جليّا لو خلّيت و طبعها الفطريّا؛ يعنى، أنّ الدين فى ظاهر الآية محكوم بأنّه نفس الفطرة، باعتبار أنّه فطرة اللّه للنّاس، و بهذا الاعتبار،

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۸ و نسبة الفطرىّ إليه لو تراىأريد أنّ الدين ممّا فطرا

أو أنّه الفطرىّ فى القبولتقبلها الفطرة بالعقول

أو هو طبعىّ بلا سخيمةيلائم الطبائع السّليمة يسمّى الاسلام «الفطرة» ؛ يقال: ولد على الفطرة؛ اى على الاسلام، و يقال: المرتدّ الفطرى؛ اى الّذى ارتدّ عن الاسلام بعد أن ولد فيه، و كون الدين فطرة، لا يستلزم كونه فطريا؛ فلو فرض أنّ المراد بالدّين هو التوحيد خاصّة، فلا دلالة فى الآية أيضا على كونه فطريّا. و الحاصل: إنّ الدين أو الاسلام مسند إلى الفطرة ، لا إلى الفطرى.

و نسبة الفطرىّ إليه لو ترى فى بعض الموارد، أريد به احدى المعانى الثلاثة:

إمّا أنّ الدين ممّا فطرا؛ اى ممّا فطره اللّه و جعله فطرة للنّاس؛ أو أنّه الفطرىّ فى القبول، تقبلها الفطرة بالعقول؛ يعنى، أنّ قبوله بعد الثبوت بالبيّنة من فطريّات العقول، فهو فطرى القبول؛ أو هو طبعىّ بلا سخيمة فيه، يلائم الطبائع السّليمة عن حبّ الشهوات أو شوب الظلمات؛ يعنى، أنّ الدين قد جعل فطريّا؛ أى طبعيّا، إذا الفطرة تأتى بمعنى الطبع أيضا؛ يعنى، أنّه روعى فى صبغه و صوغه من القوانين و الاحكام ما يلائم الطباع و يوافقها، حيث لم تكلّف نفس إلّا وسعها و لم يجعل فيه عسر و حرج و غير ذلك. و الفرق بين الوجهين ظاهر، فأنّ الأوّل بمعنى أنّه فطرى القبول للعقول، و الثانى أنّه فطرىّ الطباع و مقبول الطباع. فافهم!

(۱). فى الكافى باب كراهيّة الرهبانيّة عن الصادق (ع) فى شكاية امرأة عثمان بن مظعون، قال: قال رسول اللّه (ص): يا عثمان! لم يرسلنى اللّه بالرّهبانيّة و لكن بعثنى بالحنفيّة السهلة السمحة، أصوم و اصلّى و المس اهلى، فمن أحبّ فطرتى فليستنّ بسنّتى و من سنّتى النكاح.» (البحار ۲۲: ۲۶۳/ ۳). و عنه (ع) أيضا قال: قال رسول اللّه (ص): «من احبّ أن يكون على فطرتى فليستن بسنّتى، و انّ من سنتى النّكاح.» (المصدر ۱۰۳:

۲۲۲/ ۳۶).

(۲). فيقال: الدين فطرة و الاسلام فطرة، و لا يقال: الدين فطرىّ و الاسلام فطرىّ؛ فانّ الفطرى هو المنسوب الى الفطرة و المنسوب الى الفطرة غير الفطرة.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۹ و أمّا الأخبار فحملها على‌ما قلت فى الآيات ليس مشكلا

استشهاد القائلين بالفطرة بالاخبار، و دفعها

اشارة

و أمّا الأخبار فحملها على ما قلت فى الآيات ليس مشكلا للنّاظر فيها بعين التأمل، فلتحمل أيضا على فرض تماميّتها على احدى المعانى الثلاثة المذكورة، لكنّها غير تامّة.

فمنها: ما استشهد فيه بقوله تعالى: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ ...؛ فعن ابى هاشم الجعفرى عن أبى جعفر الثانى (ع)، قال: قلت: «قل هو اللّه أحد»، ما معنى الأحد؟

قال (ع): المجتمع عليهم بالوحدانيّة يقول: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ، بعد ذلك له شريك و صاحبة.»

و فى رواية اخرى له: «ما معنى الواحد؟ قال (ع): الّذى اجتماع الالسن عليه بالتوحيد؛ كما قال اللّه- عزّ و جلّ-: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ .

وجه دلالتها على مرادهم: أنّ المراد بالمجتمع عليه، اجتماع الكلّ من المنكر و المقرّ، و لا يتمّ من المنكر إلّا بالفطرة؛ و لكنّه غير صريح فى ذلك و لا ظاهر؛ بل المراد اجتماع المقرّين من المخلصين و المشركين. و يؤيّده قول موسى بن جعفر (ع) فى جواب هارون، حين سأله عن معنى الزنديق، فقال (ع):

«هو الراد على اللّه و على رسوله ...؛ إلى أن قال: هم الملحدون، عدلوا عن التوحيد إلى الإلحاد ...؛ إلى ان قال: أوّل من تزندق و الحد ابليس ...؛ الى ان قال:

و يشهدون أنّ لا إله إلّا اللّه؛ كما وصفهم اللّه فى قوله: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ ... ؛ فإنّه صريح فى أنّ المخاطب بالسئوال، المقرون مع

(۱). العنكبوت ۲۹: ۶۱. البحار ۳: ۲۰۸/ ۳.

(۲). لقمان ۳۱: ۲۵. المصدر ۳: ۲۰۸/ ۴.

(۳). المصدر ۱۰: ۲۴۳/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۰

الإنكار، أو المنكرون مع الإقرار، بل قول أبى جعفر (ع) فى روايـة الأولى (: ... بعد ذلك شـريك و صاحبة»؛ اى بعد الإقرار بأنّ خالق السـموات و الارض هو اللّه أيضا) ظاهر فى أنّ جوابهم بالاعتراف فى قوله تعالى: لَيَقُولُنَّ اللَّهُ، شـهادة عن الاعتقاد و الإقرار، لا التفات إلى الفطرة بعد الإنكار.

و منها: ما عن زرارة فى عدّة روايات عن الباقر و الصادق- عليهما السـلام-، فى قوله تعالى: فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ .. ، و قوله: وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِى آدَمَ ... ، و فى بعضها. استشهاد أيضا بقوله: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ ....

۱. فعنه [زرارة] عن الباقر (ع): ما الحنيفة؟ قال (ع): «هى الفطرة الّتى فطر النّاس عليها، فطر اللّه الخلق على معرفته.»

۲. و فى اخرى: «فطرهم اللّه على المعرفة.» .

۳. و فى اخرى، عن قوله تعالى: فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِى فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها، قال (ع):

«فطرهم على معرفة أنّه ربّهم، و لو لا ذلك، لم يعلموا إذا سئلوا من ربّهم و من رازقهم؟»

۴. و فى اخرى: «فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفة أنّه ربّهم. قلت:

و خاطبهم؟ قال: فطأطأ رأسه، ثمّ قال: لو لا ذلك، لم يعلموا من ربّهم و لا من رازقهم.»

۵. و فى أخرى، قـال: و سـألته عن قول اللّه: وَ إِذْ أَخَـذَ رَبُّكَ ... قـال (ع): «اخرج من ظهر آدم ذرّيّته إلى يوم القيامـة، فخرجوا كالـذّر، فعرّفهم و اراهم صنعه؛ و لو لا ذلك، لم يعرف أحد ربّه، و قال: قال رسول اللّه (ص): كلّ مولود يولد على الفطرة؛ يعنى، على المعرفة بـأنّ اللّه- عزّ و جـلّ- خـالقه، فـذلك قوله: وَ لَئِنْ سَـأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ سَـخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ .» و برواية العياشى:

«فعرّفهم نفسه و اراهم نفسه، و لو لا ذلك، ما عرف احد ربّه، و ذلك قوله: وَ لَئِنْ

---

(۱). روم ۳۰: ۳۰.

(۲). اعراف ۷: ۱۷۲.

(۳). البحار ۳: ۲۷۹/ ۱۲.

(۴). المصدر ۳: ۲۷۹/ ۱۱.

(۵). المصدر ۶۷: ۱۳۴/ ۵.

(۶). المصدر ۳: ۲۷۸/ ۱۰.

(۷). المصدر ۶۷: ۱۳۵/ ۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۱

سَأَلْتَهُمْ ... .» و ليس فيها الاستشهاد بحديث كلّ مولود.

۶. و فى اخرى عنه (ع) فى اخذ الميثاق: «و اخذ عليهم الميثاق بالرّبوبيّة و لمحمّد (ص) بالنّبوّة؛ ثمّ كفل لهم الارزاق، و انساهم رؤيته، و اثبت فى قلوبهم معرفته.»

۷. و فى اخرى عن ابى عبـد اللّه (ع)، قلت: كانت رؤيـة معاينة؟ قال (ع): «ثبتت المعرفة فى قلوبهم و أنسوا ذلك الميثاق و سـيذكرونه بعد، و لو لا ذلك، لم يدر احد من خالقه و لا رازقه.» هذا برواية العياشـى؛ و برواية المحاسن، قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن قول اللّه تعالى: وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ ...، قال (ع): «ثبتت المعرفة فى قلوبهم و نسوا الموقف و سـيذكرونه يوما؛ و لو لا ذلك، لم يدر احد من خالقه و لا من رازقه.»

و هذه كلّها روايات زرارة.

*** ۸. و عن ابن مسكان، عن ابى عبد اللّه (ع) فى الآية، قلت: معاينة كان هذا؟

قال (ع): «نعم، فثبتت المعرفة و نسوا الموقف و سيذكرونه؛ و لو لا ذلك، لم يدر أحد من خالقه و رازقه؛ فمنهم من اقرّ بلسانه و لم يؤمن بقلبه، فقال اللّه: فَما كانُوا لِيُؤْمِنُوا بِما كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ ....»

۹. و عن ابى هاشم الجعفرى عن ابى محمّد العسكرى (ع)، قال (ع): «ثبتت المعرفة و نسوا ذلك الموقف و سيذكرونه؛ و لو لا ذلك، لم يدر أحد من خالقه و لا من رازقه.»

و هذه الروايات كما ترى، بعضها غير آب عن الحمل على الفطرة التشريعيّة؛ كالأولى و الثانية فى السؤال عن الحنيفيّة؛ و البواقى إنّما يتوهم إبائها عن ذلك لمكان قوله (ع): «و لو لا ذلك لم يدر احد»؛ و قوله (ع): «ثبتت المعرفة فى قلوبهم»؛ و هذا ظاهر فى أنّ الفطرة، فطرة قلبيّة نفسيّة؛ و لكن بعضها كالصّريح فى اختصاص ذلك بعالم الذر

---

(۱). توبه ۹: ۶۵.

(۲). البحار ۵: ۲۵۸/ ۶۱.

(۳). المصدر ۵: ۲۵۴/ ۵۱.

(۴). المصدر ۵: ۲۵۷/ ۵۸.

(۵). يونس ۱۰: ۷۴.

(۶). المصدر ۳: ۲۸۰/ ۱۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۲

عند أخذ الميثاق، كالرّابعة.

و يؤيّده ما عن ابى بصير، قلت لابى عبد اللّه (ع): كيف علموا القول حيث قيل لهم: أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟

قال (ع): «إنّ اللّه جعل فيهم ما اذا سألهم اجابوه؛ يعنى، فى الميثاق.» و فى اخرى عنه (ع) فى قوله: أَ لَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قلت: قالوا بلى بألسنتهم؟ قال (ع): نعم، و قالوا بقلوبهم. فقلت: و ايّ شيء كانوا يومئذ؟ قال (ع): صنع منهم ما اكتفى به.»

فهذه الجملة (و لو لا ذلك ...)، لا يمنع من حمل جميعها على الاختصاص بذلك الوقت؛ لأنّه تعالى اراد أن يسألهم و يأخذ منهم الميثاق، فلا بدّ ان يفطرهم بوجه يعرفونه فيجيبونه، إلّا أنّ قوله (ع): «ثبتت المعرفة ...»، ربما ينافى ذلك.

و هذه الجملة، اظهر جملة فيها يتخيّل شهادتها على مراد المدّعين؛ لكنّها لو ابقيت على ظاهرها لزم منها الدعوى الكاذبة، لان هذه الروايات تنبئ عن امر واقعيّ عام، فلا بد له من شاهد ظاهر فى النّفوس، لأنّها تدّعى ثبوتها لها، مع أنّه شيء لا يجده المقرّ فى نفسه و لا المنكر.

امّا المنكر، فظاهر؛ و امّا المقرّ، فلأنّ احدا من المقرّين لا يرى فى نفسه استناد اقراره الى فطرته؛ بل إمّا مستند الى تحقيقه و استدلاله، او الى رسوخه فيه بحسب نشوه فى اهل الإقرار؛ فكيف يمكننا تصديق دعوى شيء على انفسنا، مع أنّا لا نرى فى وجداننا منه اثر؟ و لا مجال للحمل على أنّها مخفيّة أو منسيّة؛ لأنّ ظاهر قوله (ع):

«فثبتت المعرفة و نسوا ذلك الموقف ...»، بل صريحه، أنّ المعرفة غير منسيّة، و أنّ المنسيّ هو الموقف؛ و لازم ذلك الدعوى، أنّهم ينكرون ما يعرفون، و لازمه انحصار الانكار و الكفر فى الجحود. و عليه، فلا يبقى محلّ لطرو الإلجاء و الاضطرار إلّا لأجل الإلجاء إلى الإقرار؛ فلا بدّ حينئذ من صرفها عن ظاهرها خروجا من لزوم الكذب.

و الوجه الصحيح، أن تحمل على أنّ الثابت هو التمكّن من المعرفة لا نفسها؛ يعنى،

---

(۱). اعراف ۷: ۱۷۲.

(۲). البحار ۵: ۲۵۸/ ۶۳.

(۳). الظاهر فيهم، بدل منهم.

(۴). المصدر ۵: ۲۵۸/ ۶۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۳

أنّه تعالى لمّا عرّفهم نفسه و اراهم صنعه و جعل فيهم ما اذا سألهم، اجابوه و مكّنهم من المعرفة و القبول؛ ثمّ استنطقهم فاجابوه، و اخذ منهم الميثاق فاطاعوه؛ رفع عنهم تلك الاحوال و انساهم ذلك المشهد؛ و لكن ابقى فيهم ذلك التمكّن من تحصيل المعرفة و ادراكها و قبولها. فهذه الاخبار ردّ على القائل بالجبر و منكر الاستطاعة.

و امّا استشهاد الباقر (ع) فى الحديث الخامس بقوله: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ ... فإنّه أيضا لا يستقيم بظاهره؛ و يرد عليه ما اوردنا على قوله (ع): «... ثبتت المعرفة ...»؛ فإنّ المسئولين لو كانوا هم المشركين، فقد عرفت أنّ إقرارهم ليس مستندا إلى الفطرة و لا عن تذكّر الفطرة، و لا عن كونهم مولودين على الفطرة، و لا عن أنّه اراهم فى عالم الذر نفسه و صنعه، و لو كانوا هم الغافلين.

فمع أنّ، الحديث الثامن اثبت أنّهم لا يؤمنون؛ و مثله روايات أخرى فى اخذ الميثاق، أنّ منهم من آمن و منهم من جحد، و من جحد هناك لم يؤمن هنا، فكيف يمكن نسبتهم إلى الفطرة على الاقرار؟ مع أنّهم لم يؤمنوا هناك، لم يكن اقرارهم أيضا لو اقرّوا مستندا الى الفطرة، قابل الى الاحتجاج و الاستدلال بعد السؤال. فلا بدّ لهذا الاستشهاد أيضا من محمل، و المحمل أيضا ما ذكرنا؛ و توجيهه، أنّه (ع) اراد أنّه تعالى لمّا اراهم صنعه و عرّفهم نفسه بما صنع منهم ما يعرفون، ليعرفوا الخالق و الرازق عن غيره، و ثبتت الاستطاعة و التمكّن من المعرفة و تميز الخالق عن غيره؛ و لم يرفع ذلك عنهم حتّى أنّهم ولدوا أيضا على هذه الفطرة من التمكّن و التمييز، فلذلك لئن سألتهم؛ يعنى، هؤلاء المشركين، من خلق السّماوات و الأرض؟ فمع أنّهم يعبدون الأصنام، ليقولنّ اللّه دون الأصنام، لأنّهم يتمكّنون من معرفة الخالق و الرازق و تمييزه عن غيره فقوله (ع): «يعنى، على المعرفة بأنّ اللّه- عزّ و جلّ- خالقه فى تفسير قوله (ص): «يولد على الفطرة»، يحمل على التمكّن على المعرفة.

و منها: قوله (ص): «كلّ مولود يولد على الفطرة حتّى يكون ابواه يهوّدانه و ينصّرانه» ؛ و الظاهر من السيد المرتضى (ره) أنّه ممّا نقله العامة و الخاصّة، و هو أيضا

---

(۱). البحار ۳: ۲۸۱/ ۲۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۴

لا يدلّ على مرادهم؛ فانّ الفطرة هنا لا يراد بها فطرة معرفة الصانع، بقرينة يهوّدانه و ينصّرانه، إذ اليهود و النّصارى مقرّون بالرّب؛ بل المراد بها الفطرة الأوليّة؛ أى الطبيعة السّاذجة الصرفة الخالية، الّتى يتمكّن معها من قبول الحق و تمييز الباطل.

و يؤيّده ما فى الكافى عن ابى عبد اللّه (ع)، قال: «إنّ اللّه- عزّ و جلّ- خلق النّاس كلّهم على الفطرة الّتى فطرهم عليها، لا يعرفون ايمانا بشريعة و لا كفرا بجحود، ثمّ بعث اللّه الرسل تدعو العباد إلى الأيمان به، فمنهم من هدى اللّه و منهم من لم يهد اللّه.»

و منها : خطبة الرضا (ع) بمحضر المأمون: «بصنع اللّه يستدلّ عليه، و بالعقول تعتقد معرفته، و بالفطرة تثبت حجّته ...» ؛ لكنّ هذه الخطبة توافق خطبة امير- المؤمنين (ع) فى اكثر العبارات، و هذه العبارة بعينها فى خطبته (ع) موجودة، و فيها:

«بالفكر تثبت حجّته» ؛ و عن جامع الأخبار أيضا عن امير المؤمنين (ع): «و بالتّفكر تثبت حجّته»؛ فاحتمال التصحيف فى خطبة الرضا (ع) ظاهر؛ مع أنّ ثبوت الحجّة بالفكر، اظهر و انسب من ثبوته بالفطرة. مع أنّه لا يبقى بعد قوله (ع): «بصنع اللّه يستدلّ عليه و بالعقول تعتقد معرفته» للفطرة معنى و لا مجال، خصوصا أنّه (ع) قال (بلا فصل): «جعل الخلق دليلا عليه فكشف به عن ربوبيّته»، فلو كانت

الفطرة ثابتة و بها تثبت الحجّة، فأيّ معنى بعدها لجعله الخلق دليلا عليه و كاشفا عن ربوبيّته؟

و لو بنينا على أنّ العبارة غير مصحّفة، فالفطرة قابلة للحمل على الشّرع و الدين، فالمعنى أنّ بشرعه تعالى الدين؛ كما قال تعالى: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً ... ، ثبتت حجّته؛ كما قال: لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ... . و يمكن أن تكون الفطرة من الفطور بمعنى الحدوث؛ كقوله اى الرضا (ع) أيضا: «مستشهد بكلية الأجناس على ربوبيّته، و بعجزها على قدرته،

---

(۱). و يؤيّده أيضا أنّه على ما قالوا لم يبق للمرتدّ نوع واحد و هو المرتدّ الفطرى؛ بل الكافر ليس إلّا قسما واحدا، لأنّ كلّ احد يولد على الفطرة.

(۲). المصدر ۶۹: ۲۱۲/ ۱.

(۳). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۴). المصدر ۴: ۲۵۳/ ۶.

(۵). المصدر ۳: ۵۵/ ۲۸.

(۶). شورى ۴۲: ۱۳.

(۷). نساء ۴: ۱۶۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۵

و بفطورها على قدمته.» فالمعنى أنّ بحدوث الاشياء الّذى يرى بالعيان ثبتت حجّته، فإنّ الحدوث، حجّة على ثبوت المحدث.

و منها: مكتوب الرضا (ع) الى فتح بن يزيد الجرجانى: «الحمد للّه الملهم عباده الحمد، و فاطرهم على معرفة ربوبيّته، الدال على وجوده بخلقه، و بحدوث خلقه على ازليّته ...» ، و الفطرة هنا، إمّا تشريعيّة: اى جعل معرفته فطرة و صبغة لهم فدعاهم إليها؛ او طبيعية، و لكن الطبيعة الإطلاقية القابلة لكلّ شىء؛ اى جعلهم مفطورا على قبول معرفته بالاستدلال؛ كما قال (ع): «الدال على وجوده بخلقه ...»

و منها: خطبة امير المؤمنين (ع): «فبعث اللّه فيهم رسله، و واتر إليهم انبيائه ليستأدوهم ميثاق فطرته ...» ؛ و الفطرة هنا، ظاهرة فى التشريعيّة، و المراد بها الدين كلّه لا خصوص الإقرار بالصّانع؛ اذ الأنبياء لم يبعثوا لخصوص ذلك، و كثير منهم بل اكثرهم، إنّما بعثوا الى قوم مقرّين؛ فالمراد، أنّهم بعثوا ليستأدوا النّاس ما اخذ اللّه ميثاقهم عليه ممّا جعل لهم فطرة، و هو الدين كلّه. هذا، مع انّ سيرة الأنبياء (ع)، كانت على الاحتجاج و الاستدلال؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «الّذى سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدّ و لا ببعض، بل و صفته بافعاله و دلّت عليه بآياته ...» لا على مطالبتهم بالتّوحيد و ايكالهم الى فطرتهم.

فان قيل: «إنّ الاستدلال كالاضطرار، نوع من كشف الغطاء عن الفطرة المغشيّة»؛ قلت: «اذا كانت الفطرة بهذه الحيثيّة من الخفاء لكلّ احد، حتّى يحتاج فى ازالتها الى الاستدلال، فأيّ فائدة للفطرة؟ مع أنّه على هذا، لا وجه لتخصيص التوحيد بالفطرة كما تقدّم؛ اذ كلّ شىء يرفع غطائه بالاستدلال، فكلّ قضيّة إذن فطريّة.

[استدلال القائلين بالفطرة على حديث ركوب السفينة عن الصادق (ع)]

و منها: ما فى «تفسير الامام (ع)» و «الإحتجاج» من استدلال الصادق (ع) بركوب السفينة، و حيث إنّ هذا الحديث اظهر الكلّ فى بادى النظر و اعمدها عند مدّعى الفطرة، تعرّضت فى النظم لذكره بالخصوص، فقلت:

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۳). المصدر ۱۱: ۶۰/ ۷۰.

(۴). المصدر ۴: ۲۶۵/ ۱۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۶ و ما عن الصادق (ع): «هل ركبت قطّسفينة؟» فالمستدلّ قد خلط

إذ ليس فيه ذكر فطرة و لابها الإمام العسكرىّ علّلا

و لا عن إنكار سؤال السّائلبل حار فيه فاشتهى أن ينجلى و ما عن الصادق (ع): «هل ركبت قطّ سفينة؟» فالمستدلّ قد خلط فى فهم المراد؛ فاستدلّ بما لا دلالة فيه على ما اراد، و الحديث هذا:

«قال الإمام العسكرى (ع) فى تفسير «بسم اللّه الرحمن الرحيم»:

اى استعين على امورى كلّها باللّه الّذى لا تحقّ العبادة إلّا له، المغيث اذ استغيث، و المجيب اذا دعى؛ و هو ما قال رجل للصادق (ع): يا ابن رسول اللّه (ص)! دلّنى على اللّه ما هو؟ فقد اكثر علىّ المجادلون و حيّرونى. فقال (ع): يا عبد اللّه! هل ركبت سفينة قطّ؟ قال نعم، قال (ع): فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك و لا سبّاحة تغنيك؟ قال: نعم، قال: فهل تعلّق قلبك هنالك أنّ شيئا من الأشياء قادر على أن يخلّصك من ورطتك؟

قال: نعم، قال الصادق (ع): فذلك الشىء هو اللّه القادر على الانجاء حيث لا منجى، و على الإغاثة حيث لا مغيث.»

[بيان خلط المستدلّ بهذه الرواية]

و امّا بيان خلط المستدلّ: فهو أنّ الحديث بنفسه غير صريح فى الفطرة؛ و استظهارها منه استنباطىّ محض، و مقدّماته كلّها وهمية فرضيّة؛ إذ ليس فيه و فى كلام الصادق (ع) ذكر فطرة صريحا، و لا بها الإمام العسكرى (ع) استند فى كلامه و علّلا كلامه بكلام الصادق (ع)، حتّى يستفاد منه الفطرة بقرينة التعليل و الاستشهاد؛ بل هو (ع) إنّما فسّر معنى «اللّه»: «بأنّه المغيث إذ استغيث حيث لا مغيث، و المجيب اذا دعى حيث لا مجيب» ثم استشهد له بقول الصادق (ع): «فى انّه المغيث حين لا مغيث» فليس هو (ع) فى مقام الفطرة؛ و لا عن إنكار للصانع وقع سؤال السّائل حتّى يكون انكاره قرينة على انّ الصادق (ع) كان بصدد اثباته له بالفطرة؛ بل الظاهر من قوله:

«فقد اكثر علىّ المجادلون و حيّرونى» أنّه كان من المقرّين و أنّه حار فيه بسبب اختلاف

---

(۱). البحار ۹۲: ۲۳۲/ ۱۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۷ أراد أن يعرف ما هويّتهجسم و صورة؟ و ما كيفيّته؟

اجابه بما به قد التجىمع فقد ما به النّجاة يرتجى

بايّ شىء كان قد تعلّقاقلبك إذ خفت عليك الغرقا

فهل هناك كان فى الخيالمن جسم أو صورة أو مثال؟

فهو الّذى تعلّق القلب بهبلا تكيّف و لا تشبّه

و لو بنى الخصم على المنازعةفإنّها قضيّة فى واقعة

فلا عموم بل و لا محالأن كان إلهام أو استدلال *** المختلفين فيه، من أنّه جسم أو صورة أو غير ذلك؛ فاشتهى أن ينجلى عليه ذاته؛ فقال: «دلّنى على اللّه» فإنّه إنّما يقال: دلّنى على فلان، بعد المعرفة به و الجهل بمكانه او باحواله لا فى مقام انكار شىء و طلب الدليل على اثباته؛ الا ترى الزنادقة كانوا يقولون: ما الدليل على اثبات الصانع؟

فالسّائل انّما سأل عن الذات، لا عن الاثبات، اراد أن يعرف ما هويّته تعالى، أ هو جسم و صورة؟ أم لا؟ و أنّه ما كيفيّته؟ فعند ذلك

اجابه (ع) بما ابتلى به، من ركوب السّفينة و وقوعه فى الاضطرار الملجئ له الى الالتجاء به تعالى، و أنّه تعالى، هو الّذى قد التجى به مع فقد كلّ ما به النّجاة يرتجى؛ فكأنّه (ع) قال: بأىّ شىء كان قد تعلّقا قلبك إذ خفت عليك الغرقا؟ فهل هناك كان فى الخيال، من جسم أو صورة أو مثال؟

فهو الّذى تعلّق القلب به بلا تكيّف و لا تشبّه.

و لو بنى الخصم على المنازعة، و اصرّ على أنّ السّائل كان من المنكرين، و أنّ الجواب من الإمام (ع)، جواب استدلالى، و لا يتمّ الاستدلال إلّا بالفطرة؛ لقلنا جوابا عنه: فإنّها قضيّة فى واقعة خاصّة، و اتّفاق خاصّ وقع لهذا الشخص بالخصوص؛ و قد علم الإمام (ع) به فاستدلّ له بمقتضى حاله، فلا عموم فيها بنصّ لفظىّ تدلّ على أنّ كلّ منكر يتّفق له عند الاضطرار هذا لاتّفاق؛ بل و لا محال أن كان قد اتّفق لهذا الرجل أيضا، إلهام خاص من اللّه؛ فانّه تعالى مقلّب القلوب، فوجّه قلبه إليه عناية به أو كان منه استدلال بعجزه فى تلك الحال الى القادر المتعال؛ و قد علم به الامام (ع)، فنبّهه على تلك الحال و استدلّ له به؛ إذ لا صراحة فى نصّ الخبر، على أنّ ظهور الحقّ عليه

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۸

كان بسبب بدوّ الفطرة عن غطائها و ظهورها بعد خفائها .

هذا تمام الكلام فى الفطرة و شواهدها. و قد تحصّل: أنّ هذه الدعوى غير تامّة لا فى نفسها، لأنّها دعوى على ما لم يكن من دون شاهد له، لا من الوجدان و لا من العيان، و لا فى شواهدها لورودها لغير هذا الشّأن.

بل التحقيق: أنّ هذه الدعوى، يكذبها ما هو المعلوم المعهود بل المشهود من فطرة ارباب العقائد المختلفة و سيرتهم؛ فإنّا نرى أنّ كلّ صاحب عقيدة إنّما يتوجّه عند الجائه و اضطراره الى ما يعتقده، فيتوسّل به أو إليه، و لا يرجع أحد منهم الى الحق؛ فكيف تصدّق الفطرة فى خصوص المنكر الجاهل من غير عيان و لا شاهد؟ بل مقتضى وحدة الطبائع أنّه لا يرجع الى شىء، لأنّه موقن بعدم قاهر غير عادى بعد انقطاع الاسباب. اللّهم إلّا أن يشاء اللّه شيئا وسع ربّى كلّ شىء علما، نعم يرجع إلى اللّه و الى الحقّ، كلّ اهل باطل عند ظهور آثار الموت و معاينة العذاب؛ كما دلّت عليه السنّة و الكتاب، لكنّه من جهة المعاينة لا الفطرة، و اين هذا من تلك؟

فتبصّر كيلا يشبّهون عليك الأمر؛ كما أنّهم كثيرا ما يدلّسون أو يشبّهون هذه الفطرة، بالفطرة العقليّة و الفطرة الاستدلاليّة، فإنّ الانسان مفطور على التحقيق و مجبول على الاستدلال، حتّى أنّ ذلك مودع فى الأطفال، و لكن اين هذه أيضا من تلك؟ فلا يغرّنك ما يأتون به من الامثال، فإنّ كلّها من امثلة فطرة الاستدلال لا فطرة الانتقال عند شدّة الحال.

---

(۱). و نضيف أيضا على ما ذكرنا، وجهين آخرين، نثبت بهما أنّ السائل لم يكن من المنكرين و أنّ الصادق (ع) لم يكن مجيبا له بالفطرة: الاوّل: الفطرة عند القائل، من دلائل التوحيد، فاذا زال المانع عن ظهورها بسبب الاضطرار عن خفائها و ظهرت آثارها، سيحصل اليقين؛ لأنها من الدلائل القطعيّة، و المفروض أنّ هذا السّائل، قد ابتلى بالاضطرار و برزت فطرته عن السّتار و حصل له العلم فى تلك الحال بالمبدإ الفعال، فكيف يمكن مع ذلك فرضه منكرا أو زنديقا؟ الثانى: أنّ العسكرى (ع) إنّما استشهد بقول الصادق (ع) تأييدا و تمثيلا لما قرّره من أنّه تعالى مجيب لمن دعاه و مغيث لمن استغاث به، و لا يستقيم هذا الاستشهاد إلّا بأن كان هذا السائل قد دعى اللّه حين ابتلائه بالغرق، فاجابه و استغاث به فاغاثه و نجاه؛ و مع ذلك فكيف يمكن فرض كونه منكرا و كون الصادق (ع) مجيبا ايّاه بالفطرة؟ و اين يبقى بعد ذلك موقع للاستشهاد بكونه مجيبا لمن دعاه مغيثا لمن استغاث به؟ فافهم و تعقّل!

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۹ و العقل عمّ فى الطريق و انحصرطريقه العام ببرهان الأثر

و كلّ مسلك هنا مختاريؤول تحقيقا إلى الآثار

و كالحدوث نسبة الإمكان تلازما و ذان إنّيان

و المسلك الأوّل للكلاميّو الثانى للحكيم ذو اهتمام

و هو لديه اشرف الطريقيزعمه طريقة الصديق

يبدأ بالتّقسيم للوجودفيثبت الواجب فى الموجود

بيان انحصار طريق العقل ب «برهان الأثر»، و ارجاع المسالک کلّها إليه، و تقرير مسلکى المتکلّمين و الحکماء فى الاستدلال، و اعراض أهل البيت (ع) عن مسلک الحکماء

اشارة

و العقل عمّ فى الطريق، و لا يخصّ بوقت خاصّ؛ و شخص خاصّ كالكشف و الفطرة على فرض تماميّتها؛ و انحصر طريقه العام ببرهان الأثر، و يسمى ب «برهان الإنّ» و هو ان يستدلّ من الاثر الى المؤثّر و من المعلول الى العلّة».، و طريق العقل عندنا منحصر بهذا الوجه.

[تقرير مسلک المتکلّمين و الحکماء و ترجيح الأول]

و كلّ مسلك هنا مختار لقوم يسلكونه فى الاستدلال، و ان كانوا يسمّونه باسم خاصّ؛ فهو يؤول تحقيقا؛ اى عند التحقيق، إلى الآثار و كالحدوث نسبة الإمكان؛ اى نسبتهما نسبة واحدة، و كلاهما من برهان الأثر؛ اذ كلّ شىء أو كلّ وصف يستدلّ به على وجود الصانع تعالى، فهو اثر من آثاره، فليس غير برهان الأثر شىء.

فتسمية الحكماء طريقة المتكلّمين خاصّة ببرهان الأثر دون طريقهم، خطاء؛ كما قلت، فهما سيّان شأنا و رتبة، و قد تلازما أيضا، فكلّ حادث ممكن و كلّ ممكن حادث، و مع التلازم، فهما فى رتبة واحدة. فكلّ شأن كان لاحدهما، كان للآخر، فان كان الاستدلال بالحدوث يعدّ من برهان الأثر، كان الاستدلال بالإمكان أيضا كذلك؛ فإنّ الإمكان اثر للواجب؛ كما أن الحدوث اثر للقديم، فهما فى الحكم سيّان.

و ذان إنّيّان؛ يعنى، كليهما من برهان الإنّ؛ و المسلك الأوّل للكلامىّ، فانّه يستدلّ بحدوث الاشياء على وجود القديم؛ و الثانى للحكيم، فإنّه يستدلّ بامكان الاشياء على وجود الواجب. و هذا الثانى، ذو اهتمام و مزيّة عنده، يتبختر به و يغلو فيه

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۵۰ لكن طريق اللّه فى القرآنليس على الوجوب و الإمكان

و لا لأهل البيت كالخليلفيما سوى الآثار من دليل

أ ليس هؤلاء صدّيقيناأهم غدوا به مصدّقينا؟

لا ذا و لا ذاك بل الحكيمعلى شموخ فنّه مقيم

و إن بنى دعواه الأشرفيّةعلى مزيّة، فما المزيّة غلوّا فاحشا؛ كما قلت:

[ادّعاء الحکيم باشرفية طريقه من بين الطرق]

و هو لديه أشرف الطريق يزعمه طريقة الصدّيق، حيث يقول: إنّ هذا النّحو من الاستدلال، طريقة الصدّيقين يبدأ أوّلا- بالتّقسيم للوجود، فيقسمه الى «الواجب» و «الممكن»، فيثبت بذلك وجود الواجب فى الموجود من الاشياء؛ كما سنقرّره.

و قد ابطلت أوّلا غلوّه و دعوى اشرفيّته و كونه طريقة الصدّيقين، فقلت:

[تقرير مذهب أهل البيت (ع) فى برهان الإنّ]

لكن «طريق اللّه» فى القرآن ليس على «الوجوب» و «الامكان» و لا لأهل البيت؛ كالخليل أيضا و غيره من الأنبياء (ع) فإنّه ليس لهم فيما سوى الآثار من دليل؛ فإنّا كلّما رأينا منهم من البرهان، إنّما هو الاستدلال بالآثار، دون الوجوب و الإمكان؛ أ ليس هؤلاء صدّيقينا؟ حيث لم يسلكوا هذا الطريق فى احتجاجهم، أم هم؛ يعنى، انفسهم خاصّة، غدوا به مصدّقينا؟ فكان هذا طريقا لانفسهم، يعتقدون به اللّه- عزّ و جلّ-، و ذاك طريقا لهم للاثبات على غيرهم لئلّا يخرجوا عن الصديقين، لا ذا و لا ذاك، جلّ شأنهم ان لا يكونوا من الصدّيقين أو يكونوا بالوجوب و الإمكان مصدّقين؛ بل الحكيم شأنه الغلوّ فى نفسه و فى مذهبه و هو على شموخ فنّه مقيم؛ ان هو إلّا كبر فى صدورهم ما هم ببالغيه؛ فاستعذ باللّه من الشّيطان الرجيم.

و ان بنى الحكيم دعواه الأشرفيّة على مزيّة يدّعيها فى طريقته، فما تلك المزيّة المتوهّمة؟ غير أنّهم يدّعون أنّ طريقهم الاستدلال من العلّة إلى المعلول، و هو اشرف من الاستدلال بالمعلول على العلّة، لتقدّم العلّة و سبقها على المعلول و فاعليّتها له؛ و لذلك يناسب تسمية الموقن المصدّق بهذا التصديق بالصدّيق.

[فساد دعوى الحكماء فى تقسيم الوجود إلى الواجب و الممكن]

و لكن هذه الدعوى فاسدة، اذ ليس طريقهم إلّا تقسيم الوجود الى «الواجب» و «الممكن»؛ ثمّ الاستدلال بالممكن على الواجب، فأىّ شىء منه علّة و اىّ شىء معلول؟ فان اريد انّ المأخوذ فى هذا الدليل و هو الإمكان، علّة بالنّسبة الى المأخوذ فى ذلك الطريق و هو الحدوث؛ ففيه، أنّ الحدوث و الإمكان كما قلنا، وصفان،

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۵۱ فلا الوجود علّة الحدوثو لا لذات الصانع المبحوث

و لا لتقسيم الوجود أوّلامزيّة لا ينبغى أن تهملا

مع أنّه المراد للكلامىأغنى وضوحه عن الإعلام

إذ الحدوث عارض الموجودكغيره فكان كالمعهود متلازمان، متقارنان فى عروضهما على الشىء، لا يكون احدهما علّة للآخر، بل كلاهما معلولان فى الوجود لشىء ثالث.

نعم، الإمكان اعمّ من الحدوث لصدق الممكن على ما لم يكن دون الحادث؛ لكنّه باعتبار الإمكان الذاتى و أنّه يمكن ان يوجد. و على كلّ حال، فالإمكان ليس علّة لحدوث الحادث، و ان اريد بالعلّة، الوجود، فلا الوجود علّة الحدوث، ان اريد العليّة بالإضافة إليه، و لا لذات الصانع المبحوث عنه، الّذى هو المدلول و المستدلّ عليه، و لا تخلوا عليّته عن احد الأمرين؛ و لا لتقسيم الوجود أوّلا مزيّة مهمّة توجب شرافة الطريق، بحيث لا ينبغى أن تهملا، و إنّ اهماله يضرّ بالاستدلال، مع انّه المراد للكلامى أيضا؛ فانّه أيضا ينظر الى تقسيم الوجود أو الموجود إلى الحادث و القديم، و لكنّه لم يصرّح به ايكالا الى وضوحه، و قد أغنى وضوحه عن الإعلام به؛ إذ الحدوث عارض الموجود أو الوجود كغيره؛ اعنى الامكان، و المأخوذ فى الدليل و المستدل به هو الموجود الحادث، كالموجود الممكن، لا الحدوث بما هو حدوث فكان امر هذا التقسيم كالمعهود.

فالمتكلّم استغنى بوضوح التقسيم عن التصريح به، و ربما صرّح به بعض أيضا. و الحكيم اراد تبعيد المسافة؛ كما أنّ بعضهم بعّد المسافة ازيد من ذلك؛ فقسم المتصوّر فى الذهن، أوّلا- إلى ما يجب وجوده فى الخارج و ما يمتنع وجوده، و ما ليس بواجب و لا ممتنع؛ او بعبارة اخرى: إلى ما يمتنع وجوده و ما لا يمتنع، ثمّ الّذى لا يمتنع وجوده، فإمّا أن يجب وجوده أو لا يجب؛ و بوجه آخر: ما لا يمتنع وجوده إمّا ان يكون موجودا أو ليس بموجود، لا كلام فيما ليس بموجود؛ كما لا كلام فى الممتنع، و ما كان موجودا إمّا أن يجب وجوده، او، لا، و هو الممكن.

و هذه التقسيمات كلّها، مقدّمات استطراديّة، لا دخل فى اصل الدليل و البرهان؛ و إنّما يتوقّف البرهان على الحادث الموجود المستلزم للقديم، او الممكن الموجود المستلزم لواجب الوجود.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۵۲ بل الحدوث واجد المزيّةصغراه كالكبرى بدت جليّة
يفى بالأجزاء و بالكلّ معاو ليس الإمكان جليّا جامعا

[لا مزية لطريق الحكيم على غيره]

فتحصّل: أنّ طريقة الحكيم، لا مزيّة لها على غيرها، و لا الاستدلال فيها استدلال من العلّة. نعم، قد يوجّه العلّة بناء على اصلهم الفاسد من اصالة الوجود و وحدته الحقيقيّة؛ فحقيقة الوجود عندهم، ليس إلّا واحدا، و هو اللّه؛ فهو العلّة للماهيّات الاعتباريّة و الحادثات الإمكانيّة. فعلى طريقة الحكماء، حيث كان النّظر الى الوجود، و هو فى الواقع واحد و علّة كلّ موجود، فالاستدلال بحسب الواقع و لبّ الأمر، استدلال من العلّة، و إن كان فى الظاهر تقسيم الى الواجب و الممكن.
و لكن هذا التوجيه أيضا مضافا الى فساد اصله غير وجيه، لعدم موافقته:
أوّلا: لما قرّروا من دليلهم؛ فإنّ الدليل الّذى قرّروه، ظاهر فى الاستناد الى الممكن و جعله مستلزما للواجب لا إلى الوجود، و محض كونه لبّا هو الأصل، لا يوجب كونه هو الأصل فى الدليل أيضا، مع كونه مغفولا فيه.
و ثانيا: لو تمّ هذا الوجه و صحّ فى نفسه، فلا اختصاص له أيضا بالحكيم؛ اذ للمتكلّم ان يقول بمثله أيضا و ان كان يستدلّ بالحدوث فإنّه كما عرفت، لا ينفكّ عن تقسيم الوجود، و الاصل المذكور اصل مسلكىّ يسلكه الحكيم و المتكلّم معا.

[مزايا برهان الحدوث برهان الإن على برهان الامكان]

اشارة

و إذا تبيّن لك عدم مزيّة لطريقة الحكيم على طريقة المتكلّم، فاسمع الآن لمزيّة طريقة المتكلّم عليها؛ كما قلت: بل الحدوث و الاستدلال به فى طريقة المتكلّمين واجد المزيّة من جهات:

[الأولى: بداهة برهان الحدوث و عدم بداهة برهان الامكان]

اوليها: أن صغراه كالكبرى بدت جليّة؛ اى ظاهرة بديهيّة، و هى من المزيّات البرهانيّة؛ فانّ البرهان، كلّما كانت صغراه و كبراه اجلى، كان البرهان ابهى و اعلى، و برهان الحدوث كذلك بكلتا مقدّمتيه؛ فإنّ صغراه: «أنّ الاشياء حادثة»، و هى وجدانيّة ظاهرة، و كبراه: «و هى كلّ حادث يحتاج الى المحدث»، أيضا وجدانيّة لا خفاء فيه. و امّا برهان الإمكان، فليس كذلك؛ فانّ صغراه: «و هى انّ الأشياء ممكنة»، غير ظاهرة، بل تحتاج الى الأثبات و البيان و كذا كبراه: «و هى كلّ ممكن محتاج الى الموجد» فهى أيضا غير ظاهرة كظهور كلّ حادث يحتاج الى المحدث.
هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۵۳ انكر الإمكان للافلاك و مايشبهها كالنّفس بعض الحكماء
كذاك لا يفى بدفع الأزلىّإذ عنده الوجوب للكلّ جلىّ
بل لا يفى شيئا بلا انضمامبغيره من موضح المرام

[الثانية: برهان الحدوث أشمل من برهان الامكان]

ثانيتها: أنّ برهان الحدوث، يفى بالأجزاء و بالكلّ معا؛ فكما يمكن جمع الموجودات بأسرها دفعة فى الدليل بان يقال: «العالم حادث»،

كذلك يمكن انفراد كلّ جزء على حدّه فى الدليل و اثبات صانع له، بان يقال: «هذا الشيء حادث فيحتاج الى المحدث»؛ فهذا الدليل اشمل، و كلّما كان الدليل اشمل، كان اجمل و اكمل و ليس برهان الإمكان جليّا؛ كما عرفت و لا جامعا، لأنّ اثبات الإمكان لكلّ من اجزاء العالم مشكل جدّا كيف؟ و قد أنكر الإمكان للأفلاك و ما يشبهها كالنّفس النّاطقة بعض الحكماء.

[الثالثة: برهان الحدوث واف بدفع أزلية الأشياء]

ثالثتها: أنّ برهان الحدوث واف بدفع من يرى ازليّة الأشياء؛ فإنّا اذا اثبتنا حدوث الأشياء، لا يبقى مجال لأزليّتها. و امّا برهان الإمكان، فكما لا يمكن اثباته لجميع الاجزاء، كذاك لا يفى بدفع الأزليّ؛ اذ عنده الوجوب للكلّ جليّ، و هذا الفساد أعظم من الجميع؛ فإنّ غاية ما يثبت هذا البرهان كما سنقرّره، أنّه لو لا وجود الواجب فى جميع الموجودات لدار أو تسلسل. و الأزليّ يقول: بانّ الجميع واجب، و لا دافع له بهذا البرهان.

[الرابعة: برهان الامكان فى إفادته يحتاج إلى ضميمة]

رابعتها: ما اشرت إليه بقولى: بل لا يفى و لا يفيد شيئا بلا انضمام بغيره من موضح المرام؛ مثل ما بالذّات إلى الواجب و ما بالغير الى الممكن، بحيث يوجب افتقار الممكن الى الواجب و عدم افتقار الواجب إليه و لو بجعلهما من خواصّ الواجب و الممكن، و إلّا فمجرّد اثبات الممكن و الواجب على تفسيريهما لا- يفيد فيما هو المقصود من اثبات الصانع للعالم و مصنوعيّة العالم؛ فانّ «الواجب» على تفسيره:

«بما كان وجوده ضروريّا، او ما يمتنع عدمه، او لا يجوز عدمه»، يصدق على الممكن أيضا و هو الواجب بالغير؛ و «الممكن» على تفسيره: «بما يستوى طرفاه، او بما لم يكن وجوده و عدمه ضروريّا، او بما يجوز عدمه، او لا- يمتنع عدمه»، لا يوجب افتقاره الى الواجب، الّا بأن يضمّ إليه أنّه بالغير؛ و هذه الضميمة بنفسها، كافية فى جعلها طريقا للاثبات، بان يقال: الموجود إمّا بالذّات أو بالغير؛ و كلّ ما بالغير، لا بدّ و ان ينتهى الى ما بالذّات و إلّا لدار أو تسلسل؛ و مع كفايتها بنفسها، طريقا، لا وجه لجعلها ضميمة لغيرها.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۵۴ و قرّروا هذا الدليل هكذا:إن كان فى الوجود واجب فذا

و إن أبى كان الجميع ممكنافاحتيج للغير فان يقف هنا

فهو، و إلّا دار أو تسلسلاو الكلّ عند العقل عدّ باطلا

و قرّروا الأوّل: إنّنا نرىللعالم الفناء و التغيّرا

و إنّ هذا الوصف وصف الحادثو احتاج كلّ حادث بمحدث

فالمسلكان، واحد كما تروو اختلفا فى الأثرين قرّرا

فالوجه لا يدور فى هذينفأت بما شئت سوى الوجهين

إذ المناط كونه من الأثرفكلّ وصف أثريّ يعتبر هداية الامة الى معارف الائمة ؛ النص ؛ ص۵۴

تقرير برهان الامكان بعدتقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن]

و قد قرّروا هذا الدليل؛ اعنى برهان الإمكان بعد تقسيم الموجود الى الواجب و الممكن، هكذا: إن كان فى جملة الوجود واجب، فذا هو المطلوب، و ان أبى، كان الجميع ممكنا؛ اذ لا ثالث لهما، و ارتفاع الضدّين الّذين لا ثالث لهما كارتفاع النّقيضين. فاحتيج إذن للغير الّذى لا- يكون ممكنا، فان يقف الافتقار هنا بان كان المفتقر إليه واجبا، فهو المطلوب، و إلّا بان كان المفتقر إليه أيضا ممكنا،

دار، ان فرض افتقاره الى ما هو مفتقر إليه، أو تسلسلا ان لم تنته سلسلة الافتقار الى نهاية. و الكلّ عند العقل عدّ باطلا و ظهور بطلانهما غنىّ عن تجشّم الدليل.

[تقرير برهان الحدوث]

و قرّروا الأوّل (و هو برهان الحدوث) هكذا: إنّا نرى للعالم الفناء و التغيّرا، و كلّ جزء منه فى تغيّر و تبدّل و تجدّد و زوال؛ و إنّ هذا الوصف، وصف الحادث، و احتاج بالضّرورة كلّ حادث بمحدث؛ لأنّه لم يكن، فكان، و الشّىء لا يتكوّن بنفسه و المعدوم لا يوجد إلّا بموجد موجود؛ فان كان هو اللّه القديم، فقد تمّ المطلوب، و الّا دار أو تسلسل؛ كما مرّ. و قضيّة الدور و التسلسل من متمّم الاستدلال فى كلّ وجه و دليل.

[بيان أنّ الوجه لا ينحصر بهذين الطريقين و لذلک استكثر أهل البيت (ع) فى الوجوه ما عدا الوجوب و الامكان]

و اذ تبيّن التقريران، فالمسلكان واحد كما ترى، و ليسا بطريقين مختلفين، و انّما اختلفا فى الأثرين قرّرا من آثار الصانع، فاختار كلّ من الطائفتين اثرا؛ و هذا نظير أن يستدلّ واحد بالشّمس و القمر و آخر بالدّوابّ و البشر، و لا يخرج شىء منها عن الاستدلال بالأثر.

و على هذا فالوجه لا يدور و لا ينحصر فى هذين الوجهين، فأت بما شئت سوى الوجهين؛ إذ المناط كونه من الأثر، فكلّ وصف أثرىّ يعدّ من الأثر

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۵۵ من ذاک أهل البيت منه استكثرواو اهملو الإمكان إذ هم أبصر

فكلّ ما سيق فى الاستدلالمن أثر المؤثّر الفعّال

و كلّ وجه ما عدا الإمكانكبراه تستغنى عن البرهان

و إنّما العمدة بالاثباتصغراه كالحدوث للذّوات

و الصنع و التأليف و التدبيرو الشّكل و التركيب و التصوير

و الاختلاف و كالاتّصالو الفقر و الخلوّ عن إهمال

[التفات أهل البيت (ع) ببرهان الحدوث و إهمالهم برهان الامكان]

يعتبر فى مقام الاستدلال، من ذاک أهل البيت (ع) منه؛ اى من الوجه استكثروا، و لم يقتصروا على وجه واحد، بل استدلّوا بوجوه كثيرة، و اهملو الإمكان فلم يذكروه، إذ هم (ع) أبصر به.

و لعلّ الوجه ما ذكرنا فيه من الخلل، مضافا الى أنّ اطلاق الواجب عليه تعالى و مقابلته بالممكن، غير معروفين بالعرف و اللغة، و إنّما هما من مصطلحات الفلاسفة، و اذ قد تبيّن أنّ المناط فى الدليل كونه من الآثار، فكلّ ما سيق فى الاستدلال فهو إذن من أثر المؤثّر الفعّال ، و كلّ وجه من الحدوث و غيره ممّا سيأتى ما عدا الإمكان، كبراه تستغنى عن البرهان عليها؛ لأنها وجدانيّة ضروريّة، بخلاف كبرى الإمكان؛ فانّها تحتاج الى الاثبات كما عرفت.

[إثبات الصغرى هو العمدة فى الاستدلال]

و إنّما العمدة بالاثبات فى كلّ وجه، صغراه؛ كالحدوث مثلا للذّوات فى قولك: و هذا الشىء حادث، و كذلك التغيّر فى قولك: العالم متغيّر و مثل الصنع فى قولك: العالم مصنوع، و التأليف فى قولك: العالم مؤلّف، و التدبير فى قولك: العالم مدبّر، و الشّكل و التركيب و التصوير للاجسام، و الاختلاف كاختلاف الاضداد و اختلاف اللّيل و النّهار و اختلاف الألسنة و غير ذلك، و كما الاتّصال؛

اى اتّصال النّظم و التدبير للعالم، و الفقر؛ يعنى افتقار العالم الى مدبّر و افتقار بعضها الى بعض، و الخلوّ عن إهمال؛ يعنى، أنّ العالم لا إهمال فيه، و أنّ وضعه كذلك ليس عن اهمال بل عن تقدير قادر فعال.

---

(۱). و هذا ظاهر، لأنّ الاستدلال عليه لا يكون إلّا بغيره و ليس شيء غيره إلّا و هو مخلوق له؛ كما قال الصادق (ع):

«و كلّ شيء سواه مخلوق»؛ و كلّ ما هو مخلوق له فهو اثره. البحار ۳: ۲۹۵/ ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۵۶ و كلّ ذا ممّا قد استدلّ بهو إنّ كلّا آية للمنتبه

و الفرق أنّ بعضها أعمّ منبعض فى الإثبات، تأمّل و افتطن

و الكلّ كبرياتها فطريّةجليّة فطريّة عقليّة

يدركها العقل بلا تمحّلبفطرة الإدراك و التعقل

فالعقل عن ضرورة الوجدانيقضى صريحا للبناء بان

و إنّه لكلّ وضع واضعو كلّ مصنوع عليه صانع

و كلّ فعل صادر عن فاعلو القتل لا بدّ له من قاتل و كلّ ذا ممّا قد استدلّ به فى كلمات الأئمّة (ع) و احتجاجاتهم على الخصماء؛ و إنّ كلّا آية للمنتبه، و اثر من آثار المؤثّر عنده. و الفرق أنّ بعضها أعمّ من بعض فى الإثبات؛ تأمّل! و افتطن! فإنّ الحدوث، اكثر اثباتا من الصنع و التركيب مثلا، و الاتّصال اتمّ من الإهمال، و كذلك يجرى بعضها فيما لا يجرى فيه غيره، فيثبت ما لا يثبته غيره؛ كالصّنع و الاتّصال مثلا فيما لا اختلاف فيه و فيما فيه اختلاف.

و الكلّ كبرياتها فطريّة جليّة؛ اعنى فطريّة عقليّة، يدركها العقل بلا تمحّل بفطرة الإدراك و التعقل؛ فانّ كثيرا من المعانى الكليّة، تدركها عقولنا بصفائها من دون تمحّل و استدلال، و تسمّى هذه الفطرة ب «الفطرة العقليّة» لأنّ المدرك لها العقل؛ كما أنّ كثيرا من اللّذات و الآلام الجسمانيّة و النفسانية، تدركها نفوسنا و امزجتنا، و تسمّى هذه الفطرة ب «الفطرة الطبيعيّة»، لأنّ مدركها الطبع.

[ما هو مورد إنكارنا على مدّعى الفطرة؟]

و الّذى انكرت على مدّعى الفطرة فى باب التوحيد، إنّما هو انكار أن تكون المعرفة من احدى الفطرتين، و قد ذكرت شيئا من هذه الكبريات الفطريّة.

[نموذج من الكبريات الفطرية]

فالعقل عن ضرورة الوجدان، اى الّذى يجده فى نفسه و من نفسه، يقضى قضاء صريحا من غير خفاء و لا ترديد، بأنّ للبناء بان؛ كما قال امير المؤمنين (ع):

«و هل يكون بناء من غير بان أو جناية من غير جان؟» و يقضى أيضا أنّه لكلّ وضع فى تركيب و تصوير و تأليف، واضع لا بدّ منه؛ و كلّ مصنوع عليه صانع لا بدّ منه؛ و كلّ فعل صادر عن فاعل لا بدّ منه؛ فانّ وجود الافاعيل، تدلّ على فاعلها؛ و القتل لا بدّ له من قاتل؛ كما قال (ع): «او جناية من غير جان»؛ و كذلك كلّ متغيّر حادث أو يحتاج الى

---

(۱). المصدر ۶۴: ۴۰/ ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۵۷ و صغريات هذه المعانىواضحة أيضا على الوجدان

و الشبهات أورثتها الاختفاءليس لها ذاتا كالامكان، خفاء

فالصّنع ظاهر لكلّ من نظرإذ كلّ شيء فيه للصّنع اثر مغيّر، و كلّ حادث يحتاج إلى محدث، و الفقير محتاج الى الغنيّ، و ما بالغير الى ما بالذّات.

و عند التدبّر و التحقيق، صغريات هذه المعانى واضحة أيضا على الوجدان؛ و إن لم تكن كوضوح الكبريات؛ لاحتياجها الى ادنى تأمّل و تدبّر. و انّما الشبهات الّتى القتها الملاحدة أو اهل الاستدلال فى بعضها، أورثتها الاختفاء؛ فاحتاجت الى دقّة و امعان، او توضيح و بيان. ليس لها ذاتا و فى نفسها، لو لا تلك الشبهات، كالامكان، خفاء؛ فانّ امكان الأشياء خفى فى نفسه يحتاج الى تقرير و بيان و اثبات بعد معنى الإمكان. و امّا الحدوث و التغيّر و الصنع و التأليف و التركيب و الشّكل و التصوير و الاختلاف و الافتقار و الاتّصال و عدم الاهمال، امور واضحة، فى نفسها، ظاهرة بالعيان، لمن لا ينكر الوجدان.

و اذ قد تبيّن تكثّر الطرق و تعدّد الوجوه بالإجمال، فلنذكر بالتّفصيل ما ورد عن الأئمة (ع) من الاستدلال بهذه الوجوه.

تقرير «الصنع» و «التدبير»، و اثباتهما بآثارهما على ما يستفاد من الروايات

اشارة

فالصّنع ظاهر لكلّ من نظر بعينه الى اعيان الموجودات، و فيه اشارة إلى أنّ الاستدلال بالصّنع مخصوص بالمشهودات؛ إذ كلّ شيء من هذه المشهودات، فيه للصّنع أثر ظاهر. قال امير المؤمنين (ع): «كفى باتقان الصنع لها آية، و بمرّ الطبع عليها دلالة، و بحدوث الفطر عليها قدمة، و باحكام الصنع لها عبرة.»

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۲/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۵۸ مؤلّف، مشكّل، مصوّرمقدّر، محدّد، مدبر

فمنه ذو وضع و ذو الوانو منه ذو صوت و ذو الحان

و الكلّ ذو كمّ و كيف خاصّو هيئة و وضع اختصاصىّ

[آثار الصنع]

و امّا آثار الصنع، فإنّ كلّ شيء مؤلّف، ذو تأليف؛ مشكّل، ذو شكل؛ مصوّر ذو تصوير؛ مقدّر، ذو تقدير؛ محدّد، ذو حدود؛ مدبر، ذو تدبير خاصّ؛ فمنه ذو وضع خاص فى العرض و العمق و الطول؛ و منه ذو الوان مختلفة، و منه ذو صوت خاصّ و ذو ألحان مختلفة.

[الاستدلال بآثار الصنع و التدبير فى الآيات و الروايات]

و الكلّ ذو كمّ فى مقدار على حدّ معيّن، و ذو كيف خاصّ فى اللّون و الطعم و اللّينة و الخشونة و غيرها؛ و ذو هيئة مخصوصة فى الأشكال، و ذو وضع اختصاصى يختصّ به؛ فهذه كلّها آثار الصنع و التأليف و التدبير. قال الصادق (ع) لابن أبى العوجاء:

«أ مصنوع أنت أم غير مصنوع؟» قال: لست بمصنوع. فقال (ع):

«فلو كنت مصنوعا. كيف كنت تكون؟» فلم يحر جوابا و قام و خرج.»

و فى رواية أخرى، فقال (ع) له:

«فصف لى لو كنت مصنوعا كيف كنت تكون؟» فبقى عبد الكريم مليّا لا يحير جوابا، و ولع بخشبة كانت بين يديه و هو يقول:

طويل، عريض، عميق، قصير، متحرّك، ساكن، كلّ ذلك صفة [صنعة خ ل] خلقه؛ فقال (ع): ان كنت لم تعلم صفة الصنعة غيرها،

فاجعل نفسك مصنوعا لما تجد فى نفسك ممّا يحدث من هذه الأمور.»

[آثار الصنع و التدبير فى الإهليلجة]

و قال (ع) أيضا فى حديث الإهليلجة:

«أ رأيت إن اريتك تـدبيرا، أ تقرّ أنّ له مـدبّرا و تصويرا أنّ له مصوّرا؟ قال: لا بدّ من ذلك، قلت: الست تعلم أنّ هذه «الاهليلجة» لحم مركّب على عظم، فوضع فى جوف، متّصل

---

(۱). البحار ۳: ۳۱/ ۴.

(۲). المصدر ۳: ۴۶/ ۲۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۵۹ و منه ما ينمو على تدبيرمن بدئه لمنتهى التقدير

كالمعـدنيّات و كـالحيوانو كالنّباتـات و كالانسان بغصن مركّب على ساق، يقوم على اصل يتقوّى بعروق من تحتها على جرم متّصـل بعض ببعض؟ قال: بلى، قلت: الست تعلم أنّ هـذه الاهليلجـة، مصوّرة بتقـدير و تخطيط و تأليف و تركيب و تفصـيل، متـداخل بتأليف شىء فى بعض شـىء به طبـق بعـد طبق، و جسم على جسم، و لون مع لون، ابيض فى صـفرة، و ليّن على شديـد، فى طبـائع متفرّقـة، و طرائق مختلفـة، و اجزاء مؤتلفة مع لحاء تسـتبقيها، و عروق يجرى فيها الماء، و ورق يسترها و يقيها من الشّـمس أن تحرقها، و من البرد أن تهلكها و الريح أن تذبلها.»

[آثار الصنع و التدبير فى الأشياء التى تنمو بعد وجودها شيئا فشيئا]

و منه؛ اى من الشـىء ما ينمو بعـد وجوده شـيئا فشـيئا على تـدبير مخصوص، متـدرجا من بدئه؛ اى بدء وجوده و نشـئه لمنتهى التقدير الّذى قـدر له من حـدّ كمـاله؛ و ذلـك كالمعـدنيّات، فإنّهـا تتكوّن على كيفيّـة خاصّـة من المـاء و التراب؛ و كالحيوان و كالنّباتات و كالإنسان، و الجميع ظاهرة؛ قال اللّه تعالى: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ إِلى طَعامِهِ* أَنَّا صَبَبْنَا الْماءَ صَبًّا* ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا* فَأَنْبَتْنا فِيها حَبًّا* وَ عِنَباً وَ قَضْباً* وَ زَيْتُوناً وَ نَخْلًا* وَ حَدائِقَ غُلْباً* وَ فاكِهَةً وَ أَبًّا* مَتاعاً لَكُمْ وَ لِأَنْعامِكُمْ .

و قال تعالى أيضا: وَ هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ نَباتَ كُلِّ شَىْءٍ فَأَخْرَجْنا مِنْهُ خَضِراً نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَراكِباً وَ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِها قِنْوانٌ دانِيَةٌ وَ جَنَّاتٍ مِنْ أَعْنابٍ وَ الزَّيْتُونَ وَ الرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَ غَيْرَ مُتَشابِهٍ انْظُرُوا إِلى ثَمَرِهِ إِذا أَثْمَرَ وَ يَنْعِهِ إِنَّ فِى ذلِكُمْ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ .

و قـال أيضـا: وَ هُوَ الَّذِى أَنْشَـأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشـاتٍ وَ غَيْرَ مَعْرُوشاتٍ وَ النَّخْلَ وَ الزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ وَ الزَّيْتُونَ وَ الرُّمَّانَ مُتَشابِهاً وَ غَيْرَ مُتَشابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذا أَثْمَرَ

---

(۱). البحار ۳: ۱۵۷/ ۱.

(۲). عبس ۸۰: ۲۴.

(۳). انعام ۶: ۹۹.

هدايـة الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۶۰ و منه ما مقـدّر إلى قدرتعرض اطوار عليه كالبشـر وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ وَ لا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ .

و الآيات فى هذا المعنى كثيرة.

[الاستدلال بآثار الصنع و التدبير فى الآيات و الروايات]

و قال تعالى فى الانسان: وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ* ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فِي قَرارٍ مَكِينٍ* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ . و غيرها من الآيات.

و قال الصادق (ع): «أ رأيت الاهليلجة قبل أن تعقد؟ اذ هى فى قمعها ماء بغير نواة، و لا لحكم و لا قشر و لا لون و لا طعم و لا شدّة؟ قال: نعم، قلت: أ رأيت لو لم يرفق الخالق ذلك الماء الضعيف الّذى هو مثل الخردلة فى القلّة و الذلة، و لم يقوّه بقوّته، و يصوّره بحكمته، و يقدّره بقدرته، هل كان ذلك الماء يزيد على أن يكون فى قمعه غير مجموع بجسم و قمع و تفصيل؟ فإن زاد، زاد ماء متراكبا غير مصوّر و لا مخطّط و لا مدبّر بزيادة اجزاء و لا تأليف اطباق.»

[آثار الصنع و التدبير فى خلق الانسان]

و منه ما مقدّر إلى قدر معلوم و أجل مسمّى و محتوم، تعرض اطوار مختلفة عليه فى طول قدره؛ كالبشر و غيره. فإنّ الإنسان كما كان، منشأ بهذا الشّأن حين ما كان فى الرحم؛ كما قال تعالى: أَ لَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ ماءٍ مَهِينٍ* فَجَعَلْناهُ فِي قَرارٍ مَكِينٍ* إِلى قَدَرٍ مَعْلُومٍ* فَقَدَرْنا فَنِعْمَ الْقادِرُونَ .

و قد بيّنت الآية المتقدّمة اطواره فى تلك النّشأة له، اطوار خاصّة فى نشأته بعد الولادة؛ كما قال تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخاً وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَ لِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ .

و قال أيضا: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَ

---

(۱). انعام ۶: ۱۴۱.

(۲). مؤمنون ۲۳: ۱۲- ۱۴.

(۳). البحار ۳: ۱۵۷/ ۱.

(۴). مرسلات ۷۷: ۲۰- ۲۳.

(۵). غافر ۴۰: ۶۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۶۱ و ما مقدّر على أصول كاللّيل و النّهار و الفصول

و الشمس أيضا و النّجوم و القمر كذا الرياح و السّحاب و المطر

كلّ مسخّر بأمر ربّه مؤتمر لما موكّل به جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَ شَيْبَةً يَخْلُقُ ما يَشاءُ وَ هُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ .

و قال أيضا: يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَ نُقِرُّ فِي الْأَرْحامِ ما نَشاءُ إِلى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً ... .

[آيات الصنع و التدبير فى الليل و النهار و الشمس و القمر و النجوم]

و منه ما مقدّر على أصول منتظمة، و موازين منظّمة، كاللّيل و النّهار و الفصول الأربعة، و الشمس أيضا و النّجوم و القمر؛ فإنّ لها حركات خاصّة طولا و عرضا، و منازل مخصوصة؛ قال تعالى:

وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ فَإِذا هُمْ مُظْلِمُونَ* وَ الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَها ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ* وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتَّى عادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ* لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَها أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَ لَا اللَّيْلُ سابِقُ النَّهارِ وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ .

و قال تعالى: وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ .

و قال تعالى: هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِياءً وَ الْقَمَرَ نُوراً وَ قَدَّرَهُ مَنازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسابَ ما خَلَقَ اللَّهُ ذلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآياتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ .

كذا الرياح و السّحاب و المطر، كلّ مقدّر على أصول منظومة و فصول معلومة، و كلّ مسخّر بامر ربّه، مؤتمر لما موكّل به قال تعالى: وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومُ مُسَخَّراتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ .

---

(۱). روم ۳۰: ۵۴.

(۲). حج ۲۲: ۵.

(۳). يس ۳۶: ۳۷- ۴۰.

(۴). انبياء ۲۱: ۳۳.

(۵). يونس ۱۰: ۵.

(۶). نحل ۱۶: ۱۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۶۲ و هى مع أنّها على تقديرشواهد لحكمة التدبير

بها يدبّر الذى على الثرىإذ كان كلّ فى الثرى مؤثّرا

تحكى عن المدبّر السّياس كالملك السائس أمر النّاس

و آية التدبير أيضا واضحةمن حيث ما نرى لكلّ مصلحة

كبيت إذ مهّد بالآلاتمعدّة لكثرة الحاجات

هذى لحاجة و ذى لحاجةفإنّ من لم يسلك اللّجاجة و قال: وَ سَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دائِبَيْنِ وَ سَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ .

و قال: يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّراتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمِينَ .

و قال: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّياحِ وَ السَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ .

[بيان آثار الصنع و التدبير فى كلام الصادق (ع) للمفضل و حديث الاهليلجة]

و قد تكلّم الصادق (ع) فى حديث «المفضّل»، فصلا مشبعا فى الشمس و القمر و النّجوم و اللّيل و النّهار و الفصول و الرياح و السّحاب و الأمطار، و كيفيّتها و خواصّها و آثارها، يطول المقام بذكر الجميع، و كذلك تكلّم فى حديث الاهليلجة فى كلّ منها على الاجمال؛ و هى مع أنّها على تقدير خاصّ فى انفسها شواهد أيضا لحكمة التدبير، تشهد بأنّ تدابيره تعالى كلّها عن حكمة؛ لأنّ بها يدبّر الّذى على الثرى من الجماد و النّبات و الحيوان و الإنسان، إذ كان كلّ فى الثرى مؤثّرا، فالشّمس بوجه، و القمر بوجه، و اللّيل بوجه، و النّهار بوجه، و الرياح بوجه، و السّحاب بوجه، و المطر بوجه، و الحرّ بوجه، و البرد بوجه. ففى الاهليلجة بعد قوله (ع): «و ورق يسترها و يقيها من الشمس أن تحرقها، و من البرد أن تهلكها و الريح ان تذبلها»، قال (ع):

«أ فليس لو كان الورق مطبّقا عليها كان خيرا لها؟ قلت: اللّه احسن تقديرا لو كان؛ كما تقول: لم يصل إليها ريح يروحها و لا برد

(۱). ابراهيم ۱۴: ۳۳.

(۲). اعراف ۷: ۵۴.

(۳). بقرة ۲: ۱۶۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۶۳

يشددها و لعفنت عند ذلك، و لو لم يصل إليها حرّ الشمس، لما نضجت؛ و لكن شمس مرّة، و ريح مرّة، و برد مرّة؛ قدّر اللّه ذلك بقوّة لطيفة و دبّره بحكمة بالغة» .

فهى بهذه الدلالة، تحكى عن المدبّر السيّاس، الذى بسياسته يدبّر الأمور على ما ينبغى من رفع المحذور و جلب الخير و دفع الشّرور، كالملك السّائس أمر النّاس. و آية التدبير منها بوجه آخر أيضا واضحة، و ذلك من حيث ما نرى لكلّ منها مصلحة خاصّة. فمن تأمّل فى اجزاء العالم حقّ التأمّل، يرى العالم كبيت إذ مهّد بالآلات و الادوات التى جعلت معدّة لكثرة الحاجات و المآرب الماسّة إليها، هذى لحاجة و ذى لحاجة. قال الصادق (ع) (فى حديث المفضّل):

[أول الادلّة على وجود الصانع المدبّر تهيئة هذا العالم و نظم أجزائه]

«أوّل العبر و الادلّة على البارى- جل قدسه- تهيئة هذا العالم و تأليف اجزائه و نظمها على ما هى عليه؛ فإنّك إذا تأمّلت العالم بفكرك، و ميّزته بعقلك، وجدته كالبيت المبنىّ المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده؛ فالسّماء مرفوعة كالسّقف، و الأرض ممدودة كالبساط، و النّجوم منضودة كالمصابيح، و الجوهر مخزونة كالذّخائر؛ و كلّ شىء فيها لشأنه معدّ؛ و الانسان كالمملّك ذلك البيت، و المحوّل جميع ما فيه؛ و ضروب النبات مهيّئة لمآربه، و صنوف الحيوان مصروفة فى مصالحه و منافعه؛ ففى هذا دلالة واضحة على انّ العالم، مخلوق بتقدير و حكمة و نظام و ملائمة، و أنّ الخالق له واحد. و هو الّذى ألّفه و نظّمه بعضا الى بعض، جلّ قدسه، و تعالى جدّه، و كرم وجهه، و لا إله غيره، تعالى عمّا يقول الجاحدون و جلّ و عظم عمّا ينتحله الملحدون ...» .

و قال (ع) أيضا فى هذا الحديث:

«فكّر فى هذه الأشياء الّتى تراها موجودة معدّة فى العالم من مآربهم: فالتّراب للبناء، و الحديد للصناعات، و الخشب للسفن

(۱). البحار ۳: ۱۵۷/ ۱.

(۲). المصدر ۳: ۶۱/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۶۴ لقائل من قلبه السّليملا بدّ من مدبر حكيم *** و غيرها، و الحجارة للأرحاء، و النّحاس للاوانى، و الذهب و الفضّة للمعاملة، و الجوهر للذخيرة، و الحبوب للغذاء، و الثمار للتّفكه، و اللّحم للمأكل، و الطيب للتلذّذ، و الأدوية للتّصحيح، و الدوابّ للحمولة، و الحطب للتوقّد، و الرماد للكلس، و الرمل للأرض؛ و كم عسى أن يحصى المحصى من هذا و شبهه! أ رأيت أنّ رجلا دخل دارا، فنظر الى خزائن مملوّة من كلّ ما يحتاج إليه النّاس، و رأى كلّ ما فيها، مجموعا، معدا للأسباب، معروفة، لكان يتوّهم أنّ مثل هذا يكون بالإهمال و من غير عمد!؟ فكيف يستجيز عاقل أن يقول: هذا فى العالم و ما أعدّ فيه من هذه الاسباب؟ ...» .

و على هذا التقرير، فإنّ كلّ من تأمّل فى اجزاء العالم و خواصّها و فوائدها، و لم يسلك طريق اللّجاجة و العناد، لقائل من قلبه السّليم، أنّه لا بدّ للعالم من مدبّر حكيم؛ قال الصادق (ع) للمفضّل:

[بيان بعض ما ورد عنهم (ع) فى وجود الصانع المدبّر]

«لو رأيت تمثال انسان مصوّرا على حائط، فقال لك قائل: أنّ هذا ظهر هاهنا من تلقاء نفسه، لم يصنعه صانع؛ أ كنت تقبل ذلك!؟ بل كنت تستهزئ به؛ فكيف تنكر هذا فى تمثال مصوّر جماد، و لا تنكر فى الانسان الحىّ النّاطق ...؟» .

و قال امير المؤمنين (ع): «هل يكون بناء من غير بان أو جناية من غير جان؟» .

و قال الصادق (ع) فى جواب الزنديق الّذى سأله: ما الدليل على صانع العالم؟

فقال (ع):

«وجود الافاعيل الّتى دلّت على أنّ صانعها صنعها؛ ألا ترى أنّك

---

(۱). البحار ۳: ۸۶/ ۱.

(۲). المصدر ۳: ۸۸/ ۱.

(۳). المصدر ۶۴: ۴۰/ ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۶۵ ثمّ الحدوث، حالة تجدّدتللشّىء، غير الحالة الّتى بدت

من ذلك استلزم للتّغييربل ليس غيره لدى التدبير إذا نظرت الى بناء مشيّد مبنىّ، علمت أنّ له بانيا، و ان كنت لم تر البانى و لم تشاهد ...؟» الى أن قال (ع): «... فلم يكن بدّ من اثبات الصانع لوجود المصنوعين، و الاضطرار منهم إليه أنّهم مصنوعون ...» .

يأتى ذكر بقيّته.

تقرير «الحدوث» و تفسيره بما ورد عنهم (ع)، و بيان التغيير

[تعريف الحدوث على القول المشهور]

المشهور أنّ «الحادث»، هو المسبوق بالعدم؛ و قيل: هو المسبوق بالغير، ليشمل المعدوم بعد الوجود؛ و لا حاجة إليه، لأنّ العدم الحاصل بعد الوجود، مسبوق بالعدم. و مع ذلك، فالّذى قلته مستفادا من الروايات، احسن منهما:

[تعريف الحدوث على ما يستفاد من رواياتهم (ع)]

ثمّ الحدوث، حالة تجدّدت للشىء غير الحالة الّتى بدت له؛ اى ظهرت له و كانت عليه؛ يعنى، أنّ الحدوث، هى الحالة المتجدّدة للشىء؛ فان كان الشىء معدوما ثمّ صار موجودا، فالحالة المتجدّدة له، هو الوجود بعد العدم، و ان كان موجودا ثمّ انعدم، فالحالة المتجددة، هو العدم بعد الوجود. و من اجل ذلك التجدد، استلزم للتّغيير، إذ لا يعقل تجدّد الحالة من غير تغيّر، بل ليس غيره لدى التدبير، اذ التغيّر ليس إلّا تجدّد الحالات.

---

(۱). البحار ۳: ۲۹/ ۳.

(۲). البحار ۳: ۱۵۳/ ۱. و قد جمع الصادق (ع) فى حديث الاهليلجة بين الاستدلال بالصنع و التدبير و الحدوث فى قوله (ع): «و لعمرى لو تفكّروا فى هذه الأمور العظام، لعاينوا من امر التركيب، و لطف التدبير الظاهر، و وجود الاشياء مخلوقة بعد أن لم تكن ثمّ تحوّلها من طبيعة الى طبيعة، و صنيعة إلى صنيعة، ما يدلّهم ذلك على الصانع، فإنّه لا يخلو شىء من أن يكون له اثر بتدبير و تركيب، يدلّ على أنّ له صانعا مدبّرا و تأليف بتدبير يهدى الى حكيم واحد.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۶۶ فالحادث، الوجود من بعد العدمأو عدم بعد الوجود المصطلم

إن شئت قل: ما لم يكن فكاناأو كان ثمّ لم يكن وبانا و على هذا التفسير: من أنّ الحدوث هى الحالة المتجدّدة، فالحادث هو الوجود من بعد العدم، أو عدم بعد الوجود المصطلم الفانى؛ إن شئت قل: بعبارة اخرى: الحدوث أو الحادث، ما لم يكن، فكان، أو كان ثمّ لم يكن وبانا؛ اى ذهب و زال و الألف فى كان و بان للإطلاق؛ يعنى، أنّ الحادث ما كان على احد النّحوين: إمّا ان لم يكن فكان؛ او كان، ثمّ لم يكن؛ و ان كان الاقتصار على الأوّل أيضا جائزا؛ لأنّ العدم الطارئ على الوجود أيضا ممّا لم يكن، فكان؛ كما عرفت فى تفسير المشهور.

و كيف كان، فقد ورد فى كلامهم (ع) ذكر الحدوث و الاستدلال به تارة مطلقا، و اخرى على احد النحوين.

ففى خطبة أمير المؤمنين (ع): «الدال على قدمه بحدوث خلقه، و بحدوث خلقه على وجوده.»

و فى مكتوب الرضا (ع) الى فتح بن يزيد: «الدال على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على ازليّته ...»

و فى الإهليلجة، قلت: «افلست قد رأيت الاهليلجة بعد حدوثها و عاينتها بعد أن لم تكن شيئا، ثمّ هلكت كأن لم تكن شيئا؟ ...»

و قال الرضا (ع) لرجل قال له: ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال (ع): «انت لم تكن ثمّ كنت، و قد علمت أنّك لم تكوّن نفسك و لا كوّنك من هو مثلك.»

و قال الصادق (ع) فى جواب أسئلة الزنديق فى ردّ مقالة الازليّة:

«إنّ الأشياء تدلّ على حدوثها من دوران الفلك بما فيه، و هى سبعة افلاك، و تحرّك الأرض و من عليها، و انقلاب الأزمنة و اختلاف الوقت، و الحوادث الّتى تحدث فى العالم من زيادة و نقصان و موت و بلى، و اضطرار النّفس الى الإقرار بأنّ لها صانعا

---

(۱). البحار ۴: ۲۶۱/ ۹.

(۲). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۳). المصدر ۳: ۱۵۸/ ۱.

(۴). المصدر ۳: ۳۶/ ۱۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۶۷ ثمّ الحدوث حيث قابل القدمقابله فى كلّ شأن بالعدم

فعمّ ما بالفعل قد تغيّراأو كان قابلا لأن يغيّرا و مدبّرا؛ أ ما ترى الحلو يصير حامضا، و العذب مرا، و الجديد باليا، و كلّ الى تغيّر و فناء»

.

و قال الرضا (ع) فى خلق السّماوات: «و لكنّه- عزّ و جلّ- خلقها فى ستّة ايّام ليظهر للملائكة ما يخلقه منها شيئا فشيئا، فتستدل بحدوث ما يحدث على اللّه- تعالى ذكره- مرّة بعد مرّة».

و قال الصادق (ع) جوابا لأبى شاكر الديصانى حين قال:

ما الدليل على حدث العالم؟ قال (ع): «يستدلّ عليه باقرب الأشياء. قال: و ما هو؟ فدعا (ع) ببيضة، فوضعها على راحته، ثمّ قال: هذا حصن ملموم، داخله غرقئ رقيق، تطيف به فضّة سائلة و ذهبة مائعة، ثمّ تنفلق عن مثل الطاوس، أدخلها شىء؟

قال: لا، قال (ع): فهذا الدليل على حدث العالم. قال: اجزت فاوجزت و قلت فاحسنت.»

يعنى، أنّ هذا الّذى يخرج منها عن مثل الطاوس، لم يكن بشىء قد دخلها ثمّ خرج عنها، فهو ممّا لم يكن، فكان، و هو دليل على الحدوث.

[تقابل الحدوث و العدم فى تمام الشئون]

ثمّ الحدوث حيث قابل القدم تمام المقابلة، قابله فى كلّ شأن ثابت له بالعدم؛ فكلّ ما ثبت للقديم من وصف، ثبت عدمه للحادث

بمقتضى المقابلة الكليّة.

فالقديم: ما لم يكن مسبوقا بالعدم، و الحادث: ما كان مسبوقا به؛ و القديم: ما لا أوّل له، و الحادث: ما كان له أوّل؛ و القديم: ما لم يكن بالغير و لا مسبوقا به، و الحادث: ما كان كذلك؛ و من ذلك أنّ القديم ما ليس متغيّرا لا بالذات و لا بالفعل؛ و بعبارة اخرى: ما لا يكون متغيّرا و لا قابلا للتغير،

[الحدوث نوعان: ما هو متغير بالفعل، و ما هو متغير بالقوة]

و الحادث ما هو بخلافه؛ فهو إمّا متغيّر بالفعل أو متغيّر بالذات و ان لم يظهر منه التغيّر بالفعل. و على هذا فعمّ ما بالفعل قد تغيّرا و ظهر منه التغير، أو كان قابلا لأن يغيّرا.

---

(۱). البحار ۱۰: ۱۶۶/ ۲.

(۲). المصدر ۳: ۳۹/ ۱۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۶۸ فمنه ما القبول فيه بيّنو الاختبار فيه سهل هيّن

لو ضمّ مثله إليه يكبرو لو أخذت منه شيئا يصغر

و منه ما العقل يراه قابلاو إن علينا الاختبار أشكلا

فالإنس و النّبات و الحيوانو نحوها حدوثها مبان

و الأرض سخّرت لنا تسخيرافقد بدا قبولها التغييرا

و امّا الأفلاك ففى تغيّريثبت بالارصاد للمستبصر

و العقل لا يمنع أن تغيّرتلو ضمّ مثلها إليها كبرت

فكان إثبات الحدوث ظاهرالكل شيء كائن ممّا يرى ***

[أقسام الأشياء من حيث قابليتها للتغيير]

ثمّ القابليّة للتغيير على وجهين:

فمنه: ما القبول فيه ظاهر بيّن، و هو بحيث يكون الاختبار فيه سهل هيّن؛ و ذلك بأن تقبل الزيادة و النّقيصة، فالزيادة بأنّه لو ضمّ مثله إليه، يكبر، و النقيصة بأنّه لو أخذت منه شيئا، يصغر؛ ككثير من اجزاء العالم، فإنّها ظاهرة القبول للزيادة و النقيصة بهذا الوجه؛ و منه: ما العقل يراه قابلا للتغير إذا نظر إليه فى ذاته، و إن علينا الاختبار أشكلا.

فالاقسام إذن ثلاثة: منه ما هو متغيّر بالفعل؛ اى التغيّر له حاصل بالعيان؛ و منه ما ليس متغيّرا بالعيان، لكنّه قابل له بالامتحان؛ و منه ما يصعب فيه الامتحان، و لكنّ العقل يرى له الشأنيّة و القبول. فالانس و النّبات و الحيوان و نحوها من الاوّل، فانّ حدوثها مبان ظاهر؛ و من الثانى الأرض، فإنّها سخّرت لنا تسخيرا، نقلّبها كيفما نشاء، فقد بدا بذلك قبولها التغييرا؛ و أمّا الأفلاك، فاثبات التغيّر لها بوجهين: اعنى بالوجه الاوّل و الثالث؛ امّا الاوّل، فلأنّ كلّ فلك ففى تغيّر ظاهر لمن راقب حركاتها، فإنّ لكلّ فلك حركة، مخصوصة، مضبوطة، معروفة عند اهله، و كلّ متحرّك، متغيّر، و تغيرها و حركاتها يثبت بالارصاد للمستبصر.

و امّا تقرير الوجه الثالث: فكما قلت: و العقل لا يمنع أن تغيّرت بالانضمام، بان يكون لو ضمّ مثلها إليها كبرت أو أخذ منها شيء صغرت؛ فإنّ ذلك و ان لم يكن حسيّا فى الاختبار و لا تناله يد الاختبار، الّا أنّ العقل لا يمتنع عليها الزيادة و النقصان بالنّظر

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۶۹

الى ذاتها ؛ و يكفى فى اثبات الحدوث، امكان التغيّر؛ فإنّ امكانه كفعليّته.

[استدلال الصادق (ع) على الحدوث بالتغيير الشأنى]

و قد استدلّ الصادق (ع) بالتغيّر الشّأنى على الحدوث فى بعض محاجته مع ابن ابى العوجاء؛ قال ابن ابى العوجاء فى اليوم الثالث من دخوله عليه (ع): ما الدليل على حدث الاجسام؟

فقال (ع): «إنّى ما وجدت شيئا صغيرا و لا كبيرا إلّا اذا ضمّ إليه مثله صار كبيرا، و فى ذلك زوال و انتقال عن الحالة الأولى؛ و لو كان قديما، ما زال و لا حال، لأنّ الّذى يزول و يحول، يجوز أن يوجد و يبطل، فيكون بوجوده بعد عدمه دخول فى الحدوث، و فى كونه فى الأزل، دخوله فى القدم؛ و لن تجتمع صفة الازل و الحدوث و القدم و العدم فى شىء واحد.

فقال عبد الكريم: هبك علمت فى جرى الحالتين و الزمانين على ما ذكرت و استدللت على حدوثها، فلو بقيت الاشياء على صغرها، من اين كان لك كأن تستدل على حدثها؟

فقال العالم (ع): إنّما نتكلّم على هذا العالم المصنوع، فلو رفعناه و وضعنا عالما آخر، كان لا شىء أدلّ على الحدث، من رفعنا ايّاه و وضعنا غيره؛ و لكن اجيبك من حيث قدّرت ان تلزمنا، و نقول: إنّ الاشياء لو دامت على صغرها، لكان فى الوهم متى ما ضمّ شىء الى مثله كان اكبر و فى جواز التغيير عليه، خروجه من القدم؛ كما بان فى تغييره دخوله فى الحدوث، ليس لك ورائه شىء يا عبد الكريم». فانقطع و خزى .

فقوله (ع): «أنّ الاشياء لو دامت ...»، استدلال للحدوث بتجويز الوهم؛ اى العقل، التغيير الشانى بالانضمام؛ و حاصله: أنّه لو فرض بقائها على حالها و عدم

---

(۱). غير خفىّ أن هذا مخالف لمذهب الفلاسفة القائلين بقدم الافلاك، و كذلك يخالف قول من يقول منهم بعدم جواز الخرق و الالتيام فيها؛ و لعلّهم يقولون به وضعا؛ يعنى بحسب الوضع الفعلى الّذى هى عليه فعلا، لا استحالة ذلك عليها ذاتا، فإنّه يئول إلى القول بالقدم أيضا.

(۲). البحار ۵۷: ۶۲/ ۳۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۷۰ و الاتّصال ظاهر غير خفىّ لأنّ ما فى الكون كالمؤلّف

يقوم بعضه ببعض آخرو بعضه للبعض كالمؤثّر

كأنّها أجزاء شىء واحدتنحو الى حصول شىء فارد

فطورا الشمس و طورا القمرو طورا الريح و طورا المطر

تحيى بها الأرض و يحيى ما بهامن انسها و طيرها دوابّها تغيّرها، فهى و ان لم تكن كذلك فعلا، لكنّ العقل يجوزه عليها شأنا؛ و هذا التقرير، يجرى فيما لا يمكن الاختبار أيضا، فكان إثبات الحدوث على هذا التقرير، ظاهرا لكلّ شىء كائن ممّا يرى.

و امّا ما لا يرى، فاثبات الحدوث له، فرع الدليل المثبت له؛ فان كان المثبت له الشّرع، فالشّرع لا يثبته إلّا حادثا مصنوعا، و ان كان العقل، و العقل لا طريق له الى اثباته فهو لا يشكّ فى صفة ما اثبته.

تقرير «الاتّصال» و «الإلجاء» و «الاضطرار» و «الحاجة» و «الافتقار» و «التضاد» و «الاختلاف»

اشارة

و قد استدلّ بكلّ منهما فى الاخبار، و دلالتها ظاهرة؛ كما قلت:

و الاتّصال ظاهر غير خفىّ لمن تفكّر فى الكون؛ لأنّ ما فى الكون كالمؤلّف الواحد و كمعمل واحد لصنعة خاصّة، يقوم بعضه؛ اى بعض الكون ببعض آخر فى حصول الاثر منه؛ بحيث لو لاه، لم يتمّ له اثر، فيكون كلّ منها كجزء العلّة، و بعضه للبعض الآخر كالمؤثّر له تمام المؤثّر؛ بحيث لو لاه، لم يكن له نشوء و لا بقاء. و الأوّل، كائتلاف كلّ من الشّمس و القمر و الهواء و الريح و المطر و الحرّ و البرد و تعاضدها فى حصول ما لها من الأثر؛ فإنّ كلّا منها، لا يتمّ عمله إلّا بالآخر؛ و الثانى، كتأثيرها مجتمعا او منفردا بالنّسبة الى المواليد الثلاثة: المعدن و النبات و الحيوان؛ فإنّها لها بمنزلة المؤثّر ابتداء و استدامة، و إنّك اذا تأمّلتها، ترى هذه الأبعاض فى الاتّصال و الارتباط، كأنّها أجزاء شىء واحد، تنحو و تميل و تسعى الى حصول شىء فارد؛ و من عجيب، تدبيرها أنّها تعمل على التناوب، فطورا الشّمس، و طورا القمر، و طورا الريح،

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۷۱ و الاضطرار ظاهر من بعد ذااذ كلّ ذا لأجل شىء أخذا

فما هو المجبول بالتأثيريضطرّ بالغير بلا نكير و طورا المطر، و أنّها حيث تجرى على ذلك تحيى بها الأرض و يحيى ما بها من إنسها و طيرها و دوابّها؛ فهذا تقرير الاتّصال.

[وجه دلالة الاتصال على الصانع المدبّر]

و امّا وجه دلالته على الصانع المدبّر، فظاهر أيضا؛ فإنّ ائتلاف المتباينات و اجتماعها على اثر واحد، خصوصا ائتلاف متضاداتها، كالطبائع المتضادّة، مثل العناصر مع أنّها غير شاعرة و لا قادرة ممّا لا يمكن إلّا بمريد شاعر، و مدبّر قاهر، و كما أنّ هذا الاتّصال يدلّ على المؤثّر الفعال، كذلك وحدة تأثيره تدلّ على وحدة المؤثّر؛ كما سيجىء تقريره فى باب التوحيد. و قد استدلّ الصادق (ع) بالاتّصال عليهما، و سنذكره- إن شاء اللّه- هناك.

[تقرير الاضطرار]

و اما الاضطرار، فهو أيضا ظاهر من بعد ذا؛ اى بعد ثبوت الاتّصال و تقريره، إذ كلّ ذا المذكور لأجل شىء أخذا؛ كما بيّنت، فإنّ كلّا من اجزاء المذكورة و غيرها، له اثر خاصّ و طبيعة مخصوصة، هى غايتها المحفوظة، و فائدتها الملحوظة؛ و لمّا كانت غير مدركة و لا شاعرة، فلا محالة تكون مقهورة تحت قوّة قاهرة؛ فهى مضطرّة فى حركاتها و سكناتها و مقاديرها و تأثيرها. فاضطرار العالم يدلّ على المدبّر القاهر القادر؛ كما قلت:

فما هو المجبول بالتأثير، إذ ليس تأثيره عن ادراك و شعور، فيكون مجبولا بالطبع، يضطرّ لا محالة فى فعله بالغير بلا نكير؛

[استدلال الصادق (ع) بالاضطرار]

و قد استدلّ بذلك، الصادق (ع) فى الحديث الآتى فى محاجته مع المصرى، قال (ع):

«أ ما ترى الشّمس و القمر يلجئن ليس لهما مكان إلّا مكانهما؟ فان كانا يقدران على ان يذهبا و لا يرجعان، فلم يرجعان فإن لم يكونا مضطرّين، فلم لا يصير اللّيل، نهارا و النّهار ليلا، اضطرّا و اللّه يا اخا اهل مصر.»

و قد اشار (ع) الى اضطرار الريح و الرعد و السّحاب و المطر و حركة الارض من الزلازل أيضا فى حديث الإهليلجة، فى كلام طويل.

---

(۱). البحار ۳: ۵۱/ ۲۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۷۲ و الافتقار منه أيضا باناللسافلات سيّما الإنسانا

و باضطرار و اتّصال حتماالفقر للعلويّ إذ تلازما
و كلّ ما بالغير فهو ينتهىمن اجل فقره لما بذاته
و كلّ طبعيّ مجبول بلاإرادة بالافتقار أهلا

[تقرير الافتقار]

و أمّا الافتقار، فهو منه؛ أى من تقرير الاتّصال أيضا، بانا و ظهر، و لكنّه للسّافلات خاصّة، سيّما الإنسانا لكثرة افتقاره؛ فأنّ افتقار السّافلات بأسرها الى العلويات، و تأثير العلويّات فى تكوينها، امر لا يجهله احد؛ و امّا العلويّات، فافتقارها من حيث ذاتها غير ظاهر؛ الّا أنّ افتقارها من حيث الاتّصال و الاضطرار الى مدبّر غيرها أيضا غير خفى بالملازمة؛ كما قلت: و باضطرار الى قولى إذ تلازما، فإنّ كلّا من الاضطرار و الاتّصال متلازمان مع الفقر.

و قد استدلّ الصادق (ع) بالافتقار، قيل له (ع): ما الدّليل على الواحد؟ فقال (ع):

«ما بالخلق من حاجة.»

و ممّا يتفرّع على دلالة الافتقار، القاعدة المسلّمة المعروفة، و هى: «أنّ كلّ ما بالغير، لا بدّ و أن ينتهى الى ما بالذّات»؛ كما قلت: و كلّ ما بالغير فهو ينتهى من اجل فقره لما بذاته؛ اى الى ما كان وجوده و قوامه بذاته، و كذلك؛ لأنّه لو لم تنقطع سلسلة الافتقار لتسلسلت و هو محال.

و ممّا يشير الى التمسّك بالقاعدة، قول الرضا (ع) (فى خطبته بمحضر المأمون): «و كلّ قائم فى سواه معلول ...» ؛ اى معلول له، و هذا تقرير للصغرى.

و اكتفى (ع) به لوضوح الكبرى؛ فإنّ المعلول للغير لا بدّ و ان ينتهى الى ما بالذّات.

و كلّ طبعيّ مجبول بلا إرادة و شعور، فهو بالافتقار أهلا، و بهذا يمكن اثبات الافتقار للعلويّات أيضا، و كذلك لكلّ ما له اثر طبعيّ بلا شعور و اختيار؛ فإنّ المجبول من غير شعور، لا يمكن ان يكون مؤثّرا بالذّات، فلا بدّ و ان ينتهى الى ما بالذّات.

و سيأتى الاستدلال بهذا الوجه فى كلام الصادق (ع) فى ردّ الطبيعيّين.

---

(۱). البحار ۷۸: ۲۶۲/ ۱۰۸.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۷۳ و الاختلاف ناشى عن مصلحةو حكمة آية أيضا واضحة
منه اختلاف اللّيل و النّهارو نشأة الإنسان فى اطوار
كذا اختلاف النّاس فى الألوانو الوجه و اللّسان و الألحان
و غير ذا من اختلاف الأمكنةفى طبعها كذا اختلاف الأزمنة
و الخلف فى أفراد نوع واحدمن كامل أو ناقص أو زائد
و هذه الحوادث الكونيّةعن فجأة أرضيّة جويّة
فالاختلاف كان عن مدبّرو لا يكون ذا بلا مقدّر ***

[تقرير الاختلاف]

و أمّا الاختلاف، فمعلوم أنّه اذا كان ناشئا عن مصلحة و حكمة فهو آية أيضا واضحة الدلالة، و ذلك بضميمة كونه بالطبع و الجبلّة و

من غير إرادة و اختيار.

و الاختلاف موجود فى كثير من الموجودات:

[نموذج من الاختلاف الموجود فى الموجودات]

منه: اختلاف اللّيل و النّهار؛ كقوله تعالى: وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ رِزْقٍ ... .

و منه: نشأة الإنسان فى اطوار مختلفة؛ كما قال: وَ فِي خَلْقِكُمْ وَ ما يَبُثُّ مِنْ دابَّةٍ آياتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ .

و كذا اختلاف النّاس فى الألوان و الوجه و اللّسان و الألحان؛ كما قال تعالى:

وَ مِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوانِكُمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لَآياتٍ لِلْعالِمِينَ .

و غير ذا من اختلاف الأمكنة فى طبعها، كذا اختلاف الأزمنة فى طبعها أيضا؛ فإنّ طبائع الامكنة و البلدان مختلفة، و طبائع الفصول و الأزمان متفاوتة.

و كذا الخلف و الاختلاف الواقع فى أفراد نوع واحد؛ كالانسان أو البقر و الغنم او غيرها، من كامل فى خلقه، أو ناقص أو زائد فيها.

و كذا اختلاف الدوابّ و الانعام فى ألوانها، خصوصا اختلاف نتائجها مع آبائها و أمّهاتها.

و من الاختلاف أيضا، حدوث هذه الحوادث الكونيّة الواقع عن فجأة و بغتة،

---

(۱). جاثية ۴۵: ۵.

(۲). جاثية ۴۵: ۴.

(۳). روم ۳۰: ۲۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۷۴ و كلّ شخص إن بنفسه استدلّ‌لربّه فذاك أجلى و ادلّ

إذ كلّ شخص عارف بنفسهو ما به من نعمه و بؤسه

و إنّه مركّب، مصوّرمؤلّف، مدبّر، مقدّر

و ما به من ذلّ الافتقارو ما ينوبه بلا اختيار

يأتيه ما يحول عن مهمّهمن فسخ عزمه و نقض همّه

و أنّه لم يك حينا كائنافلم يكن لنفسه مكوّنا

و لا الّذى يكون من أمثالهإذ حال مثله إذن كحاله

يجرى عليه ما جرى عليهفليس أمر غيره إليه أرضيّة أو جويّة؛ كالحرّ و البرد فى غير أوانها، و الصواعق و الامطار الغير المترقّبة، و النوازل الغير المعتادة من الطاعون و الوباء و الخسف و الزلازل الارضيّة، و ما يقع فيها من غير عادة.

[دلالة الاختلاف على وجود مدبّر حكيم]

فالاختلاف فى جميع ما ذكر، كان لا محالة عن مدبّر، مختار، حكيم؛ اذ حدوث الحادث أو تخالف الحوادث أو تخلّف الطبيعيّة من غير سبب محال، و كذلك لا يكون ذا الاختلاف بلا مقدّر؛ لأنّ كلّه على قدر معلوم و اجل محتوم. و سيأتى فى الردّ على الطبيعيّين كلام الصادق (ع) فى تحقيق الاختلاف و استدلاله به.

تقرير الاستدلال لكلّ شخص بمصنوعيّته و مدبّريته؛ و كذا استدلاله بعوارض النّفس و حالاتها، و ما يعرضها من فسخ العزائم و نقض الهمم

اشارة

و كلّ شخص إن بنفسه استدلّ لربّه، فذاك أجلى و ادلّ، إذ كلّ شخص عارف بنفسه، و هو اعرف بذات نفسه من ذات غيره؛ فيكون الاستدلال بنفسه لنفسه اجلى و أدلّ من كلّ شيء، بل كذلك الاستدلال به لغيره أيضا، لاشتراك الغير معه فى الجنسيّة و النوعيّة؛ و أنّ كلّ احد يعرف ما به من نعمه و بؤسه و سائر حالاته، و أنّه مركّب، مصوّر، مؤلّف، مدبّر، مقدّر، و كلّ ذلك من آثار المصنوعيّة. و يعرف أيضا ما من ذلّ الافتقار الذى لا يمكنه ردّه عن نفسه، فإنّ الإنسان ذليل الفقر و الفاقة؛ و يعرف أيضا ما ينوبه و يعرضه نوبة بعد نوبة من الآلام و الأسقام و غير ذلك الى الموت و الفناء؛ و كلّ ذلك بلا اختيار منه و لا إرادة.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۷۵

و إنّه ربما يأتيه و يرد عليه ما يحول و يمنع عن مهمّه الّذى اهتمّ له، و ذلك من فسخ عزمه اذا عزم على شيء، و نقض همّه إذا همّ بشيء؛ و يعرف أنّه لم يك حينا من الدهر كائنا؛ كما قال تعالى: هَلْ أَتى عَلَى الْإِنْسانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً . و لما مضى قبله زمان و لم يكن موجودا، فلم يكن هو لنفسه مكوّنا؛ اذ المعدوم لا يكوّن الموجود، فلا بدّ أن يكون له موجد غيره، و لا الّذى يكون من أمثاله ممّن لم يكن، فكان، يجوز ان يكون مكوّنا له كأبيه مثلا، إذ حال مثله إذن، كحاله، يجرى عليه ما جرى عليه؛ فكما كان هو معدوما و المعدوم لا يوجد نفسه، فكذلك كان ابوه من قبله، و إذا لم يكن ابوه الّذى مثله موجدا لنفسه، فليس أمر غيره إليه أيضا؛

[بيان بعض ما ورد عنهم (ع) فى الاستدلال بخلق الانسان]

فعن الرضا (ع)، «و قد جاء إليه رجل فقال: يا ابن رسول اللّه! ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال (ع): «انت لم تكن ثمّ كنت، و قد علمت أنّك لم تكوّن نفسك و لا كوّنك من هو مثلك.»

و عنه (ع) أيضا، و قد سأله بعض الزنادقة ما الدليل عليه؟ قال (ع): «إنّى لمّا نظرت الى جسدى، فلم يمكّنى فيه زيادة و لا نقصان فى العرض و الطول و دفع المكاره عنه و جرّ المنفعة إليه، علمت أنّ لهذا البنيان بانيا، فاقررت به؛ و ما ارى من دوران الفلك بقدرته، و إنشاء السّحاب و تصريف الرياح و مجرى الشمس و القمر و النجوم، و غير ذلك من الآيات العجيبات المتقنات، علمت أنّ لهذا مقدّرا و منشأ.»

و قال الصادق (ع) فى الاهليلجة: «و العجب من مخلوق يزعم أنّ اللّه يخفى على عباده، و هو يرى اثر الصنع فى نفسه بتركيب يبهر عقله و تأليف يبطل حجّته.»

و قد تقدّم فى الاستدلال بالصّنع قوله (ع) لابن ابى العوجاء: «أ مصنوع انت أم غير مصنوع ...»

و عن هشام بن حكم، عنه (ع)، فى جواب ابى شاكر الديصانى حين قال: ما الدليل على أنّ لك صانعا؟ فقال (ع): «وجدت نفسى لا تخلو من احدى جهتين:

إمّا أن تكون صنعتها انا، فلا اخلو من احد معنيين: إمّا أن اكوّن صنعتها و كانت موجودة، فقد استغنت بوجودها عن صنعتها، و إن كانت

---

(۱). الانسان ۷۶: ۱.

(۲). البحار ۳: ۳۶/ ۱۱.

(۳). المصدر ۳: ۳۷/ ۱۲.

(۴). المصدر ۳: ۱۵۲/ ۱.

(۵). المصدر ۳: ۲۳۸۵۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۷۶

معدومة، فإنّك تعلم أنّ المعدوم لا يحدث شيئا، فقد ثبت المعنى الثالث: أنّ لى صانعا، و هو ربّ العالمين.» فقام و ما اجاب جوابا .

و قد اخذ هشام هذا الطريق عنه (ع) فاجاب به هشام بن سالم، حيث قال هشام بن سالم:

حضرت محمّد بن النّعمان الأحول، فقام إليه رجل، فقال له: بم عرفت ربّك؟ قال: بتوفيقه و ارشاده و تعريفه و هدايته. قال:

فخرجت من عنده، فلقيت هشام بن الحكم، فقلت له ما اقول لمن يسألنى، فيقول لى: بم عرفت ربّك؟ فقال: ان سأل سائل، فقال: بم عرفت ربّك؟

قلت: عرفت اللّه- جل جلاله- بنفسى؛ لأنّها اقرب الأشياء إلىّ، و ذلك إنّى اجدها أبعاضا مجتمعة، و اجزاء مؤتلفة، ظاهرة التركيب، مبيّنة الصنعة على ضروب من التخطيط و التصوير، زائدة من بعد نقصان، و ناقصة من بعد زيادة، قد أنشأ لها حواسّ مختلفة و جوارح متباينة: من بصر و سمع و شامّ و ذائق و لامس، مجبولة على الضعف و النّقص و المهانة، لا تدرك واحدة منها مدرك صاحبها، و لا تقوى على ذلك عاجزة عن اجتلاب المنافع إليها و دفع المضارّ عنها، و استحال فى العقول وجود تأليف لا مؤلف له، و ثبات صورة لا مصوّر لها؛ فعلمت أنّ لها خالقا خلقها، و مصوّرا صوّرها، مخالفا لها فى جميع جهاتها؛ قال اللّه

---

(۱). البحار ۳: ۵۰/ ۲۳.

(۲). ظاهره أنّ هشام بن سالم، لم يعجبه جواب محمد بن النعمان، و لكنّه من قصور توهّمه، و إلّا فإنّ محمد بن- نعمان، لا يقصر عن هشام بن الحكم، بل كلاهما علمان، و كلاهما مصيبان فى جوابهما؛ و ذلك لأنّ السؤال بكلمة «بم عرفت ربّك؟» قد يكون سؤالا عن الدليل و هو الّذى عرفه منها هشام بن سالم و لم يحتمل غيره، و هذا لا يوافقه جواب محمّد بن النّعمان، فلذلك لم يرض به؛ و قد يكون سؤالا عن الوصف و الكيفيّة، او عن سبب المعرفة و الهداية، و جواب محمد بن النّعمان يوافق هذا الأخير، و لعلّه فهم ذلك الغرض من السائل، فاجابه بما اجاب و قد اصاب، و لكن لم يتفطّن له هشام بن سالم.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۷۷

تعالى: وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ .»

[دلالة أحوال النفس على الصانع المدبّر]

و امّا دلالة احوال النّفس، فقد اشار إليها الصادق (ع) أيضا فى محاجّته مع ابن ابى العوجاء فى المسجد الحرام؛

قال: و لم احتجب عنهم و ارسل إليهم الرسل؟ و لو باشرهم بنفسه كان اقرب الى الأيمان.

فقال (ع): ويلك! كيف احتجب عنك من اراك قدرته فى نفسك؟ نشؤك و لم تكن مكبرك بعد صغرك، و قوّتك بعد ضعفك، و ضعفك بعد قوّتك؛ و سقمك بعد صحّتك، و صحّتك بعد سقمك؛ و رضاك بعد غضبك، و غضبك بعد رضاك؛ و حزنك بعد فرحك، و فرحك بعد حزنك؛ و حبّك بعد بغضك، و بغضك بعد حبّك؛ و عزمك بعد إبائك، و إبائك بعد عزمك؛ و شهوتك بعد كراهتك، و كراهتك بعد شهوتك؛ و رغبتك بعد رهبتك، و رهبتك بعد رغبتك؛ و رجائك بعد يأسك، و يأسك بعد رجائك؛ و خاطرك بما لم يكن فى وهمك و عزوب ما انت معتقده من ذهنك.»

قال ابن ابى العوجاء: و ما زال يعدّ علىّ قدرته الّتى هى فى نفسى الّتى لا ادفعها حتّى ظننت أنّه سيظهر فيما بينى و بينه .

استظهار: يظهر من هذا الحديث، أنّ الحبّ و الكراهة و العزم و الاباء التى هى من مبادى الإرادة، كسائر حالات النّفس من الأمور الغير الاختياريّة، و أنّها من اللّه، و لا مانع منه اذا لم تكن بمثابة توجب سلب الاختيار؛ كما قال تعالى: حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ

وَ كَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيانَ ... ؛ او إنّ المراد أنّها من اللّه تعالى معلولة عن اسبابها الموجبة لها؛ كالقوّة و الضعف و الصحة و المرض و غيرها، فإنّه لا شبهة أنّها من اللّه، مع أنّ الغالب فيها كونها معلولة عن الاسباب الاختيارية.

[دلالة فسخ العزائم و نقض الهمم على الصانع المدبّر]

و امّا دلالة فسخ العزائم و نقض الهمم: و المراد بها، حيلولة المشيّات بين الارادات و وقوع الأمور على خلاف المرادات، فعن ابى عبد اللّه (ع):

إنّه قام رجل الى امير المؤمنين (ع)، فقال: يا امير المؤمنين، بما عرفت ربّك؟ قال (ع): «بفسخ العزائم و نقض الهمم، لمّا ان

---

(۱). ذاريات ۵۱: ۳۱.

(۲). البحار ۳: ۴۹/ ۲۲.

(۳). المصدر ۳: ۴۳/ ۱۸.

(۴). حجرات ۴۹: ۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۷۸

هممت، حال بينى و بين همّى، و عزمت فخالف القضاء عزمى، فعلمت أنّ المدبّر غيرى.»

و قد سئل ابو عبد اللّه (ع) بمثل ذلك، فقيل: بم عرفت ربّك؟! فقال (ع): «بفسخ العزم و نقض الهمّ؛ عزمت ففسخ عزمى، و هممت فنقض همّى.» و سئل امير- المؤمنين (ع)، ما الدليل على اثبات الصانع؟ قال (ع): «ثلاثة اشياء: تحويل الحال، و ضعف الاركان، و نقض الهمّة.»

توضيح: ضعف الاركان، هو الضاعف الطارى على الاعضاء و الحواسّ، بعد القوّة بسبب الهرم؛ كما قال تعالى: ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَ شَيْبَةً ... ؛ و امّا تحويل الحال، فيحتمل إرادة الاحوال المتبدّلة من حين الولادة الى الهرم متدرّجة بالرّشد و النّمو، فيناسب ضعف الأركان؛ و يحتمل أيضا إرادة الاحوال العارضة على النفس الّتى بيّنها الصادق (ع) لابن ابى العوجاء.

تتمّة

هذا الطريق؛ اعنى استدلال كلّ احد بشخصه و عوارض نفسه و حالاتها، طريق تامّ لشخص المستدل فى اثبات مربوبيّته و مربوبيّة نوع الانسان؛ و يجرى حكمه أيضا فى انواع الحيوان. و امّا بالنسبة الى غيرهما من اجزاء العالم و اثبات مربوبيّتها على الخصم، فإنّها يتمّ لو كان الخصم ممّن كان اتّصال العالم عنده مفروغا عنه، و أنّه يرى العالم من باب الاتّصال كأنّه اجزاء شىء واحد؛ فاذا ثبت مربوبيّة جزء منها، ثبتت المربوبيّة للجميع. و لعلّ السائل عن الرضا (ع) كان كذلك، حيث قال: ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال (ع): «انت لم تكن ثمّ كنت» و كأنّه كان الاتّصال و الملازمة امرا مفروغا عنه عند غيره من السائلين و الخصوم أيضا، اذ كانت الائمّة (ع) يكتفون فى مقام اثبات الحدوث أو المصنوعيّة و المربوبيّة و المدبّريّة ببعض الاشياء، و كانت الخصوم يقنعون به. و أمّا اذا كان الخصم ممّن لا يقنع بذلك، فلا بدّ من الاحتجاج عليه بطريق آخر و تتميمه به؛ كما صنع الصادق (ع) فى حديث الاهليلجة.

---

(۱). البحار ۳: ۴۲/ ۱۷.

(۲). المصدر ۳: ۴۹/ ۲۱.

(۳). المصدر ۳: ۵۵/ ۲۹.

(۴). روم ۳۰: ۵۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۷۹ فهذه الأمور دلّت ظاهرةبأنّ الأشياء كلّها مدبّرة

و أنّها حادثة مصنوعةو كلّها كهيئة مجموعة

فاحتيج للصّانع بالبداهةفإن هو الرب فلا كراهة

و إن تكن تكوّنت من أسّهاكانت إذن مكوّنات نفسها

فليس إمّا أنّها مكوّنةإذ لم تكن أو حين صارت كائنة

و يستحيل عند ذى السّداديؤثّر المعدوم فى الإيجاد

أو يوجد الموجود ثانيا و هلبالذّات أو بالغير أوّلا حصل

تقرير نتيجة الادلّة المذكورة و توضيح دلالتها و تتميمها على «الصانع» الّذى نقول به

[الاستنتاج من الادلة المذكورة]

فهذه الأمور دلّت دلالة ظاهرة بأنّ الأشياء كلّها مدبّرة، و أنّها حادثة لظهور حدوثها، مصنوعة لظهور اثر الصنع فيها، و كلّها كهيئة مجموعة، كأنّها بيت ممهدة بالاسباب.

فاحتيج للصّانع بالبداهة، إذ الحادث يحتاج الى المحدث، و المصنوع الى الصانع، و المؤلّف الى المؤلّف؛ و حينئذ فلا يخلو الواقع من احد امور ثلاثة:

امّا ان يكون محدثها و صانعها الرب- تبارك و تعالى- الذى نقول به، أم هى انفسها؛ او ما هو مثلها فى الحدوث و المصنوعيّة؛ فإن كان هو الرب تعالى، فلا كراهة و لا نزاع؛ و إن تكن هى تكوّنت من أسّها و اساسها بنفسها و لم يكن لها ربّ، كانت الاشياء إذن هى مكوّنات نفسها، و اذا كانت هى مكوّنة انفسها، فليس يخلو أيضا عن احد امرين: إمّا أنّها مكوّنة لنفسها حين إذ لم تكن، أو حين صارت كائنة موجودة؛ فإن كانت مكوّنة لها و هى معدومة، فهذا محال كما قلت:

و يستحيل عند ذى السّداد يؤثّر المعدوم فى الايجاد، فيوجد الشىء و هو معدوم، و ان كانت مكوّنة لها و هى موجدة، فهو أيضا محال؛ لأنّه تحصيل الحاصل.

و لا فرق فى بداهة العقل من حيث الاستحالة بين ان يوجد المعدوم شيئا أو يوجد الموجود ثانيا بعد وجوده، هب أنّه يمكن الوجود الثانى، لكنّه يعود الاشكال فى الوجود الأوّل، و أنّه هل كان حصوله الاوّل بالذّات أو كان بالغير أوّلا حصل، ثمّ اوجد نفسه و هكذا فيتسلسل الى ما لا نهاية له؟

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۸۰ و إن تكن صانعها أمثالهافحالها فى الحكم أيضا حالها

فاحتيج بالمكوّن الحكيمو الصانع المدبّر القديم *** و إن تكن صانعها أمثالها لا انفسها، فحالها فى الحكم أيضا حالها؛ كما تقدّم فى الاستدلال بالنّفس، فإنّ حكم الامثال واحد، فيجرّ فى مثل الشىء ما يجرى فيه.

فاحتيج إذن بالمكوّن الحكيم و الصانع المدبّر القديم، و هو اللّه تعالى؛ و بما ذكر، احتجّ الصادق (ع) فى الاهليلجة على خصمه حين قال: إنّما اعطيتك أنّ الاهليلجة حدثت و لم أعطك أن الصانع لا يكون حادثا لا يخلق نفسه، قال (ع):

«أمّا اذ ابيت إلّا التمادى فى الباطل، فاعلمنى، متى خلقت نفسها و دبّرت خلقها قبل ان تكون أو بعد ان كانت!؟ فإن زعمت أنّ الاهليلجة، خلقت نفسها و دبّرت خلقها بعد ما كانت، فإنّ هذا من أبين المحال؛ كيف تكون موجودة مصنوعة ثمّ تصنع نفسها مرّة أخرى؟ فيصير كلامك إلى أنّها مصنوعة مرّتين؛ و لئن قلت: أنّها خلقت نفسها و دبّرت خلقها قبل أن تكون، إنّ هذا من اوضح الباطل

و ابين الكـذب؛ لأنّها قبل أن تكون، ليس بشـيء، فكيف يخلق لا شـيء شـيئا؟ و كيف تعيب قولى أن شـيئا يصـنع الاشـياء، و لا تعيب قولك أنّ لا شيء يصنع الاشياء!؟ فانظر ايّ القولين اولى بالحقّ؟

قال: «قولك،

قلت: فما يمنعك منه؟

قال: قـد قبلته و اسـتبان لى حقّه و صدقه بأنّ الاشـياء المختلفة و الاهليلجة لم يصـنعن انفسـهنّ و لم يدبّرن خلقهنّ؛ لكنّه تعرض لى أنّ الشجرة، هى الّتى صنعت الإهليلجة، لانّها خرجت منها.

قلت: فمن صنع الشجرة؟

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۸۱

قال: الاهليلجة الاخرى،

قلت: اجعل لكلامك غاية تنتهى إليها؛ فإمّا ان تقول: هو اللّه سبحانه و يقبل منك، و إمّا ان تقول الاهليلجة فنسألك،

قال: سل،

قلت: اخبرنى عن الاهليلجة هل تنبت منها الشجرة إلّا بعد ما ماتت و بليت و بادت؟

قال: لا،

قلت: أنّ الشجرة قد بقيت بعد هلاك الاهليلجة مائة سنة، فمن كان يحييها و يزيد فيها و يدبّر خلقها و يربّيها و ينبت ورقها؟ مالك بـدّ من ان تقول هو الّـذى خلقها؛ و لئن قلت: الاهليلجة، و هى حيّة قبل ان تهلك و تبلى و تصـير ترابا و قد ربّت الشـجرة و هى ميتة إنّ هذا لقول مختلف.

قال: لا اقول ذلك ...» ، الحديث.

و فى قوله الاـخير (ع): «فمن صـنع الشـجرة ...»، ابطـال ان يكون صـانع الشـيء مـا هو مثله و أن هـذا بنفسه كاف فى البطلان من دون حاجـة الى التسـلسل و بطلانه، كان التسـلسل باطلا أم لم يكن. و قوله (ع): «اجعل لكلامك غايـة ...»، اشارة إلى أنّه لا بـدّ من الانتهاء الى ما ليس بحادث و مخلوق، و إلّا تجرى فيه قاعدة المثليّة، سواء تسلسل أم لم يتسلسل.

فقـد تحصّل من هـذه الوجوه المختلفـة، احتياج العالم الى غيره ممّا ليس مثله، و فى ذلك، اثبات الصانع القديم، الحكيم العليم، الّذى يعتقـده المسـلمون و من يوافقهم من الملّيين. و لا بـدّ بعـد ذلك من التعرّض لشـبه المبطلين المنكرين و ابطالها اتماما للحجّة و تتميما للمحجّة.

---

(۱). البحار ۳: ۱۵۸/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۸۲ المنكرون كلّهم معطّلةقد عطّلوا اللّه عن المداخلة

و الكلّ أهملوا عن التدبيرو العمد صنع العالم الكبير

لكنّما القائل بالطّبيعةأو غيرها لا ينكر الصنيعة

و لا اقتضاء كلّ صنع صانعابل ينسب الأمر إلى الّذى ادّعى

و فى ثبوت ما ادّعى بزعمهإثبات ما أنكره برغمه

و المهمل المطلق دهريّ فقطو قول غيره بقوله اختلط

ردّ المنكرين، و بيان شعبهم أوّلا، و تسمية جميعهم بالمعطّلة؛ و بيان حقيقة ما دعاهم الى الإنكار

اشارة

المنكرون على شعبهم المختلفة، كلّهم معطّلة، يشتركون فى جامع التعطيل؛ فإنّهم جميعا قد عطّلوا اللّه الذى هو الصانع الحقيقى عن المداخلة و التصرف فى العالم. فذهب بعضهم الى انكار الصانع رأسا، و آخر الى اثبات غير الحقيقى؛ اعنى الطبيعة، و الثنويّة أيضا تشاركهم فى هذا التعطيل واقعا، الّا أنّهم لا يعدّون من المنكرين ظاهرا، و الكلام معهم فى باب التوحيد.

[تقرير عقيدة الدهرى و الطبيعى و القائلين بأزلية الأشياء]

و إنّما الكلام هنا مع «الدهريّة» و «الطبيعيّة» و «القائلين بأزليّة الأشياء»، و الكلّ أهملوا عن التدبير و العمد صنع العالم الكبير؛ فقالوا: بأن العالم لا مدبّر له، يعمد الى تدبيره بإرادة و مشيّة. لكنّما القائل بالطّبيعة أو غيرها؛ كالنّور و الظلمة عند الثنوية، لا ينكر اصل الصنعة للعالم، فلا ينفى كونه مصنوعا و لا اقتضاء كلّ صنع صانعا. فلا ينفى الكبرى، و هى: «أنّ كلّ مصنوع يحتاج الى الصانع»؛ بل ينسب الأمر؛ اعنى التكوين و التدبير، إلى الّذى ادّعى من الطبيعة و غيرها، و فى ثبوت ما ادّعى بزعمه إثبات ما أنكره برغمه؛ اى رغما لأنفه كما سنقرّره.

و المهمل المطلق الّذى لا يقول بمؤثّر اصلا، إنّما هو دهرى فقط، و قول غيره (و هو الطبيعى) بقوله اختلط، حيث لم يفرق بينهما؛ و ربّما جعلا مذهبا و قولا واحدا، و ليس كذلك؛ فإنّ الدهرىّ، لا يقول بشىء فى ظاهر مقالته.

ثمّ إنّ هذا من حيث ظاهر المقالات، و أمّا بمقتضى تحليلها الواقعى و بحسب

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۸۳ بل لا ترى القائل بالإهمال‌رأسا و لو بصانع اجمالىّ

إذ مرجع الدهر إلى الطبائع‌أو مثلها فمثبت للصّانع

و إنّما هم منكروا الرحمن‌كغيرهم لشهوة العصيان

و احدثت أساسه الزنادقةو افترقت من بعد ذاك المارقة باطن الاعتقادات، فقد يرجع انكار الجميع الى انكار الصانع الّذى يقوله المؤمنون بشرائع الأنبياء (ع)، لا انكار الصانع اصلا و لو اجمالا؛ كما نبّهت عليه بقولى: بل لا ترى فى قاطبة المنكرين،

[القائل بالاهمال مطلقا لا يوجد]

القائل بالإهمال رأسا و مطلقا و لو بصانع و مدبّر اجمالىّ باطنا، و ان لم يصرّح بعنوان الصانع لفظا، حتّى من الدهريّة؛ إذ مرجع الدهر الّذى يقول به الدهرى أيضا، امّا الى الطبائع أو الى شىء آخر مثلها، و ان لم يسمّيها، فمثبت هو أيضا للصّانع لبّا. و إنّما هم؛ اى الدهريّة أيضا، منكروا الرحمن؛ كغيرهم لشهوة العصيان و للفرار من العبديّة الى اللاقيديّة؛ كما قال الصادق (ع) فى الاهليلجة:

«و لعمرى! ما أتى الجهّال من قبل ربّهم، و أنّهم يرون الدلالات الواضحات و العلامات البيّنات فى خلقهم و ما يعاينون من ملكوت السّماوات و الأرض و الصنع العجيب المتقن، الدال على الصانع؛ و لكنّهم قوم فتحوا على انفسهم ابواب المعاصى، و سهّلوا لها سبيل الشّهوات، فغلبت الاهواء على قلوبهم، و استحوذ الشّيطان بظلمهم عليهم؛ و كذلك يطبع اللّه على قلوبهم المعتدين و قد قال تعالى: فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضاعُوا الصَّلاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهَواتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا .

[من هم الزنادقة و ما أسسوا؟]

و هذه الانكار، احدثت أساسة الزنادقة الأولى و «الزنديق» فى كلّ شرع: من آمن به ظاهرا و يلحد فى الخفاء؛ و إنّما احدثوه حبّا للشهوات. سأل هارون، موسى بن جعفر (ع)، قال:

فإنّ الزندقة قد كثرت فى الاسلام، و هؤلاء الزنادقة الّذين يرفعون إلينا فى الأخبار، هم المنسوبون إليكم فما الزنديق عندكم اهل

---

(۱). البحار ۳: ۱۵۲/ ۱.

(۲). مريم ۱۹: ۵۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۸۴

البيت؟

فقال (ع): «الزنديق»: هو الراد على اللّه و على رسوله، و هم الّذين يحادّون اللّه و رسوله؛ قال اللّه: لا تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ يُوادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كانُوا ... ؛ و هم الملحدون فعدلوا عن التوحيد الى الالحاد.

فقال هارون: اخبرنى عن أوّل من الحد و تزندق.

فقال موسى (ع): اوّل من الحد و تزندق فى السماء، ابليس اللعين؛ فعصى و افتخر على صفّى اللّه و نجيبه آدم؛ فقال اللعين: انا خير منه، خلقتنى من نار و خلقته من طين؛ فعيّر عن امر ربّه، و الحد فتوارث الالحاد ذرّيته الى ان تقوم السّاعة.

فقال و لابليس ذرّية؟

فقال (ع): نعم، أ لم تسمع الى قول اللّه: ... إِلَّا إِبْلِيسَ كانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَ فَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِياءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا* ما أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ وَ ما كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُداً لأنّهم يضلّون ذرّية آدم بزخارفهم و كذبهم، و يشهدون أن لا إله إلّا اللّه؛ كما وصفهم اللّه فى قوله: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ ؛ اى إنّهم لا يقولون ذلك إلّا تلقينا و تاديبا و تسميهً .

و قد كانت الزنادقة فى الاسلام كابن ابى العوجاء و اضرابه، يشككون فى الصانع، و يحاجّون الأئمّة (ع) و اهل العلم. فالزنادقة: هم الّذين احدثوا الانكار بعد الأنبياء. و لكن و افترقت من بعد ذاك المارقة الّذين خرجوا عن الدين و الطاعة، فصاروا

---

(۱). مجادلة ۵: ۲۲.

(۲). كهف ۱۸: ۵۰- ۵۱.

(۳). لقمان ۳: ۲۵.

(۴). البحار ۱۰: ۲۴۳/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۸۵ فقيل بالشّمس و قيل بالقمرو قيل بالنّور و بالطبع أخر

و هؤلاء حيث وافقوا على ثبوت صانع و إن تقابلا

يسهل إثبات الإله لهملأنّهم فى شخصه توهّموا

و منكر اللّه لدى التأمّل ليس بمنكر عن التعقّل

بل هو إمّا ظانّ أو جاحدأو أنّه مستضعف مقلّد شعبا و اتّخذ كلّ شعبة ربّا، فقيل بالشّمس و قيل بالقمر و قيل بالنّور و الظلمة، و قال بالطبع؛ اى الطبيعة أخر.

و هؤلاء حيث وافقوا المثبتين على ثبوت صانع و إن تقابلا الصانع الحقيقى، ليسوا كالمنكر رأسا، و لذلك يسهل إثبات الإله الحقّ لهم؛ لأنّهم جميعا يوافقون فى اصله و إنّما فى شخصه توهّموا. فتوهّم كلّ منهم ما اعتقده ربّا، فإنّهم متوهّمون فى صفاته لا منكرون فى اثباته.

و طريق ردعهم عمّا اعتقدوه، و اثبات اللّه تعالى لهم، ارشادهم الى الصفات اللازمة اللائقة بصانع العالم و تنبيههم على خطائهم فى

التطبيق، لعدم وجود تلك الصفات فيه، فهو للربوبيّة ليس بحقيق.

و منكر اللّه مطلقا (سواء اثبت صانعا أم لا) لدى التأمّل، ليس بمنكر له عن التعقّل و العلم اليقينى البرهانى، و كذا فى اثبات غيره، بل هو إمّا ظان فيهما أو جاحد له مع العلم و العمد؛ أو أنّه مستضعف مقلّد يقلّد آبائه و من يحسن به الظنّ؛ كما قال تعالى فى قوم: إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ... و ... إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ؛ و قال فى الدهريّة: وَ قالُوا ما هِيَ إِلَّا حَياتُنَا الدُّنْيا نَمُوتُ وَ نَحْيا وَ ما يُهْلِكُنا إِلَّا الدَّهْرُ وَ ما لَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ؛ و قال فى آخرين: وَ جَحَدُوا بِها وَ اسْتَيْقَنَتْها أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوًّا ... ؛ و فى آخرين: ... قالُوا بَلْ نَتَّبِعُ ما أَلْفَيْنا عَلَيْهِ آباءَنا ... .

و قال امير المؤمنين (ع): «فالويل لمن انكر المقدّر و جحد المدبّر! زعموا أنّهم

---

(۱). جاثية ۴۵: ۲۴، بقرة ۲: ۷۸.

(۲). انعام ۶: ۱۱۶، يونس ۱۰: ۶۶، زخرف ۴۳: ۲۰.

(۳). جاثية ۴۵: ۲۴.

(۴). نمل ۲۷: ۱۴.

(۵). بقرة ۲: ۱۷۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۸۶ و الأغلب الطالب للفرارفيطلب الفرار بالإنكار

فليس منكرا على التحقيقو إنّما يأبى عن التصديق

من أجل ذا يفحم فى المناظرةفينتهى عن صولة المكابرة

فقد تجرّه إلى التنزّلو من يقينه الى التزلزل كالنبات ما لهم زارع، و لا لاختلاف صورهم صانع، لم يلجئوا الى حجّة فيما ادّعوا، و لا تحقيق لما وعوا؛ و هل يكون بناء من غير بان أو جناية من غير جان» ؟ بل لا يمكن ان يكون منكر حقّ أو مدّعى باطل موقنا به بحيث لا يحتمل الخلاف لأنّه لا يتمّ عليه الحجّة حينئذ؛ و قد قال تعالى: لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ... .

قال الصادق (ع): ابى اللّه أن يعرف باطلا حقّا، ابى اللّه ان يجعل الحقّ فى قلب المؤمن باطلا لا شكّ فيه، و لو لم يجعل هذا هكذا ما عرف حقّ من باطل.»

هذا بحسب نوع الإنكار، فإنّ الإنكار لا يخلوا عن احد الثلاثة، بل عن الاثنين، فإنّ التقليد أيضا يرجع الى الظنّ، و لكن الأغلب بحسب الواقع هو المنكر الطالب للفرار عن التكليف الّذى كلّف به، فيجعل الإنكار وسيلة للفرار، فيطلب الفرار بالإنكار. فليس مثل هذا ممّن يعد منكرا على التحقيق؛ اى حقيقة و واقعا، و إنّما يأبى عن التصديق فهو آب عن الايمان لا منكر له تعالى عن الأيمان. من أجل ذا يفحم فى المناظرة بادنى مخاصمة، فينتهى عن صولة المكابرة و شدّتها؛ و هذا يكشف عن أنّه ليس فى انكاره على ايقان و لا فى جحوده على حجّة و برهان،

[طريق إفحام المنكر و هدايته إلى الحق]

و طريق افحامه وجهان:

الاوّل: ان تلقى عليه ما يوجب التشكيك فى اعتقاده فيتنزّل عن جحوده و يتزلزل فى معقوده؛

و الثانى: ان تخوّفه بفرض الأمر على خلاف معتقده، فتراه مبهوتا فى تردّده.

و افحام الخصم كما يؤثّر و يفيد فى تبكيته و تبهيته و كسر صولة انكاره، كذلك يؤثّر و يفيد فى تدريبه و استدراجه الى قبول الحقّ بالحجج و البيّنات؛ فانّ تبكيته أوّلا، و تشكيكه فى اعتقاده، ممّا يقوّى الحجّة فى التأثير و يساعد القلب على القبول. و قد

(۱). البحار ۳: ۲۶/ ۱.

(۲). نساء ۴: ۱۶۵.

(۳). البحار ۵: ۳۰۳/ ۱۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۸۷ كان تقول هل صعدت فى السّماءأو جلت فى الأرض تريه مفحما اشرت الى الاوّل بقولى: فقد تجرّه إلى التنزّل عن مكابرته و من يقينه الّذى يظهره و يرائيه الى التزلزل فى اعتقاده، و ذلك كأن تقول لمنكر الصانع للعالم:

هل صعدت فى السّماء أو جلت فى اقطار الأرض فلم تر صانعا!؟» فإنّك اذا القيت عليه مثل هذا الكلام، تريه مفحما، مبهوتا، متزلزلا فى إنكاره. و قد افحم الصادق (ع) بمثل ذلك الزنديق المصرى أوّلا، ثمّ احتجّ عليه ثانيا، فآمن على يديه.

[محاجة الصادق (ع) مع المنكرين على الوجه الأول من الافحام]

قال (ع) له: أتعلم أنّ للأرض تحتا و فوقا؟ قال: نعم، قال (ع):

فدخلت تحتها؟ قال: لا، قال (ع). فما يدريك بما تحتها؟ قال: لا ادرى، الّا إنّى اظنّ أن ليس تحتها شىء، قال (ع): فالظنّ عجز ما لم تستيقن؛ و قال (ع): فصعدت الى السّماء؟ قال: لا، قال (ع):

فتدرى ما فيها؟ قال: لا، قال (ع): فعجبا لك! لم تبلغ المشرق و لم تبلغ المغرب و لم تنزل تحت الارض و لم تصعد الى السّماء و لم تخبر هناك فتعرف ما خلفهنّ و انت جاحد ما فيهنّ! و هل يجحد العاقل ما لا يعرف؟ فقال الزنديق: ما كلّمنى بهذا احد غيرك، فقال (ع). فانت فى شك من ذلك، فلعلّ هو، او ليس هو، قال:

و لعلّ ذاك.

فقال (ع): ايّها الرجل! ليس لمن لا يعلم حجّة على من يعلم؛ فلا حجّة للجاهل يا اخا اهل مصر! تفهّم عنّى! فإنّا لا نشكّ فى اللّه أبدا؛ أ ما ترى الشّمس و القمر يلجئن ليس لهما مكان الّا مكانهما، فان كانا يقدران على ان يذهبا و لا يرجعان، فلم يرجعان، فان لم يكونا مضطرّين، فلم لا يصير اللّيل نهارا، و النّهار ليلا، اضطرا و اللّه.

يا اخا اهل مصر! الّذى تذهبون إليه، و تظنون بالوهم، فان كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم؟ و ان كان يردهم لم لا يذهب بهم؟ القوم مضطرّون يا اخا اهل مصر، السّماء مرفوعة، و الأرض موضوعة، لم لا تسقط السّماء على الأرض و لم لا ينحدر الأرض فوق طباقها، فلا يتماسكان و لا يتماسك من عليهما؟

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۸۸

فقال الزنديق: امسكهما و اللّه ربّهما و سيّدهما!

فآمن الزنديق على يد ابى عبد اللّه (ع). فقال له (ع) حمران بن- اعين: جعلت فداك، ان آمنت الزنادقة على يدك، فقد آمنت الكفّار على يد ابيك .

و قال (ع) فى الاهليلجة، فى ردّ الطبيب الّذى كان يزعم أنّه لم يدرك اللّه باحد من الحواسّ، و ما لم يدركه حواسه فليس بشىء:

«اخبرنى هل احطت بالجهات كلّها و بلغت منتهاها؟ قال: لا، قلت: هل رقيت الى السّماء الّتى ترى أو انحدرت الى الارض السفلى، فجلت فى اقطارها؟ او هل خضت فى غمرات البحور، و اخترقت نواحى الهواء فيما فوق السّماء أو تحتها الى الارض و ما اسفل منها فوجدت ذلك خلوّا من مدبّر حكيم، عالم بصيرا؟ قال: لا، قلت فما يدريك لعلّ الّذى انكره قلبك، هو فى بعض ما لم تدركه حواسّك و لم يحط به علمك؟

قال: لا ادرى، لعلّ فى بعض ما ذكرت مدبّرا، و ما أدرى لعلّه ليس فى شىء من ذلك شىء.

قلت: أمّا إذ خرجت من حدّ الإنكار الى الشكّ فإنّى ارجو أن تخرج الى المعرفة ...»

و قال (ع) أيضا فى محاجّته مع ابن ابى العوجاء:

«أ رأيت لو كان معك كيس فيه جواهر، فقال لك قائل: هل فى الكيس دينار؟ فنفيت كون الدينار فى الكيس؛ فقال لك قائل: صف لى الدينار، و كنت غير عالم بصفته، هل كان لك أن تنفى كون الدينار فى الكيس و انت لا تعلم؟ قال: لا، فقال (ع): العالم اكبر و اطول و اعرض من الكيس، فلعلّ فى العالم صنعة من حيث لا تعلم صفة الصنعة من غير الصنعة ...» فانقطع عبد الكريم ...»

---

(۱). البحار ۳: ۵۱/ ۲۵.

(۲). المصدر ۳: ۱۵۴/ ۱.

(۳). المصدر ۳: ۴۶/ ۲۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۸۹ و قد تخيفه على الجحودمع فرض صدق مدّعى المعبود

إن كان ما نقول كنت هالكاو إن كما تقول زدنا نسكا *** و قد مرّ صدره فى تقرير الصنع، و هذا منه (ع) فى ردّ انكاره كونه مصنوعا أو كون العالم مصنوعا، فافحم (ع) بعد عدم علمه و معرفته صفة الصنع بهذا التقرير.

[محاجة الصادق (ع) و الرضا (ع) مع المنكرين على الوجه الثانى من الافحام]

و قد اشرت الى الوجه الثانى من الإفحام بقولى: و قد تخيفه على الجحود مع فرض صدق مدّعى المعبود، بأن تقول: إن كان الحقّ ما نقول كنت هالكا قطعا و إن كان؛ كما تقول: لم نهلك و لم نفقد شيئا غير أنّا زدنا نسكا و عبادة، و هذا لا يضرّنا شيئا.

قال الصادق (ع) لابن ابى العوجاء فى محاجّته فى الحرم (و هو آخر احتجاجه (ع) عليه و قد مات بعده): ان لم يكن الأمر كما تقول، و ليس كما تقول، نجونا و نجوت، و ان يكن الأمر كما نقول، نجونا و هلكت». فاقبل عبد الكريم على من معه و قال: وجدت فى قلبى حزازة، فردّونى! فردّوه و مات!

و قال (ع) له أيضا فى محاجّته الاخرى و كان مع ابن مقفّع فى الحرم:

«ان يكن الأمر على ما يقول هؤلاء و هو على ما يقولون؛ يعنى اهل الطواف، فقد سلموا و عطبتم؛ و ان يكن الأمر كما تقولون و ليس كما تقولون فقد استويتم و هم ...»

و قال الرضا (ع) لرجل من الزنادقة: «أ رأيت إن كان القول، قولكم، و ليس هو كما تقولون، السنا و ايّاكم شرعا سواء، و لا يضرّنا ما صلّينا و صمنا و زكّينا و اقررنا؟ فسكت، فقال (ع): ان يكن القول قولنا، و هو قولنا و كما نقول، أ لستم قد هلكتم و نجونا؟ قال:

- رحمك اللّه- فاوجدنى كيف هو، الحديث. و فى آخره فما برح حتّى اسلم.»

و فى الديوان المنسوب الى امير المؤمنين (ع):

قال المنجّم و الطبيب كلاهمالن يحشر الأموات، قلت إليكما

ان صحّ قولكما فلست بخاسرإن صحّ قولى، فالخسار إليكما

---

(۱). و قد احتجّ (ع) بمثله أيضا فى حديث الاهليلجة، ذكرته فى الفصل الآتى: «و لا الصعود فى السّماء تيسّرا ...».

(۲). البحار ۳: ۴۸/ ۲۰.

(۳). المصدر ۳: ۴۳/ ۱۸.

(۴). المصدر ۳: ۳۶/ ۱۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۹۰ حجّة كلّ منكر الرحمن‌للنّفى دعوى عدم الوجدان

يعنى به الحسّ و دفعه جلىّ‌إذ عدم القصر عليه منجلىّ

فالرّوح و النفس من الأعيان‌ليسا بمحسوسين للإنسان

و العلم بالمحسوس أيضا يعتبرطورا بنفسه و طورا بالأثر هذا فى افحام المنكر، و امّا ابطال شبهه الّتى يزعمه حججه، فاعلم: إنّ للمعطّلة حجّتان:

حجّة مشتركة، يشترك فيها كلّ منكر من النافى المطلق و غيره.

و حجّة تختصّ بالطبيعى المثبت شيئا يستند إليها؛ فإنّ الطبيعى، تنحلّ دعواه الى دعويين: إحداهما، نفى اللّه تعالى، و ثانيتهما، اثبات الطبيعة، فلا بدّ من حجّتين.

بيان حجّة المنكر المطلق و كلّ منكر فى جهة النّفى

اشارة

حجّة كلّ منكر الرحمن (سواء اثبت شيئا أم لا)، للنّفى خاصّة، دعوى عدم الوجدان؛ يعنى به الحسّ، اى الوجدان الحسّى لا العقلى و القلبى، فإنّ المنكرين لا يجاوزون الحسّ؛ و حاصل دعواهم: «أنّ الصانع لو كان موجودا، لكان محسوسا باحدى الحواس، و حيث لم ندركه بحاسة من حواسّنا، فليس بموجود».

[دعويان على عدم وجود الصانع من المنكرين]

و هذه الدعوى، مبنيّة على دعويين: إحداهما: انحصار الموجود العينى فيما تبلغه الحواسّ، و انكار وجوده ما لم يكن محسوسا؛ و ثانيتهما: دعوى عدم بلوغ الحسّ إليه.

و الدعويان كلتاهما مجازفتان.

[عدم وجدان الصانع بالحواس لا يدلّ على عدم وجوده تعالى]

فدعوى عدم الوجدان واضح البطلان، و دفعه جلىّ و مبان؛ إذ عدم القصر عليه؛ اى عدم كون الموجود مقصورا على المحسوس منجلىّ، لوجود اشياء عينيّة، غير مدركة بالحواسّ؛ فالرّوح و النفس من الأعيان الموجودة، مع أنّهما ليسا بمحسوسين للإنسان، و كذلك العقل، و كذلك القوى الفعّالة فى الإنسان؛ و لذلك لا يقصر طريق العلم بالشىء المحسوس مع كونه محسوسا بالحسّ و العيان؛ اذ قد يكون الشىء غائبا أو ميّتا فلا ينال الحسّ؛ و إليه اشرت بقولى: و العلم بالمحسوس أيضا يعتبر، طورا بنفسه من طريق الحسّ اذا كان حاضرا، و طورا بالأثر اذا كان غائبا، فليس العلم به لو كان محسوسا بالإحساس به.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۹۱ و ليست الطبيعة المكنونةمحسوسة فهى إذن موهونة

بل ما هو المدرك بالأصالةقلب و حسّنا له كالة ***

و القلب لا يقصر فى الإحساس‌إدراكه كفاقد الحواس

فلا وجود الشىء بالحسّ يقف‌و لا به يحصل كلّ ما انكشف هذا بالنّسبة الى كلّ منكر يدّعى عدم الوجدان.

و يزيد الطبيعى على غيره بالنقض عليه بالطبيعة؛ كما اشرت إليه: و ليست الطبيعة المكنونة محسوسة أيضا، فمن اين علم بها؟ فهى إذن

موهونة، غير ثابتة له على مقتضى دعواه. هذا كلّه على فرض كون الحواس بانفسها مدركة، فيدّعى أنّ القلب الّذى يعبّر به عن النّفس لا ادراك له بالخصوص إلّا بمدركاته، و هى منحصرة فى الحواس.

[المدرک الأصلی للانسان القلب، و الحواس آلة له]

لكن الحقّ عند اهل بيت (ع)، خلافه، بل ما هو المدرک بالأصالة عندهم (ع) «قلب»، و حسّنا له كآلة؛ نظير المنظرة الّتى تجعل على العين لا ادراک لها اصلا.

و المراد ب «القلب» هنا، «محض المدرک الباطن، الّذى ليست من الحواس». فلا ينافى ما سيأتى: من أنّ المدرک الحقيقى الاصلى هى النّفس.

[أسباب إدراک القلب]

و القلب ان اريد به اللّحم الصنوبرى، فهو مركز اجتماع ما يؤدّى الحواسّ؛ و ان اريد به القوّة المدركة، فهو يرادف العقل أو الوهم أو يعبّر به عن النفس. و القلب لا يقصر فى الإحساس إدراكه، بل يدرک تارة به، و اخرى بنفسه بمشاعر النّفس، و ثالثة بالعقل كفاقد الحواس بالاصل أو بالعرض؛ فإنّه لا يخلو عن الإدراک، و إنّما يخلو عن بعض انواعه.

و بعد تبيّن ما ذكر، فلا وجود الشىء فى نفس الأمر بالحسّ يقف؛ فيكون موقوفا عليه بحيث لو لم يحسّ به، لم يكن موجودا و لا به يحصل كلّ ما انكشف؛ بحيث لو لم يكن محسوسا، مبصرا أو ملموسا، لم يكن مكشوفا معلوما. هذا كلّه بالنسبة الى الدعوى الأولى.

و امّا الدعوى الثانية: الّتى هى صغرى الدعوى الأولى، و هى إنّ الوجدان

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۹۲ و لا يتمّ عدم الوجدانلو لم يتمّ الفحص بالعيان

و الفحص غير ممكن له هناو لو فرضنا الرب محسوسا لنا

لا يمكن الفحص عن اطباق الثرىو لا الصعود فى السّماء تيسّرا الحسّى لم يبلغ إليه، فإنّ لها شرطا و هو الفحص التام، و لا يتمّ عدم الوجدان واقعا، و لا يتحقّق بحيث يصدق عليه انّه عدم الوجدان لو لم يتمّ الفحص بالعيان و الحسّ.

[بيان أنّ عدم الوجدان متوقف على الفحص التام و هو غير متيسّر]

و الفحص التام: هو ان يفحص عن المطلوب فى جميع مظانّه و محتملاته، بحيث لم يبق موضع إلّا و قد فحص و بحث عنه؛ فإذا فحص كذلك و لم يجد، صدق فى حقّ الفاحص عدم الوجدان، فيصحّ منه ادّعائه. و الفحص التام كذلك غير ممكن له هنا.

و لو فرضنا الرب محسوسا لنا، بحيث لو فحصنا عنه لا حسسنا به، و هذه قضيّة تعليقيّة فرضيّة؛ نظير: لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا.

امّا وجه عدم الإمكان، فلأنّه لا يمكن الفحص عن اطباق الثرى، و لو فحصا ناقصا، فضلا عن الفحص التام، و لا الصعود فى السّماء تيسّرا له، فكيف يمكن دعوى عدم الوجدان؟ و إليه اشار الصادق (ع) فى محاجّته مع المصرى فى الاهليلجة، و قد تقدّم ذكرهما.

و هذا بعد التسلّم و التنزل عن مناقشة الخصم فى الكبرى، و لكن الشّأن و الكلام كلّ الكلام فيها. فإنّ الربّ الّذى ندّعيه، ليس من المحسوس عينا، بل لا يدركه العقل و الوهم ذاتا، ليس له مكان و لا يدرک بالعيان. و وجدانه، وجدان العقل و البرهان، بأنّه موجود من غير امعان.

[بيان بعض ما ورد عنهم (ع) فى عدم إدراكه تعالى بالحواس]

و قد ورد عنهم (ع) اخبار كثيرة فى أنّه تعالى ليس بمحسوس، نذكرها فى محلّه.

فمن ذلك ما قال الرضا (ع) لرجل من الزنادقة فى جملة محاجّته:

«فلا يعرف بكيفوفيّة و لا بأينونية و لا بحاسّة و لا يقاس بشىء. قال الرجل: فإذن أنّه لا شىء اذا لم يدرك بحاسّة من الحواسّ؟

فقال (ع): ويلك! لمّا عجزت حواسّك عن ادراكه، انكرت ربوبيّته، و إنّا لمّا عجزت حواسنا عن ادراكه، ايقنّا بأنّه ربّنا و أنّه شىء خلاف الاشياء.»

---

(۱). البحار ۳: ۳۶/ ۱۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۹۳

و قال الصادق (ع) فى انكار الادراك للحواسّ، فى محاجّته مع الديصانى و استدلاله (ع) له بالبيضة، بعد قوله: «اخبرت فاوجزت، و قلت فاحسنت و قد علمت أنّا لا نقبل إلّا ما ادركناه بابصارنا، او سمعناه بآذاننا، او لمسناه باكفّنا، او شممناه بمناخرنا، او ذقناه بافواهنا، او تصوّر فى القلوب بيانا و استنبطته الروايات ايقانا، فقال (ع): ذكرت الحواس الخمس، و هى لا تنفع شيئا بغير دليل؛ كما لا تقطع الظلمة بغير مصباح.»

و قال الصادق (ع) فى معانى ما ذكر تفصيلا فى الاهليلجة، ... ثمّ قال:

اخبرنى بم تحتجّ فى معرفة ربّك الّذى تصف قدرته و ربوبيّته؟

و إنّما يعرف القلب الاشياء كلّها بالدّلالات الخمس الّتى وصفت لك.

قلت: بالعقل الّذى فى قلبى، و الدليل الّذى احتجّ به فى معرفته.

قال: فأنّى يكون ما تقول و انت تعرف أنّ القلب لا يعرف شيئا بغير الحواسّ؟ فهل عاينت ربّك ببصر، أو سمعت صوته باذن، او شممته بنسيم، او ذقته بفم، او مسسته بيد، فأدّى ذلك المعرفة الى قلبك؟

قلت: أ رأيت اذا انكرت اللّه و جحدته لأنّك زعمت أنّك لا تحسّه بحواسّك الّتى تعرف بها الأشياء، و اقررت أنا به، هل بدّ ان قد يكون احدنا صادقا و الآخر كاذبا؟ قال: لا، قلت: أ رأيت ان كان القول قولك، فهل يخاف علىّ شىء ممّا اخوّفك به فى عقاب اللّه؟ قال: لا،

قلت: أ رأيت ان كان كما اقول و الحقّ فى يدى، الست قد اخذت فيما كنت احاذر من عقاب الخالق بالثقة، و إنّك قد وقعت بجحودك و انكارك فى الهلكة!؟ قال: بلى،

قلت: فأيّنا اولى بالحزم و اقرب من النّجاة؟ قال: انت، الّا أنّك على ادّعاء و شبهة و أنا على يقين و ثقة. لأنّى لا أرى حواسّ الخمس ادركته و ما لم تدركه حواسّى، فليس عندى بموجود!

قلت: إنّه لمّا عجزت حواسّك عن ادراك اللّه انكرته، و إنا لمّا

---

(۱). البحار ۳: ۳۹/ ۱۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۹۴

عجزت حواسّى عن ادراك اللّه تعالى صدقت به، قال: و كيف ذلك؟

قلت: لأنّ كلّ شىء جرى فيه اثر تركيب لجسم، او وقع عليه بصر للون، فما ادركته الأبصار و نالته الحواسّ، فهو غير اللّه سبحانه، لأنّه لا يشبه الخلق و لا يشبهه الخلق، و إنّ هذا الخلق ينتقل بتغيير و زوال و كلّ شىء اشبه التغيير و الزوال فهو مثله؛ و ليس المخلوق كالخالق و لا المحدّث كالمحدث.

قال: إنّ هذا لقول، و لكنّى منكر ما لم تدركه حواسّى فتؤدّيه إلى قلبى!

فلمّا اخذ اللجاج، أخذ عليه السلام فى الاحتجاج عليه بما يلزمه على الإقرار، بأنّه قد يعلم الشيء الغائب عن حواسّه و يصدقه و هو لم يحسّه، فاصرّ على الإنكار و لم يعط من نفسه الإقرار، و هو طويل نذكر ملخّصه، فبلغ من لجاجه أنّه (ع) قال له:

«هل تشهد بأنّ هذه الإهليلجة مشتملة على نواة و انت لم تحسّها؟ قال: لا، لعلّه لم يكن شيء! قال (ع): هل تشهد بأنّ تحت القشر لحم؟ قال: لا، لعلّه لم يكن لحم! قال (ع): هل تشهد بأنّ امثال هذه الإهليلجة موجودة فى البلدان؟ قال: لا، لعلّه لم يكن غيرها شيء! قال (ع): فهل تشهد أنّ لهذه الإهليلجة شجرة؟» فاضطرّ بالاعتراف بعد الاعتساف.»

و قد ذكرت فى طريق الأفحام قوله (ع) له: «هل احطت بالجهات كلّها».

و قد قال (ع) أيضا فى جملة ما احتجّ عليه:

«أمّا إذ ابيت إلّا الجهالة و زعمت أنّ الأشياء لا يدرك الّا بالحواسّ، فإنّى اخبرك أنّه ليس للحواسّ دلالة على الأشياء و لا فيها معرفة إلّا بالقلب، فإنّه دليلها و معرّفها الأشياء الّتى تدّعى أنّ القلب لا يعرفها إلّا بها.»

ثمّ استدلّ (ع) له تارة بهداية القلب و ارشاده بعد ذهاب الحواسّ، و أخرى بارشاده قبل ارائة الحواسّ؛ كطلب المولود اللّبن، و البكاء اذا جاع، و الضحك اذا شبع،

---

(۱). البحار ۳: ۱۵۳/ ۱.

(۲). المصدر ۳: ۱۵۶/ ۱.

(۳). المصدر ۳: ۱۵۹/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۹۵

و التقاط فراخ الطير الحبّ، و سباغها اللحم، و امساك فراخ الطير البرّ عن الماء مخافة الغرق دون طير الماء، و امثال ذلك فلم يقنع؛ الى ان قال (ع): «سأنبّئك من قبل نفسك خاصّة ما يستبين لك، أنّ الحواسّ، لا تعرف شيئا إلّا بالقلب». ثمّ بيّن له ثلاثة اشياء:

الأوّل: الرؤيا، فقال (ع):

[استدلال الصادق (ع) بالرؤيا و الاحتلام و التفكر على أن القلب أصل فى الإدراك]

«هل رأيت فى منامك أنّك تدخل بلادا رايتها و ما لم ترها؟ و هل رأيت الاموات ممّن كنت تعرفهم فتكلّمت معهم و عرفتهم و أكلت معهم؟ فأىّ حواسّ دلّتك على ذلك مع أنّها بمنزلة الميّت؟

قال: إنّه كما تقول، و ربما رأيت الشيء فى منامى، ثمّ لا امسى حتّى اراه فى يقظتى،

فقال (ع): اىّ حواسّك دلّتك عليه؟ قال: هذا شيء لا يدخله الحواسّ؛ ثمّ قال: الّذى رايته فى منامى ليس إلّا السّراب،

فقال (ع): كيف جعلته كالسّراب، مع أنّك تجد فيها الفرح و الحزن و تجد آثارها.»

الثانى: الاحتلام، فقال (ع):

«هل احتلمت قطّ حتّى قضيت فى امرأة تعرفها أم لم تعرفها نهمتك و اخذت منها لذّتك مثل ما تجد فى يقظتك، و خرج منك المنى، مثل ما يخرج منك فى اليقظة؟ قال: بلى، قال (ع): و فى ذلك كسر لحجّتك فى السّراب، قال: ما يرى المحتلم فى منامه إلّا ما كانت حواسّه دلّت عليه فى اليقظة، فقال (ع): ما زدت على ان قوّيت مقالتى إنّ القلب يعقل الأشياء بعد ذهاب الحواسّ.»

الثالث: الفكر و التدبير، فقال (ع):

«اخبرنى، هل تحدث نفسك بتجارة أو صناعة أو بناء أو تقدير شيء، ثمّ تأمر به اذا احكمت تقديره فى ظنّك؟ قال: نعم، قال (ع): فهل شركت قلبك فى ذلك الفكر شيئا من حواسّك؟ قال: لا، قال (ع): أ فلا تعلم أنّ الّذى اخبرك به قلبك حقّ؟ قال: اليقين هو،

فزدنى ما يذهب الشكّ عنى و يزيل الشبهة من قلبى.»

---

(۱). البحار ۶۱: ۶۰/ ۴۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۹۶ و للطبيعىّ و من ضاهاه‌بيّنة أخرى على دعواه

و هى الأفاعيل الّتى قرّرناللصّانع الّذى به أقررنا

إذ هى تقضى بلزوم صانع‌فى عقل كلّ مؤمن و مبدع

و الأصل واحد و الاختلاف فى‌توجيهه كلّ على ما يصطفى

و الدفع ظاهر فإنّ المستندلا يثبت الّذى ادّعاه و اعتمد

إذ الأفاعيل الّتى مكوّنةمحكمة متقنة محسّنة

و هى تنادى أنّ من أنشرهامدبّر حكيم إذ دبّرها

ليس يجوز مثلها أن تصدراعن غير من كان عليما قادرا

و إن يكن للدّهر و الطبيعةذا الوصف كان شأنه الصنيعة

حجّة «الطبيعى» و اضرابه فى جهة الأثبات

اشارة

و للطبيعىّ و من ضاهاه، ممّن يقول بشىء يؤثّر فى الموجودات، بيّنة أخرى على دعواه؛ و هى بعينها الأفاعيل الّتى قرّرنا للصّانع الّذى به أقررنا و انكره، إذ هى؛ اى الافاعيل، تقضى بلزوم صانع لها فى عقل كلّ مؤمن و مبدع؛ فإنّ وجود الافاعيل، دالّ على وجود فاعل لها عقلا.

و هذه الدلالة العقليّة، لا تختصّ بعقل دون عقل. و الأصل (و هو الدليل) واحد و مشترك بين المؤمن و الطبيعى، و هو وجود الأفاعيل و الاختلاف بينهما إنّما هو فى توجيهه و تطبيقه كلّ منهما كلّ على ما يصطفى و يذهب إليه ف «المؤمن» يقول: إنّ الفاعل الّذى يدلّ عليه الأفاعيل، هو اللّه؛ و «الطبيعى» يقول: هى الطبيعة.

و الدفع ظاهر، فإنّ المستند، و هو وجود الأفاعيل، لا يثبت الّذى ادّعاه الطبيعى و اعتمد عليه؛ اعنى الطبيعة، بل يثبت خلافه اذا عرض على العقل القاضى فى المقام، إذ الأفاعيل الّتى مكوّنة، موجودة، محكمة البناء، متقنة الصنع، محسّنة الصور؛ و هى تنادى بلسان حالها: أنّ من أنشرها من العدم الى صفح الوجود، مدبّر، حكيم، إذ دبّرها و قدّرها، كذلك بهذا الإتقان و الحكمة. و اذا نظر إليها العقل، يقضى بصرافتها أنّه ليس يجوز مثلها أن تصدرا عن غير من كان عليما قادرا. و حينئذ، فنردّد الطبيعى و الدهرى ان رجع فى قوله بالدهر الى اثبات شىء كالطبيعى، فنقول لكلّ منهما:

و إن يكن للدّهر و الطبيعة، او اىّ شىء فرضتم ثابتا ذا الوصف، من العلم

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۹۷ و ذا هو اللّه الّذى نقولسمّاه باسم ذكره مخمول

و إن رآه فاقد الكمالفليس صانعا بلا إشكال و القدرة و الحكمة، كان شأنه الصنيعة لا محالة و لا ننازعه.

[محلّ النزاع بيننا و بين الطبيعى]

و ذا هو اللّه الّذى نقول به، لأنّا لا نشخّصه بشخصيّة مخصوصة، و لا كيفيّة خاصّة؛ بل نقول: إنّ صانع العالم، هو الّذى متّصف

بالكمال، عالم، قادر، حكيم، خبير، و سمّيناه ب «اللّه». فالاختلاف بيننا و بينه فى محض التسمية؛ لأنّه وافقنا فى الوصف و خالفنا فى الاسم، و الفرق، إنّا سمّيناه باسم مشهور، و هو سمّاه باسم ذكره مخمول، و إن كان الدهرى أو الطبيعى رآه؛ اى الّذى اثبته فاقد الكمال، لا علم له و لا قدرة، فليس عند العقل صانعا بلا إشكال، بل الصانع إذن غيره، اذ العاجز، لا يصدر منه شىء، و الجاهل لا يفعل الحكمة. فهو إذن، لو كان شيئا و موجودا، يحتاج الى صانع و مدبّر.

قال الصادق (ع) فى حديث المفضّل:

[بطلان مذهب الطبيعى فى كلام الصادق (ع)]

«فكّر يا مفضّل! فى اعضاء البدن، اجمع و تدبير كلّ منها للأرب:

فاليدان للعلاج، و الرجلان للسّعى، و العينان للاهتداء، و الفم للاغتذاء، و المعدة للهضم، و الكبد للتّخليص، و المنافذ لتنفيذ الفضول، و الأوعية لحملها، و الفرج لاقامة النّسل، و كذلك جميع الأعضاء اذا تأمّلتها و اعملت فكرك فيها و نظرت، وجدت كلّ شىء منها و قد قدّر لشىء على صواب و حكمة.

قال المفضّل: فقلت: يا مولاى! إنّ قوما يزعمون أنّها من فعل الطبيعة؟ فقال (ع): سلهم عن هذه الطبيعة، اى شىء له علم و قدرة على مثل هذه الأفعال، أم ليست كذلك؟ فإن اوجبوا لها العلم و القدرة؛ فما يمنعهم من اثبات الخالق، فإنّ هذه الصفة صفته، و ان زعموا أنّها تفعل هذه الأفعال لغير علم و لا عمد، و كان فى افعالها ما قد تراه من الصواب و الحكمة، علم أنّ هذه فعل الخالق الحكيم، و أنّ الّذى سمّوه طبيعة، هو سنّته فى خلقه

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۹۸

الجارية على ما اجرئها.»

قال (ع) أيضا فى هذا الحديث:

[إبطال الطبيعة و غيرها ممّا يفرض ببرهان ترديدى علمى]

«فأمّا اصحاب الطبائع، فقالوا: إنّ الطبيعة لا تفعل شيئا لغير معنى و لا عما فيه تمام الشىء فى طبيعته، و زعموا أنّ المحنة، تشهد بذلك؛ فقيل لهم: فمن اعطى الطبيعة هذه الحكمة و الوقوف على حدود الأشياء، بلا مجاوزة لها، و هذا قد يعجز عنه العقول بعد طول التجارب؟ فان اوجبوا: للطبيعة الحكمة و القدرة، على مثل هذه الافعال، فقد اقرّوا بما انكروا، لأنّ هذه هى صفات الخالق؛ و ان انكروا ان يكون هذا للطبيعة فهذا وجه الخلق، يهتف بأنّ الفعل للخالق الحكيم.»

و قال (ع) أيضا فى الإهليلجة جوابا عن ان تكون الاشياء صانعة لانفسها:

«و ان رجعت الى أنّ الاهليلجة صنعت نفسها و دبّرت خلقها، فما زدت إن اقررت بما انكرت و وصفت صانعا مدبّرا اصبت صفته، و لكنّك لم تعرف، فسمّيته بغير اسمه؛ قال: و كيف ذلك؟

قلت: لأنّك اقررت بوجود حكيم، لطيف، مدبّر، فلمّا سألتك من هو؟ قلت: الاهليلجة، قد اقررت باللّه سبحانه، و لكنّك سمّيته بغير اسمه؛ و لو عقلت و فكّرت، لعلمت أنّ الاهليلجة، انقص قوّة من ان تخلق نفسها و اضعف حيلة من ان تدبّر خلقها ...»

و هذا الّذى افاده (ع) على فرض المماشاة، و إلّا فقد اورد عليه ثانيا بما تقدم:

«أنّ الإهليلجة هل خلقت نفسها قبل أن لم تكن أو بعد ان كانت». و فى «الإحتجاج» فى اسئلة الزنديق عن ابى عبد اللّه (ع)، قال: فمن قال بالطبائع؟ قال (ع): من لم يملك البقاء و لا صرف الحوادث و غيّرته الأيّام و الليالى لا يردّ الهرم و لا يدفع الأجل ما يصنع به.»

(۱). البحار ۳: ۶۷/ ۱.

(۲). و الظاهر انّ فيه سقطا، و لعلّه كان هكذا (و لا تعدو) او (و لا تتجاوز عمّا فيه).

(۳). البحار ۳: ۱۴۹/ ۱.

(۴). المصدر ۳: ۱۵۸/ ۱.

(۵). البحار ۱۰: ۱۸۲/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۹۹ و إن ترد زيادة بديعةفى دفعه فاسأله ما الطبيعة

واحدة أم هى قد تعدّدتنوعيّة فى ذين أم تفرّدت ***

فإن يكن واحدة شخصيّةكاملة قديمة ذاتيّة

فذى هو اللّه بغير مينو إن تكن فاقدة الوصفين

أو واحدا فهى إذن سخيفةفى وصفها و ذاتها ضعيفة

إذ فاقد الكمال غير معطو ذو الحدوث نفسه مستعطى و الحاصل: إنّ هذا امر ظاهر فى العقول أنّ كل شىء فرض صانعا للأشياء، و مدبّرا لها، لا بدّ أن يفرض له علم و قدرة و حكمة لما فيها من آثار ذلك، فلا يكون مؤثّرها فاقدا لها.

و إن ترد زيادة على هذا التحرير، بديعة فى التقرير فى دفعه بجميع الفروض و التصاوير، فاسأله: ما الطبيعة الّتى تفرضها؟ أ هى طبيعة واحدة أم هى قد تعدّدت؟

ثمّ هى طبيعة نوعيّة فى ذين القسمين، أم تفرّدت فهى فردية فيهما؟ يعنى، أنّها على فرض وحدتها واحدة نوعيّة، فيكون نوع واحد ساريا فى جميع الأشياء، او واحدة فرديّة شخصيّة، بان تفرض الطبيعة شخصا واحدا جزئيا مؤثّرا فى الكلّ، و على فرض تعدّدها أيضا، إمّا ان تفرض انواعا متعدّدة على عدد الماهيّات المتباينة، فتكون لكلّ ماهيّة طبيعة نوعيّة تخصّ بها، او تفرض طبائع متعدّدة شخصيّة على عدد الاشخاص، فتكون لكلّ شخص طبيعة خاصّة تؤثّر فيه.

فإن يكن واحدة شخصيّة، و لا محالة تكون منفصلة عن الأشياء، خارجة عنها؛ اذ لا يعقل كونها داخلة فيها مع التجزّى فتخرج عن كونها واحدة شخصيّة؛ و حينئذ فلا يخلو إمّا ان تكون كاملة فى العلم و القدرة، قديمة فى الوجود، ذاتيّة فيه و فى كمالها، و لازم ذلك كونها بسيطة أيضا؛ اذ التركيب ينافى القدم، كما سيأتى؛ او لم تكن كذلك، بل هى فاقدة فى الجهات.

فان كان الأوّل، فذى هو اللّه بغير مين، اذ لا نعنى به إلّا الواحد الشخصى البسيط الكامل القديم بالذات؛ و إن تكن فاقدة الوصفين، اى الكمال و القدم الذاتى، أو فقدت واحدا منهما، فهى إذن، سخيفة فى وصفها لنقصها، و ذاتها أيضا ضعيفة، عاجزة، فليس لها شأنية الصنعة و الربوبيّة، إذ فاقد الكمال غير معط و ذو الحدوث

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۰۰ و إن تكن طبيعة نوعيّةساريةفى الكلّ خارجيّة

فان نفى فى الجامع الوجودىبين الماهيّات سوى الوجود

فذاك وحدة الوجود سمّيتطبيعة نوعيّة فعمّيت ***

ثمّ عليه أو على ما فرضهفإن يكن عين الّذى قد عرضه

اتّحد العلّة و المعلولو استحدث الفاعل و المفعول

و كيف قد تكثّر البسيطأم كيف الأضداد به تحيط نفسه مستعطى، يستعطى الوجود لنفسه من غيره، و إن تكن الطبيعة الواحدة المفروضة، طبيعة، نوعيّة، سارية فى الكلّ، و لا محالة تكون خارجيّة، عينيّة؛ اذ لو كانت اعتباريّة كالطبيعة المفهوميّة لا تؤثّر شيئا فى العين و حينئذ فإن نفى هذا القائل فى الجامع الوجودىّ، بين الماهيّات كلّ شىء سوى الوجود، فذاك الجامع المفروض بعينه «وحدة الوجود» عند القائل لها، و لكن سمّيت طبيعة نوعيّة عند هذا القائل؛ فعمّيت حقيقتها و ليس معه كلام، سوى الكلام فى وحدة الوجود

و سيأتى ابطالها- إن شاء اللّه- مفصّلا، الّا إنّى اذكر هنا ما يستلزم هذا الفرض من الفساد فى المقام.

و ان كـان لا يقول بوحـدة الوجود، بل يفرض الطبيعـة النوعيّـة العينيّـة غير الوجود، فهو أيضا مثله فى الفساد و يرد عليه ما يرد عليه من الإيراد؛ و لـذلك قلت: ثمّ عليه؛ اى على فرض كون الطبيعـة، هى الوجود، أو على مـا فرضه ايّ شـىء كـان غير الوجود، فلا يخلو من أحد امور ثلاثة:

امّا ان تكون الطبيعة، عين كلّ فرد فرد من الأشياء، او جزئها، او معها من غير عينيّة و لا جزئيّة.

و قـد اشـرت الى الأوّل بقولى: فإن يكن المفروض عين الّذى قد عرضه؛ اى كان العارض و المعروض واحدا، بحيث لم يكن الفرد إلّا نفس الطبيعـة المفروضـة من الوجود أو غيره، اتّحـد العلّـة و المعلول، و اسـتحدث الفاعـل و المفعول؛ اذ المفعول حـادث بـالفرض، و المفروض أنّه نفس الطبيعـة الفاعلـة، فهى أيضا حادثة، و الحادث لا يكون صانعا؛ لأنّه يحتاج الى صانع آخر. و كيف قد تكثّر البسـيط الواحد، فصار عينا

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۰۱ و إن يكن جزء على التمامففيه ما فيه من الكلام

إذ بوجود كلّه استنادالو كان علّة له لدارا

و إن تجزّى فالبسيط انتشراو صار حادثا لما تغيّرا

و إن يكن معه بلا تقوّمو مع فناء الشىء لم ينعدم

فقد تجزّى مع كلّ واحدأو آل أمره الى التعدّد

و الحكم فيه عين ما لو اتّحدفى النوع و الشّخص و إذ زاد العدد

فقـد تعـدّد القـديم الـذاتىلو فرضت كاملـة بالـذّات *** لافراد كثيرة متباينة و غير متباينة؟ فيكون شـىء واحد بتمامه عين زيد و عين عمرو و عين الإنسـان و عين البقر و عين الحجر و هكـذا، و هـذا ممّـا لا- يعقل. أم كيف الأضـداد من الصـفات به تحيط؟ فإنّه يلزم ان يكون شيئا واحدا متّصفا بالأضداد فى آن واحد:

فيكون قاعـدا و قائما و يقظانا و نائما و هكـذا. و لعلّه الى هذا اشار بعض المحقّقين حيث قال: «و الحقّ أنّ وجود الطبيعى بمعنى وجود اشـخاصه.»، ان اراد بقـوله بمعنى أنّه لا- معنى لوجـود الطـبيعى بنفسه، بـل المعنىّ بوجوده وجود اشـخاصه، و أيضـا كيف يؤثّر الشـىء الواحد آثارا مختلفة، متضادة؛ كما فى الجمادات و النّباتات و الحيوان و الانسان؟

اما الثانى: و هو ان تكون الطبيعة جزأ من الأشـياء؛ فإمّا ان تكون بتمامها جزء من كلّ شـىء أو تكون جزء لها بنحو التجزى و التقسيط، فيكون لكلّ شىء قسط منها، و كلاهما باطلان؛ كما قلت:

و إن يكن المفروض جزء من الأشياء على التمـام، ففيه أيضـا مـا فيه؛ اى مـا فى ذلـك الفرض من الكلام، فيرد عليه ما يرد عليه، اذ لا فرق فى لزوم مـا ذكر بين كونه تمام الأشـياء أو جزء منها لوحـدة المناط. و لمّا كان فى الإيراد الأوّل خفاء تعرضت له بالخصوص، إذ الجزء بوجود كلّه استناد الوجود لنفسه، لبداهة أنّه لا وجود للجزء الّا بوجود الكلّ و حينئذ لو كان الجزء علّة له، لدارا و هو ظاهر؛ و إن فرض أنّ ذلك المفروض تجزّى و كان فى كلّ شىء قسط منه، فالبسيط إذن انتشر أو تفصّم و البسيط

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۰۲

لانفصام له، و صار أيضا حادثا على فرض قدمه، لما تغيّر بسبب التجزّى.

و امّا الثالث: و هو ان تكون الطبيعـة مع كلّ شـىء، لكن لا بالممازجـة لا تماما و لا جزءا، بل كانت موجودة بالاسـتقلال، قائمة بذاتها، باقية بنفسـها، غير حادثة بحدوث الأشياء، و لا فانية بفنائها، غير أنّها معها تؤثّر فى كلّ شىء اثرها. فالى بطلانه اشرت بقولى: و إن يكن المفروض معه بلا تقوّم من دون ان يكون مقوّما له، لا بنحو العينيّة و لا بنحو الجزئيّة، و أنّه أيضا مع فناء الشـىء لم ينعدم، فلا يخلو إمّا ان يفرض مع كلّ شـىء جزءا منه، فقـد تجزّى حينئـذ مع كلّ واحـد قطعا أو آل أمره إلى التعـدّد، فيخرج عن فرض الوحدة الى فرض

التعدد.

بيان ذلك: أنّه لا يمكن فرضه مع الكلّ و بقائه على بساطته و نوعيّته، اذ المفروض كونه طبيعة نوعيّة، و لا يمكن فرض النوعيّة إلّا بأن يفرض له افراد، و لا يصحّ فرض الأفراد إلّا بنحو من الاتّحاد من العينيّة أو الجزئيّة، فإذا فرض خارجا عن الشيء غير مقوّم له، لم يبق له افراد من هذه الأشياء. فلا بدّ مع فرضه متحقّقا مع الأشياء، امّا التجزية و التقسيط، او يفرض له افراد واقعيّة، كلّ فرد مع شيء من الأشياء، غير متّحد معه و لا مقوّم له؛ لأنّ النّوع بما هو نوع، لا تحقّق له ما لم يكن فردا؛ كما أنّه لا يكون نوعا ما لم يفرض له فرد. و حينئذ، فإذا فرض له افراد متحقّقة، كان المؤثّر فى الأشياء تلك الأفراد، لا النّوع؛ اذ ليس النوع له تحقّق خاصّ، فيخرج الفرض عن كون المؤثّر شيئا واحدا، اذ الأفراد متعدّدة، فيدخل فى فرض التعدد.

و الحكم فيه من حيث الإيراد، عين ما لو اتّحد فى النّوع و الشّخص؛ غاية الأمر، أن النّوع هناك واحد و هنا انواع، و الشّخص هناك واحد و هنا اشخاص، فيجرى ما فى النّوع الواحد من الكلام فى الانواع المتعدّدة أيضا، و كذلك فى الشخص، و إذ زاد العدد هنا لفرض التعدد، فقد تعدّد القديم الذاتى إمّا شخصا، ان فرض اشخاصا، او نوعا، ان فرض انواعا. و ذلك لو فرضت الأنواع أو الأشخاص كاملة و بالذّات، كما هو المفروض، و إلّا فالكلّ حادث، و الحادث ليس بصانع. و الكلام فى ابطال تعدّد القديم، فى باب التوحيد.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۰۳ ثمّ الطبيعة لديهم ناقصةمحدودة فى فعلها مخصصة

لأنّها كانت هى المدارفيما بدا فى فعلها استمرار

من ذاك فى خوارق الأفعالالجئ كالدّهرى إلى الإهمال

فقال إنّها بالاتّفاقو صدفة أدّت إلى اختراق

و ذا عدول ان يكن دريّاصار الطبيعىّ إذن دهريّا

لو تمّ مثل هذا الاتّفاقلتمّ الإهمال على الإطلاق

«الطبيعة» مع الغضّ عمّا فيها، غير مغنية فيما يتّفق على خلاف العادة

ثمّ الطبيعة لديهم؛ اى لدى القائلين بفاعليّتها، ناقصة، غير وافية بتمام الحادثات، محدودة فى فعلها، مخصصة بالأمور الجارية على العادات؛ لأنّها؛ اى الطبيعة، إنّما كانت هى المدار عندهم فيما بدا فى فعلها، استمرار و عادة. و من اجل ذاك، فى خوارق الأفعال، الجئ الطبيعى كالدّهرى إلى اعتقاد الإهمال، فقال: إنّها، اى الأفعال الخارقة للطبيعة بالاتّفاق، و أنّها صدفة أدّت الى اختراق الطبيعة، و ذا عدول من الطبيعى عن قوله بالطبيعة ان يكن دريّا، مشعرا به و قد صار الطبيعىّ إذن دهريّا. و الّذى يرد عليه بالخصوص أنّه لو تمّ مثل هذا الاتّفاق و الصدفة، لتمّ الإهمال على الإطلاق، فلا وجه لتخصيصه ببعض، و القول بالطبيعة فى بعض؛ و ان لم يتمّ لمحاليّة وقوع الشيء من غير سبب، فلا يتمّ فى بعض أيضا.

و الحاصل: انّه لو صحّ الاتّفاق، لصحّ موجبة كليّة، كما تقول الدهريّة؛ و لو لم يصحّ فلا يصحّ موجبة جزئيّة أيضا، اذ الممتنع لا يصير ممكنا و لو جزئيا.

معرفة «الصانع» من طريق العقل و الوصف غيابيّة، اجماليّة، اثباتا و توصيفا

اشارة

اعلم، إنّ المعرفة بالشيء، قد تكون «شهوديّة»: «و هى أن تكون مشهودا بالعيان أو محسوسا باحدى الحواس الظاهرة»؛ و أخرى غيابيّة:

«و هى أن لا يكون مشهودا و لا محسوسا.»

و معرفة الصانع عند الجميع، غيابيّة، إلّا عند من يجوّز الرّؤية. و القائلين بالكشف أيضا ينكرون الغيابيّة، لكنّهم يسمّون كشفهم بالغيب، «شهودا»؛ فهم يدّعون مرتبة بين المرتبتين؛ أعنى الغياب و الشّهود.

ثمّ المعرفة الغيابيّة، قد تكون اجماليّة: «و هى العلم بوجود الشىء و ثبوته اجمالا». و هذا لا نسمّيه «معرفة» فى الاصطلاح، بل هو العلم بالشّىء؛ و أخرى تفصيليّة: «و هى العلم بخصوصيّاته و صفاته». و قد تقدّم أنّ المعرفة الاثباتيّة، ليست إلّا من شأن العقل فقط؛ و أمّا التفصيليّة، فهى بالعقل و الوصف معا.

و لكنّ الّذى عندنا، أنّ المعرفة فى باب الصّانع (سواء كانت بالعقل أو بالوصف) تفصيلها أيضا اجمال. أمّا الوصف، فظاهر؛ فإنّ غاية ما يظهر من الآيات

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۸ و العقل غير مدرك بالذّاتللخارجيّات من الذّوات

و إنّما يدرك بالحواس‌أو صدق كلّى أو القياس

فكلّ شىء غاب عن حسّ البشرلا يهتدى إليه إلّا بالأثر

و اللّه غائب عن الحواسّفلا- طريق غيره للنّاس و الرّوايات أنّه تعالى مثلا: عالم، قادر، حكيم، لطيف؛ و أمّا أنّه كيف يكون عالما أو قادرا أو حكيما أو لطيفا؟ فليس إلّا معرفة إجماليّة، بل صريح عدّة من الرّوايات ذلك؛ كما ستعرف فى «باب أنّه تعالى لا يعرف بكنهه» و «باب أنّ صفاته عين ذاته» و «باب معانى الأسماء».

[مقدار إدراك العقل و حدوده]

و أمّا العقل، فبيان الحال فيه ما ذكرت: و العقل غير مدرك بالذّات من غير وساطة للخارجيّات من الذّوات العينيّة؛ و إنّما يدرك الخارجيّات بالحواسّ الظاهرة، أو بواسطة صدق كلّى عليها، أو بواسطة القياس و التمثيل. و على هذا، فكلّ شىء غاب عن حسّ البشر، من المحسوس و غيره، لا- يهتدى العقل إليه إلّا بالأثر، إذ لا- طريق للعقل إذن إلى العلم به و معرفته إلّا الآثار؛ و اللّه تعالى غائب عن الحواسّ، فلا طريق غيره؛ أى غير الأثر للنّاس.

فيكون طريق معرفتهم إيّاه منحصرة، بالآثار. و إذا ثبت انحصار طريق العقل بالآثار، فلا محالة يكون ادراكه محدودا بما تؤدّى الآثار إليه. و من المعلوم:

أوّلا: أنّ الآثار ليست إلّا أفعالا معدودة.

و ثانيا: أنّها غير وافية بجميع خصوصيّات المؤثّر تفصيلا؛ نظير ما إذا رأيت كتابا، فإنّك بمجرّد النّظر إليه، تعلم اجمالا أنّ له مؤلّف، ثمّ إذا نظرت فيه و تصفّحته، تعرف أنّه كان فصيحا، بليغا، شاعرا، ماهرا و غير ذلك على حسب ما فيه من الآثار.

و أمّا أنّه كيف كان فيما فقدت فيه الآثار من الأوصاف، أو كيف كان فى اتّصافه بالأوصاف الّتى تؤدّى إليها الآثار؟ فلا سبيل إليه إلّا الاجمال.

و ثالثا: أنّ الآثار مع اجمال مؤدّاها، إنّما تؤدّى إلى الأوصاف، لا إلى كنه الذّات و حقيقته.

و على هذا، فمعرفة الصّانع من طريق العقل، ليست إلّا مجملة، اثباتا و هو ظاهر، و توصيفا لما بيّناه، و لا يكاد يصل العقل إلى كنه الذّات. و إلى هذا التّفصيل أشرت بقولى:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۹ و العقل لا يدرك بالأفعالإلّا وجوده على الإجمال

أو مع شىء من صفات مجملةلأنّ الآثار تؤدّى مهملة

تعرّف الرسوم لا الماهيّةإذ هى غير الذات فى الهويّة

فانحصر الطريق فى الاثباتبالعقل ثمّ العقل بالآيات

***

و العقل لا- يدرك بالأفعال، إلّا وجوده على الإجمال؛ إذ الأفعال (و هى الآثار)، لا تثبت إلّا صرف الوجود، أو مع شىء من صفات مجملة إذا نظر إلى الأفعال بعين التّأمل و التّدبّر؛ فيرى فيها اثر العلم و القدرة و الحكمة و اللّطف مثلا، فيثبتها له أيضا اجمالا، فهذا التفصيل أيضا اجمال. و إنّما هو تفصيل بالنّسبة إلى صرف الوجود، و إنّما صارت تؤدّى مجملة، لأنّ الآثار لا تؤدّى إلى مؤثّرها إلّا مهملة، كالقضايا المهملة الّتى لا تؤدّى إلّا جزئيّة. و ذلك، لأنّ الآثار، إنّما تعرّف الرّسوم لا الماهيّة، فهى معرّفات رسميّة، لا حديّة؛ إذ هى غير الذّات فى الهويّة، مباين لها فى الجنسيّة، بل السّنخيّة عندنا هنا أيضا. إذ ليست من باب العلّة و المعلول و لو فرض، فالمعلول، أيضا مباين للعلّة بمقتضى الاثنيّة، و المباين لا يصير حدّا تامّا للمباين أصلا، فلا يكون معرّفا لكنه الذّات و هويّته أصلا.

[انحصار طريق المعرفة بالعقل]

و حيث قد تمّت هذه المقدّمات، ظهر لك أمران، اشرت إليهما بقولى:

فانحصر الطريق فى مقام الاثبات، بالعقل دون النّقل و الكشف؛ إذ ليس المقام من التعبّد و لا معرفة إلّا غيابيّة محضة. ثمّ انحصر طريق ادراك العقل بالآيات و الآثار، لا باستقلال بنفسه، لأنّ المطلوب جزئى خارجى. و قد ورد عنهم (ع) ما يدلّ على كلا الانحصارين .

---

(۱). أمّا الثانى، فسيأتى تفصيله؛ و أمّا الأوّل، مع الاشارة إلى الثانى أيضا، فمنها ما مرّ من قول أمير المؤمنين (ع) و الرضا (ع): «بصنع اللّه يستدل عليه، و بالعقول تعتقد معرفته ...»، و فى قول أمير المؤمنين (ع) بعد ذلك:

«جعل الخلق دليلا عليه فكشف به عن ربوبيّته»، و قول موسى بن جعفر (ع): «إنّ للّه حجّتين ...» إلى أن قال: «و أمّا الباطنة فالعقول»، و هو الظاهر فى انحصار الحجّة فى العقول و الأنبياء. و منها: أيضا قول موسى بن- جعفر (ع): «يا هشام! إنّ اللّه- عزّ و جلّ- أكمل للنّاس الحجج بالعقول، و أفضى إليهم بالبيان و دلّهم على ربوبيّتهبالأدلّة فقال: وَ إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ لا- إِلهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ (البقرة ۲: ۱۶۳)، إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ ... (البقرة ۲: ۱۶۴، آل عمران ۳: ۱۹۰).

و منها: قول أمير المؤمنين (ع): «دليله آياته و وجوده إثباته»، و منها قول الصّادق (ع) فى الاهليلجة: «و لا- يعرف إلّا بخلقه» و منها: مكتوب الرّضا (ع) إلى فتح بن يزيد: «الدّال على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على ازليّته» و منها: قول أمير المؤمنين (ع): «معروف-

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۰ «الكشف» ك «الرؤية» فى البطلانو البحث عنه فى المقام الثّانى

و هو ثبوتىّ لدى من كشفه ك «الفطرة» الّتى ادّعتها طائفة

دعوى على ما لم يروا عياناباًنّه لو كان كيف كانا

هب أنّ طفلا ما رأى إنساناحتّى البلوغ أظهر الإيمانا

أو قد سمعتم عند الاضطرارشهادة المنكر بالإقرار

فعلّه ألهم فى ذا الحالأو كان بالعقل و الاستدلال

تقرير مذهب «الدهرى» القائل بالإهمال المطلق، و أن الأشياء كلّها بالعرض و الاتفاق، و أنّها ازليّة، و ذكر حجّتهم و ابطالها

اشارة

الكلام هنا مع القائل بالإهمال و ازليّة الأشياء، سمّى دهريّا أم غير دهرى. و إنّما خصّصت الدهرى بالذّكر، لظهور هذا المقالة منه؛ كما

قال تعالى حاكيا عنهم: وَ ما يُهْلِكَنا إِلَّا الدَّهْرُ ... .

---

(۱). جاثية ۴۵: ۲۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۰۴ و حجّة القائل بالإهمال آفاتنا و خارق الأفعال

قالوا: بأنّ كلّ شيء بالعرض و الاتّفاق لا بعمد و غرض

لو كان ربّ لم يصب حريمه بآفة تسلبه نعيمه

أو لم يصب بالبرّ و الأطفال من ألم و الموت و الآجال

لو كان ربّ يصنع الصنيعة لم تنقض الخوارق الطبيعة

[حجّة الدهرى القائل بالإهمال]

و كيف كان، و حجّة القائل بالإهمال امران:

احدهما: آفاتنا الّتى تصيبنا عامّة أو خاصّة؛

و الثانى: خارق الأفعال، و هى الحوادث الكونيّة الّتى على خلاف العادة، او العوارض الّتى تعرض الأشياء على خلاف الطبيعة؛ كالعوارض الشخصيّة الّتى تعرض افراد الإنسان و الحيوان و غيرهما ممّا يمكن ان تفرض له طبيعة نوعيّة .

[تقرير مذهب الدهرى]

و هؤلاء قالوا: بأنّ كلّ شيء بالعرض و الاتّفاق، لا بعمد من عامل و غرض من مدبّر، حتّى يكون مفتقرا إلى صانع و مدبّر؛ و قالوا فى توجيه الدليل الأوّل: بأنّه لو كان ربّ، مدبّر، حكيم، و هذا المخلوق ملكه و حريمه، لم يصب حريمه بآفة تسلبه نعيمه، بل المالك المدبّر الحكيم، يحمى دائما حريم ملكه عن الآفات، و لا يرضى ابدا بزواله أو فساده، أو لا اقلّ من أنّه لم يصب آفاته بالبرّ و الصالح و الأطفال، الّذين لا ذنب لهم و لا حراك، فكان عليه ان لا يصيبهم من ألم و لا يذيقهم من الموت و لا يصطلمهم بطوارق الآجال. فهذه الآفات العامّة و الخاصّة، تكشف عن أنّه لا مدبّر لها، بل هى أمر عرضيّة اتّفاقيّة، فاذا لم تكن لها مدبّر لها، لم يكن لمن تصيبه هذه الآفات أيضا مدبّر و إلّا لمنعه عنها.

و قالوا فى تقرير الدليل الثانى: أنّه لو كان فى الواقع ربّ يصنع الصنيعة، لم تنقض الخوارق الحادثة الطبيعة المصنوعة المعتادة، بل كانت مستمرّة على حالة واحدة، لم ينقضها ناقض، لأنّها مصنوع ربّها. فحيث أنّ الخارق، ناقض للطبيعة، لم يكن من فعلها؛ لأنّها لا تنقض نفيها، و لأنّ الطبيعة الواحدة لا تؤثّر اثرين، و لا هو من

---

(۱). الظاهر عندى أنّ الدهرى يقول بأزلية الدهر، و مراده، بالدهر، الوضع العادى الجارى، و لا يقول بأزلية الاشياء كلها، بل جمع بين ازلية الدهر و حدوث الموجودات، حيث يقول: وَ ما يُهْلِكُنا إِلَّا الدَّهْرُ فهو يعنى أنّ هذا المجيء و الذهاب جار على الدوام، فأزلية الدهريّة غير الازلية المطلقة.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۰۵ و الدفع أنّ كلّ ذى تطوّر يهدى إلى الفاعل و المدبّر

و الخرق و الآفات فعل قد طرى دلّ على أنّ له مقدّرا

لا يحدث الفعل بغير فاعل و لا التدابير بغير عامل

و لا تأثّر بلا مؤثّرو لا تغيّر بلا مغيّر

فلا بصدفة حدوث عارضو لا انتقاضة بغير ناقض

و الاتّفاق حادث عن سببو إن يكن قد يختفى على الغبيّ

هب أنّه يمكن الاتّفاقلكنّه فيما اتّفق اختراق

لا فى الّتى قامت على نظامهايجرى نظامها على الدوام

كاللّيل و النّهار و الأفلاكو كلّ ما يجرى بلا انفكاك فعل صانعها، لانّ الصانع أيضا لا ينقض ما صنعه. فان كانت الطبيعة مصنوعة له، لم يكن نقضها منه، فليس إلّا العرض و الاتفاق، فاذا كان النّاقض بالعرض و الاتّفاق، كان المنقوض أيضا كذلك. هذا تفصيل مقالتهم، و حاصلها: أنّهم ذهبوا الى أنّ بناء الموجودات على الصدفة و الاتّفاق و استشهدوا له بما ذكر.

[الجواب عن الدهريّة]

و محصّل الجواب عن الدهريّة، أوّلا: منع الصدفة و أنّها محال؛ و ثانيا: منع الشّهادة فى الشاهدين، و أنّهم إنّما توهّموا منها الشهادة لما خفى عليهم وجه الحكمة فيهما، فزعموا أنّ لا- حكمة فيها و لا- غرض، فحسبوا أنّها بالاتّفاق و العرض. و امّا لو فرض لها حكمة و غرض، فلا مانع عن انتسابها الى المدبّر الحكيم، إذ لا يلزم منهما إذن نقض للغرض.

[الآفات و المصائب و سلب النعمة يدل أيضا على المدبر الحكيم، لا على الاتفاق]

و امّا تفصيل الجواب: فهو كما قلت: و الدفع أنّ كلّ ذى تطوّر تعرض عليه أطوار مختلفة: فطورا يحدث، و طورا يفنى، و طورا ينمو، و طورا يقف، و طورا ينكس، و طورا يشبّ، و طورا يشبّ؛ و هكذا يهدى بنفسه من اجل عروض هذه التطوّرات الّتى هى آية الحدوث إلى الفاعل و المدبّر. و الخرق و الآفات أيضا فى نفسهما فعل آخر قد طرى، دلّ على أنّ له مقدّرا، اذ لا يحدث الفعل بغير فاعل، و لا التدابير من طور الى طور بغير عامل، و لا- يعقل تأثّر بلا- مؤثّر، و لا- تغيّر بلا مغيّر، و هذا واضح فى العقل لا شبهة فيه، فلا بصدفة حدوث عارض، و لا انتقاضة بغير ناقض، بل الشيء الحادث يفتقر حدوثا و بقاء الى محدث و مبق، و فى زواله و تغيّره الى مزيل و مغيّر.

[اختفاء السبب لا يدلّ على عدم المسبب]

و الاتّفاق الّذى قد يكون على خلاف العادة، حادث أيضا عن سبب و إن يكن قد يختفى السبب على الغبيّ الجاهل بالأسباب؛ فيحسب أنّه من غير سبب هب أنّه

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۰۶ بل كلّ ما فى الكون ذو انتساقو إنّما الخرق بالاتّفاق

و الاتّفاق خارق الطبيعةلا خارق الشيء إلى الصنيعة

لو أنّ دولابا تراه تتّقيبأنّه بنفسه لم يتّفق

فكيف بده العالم الكبيركان بلا عمد و لا تدبير؟

و أصل هذا المنكر العجابالجهل بالحكمة و الأسباب

و إنّهم فى هذه الدنيّةتوقعوا معيشة هنيّة

من غير محنة و لا ابتلاءو لا عقوبة على اجتراء

و أن يعافوا دائما من كلّ شرّو لا يصيبهم أذى و لا ضرر

و إذ رأوا خلاف ما هم أمّلواتعلّلوا بأنّهم قد اهملوا

و لم تصل أحلامهم إلى الحكمفانكروا الربّ و تاهوا فى الظلم

فآل أمرهم الى الرأى الأضلّبأنّ الأشياء كلّها من الأزل يمكن الاتّفاق من غير سبب، لكنّه إنّما يصحّ ان يصار إليه فى الشىء الّذى حدث احيانا و فيما اتّفق اختراق على خلاف العادة المستمرّة لا فى الأشياء الّتى قامت على نظام و نسق واحد، يجرى نظامها على الدوام و التوالى؛ كاللّيل و النّهار و الأفلاك، و كلّ ما يجرى متّسقا بلا انفكاك، كالطبائع العنصريّة للعناصر، و الحركات و الآثار الكواكب و الصور النوعيّة النباتيّة و الحيوانيّة و الإنسانيّة.

بل عند التحقيق، كلّ ما فى الكون ذو انتساق، لا يجرى فيه الاتّفاق و لا تصدق عليه الصدفة. و إنّما الخرق للعادات يكون بالاتّفاق، و الاتّفاق لو صحّ و كان، فإنّما هو خارق الطبيعة و ناقضها، لا خارق الشىء من العدم إلى الصنيعة، و كيف يمكن فرض الاتّفاق و هو وقوع الشىء فى بعض الأحيان لهذا العالم الكبير بما فيه؟ فيقال: إنّه بجميع ما فيه صار موجودا بنحو الاتّفاق و من غير سبب، و كيف يرضى عاقل من نفسه بأن يحكم عليه بأنّه اتّفاقىّ و لو أنّ دولابا تراه فى مفازة، و هى تتحرّك و تعمل، تتّئق و تطمئنّ بأنّه بنفسه لم يتّفق، فكيف بدء العالم الكبير كان بالاتّفاق من نفسه بلا عمد و لا تدبير؟

[منشأ حدوث قول الدهرى بأن العالم حادث بالاتفاق و الصدفة]

و أصل هذا البدع المنكر العجاب و منشأ حدوثه عن اهل الارتياب امران:

الأوّل: الجهل بالحكمة و الأسباب؛

و الثانى: إنّهم فى هذه الدنيّة، توقعوا معيشة هنيّة مرضيّة من غير محنة و لا ابتلاء، و لا عقوبة على الاجتراء منهم على المعاصى؛ و توقّعوا أن يعافوا دائما من

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۰۷

كلّ شرّ، و لا يصيبهم ما داموا فيها أذى و لا ضرر؛ و إذ رأوا خلاف ما هم أمّلوا و توقّعوا، تعلّلوا لانكار الربّ و الخروج عن ربقة التكليف الّذى هو الاصل الاوّل فى ذلك بأنّهم قد اهملوا و ليس لهم راع و لا مدبّر و لم تصل أحلامهم إلى الحكم المنظورة فى هذا الخوارق و الآفات، فانكروا الربّ و تاهوا فى الظلم، فعموا و صمّوا، فآل أمرهم الى الرأى الأضلّ؛ لأنه اصل كلّ ضلال و فوق كلّ ضلال، بأنّ الأشياء كلّها من الأزل. هداية الامة الى معارف الائمة ؛ النص ؛ ص۱۰۷ و قد اجاب الصادق (ع) عنهم بتفصيل بيّنت اجماله، و لكنّى اذكر لك كلامه (ع) بطوله. قال (ع):

[كلام الصادق (ع) فى ردّ الإهمال، و إثبات الصانع المدبر الحكيم]

«يا مفضّل! إنّ الشّكاك جهلوا الاسباب و المعانى فى الخلقة، و قصرت أفهامهم عن تأمّل الصواب و الحكمة، فيما ذرء البارى- جلّ قدسه- و برء من صنوف خلقه فى البرّ و البحر و السّهل و الوعر، فخرجوا بقصر علومهم الى الجحود، و بضعف بصائرهم الى التكذيب و العنود، حتّى انكروا خلق الأشياء، و ادّعوا أن كونها بإهمال، لا صنعة فينا و لا تقدير و لا حكمة من مدبّر و لا صانع، تعالى اللّه عمّا يصفون، و قاتلهم اللّه انّى يؤفكون!؟

فهم فى ضلالهم و عماهم و تحيّرهم بمنزلة عميان، دخلوا دارا قد بنيت اتقن بناء و احسنه، و فرشت باحسن الفرش و افخره و اعدّ فيها ضروب الأطعمة و الأشربة و الملابس و المآرب الّتى يحتاج إليها و لا يستغنى عنها، و وضع كلّ شىء من ذلك موضعه على صواب

من التقدير و حكمة من التدبير، فجعلوا يتردّدون فيها يمينا و شمالا، و يطوفون بيوتها ادبارا و اقبالا، محجوبة ابصارهم عنها لا يبصرون بنية الدار و ما اعدّ فيها و ربّما عثر بعضهم بالشيء الّذى قد وضع موضعه و اعدّ للحاجة إليه و هو جاهل بالمعنى فيه و لما اعدّ و لما ذا جعل كذلك فتذمّر و تسخّط و ذمّ الدار و بانيها.

---

(۱). التذمر: الملامة و الانكار و الغضب.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۰۸

فهذه حال هذا الصنف فى انكارهم ما انكروا من امر الخلقة و اثبات الصنعة، فإنّهم لما غربت اذهانهم عن معرفة الأسباب و العلل فى الأشياء، صاروا يجولون فى هذا العالم حيارى، و لا يفهمون ما هو عليه من اتقان خلقه و حسن صنعته و صواب تهيئته؛ و ربّما وقف بعضهم على الشيء لجهل سببه و الأرب فيه، فيسرع الى ذمّه و وصفه بالإحالة و الخطاء؛ كالّذى اقدمت عليه المانيّة الكفرة، و جاهرت به الملحدة المارقة الفجرة و اشباههم من اهل الضلال المعلّلين انفسهم بالمحال ...»

و قال (ع) أيضا فى هذا الحديث:

«... و قد كان من القدماء طائفة انكروا العمد و التدبير فى الاشياء و زعموا أنّ كونها بالعرض و الاتّفاق، و كان ممّا احتجّوا به هذه الآفات الّتى تلد على غير مجرى العرف و العادة؛ كالإنسان يولد ناقصا أو زائدا اصبعا، و يكون المولود مشوّها مبدل الخلق، فجعلوا هذا دليلا على أنّ كون الاشياء ليس بعمد و تقدير بل بالعرض، كيفما اتّفق ان يكون؟

و قد كان ارسطاطاليس ردّ عليهم، فقال: إنّ الّذى يكون بالعرض و الاتّفاق، إنّما هو شيء يأتى فى الفرط مرّة مرّة لاعراض تعرض الطبيعة فتزيلها عن سبيلها، و ليس بمنزلة الأمور الطبيعة الجارية على شكل واحد، جريا دائما متتابعا.

و انت يا مفضّل! ترى اصناف الحيوان يجرى اكثر ذلك على مثال و منهاج واحد؛ كالإنسان يولد و له يدان و رجلان و خمس اصابع، كما عليه جمهور من النّاس. فامّا ما يولد على خلاف ذلك فإنّه لعلّه تكون فى الرحم، او فى المادّة الّتى ينشأ منها الجنين؛ كما يعرف فى الصناعات، حين يتعمّد الصانع الصواب

---

(۱). البحار ۳: ۵۹/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۰۹

فى صنعته فيعوق دون ذلك عائق فى الأدات أو فى الآلة الّتى يعمل فيها الشيء؛ فقد يحدث مثل ذلك فى اولاد الحيوان للأسباب الّتى وصفنا، فيأتى الولد زائدا أو ناقصا أو مشوّها، و يسلم اكثرها فيأتى سويّا لا علّة فيه.

فكما أنّ الّذى يحدث فى بعض الأعمال و الاعراض لعلّة فيه، لا يوجب عليها جميعا الإهمال و عدم الصانع، كذلك ما يحدث على بعض افعال الطبيعيّة لعائق يدخل عليها لا يوجب ان يكون جميعها بالعرض و الاتّفاق، فقول من قال فى الاشياء:

إنّ كونها بالعرض و الاتّفاق من قبل أنّ شيئا منها يأتى على خلاف الطبيعة يعرض له خطاء و خطل.

فان قالوا: و لم صار مثل هذا يحدث فى الاشياء؟ قيل لهم:

ليعلم أنّه ليس كون الاشياء باضطرار من الطبيعة، و لا يمكن ان يكون سواه؛ كما قال قائلون، بل هو تقدير و عمد من خالق حكيم، اذ جعل الطبيعة تجرى اكثر ذلك على مجرى و منهاج معروف، و يزول احيانا عن ذلك لأعراض تعرض لها، فيستدلّ بذلك على أنّها مصرّفة مدبّرة، فقيرة الى ابداء الخالق و قدرته فى بلوغ غاياتها و اتمام عملها. فَتَبارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخالِقِينَ.»

بيان: قوله (ع): «و قد كان ارسطاطاليس ...»، ليس الغرض من الاستشهاد بقوله تبجيله و تفخيم شأنه، و لا ايجاب تبعيّته لكونه حجّة، بل المقصود محض اثبات أنّ الأمر بمكان من الوضوح حتّى ردّ عليهم من هو من اهل الفلسفة.

قوله (ع): «كما يعرف فى الصناعات ...»، المقصود من التنظير، محض أنّه قد يقع فيها ما هو على خلاف تعمّد الصانع، لا التنظير من جميع الجهات حتّى من جهة وقوعه من غير التفات الصانع و اختياره.

و قال (ع) أيضا:

---

(۱). البحار ۳: ۱۴۹/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۱۰

«اعجب يا مفضّل من قوم لا يقضون على صناعة الطبّ بالخطاء و هم يرون الطبيب يخطى، و يقضون على العالم بالإهمال و لا يرون شيئا منه مهملا؛ بل اعجب من اخلاق من ادّعى الحكمة حتّى جهلوا مواضعها فى الخلق، فارسلوا ألسنتهم بذمّ الخالق جلّ و علا؛ بل العجب من المخذول المانى، حين ادّعى علم الاسرار و عمى عن دلائل الحكمة فى الخلق، حتّى نسبه الى الخطاء و نسب خالقه الى الجهل، تبارك الحكيم الكريم؛ و اعجب منهم جميعا المعطّلة الّذين راموا ان يدركوا بالحسّ ما لا يدرك بالعقل، فلمّا اعوزهم ذلك، خرجوا الى الجحود و التكذيب، فقالوا: و لم لا يدرك بالعقل؟ قيل: لأنّه فوق مرتبة العقل؛ كما لا يدرك البصر ما هو فوق مرتبته ...»

و قال (ع) أيضا:

[تفكّر فى النجوم]

«فكّر يا مفضّل فى! النّجوم و اختلاف مسيرها، فبعضها لا تفارق مراكزها و لا تسير إلّا مجتمعة، و بعضها مطلقة تنتقل فى البروج و تفترق فى مسيرها، فكلّ واحد منها يسير سيرين مختلفين، احدهما عام مع الفلك نحو المغرب، و الآخر خاصّ لنفسه نحو المشرق، كالنّملة الّتى تدور على الرحى، فالرّحى تدور ذات اليمين، و النّملة تدور ذات الشّمال، و النّملة فى تلك تتحرّك حركتين مختلفتين: إحداهما: بنفسها، فتتوجّه امامها، و الاخرى:

مستكرهة مع الرحى تجذبها الى خلفها، فاسأل الزاعمين أنّ النّجوم صارت على ما هى عليه بالإهمال من غير عمد و لا صانع لها، ما منعها ان تكون كلّها راتبة أو تكون كلّها مختلفة؟ فإنّ الإهمال معنى واحد، فكيف صار يأتى بحركتين مختلفتين على وزن و تقدير؟ ففى هذا بيان أنّ سير الفريقين على ما يسيران

---

(۱). البحار ۳: ۱۴۶/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۱۱

عليه بعمد و تدبير و حكمة و تقدير و ليس بإهمال كما يزعم المعطّلة.

فان قال قائل: و لم صار بعض النجوم راتبا و بعضها منتقلا؟

قلنا: إنّها لو كانت راتبة، بطلت الدلالات الّتى يستدلّ بها من تنقّل المنتقلة، و سيرها فى كلّ برج من البروج؛ كما قد يستدلّ على اشياء ممّا يحدث فى العالم بتنقّل الشّمس و النّجوم فى منازلها، و لو كانت كلّها منتقلة، لم يكن لمسيرها منازل تعرف و لا رسم يوقف عليه، لأنّه إنّما يوقف عليه بمسير المنتقلة منها بتنقّلها فى البروج الراتب، كما يستدلّ على سير السائر فى الأرض بالمنازل الّتى يجتاز عليها و لو كان تنقّلها بحال واحدة، لاختلط نظامها و بطلت المآرب فيها.

و لساغ لقائل ان يقول: إنّ كينونتها على حال واحدة، توجب عليها الإهمال من الجهة الّتى وصفنا، ففى اختلاف سيرها و تصرّفها و ما فى ذلك من المآرب و المصلحة، ابين دليل على العهد و التدبير فيها.»

و قال (ع) أيضا:

[تفكّر فى الفلك و شمسه و قمره و نجومه ...]

«فكّر فى هذا الفلك بشمسه و قمره و نجومه و بروجه، تدور على العالم فى هذا الدوران الدائم بهذا التقدير و الوزن لما فى اختلاف اللّيل و النهار، و هذه الأزمان الاربعة المتوالية على الأرض، و ما عليها من اصناف الحيوان و النّبات من ضروب المصلحة، كالّذى بينت و شخصت لك آنفا، و هل يخفى على ذى لبّ أنّ هذا تقدير مقدّر و صواب و حكمة من مقدّر حكيم؟

فان قال قائل: إنّ هذا شيء اتّفق ان يكون هكذا، فما يمنعه ان يقول مثل هذا فى دولاب يراه يدور، و يسقى حديقة فيها

---

(۱). المصدر ۳: ۱۱۴/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۱۲

شجر و نبات، فيرى كلّ شيء من آلة مقدّرا بعضه يلقى بعضا على ما فيه صلاح تلك الحديقة و ما فيها، و بم كان يثبت هذا القول لو قاله؟ و ما ترى الناس كانوا قائلين له لو سمعوه منه، أ فينكر أن يقول فى دولاب خشب مصنوع بحيلة قصيرة لمصلحة قطعة من الأرض أنّه كان بلا صانع و مقدّر، و يقدر أن يقول فى هذا الدولاب الأعظم المخلوق بحكمة يقصر عنها اذهان البشر لصلاح جميع الارض و ما عليها أنّه شيء اتّفق ان يكون بلا صنعة و لا تقدير؟ و لو اعتلّ هذا الفلك كما تعتلّ الآلات الّتى تتّخذ للصناعات و غيرها، ايّ شيء كان عند النّاس من حيلة فى اصلاحه؟»

[تفكّر فى اختلاف الليل و النهار]

و قال (ع) أيضا فى اختلاف اللّيل و النّهار و اختلاف السّاعات:

«فكّر فى دخول احدهما على الآخر بهذا التدريج و الترسل، فإنّك ترى احدهما ينقص شيئا بعد شيء، و الآخر يزيد مثل ذلك حتّى ينتهى كلّ واحد منها منتهاه فى الزيادة و النقصان، و لو كان دخول إحداهما على الاخرى مفاجاة، لا ضرّ ذلك بالأبدان و اسقمها؛ كما أنّ احدكم لو خرج من حمّام حارّ الى موضع البرود، لضرّه ذلك، و اسقم بدنه فلم يجعل اللّه- عزّ و جلّ- هذا الترسّل فى الحرّ و البرد إلّا للسّلامة من ضرر المفاجاة؛ و لم جرى الأمر على ما فيه من السّلامة من ضرر المفاجاة لو لا التدبير فى ذلك؟

فان زعم زاعم، أنّ هذا الترسّل فى دخول الحرّ و البرد، إنّما يكون لإبطاء مسير الشمس فى الارتفاع و الانحطاط، سئل عن العلّة فى ابطاء مسير الشمس فى ارتفاعها و انحطاطها، فان اعتلّ فى الإبطاء ببعد ما بين المشرقين، سئل عن العلّة فى ذلك، فلا تزال هذه المسألة ترقى معه الى حيث رقى من هذا القول حتّى استقرّ على العمد و التدبير.»

---

(۱). البحار ۳: ۱۱۶/ ۱.

(۲). المصدر ۵۸: ۱۷۳/ ۳۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۱۳

[بيان حكمة المصائب و الآفات و ... فى كلام الصادق (ع) للمفضّل]

و قال (ع) أيضا:

«و انا اشرح لك الآفات الّتى اتّخذها اناس من الجهال ذريعة الى جحود الخالق و الخلق و العمد و التدبير، و ما انكرت المعطّلة و

المانويّة من المكاره و المصائب، و ما انكروه من الموت و الفناء، و ما قاله اصحاب الطبائع، و من زعم أنّ كون الاشياء بالعرض و الاتّفاق ليتّسع ذلك القول فى ردّهم، قاتلهم اللّه انّى يؤفكون!؟

اتّخذ اناس من الجهال، هذه الآفات فى بعض الأزمان كمثل الوباء و اليرقان و البرد و الجراد، ذريعة الى جحود الخلق و التدبير و الخالق.

فيقال فى جواب ذلك: إنّه ان لم يكن خالق و مدبّر فلم لا يكون ما هو اكثر من هذا و افظع؟ فمن ذلك ان يسقط السّماء على الارض و تهوى الأرض سفلا و تتخلّف الشّمس عن الطلوع اصلا، و يجف الانهار و العيون حتّى لا يوجد ماء للشّفة، و تركد الريح حتّى تخم الأشياء و فسد و يفيض ماء البحر على الارض فيغرقها.

ثمّ هذه الآفات الّتى ذكرناها من الوباء و الجراد و ما اشبه ذلك ما بالها لا تدوم و تمتدّ حتّى يجتاح كلّ ما فى العالم، بل تحدث فى الأحايين ثمّ لا تلبث ان ترفع، أ فلا ترى أنّ العالم يصان و يحفظ من تلك الأحداث الجليلة الّتى لو حدث عليه شىء منها لكان فيه بواره و يلدغ احيانا بهذه الآفات اليسيرة لتأديب النّاس و تقويمهم. ثمّ لا تدوم هذه الآفات، بل كشفت عنهم عند القنوط، فتكون وقوعها بهم موعظة و كشفها عنهم رحمة.

و قد انكرت المعطّلة ما انكرت المانيّة من المكاره و المصائب الّتى تصيب النّاس، فكلاهما يقولون: ان كان للعالم، خالق، رؤف، رحيم، فلم يحدث فيه هذه الأمور المكروهة.

---

(۱). خمّ البلد: اذا فسد مائه و هوائه.

(۲). اجتاح: استأصل.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۱۴

و القائل بهذا القول، يذهب الى أنّه ينبغى ان يكون عيش الانسان فى هذه الدنيا صافيا من كلّ كدر. و لو كان هكذا، كان الإنسان سيخرج من الاشر و العتوّ الى ما لا يصلح فى دين و دنيا، كالّذى نرى كثيرا من المترفين و من نشاء فى الجدة و الأمن يخرجون إليه، حتّى أنّ احدهم ينسى أنّه بشر، أو أنّه مربوب، أو أنّ ضررا يمسّه، أو أنّ مكروها ينزل به، أو أنّه يجب عليه ان يرحم ضعيفا، او يواسى فقيرا، و يرثى لمبتلى، او يتحنّن على ضعيف، او يتعطّف على مكروب، فاذا غصّته المكاره و وجد مضضها، اتّعظ و ابصر كثيرا ممّا كان جهله و غفل عنه، و رجع الى كثير ممّا كان يجب عليه.

و المنكرون لهذه الأمور الموذية، بمنزلة الصبيان الّذين يذمّون الأدوية المرّة البشعة، و يتسخّطون من المنع من الاطعمة الضارة، و يتكرّهون الأدب و العمل، او يحبّون ان يتفرّغوا للّهو و البطالة، و ينالوا كلّ مطعم و مشرب، و لا يعرفون ما تؤدّى بهم البطالة، من سوء النّشو و العادة، و ما تعقّبهم الأطعمة اللذيذة الضارة من الأدواء و الأسقام و ما لهم فى الأدب من الصلاح، و فى الأدوية من المنفعة، و ان شاب ذلك بعض الكراهة.»

إلى ان قال (ع):

[حكمة الآفات و البلايا فى الأقوال و الأنفس لأصناف الناس]

«... و قد يتعلّق هؤلاء بالآفات الّتى تصيب النّاس، فتعمّ البرّ و الفاجر، و يبتلى بها البرّ و يسلم الفاجر منها، فقالوا: كيف يجوز هذا فى تدبير الحكيم و ما الحجة فيه؟

فيقال لهم: إنّ هذه الآفات و ان كانت تنال الصالح و الطالح جميعا، فإنّ اللّه جعل ذلك صلاحا للصنفين كليهما؛

امّا الصالحون: فإنّ الّذى يصيبهم من هذا بردّهم نعم ربّهم فى سالف ايّامهم فيحدوهم ذلك على الشكر و الصبر؛

(۱). و يصحّ ان يقرأ عضّته بالضاد.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۱۵

و امّا الطالحون: فإنّ مثل هذا اذا نالهم، كسر شرتهم و ردعهم عن المعاصى و الفواحش، و كذلك يجعل لمن سلم منهم من الصنفين صلاحا فى ذلك؛

امّا الابرار: فإنّهم يغتبطون بما هم عليه من البرّ و الصلاح و يزدادون فيه رغبة و بصيرة؛

اما الفجّار: فإنّهم يعرفون رأفة ربّهم و تطوّله عليهم بالسلامة من غير استحقاق، فيحضّهم ذلك على الرأفة بالنّاس و الصفح عمّن اساء إليهم.

و لعلّ قائلا يقول: إنّ هذه الآفات الّتى تصيب النّاس فى اموالهم، فما قولك فيما يبتلون به فى ابدانهم، فيكون فيه تلفهم، كمثل الحرق و الغرق و السّيل و الخسف؟ فيقال لهم: إنّ اللّه جعل فى هذا أيضا صلاحا للصنفين:

امّا الأبرار: فلما لهم فى مفارقة هذه الدنيا من الراحة من تكاليفها، و النجاة من مكارهها؛

و امّا الفجّار: فلما لهم من ذلك من تمحيص اوزارهم و حبسهم عن الازدياد منها.

و جملة القول: إنّ الخالق- تعالى ذكره- بحكمته و قدرته قد يصرّف هذه الأمور كلّها الى الخيرة و المنفعة، فكما أنّه اذا قطعت الريح شجرة أو قطعت نخلة، اخذ الصانع الرفيق و استعملها فى ضروب من المنافع، فكذلك يفعل المدبّر الحكيم فى الآفات الّتى تنزل بالنّاس فى ابدانهم و اموالهم، فيصيرها جميعا الى الخيرة و المنفعة.

فان قال: فلم يحدث على الناس؟ قيل له: لكيلا يركنوا الى المعاصى من طول السلامة فيبالغ الفاجر فى ركوب المعاصى، و يفتر الصالح عن الاجتهاد فى البرّ؛ فانّ هذين الأمرين جميعا، يغلبان على النّاس فى حال الخفض و الدعة، و هذه الحوادث الّتى تحدث عليهم تردعهم و تنبّههم على ما فيه رشدهم، فلو

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۱۶

أخلوا منهما، لغلوا فى الطغيان و المعصية، كما على النّاس فى أوّل الزمان، حتّى وجب عليهم البوار بالطّوفان و تطهير الأرض منهم.

و ممّا يعتقده الجاحدون للعمد و التقدير، الموت و الفناء، فإنّهم يذهبون الى أنّه ينبغى ان يكون النّاس مخلّدين فى هذه الدنيا، مبرّئين من الآفات، فينبغى إن يساق هذا الأمر الى غايته، فينظر ما محصوله: أ فرأيت لو كان كلّ من دخل العالم و يدخله، يبقون و لا يموت احد منهم، أ لم تكن الأرض تضيق بهم حتّى تعوزهم المساكن و المزارع و المعاش؟ فإنّهم و الموت يفنيهم أولا أولا يتنافسون فى المساكن و المزارع، حتّى ينشبّ بينهم فى ذلك الحروب و يسفك فيهم الدماء، فكيف كانت تكون حالهم لو كانوا يولدون و لا يموتون؟ و كان يغلب عليهم الحرص و الشّره و قساوة القلوب، فلو و ثقوا بأنّهم لا يموتون لما قنع الواحد منهم بشىء ينال، و لا افرج لأحد عن شىء يسأله، و لا سلا عن شىء ممّا يحدث عليه، ثمّ كانوا يملّون الحياة و كلّ شىء من امور الدنيا، كما قد يملّ الحياة من طال عمره حتّى يتمنّى الموت و الراحة من الدنيا.

فان قالوا: إنّه كان ينبغى ان ترفع عنهم المكاره و الأوصاب حتّى لا يتمنّوا الموت و لا يشتاقوا إليه، فقد وصفنا ما كان يخرجهم إليه من العتوّ و الأشر الحامل على ما فيه فساد الدين و الدنيا.

فان قالوا: إنّه كان ينبغى أن لا يتوالدوا، كيلا تضيق عنهم المساكن و المعاش؟ قيل لهم: إذن، كان يحرم اكثر هذا الخلق دخول العالم و الاستمتاع بنعم اللّه و مواهبه فى الدارين جميعا، إذا لم يدخل العالم إلّا قرن واحد لا يتوالدون و لا يتناسلون.

فان قالوا: كان ينبغى ان يخلق فى ذلك القرن الواحد من النّاس مثل ما خلق، و يخلق الى انقضاء العالم، يقال لهم: رجع

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۱۷

الأمر الى ما ذكرنا من ضيق المساكن و المعاش عنهم؛ ثمّ لو كانوا لا يتوالدون و لا يتناسلون لذهب موضع الأنس بالاولاد و السّرور بهم، ففى هذا دليل على أنّ كلّ ما تذهب إليه الاوهام سوى ما جرى به التدبير خطاء و سفاه من الرأى و القول.»

و قال (ع) أيضا:

«و لو كان الإنسان لا- يصيبه الم و لا- وجع، بم كان يرتدع عن الفواحش و يتواضع للّه و يتعطّف على النّاس؟ أ ما ترى الإنسان اذا عرض له وجع، خضع و استكان، و رغب الى ربّه فى العافية و بسط يديه بالصّدقة؟ و لو كان لا يألم من الضرب، بم كان السلطان يعاقب الذعّار و يذلّ العصاة المردة؟ و بم كان الصبيان يتعلّمون العلوم و الصناعات؟ و بم كان العبيد يذلّون لأربابهم و يذعنون لطاعتهم؟ أ فليس هذا توبيخ لابن ابى العوجاء و ذويه الّذين جحد و التدبير و المانيّة الذين انكروا الألم و الوجع؟»

و قال (ع) أيضا:

«فان قال قائل: فلم صارت هذه الارض تزلزل؟ قيل له إنّ الزلزلة و ما اشبهها موعظة و ترهيب يرهّب بها النّاس ليرعووا و لينزعوا عن المعاصى، و كذلك ما ينزل بهم من البلاء فى ابدانهم و اموالهم يجرى فى التدبير على ما فيه صلاحهم و استقامتهم و يدّخر لهم ان صلحوا من الصواب و العوض فى الآخرة ما لا يعد له شىء من امور الدنيا، و ربّما عجل له ذلك فى الدنيا، اذا كان ذلك فى الدنيا صلاحا للخاصّة و العامّة.»

و قال (ع) أيضا:

«فان قال قائل: او ليس يكون منه فى بعض السنين، الضرر العظيم الكثير لشدّة ما يقع منه أو برد يكون فيه تحطّم الغلّات،

---

(۱). البحار ۳: ۱۳۷/ ۱.

(۲). الذعر: الخوف و الدهش.

(۳). البحار ۳: ۸۸/ ۱.

(۴). المصدر ۳: ۱۲۱/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۱۸ و هو لدى العقل بديهى الخطاءو ليس هذا القول إلّا شططا

لو لم يشاهدوا حدوث العالملم يشهدوا ثبوته فى القدم و بخورة يحدثها فى الهواء فيولد كثيرة من الأمراض فى الأبدان و الآفات فى الغلات؟ قيل: بلى، قد يكون ذلك الفرط لما فيه صلاح الإنسان و كفّه عن ركوب المعاصى و التمادى فيها، فيكون فيما يصلح له من دينه ارجح ممّا عسى ان يزرى فى ماله.»

فى ابطال «ازليّة الأشياء» بالخصوص مضافا الى ما تقدّم، و ابطال «ازليّة النّجوم» أيضا

اشارة

قد مرّ أنّ القائل بالعرض و الاتّفاق، صار مآله الى القول بأزليّة الأشياء، و هو لدى العقل بديهىّ الخطاء، و ليس هذا القول إلّا شططا؛ لأنّه خلاف ضرورة الوجدان و بداهة البرهان.

[طريق إبطال الأزلية، و إثبات ضدّها]

و طريق ابطال الأزليّة، اثبات ضدّها، و هو الحدوث؛ لأنّهما ضدان لا يجتمعان، فهما كالنقيضين اثبات احدهما ابطال للآخر. و اثبات الحدوث على ما تقدّم، إمّا بنفسه بالوجدان، او بلازمة من الافتقار و غيره.

[حجة القائلين بأزلية الأشياء و جوابهم]

و أمّا حجّة الأزليّة فامران:

احدهما: دعوى عدم الوجدان الذى تقدّم أنّه مستند كلّ منكر لرحمان؛ و هو هنا عدم وجدان الحدوث و مشاهدته للعالم.

و يكفى فى جوابه: النقض عليه بالقدم، كما صنع النبىّ (ص) فى الحديث الآتى، و إليه اشرت بقولى: لو لم يشاهدوا حدوث العالم، لم يشهدوا ثبوته فى القدم، فليس عدم وجدان الحدوث دليلا على الأزلية.

ثانيهما: ما تقدّم من الأوهام الّتى جعلوها آلة للقول بالاتّفاق.

و قد عرفت الجواب عنها بالتّفصيل، و كذلك تقدّم الكلام فى اثبات الحدوث و لوازمه للعالم. الّا إنّى ازيد هنا ما يخصم به اللّجوج العنيد، و يحسم مادّة الوسوسة و الترديد، و ذلك باثبات الحدوث لجميع اجزاء العالم تفصيلا:

---

(۱). المصدر ۳: ۱۲۷/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۱۹ ثم الحدوث بيّن الوجدانللنّبت و الحيوان و الانسان

و اللّيل و النّهار لم يجتمعافلا يكونان قديمين معا

و إذ تعارضا فقد تلازماحدوث واحد حدوث لهما

[إثبات الحدوث لجميع أجزاء العالم]

امّا النبات و الحيوان و الإنسان فحدوثها مشهود بالعيان، محسوس بالوجدان، من غير حاجة الى بيّنة أو تجشّم برهان؛ كما قلت: ثمّ الحدوث بيّن الوجدان حسا للنّبت و الحيوان و الإنسان.

[الليل و النهار حادثان]

و امّا غيرها، فحدوثها ثابت بالإمعان؛ كما قلت: و اللّيل و النّهار لن تجتمعا ابدا فى زمان واحد، لأنّهما ضدّان، فلا يكونان قديمين معا؛ اذ لا بدّ أن يفرض احدهما سابقا على الآخر، لعدم امكان اجتماعهما، فيلزم حدوث اللاحق منهما قطعا. و فى هذا أيضا نقض لقولهم: بأنّا لم نشهد الحدوث، فنحكم بالقدم، فإنّهم لم يشهدوا حدوث احدهما مع لزوم حكمهم به، و إذ تعارضا؛ اى يعرض احدهما على الآخر فيجىء و يذهب، فقد تلازما فى الحدوث و حينئذ حدوث واحد منهما، حدوث لهما بالملازمة؛ لأنّ القديم لا يعرض الحادث و لا يتغيّر به، و الحادث لا يعرض القديم و لا يغيّره.

[محاجة النبىّ (ص) مع القائلين بأزلية الأشياء]

فى الإحتجاج: اجتمع اهل خمسة اديان: «اليهود» و «النصارى» و «الدهريّة» و «الثنويّة» و «مشركوا العرب» لمناظرة النبىّ (ص)؛ و كان من مناظرته مع الدهريّة، أنّه قال (ص) لهم:

«و انتم ما الّذى دعاكم الى القول بأنّ الأشياء لا بدء لها و هى دائمة لم تزل و لا تزال؟

فقالوا: لأنا لا نحكم إلّا بما نشاهد، و لم نجد للأشياء محدثا، فحكمنا بأنّها لم تزل و لم نجد لها انقضاء و فناء فحكمنا بأنّها لا تزال.

فقال رسول اللّه (ص): أ فوجدتم لها قدما أم وجدتم لها بقاء ابد الأبد؟ فان قلتم: إنّكم وجدتم ذلك انهضتم [اثبّتم] لأنفسكم إنّكم لم تزالوا على هيئتكم و عقولكم بلا نهاية، و لا تزالون كذلك؛ و لئن قلتم: هذا دفعتم العيان و كذّبكم العالمون الّذين

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۲۰

يشاهدونكم.

[دليل حدوث الليل و النهار]

قالوا: بل لم نشاهد لها قدما و لا بقاء ابد الأبد؛

قال (ص): فلم صرتم بأن تحكموا بالقدم و البقاء دائما، لأنّكم لم تشاهدوا حدوثها و انقضائها اولى من تارك التميز لها مثلكم، فيحكم لها بالحدوث و الانقطاع؛ لأنّه لم يشاهد لها قدما و لا بقاء ابد الأبد؟ ا و لستم تشاهدون اللّيل و النّهار و احدهما بعد الآخر؟

فقالوا: نعم، فقال (ص): أ فترونهما لم يزالا و لا يزالان؟ فقالوا:

نعم، قال (ص) أ فيجوز عندكم اجتماع اللّيل و النّهار؟ فقالوا: لا، فقال: فإذن ينقطع احدهما عن الآخر، فيسبق احدهما و يكون الثانى جاريا بعده، فقالوا: كذلك هو، فقال (ص): قد حكمتم بحدوث ما تقدّم من ليل أو نهار و لم تشاهدوهما، فلا تنكروا للّه قدرته.

ثمّ قال (ص): أ تقولون ما قبلكم من اللّيل و النّهار متناه أم غير متناه؟ فان قلتم غير متناه فقد وصل إليكم آخر بلا نهاية لأوّله؛ و ان قلتم إنّه متناه فقد كان و لا شيء منهما؛ قالوا: نعم، قال (ص) لهم: أ قلتم إنّ العالم قديم غير حادث، و انتم عارفون بمعنى ما اقررتم به و بمعنى ما جحدتموه؟ قالوا: نعم، قال (ص): فهذا الّذى نشاهده من الأشياء بعضها الى بعض مفتقر، لأنّه لا قوام للبعض إلّا بما يتّصل به؛ كما نرى البناء محتاجا بعض اجزائه الى بعض و إلّا لم ينسق و لم يستحكم؛ و كذلك سائر ما نرى؛ فاذا كان هذا المحتاج بعضه الى بعض لقوّته و تمامه هو القديم، فاخبرونى ان لو كان محدثا كيف كان يكون و ما كانت صفته؟»

---

(۱). «اولى»، خبر قوله (ص) «صرتم»، و المعنى أنّه كيف صرتم اولى ممّن ترك مثلكم التميز للأشياء، فلم يميز بين حدوثها و دوامها، فيقول بحدوثها لأنّه لم يشاهد ازليّتها؟

(۲). اى فى القبليّة.

(۳). اى وصل إليكم آخر فى القبليّة على ما بيّن (ص) حدوث احدهما بلا نهاية لأوّله على فرض عدم التناهى، فهما متناقضان.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۲۱ و كلّ ضدّين بهذا الشأنفالموت و الحياة حادثان

و الموت لم يخلقه ذو الحياةإذ كلّ حيّ كاره الممات

و الأرض أيضا قبل من عليهاإذ هى مأوى من آوى إليها

كذا النجوم قبلها السّماءو قبل الأرض و السّماء فضاء

فليست الكواكب المدبّرةلأنّها بذاتها مفتقرة

ثمّ الفضاء لم تكن فى الأزللأنّها تأثّرت بالشاغل فصمتوا و علموا أنّهم لا يجدون للحدوث صفة يصفونها إلّا و هى موجودة فى هذا الّذى زعموا أنّه قديم، فوجموا و قالوا: سننظر فى امرنا .

فقد نقض (ص) أوّلا قولهم بقدم العالم لعدم رؤيتهم حدوثه، ثمّ الزمهم بالإقرار بحدوث اللّيل و النّهار، ثمّ استدلّ على حدوث جميع العالم بالافتقار.

[إثبات الحدوث لكل ضدّين]

و قد تبيّن من تقريره (ص) حدوث الليل و النّهار حكم عام كلّى لكلّ ضدّين موجودين فى العالم، فيمكن اثبات الحدوث له أيضا بهذا التقرير، و من ذلك الموت و الحياة؛ كما قلت: و كلّ ضدّين بهذا الشأن فالموت و الحياة أيضا حادثان؛ بعين التقرير المتقدّم؛

فإنّهما لا يجتمعان معا فى زمان، فلا بدّ ان يكون احدهما سابقا على الآخر أيضا للتعارض.

و يمكن تقرير المخلوقيّة لهما أيضا بوجه آخر؛ كما قرّره الصادق (ع) فى الإهليلجة، و قد اشرت إليه بقولى: و الموت لم يخلقه ذو الحياة قطعا؛ إذ كلّ حيّ كاره الممات، فكيف يخلق الموت لنفسه؟ فلا بدّ ان يكون خالقه غيره. و اذا ثبت مخلوقيّة الموت، ثبت مخلوقيّة الحياة بالتّلازم، و يأتى ذكر الحديث.

[دليل حدوثية النجوم]

و قد اشرت الى وجه الافتقار و الحدوث بما قرّره الصادق (ع) بقولى: و الأرض أيضا قبل من عليها لظهور أنّ المكان قبل المتمكّن إذ هى مأوى من آوى إليها و سكن عليها، فظهر افتقار ما على الأرض إليها و حدوث ما بعدها؛ كذا النّجوم قبلها السّماء، لأنّها متمركزة فيها، فهى أيضا مفتقرة الى السماء، و هى بعدها. فهى حادثة أيضا، و قبل الأرض و السّماء الفضاء، لأنّهما موضوعتان على الفضاء و متمكّنتان فيها، فهما أيضا مفتقرتان إليها، حادثتان بعدها. و على هذا، فليست «الكواكب» هى المدبّرة لما فى

---

(۱). البحار ۵۷: ۶۸/ ۴۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۲۲

الأرض؛ و القول بربوبيّتها باطل، لأنّها بذاتها مفتقرة الى غيرها و هى السّماء؛ و الحادث المفتقر لا يكون محدثا.

[دليل حدوثية الفضاء]

فبقى من الموجودات الفضاء فقط، ثمّ الفضاء لم تكن فى الأزل أيضا، لأنّها تأثّرت بالشاغل؛ اعنى السماء و الأرض، و المتأثر بغيره، متغيّر، و كلّ متغيّر حادث.

[قول الصادق (ع) فى بطلان أزلية الأشياء و النجوم]

و قد ابطل الصادق (ع) القول بأزليّة الاشياء أو بأزليّة النّجوم مشروحا، فمن الاوّل: ما اجاب به (ع) عن اسئلة الزنديق؛

قال: اخبرنى عمّن زعم أنّ الخلق لم يتناسلون و يتوالدون و يذهب قرن و يجيء قرن و تفنيهم الأمرض و الأعراض و صنوف الآفات، يخبرك الآخر عن الاوّل، و ينبئك الخلق عن السلف، و القرون عن القرون، إنّهم وجدوا الخلق على هذا الوصف بمنزلة الشجر و النّبات، فى كلّ دهر يخرج منه حكيم، عليم بمصلحة النّاس، بصير بتأليف الكلام و يصنّف كتابا قد حبره بفطنته و حسّنه بحكمته، و قد جعله حاجزا بين النّاس يأمرهم بالخير، و يحثّهم عليه و ينهاهم عن السّوء و الفساد و يزجرهم عنه، لئلا يتهارشوا و لا يقتل بعضهم بعضا.

قال (ع): «ويحك! إنّ من خرج من بطن أمّه امس و يرحل عن الدنيا غدا، لا علم له بما كان قبله و لا ما يكون بعده؛ ثمّ إنّه لا يخلو الإنسان من ان يكون خلق نفسه، او خلقه غيره، او لم يزل موجودا؛ فما ليس بشيء لم يقدر يخلق شيئا و هو ليس بشيء، و كذلك ما لم يكن، فيكون شيئا، يسأل فلا يعلم كيف كان ابتدائه.

و لو كان الإنسان ازليّا، لم تحدث فيه الحوادث، لأنّ الأزلى لا تغيّره الأيّام و لا يأتى عليه الفناء، مع أنّا لم نجد بناء من غير بان، و لا اثرا من غير مؤثّر، و لا تأليفا من غير مؤلّف، فمن زعم أنّ اباه خلقه، قيل: فمن خلق اباه؟ و لو أنّ الأب، هو الذى خلق ابنه، لخلقه على شهوته، و صوّره على محبّته، و لملك حياته و لجاز فيه حكمه؛ و لكنّه ان مرض فلم ينفعه، و ان مات فعجز عن ردّه، إنّ من استطاع ان يخلق خلقا و ينفخ فيه روحا حتّى يمشى على

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۲۳

رجليه سويّا، يقدر ان يدفع عنه الفساد.»

و من الثانى أيضا من هذا الحديث؛ قال:

ايّها الحكيم! فما تقول فيمن زعم أنّ هذا التدبير الّذى يظهر فى العالم تدبير النّجوم السبعة؟

قال (ع): يحتاجون الى دليل أنّ هذا العالم الاكبر و الاصغر من تدبير النجوم الّتى تسيح فى الفلك و تدور حيث دارت، متبعة لا لا تفتّر و سائرة لا تقف.

ثم قال (ع): و إنّ كلّ نجم منها موكّل مدبّر، فهى بمنزلة العبيد المأمورين المنهيّين، فلو كانت قديمة ازليته لم تتغيّر من حال الى حال .

و فى الإهليلجة، قال:

«أ رأيت إن قلت لك إنّ البروج لم تزل و هى الّتى خلقت انفسها على الحساب ما الّذى يرد علىّ، قلت: أسألك كيف يكون بعضها سعدا و بعضا نحسا، و بعضها مضيئا و بعضها مظلما، و بعضها صغيرا و بعضها كبيرا؟ قال: كذلك ارادت ان تكون بمنزلة النّاس، فإنّ بعضهم جميل و بعضهم قبيح، و بعضهم قصير و بعضهم طويل، و بعضهم ابيض و بعضهم اسود، و بعضهم صالح و بعضهم طالح، قلت: فالعجب منك! إنّى اراودك اليوم على ان تقرّ لى بصانع فلم تجبنى الى ذلك حتّى كان الآن، اقررت بأنّ القردة و الخنازير خلقن انفسهنّ؟ قال: بهتّنى بما لم يسمع النّاس منّى! قلت: أ فمنكر انت لذلك؟ قال: اشدّ الإنكار، قلت: فمن خلق القردة و الخنازير؟ ان كان النّاس و النّجوم خلق انفسهنّ، فلا بدّ من ان تقول إنّهنّ خلق انفسهنّ أ فتقول إنّها من خلق الناس؟ قال: لا، قلت: فلا بدّ ان يكون لها خالق أو هى خلقت انفسها؛ فان قلت: إنّها من خلق النّاس، فقد اقررت أنّ لها

---

(۱). البحار ۱۰: ۱۸۲/ ۲.

(۲). البحار ۵۸: ۲۲۳/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۲۴

خالقا؛ فان قلت: لا بدّ ان يكون لها خالقا فقد صدقت و ما اعرفنا به، و لئن قلت: إنهنّ خلقن انفسهنّ، فقد اعطيتنى فوق ما طلبت منك من الاقرار بصانع.»

ثم قلت: فأخبرنى بعضهنّ قبل بعض خلقن انفسهنّ أم كان ذلك فى يوم واحد؟

فإن قلت: بعضهنّ قبل بعض، فأخبرنى السّماوات و ما فيهنّ و النّجوم قبل الأرض و الأنس و الذرّ خلقن انفسهنّ أم بعد ذلك؟ فان قلت: إن الأرض قبل، أ فلا ترى قولك إنّ الاشياء لم تزل، قد بطل حيث كانت السّماء بعد الأرض؟ قال: بلى، و لكن اقول معا جميعا خلقن، قلت: أ فلا ترى أنّك قد اقررت إنّها لم تكن شيئا قبل ان خلقن و قد اذهبت حجّتك فى الازليّة؟ قال:

«إنّى لعلى حدّ وقوف ما ادرى ما اجيبك فيه، لأنّى اعلم أنّ الصانع إنّما سمّى صانعا لصناعته، و الصناعة غير الصانع، و الصانع غير الصناعة، لأنّه يقال لرجل البانى لصناعته، و البناء غير البانى، و البانى غير البناء، و كذلك الحارث غير الحرث، و الحرث غير الحارث.»

قلت: فاخبرنى عن قولك إنّ النّاس خلقوا انفسهم، فبكمالهم خلقوا ارواحهم و اجسادهم و صورهم و انفاسهم، أم خلق بعض ذلك غيرهم؟ قال:

«بكمالهم لم يخلق شيئا منهم غيرهم، قلت: فاخبرنى، الحياة احبّ إليهم أم الموت؟ قال: او تشكّ أنّه لا شىء احبّ إليهم من الحياة و لا ابغض إليهم من الموت؟ قلت: فاخبرنى، من خلق الموت الّذى يخرج انفسهم الّتى زعمت أنّهم خلقوها؟ فإنّك لا تنكر أنّ الموت غير الحياة، و أنّه هو الّذى يذهب بالحياة؛ فان قلت: إنّ الّذى خلق الموت غيرهم، فإنّ الّذى خلق الموت، هو الّذى خلق الحياة؛ و لئن قلت: هم الذين خلقوا الموت لانفسهم، إنّ هذا لمحال من القول، و كيف خلقوا لانفسهم ما يكرهون؟»

(۱). البحار ۳: ۱۷۳/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۲۵

و قال (ع) فى جملة ما قال:

«أ لست تعلم أنّه حيث كان جميع اهل الدنيا إنّما يولدون بهذه النّجوم على ما وصفت فى النّحوس و السعود، إنهنّ كنّ قبل النّاس؟ قال: ما امتنع ان اقول هذا؟ قلت: أ فليس ينبغى لك ان تعلم أنّ قولك إنّ النّاس لم يزالوا و لا يزالون قد انكسر عليك، حيث كانت النّجوم، قبل النّاس، فالنّاس حدث بعدها و لئن كانت النّجوم خلقت قبل النّاس ما تجد بدّا ان تزعم انّ الأرض خلقت قبلهم، قال: و لم ازعم أنّ الأرض خلقت قبلهم؟ قلت:

افلست تعلم أنّها لو لم تكن الأرض جعل اللّه لخلقه فراشا و قرارا و مهادا، ما استقام النّاس و لا غيرهم من الأنام، و لا قدروا ان يكونوا فى الهواء، الّا ان تكون لهم اجنحة؟ قال: و ما ذا يغنى عنهم الاجنحة اذا لم تكن لهم معيشة؟ قلت: ففى شكّ انت من أنّ النّاس حدث بعد الأرض و البروج؟ قال: لا، و لكن على اليقين من ذلك، قلت: أليك أيضا بما تبصره؛ قال: ذلك انفى للشكّ عنّى، قلت: الست تعلم أنّ الّذى تدور عليه هذه النّجوم و الشّمس و القمر هذا الفلك، قال: بلى، قلت: فما ارى هذه النّجوم الّتى زعمت أنّها مواليد الناس إلّا و قد وضعت بعد هذا الفلك، لأنّه به تدور هذه البروج و تسفل مرّة و تصعد أخرى، قال:

قد جئت بامر واضح لا يشكل على ذى عقل إنّ الّذى تدور به النّجوم هو اساسها الّذى وضع لها، لأنّها إنّما جرت به، قلت:

اقررت أنّ خالق النّجوم الّتى يولد بها النّاس سعودهم و نحوسهم، هو خالق الأرض، لأنّه لو لم يكن خلقها لم يكن ذرء، قال: ما اجد بدّا من اجابتك الى ذلك، قلت: أ فليس ينبغى ان يدلّك عقلك على أنّه لا يقدر على خلق السّماء إلّا الذى خلق الأرض و الذرّة و الشّمس و القمر و النّجوم، و أنّه لو لا السّماء و ما

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۲۶

فيها، لهلك ذرء الأرض، قال: اشهد أنّ الخالق واحد من غير شكّ، لأنّك قد اتيتنى بحجّة ظهرت لعقلى و انقطعت بها حجّتى.»

اقول: و قد استدلّ (ع) بهذه الجملة الأخيرة بالافتقار على حدوث الأشياء ثمّ بالاتّصال على وحدة الصانع.

ابطال «أزليّة الأرواح» و «تناسخها»

اشارة

«التناسخيّة» أيضا قوم ينكرون المبدأ، و يقولون بأزليّة الأرواح، و كذلك ينكرون المعاد؛ و المعاد عندهم هو نفس «التناسخ»، و التناسخ عندهم على انحاء، و لذلك صارت التناسخيّة طوائف:

[أقوال طوائف التناسخية]

فقوم منهم يقولون: إنّ الروح، اذا استكملت زمن تعلّقها بالبدن جهة كمالها العلميّة و العمليّة كالكمّلين، فهى تفارق البدن، و تبقى بعد مفارقتها مجرّدة؛ و اتّصلت الى عالم القدس؛ و ان بقى من كمالها شىء، كالنّفوس الناقصة، فهى تنتقل من بدن الى بدن الى ان لا يبقى من كمالها شىء، فتنسخ الأجساد و تعود الى تجرّدها.

و قال آخرون: ربّما تنزّلت من بدن الإنسان الى حيوان مشابه له فى الصفات، و يسمّى «مسخا».

و آخرون: الى النباتات أيضا و يسمّى «فسخا».

و آخرون: الى الجمادات؛ كالمعادن و البسائط أيضا و يسمّى «رسخا».

ثمّ اعلم: أنّ القول بالتّناسخ من حيث الأزليّة، باطل و محال عقلا و شرعا؛ و من حيث المعاد، باطل شرعا فقط؛ لأنّه على خلاف المعاد الإسلامى؛ و امّا فى نفسه من حيث نفس الانتقال، فلا امتناع له عقلا، الّا أنّه لا دليل على ثبوته لا عقلا و لا شرعا.

و لكن «الحكماء»، ادّعوا استحالته من هذه الجهة، و استندوا فيها الى حجج واهية لا حاجة لنا الى ذكرها، اذ لا غرض لنا بذكر التناسخ هنا إلّا من حيث دعوى الازليّة.

و الوجه فى فسادها، ما ذكرت:

---

(۱). البحار ۳: ۱۷۶/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۲۷ و امّا الارواح فكالأبدانحدوثها المشهود بالوجدان

و فى الولوج و الخروج الحادثتغيّر الأرواح بالحوادث

و الأزلىّ، ما له تنقّلو لا تفسّخ و لا تبدّل

و من يرى تناسخا فقد كفرانكر ربّيا و المعاد للبشر و امّيا الأرواح فكالأبدان، حدوثها المشهود بالوجدان؛ لأنّها تتعلّق بالبدن بعد استكمال الجنين. و دعوى كونها ثابتة، موجودة قبل الأبدان، دعوى بلا برهان؛ و لا طريق الى اثباته من طريق العقل، لعدم وجود أثر له، يستدلّ به عليه.

و ما ورد من الشرع أنّها خلقت قبل الأبدان بألفى عام أو ازيد، فهو يثبت حدوثها و تجدّدها و مخلوقيّتها؛ و قد سئل الصادق (ع) عن التناسخ، فقال (ع): «فمن نسخ الأوّل» . هذا، مع أنّه لو لم يكن المشهود من ولوجها دليلا- على حدوثها حين الولوج، ففى تغيّرها بالولوج و الافتراق دليل على حدوثها؛ كما قلت: و فى الولوج و الخروج الحادث، كلّ منهما تغيّر الأرواح بالحوادث، و المتغيّر بالحوادث حادث.

و الأزلىّ، ما له تنقّل، ينتقل من شىء الى شىء، و لا تفسّخ من هيئة الى هيئة، و لا تبدّل من طور الى طور. و من يرى تناسخا فقد كفر، إذ انكر ربّا، و كذلك المعاد للبشر، لقوله بأزليّة الأرواح و تناسخها. فعن الرضا (ع)، إنّه قال له المأمون ما تقول فى القائلين بالتّناسخ؟ فقال (ع): «من قال بالتّناسخ فهو كافر باللّه العظيم، يكذب بالجنّة و النّار.» و عنه (ع) أيضا: «من قال بالتّناسخ فهو كافر» و عن الصادق (ع) فى جواب الزنديق حيث قال: اخبرنى عمّن قال بتناسخ الأرواح من اىّ شىء قالوا ذلك و باىّ حجّة قاموا على مذاهبهم؟

قال (ع): «إنّ اصحاب التناسخ، قد خلّفوا ورائهم منهاج الدين، و زيّنوا لانفسهم الضلالات، و امرجوا انفسهم فى الشّهوات، و زعموا أنّ السّماء خاوية، ما فيها شىء ممّا يوصف، و أنّ مدبّر

---

(۱). البحار ۴: ۳۲۱/ ۴ و ۲۵: ۳۲۴/ ۹۳.

(۲). المصدر ۴: ۳۲۰/ ۱.

(۳). المصدر ۴: ۳۲۰/ ۲. يعنى: أنّهم اتّخذوا هذا القول منه، لا أنّهم استندوا إليه فى حجّتهم.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۲۸

هذا العالم فى صورة المخلوقين بحجّة؛ من روى أنّ اللّه خلق آدم على صورته، و أنّه لا- جنّة و لا- نار و لا بعث و لا نشور، و القيامة عندهم خروج الروح من قالبه، و ولوجه فى قالب آخر: ان كان محسنا فى القالب الأوّل، اعيد فى قالب افضل منه حسنا فى أعلى درجة الدنيا؛ و إن كان مسيئا أو غير عارف، صار فى بعض الدوابّ المتعبة فى الدنيا أو هوامّ مشوّهة الخلقة، و ليس عليهم صوم و لا صلاة و لا- شىء من العبادة اكثر من معرفة من يجب عليه معرفته؛ و كلّ شىء من شهوات الدنيا مباح لهم: من فروج النّساء و غير ذلك من

الأخوات و البنات و الخالات و ذوات البعولة، و كذلك الميتة و الخمر و الدمّ.

فاستقبح مقالتهم كلّ الفرق و كلّ الامم؛ فلمّا سئلوا الحجّة، زاغوا و حادوا، فكذب مقالتهم التوراة، و لعنهم الفرقان، و زعموا مع ذلك أنّ إلههم ينتقل من قالب الى قالب و أنّ الأرواح الأزليّة، هى الّتى كانت فى آدم، ثمّ هلمّ جرّا تجرى الى يومنا هذا فى واحد بعد آخر.

فإذا كان الخالق فى صورة المخلوق، فبما يستدلّ على أنّ احدهما خالق صاحبه؟

و قالوا: إنّ الملائكة من ولد آدم؛ كلّ من صار فى أعلى درجة دينهم، خرج من منزلة الامتحان و التصفية، فهو ملك. فطورا تخالهم نصارى فى اشياء، و طورا دهريّة؛ يقولون: إنّ الأشياء على غير الحقيقة ، فقد كان يجب عليهم أن لا يأكلوا شيئا من اللحمان، لأنّ الدوابّ عندهم، كلّها من ولد آدم حوّلوا فى صورهم؛ فلا يجوز اكل لحوم القرابات» .

---

(۱). هذا قبل أنّ يستكمل و ذكر قولهم بعد الاستكمال عند قوله (ع): «و قالوا إنّ الملئكة ...».

(۲). لأنّها عندهم «مسخ» و «فسخ» و «رسخ» من الانسان.

(۳). البحار ۲: ۳۲۰/ ۳، لأنّ الحيوانات عندهم مسوخ الانسان، فهم قراباتهم.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۲۹ و القول بالتّناسخ المجرّدلم يمتنع عقلا و لم يسدّد هذا كلّه فى التناسخ مع الأزليّة و انكار المعاد، امّا بدونها؛ يعنى فى دار الدنيا، فالحكم كما قلت:

و القول بالتّناسخ المجرّد عن دعوى الأزليّة و انكار المعاد، لم يمتنع عقلا، خلافا للفلاسفة، حيث ادّعوا استحالته و لم يسدّد أيضا، اى لم يصحّح من طريق الشرع، بل ينفيه ما ورد من الآيات و الأخبار فى احوال البرزخ من تعذيب ارواح الكفّار و الفجّار، و ترويج ارواح المؤمنين الأخيار، بل لو لم يكن ذلك، فالقول به أيضا، قول بغير علم و تخرّص بالغيب.

و امّا ما ورد من أنّ ارواح المؤمنين فى حواصل طيور خضر، فانّ الأخبار فى ذلك مختلف، و مع ذلك هو غير التناسخ الّذى يقولون من انتقال الروح الى جسد عنصرى آخر فى الدنيا، للعقوبة أو للاستكمال.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۳۰

المقصد الثانى فى التكلم فى ذاته تعالى

اشارة

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۳۱ اختلفت فى ذات ذى الجلالطوائف الإسلام الانتحالىّ

حذو الّذين قبلهم من الأمملمّا نسوا ما ذكروا من النّعم

فاعرضوا عن باب أهل البيت (ع)فافترقوا بكلّ كيت ذيت

فى التكلّم فى ذاته تعالى

[أقوال الطوائف المختلفة فى ذاته تعالى]

و امّا غيرهم، فقد اختلفوا فيه على اقوال شتّى، اختلفت فى ذات ذى الجلال، طوائف الإسلام الانتحالىّ؛ إذ الإسلام الحقيقى ليس له طوائف، فانّ الربّ واحد، و الدين واحد؛ و إنّما جاء الفرق و الطوائف فيه من جهة الانتحال. و على كلّ حال، فإنّهم اختلفوا فى ربّهم، حذو الّذين قبلهم من الأمم، حيث اختلفوا فى ربّهم و فى دينهم، لمّا نسوا ما ذكروا به من النّعم: نعمة الرسول و نعمة الهداية و نعمة الكتاب و نعمة الوصىّ؛ كما قال فى شأن اليهود: فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَواضِعِهِ وَ نَسُوا

حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ... . و فى النصارى: ... قالُوا إِنَّا نَصارى أَخَذْنا مِيثاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنا بَيْنَهُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ إِلى يَوْمِ الْقِيامَةِ ... .

و هؤلاء المنتحلة للاسلام، اقتدوا بهم من بعدهم، فاعرضوا عن باب أهل البيت (ع) الّذين قال اللّه فيهم: إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هادٍ و قد اذهب اللّه عنهم الرجس و طهّرهم تطهيرا؛ و هم ابواب بيوته بنصّ النبىّ (ص)، حيث قال: «انا مدينة العلم و على بابها» . و قد قال تعالى: وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها ؛ و هم الذين يعرفون القرآن، ظاهره و باطنه، تأويله و تنزيله، لأنّهم هم المطهّرون. و قد قال تعالى لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ و إذ اعرضوا عن أهل بيت الوحى (ع)، استبدّوا بآرائهم؛ فافترقوا بكلّ كيت ذيت، هما بمعنى واحد مثل كذا و كذا؛ اى افترقوا بكلّ وجه و طريق.

---

(۱). الأبحاث المتعلّقة بذاته تعالى كلّها سلوب.

(۲). مائدة ۵: ۱۳.

(۳). مائدة ۵: ۱۴.

(۴). رعد ۱۳: ۷.

(۵). البحار ۴۰: ۸۷/ ۱۱۴.

(۶). بقرة ۲: ۱۸۹.

(۷). واقعة ۵۶: ۷۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۳۲ فقيل: جوهر و قيل: جسمو قيل: صورة و قيل: اسم

و قيل: مدرك بحسّ البصرفمطلقا أو كان ذا فى المحشر

و قيل: مدرك بعقل فلسفىّو قيل: بالكشف و قلب العارف

و قيل: ذاته الوجود المطلقفهذه الّتى عليها افترقوا

و عند أهل بيت الاصطفاءالكلّ باطل بلا استثناء

بل عندهم، بذاته لا يعرفلا يوصف الذات و لا يعرّف

[بيان اختلاف الأقوال فى ذاته تعالى]

فقيل: إنّ ذاته تعالى جوهر مجرّد، و قيل: جسم؛ و قيل: صورة؛ و قيل: اسم؛ يعنى، أنّ الاسم هو المسمّى، او أنّ اسمه قديم كالمسمّى؛ و إليهما اشار الصادق (ع) بقوله: «من عبد الاسم فقد كفر، و من عبد الاسم و المسمّى فقد اشرك» ؛ و قيل: مدرك بحسّ البصر، حتّى ممّن ابى جسميّته فمطلقا فى الدنيا و الآخرة و هو قول أو كان ذا فى المحشر، و هو قول الاشاعرة؛ و قيل: مدرك لا بالحسّ، بل بالعقل، و لكن لا بكلّ عقل، بل بعقل فلسفىّ المستكمل، للفلسفة الالهيّة؛ و قيل: لا بالبصر و لا بالعقل، بل مدرك بالقلب من طريق الكشف، و لكن لا بكلّ قلب و كشف، بل بكشف الواصل و كشف العارف؛ و قيل: ذاته الوجود المطلق، و القائل: بعض المتكلّمين و الفلاسفة و العرفاء، الّذين قالوا: بادراكه بالعقل أو بالكشف، و يظهر من اعتراض علاء الدولة السّمنانى على «محيى الدين بن عربى» و تخطئته و تكفيره ايّاه، أنّه أوّل من ابدأ هذا القول، و ان كان عندى فيه نظر.

فهذه الأقوال، هى الّتى عليها افترقوا؛ فاتّخذ كلّا منها قوم، و جعلوه مذهبا لهم.

و عند أهل بيت الاصطفاء الّذين اصطفاهم اللّه على العالمين ذريّة بعضها من بعض، الكلّ باطل بلا استثناء. و ستظفر على بطلان كلّ منها بالدّليل على التفصيل.

[بيان ما ورد عن أهل البيت (ع) فى ذاته تعالى إجمالا، و أنّه لا يدرک و لا يوصف]

و قـد رأيت ان اذكر أوّلا: جملة ما ورد عنهم (ع) فى ذاته تعالى على الإجمال، ثمّ ارجع الى تفصيل كلّ منها بالاستدلال. ليكون هذا الاجمال كالفهرس لذلك التفصيل، فيطّلع القارئ على تمام مذهبهم فى بدء التحصيل. فاستمع لما يتلى عليك من هذا السفر الجليل:

بل عنـدهم، بـذاته؛ اى بنفس الـذات لا يعرف، بحيث يعرف ما هو الـذات؟ او بحيث يعرف بنفسه و بلا واسطة، و لـذلك لا يوصـف الذات و لا يعرّف أنّه ما هو؛ اذ

---

(۱). البحار ۴: ۱۶۵/ ۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۳۳ و إنّما يعرف بالصّفاتو الخلق و الآثار، لا بالذّات

و الذات منه عندهم لا يدركو كلّ من رام هناك يهلك

بل ليس مدركا و لا موصوفاو لم يكن بذاته معروفا

و كلّ معروف بنفسه عرفذاك بالمصنوع عندهم وصف التوصيف و التعريف فرع المعرفة، و اذا لم يعرف الذات، فلا يوصف و لا يعرّف.

و إنّمـا يعرف عنـدهم (ع) بالصّفات، بـأنّه عليم، حكيم مثلا- لا بالـذّات؛ و يعرف أيضا بالواسـطة لا بنفسه، فيعرف بالآيات و الخلق و الآثار، لا بالذّات.

امّا أنّه تعالى يعرف عنـدهم بالصّفات: فيدلّ عليه ما سـيأتى عنهم (ع) من أنّه تعالى يوصف بما وصف به نفسه؛ من ذلك قول الرضـا (ع): «اعرفه بما عرّف به نفسه، و اصفه بما وصف به نفسه» . و قول الحسين (ع): «يا ابن الأزرق! اصف إلهى بما وصف نفسه، و اعرفه بما عرّف به نفسه» .

و امّا أنّه تعالى لا يعرف إلّا بالصّفات: فذلك يستفاد من نهيهم عن الخوض فى ذاته، و أنّ ذاته لا يعلمها إلّا هو؛ و سيأتى تفصيله.

و امّا أنّه لا يعرف إلّا بالخلق و الآيات: فقد تقدّم الكلام فيه. و من ذلك قول الصادق (ع) فى الاهليلجة: «لا يعرف إلّا بخلقه» .

و الـذات منه تعـالى كمـا لا- يعرف و لا- يوصف عنـدهم، كـذلك عنـدهم لا يـدرک لا بالعقل و لا بالوهم و لا بغير ذلك؛ كما يأتى مفصّلا و كلّ من رام هناك يهلك . بل ليس هو تعالى عندهم مدركا و لا موصوفا و لم يكن بذاته معروفا؛ و بين الثلاثة ملازمة. فإنّ ما لا يـدرک بذاته لا يعرف و لا يوصف و ما لا يعرف أو لا يوصف بذاته، لا يدرک بذاته، و كيف يكون مدركا ما لا يعرف بنفسه؟ و كلّ معروف من الأشياء بنفسه عرف او يمكن ان يعرف بنفسه، فذاک بالمصنوع عندهم وصف، فهو عندهم مصنوع ليس بإله. قال الرضا (ع): «كلّ معروف بنفسه مصنوع» . و قال امير المؤمنين (ع): «ليس بإله

---

(۱). البحار ۳: ۲۹۷/ ۲۳.

(۲). المصدر ۴: ۲۹۷/ ۲۴.

(۳). المصدر ۳: ۱۹۳/ ۱.

(۴). إشارة الى قول على بن الحسين (ع) فى النهى عن التعمق فيه: «فمن رام وراء ذلک، فقد هلک». و سيأتى تمام كلامه ان شاء اللّه.

(۵). البحار ۴: ۲۲۸/ ۳ و ...

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۳۴ و اللّه لا يعرف بالقياسو لا يقاس ذاته بالناس

شىء و لكن ليس كالأشياءليس كمثله فى الاختفاء

ذات و لكن لا يقال: ما هو؟و الذات لا يعلمها إلّا هو

هويّة الذات لنا خفيّةلا أنّه ليست له هويّة من عرف بنفسه» .

و اللّه تعالى لا يعرف بالقياس و الحدس و التخمين و السّبر و التقسيم؛ كما صنعت الفلاسفة؛ حيث قسّموا الأشياء: الى «الوجود» و «الماهيّة» ثمّ رجّحوا «اصالة الوجود»؛ فاستنتجوا من ذلك أنّ ذاته تعالى هو الوجود. قال الرضا (ع): «من يصف ربّه بالقياس لا يزال الدهر فى الالتباس، مائلا عن المنهاج ظاعنا فى الاعوجاج، ضالّا عن السّبيل، قائلا غير الجميل» . و مثله عن الحسين (ع) ؛ و قال امير المؤمنين (ع): «البعيد من حدس القلوب ...» .

هذا، مع أنّ طريق القياس، امّا عقل، او وهم، او تمثيل؛ و الكلّ ليس إليه سبيل؛ و لا يقاس ذاته بالناس؛ قال امير المؤمنين (ع): «و لا يحسّ بالحواس و لا يقاس بالنّاس ...» . و نظيره كثير، يأتى فى فصله. و فى القياس أيضا تشبيه، و التشبيه ينافى التنزيه.

و غاية المعرفة فى ذاته تعالى عندهم (ع)، أنّه شىء، و لكن ليس كالأشياء، و له فصل يأتى تفصيله إن شاء اللّه تعالى؛ ليس كمثله فى الاختفاء، فإنّه اخفى من كلّ شىء، لأنّه لا يدرك بشىء من المدركات؛ كما يأتى تحقيقه، و هو تعالى ذات و لكن لا يقال:

ما هو؟ قال امير المؤمنين (ع):

«لا يقال له ما هو لأنّه خلق الماهيّة» . و الذات لا يعلمها إلّا هو؛ قال الصادق (ع): «سبحان من لا يعلم كيف هو إلّا هو» . و اذا كان لا يدرك و لا يوصف، و لا يعرف بنفسه، و لا يعلمه احد، فكيف يمكن ان يقال ما هو؟ فعلى هذا، هويّة الذات

---

(۱). البحار ۴: ۲۵۳/ ۷.

(۲). المصدر ۳: ۲۹۷/ ۲۳.

(۳). المصدر ۴: ۳۰۳/ ۳۱.

(۴). المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۵). المصدر ۳: ۲۷۰/ ۸.

(۶). المصدر ۳: ۲۹۷/ ۲۴.

(۷). المصدر ۳: ۳۰۱/ ۳۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۳۵ و كونه فى ذاته معيّنالا يقتضى لغيره التّعيّنا

من ذاك لم يجز لنا أن نصفهإلّا بشىء نفسه قد وصفه

و لا يحيط خلقه علما بهمن ناقص أو كامل بربّه لنا خفيّة، لا نعرفها و لا ندركها، لا أنّه ليست له هويّة. و هذا ردّ على من زعم أنّه اذا قلنا بأنّه لا يدرك و لا يعرف فقد اثبتنا أنّه لا شىء؛ قال الصّادق (ع) فى حديث المفضّل:

«فإن قالوا: فانتم الآن تصفون من قصور العلم عنه وصفا حتّى كأنّه غير معلوم، قيل لهم: هو كذلك من جهة، اذا رام العقل معرفة كنهه و الاحاطة به، و هى من جهة أخرى اقرب من كلّ قريب اذ استدلّ عليه بالدّلائل الشافية، فهو من جهة، كالواضح لا يخفى على احد، و من جهة، كالغامض لا يدركه احد. و كذلك العقل أيضا ظاهر بشواهده و مستور بذاته» .

و كونه فى ذاته معيّنا، لا يقتضى لغيره التّعيّنا، فلا يلزم ان يكون متعيّنا عند غيره.

من ذاك الّذى ذكرنا (أنّ ذاته خفيّة علينا و أنّا لا ندركه بذاته)، لم يجز لنا أن نصفه توصيفا، إلّا بشىء نفسه قد وصفه. لأنّ التوصيف كما تقدّم، فرع الادراك، و هو ممنوع. و التوصيف و ان كان بالصفات. الّا أنّه يرجع أيضا الى توصيف الذّات. و سيأتى باب مخصوص فيما ورد عنهم (ع) من أنّه لا يجوز توصيفه إلّا بما وصف به نفسه، و عندهم (ع) أيضا لا يحيط خلقه علما به (سواء كان بالعقل، او بالرّؤية، او بالكشف)؛ كما قال تعالى: وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً .

و هذا، احد الوجوه المانعة عن الادراك، فإنّ الادراك، مستلزم للاحاطة العلميّة به؛ و من المحال ان يكون الخالق محاطا للمخلوق، و سيجيء تفصيله فى فصله. و هذا الوجه ممّا لا يفرق فيه بين شخص دون شخص، بل يعمّ كلّ احد (من ناقص أو كامل) فى المعرفة بربّه؛ كما قال الصّادق (ع) فى الحديث السّابق: «كالغامض لا يدركه

---

(۱). المصدر ۳: ۱۴۹/ ۱.

(۲). طه ۲۰: ۱۱۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۳۶ إذ ليس محدودا و لا مكيفاو لا محاطا جلّ أن يصرّفا

لا يعرف الذّات بحيث الذّاتكذا صفاته بحيثيات

و إنّما يعرف بالأوصافمنزّها عن حيث الاتّصاف

فليست الصّفات أيضا مدركةو لا بها الذّات إذن مدركة احد ...» . و سيأتى أيضا عنهم (ع) ما يظهر منه العموم من الاطلاقات و التّعليلات.

و فى هذا، ردّ على «الصوفيّة» و غيرهم من «الحشويّة»، الّذين يعتقدون امكان العلم به كشفا او رؤية للكمّلين او لخصوص النبيّ (ص)، و كذلك «الغلاة»، الّذين يرون امثال ذلك للأئمّة (ع). و لكن الأمر المحال لا يقبل التخصيص، و الاحاطة به محال من كلّ احد، إذ ليس ذاته تعالى محدودا و لا مكيفا و لا محاطا؛ و الاحاطة، تستلزم التحديد، و العلم به، يستلزم التكييف؛ و هما أيضا يستلزمان التصريف فى ذاته تعالى للأوهام؛ جلّ و تعالى أن يصرّفا فى قوى المحدودين. قال امير المؤمنين (ع):

«و لا يخطر ببال اولى الرّويات خاطرة، من تقرير جلال عزّته، لبعده ان يكون فى قوى المحدودين» .

و من اجل ذلك كلّه، لا يعرف الذّات عندهم (ع). بحيث الذّات بل بحيث الوجود و الشّيئيّة، بمعنى أنّه موجود، و أنّه شيء لا كالأشياء، كذا صفاته أيضا لا تعرف بحيثيات؛ اى بحيثيّة الوصفيّة، بمعنى ان تكون لها معان قائمة بالذّات، زائدة عليها.

و إنّما يعرف بالأوصاف منزّها عن حيث الاتّصاف، فهو موصوف بها مجرّدا عن معانيها الوصفيّة و لوازمها التوصيفيّة. و على هذا، فليست الصّفات أيضا مدركة؛ كما لا تدرك الذّات، و اذا لم تكن مدركة بنفسها، لا تكون بها الذّات إذن مدركة؛ اى يبلغ العلم و الادراك به نهايته.

و الحاصل: أنّه كما لا تدرك ذاته، لا تدرك صفاته؛ و كما لا تدرك ذاته بذاته، لا تدرك أيضا بصفاته؛ فإنّ الصفات مع أنّها غير مدركة فى نفسها، ليست بمدركة له فى ذاته؛ لأنّها غير الذّات، و إنّما هى معرّفة لها لا مدركة، و الذّات يعرف بها معرفة الاجمال، لا معرفة الادراك؛ قال امير المؤمنين (ع): «و إنّما يدرك بالصّفات ذوو

---

(۱). البحار ۳: ۱۴۹/ ۱.

(۲). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۳۷ يكفى من العلم لأهل المعرفةفى ذاته أن يعرفوه بالصّفة

لن يكشف الذّات عن السّتارةلا باشارة و لا عبارة

لا ذاته بكنهه معروفو لا بحيث ذاته موصوف

لم يعلم إلّا أنّه موجودو هذا الإقرار هو المقصود

به يؤدّى فرض الايمان بهإذ هو ايقان به فى غيبه

يكفيك من وجوده فى العينأن كان خارجا من الحدّين

فأثبت الذّات مع التّنزيه‌من غير تعطيل و لا تشبيه الهيئات و الأدوات» ، و قال الصّادق (ع) فى حديث المفضّل:

«فإن قالوا: او ليس نصفه؟ فنقول: العزيز الحكيم الجواد الكريم، قيل لهم: كلّ هذه صفات اقرار، و ليست صفات احاطة؛ فإنّا نعلم أنّه حكيم و لا نحيط بكنه ذلك منه و كذلك قدير و جواد و سائر صفاته ...» .

فاذا كان الذّات غير مدركة لا بالذّات و لا بالصّفات، و كانت أيضا غير محدودة و لا محاطة كذلك، فليست إذن معرفته كذلك مطلوبة من احد؛ بل يكفى من العلم لأهل المعرفة و الكمال، كائنا من كان فى ذاته أن يعرفوه بالصّفة معرفة، اجماليّة، علميّة، لا ادراكيّة؛ كما قال الصادق (ع) فى حديث المفضّل:

«فإن قالوا: فكيف يكلّف العبد الضعيف معرفته بالعقل اللطيف و لا يحيط به؟ قيل لهم: إنّما كلّف العباد من ذلك ما فى طاقتهم ان يبلغوه و هو ان يوقنوا به، و يقفوا عند امره و نهيه، و لم يكلّفوا الاحاطة بصفته ...» .

و لأجل ذلك كلّه، لن يكشف الذّات عندهم (ع) عن السّتارة الغيبيّة، لا باشارة و لا عبارة فعن ابى الحسن الثالث، قال (ع):

«فهو بالموضع الّذى لا يتناهى، و بالمكان الّذى لم يقع عليه الناعتون، لا

---

(۱). البحار ۴: ۳۱۴/ ۴۰.

(۲). المصدر ۳: ۱۴۷/ ۱.

(۳). المصدر ۳: ۱۴۷/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۳۸

بإشارة و لا عبارة، هيهات هيهات!!» .

فهو تعالى عندهم (ع)، لا ذاته بكنهه معروف؛ كما يأتى فى ذلك عنهم (ع) اخبار، و لا بحيث ذاته موصوف، و إنّما يوصف من حيث اوصافه و افعاله، لم يعلم من ذاته إلّا أنّه موجود. و هذا الإقرار هو المقصود الكافى، المأمور به؛ كما اشار إليه الصّادق (ع) فى حديث المفضّل و سيأتى أيضا توضيحه. و هذا الإقرار الإجمالى العلمى، دون الإدراكى بوجوده و صفاته، به يؤدّى فرض الايمان به تعالى؛ إذ هو؛ اى الأيمان، ايقان به فى غيبه؛ كما قال تعالى: الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ... فالمفروض من الأيمان، الايقان الغيبى لا الإدراك العقلى، او الكشف القلبى؛ قال الحسين (ع):

«و لا اهل التفكير، بتفكيرهم إلّا بالتحقيق ايقانا بالغيب» . و قال (ع) أيضا:

«يصيب الفكر منه الأيمان به موجودا و وجود الأيمان لا وجود صفة» .

و عندهم (ع) يكفيك من العلم و الإقرار من حيث وجوده فى العين، لا فى الذّهن، أن كان عندك خارجا من الحدّين: حدّ التشبيه و حدّ التعطيل، فلا- تنفيه نفيا، او تثبته و هما محضا، فيلزم التعطيل و لا تصفه محدودا مكيّفا فيلزم التشبيه، فأثبت الذّات فى العين مع التّنزيه عن كلّ ما لا يليق به من غير تعطيل و لا تشبيه، و سيأتى الكلام فيه مفصّلا.

و العلم بالوجود، لا يلازم العلم بالذات، فلا يقال: كيف يعلم وجوده و لا يعلم ذاته؟ قال الصادق (ع) فى حديث المفضّل:

«ثمّ ليس علم الإنسان بأنه موجود، موجب له ان يعلم ما هو و كيف هو؛ كما أنّ علمه بوجود النّفس لا يوجب ان يعلم ما هى و كيف هى، و كذلك الأمور الروحانيّة اللطيفة ...»

---

(۱). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۴.

(۲). بقرة ۲: ۳.

(۳). البحار ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۴). المصدر.

(۵). المصدر ۳: ۱۴۸/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۳۹ لا يدرك الذّات بأىّ مدركحسّ و وهم، عقل أو قلب الزّكىّ

لا لقصور المدركات، نفسهابل لعلوّ ذاته، عن مسّها

علوّ ذاته اقتضى حجابهو الخلق أيضا اكّد احتجابه

الأصل فى امتناع الادراک، امتناع الذّات، لا قصور المدركات؛ و إن كانت هى قاصرة بالذّات

[دليل امتناع إدراک ذاته تعالى فى مذهب أهل البيت (ع)]

اعلم: إنّ امتناع الادراک عند اهل البيت (ع)، معلّل بامتناع الذّات و قصور المدركات معا، و الذوق السليم و اللّب الفهيم، يقضى بأنّ ما هو العمدة و الأصل منهما، هو امتناع الذّات؛ اذ معه لا تصل النوبة الى قصور المدركات و لا يبقى له مجال؛ الّا أنّهم (ع)، لم يكتفوا فى التعليل بوجه واحد. و قصور المدركات عندهم أيضا بالذّات، و ان علّلوه احيانا بالعوارض و التّبعات.

[دليل امتناع إدراک ذاته تعالى عند غيرهم (ع)]

و امّا غيرهم، فحيث خفى عليهم الأمران: امتناع الذات و قصور المدركات بالذّات، زعموا أنّ الامتناع ليس إلّا لقصور المدركات، لأجل العوارض و التّبعات، فإذ ارتفع المانع، جاز الإدراک، فذهبوا لأجل ذلک الى جواز الرّؤية او دعوى الكشف.

ثمّ اعلم: أنّ المقصود هنا، بيان امتناع الإدراک لا امتناع الذات، و ذلک لمّا تكلّمت على مذهبهم (ع) بالإجمال، إنّ ذاته تعالى ممتنع الإدراک، فاردت ان ابيّن معنى الامتناع و وجهه؛ و امّا بيان قصور المدركات فسوف اتعرّض لواحد واحد منها بالتفصيل.

[بيان معنى امتناع الادراک]

لا يدرک الذّات بأىّ مدرک، لأىّ بشر، من حسّ، و وهم، عقل، أو قلب العارف الصفىّ الزّكىّ عند اهل الكشف؛ و ذلک، لا لقصور المدركات، نفسها فقط، بل لعلوّ ذاته تعالى و تقدّس عن مسّها؛ فانّه لا يمسّ و لا يجسّ و لا يحسّ و لا يدرک بشىء من المدركات، و لا يقع فى اشارة و لا عبارة؛ كما تقدّم عن ابى الحسن الثالث (ع)؛ و قال امير المؤمنين (ع):

«و فات لعلوّه على الأشياء مواقع رجم المتوهّمين» . علوّ ذاته اقتضى حجابه

---

(۱). البحار ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۴۰ لأنّها مخلوقة فما لهافى رتبة الخالق أن تنالها

و قد تعالى ذاته عن كلّ حدّو الشّىء لم يحط به ما لم يحدّ

و إذ بنوا على قصورها فقطأتاهم الخطاء فدانوا بالغلط

فقيل: مرئىّ إذا حدّ البصرفى الحشر و النّبىّ رآه بالنّظر عن مخلوقه، قال الصّادق (ع) فى حديث المفضّل: «لا يليق بالّذى هو خالق كلّ شىء الّا أن يكون مباينا لكلّ شىء متعاليا عن كلّ شىء ...»

و الخلق؛ أى المخلوقيّة أيضا، أكّد احتجابه، فهو تعالى محجوب عن خلقه بوجهين:

احدهما: مستند الى ذاته.

ثانيهما: مستند الى خلقه؛ و الثّانى، مؤكّد للأوّل لكفاية الأوّل فى السّببية.

امّا الثانى: فـذلك لأنّها؛ اى المدركات مخلوقة فما لها مجال فى رتبة الخالق، لأنّ المخلوق حادث و الخالق قديم ، و المخلوق محدود و هو غير محدود، فليس لها أن تنالها؛ اى الذّات. و إنّما يعرف الشيء من كان فى رتبته او فوق رتبته.

و امّا الأوّل: فلأنّه تعالى غير متناه و قد تعالى ذاته عن كلّ حدّ، فهو غير محدود و لا متناه، و الشّيء لم يحط به ما لم يحدّ و ما لم يتناه؛ و هذا معنى علوّ ذاته. قال الرّضا (ع):

«فالحجاب بينه و بين خلقه لامتناعه ممّا يمكن فى ذواتهم، و لإمكان ذواتهم ممّا يمتنع منه ذاته، و لافتراق الصّانع و المصنوع، و الحادّ و المحدود» . و قال (ع) أيضا:

«خلقة اللّه الخلق حجاب بينه و بينهم» .

هذا عند اهل البيت (ع). و لكن غيرهم إذ بنوا امر الامتناع على قصورها؛ اى المدركات فقط أتاهم الخطاء، فدانوا بالغلط و الباطل، لأنّ القصور عندهم قابل الزوال.

فقيل: مرئىّ ذاته تعالى إذا حدّ البصر، و ذلك فى الحشر و اوّلوا عليه قوله

---

(۱). المصدر ۳: ۱۴۸/ ۱.

(۲). و إليه يشير قول امير المؤمنين (ع): «لم ترك العيون فتخبر عنك بل كنت قبل الواصفين من خلقك».

(۳). البحار ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۴). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۴۱ و قيل: بل يدرك بالعقل القوىّو قيل: بل ذاك بقلب ولوىّ

ما قدروا الإله حقّ قدره‌كلّ تعدّى عن حدود طوره

و لو حصرنا الوجه فى قصورهاليس لهم دعوى كمال نورها

فالمدركات قاصـرات الذّاتلا تنجلى عنها القصور الذّاتى *** تعالى: فَكَشَـفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ... . قالوا: و النّبىّ (ص) أيضا رآه بالنّظر ليلة المعراج، لأنّه كشف عنه، فصار بصره حديدا.

و قيل: بل يدرك بالعقل القوىّ الفلسفى المتألّه.

و قيـل: بـل ذاك؛ اى الادراك بقلب ولوىّ؛ اى قلب صـاحب الولايـة، و المراد به عنـد اهل الكشف، العارف الشامـخ الواصل؛ فإنّهم يدّعون للواصلين بزعمهم مقام الولاية.

و لكن كلّهم تكلّموا على حسـبانهم، إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ و إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ؛ ما قـدروا الإله حقّ قـدره. كلّ تعـدّى عن حـدود طوره، حيث ارادوا الشموخ بانفسهم فى ادّعاء العلم و المعرفة او الوصول الى ما ليس من طورهم و حدّهم،- اعاذنا اللّه من شرور انفسنا.

ثمّ إنّ هؤلاء، قد أخطئوا من وجهين (كما تقدّمت الاشارة إليه فى صدر المبحث):

أحدهما: قصر المانع فى قصور المدركات.

و ثانيهما: تخصيص القصور بالعوارض لا بالذّات. و لذلك، قالوا بإمكان زوالها.

و قد اشرت الى منع الثانى و بطلانه بقولى:

و لو حصـرنا الوجه؛ اى وجه الامتناع فى قصورها فقط و لم نقل بامتناع الذّات عن الإدراك اصلا، ليس لهم أيضا دعوى كمال نورها؛ اى المـدركات بسبب من الأسـباب، فالمـدركات قاصـرات الـذّات لما تقـدّم أنّها مخلوقـة، و محـدودة، و متناهية، لا تنجلى عنها، هذا القصور الذّاتى ابدا؛ اذ لا تخرج عن المخلوقيّة و المحدوديّة و التّناهى ابدا. فافهم!

(۱). ق ۵۰: ۲۲.

(۲). البقرة ۲: ۷۸ و الجاثية ۴۵: ۲۴.

(۳). الانعام ۶: ۱۱۶ و ...

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۴۲ من ذاک قد نهوا عن التعمّق‌فی الذّات بعد العلم و التحقّق

و البحث عنه عندهم موضوع‌عنّا، لأنّ درکه ممنوع

بل مدحوا ترک التعمّق لنالو اعترفنا عجزنا و جهلنا

و هذا الإقرار رسوخ عندهم‌فی العلم باللّه فیکفی و یتمّ

و قد نهوا أیضا عن التّکلّم‌إذ قد یقال فیه ما لم یعلم و إذ تمّ تقریر مذهب اهل البیت (ع) فی ذاته تعالی الإجمال: من أنّه لا یعرف و لا یوصف و لا یدرک لا علما و لا کشفا، فلنذکر الآن ما یستفاد منه ذلک من اخبارهم فی طیّ فصول.

فصل: فمن ذلک نهیهم (ع) عن الخوض فی ذاته تعالی

اشارة

قد ورد النّهی الأکید منهم (ع) عن الخوض و التّعمق و التّکلم و التّفکر فی ذاته تعالی، و أنّ البحث عنه موضوع، بل ورد النّهی عن المجالسة مع الخائضین من ذاک؛ ای من اجل أنّ الذّات عندهم (ع) ممتنع الإدراک. قد نهوا عن التعمّق فی الذّات بعد العلم به و التّحقّق؛ ای بعد تحقّق ثبوته بالدلیل، فعن علی بن الحسین (ع) أنّه قال: «إنّ اللّه تعالی علم أنّه یکون فی آخر الزّمان اقوام متعمّقون، فانزل اللّه: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* اللَّهُ الصَّمَدُ و الآیات من سورة الحدید الی قوله: «علیم بذات الصدور فمن رام وراء ذلک. فقد هلک» .

و البحث عنه؛ ای عن الذّات عندهم، موضوع عنّا، لأنّ درکه لنا ممنوع. فعن سهل، أنّه کتب الی ابی محمّد (ع): اختلف یا سیّدی اصحابنا فی التّوحید، منهم من یقول: هو جسم، و منهم من یقول: هو صورة!

فوقّع (ع) بخطّه: سألت عن التّوحید و هذا عنکم معزول، اللّه تعالی واحد، احد، صمد، لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد ... .

بل مدحوا ترک التعمّق لنا لو اعترفنا عجزنا و جهلنا، و هذا الإقرار الإجمالی، رسوخ عندهم فی العلم باللّه، فیکفی و یتمّ، فعن امیر المؤمنین (ع) أنّه قال:

(۱). البحار ۳: ۲۶۳/ ۲۱.

(۲). المصدر ۳: ۲۶۰/ ۱۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۴۳

«و اعلم یا عبد اللّه! إنّ الراسخین فی العلم، هم الّذین اغناهم اللّه عن الاقتحام علی السّدد المضروبة دون الغیوب، اقرارا بجهل ما جهلوا تفسیره من الغیب المحجوب، فقالوا: آمنّا به کلّ من عند ربّنا، و قد مدح اللّه اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم یحیطوا به علما، و سمّی ترکهم التعمق فیما لم یکلّفهم البحث عن کنهه «رسوخا».»

و قد نهوا أیضا عن التکلّم فی ذاته تعالی، إذ قد یقال فیه ما لم یعلم فساده؛ فعن ابی جعفر (ع) أنّه قال: «تکلّموا فی خلق اللّه، و لا تتکلّموا فی اللّه؛ فإنّ الکلام فی اللّه لا یزداد صاحبه إلّا تحیّرا.» و فی روایة أخری عن حریز: «تکلّموا فی کلّ شیء و لا تتکلّموا فی ذات اللّه.» و عنه (ع) أیضا أنّه قال لأبی عبیدة الحذاء:

«يا زياد! ايّاك و الخصومات! فإنّها تورث الشكّ و تحبط العمل و تردى صاحبها، و عسى ان يتكلّم الرجل بالشيء لا يغفر له؛ يا زياد! إنّه كان فيما مضى قوم تركوا علم ما كلّفوا به، و طلبوا علم ما كفوه، حتّى انتهى بهم الكلام الى اللّه- عزّ و جلّ- فتحيّروا، فان كان الرجل ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفه و يدعى من خلفه فيجيب من بين يديه.»

و فى الكافى بعد ذلك فى رواية أخرى: «حتّى تاهوا فى الأرض.»

و عنه (ع) أيضا قال: «تكلّموا فيما دون العرش و لا تكلّموا فيما فوق العرش، فإنّ قوما تكلّموا فى اللّه فتاهوا.» و عنه (ع) أيضا، أنّه قال لمحمّد بن مسلم: «يا محمّد! إنّ الناس، لا يزال لهم المنطق حتّى يتكلّموا فى اللّه، فاذا سمعتم ذلك، فقولوا: لا إله الّا اللّه الواحد الّذى ليس كمثله شيء.»

---

(۱). المصدر ۳: ۲۵۷/ ۱.

(۲). الكافى ۱: ۹۲/ ۱.

(۳). المصدر ۱: ۹۲/ ۴.

(۴). البحار ۳: ۲۶۵/ ۲۶.

(۵). المصدر ۳: ۲۶۴/ ۲۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۴۴ و من تعاطى ما هناك يهلكإذ انتهى به الكلام فامسكوا و عندهم (ع) إنّ من تعاطى ما هناك يهلك، و أيضا إذ انتهى به الكلام فامسكوا ، فعن الصادق (ع)، قال:

«اذا انتهى الكلام الى اللّه فأمسكوا و تكلّموا فيما دون العرش، و لا تكلّموا فيما فوق العرش؛ فإنّ قوما تكلّموا فيما فوق العرش، فتاهت عقولهم، حتّى كان الرجل ينادى من بين يديه فيجيب من خلفه و ينادى من خلفه فيجيب من بين يديه.»

و عنه (ع) أيضا، أنّه قال: «فى قوله تعالى: وَ أَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى «النجم ۵۳: ۴۲» فاذا انتهى الكلام الى اللّه فامسكوا.» و عنه (ع) أيضا: «من نظر فى اللّه كيف هو هلك.» و قد سأله (ع) عبد الرحيم القصير عن شيء من الصفة، فرفع يديه الى السّماء، ثمّ قال: «تعالى الجبّار إنّه من تعاطى ما ثمّ هلك.» و قد مرّ قول علىّ بن الحسين (ع):

«فمن رام وراء ذلك فقد هلك.» و عنه (ع) فى حديث المفضّل: «فإن قالوا:

فكيف يكلّف العبد الضعيف معرفته بالعقل اللطيف و لا يحيط به؟ قيل لهم: إنّما كلّف العباد من ذلك ما فى طاقتهم ان يبلغوه و هو ان يوقنوا به و يقفوا عند امره و نهيه، و لم يكلّفوا الإحاطة بصفته؛ كما أنّ الملك لا يكلّف رعيّته ان يعلموا أنّه طويل هو أم قصير، ابيض هو أم اسود، إنّما يكلّفهم الإذعان بسلطانه و الانتهاء الى امره، الا ترى لو أنّ رجلا اتى باب الملك، فقال:

اعرض علىّ نفسك حتّى اتقصّى معرفتك و إلّا لم اسمع لك، كان قد احلّ نفسه للعقوبة، فكذا القائل؛ إنّه لا يقرّ بالخالق سبحانه حتّى يحيط بكنهه متعرّض لسخطه» .

---

(۱). مسك من باب ضرب اى قبض، و امسك عن الكلام؛ اى سكت.

(۲). البحار ۳: ۲۵۹/ ۶.

(۳). المصدر ۳: ۲۶۴/ ۲۲.

(۴). المصدر ۳: ۲۶۴/ ۲۴.

(۵). المصدر ۳: ۲۶۴/ ۲۳.

(۶). المصدر ۶۷: ۳۷۲/ ۷۰.

(۷). المصدر ۳: ۱۴۷/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۴۵ و قد نهوا أيضا عن التفكرلأنّه يزيد فى التحيّر

و الخوض فيه و الجلوس عند من‌يخوض فيه أنكروه فاعلمن

فلا تجالس خائضا فى ضيره‌حتّى يخوضوا فى حديث غيره

و ما أتى منهم من التفكّرفى اللّه ذو تأوّل فليبصر

[نهيهم (ع) عن التفكر فى ذاته تعالى]

و قد نهوا أيضا عن التفكر، لأنّه يزيد فى التحيّر، قال الصادق (ع): «ايّاكم و التفكّر فى اللّه لا يزيد إلّا تيها، إنّ اللّه- عزّ و جلّ- لا تدركه الأبصار و لا يوصف بمقدار» .

و عن امير المؤمنين (ع): «اتّقوا ان تمثّلوا بالرّب الّذى لا مثل له، او تشبّهوه بخلقه، او تلقوا عليه الاوهام، او تعملوا فيه الفكر» .

و فى تفسير البرهان عن ابن عبّاس: «إنّ قوما تفكّروا فى اللّه تعالى، فقال النّبى (ص): تفكّروا فى خلق اللّه و لا تفكّروا فى اللّه، فإنّكم لم تقدروا قدره».

و خرج (ص) ذات يوم على قوم و هم يتفكّرون، فقال: «ما لكم لا تتكلّمون؟ فقالوا:

نتفكّر فى خلق اللّه، فقال (ص): و كذلك فافعلوا و تفكّروا فى خلقه و لا تتفكّروا فيه».

و عن الباقر (ع): «ايّاكم و التفكر فى اللّه! و لكن اذا اردتم ان تنظروا الى عظمته، فانظروا الى عظمة خلقه» .

و الخوض فيه، و الجلوس عند من يخوض فيه، أنكروه أيضا و نهوا عنه، فاعلمن ذلك، فلا تجالس خائضا فى ضيره؛ فإنّ المتكلّم فى ذات اللّه، خائض فيما يضرّه و فيما فيه هلاكه، حتّى يخوضوا فى حديث غيره. فعن ابى جعفر (ع) فى قوله تعالى: وَ إِذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ. (انعام ۶: ۶۸)، قال (ع): «الكلام فى اللّه، و الجدال فى القرآن فاعرض عنهم حتّى يخوضوا فى حديث غيره، قال (ع): منهم القصّاص» .

[تأويل ما ورد عنهم (ع) فى جواز التفكر فى ذاته تعالى]

و امّا ما أتى منهم بعد ذلك من تجويز التفكّر فى اللّه، فهو ذو تأوّل فليبصر، ففى السرائر عن السيّارى، قال: سمعت الرضا (ع) يقول: «ليس العبادة كثرة الصوم و الصلاة، إنّما العبادة فى التفكّر فى اللّه» . و السيّارى، اسمه ابو عبد اللّه، و هو ضعيف، و مع ضعفه فما رواه مخالف لما فى الكافى عن معمّر بن خلّاد، قال: سمعت أبا

---

(۱). المصدر ۳: ۲۵۹/ ۴.

(۲). المصدر ۳: ۲۹۸/ ۲۵.

(۳). الكافى ۱: ۹۳/ ۷.

(۴). البحار ۳: ۲۶۰/ ۷.

(۵). المصدر ۳: ۲۶۱/ ۱۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۴۶ من ذاك أيضا عندهم لا يوصفو أنكروا على الّذين استوصفوا

و هو أجلّ عندهم من الصفةو عدّ جاهلا به من وصفه

و ملحدا إذ حدّه و قارنهفحطّه عن شانه و باينه الحسن الرضا (ع): يقول: «ليس العبادة كثرة الصلاة و الصوم، إنّما العبادة، التفكّر فى امر

اللّه» . فيحتمل فى حقّه النسيان أو الغفلة فى السماع، او هو محمول على ما فى الكافى. و حينئذ، فالمراد بامر اللّه، اما امره و تكليفه أو فعله و خلقه.

و فى الكافى أيضا عن ابى عبد اللّه (ع). قال (ع): «افضل العبادة ادمان التفكّر فى اللّه و فى قدرته» . فقوله (ع) فى قدرته، امّا ان يكون عطفا توضيحيّا لقوله «فى اللّه» او أنّ المراد ب «التفكّر فى اللّه»، التفكّر فى امر اللّه؛ كالحديث السابق باحد معنييه؛ و الثانى هنا اظهر، بقرينة القدرة، و لا يمكن بمثل هذه الرواية رفع اليد عن تلك النّواهى المؤكّدة المشدّدة.

فصل: و من ذلك، قولهم (ع) بأنّه لا يوصف و لا يعلم ذاته، و أنّه لا يوصف إلّا بما وصف به نفسه

اشارة

قد وردت عنهم (ع) اخبار بأنّه لا يوصف، و أنّه لا يجوز توصيفه و أنّه لا يمكن توصيفه. و المراد بالتوصيف، أن يقال: ما هو فى ذاته؟ و ايّ شىء هو فى جوهره؟

و كيف هو فى صورته و كيفيّته؟ و ما هو حدّه و بعضه؟

و قد وردت أيضا اخبار أخر، بأنّه لا يوصف و لا يجوز توصيفه إلّا بما وصف به نفسه، و يراد به توصيفه فى ذاته وصفته، إمّا بخلاف ما وصف نفسه به فى كتابه، او على لسان اهل وحيه، او بما لم يصف هو به، و لم يذكره من اوصافه، فيكون معناه توقيف التوصيف ببيانه.

امّا القسم الأوّل من الأخبار:

فهى الّتى اشرت إليها أوّلا بقولى: من ذاك أيضا؛ اى من اجل أنّ الذات لا يدرك، كان اللّه تعالى عندهم لا يوصف؛ و أنكروا انكارا شديدا على الّذين

---

(۱). المصدر ۷۱: ۳۲۲/ ۴.

(۲). المصدر ۷۱: ۳۲۱/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۴۷

استوصفوا ربهم.

فعن فضيل عن الصادق (ع): «قال: إنّ اللّه عزّ و جلّ لا يوصف ...» . و عن محمّد بن علىّ القاشانى، قال: كتبت إليه (ع): إنّ من قبلنا قد اختلفوا فى التوحيد. فكتب (ع):

«سبحان من لا يحدّ و لا يوصف، و لا يشبهه شىء، و ليس كمثله شىء، و هو السميع البصير» .

و هو أجلّ عندهم من الصفة؛ اى من ان يوصف أو يبلغ وصفه، قال علىّ بن الحسين (ع): «لا يوصف اللّه بمحكم وحيه، عظم ربّنا عن الصفة، و كيف يوصف من لا يحدّ و هو يدرك الابصار و لا تدركه الأبصار و هو اللطيف الخبير؟» . قوله (ع): «بمحكم وحيه»: اى بمقتضى محكم وحيه من قوله: «لا تدركه الأبصار»، و قوله: «ليس كمثله شىء».

و عن موسى بن جعفر (ع)، و قد ذكر عنده قوم زعموا أن اللّه تبارك و تعالى ينزل الى السّماء الدنيا، فقال (ع): «فإنّ اللّه عزّ و جلّ عن صفة الواصفين و نعت الناعتين و توهم المتوهمين» .

و عندهم (ع) عدّ جاهلا به تعالى من وصفه، و عدّ ملحدا أيضا إذ حدّه و قارنه بغيره؛ إذ التوصيف يستلزم التحديد و المقارنة مع

الوصف، فحطّه إذن عن شانه، و علوّ جلاله و مكانه بسبب التحديد و الاقتران، و باينه و فارقه، اذ الذى وصفه، غير ربّه.

قال الرضا (ع): «فقد جهل اللّه من استوصفه» . و قال (ع): «و من جزّأه فقد وصفه، و من وصفه فقد ألحد فيه» . و قال (ع) أيضا: «الممتنع من الصفات، ذاته و من الأبصار، رؤيته و من الاوهام، الإحاطة به؛ فمن وصف اللّه فقد حدّ، و من حدّه فقد عدّه، و من عدّه فقد ابطل ازله؛ و كذلك يوصف ربّنا و هو فوق ما يصفه الواصفون» .

و قال امير المؤمنين (ع): «فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثنّاه، و من ثنّاه فقد جزّأه، و من جزّأه، فقد جهله» .

---

(۱). البحار ۴: ۱۴۲/ ۸.

(۲). المصدر ۳: ۳۰۳/ ۳۸.

(۳). المصدر ۳: ۳۰۸/ ۴۷.

(۴). المصدر ۳: ۳۱۱/ ۵.

(۵). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۶). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۷). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۸). المصدر ۴: ۲۴۷/ ۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۴۸ و إنّه لفوق وصف الواصفلم يحط وصف به و لا يفى

لا يقدر العباد وصف ذاتهو لا بلوغ الكنه من صفاته

قد عجزت عن دركه الأداتو كلّ دون وصفه اللغات و إنّه لفوق وصف الواصف؛ كما مرّ فى حديث الرضا (ع)، فلم يحط وصف به، و لا يفى بما هو شأنه، قال الرضا (ع): «فلا دهر يخلقه و لا وصف يحيط به» . و قال (ع) أيضا: «الّذى لا تدركه ابصار الناظرين، و لا تحيط به صفة الواصفين» .

و عندهم (ع) أيضا لا يقدر العباد وصف ذاته، و لا بلوغ الكنه من صفاته، فعن المفضّل عن الصادق (ع): «أنّ اللّه- تبارك و تعالى- لا يقدر قدرته، و لا يقدر العباد على صفة، و لا يبلغون كنه علمه و لا مبلغ عظمته، و ليس شيء غيره» .

أقول: أى ليس شيء آخر معه غير ذاته.

قد عجزت عن دركه الأدات: أى ادات الإدراك؛ كما سيأتى ذكر واحد، واحد، بالتفصيل، و كلّ دون وصفه اللغات و الالسن.

قال امير المؤمنين (ع): «فليست له صفة تنال، و لا حدّ يضرب فيه الأمثال، كلّ دون صفاته تحبير اللّغات، و ضلّ هنالك تصاريف الصفات، سبحانه هو كما وصف نفسه، و الواصفون لا يبلغون نعته» . و قال (ع) أيضا: «لا يحويه مكان و لا يصفه لسان» .

و عن الصادق (ع): «و لا يقع عليه الأوهام، و لا تصفه الألسن» .

---

(۱). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۶۲/ ۱۰.

(۳). المصدر ۳: ۳۰۶/ ۴۴.

(۴). و من الأدات، الوهم، عن أبى هاشم الجعفرى عن الرضا (ع)، عن اللّه- عزّ و جلّ- هل يوصف؟ فقال: «أ ما تقرأ القرآن؟» قلت: بلى، قال: «أ ما تقرأ قوله- عزّ و جلّ-: تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ... (انعام ۶: ۱۰۳)؟ قلت:

بلى، قال (ع): «فتعرفون الأبصار؟» قلت: بلى، قال: «و ما هى؟» قلت: ابصار العيون، فقال (ع): «إنّ اوهام القلوب اكثر من ابصار العيون،

فهو لا تدركه الاوهام و هو يدرك الاوهام». و سيأتى مع غيره فى الرؤية.

(۵). البحار ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

(۶). المصدر ۴: ۳۱۲/ ۳۹.

(۷). المصدر ۳: ۲۹۸/ ۲۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۴۹ و كيف يوصف الّذى لا حدّ لهو لا له كيف و لا من ماثله

و كلّ موصوف فمصنوع يحدّو صانع الأشياء لا يوصف بحدّ

ليس بذاته سواه عالمافكيف يوصف الّذى لن يعلما

ممتنع من الصفات ذاتهو من إحاطة به صفاته

و إنّما يدرك بالصّفات ذو الانقضاء و ذوو الهيئات و كيف يوصف الّذى لا حدّ له، و لا له كيف و لا يوجد من ماثله؟ و الشىء إذا يوصف، فإنّما يوصف بحدّه أو كيفه أو مثله، و كلّ موصوف، فمصنوع عندهم و يحدّ، و صانع الأشياء لا يوصف بحدّ، قال الصادق (ع): «و كلّ موصوف، مصنوع، و صانع الأشياء، غير موصوف بحدّ» . و عن امير المؤمنين (ع): «الّذى سئلت الأنبياء عنه، فلم تصفه بحدّ و لا ببعض، بل وصفته بافعاله و دلّت عليه بآياته» .

و عندهم (ع) إنّه ليس بذاته سواه عالما، فكيف يوصف الّذى لن يعلما، قال امير المؤمنين (ع): «و انحسرت الأبصار عن ان تناله، فيكون بالعيان موصوفا، و بالذّات التى لا يعلمها إلّا هو عند خلقه معروفا» . و قال الصادق (ع) فى ردّ قول هشام بن الحكم ، (حيث قال: جسم نورى معرفته ضرورة يمنّ بها على من يشاء من خلقه):

«سبحان من لا يعلم كيف هو إلّا هو، ليس كمثله شىء» .

و هو تعالى عندهم، ممتنع من الصفات ذاته، و من إحاطة به صفاته؛ كما عرفت فى حديثى الرضا (ع)؛ اذ ليست هناك ذات و صفة، بل ليست إلّا ذاته؛ و التوصيف لا يخلو عن اقتران بالوصف و احاطة بالموصوف، فكيف يمكن توصيف ما يمتنع عنها؟ و إنّما يدرك بالصّفات ذو الانقضاء، الّذى له امد و انقضاء و ذوو الهيئات، قال امير المؤمنين (ع): «و إنّما يدرك بالصفات ذوو الهيئات و الأدوات، و من ينقضى اذا بلغ امد حدّه بالفناء» .

اقول: و هذا من استلزام الوصف التحديد، و ما لا يحدّ، لا يوصف، و القديم

---

(۱). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۶.

(۲). المصدر ۴: ۲۶۵/ ۱۴.

(۳). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۴). و سيأتى قول هشام و حمله على أنّه كان قبل استبصاره فى نفى الجسم.

(۵). البحار ۳: ۳۰۱/ ۳۵.

(۶). المصدر ۴: ۳۱۴/ ۴۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۵۰ ليس إلها من بنفسه عرفما لم نكن نعرفه كيف نصف

و من يصف بالرّأى و القياسإلهه ما زال فى التباس

و كان مائلا عن المنهاجو ظاعنا سبيل الاعوجاج

فقل لمن تكلّف السّبيلاإن كنت صادقا فصف جبريلا

فاليق الوصف إلى جنابهما وصف الخالق فى كتابه الّذى لا بدء له، و الأبدى الّذى لا آخر له، غير محدود، فى الأوّل و الآخر، فكيف

يمكن توصيفه ما لم يتناه الوصف حدّه؟ او كيف يمكن ادراكه ما لم ينته الادراك الى غايته؟ فقوله (ع): «و من ينقضى»، اشارة الى جهة المحدوديّة فى الآخر، الّتى تشترط فى الادراك، و اشار الى الاوّل فى حديث آخر: «لم ترك العيون فتخبر عنك، بل كنت قبل الواصفين من خلقك» .

و عندهم (ع) ليس إلها من بنفسه عرف؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «ليس بإله من عرف بنفسه» ، ما لم نكن نعرفه، كيف نصف؟ فعلى هذا التحقيق المشروح بيانه، لا يبقى لامكان التوصيف مجال؛ فمن وصفه بشىء، لم يكن إلّا عن و هم و قياس؛ كما قلت: و من يصف بالرّأى و القياس إلهه، ما زال فى التباس و تحير من امره؛ و كان مائلا عن المنهاج؛ اى الطريق القويم و الصراط المستقيم، و طاعنا سبيل الاعوجاج.

و قال الرضا (ع) لمن قال له: يا ابن رسول اللّه! صف لنا ربّك، فإنّ من قبلنا قد اختلفوا علينا، قال (ع): «من يصف ربّه بالقياس، لا يزال الدهر فى الالتباس، مائلا عن المنهاج، ظاعنا فى الاعوجاج، ضالّا عن السبيل، قائلا غير الجميل» .

و عن الحسين (ع): «من وضع دينه على القياس، لم يزل الدهر فى الارتماس، مائلا عن المنهاج، ظاعنا فى الاعوجاج، ضالّا عن السبيل، قائلا غير الجميل» .

و على هذا، لا يكون الواصف إلّا متكلّفا، فقل لمن تكلّف السّبيلا- إلى وصف ربّه: إن كنت صادقا فصف جبريلا؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «بل ان كنت صادقا أيّها

---

(۱). البحار ۴: ۳۱۷/ ۴۳.

(۲). المصدر ۴: ۲۵۳/ ۷.

(۳). المصدر ۳: ۲۹۷/ ۲۳.

(۴). المصدر ۲: ۳۰۲/ ۳۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۵۱

المتكلّف لوصف ربّك، فصف جبريل و جنود الملائكة المقرّبين فى حجزات القدس مرجحنّين، متولّهة عقولهم ان يحدّوا احسن الخالقين، و إنّما يدرك بالصّفات ذوو الهيئات ...» . الى آخر ما تقدّم.

و امّا القسم الثانى من الأخبار:

فقد اشرت الى مفادها بقولى: فاليق الوصف إلى جنابه (بعد ما تبيّن من لزوم الفساد فى الاستبداد بالتوصيف)، ما وصف الخالق به نفسه فى كتابه؛ لأنّه اعرف بنفسه أو على لسان اهل وحيه، لأنّهم اعرف به من غيرهم، و لأنّ اللّه تعالى إنّما بعثهم ليكونوا هداة لخلقه و ادلّاء على صراطه؛ كما عن الصادق (ع)، قال:

«خطب رسول اللّه (ص): ... و بعث إليهم الرسل لتكون له الحجّة البالغة على خلقه، و يكون رسله إليهم شهداء عليهم، و انبعث فيهم النّبيّين مبشّرين و منذرين، ليهلك من هلك عن بيّنة، و يحيى من حيّ عن بيّنه، و ليعقل العباد عن ربّهم ما جهلوه، فيعرفوه بربوبيّته بعد ما انكروا، و يوحّدوه بألوهيّته بعد ما عندوا» .

فعن محمّد بن هشام، أنّه كتب الى موسى بن جعفر (ع) و سأله ان يعلّمهم، ما القول الّذى ينبغى أن يدين اللّه به من صفة الجبّار؟ فاجابه (ع) (فى عرض كتابه): «فهمت- رحمك اللّه- و اعلم:- رحمك اللّه- أنّ اللّه اجلّ و أعلى و اعظم من ان يبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه و كفّوا عمّا سوى ذلك» .

و عن رسول اللّه (ص) فى جواب نعثل اليهودى، حيث قال: يا محمّد (ص)! صف لى ربّك،

فقال (ص): «إنّ الخالق لا يوصف إلّا بما وصف به نفسه، و كيف

---

(۱). الحجزات، جمع الحجزة و هى الذيل و الستار، و مرجحنّين، من ارجحنّ على وزن اقشعرّ، إذا مال من ثقله و تحرّك، و المعنى: أنّهم مثقلون من ثقل العبادة.

(۲). البحار ۴: ۳۱۴/ ۴۰.

(۳). المصدر ۴: ۲۸۷/ ۱۹.

(۴). المصدر ۳: ۲۶۶/ ۳۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۵۲

يوصف الخالق الّذى يعجز الحواس أن تدركه، و الأوهام أن تناله، و الخطرات ان تحدّه، و الأبصار عن الاحاطة به؟ جلّ عمّا يصفه الواصفون؛ فهو الأحد، الصمد، كما وصف نفسه، و الواصفون لا يبلغون نعته ...» .

علل (ص) امتناع التوصيف، بامتناع الادراك، لقصور آلاته و عجزها عنه.

و نظيره عن ابى الحسن الثالث (ع) أيضا.

و قال الرضا (ع) فى الحديث المتقدّم بعد قوله (قائلا غير الجميل): «اعرفه بما عرف به نفسه من غير رؤية، واصفه بما وصف به نفسه من غير صورة، لا- يدرك بالحواسّ، و لا يقاس بالنّاس» . و كذلك قال الحسين (ع) بعد قوله. «غير الجميل»، يا ابن الأزرق! اصف إلهى بما وصف به نفسه، و اعرفه بما عرف به نفسه، لا يدرك بالحواسّ و لا يقاس بالناس ...» .

و قد سئل امير المؤمنين بم عرفت ربّك؟ قال (ع): «بما عرّفنى نفسه لا يشبه صورة و لا يقاس بالنّاس ...» .

و قال الرضا (ع): «سبحانك ما عرفوك، و لا وحدوك؛ فمن اجل ذلك و صفوك، سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك، سبحانك كيف طاوعتهم انفسهم ان شبّهوك بغيرك؟ إلهى! اصفك بما وصفت به نفسك، و لا اشبهك بخلقك، انت اهل لكلّ خير، فلا تجعلنى من القوم الظالمين؛ ثمّ التفت (ع) الى اصحابه فقال: ما توهّمتم من شىء فتوهّموا اللّه غيره» .

و قال الصادق (ع): «و من عبد المعنى بايقاع الاسماء عليه بصفاته الّتى يصف

---

(۱). البحار ۳: ۳۰۳/ ۴۰.

(۲). المصدر ۳: ۲۹۷/ ۲۳.

(۳). المصدر ۴: ۲۹۷/ ۲۴.

(۴). السؤال بلفظ «بم» قد يكون سؤالا- عن الدليل، و المعنى: بايّ دليل و ايّ وجه عرفت ربّك؟ و قد يكون سؤالا عن الوصف و المعنى: بايّ وصف عرفت ربّك، و المراد به هنا الثانى، بقرينة الجواب، و قد تقدّم الاوّل فى بحث الاثبات.

(۵). البحار ۴: ۳۰۳/ ۳۲.

(۶). المصدر ۴: ۴۰/ ۱۸.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۵۳ به الصفات و كذا المعارف‌تعرف لا بها الإله يعرف

فلا تجز ما جاء فى القرآن‌إذ أعظم الفرية و البهتان

أن يوصف اللّه خلاف ما وصف‌فيعرف اللّه بغير ما اتّصف بها نفسه، فعقد عليه قلبه؛ و نطق به لسانه فى سرّ امره و علانيته فاولئك اصحاب امير المؤمنين» . و فى حديث آخر: «اولئك هم المؤمنون حقّا» .

و نحن اذا راجعنا عقولنا، ظهر لنا أنّ الحقّ فى مقام التوصيف و المعرفة، ان لا نصفه إلّا بما وصفه هو نفسه، و لا نعرفه إلّا بما عرّفنا هو

نفسه؛ و أنّ الذى نصفه من عند انفسنا أو نعرفه كذلك، ليست صفة له حقيقة، و لا معرفته بها معرفة له حقيقة، و إليه اشرت بقولى: به الصفات و كذا المعارف تعرف لا بها الإله يعرف، قال الحسين (ع): «به توصف الصفات لا بها يوصف، و به تعرف المعارف لا بها يعرف» . فلا تجز و لا تتجاوز ما جاء فى القرآن، فعن الفضل بن يحيى، سئل موسى بن جعفر (ع) عن شىء من الصفة، فقال (ع): «لا تجاوز عمّا فى القرآن» . و عن فقه الرضا (ع): اروى عن العالم (ع)، و سألته عن شىء من الصفة، فقال (ع): «لا تتجاوز ممّا فى القرآن» .

و الوجه فيه: أنّ التجاوز يؤدّى إلى الافتراء على اللّه، إذ أعظم الفرية و البهتان، أن يوصف اللّه خلاف ما وصف به نفسه، فيعرف اللّه بغير ما اتّصف به من الصفات، قال ذو الرئاستين، قلت لأبى الحسن الرضا (ع): جعلت فداك! اخبرنى عمّا اختلف فيه النّاس من الرؤية، فقال: بعضهم لا يرى، فقال (ع): «يا أبا العباس! من وصف اللّه بخلاف ما وصف به نفسه، فقد اعظم الفرية على اللّه، قال اللّه: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ ... (انعام ۶: ۱۰۳).

---

(۱). البحار ۴: ۱۶۵/ ۷.

(۲). المصدر ۴: ۱۶۵/ ۷.

(۳). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۴). المصدر ۳: ۲۶۵/ ۲۷.

(۵). المصدر ۳: ۲۶۲/ ۱۶.

(۶). المصدر ۴: ۵۳/ ۳۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۵۴ فمن تأبّى و تعدّى ما سلكفى وصفه كتابه فقد هلك فمن تأبّى و تعدّى ما سلك فى وصفه تعالى كتابه فقد هلك عامدا أو من حيث لا يعلم، فعن ابن ابى عمير عن موسى بن جعفر (ع). قال له: يا ابن رسول اللّه! علّمنى التوحيد، فقال (ع): يا أبا احمد! لا تتجاوز فى التوحيد ما ذكره اللّه فى كتابه فتهلك ...» .

و كتب الصادق (ع) الى عبد الملك بن اعين (جوابا عمّا سأله عبد الرحيم القصير):

«سألت- رحمك اللّه- عن التوحيد و ما ذهب فيه من قبلك، فتعالى اللّه الّذى ليس كمثله شىء، و هو السميع البصير، تعالى اللّه عمّا يصفه الواصفون المشبّهون، اللّه تبارك و تعالى بخلقه، المفترون على اللّه؛ و اعلم- رحمك اللّه-: أنّ المذهب الصحيح فى التوحيد، ما نزل به القرآن من صفات، فانف عن اللّه البطلان و التشبيه، فلا نفى و لا تشبيه؛ هو اللّه الثابت الموجود، تعالى اللّه عمّا يصفه الواصفون، و لا تعد القرآن فتضلّ بعد البيان» .

و عن امير المؤمنين (ع) فى جواب من قال له: صف لنا ربّك لنزداد له به معرفة، قال (ع):

«فما دلّك القرآن عليه من صفة، فاتّبعه ليوصل بينك و بين معرفته، و ائتمّ به و استضئ بنور هدايته، فإنّما هى نعمة و حكمة اوتيتها، فخذ ما اوتيت و كن من الشاكرين؛ و ما دلّك الشيطان عليه، ممّا ليس فى القرآن عليك فرضه، و لا فى سنّة الرسول و ائمّة الهدى اثره، فكل علمه الى اللّه- عزّ و جلّ-، فإنّ ذلك منتهى حقّ اللّه عليك.

و اعلم: أنّ الراسخين فى العلم، هم الّذين اغناهم اللّه عن الاقتحام فى السّدد المضروبة دون الغيوب، فلزموا الإقرار

---

(۱). كتابه، فاعل هلك.

(۲). البحار ۴: ۲۹۶/ ۲۳.

(۳). المصدر ۳: ۲۶۱/ ۱۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۵۵ و عند أهل البيت أنّ المعرفةليست بالاكتساب، من دون الصفة

إذ ليس مدركا فكيف يعرف؟و كيف يعرف الّذى لا يوصف؟

و حيث لا أداة تبلغ المدى كان على اللّه البيان و الهدى

ما كلّف العباد إلّا وسعهمو ليس درك الوصف منه صنعهم بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فقالوا: آمنّا به كلّ من عند ربّنا، فمدح اللّه- عزّ و جلّ- اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما، و سمّى تركهم التعمق فيما لم يكلّفهم البحث عنه (عن كنهه خ) «رسوخا»، فاقتصر على ذلك و لا تقدر عظمة اللّه سبحانه على قدر عقلك، فتكون من الهالكين .

هذا برواية التوحيد عن الصادق (ع) عنه (ع)، و برواية العياشى عنه، عنه- عليهما السلام- أيضا مثله، مع اختلاف يسير.

فصل: و من ذلك ما ورد عنهم (ع)، من أنّ المعرفة بالبيان، لا بالاكتساب

اشارة

هذان البابان؛ اعنى حصر الوصف فى التوصيف و حصر المعرفة بالبيان، متلازمان؛ و الملازمة ظاهرة من غير بيان.

و عند أهل البيت (ع) أنّ المعرفة (و المراد بها المعرفة التفصيليّة الّتى هى محلّ الكلام و هى العلم بالصفات الحقّة)، ليست بالاكتساب، من طريق العقل أو الكشف من دون الصفة، اى بدون التوصيف و البيان من اللّه، فلا تحصل بغيره؛ و هذا الّذى بنوا (ع) عليه امرهم واضح بعد عدم كونه تعالى مدركا، و لا موصوفا؛ كما قلت:

إذ ليس مدركا فكيف يعرف من غير بيان؟ و كيف يعرف الّذى لا يوصف من غير توصيف؟ و قد تقدّم عن الحسين (ع) قوله: «و به تعرف المعارف، لا بها يعرف» .

و أيضا لمّا بيّنا أنّ اداة الادراك قاصرة عن دركه، و أنّه تعالى لا يكلّف نفسا إلّا وسعها، و المعرفة مع ذلك، مأمور بها، فلا يبقى إلّا ان تكون بالبيان، فتكون توقيفيّة؛ كما قلت:

و حيث لا أداة لنا تبلغ المدى؛ اى الغاية فى وصفه لقصورها عنه، كان على اللّه

---

(۱). البحار ۴: ۲۷۷/ ۱۶ و ۹۲: ۱۰۹/ ۸.

(۲). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۵۶

البيان و الهدى؛ كما قال تعالى: إِنَّ عَلَيْنا لَلْهُدى ، لأنّه تعالى ما كلّف العباد إلّا وسعهم، و ليس درك الوصف منه صنعهم؛ اى عملهم و فى وسعهم.

فعن عبد الأعلى، قال: قلت لابى عبد اللّه (ع): هل جعل فى الناس اداة ينالون بها المعرفة؟ قال: «لا، إنّ على اللّه البيان، لا يكلّف اللّه العباد إلّا وسعها، و لا يكلّف اللّه نفسا إلّا ما آتيها» . و عنه أيضا، عنه (ع)، قال: «لم يكلّف اللّه العباد المعرفة و لم يجعل لهم إليها سبيلا» .

و ممّا يشمل المعرفة أيضا بعمومه، ما عن الباقر (ع): «ليس على الناس ان يعلموا حتّى يكون اللّه هو المعلّم لهم، فاذا اعلمهم، فعليهم ان يعلموا» .

و عن الصادق (ع): «إنّما احتجّ اللّه على العباد بما آتيهم و عرّفهم» . و يمكن ان يكون من هذا الباب، قول امير المؤمنين (ع): «اعرفوا اللّه باللّه ...» . اى، اعرفوا اللّه ببيان اللّه، و اعرفوا وصفه بتوصيفه، و منه أيضا قوله (ع): «هو الدال بالدليل عليه، و المؤدّى بالمعرفة إليه»

.

ثمّ اعلم: أنّ هنا باب آخر، يعبّر عنه أيضا، بأنّ المعرفة باللّه، لا بالاكتساب؛ و له اخبار كثيرة، اكثر من هذا الباب، لكن يراد بالمعرفة هناك مرتبة حصولها فى القلب، المرادف للإذعان و الاطمئنان؛ فإنّه أيضا عند اهل البيت (ع) باللّه؛ اى بتوفيقه و بتسديده و تحبيبه و شرح صدره، لا بالبيان و لا بالاكتساب. و ذلك واضح عند اولى الألباب، و إلّا فالنبىّ (ص) حريص عليهم بالمؤمنين رؤف رحيم، و البيان عامّ، فما الّذى فرق فى تأثير الإيمان فى قلوب بعض، غير ما اثر فى الآخرين.

[ما المراد بالمعرفة هاهنا؟]

و المراد بالمعرفة هاهنا، نفس العلم بالمعارف الواقعيّة، و هذه المرتبة أيضا كما عرفت غير كسبيّة؛ و الفرق بين المرتبتين كالفرق بين الدواء و الشفاء؛ فانّهما معا من اللّه و باللّه، الّا إنّ شرب الدواء لا يلازم الشفاء، بل موقوفة بعناية اخرى. فافهم و اغتنم! فإنّ المحدّثين، لم يتفطّنوا الى أنّهما بابين، فجعلوهما بابا واحدا، فاشتبه الأمر على

---

(۱). الليل ۹۲: ۱۲.

(۲). البحار ۵: ۳۰۲/ ۱۰.

(۳). المصدر ۵: ۲۲۲/ ۵.

(۴). المصدر ۵: ۲۲۲/ ۹.

(۵). المصدر ۵: ۳۰۱/ ۵.

(۶). المصدر ۳: ۲۷۰/ ۷.

(۷). المصدر ۴: ۲۵۳/ ۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۵۷ لا يعرف اللّه بكنه المعرفةلا كنه ذاته و لا كنه الصفة

فالذّات لا- تكنه لا إشارةإذ فيه تحديد، و لا عبارة محقّقيهم كالعلّامة المجلسى (ره). فالتجأ الى تأويلات غير مغنية؛ و استدلّ بعض بالأخبار الثانية على الفطرة، الّتى ادّعاها حيث لم يتفطّن الى معناها، و لا بأس بذكر حديثين منها ليعلم منها البقيّة.

عن البزنطى، قال: قلت لأبى الحسن الرضا (ع) فى المعرفة، صنع؟ قال (ع):

«لا»، قلت لهم عليها ثواب؟ قال: «يتطوّل عليهم بالثواب كما يتطول عليهم بالمعرفة» . و عن الصادق (ع): «ستّة اشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة، و الجهل، و الرضا، و الغضب، و النّوم، و اليقظة» .

فلو حمل مثل هذه الأخبار على الفطرة لزم انحصار الطريق بها خاصّة، لأنّها تنفى مطلق الصنع للعباد من العقل و غيره.

فصل: و من ذلك ما ورد عنهم (ع)، من أنّه لا يعرف كنه ذاته، و لا كنه صفته، و لا يقع فى إشارة و لا عبارة

[عدم معرفة كنه ذاته]

سيأتى فى الفصل الآتى بيانهم (ع) فى حقّ المعرفة و حدّ القول فيه تعالى، و هو مؤكد لهذا الفصل؛ كما أنّ امتناع معرفته بالكنه، علّة مستلزمة لذلك التحديد.

لا يعرف اللّه بكنه المعرفة، لا كنه ذاته و لا كنه الصفة، فالذّات عندهم (ع) لا تكنه، لا إشارة، إذ فيه تحديد؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «و من اشار إليه فقد حدّه» ، و لا عبارة كما مرّ من حديث ابى الحسن الثالث (ع): «فهو بالموضع الّذى لا يتناهى، و بالمكان الّذى

لم تقع عليه الناعتون، باشارة و لا عبارة هيهات هيهات!!» .

و فى حديث سهل، عنه (ع)، قال: «فانت الّذى لا تتناهى و لم تقع عليك عيون باشارة و لا عبارة، هيهات هيهات!!» . و عن الرضا (ع): «و لا صمد صمده من أشار

---

(۱). البحار ۵: ۲۲۱/ ۱.

(۲). المصدر ۵: ۲۲۱/ ۲.

(۳). المصدر ۴: ۲۴۷/ ۵.

(۴). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۴.

(۵). المصدر ۳: ۲۹۸/ ۲۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۵۸ من يكتنهه لم يوحّد خالقهأخطأه و لم يصب ما وافقه

و لا به صدّق من نهاهبل هو شىء، وهمه سواه

و الاكتناه موجب أن ينكشفبنفسه و لا إله من عرف

فلا ينال منه من تكلّفهبجور الاعتساف كنه المعرفة

يأبى عن الأوهام أن تحقّقهو يمنع الأفهام أن تستغرقه

قد ضلّ فى إدراك كنهه الفكرإذ جلّ أن يحدّه لبّ البشر إليه» . و قال (ع) أيضا: «عجزت دونه العبارة، و كلّت دونه الابصار، و ضلّ فيه تصاريف الصفات» .

من يكتنهه لم يوحّد خالقه؛ كما قال الرضا (ع): «و لا ايّاه و حدّ من اكتنهه» .

أخطأه و لم يصب ما وافقه؛ كما قال (ع) أيضا: «و قد اخطأه من اكتنهه» . و لا به صدّق من نهّاه؛ اى بلغ بادراكه الى نهايته بزعمه؛ كما قال (ع) أيضا: «و لا به صدّق من نهّاه» .

بل هو شىء، وهمه سوّاه، لأنّه اذا اخطأه كان الذى اكتنهه امرا انشأه وهمه، و سيأتى فى فصل المدركات، اخبار فى أنّ كلّ ما يتوهّم فهو بخلافه، و الاكتناه موجب أن ينكشف، بنفسه و لا إله من عرف؛ كما تقدّم عن امير المؤمنين (ع): «ليس بإله من عرف بنفسه» .

فلا ينال منه من تكلّفه بجور الاعتساف كنه المعرفة؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «معترفة بأنّه لا ينال بجور الاعتساف كنه معرفته» . يأبى عن الأوهام أن تحقّقه، و يمنع الأفهام أن تستغرقه؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «ممتنع عن الأوهام ان تكنهه، و عن الأفهام ان تستغرقه» . قد ضلّ فى إدراك كنهه الفكر، إذ جلّ أن يحدّه لبّ البشر؛ كما قال (ع) أيضا: «و قد ضلّت فى ادراك كنهه هواجس الاحلام، لأنّه اجلّ من ان تحدّه الباب البشر بالتّفكر» .

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۲). المصدر ۴: ۲۶۳/ ۱۱.

(۳). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۴). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳. هداية الامة الى معارف الائمة ؛ النص ؛ ص۱۵۸ (۶). المصدر ۴: ۲۵۳/ ۷.

(۷). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۸). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۹). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۵۹ لا تبلغ العقول منه غايتهقد يئس استنباطها إحاطته

و انحسرت عن كنهه أوصافهإذ ليس كنه ذاته اتّصافه

من يأب الإقرار به ما لم يحطبكنهه فقد تعرّض السّخط

و علم كنهه و كنه المعرفةممتنع للكلّ لا للضّعفة لا تبلغ العقول منه غايته؛ كما قال (ع) أيضا: «و ردعت عظمته العقول، فلم تجد مساغا الى بلوغ غايـة ملكوته» . قـد يئس اسـتنباطها؛ اى اسـتنباط العقول إحـاطته؛ اى يئست ان تحيـط به بالاسـتنباط؛ كما قال (ع) أيضا: «قد يئست من اسـتنباط الإحاطـة به، طوامـح العقول» . و كما لا يمكن ادراك كنه الـذات و الإحاطـة بها بنفس الـذات، كـذلك لا يمكن ادراكها من طريق الصفات، إذ الصفات حاسرة عن تحقيق الذات؛ كما اشرت إليه:

و انحسـرت عن كنهه أوصـافه، إذ ليس كنه ذاته اتّصـافه؛ يعنى أنّ الاتّصـاف بالصـفات، ليس كنه الـذات و حقيقته، قال امير المؤمنين (ع): «الحمد للّه الّذى انحسـرت الاوصاف عن كنه معرفته ...» . من يأب الإقرار به، ما لم يحط بكنهه، فقد تعرّض السّخط، قال الصادق (ع) (فى حديث المفضّل المتقدّم فى النّهى عن التفكّر):

الا ترى لو أنّ رجلا اتى باب الملك، فقال: اعرض علىّ نفسك حتّى اتقصـى معرفتك و إلّا لم اسمع لك، كان قد احلّ نفسه للعقوبة، فكذا القائل أنّه لا يقرّ بالخالق سبحانه، حتّى يحيط بكنهه متعرّض لسخطه» .

ثمّ إنّه لا يفرق فى امتناع ادراك الكنه، بين الكامل و الناقص، و إليه اشرت بقولى:

و علم كنهه و كنه المعرفة، ممتنع للكلّ، لا للضّعفة خاصّة، فانّ ما ذكر من نصوصـهم (ع) و تعليلاتهم لا يقبل التخصيص، و قد مرّ أنّ ذاته لا يعلمها إلّا هو، و قول الصادق (ع): «و هو من جهة كالغامض، لا يدركه احد ...» .

و قال امير المؤمنين (ع): «و نضيت عن الإشارة إليه بالاكتناه يحاد العلوم» .

و قال الصادق (ع) فى حديث المفضّل (بعد بيانه: «إنّ الّذى يطلب من الأشياء أربعة

---

(۱). البحار ۴: ۳۱۷/ ۴۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۳). المصدر ۴: ۳۱۷/ ۴۲.

(۴). المصدر ۳: ۱۴۷/ ۱.

(۵). المصدر ۳: ۱۴۹/ ۱.

(۶). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۶۰ قد حسرت نوافذ الأبصارعن كنهه كثاقب الأفكار

و الراسخون رسخوا فى حجزهمعن كنهه فاعترفوا بعجزهم

و لم تحط بكنهه الملائكةمع قربهم و ما بهم من مدركة

بل كنهه التفريق عند البررةما بينه و بين ما قد فطره

فالاكتناه كاف أن تعيّنهشيئا معيّنا و إن لم يكتنه

كأن تراه جسما أو وجوداو إن تقل لا يشبه الموجود

أمّا الصفات فهى أيضا مبهمةكنها كحكمة و علم عظمة

نعلم أنّه حكيم مجملافى الفعـل، امّـا كنه حكمـة، فلاـ اوجه): فليس من هـذه الوجوه شـىء يمكن المخلوق ان يعرف من الخالق حقّ معرفته، غير أنّه موجود فقط، فاذا قلنا كيف و ما هو؟ فممتنع علم كنهه و كمال المعرفة به» .

قد حسرت نوافذ الأبصار عن كنهه كثاقب الأفكار، قال الرضا (ع): «الّذى قد حسرت دون كنهه نوافذ الأبصار، و اقمع وجوده جوائل الأوهام» .

و الراسخون، إنّما رسخوا فى حجزهم عن كنهه، فاعترفوا بعجزهم؛ كما مرّ فى كلام امير المؤمنين (ع) فى أنّه لا يوصف إلّا بما وصف نفسه، قوله (ع): «و سمّى تركهم التعمّق فيما لم يكلّفهم البحث عن كنهه (رسوخا)» .

و لم تحط بكنهه الملائكة مع قربهم و ما بهم من مدركة قويّة، قال امير المؤمنين (ع): «لأنّه اجلّ من أن تحدّه الباب البشر أو تحيط به الملائكة على قربهم من ملكوت عزّته» . بل كنهه التفريق عند العترة البررة، ما بينه و بين ما قد فطره، بان يعتقد أنّه مباين لخلقه ذاتا؛ كما قال الرضا (ع): «و ذاته حقيقته، و كنهه، تفريق بينه و بين خلقه» .

و من تأمّل كلماتهم فى الكنه، خصوصا فى اطلاقه على مجرّد التفريق، و خصوصا ممّا تقدّم فى ذاته، من أنّه لا يدرك و لا يوصف و لا يعرف، علم أنّ مرادهم بالكنه، اعمّ من تمام الحقيقة الّذى اصطلح عليه القوم، بل محض تعيين حقيقته و أنّه أىّ شىء يعدّ من العلم بكنهه، و ان لم يعلم تلك الحقيقة تمامها، و لم تفسر

---

(۱). المصدر ۳: ۱۴۸/ ۱.

(۲). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۳). المصدر ۳: ۲۵۷/ ۱.

(۴). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۵). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۶۱

بخصوصيّتها؛ كما قلت:

فالاكتناه كاف أن تعيّنه شيئا معيّنا، و إن لم يكتنه ذلك الشىء بتمامه، كان تراه جسما. فان قلت: أنّه جسم لا كالأجسام: كما قال به هشام، قبل استبصاره، أو تراه وجود؛ كما زعمت الفلاسفة و العرفاء و إن تقل: إنّ ذلك الوجود لا يشبه الموجود من الاعيان الممكنة، كما قالوا، فلا يكفيهم ما قالوا، انّ الوجود بكنهه غير معلوم بعد ما اكتنهوا حقيقته تعالى بأنّه الوجود، هذا كلّه فى كنه الذات.

[ما ورد عنهم (ع) فى عدم معرفة كنه صفته تعالى]

و امّا الصفات: فهى أيضا مبهمة كنها، كحكمة، و علم، و عظمة، فعن امير المؤمنين (ع): «و ارتفع عن ان تحوى كنه عظمته، فهاهة رويّات المتفكّرين» . و عن موسى بن جعفر (ع): «إنّ اللّه اجلّ و اعلى من ان يبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف نفسه و كفّوا عمّا سوى ذلك» . و عن الصادق (ع): «و لا يبلغون كنه علمه و لا مبلغ عظمته» . و عنه (ع) أيضا: «إنّ اللّه عظيم، رفيع، لا يقدر العباد على صفته و لا يبلغون كنه عظمته» . و عن الحسين (ع): «و لا يقدر الواصفون كنه عظمته» .

فنحن لا نعلم من الصفات إلّا الإجمال، نعلم أنّه حكيم مجملا فى الفعل، امّا كنه حكمة، فلا نعلمه. قال الصادق (ع):

«فإن قالوا، او ليس قد نصفه، فنقول: هو العزيز، الحكيم، الجواد، الكريم؟ قيل لهم: كلّ هذه صفات اقرار و ليست صفات احاطة، فإنّا نعلم أنّه حكيم و لا نعلم بكنه ذلك، و كذلك قدير و جواد، و سائر صفاته؛ كما قد نرى السّماء و لا ندرى اين منتهاه، بل فوق هذا المثال بما لا نهاية له، لأنّ الأمثال كلّها تقصر عنه، و لكنّها تقود العقل الى معرفته» . و قال الصادق (ع) أيضا: «فإذا قلنا:

كيف و ما هو؟ ممتنع علم كنهه و كمال المعرفة به» .

انظر، كيف صرّح الامام (ع) عن نفسه بمساواته مع غيره فى امتناع الاكتناه!

(۱). البحار ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۲). المصدر ۳: ۲۶۶/ ۳۱.

(۳). المصدر ۳: ۳۰۶/ ۴۴.

(۴). المصدر ۴: ۲۹۷/ ۲۶.

(۵). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۶). المصدر ۳: ۱۴۷/ ۱.

(۷). المصدر ۳: ۱۴۸/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۶۲ و عند أهل البيت حقّ المعرفةفى ذاته الإثبات لا أن تصفه

و غاية الإثبات ما تقيهعن حدّى التعطيل و التشبيه

و النّاس بين مبطل و نافأو مشرك مشبّه خرافىّ

فصل: فى حق «المعرفة» و حدّ القول فيه تعالى

الفصول المتقدّمة كلّها فى النّفى، و هذا الفصل فى الإثبات خاصّة، دفعا لتوهّم أنّه اذا لم يدرك و لا يوصف و لا يعرف كنهه، فليس هو بشىء.

و محصّل هذا الفصل: أنّ حقّ المعرفة عند اهل البيت (ع)، الّتى لا يزاد عليه و لا ينقص منه، و انّ آخر ما يقال فيه تعالى من التوصيف و التعريف فى ذاته، أنّه شىء و موجود؛ شىء بحقيقة الشيئيّة، و لكن لا كالأشياء، و موجود مثبت بحقيقة الثبوت، و لكن غير موصوف و لا محدود، و هذا الّذى هم (ع) عليه، يحقّقه العقل و يصدّقه الكتاب.

امّا العقل: فلأنّه لو لم يكن شيئا، لم يكن موجودا، و لو لم يكن موجودا، لكان موهوما، و لو كان كالأشياء، لكان مصرفا محدودا، فكان إذن حادثا لا يمتنع من الحوادث.

و امّا الكتاب: فلأنّه تعالى قال: قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهادَةً قُلِ اللَّهُ ... . و قال:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ ... .

و عند أهل البيت (ع) حقّ المعرفة فى ذاته، الإثبات المجرّد، لا أن تصفه، فتقول ذاته كذا و كذا. و غاية الإثبات ما تقيه و تحفظه عن حدّى «التعطيل» و «التشبيه»، بان تثبت وجوده، لئلّا يلزم التعطيل، و تنفى عنه الاوصاف و الحدود و الكيفيّات لئلّا يلزم التشبيه. و النّاس بين مبطل و ناف، أو مشرك مشبّه خرافىّ. فعن الصادق (ع):

«الناس فى التوحيد ثلاثة: مثبت و ناف و مشبّه؛ فالنّافى مبطل،

(۱). انعام ۶: ۱۹.

(۲). شورى ۴۲: ۱۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۶۳

و المثبت مؤمن، و المشبّه مشرك» .

و عن الرضا (ع):

«إنّ للنّاس فى التوحيد ثلاثة مذاهب: اثبات بتشبيه، و مذهب النّفى، و مذهب اثبات بلا تشبيه؛ فمذهب الإثبات بتشبيه لا يجوز، و

مذهب النفى لا يجوز، و الطريق فى المذهب الثالث، اثبات بلا تشبيه» .

و عنه (ع) أيضا فى حديث آخر: «للنّاس فى التوحيد ثلاثة مذاهب: نفى، و تشبيه، و اثبات بغير تشبيه؛ فمذهب النفى لا يجوز، و مذهب التشبيه لا يجوز، لأنّ اللّه تبارك و تعالى لا يشبهه شىء، و السبيل فى الطريقة الثالثة: اثبات بلا تشبيه» . و قد مرّ من حديث عبد الرحيم القصير عن الصادق (ع): «و اعلم- رحمك اللّه- أنّ المذهب الصحيح فى التوحيد، ما نزل به القرآن، فانف عن اللّه البطلان و التشبيه، هو اللّه الثابت الموجود، تعالى اللّه عمّا يصفه الواصفون، و لا تعد القرآن فتضلّ بعد البيان» .

و فيما عرض عبد العظيم الحسنى دينه على علىّ بن محمّد (ع): «إنّ اللّه تبارك و تعالى واحد ليس كمثله شىء، خارج من الحدّين: حدّ الابطال و حدّ التشبيه، و أنّه ليس بجسم و لا صورة ...» .

و قال (ع) أيضا فى محاجّته مع الزنديق: «و لا بدّ من اثبات صانع الأشياء، خارجا من الجهتين المذمومتين: إحداهما: النّفى، إذ كان النفى هو الإبطال و العدم، و الجهة الثانية: التشبيه بصفة المخلوق الظاهر التركيب و التأليف» .

و عن الحسين بن سعيد، قال: سئل أبو جعفر الثانى (ع): يجوز ان يقال للّه أنّه شىء؟

فقال: «نعم، تخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل و حدّ التشبيه» . و فى رواية أخرى عنه (ع) مرفوعا مثله ، و فى ثالثة: «أ يجوز ان يقال للّه موجود؟ قال: «نعم ...» . الخ مثله.

---

(۱). البحار ۷۸: ۲۵۳/ ۱۰۸.

(۲). المصدر ۳: ۳۰۴/ ۴۱.

(۳). المصدر ۳: ۲۶۲/ ۱۹.

(۴). المصدر ۳: ۲۶۱/ ۱۲.

(۵). المصدر ۳: ۲۶۸/ ۳.

(۶). المصدر ۳: ۲۹/ ۳.

(۷). المصدر ۳: ۲۶۲/ ۱۸.

(۸). المصدر ۳: ۲۶۰/ ۹.

(۹). المصدر ۳: ۲۶۵/ ۲۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۶۴ و أنّه شىء و موجود فقطو من يزد عليه ضلّ و خلط

و هو، قديم، مثبت، موجودلا مبطل، معدوم أو مفقود

يراد بالشىء أو الموجودمجرّد الإثبات فى الوجود

شىء له حقيقة الشيئيّةحقّا و لا يقال ما الهويّة

و ليس فى إثباته التحديدو ما نفيناه هو التوحيد

و لم يرد وجود أو كون صفىّبل كون ايمانىّ بالغيب الخفىّ

شىء خلاف سائر الأشياءمجانب لها فى الاعتراء و أنّه عندهم (ع) شىء و موجود فقط ، و من يزد عليه، بان يقول: ما هو و كيف هو؟ ضلّ و خلط فى دينه؛ كما مرّ قول زين العابدين (ع) فى التعمق: «فمن رام وراء ذلك فقد هلك» .

و عندهم (ع) أيضا إنّ الذى يقال فيه: هو، قديم، مثبت، موجود، لا مبطل، معدوم أو مفقود؛ فعن الصادق (ع)، و قد سئل عن التوحيد، فقال (ع): «هو عزّ و جلّ مثبت، موجود، لا مبطل و لا معدوم، و لا فى شىء من صفة المخلوقين» . و عنه (ع) أيضا، أنّه قال: و حدّ المعرفة، ان يعرف أنّه لا إله غيره و لا شبه له و لا نظير، و ان تعرف أنّه قديم، مثبت، موجود، غير فقيد، موصوف من غير تشبيه، و لا

مبطل، ليس كمثله شيء و هو السميع البصير» .

و عن فتح بن يزيد الجرجانى، عن ابى الحسن (ع): «قال سألته عن ادنى المعرفة، فقال (ع): الإقرار بأنّه لا إله غيره و لا شبه له و لا نظير، و أنّه قديم، مثبت، موجود، غير فقيد، و أنّه ليس كمثله شيء» .

يراد بالشيء أو الموجود مجرّد الإثبات فى الوجود، اثباتا حقيقيّا، لا وهميّا تخيليّا؛ كما قلت: شيء له حقيقة الشيئيّة حقّا و واقعا، لا توهّما؛ كما قال الصادق (ع) فى جواب الزنديق، حيث قال له: ما هو؟ قال (ع): «هو شيء بخلاف الأشياء، ارجع

---

(۱). و قد تقدّم فى الفصل السابق عن الصادق (ع): «فليس من هذه الوجوه شيء يمكن المخلوق ان يعرف من الخالق حقّ معرفته، غير أنّه موجود فقط، فاذا قلنا: كيف و ما هو، فممتنع علم كنهه و كمال المعرفة به».

(۲). البحار ۳: ۲۶۳/ ۲۱.

(۳). المصدر ۴: ۶۸/ ۱۲.

(۴). المصدر ۴: ۵۵/ ۳۴.

(۵). المصدر ۳: ۲۶۷/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۶۵

بقولى شيء الى اثباته، و أنّه شيء بحقيقة الشيئيّة، غير أنّه لا جسم و لا صورة» .

فهو تعالى شيء حقيقىّ واقعى، و لكن لا يقال: ما الهويّة؟ لأنّ ذاته لا يعلمها احد غيره؛ كما تقدّم و ليس فى إثباته و اثبات الشيئيّة له، التحديد؛ كما قال الصادق (ع) فى جواب ذلك الزنديق، حيث قال: فانت قد حدّدته اذ اثبتّ وجوده، قال (ع): «لم احدّده، و لكن اثبّته، اذ ليس بين الاثبات و النّفى منزلة» .

فمجرّد اثباته، ليس بتحديد له؛ كما انّ ما نفينا عنه من التكيّف و التحديد، ليس بتعطيل منه؛ كما قلت: و ما نفيناه، ليس بتعطيل، بل هو التوحيد، لأن كمال التوحيد، فى الاخلاص عن التشبيه و التركيب و التكييف؛ و لم يرد من الوجود أو الكون، وجود أو كون صفىّ؛ اى وصفى ليلزم منه تكييفه و تحديده أيضا، بل اريد به: كون ايمانىّ، اقرارى، يتحقّق به الإقرار، و يصدق عليه الإيمان بالغيب الخفىّ؛ كما قال الحسين (ع):

«و لا تدركه العلماء بألبابها، و لا اهل التفكير بتفكيرهم، الّا بالتحقيق ايمانا بالغيب، لأنّه لا يوصف بشيء من المخلوقين، و هو الواحد الصمد، ما تصوّر الاوهام فهو خلافه، يصيب الفكر منه الإيمان به موجودا و وجود الإيمان، لا وجود صفة» .

و عن الباقر (ع)، قال: «كان حيّا بلا حياة حادثة، و لا كون موصوف» . و عن موسى بن جعفر (ع) أيضا مثله .

شيء خلاف سائر الأشياء، و لذلك كلّ ما تصوّره الأوهام، فهو بخلافه، قال الرضا (ع) فى محاجّته مع الزنديق: «و نحن إذ عجزت حواسّنا عن ادراكه، أيقنّا أنّه ربّنا و أنّه شيء خلاف الاشياء» .

و قال الصادق (ع) به أيضا كما عرفت، و عن اليقطينى قال: قال لى ابو الحسن (ع): «ما تقول إذا قيل لك: اخبرنى عن اللّه- عزّ و جلّ- أ شيء هو أم لا شيء هو؟» فقلت له (ع): قد اثبت- عزّ و جلّ- نفسه شيئا حيث يقول: قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ (انعام ۶: ۱۹). فاقول أنّه شيء لا كالأشياء، إذ فى نفى الشيئيّة عنه ابطاله و نفيه؛ قال (ع) لى: «صدقت و اصبت» .

---

(۱). البحار ۳: ۲۹/ ۳.

(۲). المصدر ۳: ۲۹/ ۳.

(۳). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۴). المصدر ۴: ۲۹۹/ ۲۸.

(۵). المصدر ۴: ۲۹۸/ ۲۷.

(۶). المصدر ۳: ۳۷/ ۱۲.

(۷). المصدر ۳: ۲۶۲/ ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۶۶ لا يعتريه ما عليها يعترىمن الصفات و هو قدّوس، برى

و ليس حدّ خلقه أن يعرفهإلّا بأن ليس له أن يصفه

إذ الّذى يعرفه من عقلهبنفسه المخلوق و المصنوع له و عن الرضا (ع)، قال له بعض الزنادقة: هل يقال للّه شىء؟ فقال (ع): «نعم، و قد سمّى نفسه بذلك فى كتابه فقال: قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِى وَ بَيْنَكُمْ فهو شىء لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىْءٌ» .

و قد مرّ أيضا عن ابى جعفر الثانى (ع): «أنّه يجوز ان يقال له شىء» و قد قال الصادق (ع): «و كلّ ما وقع عليه اسم شىء فهو مخلوق، و اللّه خالق كلّ شىء، تبارك الّذى ليس كمثله شىء» .

فهو تعالى شىء مخالف للأشياء، مجانب لها فى الاعتراء؛ اى العروض، لا يعتريه ما عليها يعترى من الصفات، و هو قدّوس، برئ؛ كما عرفت فى كلام الحسين (ع): «لا يوصف بشىء من صفات المخلوقين» . و فى كلام الصادق (ع):

«الجهة الثانية، التشبيه بصفة المخلوق» . و كلامه الآخر: «و لا فى شىء من صفة المخلوقين» . و قال امير المؤمنين (ع): «و لا كالأشياء فتقع عليه الصفات» . و لهذا فصل مخصوص يأتى فى محله.

و ليس حدّ خلقه أن يعرفه، إلّا بأن ليس له أن يصفه، لما تقدّم أنّه تعالى لا يوصف و لا يمكن ان يوصف، فلا بدّ أن يعرف بما لا يوصف. إذ الّذى يعرفه من عقله، بنفسه المخلوق و المصنوع له تعالى؛ كما قال الصادق (ع): «كلّ موصوف مصنوع» .

و قال الرضا (ع): «كلّ معروف بنفسه مصنوع» . و لأنّه، إمّا يعرف بالحواسّ: فقد قال الصادق (ع): «كلّ موهوم بالحواسّ، مدرك بها تحدّه الحواسّ ممثّلا فهو مخلوق» .

و إمّا بالوهم: و كلّ ما تصوّره المتوهّم، فهو مخلوق أيضا كما تقدّم.

---

(۱). البحار ۳: ۲۵۹/ ۵.

(۲). المصدر ۴: ۱۴۹/ ۳.

(۳). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۴). المصدر ۳: ۲۹/ ۳.

(۵). المصدر ۴: ۶۸/ ۱۲.

(۶). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۷). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۶.

(۸). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۹). المصدر ۳: ۲۹/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۶۷ إذن فلا ينال من شيئيّتهإلّا وجوده بلا هويّته

فاللّه شىء، ثابت، موجودلا هو معقول و لا محدود

هذا الذى نقوله و نذعنهتوحيده ظاهره و باطنه

و يستوى فيه جميع البشرمن مرسل و كمّل و قصّر و إمّا بالعقل: و العقل لا يدرك إلّا بالآثار؛ كما مرّ فى طريقيّة العقل. إذن فلا ينال

من شيئيّته إلّا وجوده بلا هويّته؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «الحمد للّه الّذى عجز الأوهام أن تنال إلّا وجوده، و حجب العقول ان تتخيّل ذاته» . و فى تحف العقول:

«الحمد للّه الذى اعدم الاوهام ان تنال الى وجوده» .

فاللّه شىء، ثابت، موجود، لا هو معقول فى الأوهام و العقول، و لا محدود بالذّات، و عن اليقطينى، قال: سألت أبا جعفر الثانى (ع) عن التوحيد، فقلت:

اتوهّم شيئا؟ فقال (ع): «نعم، غير محدود، و لا معقول، فما وقع وهمك عليه من شىء، فهو خلافه، لا يشبهه شىء، و لا تدركه الأوهام، كيف تدركه الاوهام و هو خلاف ما يعقل، و خلاف ما يتصوّر فى الأوهام؟ إنّما يتوهّم شىء غير معقول و لا محدود» .

و هذا الّذى نقوله من التوحيد، و نذعنه؛ اى نعتقده، هو توحيده الحقيقى، ظاهره و باطنه و ليس باطنه شىء آخر غير ظاهره؛ كما توهّمه العرفاء و قسّمته الى قسمين. فعن رسول اللّه (ص)، قال:

«التوحيد ظاهره فى باطنه و باطنه فى ظاهره، ظاهره موصوف لا يرى، و باطنه موجود لا يخفى، يطلب بكلّ مكان و لم يخل منه مكان طرفة عين، حاضر غير محدود، و غائب غير مفقود» .

قوله (ص): «لا يرى و لا يخفى»؛ اى لا يرى بالأبصار و لا يخفى بالآثار.

و يستوى فيه؛ اى فى هذا التوحيد، بهذا المقدار، جميع البشر، من مرسل و كمّل و قصّر؛ فإنّ عباراتهم (ع)، حاكية عن التعميم، و ظاهرة فى أنّهم يخبرون عن انفسهم و غيرهم فيما يخبرون و لا يستثنون. فدعوى الفرق بأن معرفتهم بنحو خاصّ

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۱/ ۱.

(۲). المصدر ۷۷: ۲۸۲/ ۱.

(۳). المصدر ۳: ۲۶۶/ ۳۲.

(۴). المصدر ۴: ۲۶۳/ ۱۲.

(۵). و لعلّه ينظر إليه قول هشام قبل استبصاره: «معرفته ضرورة يمنّ بها على من يشاء».

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۶۸ و الفرق فى مراتب اليقين أو فى صفات الذات لا التعيين ***

و عندهم، لا يتناهى ذاتهفلا تحدّ ذاته صفاته

إذ كلّ ما حدّ، فقد تناهىو المتناهى، لم يكن إلها و يسمّى بالتوحيد الخاصّ، كذب عليهم و افتراء، أو ناشئ عن الغلوّ فى حقّ الأولياء و إنّما الفرق بينهم و بين غيرهم، فى مراتب اليقين، أو فى صفات الذات؛ فهم يعلمون من الصفات ازيد من غيرهم، و يعرفونها احمد من غيرهم لا فى التعيين، بأن يكون الذات عندهم متعيّنا دون غيرهم، و أنّهم يعرفون الذات بذاته و شيئيّته، و غيرهم يعرفونه بآثاره و صفاته، و أنّه شىء و موجود فقط. و لعلّه (ص) اشار الى ما ذكرت من الفرق فى مراتب اليقين، بقوله (ص): «و باطنه موجود لا يخفى» و قوله (ص): «حاضر غير محدود» حيث إنّ يقينهم (ع) بمرتبة يرونه موجودا غير مخفىّ فى كلّ مكان، و حاضرا غير مرئىّ فى كلّ آن لا يغفلون عنه فى حال، و يراعونه فى كلّ فعل و مقال، فمعرفتهم بهذا الحدّ، غير معرفة العامّة، الذين يكتفون بالإقرار بأنّه لا يرى بالأبصار.

فصل: و من ذلك أنّه تعالى عندهم غير محدود و لا متناه، و هذا الفصل كالأصل بالنسبة إلى غيره

الحدّ، هو الانتهاء، و حدّ الشىء منتهاه، و اللّه تعالى غير محدود فى نفسه و لا محدود بغيره؛ يعنى أنّه ليس بمحدود ذاتا و لا يحدّه شىء، و تحديده ذاتا، امّا بتحديده فى ذاته أو فى وجوده، و فى تحديد الذات تحديده بالصفات، او بالآلات

(۱). منشأ هذا التخيّل، أنّهم لمّا رأوا امتيازهم (ع) عن غيرهم فى جهات كثيرة، فحسبوا أنّه لا بدّ لهم ان يمتازوا عنهم من هذه الجهة أيضا، و لم يحسبوا أنّ هذه الجهة، غير سائر الجهات؛ فإن المنظور هنا، امر واقعىّ لا يتغيّر، و ما اشبه مثل هؤلاء بمن كان من اهل «دشتستان»، فإنّهم يتكلّمون «القاف» ب «الكاف»، و قد سمع هذا الشخص أنّ كلّما يتكلّمون بالكاف اصله و فصيحه القاف، فكان هذا الشخص على قياسه يقول:

«قربلاء» مكان «كربلاء»، قيل له: لم تقول قربلاء؟ قال: لأنّا نقول كربلاء، فلا بدّ ان يكون فصيحه قربلاء.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۶۹

و الأدوات، و تحديده بغيره، تحديده بالزمان و المكان، و الجهات، و الأعراض، و كلّ شىء مخلوق له، فإنّ المخلوق لا يحدّ الخالق، و هو تعالى حادّ كلّ شىء و لا يحده شىء، فلا يحدّه المدركات بادراكها له، و لا الاداة الحادّة من الكليّات بمفاهيمها؛ كالحروف المحدّدة مثل: مذ و قد و لعلّ و غيرها.

و عندهم، لا يتناهى ذاته بوجه اصلا، فلا تحدّ ذاته و صفاته، إذ كلّ ما حدّ، فقد تناهى؛ و هو ظاهر بالحسّ و الوجدان؛ و المتناهى، لم يكن إلها؛ اذ التناهى و التحديد، امّا يكون فى وجوده، فيكون حادثا قطعا، لأنه اذا فرض له نهاية كان له قبل متقدّم عليه، و كلّ ما فرض له قبل كان، حادثا بعده؛ او يكون فى ذاته و هو إمّا بالتركيب او من غير تركيب ان تصوّرنا المحدوديّة لنفس الذات، بما هى ذات مع عدم التركيب، و ايّا كان؛ فإمّا ان يكون التحديد من قبله أو من قبل غيره، فان كان بمحدّد غيره لزم الافتقار و الحدوث، و ان كان من نفسه فلا يكون إلّا باقتضاء الذات، إذ لو كان بغير اقتضائه لم يكن من نفسه و معنى اقتضاء الذات، كون الذات علّة للتحديد، فيكون إذن مصنوعا و معلولا لنفسه، و يأتى عليه أيضا، أنّه متى حدّد ذاته، قبل ان لم يكن محدودا، كما هو مقتضى العليّة أو بعده و كلاهما محال.

أمّا الثانى: فظاهر، لأنّه تحصيل الحاصل.

و أمّا الأوّل: فلأنّه يلزم خلوّ الذات عنه زمانا، ثمّ تغيّره بعد ذلك بالتحديد.

و ان قيل: إنّ الحدّ كان ملازما للذّات باقتضائه الذاتيّة، لا باقتضاء العلّية، فهذا محض فرض فى الوهم و تغيير فى العبارة، و إلّا فالحدّ غير الذات، فإنّ ذات الشىء، شىء، و حدّه من قصره و طوله مثلا أو غير ذلك، شىء آخر، فإذا لم يكن التحديد بعليّة الذات: فإمّا ان يكون الحدّ بالذّات؛ يعنى بذاته، لأنّ الحدّ غير الذات، فيكون هناك قديمان، و مع ذلك فهو محال أيضا، لأن الحدّ عرض لا يقبل القيام، بالذّات؛ و إمّا بالغير، فيعود الإشكال، و سيأتى له توضيح فى باب التوحيد- إن شاء اللّه.

و كيف كان، فقد قال امير المؤمنين (ع): «الّذى سألت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدّ و لا ببعض، بل و صفته بافعاله، و دلّت عليه بآياته و ليس له حدّ ينتهى الى

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۷۰

حدّه» . و قال (ع) أيضا: «و لم تحط به الصفات فيكون بادراكها ايّاه بالحدود متناهيا» .

و قال (ع) أيضا: «فالحدّ لخلقه مضروب، و الى غيره منسوب» . و قال (ع) أيضا:

«فليست له صفة تنال و لا حدّ يضرب فيه الأمثال» . و قال علىّ بن الحسين (ع): «لا يوصف اللّه بمحكم وحيه، عظم ربّنا ان يوصف؛ و كيف يوصف من لا يحدّ!؟» و قال الصادق (ع): «توحّد بالرّبوبيّة، و وصف نفسه بغير محدوديّة» .

اقول: لعلّه (ع) اراد قوله «لا تدركه الأبصار»، و قوله: «ليس كمثله شىء» فإنّ الأبصار، سواء اريد بها العيون أو الاوهام، لا تدرك إلّا ما هو محدود، و الأشياء كلّها محدود، فإذا لم يكن شىء مثله، فهو غير محدود. و قال (ع) أيضا: «و كلّ موصوف، مصنوع، و صانع الأشياء غير موصوف بحدّ» و قال (ع): أيضا جوابا عن قول الزنديق:

فأنت قد حدّدته إذ اثبتّ وجوده: «لم احدّده، و لكن اثبّته، إذ لم يكن بين الاثبات و النّفى منزلة» . و قال (ع) أيضا: و لم يتناه الى غاية إلّا كانت غيره» . و قال (ع) أيضا:

«هو خالق الأشياء، لا لحاجة، فاذا كان لا لحاجة، استحال الحدّ و الكيف فيه. فافهم ذلك ان شاء اللّه!» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «و ليس للّه حدّ و لا يعرف بشىء يشبهه» و قال الباقر (ع): «فليس لكونه كيف، و لا له اين و لا له حدّ» .

و قال ابو الحسن الثالث (ع) فى مكتوبه الى سهل أو الى ابراهيم بن محمّد الهمدانى: «سبحان من لا يحدّ و لا يوصف، ليس كمثله شىء و هو السّميع و البصير ...» .

---

(۱). البحار ۴: ۲۶۵/ ۱۴.

(۲). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۳). المصدر ۴: ۳۰۶/ ۳۵.

(۴). المصدر ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

(۵). المصدر ۳: ۳۰۸/ ۴۷.

(۶). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۵.

(۷). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۶.

(۸). المصدر ۳: ۲۹/ ۳.

(۹). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۶.

(۱۰). المصدر ۴: ۶۵/ ۶.

(۱۱). المصدر ۴: ۲۹۸/ ۲۷.

(۱۲). المصدر ۴: ۲۹۹/ ۲۸.

(۱۳). المصدر ۳: ۲۹۴/ ۱۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۷۱ مفتقر بمن يحدّ حدّهمنتظر بمن يبدّ مدّه

و كلّ محدود فبالوجدانمحتمل للزيد و النقصان

و ما هو القابل أن يغيّرايكون حادثا كما لو غيّرا

فلا له حدّ و لا نهايةو لا انقطاع أمد و غاية

و لا بلا نهاية يحدّإذ ليس ممتدّا و ذاك حدّ

و إنّما الخالص فى التوحيدأن يعرف اللّه بلا تحديد

و إنّ ذا أصل لأن يوحّدافمن رعاه لا يزلّ أبدا و الوجه فى ذلك، أنّه اذا كان محدودا متناهيا، فهو مفتقر بمن يحدّ حدّه، و ينهيه الى نهايته؛ كما عرفت، فله إذن حالة منتظرة، من حيث الذات تنتظر استكمالها او هو منتظر بمن يبدّ؛ أى يقطع و يجزّ مدّه؛ و كلّ محدود فبالوجدان، محتمل للزيد و النّقصان؛ فاذا احتمل الزيادة و النقيصة كان قابلا للتغيّر، و ما هو القابل أن يغيّرا، يكون حادثا، كما لو غيّرا بالفعل؛ يعنى أن القابل للتغيّر كالمتغيّر حكما، فيكون حادثا كما تقدّم فى مبحث الحدوث.

قال الرضا (ع) فى جواب بعض الزنادقة حيث قال: فحدّه لى، قال (ع): «إنّه لا يحدّ، لأنّ كل محدود، متناه الى حدّ، فاذا احتمل التحديد، احتمل الزيادة، و اذا احتمل الزيادة، احتمل النّقصان؛ فهو غير محدود و لا متزايد و لا متجزّى و لا متوهّم» . و بسند آخر: «و لا متزايد و لا متناقص» .

و قال الصادق (ع) فى ردّ مذهب هشام (إن اللّه تعالى جسم)، قال (ع): «ويله! أما علم أنّ الجسم محدود متناه، و الصّورة محدودة متناهية، فإذا احتمل الحدّ، احتمل الزيادة و النّقصان، و إذ احتمل الزيادة و النّقصان كان مخلوقا» .

فلا له حدّ و لا نهاية، و لا انقطاع أمد و غاية، قال امير المؤمنين (ع): «و لا يقال له حدّ و لا نهاية و لا انقطاع و لا غاية» . و لا بلا نهاية يحدّ إذ ليس ممتدّا؛ يعنى أنّ قولنا:

«لا نهاية له» ليس بمعنى أنّه محدود الى غير النّهاية؛ لأنّ اللانهاية وصف للامتداد،

---

(۱). المصدر ۳: ۱۵/ ۱.

(۲). المصدر ۳: ۳۷/ ۱۲.

(۳). كان مذهبه ذلك قبل استبصاره للحقّ.

(۴). البحار ۳: ۳۰۲/ ۳۶.

(۵). المصدر ۴: ۲۵۴/ ۸.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۷۲

فيتّصف به الممتدّ و هو تعالى لا امتداد له، و ذاك؛ اى اللّانهاية، حدّ فى نفسه.

توضيح ذلك: إنّ اللّانهاية قد يكون وصفا للامتداد، فيقال: ممتدّ بلا نهاية، و هذا نوع من الحدّ، لأنّ الحدّ، قد يكون معيّنا فى قدر خاصّ، و أخرى غير معيّن، فهو محدود، و لكن بلا نهاية. و قد يقال الحدّ، فيقال: بلا نهاية، بمعنى أنّه غير محدود.

و الذى يقال و يصحّ ان يقال فى حقّه تعالى، إنّما هو الثانى، و مرجعه الى أنّه ليس بمحدود، فهو عبارة أخرى عن اللامحدوديّة، لا أنّ اللاانتهاء وصف له يعرف به؛ كما يقال له العالم، بمعنى أنّه ليس بجاهل، و القادر بمعنى أنّه ليس بعاجز.

و أمّا الأوّل: فاطلاقه عليه تعالى غير جائز، اذ لا امتداد له بوجه، لأنّ الامتداد للشىء إمّا من حيث وجوده، فهو من حيث الزمان فى اوليّته أو آخريّته و إمّا فى ذاته، و هو من حيث اجزائه؛ و امّا فى عوارض الذات؛ كالطّول و العرض و العمق؛ و امّا فى صفاته و احواله، و هو تعالى خلو من جميع ذلك، فلا يفرض له لا نهاية فى شىء منها امتدادا؛ كما لا يفرض له نهاية فى شىء منها.

و الحاصل: أنّه تعالى كما لا يعرف ذاته لا موصوفا و لا مكيّفا سوى أنّه موجود، و وجوده اثباته كذلك، لا يعرف لا نهايته لا موصوفا و لا- مكيّفا، سوى أنّه غير محدود بحدّ. و فى اخبار هذا الفصل ما يشير الى ذلك، مثل قول امير المؤمنين (ع): «و من اشار إليه فقد حدّه» . و قوله (ع): «و لا حدّ يضرب فيه الأمثال» . و قول الباقر (ع): «فليس لكونه كيف و لا له أين و لا حدّ» . و قول الصادق (ع): «و صانع الأشياء غير موصوف بحدّ» . و قول ابى الحسن الثالث (ع): «سبحان من لا يحدّ و لا يوصف» .

و إنّما الخالص فى التوحيد، أن يعرف اللّه بلا تحديد، فمن حدّه بشىء من التحديد، ليس بخالص فى التوحيد. و إنّ ذا أصل لأن يوحّدا، فمن رعاه لا يزلّ أبدا؛ قال الصادق (ع) بعد قوله: «و صانع الأشياء لا يوصف بحدّ: مسمّى لم يتكوّن فتعرف كينونيّته بصنع غيره، و لم يتناه الى غاية، الّا كانت غيره لا يزلّ من فهم هذا الحكم ابدا و هو التوحيد الخالص، فاعتقدوه و صدقوه و تفهموه باذن اللّه عزّ و جلّ» .

---

(۱). البحار ۴: ۲۴۷/ ۵.

(۲). المصدر ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

(۳). المصدر ۴: ۲۹۹/ ۲۸.

(۴). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۶.

(۵). المصدر ۳: ۲۹۴/ ۱۷.

(۶). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۷۳ فمن يرى إلهه محدودافإنّه قد جهل المعبودا

من حدّ، أحدثه و عدّهو من يعدّه، أعدّ ندّه ***

و هو يحدّ كلّ شيء خلقهو ليس من شيء يحدّ خالقه

بل لا تحدّه صفات ذاتهإذ ذاته المنبئ عن صفاته فمن يرى إلهه محدودا، فإنّه قد جهل المعبودا قال امير المؤمنين (ع): «فمن زعم أنّ إله الخلق محدود، فقد جهل المعبود» . من حدّه، أحدثه؛ اى جعله محدثا، و عدّه؛ اى جعله معدودا، لأنّ الذات، شيء، و الحدّ، شيء آخر؛ و من يعدّه، أعدّ ندّه؛ اى هيّأ و مهّد له ندّا.

قال الرضا (ع): «فمن وصف اللّه، فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه، و من عدّه فقد ابطل ازله ...» ؛ اى جعله محدثا. و قال امير المؤمنين (ع): «و من أشار إليه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه» .

هذا فى تحديده تعالى من حيث ذاته فهو بذاته غير محدود، و كما لا يكون محدودا بذاته لا يحدّه شيء من خلقه؛ كما قلت: و هو يحدّ كلّ شيء خلقه، و ليس من شيء من خلقه يحدّ خالقه؛ كما قال الرضا (ع): «و لافتراق الصانع و المصنوع و الحادّ و المحدود» ، فالمحدود، مباين للحادّ ذاتا؛ فلا يكون محدّدا، سيّما أنّه كان قبله، فإن كان محدودا بنفسه، فلا يحدّ ثانيا بخلقه، و إن لم يكن محدودا، فتحديده بعده، يوجب تغيّره و حدوثه، و كذلك لا تحدّه شيء من صفاته؛ كما قلت:

بل لا تحدّه صفات ذاته، فضلا عن ان يحدّه خلقه، إذ ذاته المنبئ عن صفاته، لا صفاته منبئة عن انفسها و عن اتّصاف الذات بها، لأنّها ليس زائدة على الذات كما سيأتى.

قال امير المؤمنين (ع): «ليس له وقت معدود، و لا أجل ممدود، و لا نعت محدود» . و قال (ع) أيضا: «ليس لصفته حدّ محدود، و لا نعت موجود» . و قد قال (ع): «و كمال الإخلاص، نفى الصفات عنه» . و قال (ع) أيضا: «و لا تحدّه الصفات

---

(۱). البحار ۴: ۲۹۵/ ۲۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۳). المصدر ۴: ۲۴۷/ ۵.

(۴). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۵). المصدر ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

(۶). المصدر ۴: ۲۴۷/ ۵.

(۷). المصدر ۴: ۲۴۷/ ۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۷۴ فلا تحدّ بالصّفات ذاتهو لم تحدّ فى نفسها صفاته

بل ليس فى وجوده تحديدإذ ليس فى تثبيته تقييد

إذن فلا يحدّ بالآلاتو لا جوارح و لا أداة

و لا بجسم، صورة و وجهو لا بغيرها بأىّ وجه

و لا بحالة و لا زمانو لا بحركة و لا مكان

إذ هى ذات الحدّ و التناهىو هو بلا حدّ و لا تناه و لا تأخذه السنات» .

و قال الرضا (ع): «و لا تأخذه السنات و لا تحدّه الصفات» . و قد مرّ قوله (ع) أيضا: «و لم تحط به الصفات فيكون بادراكها ايّاه

بالحدود متناهيا» .

فلا تحدّ بالصّفات ذاته، و ان كانت صفاته الذاتيّة، اذ ليست إلّا الذات، و كذلك لم تحدّ فى نفسها صفاته؛ يعنى أنّ صفاته فى حدّ انفسها أيضا، غير محدودة و لا متناهية، فإنّ علمه مثلا، غير محدود و لا متناه، لأنّ تحديد الصفات أيضا موجب لتحديد الذات، بل ليس فى وجوده أيضا تحديد، فيكون محدودا بالوجود، لما عرفت أنّ وجوده عندنا، ليس إلّا اثباته؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «وجوده اثباته»، فمعنى تحديده فى الوجود، تحديده فى الثبوت، من حيث الزمان، ازلا و ابدا و قد مرّ كلام الصادق (ع): «لم احدّده و لكن اثبته». إذ ليس فى تثبيته تقييد، حتّى يلزم التحديد.

و حيث إنّه تعالى ليس بمحدود، لا ذاتا و لا صفة و لا وجودا، إذن فلا يحدّ بالآلات، بأن يفعل شيئا بآلة، و لا جوارح، بان يكون له اعضاء، كيد و رجل، و لا أداة، بأن يكون له اداة السمع و البصر و النطق، و لا يحدّ أيضا بجسم، و صورة و وجه، و لا بغيرها بأىّ وجه كان من خصوصيات الانسان أو غير الانسان، و لا يحدّ أيضا بحالة، فتكون لها حالة خاصّة أو تعرض عليه حالة مخصوصة؛ و لا زمان بان يكون فى زمان

---

(۱). المصدر ۴: ۳۰۵/ ۳۴.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۳). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۷۵

دون زمان، و لا بحركة أو ضدّها و هو السكون؛ و لا مكان بان يكون فى مكان أو ينتقل من مكان الى مكان. و لكلّ ممّا ذكر، فصل مخصوص فى نفيه عنه تعالى يأتى فى محلّه- إن شاء اللّه.

فهو تعالى لا يحدّ بشىء منها، إذ هى ذات الحدّ و التناهى، فإنّ كلّا منها، محدود و متناه، و هو تعالى بلا حدّ و لا تناه. قال امير المؤمنين (ع): «لا تقدّره الأوهام بالحدود و الحركات، تعالى عمّا ينحله المحدّدون: من صفات الأقدار، و نهايات الاقطار، و تأثّل المساكن، و تمكّن الأماكن؛ فالحدّ لخلقه مضروب و الى غيره منسوب» .

و قال (ص) فى جواب يهودىّ سأله اين ربّك؟: «هو فى كلّ مكان، و ليس هو فى شىء من المكان بمحدود» . و قال أيضا: «الّذى لما شبهه العادلون بالخلق المبعض المحدود فى صفاته ذوى الأقطار و النّواحى المختلفة فى طبقاته، و كان عزّ و جلّ الموجود بنفسه لا بأدات، انتفى ان يكون قدروه حق قدره فقال (تنزيها لنفسه عن مشاركة الأنداد و ارتفاعا عن قياس المقدّرين بالحدود من كفرة العباد): وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحانَهُ وَ تَعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ». (زمر ۳۹: ۶۷) .

و قال الصادق (ع): «لا جسم و لا صورة و لا تخطيط و لا تحديد» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «إنّ اللّه- تبارك و تعالى- اجلّ و اعظم من أن يحدّ بيد او رجل أو حركة أو سكون؛ او يوصف بطول أو قصر، او تبلغه الأوهام، او تحيط بصفته العقول» .

و قال (ع) أيضا: «لا اقول: إنّه قائم فازيله عن مكان، و لا احدّه بمكان، و لا احدّه ان يتحرّك فى شىء من الأركان و الجوارح، و لا احدّه بلفظ شق فم» .

---

(۱). البحار ۴: ۳۰۶/ ۳۵.

(۲). المصدر ۳: ۳۳۲/ ۳۶.

(۳). المصدر ۴: ۲۷۷/ ۱۶.

(۴). المصدر ۳: ۳۰۱/ ۳۵.

(۵). المصدر ۳: ۳۰۰/ ۳۲.

(۶). المصدر ۳: ۲۹۵/ ۲۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۷۶ و لم يلد و لم يكن مولوداإذ لا يكون محدثا محدودا

كذاك لا تحدّه الجهاتفوق أمام تحت التفات

و من أداة الحدّ ليس ينثلم كمذ و قد و غير ذا من الكلم ***

فحيث كان، لم يحدّ بحالإذن فلا يضرب بالأمثال

و حيث لا يحدّ بالذّات و لايحدّه شيء فلن يؤمّلا

تحديده بمدرك انسانيّ من حسّ أو عقل أو الجنان

و الشيء ما لم يك بالمحدودلم يك مدركا لذى الحدود و كذلك لم يلد و لم يكن مولودا، إذ لا يكون محدثا محدودا، قال امير المؤمنين (ع): «لم يلد فيكون مولودا ، و لم يولد فيكون محدودا ، كذاك لا تحدّه الجهات السّت». بأن يقال: هو فى كذا فلا يحدّه فوق، و لا أمام، و لا تحت، لا له التفات من شيء الى شيء، و من جهة الى جهة. قال الرضا (ع): «و لو حدّ له وراء إذن حدّ له امام و لو التمس له التمام إذن لزمه النّقصان» .

و كذلك من استعمال أداة الحدّ ليس ينثلم فى لا نهايته؛ اى لا تحدّده الأدات فينثلم من اللّانهاية الى النّهاية، ك «مذ» و «قد» و غير ذا من الكلم الحادّة، قال امير المؤمنين (ع): «لا يشمل بحدّ، و لا يحسب بعدّ؛ و إنّما تحدّ الأدوات انفسها، و تشير الآلات الى نظائرها، منعتها منذ القدمة و حمتها «قد» الأزليّة و جنّبتها لو لا التكملة» .

و قال الرضا (ع): «ليس «مذ» خلق استحقّ معنى الخالق، و لا باحداثه البرايا استفاد معنى البرائيّة، كيف و لا تغيّبه «مذ»، و لا تدنيه «قد» و لا يحجبه «لعلّ»، و لا يوقته «متى»، و لا يشمله «حين»، و لا تقارنه «مع»، إنّما تحدّ الادوات انفسها، و تشير

---

(۱). هكذا فى النسخ، و لعلّه كان موروثا؛ كما فى غيره من الأحاديث الآتية فى نفى صفات المخلوقين عنه تعالى و على فرض كونه فى الأصل مولودا، فلعلّه بمعنى محلّ الولادة، فاستعمل اسم المفعول مكان اسم المكان رعاية للقافية، او هو بمعنى المولود فيه، لأنّ الولادة تستلزم الايلاد فيه أوّلا، حيث إنّه لم يكن ثمّ كان، او كان فى الأصل موردا اى موردا لتكوّن الولد.

(۲). البحار ۴: ۲۵۴/ ۸.

(۳). المصدر ۴: ۲۳۰/ ۳.

(۴). المصدر ۴: ۲۵۴/ ۸.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۷۷

الآلة الى نظائرها، و فى الأشياء يوجد فعالها» .

و قال الحسين (ع): «لا تحلّه «فى»، و لا توقّته «إذ» و لا توامره «ان» .

بيان: قول امير المؤمنين (ع): «منعتها منذ القدمة ...»؛ يعنى أنّ هذه الأدوات بمعانيها الحقيقيّة ممنوعة عليه تعالى، فإنّ «مذ» للتوقيت لابتداء الغاية، و قدمه تعالى مانع عن صدق «مذ» فى حقّه، فتجرى فى حقّه «منذ» القدمة، فتقول: منذ كان قديما و هى منعتها؛ اى منعت منذ التوقيتيّة عنه تعالى. و «قد» لتقريب الماضى، و ازليّته مانعة عن صدق «قد» فيه، فتجرى فى حقّه «قد» الأزليّة، فتقول: قد كان ازلا- كذا، و هى حمت؛ اى منعت عنه تعالى قد التقريبيّة. و «لو لا» للعجز و النّقص، و كماله تعالى مانع عنه، فتجرى فى حقّه «لو لا»

الكماليّة يعنى، لو لا الّتى تقتضى الكمال، مثل ان تقول:

لو لا أنّه تعالى الزم على نفسه كـذا، لكان كـذا؛ و لو لا حلمه أو امهاله أو امتحانه للخلق مثلا، لكان كـذا؛ و «لو لا التكملة» جنّبت، اى بعدّت عنه تعالى لو لا النقصيّة.

قول الرضا (ع): «و فى الأشياء يوجد فعالها»؛ اى فى غيره تعالى من الاشياء الّتى هى نظائرها فى الحدوث، يوجد فعالها؛ اى خواصّها و آثارها و نتائجها، قول الحسين (ع): «و لا توامره إن»، امّا من المؤامرة بمعنى المشاورة؛ اى لا يحوجه استعمال «إن» لظهوره فى الشكّ الى المشاورة، او من التأمير، تفعيل من الأمر بمعنى الضعيف؛ اى لا يوجب استعماله إنّ كونه ضعيف الرأى.

فحيث كـان، لم يحدّ بحـال، و بوجه من الوجوه، إذن، فلا يضـرب بالأمثـال، و لا يضـرب له الأمثال، لأنّ التمثيل لا يقع إلّا بالحـدود، فإذن، كانت الأشياء محدودة؛ و هو غير محدود، فليس كمثله شـىء. قال امير المؤمنين (ع): «فليست له صفة تنال، و لا حدّ يضرب فيه الأمثال، و قد قال اللّه تعالى: فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثالَ ... . (نحل ۱۶: ۷۴).

و حيث ثبت و تحقّق أنّه تعالى، لا يحدّ بالذّات و لا يحدّه شىء، فلن يؤمّلا

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۲). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۳). المصدر ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۷۸

تحديده بمدرك انسانىّ، من حسّ أو عقل أو الجنان؛ اى القلب. لأنّ فى ادراكها ايّاه تحديده، و الشىء ما لم يكن بالمحدود، لم يكن مدركا لذى الحدود، فلا يدرك المحدود إلّا المحدود؛ و الشىء ما لم يحد لم يدرك.

قـال امير المؤمنين (ع): «و لا تقـدره العقول، و لا تقع عليه الأوهام، فكلّ ما قـدره عقل أو عرف له مثل، فهو محـدود؛ فمن زعم أنّ إله الخلق محدود، فقد جهل المعبود» . و قال (ع) أيضا: «لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشبها، و لم تقع عليه الأوهام ممثّلا» .

و قـال (ع) أيضـا: «بـل إن كنت صادقـا أيّهـا المتكلّف لوصف ربّـك، فصف جبريل و ميكال و جنود الملائكـة المقرّبين فى حجزات القـدس متولّهـة عقولهم، ان تحـدّوا أحسن الخالقين، و إنّما يدرك بالصـفات ذوو الهيئات و الأدوات، و من ينقضـى اذا بلغ أمد حدّه بالفناء» . و قال (ع) أيضا: «محرّم على بوارع ناقبات الفطن تحديده» .

و قـال (ع) أيضـا: «و قـد ضـلّت فى ادراك كنهه هواجس الأحلام، لأنه اجـلّ من ان يحـدّه البـاب البشـر بالتّفكر، لا يخطر ببال اولى الرويّات، خـاطرة من تقـدير جلالـ عزّته لبعـده ان يكون فى قوى المحـدودين، لأنّه خلاف خلقه، فلا شـبه له من المخلوقين، لأنّه اللّه الّذى لم يتناه فى العقول، فيكون فى مهبّ فكرها مكيّفا، و فى حواصل رويّات همم النفوس محدودا مصروفا» .

و قال رسول اللّه (ص): «الّذى تعجز الحواسّ أن تدركه، و الأوهام أن تناله و الخطوات أن تحدّه» . و مثله عن أبى الحسن الثالث (ع) .

---

(۱). البحار ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۲). المصدر ۴: ۳۱۷/ ۴۲.

(۳). المصدر ۴: ۳۱۴/ ۴۰.

(۴). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۵). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۶). المصدر ۳۶: ۲۸۳/ ۱۰۶.

(۷). المصدر ۴: ۳۰۳/ ۳۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۷۹ و عند أهل البيت، لا بذاتهمكيف، و لا على صفاته

إذ فيه تحديد، فلا كيف لهفليس عالما سواه، كيف هو؟

قد كيف الكيف فلا يكيفو مبدع الشيء به لا يوصف

فصل: و من ذلک، أنّه تعالى عندهم (ع) لا كيف له، فلا يكيّف ذاتا و صفة

المقصود أنّه تعالى لا كيف له، كما لا حدّ له، لا وجودا و لا ذاتا و لا صفة؛ لا محض أنّه لا يتكيّف، فلا يتوهّم أنّه إنّما لا يتكيّف، لأنّه لطيف بل، عندهم (ع) إنّما لا يتكيّف، لأنّه لا كيف له بوجه اصلا، و إنّه لمّا لم يتكيّف، قيل له: إنّه لطيف.

و عند أهل البيت (ع) أيضا، لا بذاته مكيّف، و لا على صفاته، لأمور:

أحدها: لزوم التحديد؛ إذ فيه تحديد فلا كيف له، قال موسى بن جعفر (ع):

«و كان اللّه حيّا بلا حياة حادثة، و لا كون موصوف و لا كيف محدود» . و مثله عن الباقر (ع)؛ و قوله (ع): «كيف محدود»، نظير ان يقال: حدّ محدود، لا يراد به أنّ له كيف غير محدود، لما ستظفر على كلماتهم أنّه لا كيف له؛ بل المراد، توضيح أنّ الكيف محدود.

و لذلک، فليس عالما سواه، أنّه كيف هو.

قال الصادق (ع): «سبحان من لا يعلم كيف هو إلّا هو، ليس كمثله شيء، و هو السميع البصير» .

ثانيها: أنّه قد كيّف الكيف فلا يكيّف هو نفسه، و مبدع الشيء به لا يوصف، قال (ص) فى جواب نعثل اليهودى:

«كيف الكيفيّة، فلا يقال له: كيف؟ و ايّن الأين، فلا يقال له: اين؟ هو منقطع الكيفوفيّة و الأينيّة؛ فهو الأحد الصمد، كما وصف نفسه، و الواصفون لا يبلغون نعته» .

و قال امير المؤمنين (ع) (فى جواب من قال اين المعبود؟): «لا يقال له اين؟

لأنّه ايّن الأين، و لا يقال له كيف؟ لأنّه كيّف الكيف، و لا يقال له ما هو؟ لأنّه خلق الماهيّة» . و قال الصادق (ع): «هو الخالق للأشياء، لا لحاجة فإذا كان لا لحاجة،

---

(۱). البحار ۴: ۲۹۸/ ۲۷.

(۲). المصدر ۳: ۳۰۱/ ۳۵.

(۳). المصدر ۳: ۳۰۳/ ۴۰.

(۴). المصدر ۳: ۲۹۷/ ۲۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۸۰ و كيّف الكيف فلا يعرف بهو الكيف مخلوق فلا يوصف به

و قد عرفنا الكيف من تكييفهلخلقه، فجلّ عن توصيفه استحال الحدّ و الكيف فيه. فافهم ذلک إن شاء اللّه!» .

و قال الرضا (ع) (فى جواب قوم من وراء النّهر، سألوه عن اللّه، اين كان؟ و كيف كان؟ و على ایّ شيء كان اعتماده؟) قال (ع): «إنّ اللّه- عزّ و جلّ- كيّف الكيف، فهو بلا كيف، و ايّن الاين، فهو بلا اين، و كان اعتماده على قدرته، فقالوا: نشهد انّک عالم» .

و عن ابى الحسن الثالث (ع): «كيّف الكيف بغير ان يقال: كيف؟ و ايّن الأين بلا ان يقال: أين؟ هو منقطع الكيفيّة و الأينيّة» . و عنه (ع) أيضا قال: «كيّف الكيف فلا يقال له: كيف؟ و ايّن الاين فلا يقال له: اين؟ اذ هو مبدع الكيفوفيّة و الأينونيّة» .

و كيّف الكيف فلا يعرف به، قال الرضا (ع) فى جواب الزنديق- رحمك اللّه- فاوجدنى كيف هو؟ و اين هو؟: «ويلک! إن الّذى ذهبت إليه غلط، هو ايّن الأين، و كان و لا أين، و كيّف الكيف، و كان و لا كيف، فلا يعرف بكيفوفيّة و لا بأينونيّة و لا بحاسّة و لا

يقاس بشيء» .

و الكيف مخلوق له، فلا يوصف به، قال (ع) (في جواب شبخت اليهودى، إذ قال له: فكيف هو؟): «و كيف اصف ربّى بالكيف، و الكيف مخلوق، و اللّه لا يوصف بخلقه» .

و قد عرفنا الكيف من تكييفه. لخلقه، فجلّ عن توصيفه بما هو انشأه. قال الصادق (ع):

«و لا يوصف بكيف و لا أين و لا حيث؛ و كيف اصفه بكيف؟ و هو الّذى كيّف الكيف حتّى صادر كيفا، فعرفت الكيف بما كيّف لنا من الكيف؛ أم كيف اصفه بأين؟ و هو الّذى ايّن الأين حتّى صار اينا، فعرفت الأين بما ايّن لنا من الأين؛ أم كيف اصفه بحيث؟ و هو الّذى حيّث الحيث، حتّى صار حيثا، فعرفت الحيث بما حيّث لنا من الحيث» .

---

(۱). البحار ۴: ۶۵/ ۶.

(۲). المصدر ۴: ۱۴۳/ ۱۳.

(۳). المصدر ۴: ۳۰۳/ ۳۰.

(۴). المصدر ۴: ۲۹۰/ ۲۱.

(۵). المصدر ۳: ۳۶/ ۱۲.

(۶). المصدر ۳: ۳۳۲/ ۳۶.

(۷). المصدر ۴: ۲۹۷/ ۲۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۸۱ و الكيف من كيفية المخلوقو هو لمخلوق و للفروق

و ما له من شبح مثاليوصف بالكيف و بالتّمثال

كان و ثمّ لم تكن كيفيّةفليس موصوفا بكيفوفيّة

كان بلا حدّ و لا كيف و كمّفلا يحدّ أو يكيّف أو يكمّ

لا كيف للكون له كذاتهو لا للطفه و لا حياته

و لا لعلمه و لا إرادتهو لا لخلقه و لا إبادته ثالثها: أنّ الكيفيّة للمخلوق، و تتحصّل من تكيفه بها، و بها تحصل الفروق بين انواع المخلوق و يمتاز الشيء بها عن امثاله و نظائره، و ما كان للمخلوق، لا يعرض على الخالق؛ و هو بلا شبه و لا نظير، فلا يحصل له كيف، و لا يحتاج الى الفرق و الى ذلك اشرت بقولى:

و الكيف من كيفية المخلوق، و هو لمخلوق، فلا يعرض على خالقه و هو للفروق بين الموجودات.

قال الصادق (ع): «و إنّما الكيف بكيفيّة المخلوق، لأنّه الاوّل لا ندّ له، و لا شبه و لا مثل، و لا ضدّ و لا ندّ» .

و قال ابو جعفر الثانى (ع): «فعلمنا بذلك أن خالقها لطيف بلا كيف، إذ الكيفيّة، للمخلوق المكيّف، فربّنا- تبارك و تعالى- لا شبه له و لا ضدّ و لا ندّ و لا كيفيّة و لا نهاية و لا تصاريف» .

رابعها: أنّ الكيف من لوازم الجسم و الشبح و المثال و ما له من شبح مثال، حتّى يكون يوصف بالكيف و بالتّمثال.

قال امير المؤمنين (ع): «لم يخل منه مكان فيدرك بأينيّة، و لا شبح مثال فيوصف بكيفيّة، و لم يغب عن شيء، فيعلم بحيثيّة» .

خامسها: انّ الكيف حادث، لكونه مخلوقا بشهادة اتّصاف المخلوق به، و هو تعالى ازلىّ، فقد كان و لم يكن معه كيف، فلا يتّصف بالكيف ابدا، و إليه اشرت بقولى:

كان و ثمّ لم تكن كيفيّة؛ كما تقدّم عن الرضا (ع): «و هو كيّف الكيف، كان، و لا كيف» ،

---

(۱). البحار ۳: ۱۹۳/ ۱.

(۲). المصدر ۴: ۱۵۴/ ۱.

(۳). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۴). المصدر ۵۷: ۳۵/ ۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۸۲

فليس موصوفا بكيفوفيّة، و قد كان تعالى فى الأزل، بلا حدّ و لا كيف و كمّ فلا يحدّ، أو يكيّف أو يكمّ.

قال امير المؤمنين (ع) فى جواب جاثليق: «بل كان لم يزل بلا حدّ و لا كيف، قال: صدقت» .

و قال (ع) فى جواب رأس الجالوت: «كان بلا كينونة، كان بلا كيف، كان لم يزل بلا كمّ و كيف، كان ليس قبله قبل، هو قبل القبل بلا قيل» .

و كما لا- كيف لذاته، لا- كيف لوجوده و لا لصفاته؛ كما قلت: لا كيف للكون له كذاته، الى قولى، و لا إبادته؛ اى فنائه، قال الباقر (ع): إنّ ربّى تبارك و تعالى كان لم يزل حيّا بلا- كيف، و لم يكن له كان، و لا- كان لكونه كيف، و لا كان له اين، فليس لكونه كيف و لا له اين و لا له حدّ، كان حيّا بلا حياة حادثة و لا كون موصوف، و لا كيف محدود، كان أوّلا بلا كيف، و آخرا بلا اين» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «إنّ اللّه لا- إله إلّا هو، كان حيّا بلا كيف و لا أين، فكان اللّه بلا حياة حادثة، و لا كون موصوف، و لا كيف محدود، و لا اين موقوف، كان أوّلا بلا كيف، و يكون آخرا بلا أين» .

و قال ابو جعفر الثانى (ع) فيما ذكر آنفا: «فعلمنا بذلك أن خالقها لطيف بلا كيف» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «علم اللّه، لا يوصف اللّه منه بأين، و لا يوصف العلم من اللّه بكيف، و لا يفرد العلم من اللّه و لا يبان اللّه منه، و ليس بين اللّه و بين علمه حدّ» .

و قال (ع) أيضا: «فإرادة اللّه هى الفعل لا- غير ذلك، يقوله كن، فيكون، بلا لفظ و لا نطق بلسان، و لا همّة، و لا تفكّر، و لا كيف، لذلك كما أنّه بلا كيف» .

و قال الصادق (ع): «هو الاوّل بلا كيف، و هو الآخر بلا نهاية، ليس له مثل خلق الخلق و الاشياء لا من شىء و لا كيف، بلا علاج و لا معاناة و لا فكر و لا كيف؛ كما أنّه لا كيف له و إنّما الكيف بكيفيّة المخلوق ...» .

---

(۱). البحار ۳: ۳۳۳/ ۴۲.

(۲). المصدر ۳: ۳۳۶/ ۴۳.

(۳). المصدر ۴: ۲۹۹/ ۲۸.

(۴). المصدر ۴: ۲۹۸/ ۲۷.

(۵). المصدر ۴: ۱۵۴/ ۱.

(۶). المصدر ۴: ۸۶/ ۲۲.

(۷). المصدر ۴: ۱۳۷/ ۴.

(۸). المصدر ۳: ۱۹۳/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۸۳ من قال: كيف ذاته أو الصفة؟فذاك قد شبّهه و استوصفه

قد هلك النّاظر فيه كيف هو؟و لم يوحّد الّذى كيّفه

بل هو معروف بلا كيفيّةلا كيفه يدرك لا الهويّة

قد حارت الأوهام أن تكيّفامكيّف الأشياء أو أن تصفا

محرّم على عقول البشرتكييفه بثاقبات النّظر

لم يتناه فى النّهى مصرّفاو فى مهبّ فكرها مكيّفا

يكفيك كيفا قوله سبحانه:ليس كمثله، فخذ بيانه من قال: كيف ذاته أو الصفة، فذاك قد شبّهه و استوصفه، قال الرضا (ع): «و من قال: كيف؟ فقد شبّهه و من قال: لم؟ فقد علّله» . و قال (ع) أيضا: «و من قال: كيف؟ فقد استوصفه و من قال: اين؟ فقد اخلى منه» ، قد هلك النّاظر فيه كيف هو؟. قال الصادق (ع): من نظر فى اللّه كيف هو؟ فقد هلك» . و لم يوحّده الّذى كيّفه.

قال امير المؤمنين (ع): «ما وحّده من كيّفه، و لا حقيقته أصاب من مثله» . بل هو معروف بلا كيفيّة، قال امير المؤمنين (ع): «فمعانى الخلق عنه منفية، و سرائرهم عليه غير خفيّة، المعروف بغير كيفيّة» . لا كيفه يدرك و لا الهويّة له، قال الرضا (ع): «لا تقع عليه الأوهام و لا يدرك كيف هو» .

و عن الباقر (ع) (برواية ابى البخترى) فى معنى اللّه قال (ع): «معناه المعبود الّذى أله الخلق عن درك ماهيّته و الإحاطة بكيفيّته» .

قد حارت الأوهام أن تكيّفا مكيّف الأشياء، أو أن تصفا ايّاه، قال امير المؤمنين (ع): «بل حارت الأوهام أن يكيّف المكيّف، و من لم يزل بلا مكان و لا يزول باختلاف الأزمان» . محرّم على عقول البشر، تكييفه بثاقبات النّظر، قال (ع) أيضا:

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۲). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۳). المصدر ۳: ۲۶۴/ ۲۴.

(۴). المصدر ۷۷: ۳۱۲/ ۱۴.

(۵). المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۶). المصدر ۵۳/ ۳۱.

(۷) ....

(۸). المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۸۴

«محرّم على بوارع ناقبات الفطن تحديده، و على عوامق ثاقبات الفكر تكييفه» . لم يتناه فى النّهى اى فى العقول مصرّفا، و فى مهبّ فكرها مكيّفا، قال (ع) أيضا: «لأنّه اللّه الّذى لم يتناه فى العقول، فيكون فى مهبّ فكرها مكيّفا، و فى حواصل رويّات همم النفوس محدودا مصرفا» .

يكفيك كيفا، إن اردت تكييفه، قوله سبحانه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ، فخذ بيانه، و اكتف به عن كلّ توصيف و كلّ تحديد و تكييف. قال الرضا (ع): «قل: للعبّاسى يكفّ عن الكلام فى التوحيد، و إذا سألوك عن الكيفيّة فقل: كما قال اللّه عزّ و جل:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» .

هذا تمام الكلام فى امتناع ادراكه تعالى من حيث اقتضاء نفسه، و أمّا امتناعه من حيث نقص المدركات و قصورها فها انا اشرع فى تفصيله و ان علم اجماله ممّا سلف أيضا.

النّظر فى حال المدركات، و تحقيق قصورها عن ادراكه تعالى

[تقسيم الفلاسفة للقوى المدركة]

قسّمت الفلاسفة، القوى المدركة الى نوعين:

القوّة العاقلة: و هى الّتى تدرك الكلّيات و ليست إلّا واحدة، و سمّوها ب «العقل» و جعلوها من خواص النفس الناطقة.

و القوى الحسّاسّيـة: و هى المدركـة للجزئيّات، و جعلوها من خواص النفس الحيوانيّـة؛ فهى مشتركـة بين الحيوان و الانسان و جعلوها نوعين: ظاهريّة و باطنيّة، و كلّ منهما خمسة:

فالظاهريّة: السمع و البصر و الشم و الذوق و اللمس؛

و الباطنيّة: الحسّ المشترك و الخيال و الوهم و الحافظة و المتصرّفة.

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۷۷/ ۱۶.

(۳). شورى ۴۲: ۱۱.

(۴). البحار ۲: ۶۹/ ۲۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۸۵

و أقول: امّا الخمس الظاهرة، فظاهرة من غير خفاء و لا ريب و لا امتراء، و قد وجد التصريح بهما فى كلمات اهل البيت (ع) أيضا.

و امّا الباطنـة، فلم يوجـد منهم (ع) الموافقـة، و لم يرد فى كلامهم فى المـدركات الّا الوهم خاصّـة. فالمـدركات الباطنيّـة عندهم (ع)، «الوهم» و «العقل»؛ و سـيظهر الفرق بينهما، على أنّ الخمسـة الباطنيّـة عنـد مثبتيها أيضا ليس بعضـها خاليا عن الإشـكال، مع أنّ جميعها أيضا ليست عندهم من المدركات. قال «فى شـرح الهداية» (بعد ذكر المصـنّف الخمسة الباطنة): عد جميعها من المدركة، مع انّ القوّة المدركة هاهنا، هى الحسّ المشترك و الوهم فقط، لأنّ الباقى يعين على الادراك».

و كيف كان، فالّذى ساقنا الى التعرّض لذكر المدركات، ما قرّرت من مذهب اهل البيت (ع) فى ذاته تعالى، من أنّه تعالى لا يوصـف و لا يدرك، و قد ذكرت إنّ الامتناع من وجهين:

[لما ذا نبحث عن المدركات؟]

من حيث الذات، و من حيث قصور المدركات؛ و استشهدت للأوّل بكلماتهم (ع) ممّا يثبت و يقرّر مذهبهم. فالمقصود هنا، الاستشهاد بكلامهم (ع) ممّا يقرّر الثانى و يثبته.

و لكنّى قـدّمت الباطنيّة، اذ لا يتعلّق بها بحث من حيث ذاته تعالى، الذى هو المقصد الثانى، الّا من حيث إنّه تعالى لا يدرك بها؛ و امّا الظاهريّـة: فإنّها كما يتعلّق البحث بها من هـذه الجهة، كذلك يتعلّق البحث بها بنفسـها. كنفى الجسـميّة و التركيب، فإنّه كما يقال: إنّ ذاته تعالى ليس بجسم و لا جوهر و لا مركّب، كذلك يقال: ليس بمحسوس و لا مرئىّ، و قد وقع فيها الخلاف بالخصوص أيضا.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۸۶ المدرك النّفس و كلّ مشعرأداتها من باطن أو ظاهر

و الباطنىّ العقل و الوهم فقطو ذان أصلان لذلك النّمط

و القلب مركز الحواسّ الظاهرةيأخـذ منها و عليها آمرة المـدرك الأصـلى فى الظاهريّة و الباطنيّة «النّفس»، و ما يطلق عليه المدرك او الحاسّة ليست بمدركة حقيقة، بل هى مشاعر النفس؛ اى ما بها تشـعر و تدرك. و كلّ مشـعر أداتها من مشـعر باطن أو ظاهر، و اطلاق المدرك على الأداة من باب اطلاق المسبّب على السبب. و الباطنىّ العقل و الوهم فقط، على ما يستفاد من اخبارهم (ع)، و هما بمنزلة الفقير و المسكين، اذا اجتمعا افترقا و اذا افترقا اجتمعا.

فالوهم عنـدهم (ع)، قد يراد به ما يعمّ العقل، و قد يراد به ما يقابله من ادراك صور الجزئيّات، الّذى اختصّ به اصـطلاح الفلاسـفة، و

ذان أصلان لذلك النّمط؛ اى نمط المدركات الباطنيّة، فيتفرّع عليهما غيرهما من الذهن و اللّب و غيرهما فيرجع الجميع إليهما.

[القلب و ما يراد منه]

و القلب الّذى يكثر ذكره، فكثيرا ما يراد به مركز الحواسّ الظاهرة و مجتمعها، و يوافق الحس المشترك الّذى اثبتته الحكماء مآلا؛ لكنّهم عيّنوا موضعه مقدّم التجويف الأوّل من الدماغ، و الظاهر أنّه عندهم (ع) هذا القلب الصنوبرى. و كيف كان، القلب بهذا الاعتبار واسطة بين الحواسّ و بين النّفس و مسلّطة عليها، يأخذ منها و يؤدّى الى النّفس و عليها آمرة، فهو بهذا الوجه، يقابل العقل و الوهم.

---

(۱). و عند الحكماء، المشاعر الباطنيّة خمس بالاستقراء: الحسّ المشترك فى مقدّم التجويف الاوّل، تعتبر الصور المنطبقة فى الحواس الظاهرة، ثمّ الخيال فى مؤخّر التجويف الاوّل، تحفظ ما فى الحسّ المشترك و تمثّلها بعد الغيبوبة و هو خزينته، ثمّ الوهم فى آخر التجويف الاوسط، يدرك المعانى الجزئيّة الغير المحسوسة كالهرب من الذئب و العطوفة على الولد؛ ثمّ المحافظة فى أوّل التجويف الآخر، تحفظ ما فى الوهم و هى خزينته؛ و المتصرّفة فى التجويف الاوسط، و شأنها التصرّف فيما فى الخيال و المحافظة، و تركيب بعضها مع بعض، و المتصرّفة، إن استعملها الوهم فى المعانى الجزئيّة، سميّت «متخيّلة»، و إن استعملها العقل فى مدركاته، سمّيت «متفكّرة».

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۸۷ و قد يراد منه قوّة النّظر كالذّهن و الفكر و ألفاظ أخر

فيردف العقل أو الوهم فلايكون ذاتا مدركا موصّلا

و إن تسمّ مدركا أو لم تسمفالخلق لا يدرك بارئ النّسم

مبتدع التصريف فى الذوات‌ممتنع عن دركها للذّات و قد يراد منه؛ اى من القلب، قوّة النّظر؛ اى القوّة النظريّة، فيطلق و يراد به احدى القوى النظريّة، كالذّهن و الفكر و ألفاظ أخر، كالفهم و الضمير و الخاطر و اللّب و الحلم و غيرها؛ فيردف تارة العقل، و منه قوله تعالى: إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرىٰ لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ و قال فى مقام آخر: ... لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ... و أخرى الوهم، فهو بهذا الاطلاق، ليس شيئا و رائهما، بل دائما إمّا يرادف العقل أو الوهم؛ كما أنّه بذاك الاعتبار لا يخرج عن الحواسّ، فلا يكون ذاتا و بنفسه مدركا مؤصّلا، فلا يجوز عدّه من المدركات.

و كيف كان، إن تسم القلب مدركا مستقلا، أو لم تسم، فالخلق لا يدرك بارئ النّسم ، بايّ مدرك فرضته. و هذا هو المقصود بالكلام و المنظور فيه بالبحث، فالمقصود أنّه لا يدرك بمدرك باطنىّ، لا بالعقل و لا بالوهم و لا بالقلب و لا بايّ شىء يفرض، لقصور المدركات ذاتا عن ادراكه، و الدليل فى الجميع واحد، و هو أنّ المدركات البشريّة (سواء كانت متّحدة أو متعدّدة)، محدودة مصرّفة، لأنّها مدركات الخلق، المحدود المصرف، و المحدود المصرّف لا يصير وعاء لغير المحدود؛ كما قلت:

مبتدع التصريف فى الذوات؛ اى الّذى ابتدع التصاريف فى ذوات المخلوقين، ممتنع (خبر مبتدع) عن دركها للذّات؛ اى درك الذوات لذاته المبتدع؛ يعنى، أنّه تعالى جعل الذوات، مصرّفة محدودة، فهو ممتنع عن ادراكها له، قال امير

---

(۱). ق ۵۰: ۳۷.

(۲). ملك ۶۷: ۱۰.

(۳). النّسم محرّكة، جمع النسمة.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۸۸ و كلّ مدرك من المحدودفلم يقع وعاء لا محدود

ما ليس محدودا و لا مكيّفاكيف يكون مدركا مصرّفا

بعقل أو بوهم أو بخاطرأو لبّ أو ضمير أو بآخر

كلّا و لا تشمله المشاعرو الكلّ منه قاصر و حاسر المؤمنين (ع): «ممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات» . و كلّ مدرك فهو من المحدود، لأنّه مخلوق و كلّ مخلوق محدود، و لأنّه مدرك للمحدود، و كلّ ما كان صفة للمحدود، فهو محدود، فلم يقع وعاء لا محدود؛ كما قال امير المؤمنين (ع):

«لبعده من ان يكون فى قوى المحدودين» . ما ليس محدودا و لا مكيّفا على ما تقدّم برهانه، كيف يكون مدركا للمحدود، مصرّفا للمدرك؟ فإنّ كلّ مدرك، محدود للمدرك مكيّف له، مصرّف بتعقّله أو توهّمه؛ فإذن، لا يكون مدركا بعقل أو بوهم أو بخاطر أو لبّ أو ضمير أو بآخر غيرها؛ سواء عدّ كلّا منها شيئا واحدا أو مراتب لشىء واحد، او متعدّدا، فإنّ الجميع، مشترك فى وصف المحدوديّة.

و لأجل ذلك، تكرّر منهم (ع) التعبير بهذه العبارات المختلفة، و لئلا يتوهّم متوهّم أنّه يمكن الادراك ببعض دون بعض، او بمرتبة دون مرتبة؛ كلّا و لا تشمله المشاعر مطلقا، قال الرضا (ع): «لا تشمله المشاعر و لا تحجبه الحجاب» . و الكلّ منه قاصر و حاسر، و قد اشرت هنا فى النّظم الى ما ورد عنهم (ع) فى عدم ادراك واحد منها، و بيان قصورها ما عدا القلب، فإنّه سيأتى النظر فيه مفصّلا عند التعرض لابطال الكشف. و قد علم حاله هنا أيضا اجمالا- لأنّه بالمعنى الأوّل؛ اعنى كونه مركزا للحواسّ الظاهرة، فمرجعه الى الحواسّ و حاله يعلم من التكلّم فيها؛ و بالمعنى الثانى، فهو مرادف للعقل و الوهم و غيرهما، فيعلم أيضا حاله من التكلّم فيهما، و لم يثبت له لا من الوجدان و لا من اخبارهم (ع) معنى ثالث غير المعنيين. نتكلّم فيه.

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۳). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۸۹ فالعقل ليس يدرك الذواتأو غائبا إلّا من الآيات

و أثر الشىء سوى الشىء فمايدرك بالآثار إلّا مبهما

و الصانع الثابت بالعقولليس بمحدود و لا مشمول

و العقل لا يدرك ما لا حدّ لهو الوهم لا يدرك ما لن يشمله

و العقل يدرك الّذى قد قدّرهما قدّر العقل فمحدودا يره

و الوهم يدرك الّذى يصرّفهمصوّرا فهو إذن يكيّفه

ما يدرك العقل أو الوهم لهممثّل، مشبّه

[مدى مدركات العقل]

فالعقل و هو أقوى المدركات الباطنيّة و فوقها دقّة و رقة، ليس يدرك الذوات الخارجية، أو ما كان غائبا إلّا من الآيات؛ كما تقدّم تحقيقه عند التكلم فى طريقيّة العقل، فهو لا يدرك الذوات الخارجيّة بذاته إلّا من طريق الحسّ، و اذا كان الشىء غائبا عن الحواسّ، فلا يدركه إلّا بالآثار، و أثر الشىء سوى الشىء، و هو معلوم فلا تكون دلالة غير الشىء ادراكا له فما يدرك بالآثار إلّا مبهما، كما تقدّم تفصيله.

و الصانع الثابت بالعقول الفطريّة السليمة، ليس بمحدود بالحدود، و لا مشمول للأوعية و الظروف، و العقل لا يدرك ما لا حدّ له، بل كلّ ما يدركه يحدّده.

و كذلك الوهم، لا يدرك ما لن يشمله، فلذلك لا يدركانه، و أيضا العقل يدرك الّذى قد قدّره، فإنّه لا يدرك إلّا ما يقدّره. و كلّ ما قدّر العقل فمحدودا يره، و الوهم يدرك الّذى يصرّفه مصوّرا، اذ ليس ادراكه إلّا تصريفه و تصويره فهو إذن يكيّفه، و كلّ ما يدرك العقل أو الوهم له فهو ممثّل، مشبح، مشبّه.

[ما ورد عنهم (ع) فى قصور إدراک العقول و الأوهام عن كنه معرفته تعالى]

قال امير المؤمنين (ع): «الحمد للّه الّذى انحسرت الاوصاف عن كنه معرفته، و ردعت عظمته العقول، فلم تجد مساغا الى بلوغ غاية ملكوته، هو اللّه الحق المبين، احق و ابين ممّا ترى العيون لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشبّها، و لم تقع عليه الأوهام بتقدير، فيكون ممثّلا» . و قال (ع) أيضا:

«بل حارت الأوهام ان يكيّف المكيّف للأشياء» .

و قال (ع) أيضا: «و لا تحيطه الأفكار، و لا تقدّره العقول، و لا تقع عليه الأوهام، فكلّ ما قدّره عقل أو عرف له مثل، فهو محدود؛ فمن زعم أنّ إله الخلق محدود، فقد

---

(۱). البحار ۶۴: ۳۲۳/ ۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۹۰

جهل المعبود» .

و قال (ع) أيضا: «لأنّه اللّه الذى لم يتناه فى العقول، فيكون فى مهبّ فكرها مكيّفا، و فى حواصل رويّات همم النفوس محدودا مصرّفا» .

و قال (ع): «و لم تقع عليه الأوهام فتقدره شبحا ماثلا؛ و قصرت دون بلوغ صفته أوهام الخلائق» .

و قال (ع) أيضا: «و لم تقع عليه الأوهام فيكون ممثّلا» .

و قال موسى بن جعفر (ع) فى قصور العقول و الأوهام عنه تعالى: «و إنّه لا تقدّره العقول، و لا تقع عليه الاوهام، و لا تحيط به الاقطار» .

و قال (ع) أيضا: «إنّ اللّه- تبارك و تعالى- اجلّ و اعظم من ان يحدّ بيد أو رجل، او تبلغه الأوهام، او تحيط بصفته العقول» .

و قال الرضا (ع): «لا تضبطه العقول و لا تبلغه الأوهام» . و قال (ع) أيضا: «هو اجلّ من ان يدركه بصر، او يحيط به وهم، او يضبطه عقل» . و قال (ع) أيضا: «و اقمع وجوده جوائل الأوهام» .

و قال الباقر (ع): «تعالى عن صفة الواصفين، و جلّ عن اوهام المتوهّمين» .

و قال الصادق (ع): «لا تدركه الأوهام، و لا تنقصه الدهور، و لا يغيّره الزمان» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «فإنّ اللّه- عزّ و جلّ- عن صفة الواصفين و نعت الناعتين و توهّم المتوهّمين» .

و قال الرضا (ع): «إنّ اللّه تبارك و تعالى لا يوصف بمكان و لا يدرك بالأبصار و الأوهام» . و قال (ع) أيضا: «الممتنع من الصفات ذاته، و من الأبصار رؤيته، و من

---

(۱). البحار ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۷۷/ ۱۶.

(۳). المصدر ۴: ۲۶۵/ ۱۴.

(۴). المصدر ۶۴: ۳۲۳/ ۲.

(۵). المصدر ۴: ۲۹۶/ ۲۳.

(۶). المصدر ۳: ۳۰۰/ ۳۲.

(۷). المصدر ۴: ۲۶۳/ ۱۱.

(۸). المصدر ۳: ۳۷/ ۱۲.

(۹). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۱۰) المصدر ۳: ۲۹۱/ ۶.

(۱۱). المصدر ۳: ۲۹/ ۳.

(۱۲). المصدر ۳: ۳۱۱/ ۵.

(۱۳). المصدر ۴: ۳/ ۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۹۱ و كلّ ما الوهم قضى و قدّرهفهو على خلاف ما تصوّره

خلاف ما تعقّل الأحلامو غير ما تصوّر الأوهام

فما تعقّلت فليس ذاك هوو ما توهّمت فذاك غيره الأوهام الاحاطة به» .

و قال امير المؤمنين (ع): «و قصرت دون بلوغ صفته اوهام الخلائق» . و قال (ع):

«الحمد للّه الّذى عجز الأوهام ان تنال إلّا وجوده» . و فى تحف العقول: «اعدم الأوهام ان تنال الى وجوده» .

و كلّ ما الوهم قضى و قدّره؛ فهو تعالى على خلاف ما تصوّره، و هو تعالى خلاف ما تعقّل الأحلام، و هو غير ما تصوّر الأوهام، فما تعقّلت من شيء، فليس ذاك هو تعالى، و ما توهّمت، فذاك غيره تعالى؛ قال امير المؤمنين (ع): «إنّه ربّ، خالق، غير مربوب مخلوق، ما تصوّر فهو بخلافه» . ثمّ قال بعد ذلك: «ليس باله من عرف بنفسه، هو الدال بالدّليل عليه، و المؤدّى بالمعرفة إليه» . و قد تقدّم عنه (ع) فى باب «أنّه لا يوصف إلّا بما وصف نفسه» (فى جواب ما روى أنّ محمدا (ص) رأى ربّه؟ الى أن قال): «ما توهّمتم من شيء، فتوهّموا للّه غيره» .

و قال الحسين (ع): «ما تصوّر فى الأوهام، فهو خلافه» . و قال الصادق (ع) لهشام بن الحكم: «إنّ اللّه تعالى لا يشبه شيئا و لا يشبهه شيء، و كلّ ما وقع فى الوهم فهو بخلافه» .

و قال (ع) لمفضّل بن عمر: «من شبّه اللّه بخلقه فهو مشرك، إنّ اللّه تبارك و تعالى لا يشبه شيئا و لا يشبهه شيء، و كلّ ما وقع فى الوهم، فهو بخلافه» .

و قال (ع) أيضا: «و لا يدرك بالحواس الخمس، و لا يقع عليه الأوهام، و لا تصفه الألسن؛ فكلّ شيء حسّته الحواس أو جسّته الجواسّ أو لمسته الأيدى، فهو مخلوق» .

---

(۱). البحار ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۲). المصدر ۴: ۲۶۶/ ۱۴.

(۳). المصدر ۴: ۲۲۱/ ۱.

(۴). المصدر ۷۷: ۲۸۲/ ۱.

(۵). البحار ۴: ۲۵۳/ ۷.

(۶). المصدر ۴: ۲۵۳/ ۷.

(۷). المصدر ۴: ۴۰/ ۱۸.

(۸). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۹). المصدر ۳: ۲۹۰/ ۴.

(۱۰) المصدر ۳: ۲۹۹/ ۳۰.

(۱۱). المصدر ۳: ۲۹۸/ ۲۶۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۹۲ من عبد اللّه توهّما، كفرمحتجب عن العقول كالبصر

لم تحط الأذهان و الضمائربه و لا الأفهام و الخواطر و قال الرضا (ع): «ما توهّمتم من شيء فتوهّموا للّه غيره» .

و عن ابن ابى نجران، قال: سألت أبا جعفر الثانى (ع) عن التوحيد، فقلت:

اتوهّم شيئا؟ فقال (ع): «نعم، غير معقول و لا محدود، فما وقع وهمك عليه من شيء، فهو خلافه، لا يشبهه شيء و لا يدرك بالأوهام، و كيف تدركه الأوهام و هو خلاف ما يعقل و خلاف ما يتصوّر فى الأوهام، انّما يتوهّم شيء غير محدود و لا معقول» .

و على هـذا، من عبـد اللّه توهّما، كفر، لأنّه عبـد غير اللّه، قال الصادق (ع): «من عبد اللّه بالتوهّم، فقد كفر، و من عبد الاسم و لم يعبد المعنى، فقد كفر» . محتجب عن العقول كالبصر، اى كما يحتجب عن البصر، قال الحسين (ع): «احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار» .

لم تحط الأذهان و الضمائر به، و لا الأفهام و الخواطر، قال امير المؤمنين (ع):

«لا يدرك بوهم و لا يقدر بفهم» . و قال (ع) أيضا: «تتلقّاه الأذهان لا بمشاعرة، و تشهد له المرائى (العيون) لا بمحاضرة» .

و قـال (ع): «ممتنع عن الأوهـام ان تكنهه، و عن الأفهـام ان تسـتغرقه، و عن الأذهان ان تمثّله: و حصـرت الأفهام عن استشـعار وصـف قدرته، و غرقت الأذهان فى لجج افلاك ملكوته» .

و قال رسول اللّه (ص): «الّذى تعجز الحواسّ ان تـدركه، و الاوهام ان تناله، و الخطرات ان تحدّه، و الأبصار عن الإحاطة به، جلّ عمّا يصفه الواصفون» .

و عن ابى الحسن الثالث (ع) مثله .

و قال الحسن بن على (ع): «فلا تدرك العقول و اوهامها، و لا الفكر و خطراتها،

---

(۱). البحار ۴: ۴۰/ ۱۸.

(۲). المصدر ۳: ۲۶۶/ ۳۲.

(۳). المصدر ۴: ۱۶۵/ ۷.

(۴). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۵). المصدر ۴: ۳۱۴/ ۴۰.

(۶). المصدر ۴: ۲۶۱/ ۹.

(۷). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۸). المصدر ۳۶: ۲۸۳/ ۱۰۶.

(۹). المصدر ۴: ۳۰۳/ ۳۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۹۳ لم تحوه الأفكار بالمقياسو لا المبرّات عن الوسواس

محرّم على بوارع الفطن تحديده و هو عن الوهم بطن و لا الالباب و اذهانها صفته» .

و قال ابو جعفر الثانى (ع): «محرّم على القلوب ان تحتمله، و على الأوهام ان تحدّه، و على الضمائر ان تصوّره» .

لم تحوه الأفكار بالمقياس، و لا المبرّات عن الوسواس، قال امير المؤمنين (ع): «و لا تقطعه المقاييس لكبريائه» . و قال (ع): «لأنّه اللطيف الّذى اذا ارادت الأوهام ان تقع عليه فى عميقات غيوب ملكه، حاولت الفكر المبرّات من خطر الوسواس ادراك علم ذاته، و تولّهت القلوب إليه لتحوى منه مكيّفا فى صفاته، و غمضت مدال العقول فى حيث لا تبلغه الصفات لتنال علم إلهيّته، ردعت خاسئة و هى تجوب مهاوى سدف الغيوب، متخلصة إليه سبحانه، رجعت اذ جبهت، معترفة بأنّه لا ينال بجور الاعتساف كنه معرفته» .

و قال (ع): «اتقوا اللّه ان تمثّلوا بالربّ الّذى لا مثل له، او تشبّهوه من خلقه، او تلقوا عليه الأوهام، او تعملوا فيه الفكر، او تضربوا له الأمثال، او تنعتوه بنعوت المخلوقين، فإنّ لمن فعل ذلك نارا» .

و قال (ع): «و حار فى ملكوته عميقات مذاهب التفكير» . و قال (ع): «و ارتفع عن ان تحوى كنه عظمته فهاهة رويّات المتفكّرين» .

و قال الحسين (ع): «يصيب الفكر منه الإيمان به موجودا، و وجود ايمان لا وجود صفة» .

محرّم على بوارع الفطن، تحديده، و هو عن الوهم بطن؛ اى استتر عن ادراك

---

(۱). البحار ۴: ۲۸۹/ ۲۰.

(۲). المصدر ۴: ۱۵۴/ ۱.

(۳). المصدر ۹۰: ۱۳۸/ ۷.

(۴). تجوب: أى تخرق أو تقطع.

(۵). السدف: الظلم.

(۶). البحار ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۷). المصدر ۳: ۲۹۸/ ۲۵.

(۸). المصدر ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

(۹). فهاهة: العىّ.

(۱۰) البحار ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۱۱). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۹۴ فإنّه من لم يقدّر قدره رويّة الأوهام لا تقدّره

ضلّت هنا هواجس الأحلام و فات عن مراجم الأوهام

قد ضلت العقول فى أمواجه و حارت الأوهام فى ارتتاجه الأوهام، قال امير المؤمنين (ع): «الباطن لجلال عزّته عن فكر المتوهمين» .

و قال (ع): «محرّم على بوارع ناقبات الفطن تحديده، و على غوامض ثاقبات الفكر تكييفه، و على غوائص سابحات النظر تصويره» .

و قال (ع): «و لا يناله غوص الفطن» .

و قال (ع): «لا تناله الأوهام فتقدّره، و لا تتوهّمه الفطن فتصوّره» .

فإنّه من لم يقدّر قدره، اى من كان اجلّ من ان يقدّر قدره؛ كما قال تعالى: ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ... رويّة الأوهام لا تقدّره ابدا، ضلّت هنا هواجس الأحلام اى خواطر الحلم و فات عن مراجم الأوهام؛ اى مواضع رجمها، قال امير المؤمنين (ع): «و كيف يكون من لا يقدر قدره، مقدّرا فى روايات الأوهام، و قد ضلّت فى ادراك كنهه هواجس الأحلام» . و قال (ع): «و فات لعلوّه على اعلى الأشياء، مواقع رجم المتوهّمين» .

قد ضلت العقول فی أمواجه و حارت الأوهام فی ارتتاجه قال (ع): «قد ضلّت العقول فی امواج تیّار ادراکه، و تحیّرت الأوهام عن احاطة ذکر ازلیّته» .

و قال (ع): «تاهت الفطن فی تیّار امواج عظمته، و حصرت الألباب عند ذکر ازلیّته، و تحیّرت العقول فی افلاک ملکوته» .

و عن ابی الحسن الثالث (ع): «إلهی تاهت اوهام المتوهّمین، و قصر طرف الطارفین، و تلاشت اوصاف الواصفین، و اضمحلّت تأویل المبطلین، عن الدرک لعجیب شأنک، و الوقوع بالبلوغ الی علوّک، فأنت الّذی لا تتناهی و لم تقع علیک عیون

---

(۱). البحار ۴: ۳۱۹/ ۴۵.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۳). المصدر ۴: ۲۴۷/ ۵.

(۴). المصدر ۴: ۲۵۴/ ۸.

(۵). انعام ۶: ۹۱، حج ۲۲: ۷۴، زمر ۳۹: ۶۷.

(۶). البحار ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۷). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۸). الارتتاج: الانفاق.

(۹). البحار ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۱۰) المصدر ۳: ۲۹۷/ ۲۴.

هدایة الامة الی معارف الائمة، النص، ص: ۱۹۵ تاهت طوامح العقول و الفکرو هل تحدّ الربّ ألباب البشر؟

جلّ من أن یحدّ بالحدودأو أن یکون فی قوی المحدود

حارت عن استشعار وصف قدرتهخابت عن استنباطها لصفته بإشارة و لا عبارة، هیهات ثمّ هیهات!!» .

و عنه (ع) فی مکتوبة: «تاهت اوهام المتوهّمین، و قصر طرف الطارفین، و تلاشت أوصاف الواصفین، و اضمحلّت اقاویل المبطلین عن الدرک لعجیب شأنه، و الوقوع بالبلوغ علی علوّ مکانه، فهو بالموضع الّذی لا یتناهی، و بالمکان الّذی لم تقع علیه الناعتون، بإشارة و لا عبارة هیهات هیهات!!» .

تاهت طوامح العقول و الفکر، و هل تحدّ الربّ ألباب البشر؟ المحدود!؟

هیهات! جلّ من أن یحدّ بالحدود أو أن یکون فی قوی المحدود. قال امیر المؤمنین (ع): «و حال دون غیبه المکنون، حجب من الغیوب و تاهت فی ادنی ادانیها (أی الغیوب) طامحات العقول فی لطیفات الأمور» .

و قال (ع): «و قد یئست من استنباط الإحاطة به طوامح العقول، و نضبت عن الإشارة إلیه بالاکتناه بحار العلوم» .

و قال (ع): «و لا یخطر ببال اولی الرویّات خاطرة من تقدیر جلال عزّته، لبعده ان یکون فی قوی المحدودین، لأنّه خلاف خلقه، فلا شبه له فی المخلوقین، و إنّما یشبّه الشیء بعدیله، فامّا ما لا عدیله له فکیف یشبّه بغیر مثاله» .

و قال (ع): «لأنّه اجلّ من ان تحدّه الباب البشر بالتفکیر» .

حارت عن استشعار وصف قدرته، فکیف بان تستشعر ذاته، و خابت أیضا عن استنباطها لصفته؛ کما مرّ فی کلام امیر المؤمنین (ع)، و قال (ع) أیضا: «و رجعت بالصّغر عن السموّ الی وصف قدرته لطائف الخصوم» .

---

(۱). البحار ۳: ۲۹۸/ ۲۷.

(۲). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۴.

(۳). المصدر ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

(۴). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۵). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۶). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۷). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۹۶ ليس بمدرك له بعد الهممو لا ملائك على قرب وهم

لم يحجب العقول عن معرفتهبل حجبت عن ذاته و صفته ليس بمدرك له بعد الهمم، فإنّه لا يجدى فى الادراك الهمّ البعيد، او الجدّ السّديد، و الجهد الشديد، و كذلك لا يدركه ملائك على قرب منهم و همّ لهم بذلك، قال امير المؤمنين (ع): «لا يبلغه بعد الهمم، و لا ـ يناله غوص الفطن» . و قال (ع): «لا ـ يدركه بعد الهمم و لا ـ يناله غوص الفطن» . و قد مرّ كلامه (ع) و فى حواصل رويّات همم النّفوس محدودا مصرّفا.

و قال (ع): «لأنّه اجلّ من أن يحدّه الباب البشر بالتفكّر، او تحيط به الملائكة على قربهم من ملكوت عزّته بتقدير» .

و قد مرّ فى أنّه تعالى لا يوصف، قوله فى الملائكة: «متولّهة عقولهم أن يحدّوا أحسن الخالقين، و إنّما يدرك بالصفات ذوو الهيئات و الأدوات» .

و قال الحسين (ع): «و لا تدركه العلماء بألبابها، و لا اهل التفكير بتفكيرهم، الّا بالتحقيق ايقانا بالغيب، لأنّه لا يوصف بشىء من صفات المخلوقين» .

لم يحجب العقول عن معرفته، بل حجبت عن ذاته وصفته. و فى هذا جواب عن أنّه إذا كانت العقول محجوبة عنه، فكيف لنا بالمعرفة؟ و إنّ المعرفة ليست إلّا بالعقول، فكيف الجمع بينهما؟

[فى أن المدركات قاصرة عن إدراكه تعالى و قصورها غير قابل للزوال]

و حاصل الجواب: أنّها ليست ممنوعة عن القدر اللازم فى المعرفة، و هو العلم به، و إنّما هى ممنوعة عمّا زاد عليه؛ اعنى الإدراك. قال امير المؤمنين (ع): «و حجب العقول ان تتخيّل ذاته فى امتناعها من الشبه و الشّكل» . و قال (ع) أيضا: «لم يطّلع العقول على تحديد صفته، و لم يحجبها عن واجب معرفته» .

---

(۱). البحار ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

(۲). المصدر ۴: ۲۴۷/ ۵.

(۳). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۴). المصدر ۷۷: ۳۱۱/ ۱۳.

(۵). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۶). المصدر ۷۷: ۳۸۳/ ۵.

(۷). المصدر ۴: ۳۰۸/ ۳۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۹۷ تعرفه بالآى و الآثارما كان يكفيه من الإقرار

إذ مع علوّه على الأشياءبها تجلّى لظهور الآى

و وقفها من جهة الإدراك لهإذ هو فوق العقل أن تعقّله

و لم يحبب فى واجب الإقرارمعرفة الكنه بلا استتار

و النـاس لم يكلّفوا تعقّلهو إنّمـا قـد كلّفوا الإقرار له تعرفه بالآى و الآثار، ما كان يكفيه من الإقرار، و هو محض العلم بوجوده، متّصـفا بصـفات الكمـال، منزّهـا عن كـلّ نقص و افتقـار، إذ مع علوّه على الأشـياء، كمـا تقـدّم من كلام امير المؤمنين (ع)، بها تجلّى للعقول لظهور الآى؛ يعنى الآية له تعالى فى كلّ شىء و إن لم يكن هو ظاهرا بنفسه، قال امير المؤمنين (ع): «لم تحط به الأوهام، بل تجلّى لها بها (أى بالأشياء)، و بها امتنع منها و إليها حاكمها» .

و المراد بالأوهام، الاعمّ من العقول؛ يعنى أنّه تعالى تجلّى للعقول بالأشـياء، و بها امتنع منها؛ اى اكتفى بدلالـة الاشـياء عليه، فامتنع من العقول، او بـالعقول امتنع منهـا، لمـا تقـدّم أنّ الخلق أيضـا بـذاته حاجب عنه، و جعل المحاكمـة بينه و بين العقول الى الأشـياء، لظهور دلالتها عليه، فالعقول غير واقفة من جهة العلم بوجوده، و لا متوقّفة، و إنّما وقفها من جهة الإدراك له، إذ هو فوق العقل أن تعقّله. فإنّ المخلوق ليس فى مرتبة الخالق؛ و المحدود ليس فى مرتبة الحادّ؛ و المتناهى لا يبلغ اللامتناهى.

و لم يحبب عنـد العقل فى واجب، الإقرار له تعالى، بل بالنّسـبة الى كلّ شـىء فرض وجوب الإقرار به معرفـة الكنه له تعالى، او لذلك الشىء بلا استتار، و الناس لم يكلّفوا تعقّله لا عقلا و لا شرعا. و إنّما قد كلّفوا الإقرار له، و الإقرار لا يلازم الاكتناه.

و الإدراك و لا يستلزم.

قال الصادق (ع) فى حديث المفضّل:

«و اعجب منهم جميعا المعطّلة، الّذين راموا ان يدركوا بالحسّ ما لا يدرك بالعقل، فلمّا اعوزهم ذلك، خرجوا الى الجحود

---

(۱). البحار ۴: ۲۶۱/ ۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۹۸

و التكـذيب، فقـالوا: و لم لاـ يـدرك بالعقل؟ قيل: لأنّه فوق مرتبـة العقل؛ كما لا يـدرك البصـر ما فوق مرتبته، فإنّك لو رأيت حجرا يرتفع فى الهواء، علمت أنّ راميـا يرمى به، فليس هـذا العلم من قبـل البصـر، بـل من قبـل العقـل، لأـنّ العقل، هو الّـذى يميّزه فيعلم أنّ الحجر لا يـذهب علوا من تلقاء نفسه، أ فلا ترى كيف وقف البصـر على حـدّه، فلم يتجاوزه، فكذلك يقف العقل على حدّه من معرفة الخالق، فلا يعدوه و لكن يعقله بعقل اقرّ أنّ فيه نفسا و لم يعاينها، و لم يدركها بحاسّة من الحواس.

و على حسب هذا أيضا، نقول: أن العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الإقرار و لا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته.

فـإن قـالوا: فكيف يكلّف العبـد الضـعيف، معرفته بالعقـل اللطيف و لا يحيط به؟ قيل لهم: إنّما كلّف العباد من ذلك ما فى طاقتهم ان يبلغوه، و هو ان يوقنوا به و يقفوا عنـد امره و نهيه، و لم يكلّفوا الإحاطـة بصـفته، كمـا انّ الملك لا يكلّف رعيّته ان يعلموا أ طويل، أم قصير ابيض هو، أم اسمر، و إنّما يكلّفهم الإذعان بسلطانه و الانتهاء الى أمره.

ألاـ ترى أنّ رجلاـ لو أتى بـاب الملـك، فقـال: اعرض علىّ نفسـك حتّى اتقصّـى معرفتك، و إلّا لم اسـمع لك، كان قـد احلّ نفسـه للعقوبة؟ فكذا القائل أنّه لا يقرّ بالخالق سبحانه حتّى يحيط بكنهه متعرّض لسخطه.

فإن قالوا: أو ليس نصـفه، فنقول العزيز الحكيم، الجواد، الكريم؟ قيل لهم: كلّ هذه، صفات اقرار، و ليست صفات احاطة، فإنّا نعلم أنّه حكيم و لا نحيط بكنه ذلك منه، و كذلك قدير و جواد و سائر صفاته، كما قد نرى السّماء و لا ندرى ابن

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۱۹۹

منتهاه، بل فوق هذا المثل بما لا نهاية له، لأنّ الأمثال كلّها تقصر عنه و لكنّها تقود العقل الى معرفته.

فإن قالوا: لم يختلف فيه؟ قيل لهم: لقصر الأوهام عن مدى عظمته و تعديها اقدارها فى طلب معرفته و أنّها تروم الإحاطة به و هى تعجز

عن ذلك و ما دونه، فمن ذلك، هذه الشّمس الّتى تراها تطلع على العالم، و لا يوقف على حقيقة امرها، و لذلك كثرت الأقاويل فيها و اختلفت الفلاسفة المذكورون فى وصفها، فقال بعضهم: هو فلك اجوف مملوّ نارا، ثمّ اختلفوا فى شكلها، فقال بعضهم: هى بمنزلة صفحة عريضة؛ و قال آخرون: كالكرة المدحرجة. و كذلك اختلفوا فى مقدارها، فزعم بعضهم: أنّها مثل الارض سواء. ففى اختلاف هذه الاقاويل منهم فى الشمس دليل على أنّهم لم يقفوا على الحقيقة من امرها، و اذا كانت هذه الشّمس الّتى يقع عليها البصر و يدركها الحسّ، قد عجزت العقول عن الوقوف على حقيقتها، فكيف ما لطف عن الحسّ و استتر عن الوهم؟

فإن قالوا: و لم استتر؟ قيل لهم: لم يستتر بحيلة يخلص إليها كمن يحتجب عن النّاس بالأبواب و السّتور، و إنّما معنى قولنا استتر، أنّه لطف عن مدى ما تبلغه الأوهام؛ كما لطفت النّفس و هى خلق من خلقه و ارتفعت عن ادراكها بالنّظر.

فإن قالوا: و لم لطف، و تعالى عن ذلك علوّا كبيرا؟ كان ذلك خطاء من القول لا يليق بالّذى هو خالق كلّ شىء، إلّا ان يكون مباينا لكلّ شىء متعاليا عن كلّ شىء سبحانه و تعالى. هداية الامة الى معارف الائمة ؛ النص ؛ ص۱۹۹

لّ شىء متعاليا؟ قيل لهم: الحقّ الّذى تطلب معرفته من الأشياء، هو أربعة اوجه:

فأوّلها: أن تنظر أ موجود هو أم ليس بموجود.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۰۰

و الثانى: ان يعرف ما هو فى ذاته و جوهره.

و الثالث: ان يعرف كيف هو و ما صفته.

و الرابع: ان يعلم لما ذا هو؟ و لاىّ علّة؟ فليس من هذه الوجوه شىء يمكن المخلوق ان يعرفه من الخالق حق معرفته، غير أنّه موجود فقط، فإذا قلنا: كيف و ما هو؟ فممتنع على كنهه و كمال المعرفة به، و امّا لما ذا؟ فهو ساقط فى صفة الخالق، لأنّه جلّ شأنه علّة كلّ شىء و ليس شىء بعلّة له. ثمّ ليس علم الانسان بأنّه موجود، موجب له ان يعلم ما هو؟ و كيف هو؟ كما أنّ علمه بوجود النّفس لا يوجب ان يعلم ما هى؟ و كيف هى؟ و كذلك امور الروحانيّة اللطيفة.

فإن قالوا: فأنتم الآن تصفون من قصور العلم عنه وصفا، حتّى كأنّه غير معلوم؟ قيل لهم: هو كذلك من جهة، اذا رام العقل معرفة كنهه و الاحاطة به، و هو من جهة أخرى اقرب من كلّ قريب، اذا استدلّ عليه بالدّلائل الشافية، فهو من جهة كالواضح لا يخفى على أحد، و هو من جهة كالغامض لا يدركه احد، و كذلك العقل أيضا ظاهر بشواهده و مستور بذاته» .

هذا تمام الكلام فى المدركات الباطنية، و لنختم الكلام فى ذاته من حيثيّة أنّه لا يدرك، و نتكلّم فيه من حيثيّات أخرى. فمن ذلك أنّه تعالى ليس بمحسوس، و لا يدرك بالحواسّ، فيندرج فيه البحث عن المدركات الظاهرية و إنّما صنعت كذلك، ليكون البحث عن عدم محسوسيّته بحثا، استقلاليّا، نفسيّا، لا مقدميّا، و لكن تماميّة البحث عنه، تتوقّف على البحث عن الجوهريّة و الجسميّة و لذلك قدمته عليه.

---

(۱). البحار ۳: ۱۴۶/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۰۱ ليس بجوهر و جسم و عرض‌بل هو غير كلّ ما الوهم فرض

من صورة أو شبح مثال‌أو كلّما يرسم فى الخيال

بل هو منشى لكلّ داهرو خالق الأعراض و الجواهر

مجسّم الجسم، مصوّر الصورمجنّس الجنس و بارئ كلّ ذرّ

و ممّا يتعلّق بذاته تعالى أنّه ليس بجوهر، و لا عرض، و لا جسم، و لا صورة و لا شبح، و لا مثال

مذهب اهل البيت (ع) سلب جميع ذلك عن ذاته تعالى، و يدلّ على ذلك مضافا الى ما نذكره من تصريحاتهم الخاصّة، ما تقدّم من مذهبهم أنّه تعالى لا يوصف، بل من قولهم بأنّه لا يدرك أيضا؛ فإنّ القول بأنّه جوهر أو جسم أو غيرهما، مستلزم للتوصيف و الادراك؛ و كذلك يدلّ عليه ما يأتى من مذهبهم على نفى التشبيه، و أنّه ليس كمثله شيء، ليس ذاته تعالى عند اهل البيت (ع)، بجوهر و جسم و عرض، بل هو غير كلّ ما الوهم فرض، من صورة أو شبح أو مثال أو كلّما يرسم فى الخيال؛ فإنّ المرتسم فى الخيال، لا يخلو عن الصورة و الشبح و المثال، و لو فرض فيه شيء غيرها، فهو تعالى أيضا غيره، بل هو منشئ لكلّ داهر؛ اى موجود فى الدهر و العالم؛ و هو تعالى خالق الأعراض و الجواهر؛ و هو مجسّم الجسم، و مصوّر الصور، و مجنّس الجنس، و بارئ كلّ ذرّ، و صانع الشيء لا يكون من جنسه، و المبدع لا يكون من جنس المبدع، و إلّا فلا يكون ابداعا.

فعن عبد العظيم الحسنى، عن على بن محمد الهادى (ع)،

قال: فقلت يا ابن رسول اللّه! إنّى اريد أن اعرض عليك دينى، فإن كان مرضيّا، ثبت عليه حتّى القى اللّه- عزّ و جلّ-، فقال: «هاتها يا أبا القاسم!» فقلت: انّى اقول إنّ اللّه تبارك و تعالى واحد، ليس كمثله شيء، خارج من الحدّين: «حدّ الابطال» و «حدّ التشبيه»، و إنّه ليس بجسم و لا صورة و لا عرض و لا جوهر، بل هو مجسّم الأجسام، و مصوّر الصّور، و خالق الأعراض و الجواهر، و ربّ كلّ شيء و مالكه و جاعله و محدثه، و أنّ محمّدا- صلى اللّه عليه

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۰۲

و آله- عبده ...

و فى آخره فقال على بن محمّد (ع): «يا أبا القاسم! هذا و اللّه دين اللّه الّذى ارتضاه لعباده، فاثبت عليه، ثبّتك اللّه بالقول الثابت» .

و قال الصادق (ع): «و إنّه شيء بحقيقة الشيئيّة، غير أنّه لا جسم، و لا صورة، و لا يجسّ، و لا يدرك بالحواس الخمس» .

و قال الرضا (ع): «عرف بغير رؤية، و وصف بغير صورة، و نعت بغير جسم، لا إله إلّا هو الكبير المتعال» .

و قال (ع) أيضا (فى جواب مسألة سهل: أنّه جسم أو لا جسم؟): «إنّ للنّاس فى التوحيد ثلاثة مذاهب: اثبات بتشبيه و مذهب النّفى، و مذهب اثبات بلا تشبيه؛ فمذهب الاثبات بتشبيه لا يجوز، و مذهب النّفى لا يجوز، و الطريق فى المذهب، اثبات بلا تشبيه» .

و عن الصادق (ع) فى جواب ما كتبه إليه عبد الرحيم القصير، اخبرنى عن اللّه، هل يوصف بالصورة و بالتخطيط؟

«سألت- رحمك اللّه- عن التوحيد و ما ذهب من قبلك، فتعالى اللّه الّذى ليس كمثله شيء و هو السميع البصير تعالى اللّه عمّا يصفه الواصفون، المشبّهون اللّه تبارك و تعالى بخلقه، المفترون على اللّه: و اعلم- رحمك اللّه- أنّ المذهب الصحيح فى التوحيد، ما نزل به القرآن من صفات اللّه- عزّ و جلّ- فانف عن اللّه البطلان و التشبيه فلا نفى و لا تشبيه» . الى آخر ما تقدّم «فى أنّه تعالى شيء».

و قال ابو الحسن الثالث (ع): «يا فتح! كلّ جسم مغذّى بغذاء إلّا الخالق الرازق، فإنّه جسّم الأجسام و هو ليس بجسم و لا صورة، منشئ الأشياء و مجسّم الأجسام و مصوّر الصور» .

و عن سهل، قال كتبت الى ابى محمّد (ع) سنة خمس و خمسين و مأتين، قد

---

(۱). البحار ۳: ۲۶۸/ ۳.

(۲). المصدر ۳: ۲۹/ ۳.

(۳). المصدر ۴: ۲۶۳/ ۱۱.

(۴). المصدر ۳: ۳۰۴/ ۴۱.

(۵). المصدر ۳: ۲۶۱/ ۱۲.

(۶). المصدر ۴: ۲۹۱/ ۲۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۰۳ و الكلّ ذو حدّ و ذو تناهو ذو التناهى ليس بالإله

فالكلّ حادث بلا امتراءفاللّه غير هذه الأشياء

ليس كمثله تعالى شأنهشيء فيا سبحانه سبحانه

مجوهر الجوهر لا- جوهر لهمشعر المشعر لا- مشعر له اختلف يا سيّدى اصحابنا فى التوحيد، فمنهم من يقول: هو جسم؛ و منهم من يقول:

هو صورة؛ فإن رأيت يا سيّدى ان تعلّمنى من ذلك ما اقف عليه و لا اجوزه، فعلت متطوّلا على عبدك.

فوقّع (ع) بخطّه: «سألت عن التوحيد، و هذا عنكم معزول، انّ اللّه تعالى واحد، احد، صمد، لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا احد؛ خالق و ليس بمخلوق، يخلق تبارك و تعالى ما يشاء من الاجسام و غير ذلك، و يصوّر ما يشاء و ليس بمصوّر، جلّ ثناءه و تقدّست اسمائه، و تعالى ان يكون له شبه، هو لا غيره، ليس كمثله شيء» .

و برواية أخرى عن سهل، عن ابى الحسن (ع): فى أنّه جسم أو صورة؟ فكتب:

«سبحان من لا يحدّ و لا يوصف، ليس كمثله شيء و هو السميع العليم، او قال:

البصير» . و بروايـة أخرى، عن سهل، عن حمزة بن محمّد، قال: كتبت الى ابى الحسن (ع) و اسأله عن الجسم و الصورة، فكتب (ع): «سبحان من ليس كمثله شيء، لا جسم و لا صورة» .

و الكلّ ذو حدّ و ذو تناه، كما يجيء قول الصادق (ع) فى ابطال قول هشام: «أما علم أنّ الجسم محدود متناه» و ذو التناهى ليس بالإله، كما تقدّم تقريره، فالكلّ حادث بلا امتراء، لأنّها محدودة، و المحدود مفتقر الى المحدّد، فاللّه غير هذه الأشياء، من الجسم و الصورة و غيرها، ليس كمثله تعالى شأنه شيء، فيا سبحانه سبحانه، فاذا فرض أنّه تعالى جوهر أو جسم أو صورة أو شبح أو مثال، كان له مثل، سبحانه الكبير المتعال، بل هو مجوهر الجوهر، لا جوهر له و مشعر المشعر، لا مشعر له، لأنّه ابدع ما لم يكن، و هو قد كان قبل ان يبدع، فقد كان غير ما ابدعه.

قال امير المؤمنين (ع): «بتشعيره المشاعر عرف أنّ لا مشعر له، و بتجهيره

---

(۱). البحار ۳: ۲۶۰/ ۱۰.

(۲). المصدر ۳: ۲۹۴/ ۱۷.

(۳). المصدر ۳: ۳۰۱/ ۳۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۰۴ لا شبح فيوصف اقتراحابالكيف أو يصارع الأشباحا

أو يتقضّى أو يراه الرائى كيف و لم يحلّ فى الأشياء ***

و كلّ جسم للتجزّى قابلو الجنس مع أجناسه معادل

من قال بالجسم فقد تجزّءاو كان أهل البيت منه البرءاء

و لو يقول ليس كالأجسامإن لم يرد من ذاك صرف الاسم

كسالف القولين من هشامزعما بأن لا شيء غير الجسم الجواهر عرف انّ لا جوهر له» . و عن الرضا (ع) أيضا مثله .

لا شبح فيوصف اقتراحا بالكيف؛ اى يقترح له كلّ من عند نفسه وصفا و يصفه بكيفيّة خاصّة، أو يصارع الأشباحا من حيث المماثلة و الكيفيّة، فإنّ الأمثال، تضادّ الأمثال و الأشباه، تقابل الاشباه، و هى معنى المصارعة، أو يتقضّى و ينصرم، فإنّ الأشباح تتقضّى و تنصرم، أو يراه الرائى، فإنّ الشبح يكون مرئيا، و كيف يوصف بالشبح؟ و هو لم يحلّ فى الأشياء فيكون من سنخها جوهرا أو شبحا.

قال امير المؤمنين (ع): «و لا له شبح مثال فيوصف بكيفيّة، و لم يغب عن شيء فيعلم بحيثيّة؛ ليس بجنس فتعادله الأجناس، و لا بشبح

فتصارعه الاشباح» .

و قال (ع) أيضا: «لا شبح فيتقضى و لا محجوب فيحوى» .

و قال (ع) أيضا: «و لم تقع عليه الأوهام فتقدره شبحا مائلا، الّذى بان من الخلق فلا شيء كمثله» .

و قال (ع) أيضا: «ليس بشبح فيرى، و لا بجسم فيتجزى، و لا بذى غاية فيتناهى، كيف يوصف بالأشباح و ينعت بالألسن الفصاح من لم يحلل فى الأشياء، فيقال: هو فيها كائن، و لم يناء عنها فيقال: هو عنها بائن» .

و كلّ جسم للتجزّى قابل، كما قال (ع): «و لا بجسم فيتجزّى» . و الجنس مع

---

(۱). البحار ۴: ۳۰۵/ ۳۴.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۳). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۴). المصدر ۴: ۳۰۶/ ۳۵.

(۵). المصدر ۴: ۲۶۵/ ۱۴.

(۶). المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۷). المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۰۵

أجناسه معادل؛ كما قال (ع): «ليس بجنس فتعادلانه الأجناس» . و هو تعالى لا يتجزّى و لا يماثله شيء، من قال بالجسم، فقد تجرّئ على اللّه، و كان أهل البيت (ع) منه البرءاء، و لو يقول إنّه جسم ليس كالأجسام، كسالف القولين من هشام بن الحكم؛ و كان ذلك منه قبل استبصاره، فإنّه كان يقول: جسم لا كالأجسام، فصار ذلك منه من القول بالجسميّة بناء على ظاهر كلامه و هو كذلك، إن لم يرد من ذاك اى من الجسم، صرف الاسم، زعما بأن لا شيء غير الجسم، كما حكى عنه: أنّه إنّما كان يقول بأنّه جسم، لأنّ ما ليس بجسم لم يكن بشيء عنده. فلفظ الجسم على هذا مرادف عنده، للفظ الشّيء، كما يتلى عليك فى حديث الخياط.

و قد اعترف بذلك ابو الحسن الاشعرى، مع كونه شديد التعصب على هشام، فقد حكى فى كتابه مقالات الاسلاميّين (ص ۶)، إنّ هشاما قال: معنى الجسم أنّه موجود، و كان يقول: إنّما اريد بقولى: جسم، أنّه موجود و أنّه شيء، و أنّه قائم بنفسه.

فعلى هذا، ليس هذا القول من القول بالجسميّة، الّا أنّهم (ع) تبرءوا من هذا القول أيضا. و الفرق أنّهم (ع) على المعنى الأوّل، تبرءوا منه و من القائل به، و على الثانى، تبرءوا من نفس القول لئلا يشيع هذا القول الموهم للباطل، و لئلّا ينفتح باب التأويل.

فعن الصقر بن دلف، قال سألت أبا الحسن علىّ بن محمّد (ع)، عن التوحيد، قلت له: إنّى اقول بقول هشام بن الحكم، فغضب (ع)، ثمّ قال: «ما لكم و لقول هشام!؟

إنّه ليس منّا، من زعم إنّ اللّه جسم، نحن منه برآء فى الدنيا و الآخرة، يا ابن دلف! إنّ الجسم محدّث، و اللّه محدثه» .

و عن الحسين بن عبد الرحمن الحمانى، قال: قلت لأبى ابراهيم (ع)، إنّ هشام بن الحكم زعم أنّ اللّه تعالى جسم، ليس كمثله شيء، فقال (ع): «قاتله اللّه! أما علم أنّ الجسم محدود، و الكلام غير المتكلّم، معاذ اللّه، و أبرأ الى اللّه من هذا القول، لا جسم و لا صورة و لا تحديد و كلّ شيء سواه مخلوق، و إنّما تكون الاشياء بإرادته ...» .

و عن يونس بن ظبيان، قال: دخلت على ابى عبد اللّه (ع) فقلت له: إنّ هشام بن

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۲). المصدر ۳: ۲۹۱/ ۱۰.

(۳). المصدر ۳: ۲۹۵/ ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۰۶

الحكم يقول قولا عظيما، الّا إنّى اختصر لك منه حرفا: يزعم أنّ اللّه جسم، لأنّ الأشياء شيئان: جسم و فعل، الجسم، فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل، و يجوز ان يكون بمعنى الفاعل.

فقال (ع): «ويله! أما علم أن الجسم، محدود، متناه، و الصورة محدودة، متناهية. فإذا احتمل الحدّ، احتمل الزيادة و النقصان و اذا احتمل الزيادة و النقصان كان مخلوقا».

قال: قلت فما أقول؟ قال (ع): «لا جسم و لا صورة، و هو مجسّم الاجسام و مصوّر الصور، لم يتجزّء، و لم يتناه، و لم يتزايد، و لم يتناقص» .

و عن يونس عن محمّد بن حكيم، قال: وصفت لأبى الحسن (ع) قول هشام الجواليقى، و ما يقول فى الشّاب الموفّق، و وصفت له قول هشام بن الحكم؛ فقال (ع):

«إنّ اللّه- عزّ و جلّ- لا يشبهه شىء» .

و عن محمّد بن الفرج الرخجى، قال: كتبت الى ابى الحسن على بن محمّد (ع):

أسأله عمّا قال: هشام بن الحكم فى الجسم و هشام بن سالم فى الصورة، فكتب (ع):

«دع عنك حيرة الحيران، و استعذ باللّه من الشيطان، ليس القول ما قاله الهشامان» .

و عن على بن حمزة، قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع)، إنّ هشام بن الحكم يروى عنكم أنّ اللّه- عزّ و جلّ- جسم، صمدىّ، نورىّ، معرفته ضرورىّ يمنّ بها على من يشاء من خلقه.

فقال (ع): «سبحان من لا يعلم كيف هو إلّا هو، ليس كمثله شىء و هو السميع، البصير، لا يحدّ و لا يحسّ و لا يمس و لا يدركه الحواسّ و لا يحيط به شىء، لا جسم و لا صورة و لا تخطيط و لا تحديد» .

و عن عبد الملك بن هشام الخياط، قال: قلت لأبى الحسن الرضا (ع) أسألك- جعلنى اللّه فداك! قال (ع): «سل يا جبلى عمّا ذا تسألنى؛

قال: قلت جعلت فداك! زعم هشام بن سالم أنّ اللّه- عزّ و جلّ- صورة؛ و زعم يونس، مولى آل يقطين، و هشام بن الحكم، أنّ اللّه شىء لا كالاشياء، و أنّ الأشياء بائنة

---

(۱). البحار ۳: ۳۰۲/ ۳۶.

(۲). المصدر ۳: ۳۰۰/ ۳۳.

(۳). المصدر ۳: ۲۸۸/ ۳.

(۴). المصدر ۳: ۳۰۱/ ۳۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۰۷ و أىّ فحش أو خناء أعظممن أن يقال إنّه مجسّم

أو صورة أو هو كالأشياءأو كان ذا تحديد أو أعضاء

و عندهم فلا يصلّى خلفهو لا من الزكاة يعطى عرفه منه، و أنّه بائن من الأشياء، زعما أنّ اثبات الشىء ان يقال جسم، فهو جسم لا كالأجسام، شىء لا كالأشياء، ثابت موجود، غير فقيد و لا معدوم، خارج عن الحدّين:

حدّ الابطال و حدّ التشبيه، فبأى القولين اقول؟

فقال (ع): أراد هـذا الاثبات، و هـذا شـبّه ربّه بالمخلوقين، تعالى اللّه الّذى ليس له شـبه، و لا مثل، و لا عدل، و لا نظير، و لا هو بصـفة المخلوقين، لا تقل بمثل ما قال هشام بن سالم، و قل بما قال مولى آل يقطين و صاحبه ...» .

فقوله (ع): «اراد هـذا الاثبات» و قوله (ع) «قل بما قال مولى آل يقطين و صاحبه» ظاهر فى عدم بطلان القول بأنّه جسم بهذا التأويل، و إن كان مخالفا لإطلاق الجسم من حيث اللغـة و العرف، الّا أنّه نهى عنه فى غير هـذا الحـديث، لئلّا ينفتـح باب التأويل و لظهور العبارة فى خلاف الحق.

و أىّ فحش أو خنـاء أعظم، من أن يقـال: إنّه مجسّم أو صورة أو هو كالأشـياء، أو كان ذا تحديـد أو أعضاء، ففى حـديث محمـد بن الحكيم المتقدّم، بروايـة البزنطى عنه، فيه زيادة بعد قوله (ع): «لا يشبهه شىء»، قال (ع):

«اىّ فحش أو خنـاء اعظم من قول من يصف خـالق الاشـياء بجسم أو صورة أو بخلقـة أو بتحديـد أو اعضاء، تعالى اللّه عن ذلك علوّا كبيرا» .

و عنـدهم (ع) فلا يصـلّى خلفه، خلف من قـال بـالجسم و الصورة، و لا من الزكـاة يعطى عرفه؛ اى معروفه، اى حقّه من المعروف أو سهمه المعروف. ففى آخر حديث الخيّاط، قال: فقلت يعطى الزكاة من خالف هشاما فى التوحيد؟ فقال (ع) برأسه:

لا؟ ؛ يعنى فى قوله «إنّه شىء لا كالاشياء».

---

(۱). البحار ۳: ۳۰۵/ ۴۳.

(۲). المصدر ۳: ۳۰۳/ ۳۷.

(۳). المصدر ۳: ۲۹۲/ ۱۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۰۸ أشرك من يعرفه بالأمثال أو بحجاب صورة مثال

لم يعرف اللّه به و إنّما يعرفه بغيره توهّما

لو كان ما تقوله المشبهة لا فرق بينه و ما قد شبّأه

لم يعرف الخـالق من مخلوقه و لا الّـذى يرزق من مرزوقه و عن علىّ بن مهزيـار، قال: كتبت الى ابى جعفر الثانى (ع)، جعلت فـداك! أصلّى خلف من يقول بالجسم، و من يقول بقول يونس بن عبد الرحمن؟

فكتب (ع): «لا تصلّوا خلفهم و لا تعطوهم من الزكاة، و ابرءوا منهم برء اللّه منهم» .

اقول: اى من القائلين بمقالة يونس قبل استبصاره للحقّ.

و عن علىّ بن محمّد و ابى جعفر- عليهما السّلام- أنّهما قالا: من قال بالجسم فلا تعطوه من الزكاة، و لا تصلّوا ورائه» .

أشرك من يعرفه بالأمثال أو بحجاب أو صورة أو مثال، و من عرفه بشىء من ذلك، لم يعرف اللّه به؛ اى بما هو إله و إنّما يعرفه بغيره توهّما أنّه هو. قال الصادق (ع):

«و من زعم أنّه يعرف اللّه بحجاب، او بصورة أو بمثال، فهو مشـرك؛ لأنّ الحجاب و المثال و الصورة، غيره، و إنّما هو واحـد، موحّد، فكيف يوحّد من زعم أنّه عرفه بغيره؟ إنّما عرف اللّه من عرفه باللّه، فمن لم يعرفه به، فليس يعرفه، إنّما يعرف غيره» .

لو كان الواقع، ما تقوله المشبّهة، لا فرق إذن بينه و بين ما قد شبّأه؛ اى لا يبقى إذن فرق بين الشىء و بين مشبّئه. و على هذا لم يعرف الخـالق أيضـا من مخلـوقه، و لم يميز عنه قطعـا، و لم يفرق بينهمـا ضـرورة، و لا عرف الّـذى يرزق من مرزوقه. قـال الصـادق (ع) فى الحديث المتقدّم (عن يونس بن ظبيان بعد قوله و لم يتناقض):

«لو كان كما يقول [يعنى هشام] لم يكن بين الخالق و المخلوق فرق، و لا بين المنشـئ و المنشأ، لكن هو المنشـئ، فرّق بين من جسّمه و صوّره و انشأه، اذ كان لا يشبهه شىء و لا يشبه هو شيئا» .

(۱). البحار ۳: ۲۹۲/ ۱۳.

(۲). المصدر ۳: ۳۰۳/ ۳۹.

(۳). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۶.

(۴). المصدر ۳: ۳۰۲/ ۳۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۰۹ لم يخلق آدما على مثالهو لا له الصورة فى تمثاله

و من رواه أو روى عن النبى (ص)بأن رءاه، مفتر ذا أو غبيّ و قال ابو الحسن الثالث (ع): «منشئ الأشياء، و مجسّم الاجسام، و مصوّر الصور، لو كان كما تقول المشبّهة، لم يعرف الخالق من المخلوق، و لا الرازق من المرزوق، و لا المنشئ من المنشئ فرق بين من جسّمه و صوّره و شيئه و بيّنه اذ كان لا يشبهه شيء» .

لم يخلق اللّه تعالى آدما على مثاله، كما توهّم هشام بن سالم، و لا له تعالى الصورة فى تمثاله؛ اى تمثال آدم، كما توهّمه آخرون، ففى حديث الخيّاط المتقدّم، قال: زعم هشام بن سالم أنّ للّه- عزّ و جلّ- صورة و أنّ آدم خلق على مثال الربّ، فيصف هذا و يصف هذا (و أومأت الى جانبيّ و شعر رأسى). فاجابه (ع): «اراد هذا الأثبات و هذا شبّه ربّه تعالى بمخلوقه ...» .

و عن يعقوب السراج، قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع)، إنّ بعض اصحابنا زعم أنّ للّه صورة مثل صورة الإنسان؛ و قال آخر: أنّه فى صورة أمرد جعد؛ فخرّ ابو عبد اللّه (ع) ساجدا ثمّ رفع رأسه فقال: «سبحان اللّه الّذى ليس كمثله شيء و لا تدركه الأبصار و لا يحيط به علم ...» .

و من رواه. اى روى القول بأنّه تعالى على صورة آدم، أو روى عن النّبى (ص)، بأن رءاه كذلك، مفتر ذا أو غبيّ؛ اى لا يخلو عن احدهما: لأنّه إمّا جاهل بالوجه الصحيح من المروى و المعنى الصحيح فهو الثانى؛ او عالم به، و يعتمد بخلافه، فهو الأوّل. و كيف كان، فالمذكور فى البيت امران: احدهما: رواية أنّ اللّه خلق آدم على صورته و نسبتها الى النّبى (ص)، و الثانى: الرواية على النّبى (ص)، بأنّه رأى اللّه تعالى فى صورة انسان، و كلتاهما كذب و بهتان أو تخيّل و حسبان.

أمّا الرواية الأولى: فما ورد فيهما وجهان: تكذيب صرف، او تأويل و بيان؛ فعن الحسين بن خالد، قال: قلت للرضا (ع)، يا ابن رسول اللّه (ص)! انّ النّاس يروون أنّ

(۱). البحار ۴: ۲۹۱/ ۲۱.

(۲). المصدر ۳: ۳۰۵/ ۴۳.

(۳). المصدر ۳: ۳۰۴/ ۴۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۱۰

رسول اللّه (ص) قال: «إنّ اللّه خلق آدم (ع) على صورته».

فقال (ع): «قاتلهم اللّه! لقد حذفوا أوّل الحديث، إنّ رسول اللّه (ص) مرّ برجلين يتسابّان، فسمع احدهما يقول لصاحبه قبّح اللّه وجهك و وجه من يشبهك! فقال (ص): يا عبد اللّه! لا تقل هذا لاخيك، فإنّ اللّه- عزّ و جلّ- خلق آدم على صورته» .

و عن علىّ (ع)، قال: «سمع النبىّ (ص) رجلا يقول لرجل قبّح اللّه وجهك و وجه من يشبهك! فقال (ص): مه لا تقل هذا، فإنّ اللّه خلق آدم على صورته» .

و عن السيّد المرتضى، عن الزهرى، عن الحسن البصرى، أنّه كان يقول مرّ رسول اللّه (ص) برجل من الانصار، و هو يضرب وجه غلام له، و يقول قبّح اللّه وجهك و وجه من تشبهه! فقال النبىّ (ص): «بئس ما قلت! فإنّ اللّه خلق آدم على صورته، يعنى صورة المضروب»

.

أقول: الظاهر أنّ المراد بآدم فى هذه الروايات، هو ابو البشر، فاراد (ص) أنّه لا تسبّ وجه من يشبهه؛ فإنّ ابانا آدم (ع) أيضا ممّن يشبهه، او أنّه خلق على صورته؛ يعنى، أنّه شبيه به فى الصورة؛ و يحتمل بعيدا ان يراد به الجنس؛ يعنى، لا تسبّ وجه من يشبهه فانّ جنس آدم كلّه ممّن يشبهه.

فهذه الروايات، تكذيب صرف أنّ النبيّ (ص) قال هذا المعنى الّذى يريدون؛ يعنى، أنّ اللّه تعالى خلق آدم على صورة نفسه، بل إنّما قال هذه العبارة، لكن بذلك المعنى.

أمّا التأويل: فعن محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر (ع) عمّا يروون: أنّ اللّه- عزّ و جلّ- خلق آدم على صورته، فقال (ع): «هى صورة، محدثة، مخلوقة، اصطفاها اللّه، و اختارها على سائر الصور المختلفة، فأضافها الى نفسه، كما اضاف الكعبة الى نفسه، و الروح إلى نفسه، فقال بيتى و نفخت فيه من روحى» .

اقول: و هذا التأويل فى نفسه متين غير عليل، الّا أنّه ينافى التكذيب الصريح من الرضا (ع)، و ظاهر خبر امير المؤمنين (ع). و الأحسن فى وجه الجمع بينهما عندى

---

(۱). البحار ۴: ۱۱/ ۱.

(۲). المصدر ۴: ۱۲/ ۶.

(۳). المصدر ۴: ۱۴/ ۱۵.

(۴). المصدر ۴: ۱۳/ ۱۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۱۱

مع ابقاء الحديثين على ظاهرهما، ان يقال: إنّ هذه العبارة؛ اعنى: «ان اللّه خلق آدم على صورته» عبارة معروفة بين النّاس، مشهورة على الألسن، و قد صدرت بعينها عن النبيّ (ص) أيضا، لكنّها فى مورد خاص، و لم يعن بها ما يعنى به بها النّاس من عود الضمير فى صورته الى اللّه، بل الى الشخص المسبوب، و ليس مستند النّاس فيها قول النبيّ (ص)، بل المستند عندهم شهرتها و معروفيّتها.

نعم، ربما يعلّل اهل الإلحاد، استنادهم فيها الى قوله (ص) مع التصحيف و التحريف، طلبا للتّعمية و التمويه؛ فالحديثان النافيان، ينقيان هذا الإلحاد؛ و حديث ابى جعفر (ع)، ناظر الى نفس العبارة من غير الاستناد، و هو يثبت أنّ لها اصلا، و لكن لا على المعنى الّذى يريده الملحدون أيضا؛ بل على المعنى الّذى ذكره. و حينئذ فيحمل قول محمّد بن مسلم «سألت أبا جعفر (ع) عمّا يروون» على ما يرويه النّاس بعضهم، من غير استناد الى قوله (ص)، اذ ليس فيه صراحة فيما يروونه عن النّبى (ص).

و يؤيّد هذا الحمل، و أنّ لهذه العبارة اصلا من غير قول النّبى (ص)، قول الصادق (ع) فى الحديث المتقدّم فى ابطال التناسخ، حيث قال: «و زعموا أنّ مدبّر هذا العالم فى صورة المخلوقين بحجّة من روى أنّ اللّه خلق آدم على صورته» . فإنّ حدوث التناسخ قبل الإسلام و قد كانت هذه الجملة معروفة يلحد فيها الملاحدة، و يصطادون بها العوام.

امّا الرواية الثانية: الّتى رووها عن النّبى (ص)، فعن البزنطى، عن الرضا (ع)، قال، قال (ع): «يا احمد ما الخلاف بينكم و بين اصحاب هشام بن الحكم؟ فقلت جعلت فداك! قلنا: نحن بالصورة، للحديث الّذى روى أنّ رسول اللّه (ص) رأى ربّه فى صورة شابّ، و قال هشام بن الحكم: بالنّفى بالجسم، فقال (ع) يا احمد! إنّ رسول اللّه (ص) لما اسرى به الى السّماء، و بلغ عند سدرة المنتهى، خرق له فى الحجب مثل سمّ الإبرة، فرأى من نور العظمة ما شاء اللّه ان يرى، و اردتم انتم التشبيه دع هذا يا احمد! لا ينفتح عليك منه امر ا عظيم» .

و فى حديث آخر له، قال: قلت: جعلت فداك، هم يقولون فى الصفة، فقال لى:

«هو ابتداء أنّ رسول اللّه (ص) لمّا اسرى به، اوقفه جبرئيل موقفا لم يطأه احد قطّ،

---

(۱). البحار ۴: ۳۲۰/ ۳.

(۲). المصدر ۳: ۳۰۷/ ۴۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۱۲

فمضى النّبى (ص) فاراه اللّه من نور عظمته ما احبّ، فوقفته على التشبيه، فقال:

سبحان اللّه دع ذا لا ينفتح عليك منه امر عظيم» .

و عن ابراهيم بن محمّد الخزّاز و محمّد بن الحسين، قالا: دخلنا على ابى الحسن الرضا (ع)، فحكيناه له ما روى: «إنّ محمّدا (ص) رأى ربّه فى هيئة الشابّ الموفّق فى سنّ ابناء ثلاثين سنة، رجلاه فى خضرة»، و قلنا: انّ هشام بن سالم و صاحب الطاق، و الميثمى يقولون: إنّه اجوف الى السرّة، و الباقى صمد. فخرّ ساجدا، ثمّ قال: «سبحانك ما عرفوك و لا وحّدوك، فمن اجل ذلك و صفوك، سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك؛ يا محمّد! إنّ رسول اللّه حين نظر الى عظمة ربّه، كان فى هيئة الشابّ الموفّق و سنّ ابناء ثلاثين سنة ...» .

و يأتى فى نفى الرؤية أيضا، الاشارة الى هذه الأحاديث، و قد ورد عنهم (ع) احاديث فى تأويل ما يوهم بظاهره التشبيه و التجسّم و الاعضاء و الجوارح، سيأتى نقلها فى نفى التشبيه، و كذلك ورد عنهم (ع) فى معانى بعض الصفات الّتى يمكن حملها على التجسّم بما يزيل عنها الوهم، و قد اشرت إليها هنا بقولى:

---

(۱). البحار ۳: ۲۹۶/ ۲۲.

(۲). دفع شبهة و اعتراض، لعلّه يختلج فى الصدور أنّه كيف تمكّن فساد العقيدة فى قلوب اصحاب الأئمّة (ع)، لا سيّما أمثال هؤلاء العظماء؟ ثمّ كيف كانت الأئمة (ع) يعاملون معهم معاملة الاسلام؟ ثمّ كيف كانوا مع ذلك يثقون بهم على احاديثهم؟

و الجواب: أوّلا: إنّ ذلك كان قبل اتّصالهم بالأئمة (ع) و استبصارهم للحقّ، و لكن بقيت اقوالهم مشهورة يرويها المخالفون للطّعن أو التدليس، او المؤالفون الضعفة لقلّة علمهم و قصور فهمهم؛

و ثانيا: كان العلماء منهم إلّا القليل علماء فى الرواية، و من كان منهم من أهل التعقل و الدارية، لم تكن أحاديث الأئمّة (ع) مجتمعة عنده باسرها كامثالنا، و مع ذلك كان التسليم غالبا عليه كاهل الرواية، فكانوا إذا سمعوا رواية، كتبوها و لم يتعقّلوا فيها.

و أمّا معاملتهم (ع) معهم معاملة الإسلام، فهى مبتنية على الظاهر و عدم بسط يدهم على التكفير و كونهم (ع) مقهورين على تبعيّة الولاة الّذين و سعوا فى الإسلام، فاشركوا فيه كلّ ملحد و زنديق، ليدخلوا بذلك أنفسهم فيه، و يتمكّنوا من كلّ كفر و زندقة؛ و امّا توثيقهم (ع) إيّاهم، فالتوثيق فى الخبر لا ينافى الفساد فى العقيد، مع أنّه يمكن أن تكون التوثيق بعد رجوعهم إلى الحقّ.

(۳). البحار ۴: ۳۹/ ۱۸.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۱۳ و هو لطيف لا على تجسّمذو الكبرياء لا على تعظّم

بل فاعل اللّطف كبير شأنهو هو عظيم ملكه سلطانه ***

و هو تعالى أحدىّ الذاتليس مجزّى الذات كالذّوات

لا حيث ذاته بالائتلافلا حيث معناه بالاتّصاف

بل احدىّ ذاته معناهلا أحدىّ غيره ضاهاه

و ما سواه واحد بهيئتهو فى مقام العدّ لا- هويّته و هو لطيف لا- على تجسّم؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «قريب لا بمداناة، لطيف لا

بتجسّم» . و مثله عن الرضا (ع) . و هو تعالى ذو الكبرياء و لكن لا على تعظّم جسمىّ و جسدى، بل هو تعالى لطيف بمعنى أنّه فاعل اللّطف. و يأتى تفصيله فى معانى الأسماء و الصفات و بمعنى أنّه لا يدرك كما تقدّم فى العقل و الوهم. و كبير بمعنى أنّه كبير شأنه، و هو عظيم بمعنى أنّه عظيم ملكه و سلطانه.

قال امير المؤمنين (ع): «الحمد للّه اللابس الكبرياء بلا تجسّد و المرتدى بالجلال بلا تمثيل» . و قال (ع) أيضا: «ليس بذى كبر امتدت به النهايات، فكبرته تجسيما و لا بذى عظم تناهت به الغايات فعظمته تجسيدا، بل كبر شأنا و عظم سلطانا ...» .

و ممّا يتعلّق بذاته تعالى، نفى التركيب و التجزية عنه، ذاتا و صفة

و من مذهب اهل البيت (ع) فى ذاته تعالى، أنّه ليس بمركّب و أنّه لا متجزّى و لا يتجزّى ذاتا و صفة، بل هو احدىّ الذات و المعنى، و لا يكون بهذه الصفة شىء غيره، و هو تعالى أحدىّ الذات؛ اى واحد وحيد فى تحصّل ذاته و هويّته.

و تفسير ذلك: أنّه ليس مركّبا مجزّى الذات كالذّوات بحيث يجزى الذات الى جزءين أو ازيد، سواء فرض التركيب و تجزى الذات فى نفس الذات أو هى مع

---

(۱). البحار ۴: ۳۰۴/ ۳۴.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۳). المصدر ۴: ۲۶۶/ ۱۴.

(۴). المصدر ۴: ۲۶۱/ ۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۱۴

الصفات؛ بل هو غير مجزّى اصلا، لا- حيث ذاته؛ اى باعتبار نفس الذات من حيث هى بالائتلاف من الأجزاء، و لا- حيث معناه بالاتّصاف بالأوصاف، فيكون مركّبا من الذات و المعنى، إذ مرجع هذا التركيب أيضا الى تركيب الذات، بل احدىّ ذاته و معناه، فليس الذات و المعنى إلّا واحدا، لا أحدىّ غيره ضاهاه فى الأحديّة بل كلّ شىء غيره تعالى، واحد بالاسم و العدد، لا فى الذات و المعنى؛ كما قلت:

و ما سواه واحد بهيئته و فى مقام العدّ، لا هويّته، فإنّ كلّ شىء يقال له فى مقام العدّ و عند انفراده من غيره أنّه واحد؛ او يقال: إنّ هذا واحد؛ يعنى من حيث الشخصيّة و الهيئة و الشّكل، لا من حيث الذات و الهويّة، فكلّ شىء واحد لا احدىّ، و ليس إلّا حدّى إلّا اللّه تعالى. فعن رسول اللّه (ص) فى جواب نعثل اليهودى،

«قال (ص): اللّه واحد، احدى المعنى، و الانسان واحد ثنوىّ المعنى، جسم و عرض و بدن و روح» .

و عن الصادق (ع): «و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه، واحد احدىّ الذات و احدىّ المعنى، فرضاه ثوابه، و سخطه عقابه، من غير شىء يتداخله فيهيّجه و ينقله من حال الى حال» .

و قال (ع) أيضا: «واحد فى ذاته، فلا واحد كواحد، لأنّ ما سواه من الواحد متجزّى، و هو- تبارك و تعالى- واحد لا متجزّى و لا يقع عليه العدّ» .

و عن ابى الحسن الهادى (ع): «إنّ الانسان و ان قيل واحد، فإنّما يخبر أنّه جثّة واحدة و ليس باثنين، فالانسان نفسه ليس بواحد، لأنّ اعضائه مختلفة، و ألوانه مختلفة كثيرة غير واحدة، و هو اجزاء مجزّأ ليست بسواء، دمه غير لحمه، و لحمه غير دمه، و عصبه غير عروقه، و شعره غير بشره، و سواده غير بياضه، و كذلك جميع الخلق. و الانسان واحد فى الاسم لا واحد فى المعنى، و اللّه- جلّ جلاله- واحد، لا واحد غيره، لا اختلاف فيه و لا تفاوت و لا زيادة و لا نقيصة، فامّا الانسان المخلوق المصنوع المؤلّف من اجزاء مختلفة، و

جواهر شتّى غير أنّه بالاجتماع شيء واحد» .

---

(۱). البحار ۳: ۳۰۳/ ۴۰.

(۲). المصدر ۴: ۶۶/ ۷.

(۳). المصدر ۴: ۶۷/ ۸.

(۴). المصدر ۴: ۱۷۳/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۱۵ فلا له أجزاء أو أعراض‌و لا له أعضاء أو ابعاض

و لا يجزّى مثل ما لا جزء لهوجودا أو فى الوهم أو فى العاقلة

و لو تجزّت ذاته تغيّراو لم يجز فى العقل أن يغيّرا

و لا به يليق الاختلاف‌و لا تفاوت و لا ائتلاف

و لا زيادة و لا نقصان‌إذ كلّ ذاك للمجزّى شان

و لا القديم جاز أن توهّمابقلّة و كثرة فليعلما و حيث كان تعالى احديّ الذات و المعنى، فلا له أجزاء ذاتية أو أعراض معنويّة، و لا له أعضاء و ادوات، أو ابعاض. قال ابو الحسن الهادى (ع): «لم يتجزّء و لم يتناه، و لم يتزايد و لم يتناقص» . و قال امير المؤمنين (ع): «و لا تناله التجزية و التبعيض» . و قال الحسين (ع): «يوحّد و لا يبعّض» . و مثله عن الرضا (ع) . و قال الباقر (ع): «لا يحدّ و لا يبعّض و لا يفنى» .

و يأتى عنهم (ع) فى التشبيه، نفى الأعضاء و الجوارح. و كما أنّ أحديّة الذات، تقتضى ان يكون لا متجزى ذاتا بان لا يكون له اجزاء، ذاتيّة، تركيبيّة، خارجا، كذلك تقتضى ان لا تتجزّى ذاته؛ اى لا تقبل التجزية و الانقسام و التبعض، و هذه الأخبار المذكورة يعمّ هذا المعنى أيضا، فإنّ معنى قوله (ع) «و لا يبعّض»، لا يجوز اعتقاد تبعّضه بالذّات أو بالتّجزية. و قد قلت فى هذا المعنى، و لا يجزّى؛ اى لا يقبل التجزية، مثل ما لا جزء له، فإنّ احدىّ المعنى، هو الّذى واحد بالحقيقة، وحدة حقيقيّة، و مثل ذلك، لا يقبل التقسيم و التجزية مطلقا، وجودا بحيث لا يتجزّى عينا، أو فى الوهم، أو فى العاقلة.

قال امير المؤمنين (ع) فى معنى الواحد: «و أمّا الوجهان اللّذان يثبتان فيه، فقول القائل هو واحد، ليس له فى الأشياء شبه، كذلك ربّنا، و قول القائل أنّه عزّ و جلّ أحدىّ المعنى؛ يعنى به أنّه لا ينقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم، كذلك ربّنا عزّ و جلّ» .

و أيضا و لو تجزّت ذاته تغيّرا فصار حادثا و لم يجز فى العقل أن يغيّرا، فلا يقبل

---

(۱). البحار ۴: ۲۹۱/ ۲۱.

(۲). المصدر ۴: ۳۱۹/ ۴۵.

(۳). المصدر ۳۳: ۴۲۳/ ۶۳۱.

(۴). المصدر ۳: ۲۹۷/ ۲۳.

(۵). المصدر ۴: ۲۹۹/ ۲۸.

(۶). المصدر ۳: ۲۰۶/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۱۶ و كلّ ذا حدّ و ذاته أحدو الأحدىّ بالحدود لا يحدّ

إن كان ذا جزء فإن تناهى‌حدّ و لم يكن إذن إلها التجزية فى العقل، لأنّ ما يجوز عليه التغيير فهو كالمتغيّر، و لا به يليق الاختلاف، بأن يختلف ذاته و معناه باختلاف الاجزاء و المعانى، و لا تفاوت، بان يتفاوت الذات بها او باحتمال الزيادة و النّقصان، و لا ائتلاف بأن

يكون مؤتلف الأجزاء متحدة فى الجنسيّة، فلا يقال: هو مختلف و لا يقال: هو مؤتلف، و لا يليق به زيادة و لا نقصان، إذ كلّ ذاك للمجزّى شأن، لا شأن احدىّ الذات. و لا القديم جاز أن توهّما بقلّة و كثرة فليعلما، لأنّ القلّة و الكثرة شأن المتجزّى.

و كلّ ذا حدّ و ذاته أحد، و الأحدىّ بالحدود لا يحدّ، و قد مرّ فى كلام أبى الحسن الهادى (ع): «انّه واحد لا واحد غيره، لا اختلاف فيه و لا تفاوت، و لا زيادة و لا نقيصة» .

و قال أمير المؤمنين (ع): «بل هو الّذى لم يتفاوت فى ذاته، و لم يتبعّض بتجزية العدد» .

و قال الصادق (ع) فى جواب الزنديق، أ مختلف هو أم مؤتلف؟: «لا يليق به الاختلاف و لا الايتلاف، إنّما يختلف المتجزّى و يأتلف المتبعّض، فلا يقال له مؤتلف و لا مختلف، قال: فكيف هو اللّه الواحد؟ قال (ع): واحد فى ذاته فلا واحد كواحد ...» . الى آخر ما تقدّم.

و قال ابو جعفر الثانى: «هو اللّه الّذى لا يليق به الاختلاف و لا الائتلاف، و إنّما يختلف و يأتلف المتجزّى» .

إن كان ذا جزء، فلا يخلو إمّا أن تكون الأجزاء متناهية، أم غير متناهية؛ فأن تناهى الجزء، حدّ و لم يكن إذن إلهاً، لما تقدّم أنّ المتناهى ليس بقديم؛ و إن يكن بلا تناه، امتنع وجوده، بل هو بعد لم يقع فى الوجود، لأنّ المركّب لا يوجد إلّا بعد تماميّة اجزائه، و الأجزاء اللامتناهية يستحيل وجودها، و إلّا كانت متناهية. و هذا

---

(۱). البحار ۴: ۱۷۳/ ۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۱/ ۱.

(۳). المصدر ۴: ۶۷/ ۸.

(۴). المصدر ۴: ۱۵۳/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۱۷ ليس بجسم فتجزّت جثّتهو لا بشخص فتجزّت هيئته

و لا اختلاف صفة فيما وصفإذ يتناهى ذاته و يختلف

فليس إلّا ذاته العليمسميع أو بصير أو حكيم

بكلّه السّميع و البصيرو الكلّ تعبير به نشير

فمن يجزّى ربّه قد جهلهو ملحد لم يتذلّل هو له

ما وصفته الأنبياء الكمّلبالحدّ أو بالبعض حين سئلوا

بل وصفوا الإله بالأفعالو استعملوا الآيات فى استدلال خلف ليس بجسم، فتجزّت جثّته، و لا بشخص فتجزّت هيئته، فإنّ الهيئة الشخصيّة غير المادّة، و لا اختلاف صفة له فيما وصف بان يختلف عليه الصفات أو يختلف فيه معانى الصفات، إذ يتناهى ذاته بالمحدوديّة بها، و يختلف باختلاف تواردها.

قال امير المؤمنين (ع): «ليس بشبح فيرى و لا بجسم فيجزّى» .

و قال الحسن (ع): «و لا شخص فيتجزّى، و لا اختلاف صفة فيتناهى» .

فليس إلّا ذاته العليم، سميع أو بصير أو حكيم، و ليس هو ذات و علم و سمع و بصر و حكمة بل بكلّه و تمامه السّميع و البصير، لا بذات و سمع و بصر، و الكلّ تعبير منّا به نشير الى الذات المجرّدة، و نعنى به عدم زيادة الصفات على الذات، لا أنّ له كلّ فيقتضى ان يكون له جزء.

قال الصادق (ع) فى جواب الزنديق، حيث قال: أ تقول إنّه سميع بصير؟

فقال (ع): «هو سميع بغير جارحة، بصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه، و ليس قولى أنّه يسمع بنفسه، أنّه شىء و النّفس شىء

آخر، و لكنّى أردت عبارة عن نفسى إذ كنت مسئولا، و افهاما لك، اذ كنت سائلا؛ فاقول: يسمع بكلّه، لا أنّ كلّه له بعض، و لكنّى اردت افهامك و التعبير عن نفسى، و ليس مرجعى فى ذلك إلّا الى أنّه السميع البصير بلا اختلاف الذات و لا اختلاف معنى» . و سيأتى توضيحه و بقيّة الأحاديث فيه فى عينيّة الصفات مع الذات.

فمن يجزّى ربّه، قد جهله؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «و من قرنه فقد ثنّاه،

---

(۱). البحار ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۸۹/ ۲۰.

(۳). المصدر ۴: ۶۹/ ۱۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۱۸ و ليس من مذهبهم تشبيه‌بل عندهم توحيده التنزيه

ليس له شبه فلا يشبهه‌شيء و لا شيء به يشبه هو

و إن ترد تلخيص قولهم كفى‌ليس كمثله له معرّفا

لا يعرف اللّه بشيء يشبهه‌و لا له حدّ به تشبّهه

بل حدّ الأشياء إبانة لهامن شبهه أو شبهه أمثالها و من ثنّاه فقد جزّاه، و من جزّاه فقد جهله» ، و ملحد فيه و لم يتذلّل هو فى عبوديّته له تعالى، لأنّه عبد غيره، قال الرضا (ع): «و لا تذلّل له من بعّضه، و لا ايّاه أراد من توهّمه، و من غاياه فقد جزّاه، و من جزّاه فقد وصفه، و من وصفه فقد الحد فيه» .

و من اجل ذلك كلّه، ما وصفته الأنبياء الكمّل (هذا وصف تشريفىّ لا تقييدىّ؛ أى الأنبياء، الّذين هم كمّل البشر) بالحدّ أو بالبعض حين سئلوا عنه و عن اوصافه، بل وصفوا الإله بالأفعال، بأنّه فاعل كذا و كذا و أنّه الّذى يفعل كذا و كذا، و استعملوا الآيات فى استدلال؛ أى استدلّوا له بآياته.

قال امير المؤمنين (ع): «الّذى سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدّ و لا ببعض، بل و صفته بافعاله و دلّت عليه بآياته» .

و ممّا يتعلّق بذاته تعالى نفى التشبيه، و أنّه لا يشبه شيئا، و لا يشبهه شيء، ليس كمثله شيء و هو السميع البصير

اشارة

و ليس من مذهبهم (ع) تشبيه اصلا، بأىّ نوع منه، و بأى وجه كان؛ بل عندهم (ع) توحيده التنزيه و كذلك عرفانه، فمن شبّهه، فهو عندهم لم يعرفه و لم يوحّده، كما ستعرف، ليس له شبه فلا يشبهه شيء، و لا شيء به يشبه هو .

قال الصادق (ع) لمفضّل بن عمر: «من شبّه اللّه بخلقه، فهو مشرك؛ إنّ اللّه تبارك و تعالى لا يشبه شيئا و لا يشبهه شيء، و كلّ ما وقع فى الوهم فهو بخلافه» .

---

(۱). البحار ۴: ۲۴۷/ ۵.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۳). المصدر ۴: ۲۶۵/ ۱۴.

(۴). الضمير المنفصل تأكيد للمستتر كقولك ما ضربنى و لا ضربته أنا و ما ضربته و لا ضربنى هو.

(۵). المصدر ۳: ۲۹۹/ ۳۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۱۹

و قال (ع) أيضا لهشام بن الحكم: «إنّ اللّه تعالى لا يشبه شيئا و لا يشبهه شيء و كلّ ما وقع فى الوهم، فهو بخلافه» .

[خلاصة قولهم (ع) فى التشبيه]

و إن ترد تلخيص قولهم (ع) فى امر التشبيه، بحيث تعرفه مشخّصا و متميّزا، كفى قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ، معرّفا لذلك كلّه؛ فانّه كلام مختصر عامّ، يشمل جميع انواع التشبيه، و قد كثر ايراده فى كلامهم (ع) استشهادا و استنادا، بحيث لا يخلو باب إلّا و تريهم متمثّلين به، معوّلين عليه. قال الباقر (ع) لمحمّد بن مسلم:

«يا محمّد! إنّ النّاس لا يزال لهم المنطق حتّى يتكلّموا فى اللّه، فإذا سمعتم ذلك، فقولوا: لا إله إلّا اللّه الواحد الّذى ليس كمثله شيء» . و قد تقدّم نظائره فى الابواب المتقدّمة و ستظفر هنا و فيما بعد أيضا بمثله إن شاء اللّه.

لا يعرف اللّه بشيء يشبهه، اذ ليس له شبه فكيف يعرف شبهه؟ و لا له حدّ به تشبّهه، فإنّ الشيء إنّما يشبه بشيء فى حدوده، و إذا لم يكن له حدّ، فكيف يشبه به؟

قال الباقر (ع): «و لا يشبه شيئا مكوّنا، و لا له حدّ و لا يعرف بشيء يشبهه» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «و لا يشبهه شيء مكوّن، و ليس للّه حدّ، و لا يعرف بشيء يشبهه» .

و قال امير المؤمنين (ع): «فليست له صفة تنال و لا حدّ يضرب له فيه الأمثال» و قال (ع) أيضا: «فلا إليه حدّ منسوب، و له مثل مضروب، و لا شيء عنه بمحجوب، تعالى عن ضرب الأمثال و الصفات المخلوقة علوّا كبيرا» .

بل إنّما حدّ الأشياء إبانة لها من شبهه أو شبهه أمثالها ؛ اى ليقطعها عن الشباهة، فلا تشبهه هى و لا يشبهها هو، قال امير المؤمنين (ع): «حدّ الأشياء كلّها عند خلقه ايّاها، و ابانة لها من شبهه ابانة له من شبهها» .

---

(۱). البحار ۳: ۲۹۰/ ۴.

(۲). شورى ۴۲: ۱۱.

(۳). البحار ۳: ۲۶۴/ ۲۵.

(۴). المصدر ۴: ۲۹۹/ ۲۸.

(۵). المصدر ۴: ۲۹۸/ ۲۷.

(۶). المصدر ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

(۷). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۸). الأوّل، من اضافه المصدر الى مفعوله؛ اى من شبّه الاشياء ايّاه، و الثانى، من اضافته الى فاعله؛ اى من شبهه تعالى امثال الأشياء.

(۹). المصدر ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۲۰ و أدوه مع فقر ذى الأداةيشهد أنّه بلا أداة

و ذاته البدىء لا أوّل لهو لم يكن معه عديل عادله

يشبّه الأشياء بالعديلو كان إذ كان بلا مثيل

و دلّ الأشباه بأن لا شبه لهفذاتا أو وصفا أبى المماثلة و أدوه؛ اى جعله و ايجاده الأدات للأشياء، مع فقر ذى الأداة، و حاجته إليها، يشهد أنّه بلا أداة؛ كما يشهد تجهيره للأشياء، أن لا جوهر له، قال الرضا (ع):

«و ادوه إيّاهم، دليل على أن لا اداة فيه، لشهادة الأدوات بفاقة المادين» .

و ذاته البـدىء لا أوّل له، كما هو مقتضـى قـدمه، فقد كان و لم يكن معه عديل عادله، فكلّ شـىء بعده حادث، و كيف يشـبه القديم بالحادث؟ مع انّه يشبّه الأشياء بالعديل، و هو تعالى كان إذ كان بلا عديل و مثيل، فكيف يمكن تشبيه ما لا عديل له؟

و بايّ شىء يشبه بعد ما فرض أنّ ليس له عديل؟

قال امير المؤمنين (ع): «لأنّه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقين، و إنّما يشبه الشىء بعديله، فأمّا ما لا عـديل له فكيف يشبه بغير مثاله، و هو البدىء الّذى لم يكن شىء قبله، و الآخر الّذى لا شىء بعده» .

و كذلك دلّ الأشباه أيضا بأن لا شبه له، كما دلّ التشعير بان لا مشعر له، قال امير المؤمنين (ع):

«الدال على قدمه بحدوث خلقه، و بحدوث خلقه على وجوده و باشتباههم على أن لا شبه له» .

و عن الرضا (ع) فى مكتوبه الى فتح بن يزيد: «الدال على وجوده بخلقه، و بحدوث خلقه على ازليّته، و باشباههم على ان لا شبه له» .

فذاتا أو وصـفا أبى المماثلة، فلا مثل له فى ذاته و لا فى صـفاته، اذ الأشـياء بذواتها و صفاتها، مخلوقة محدودة، فلا هو مثلها، و لا هى مثله، قال امير المؤمنين (ع):

---

(۱). الظاهر عندى أنّه تصحيف المأدوّين كالمدعوين، او المأديين كالمرميّين إن كان من باب رمى يرمى.

(۲). البحار ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۳). المصدر ۴: ۲۷۶/ ۱۶.

(۴). هكذا فى النسخة، و الصحيح «و باشباههم» كما فى حديث الرضا (ع).

(۵). البحار ۴: ۲۶۱/ ۹.

(۶). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۲۱ إن كان مثل الخلق فى حدّيه‌جرى عليه ما جرى عليه

ممتنع فى ذاته الوحيـد مـايمكن فى ذواتهم أو وهمـا «و مـا زال ليس كمثله شـىء عن صـفة المخلوقين متعاليا، فليس له مثل فيكون ما يخلق مشبّها به» .

إن كان هو مثل الخلق فى حـدّيه؛ أى حـدّى الخلق، حـدّ ذاته و حدّ صـفته، لكان جرى عليه أيضا ما جرى عليه، لأنّه إذن مثلهم، و اثر المماثلة و لازمها، الاتّحاد فى الحكم. قال الصادق (ع) فى جواب الزنديق:

«و لا بدّ من اثبات صانع الأشياء، خارجا من الجهتين المذمومتين: إحداهما:

النّفى، إذ كـان النّفى هو الابطـال و العـدم؛ و الجهـة الثانيـة: التشبيه بصـفة المخلوق، الظاهر التركيب و التأليف، فلم يكن بـدّ من اثبات الصانع لوجود المصـنوعين، و الاضـطرار منهم إليه أنّهم مصنوعون، و إنّ صانعهم غيرهم، إذ كان مثلهم شبيها بهم فى ظاهر التركيب و التـأليف و فيما يجرى عليهم، من حـدوثهم بعـد ان يكونوا و تنقّلهم من صـغر الى كبر، و سواد الى بياض، و قوّة الى ضـعف، و احوال موجودة لا حاجة بنا الى تفسيرها لثباتها» .

و قال الرضا (ع) (فى علل أنّه لم وجب عليهم الإقرار بأنّه ليس كمثله شىء؟):

«... و منهـا أنّه لو لم يجب عليهم ان يعرفوا ان ليس كمثله شـىء، جـاز ان يجرى عليه مـا يجرى على المخلوقين: من العجز و الجهـل و التغيير و الزوال و الفناء و الكذب و الاعتداء، و من جازت عليه هذه الأشياء، لم يؤمن فناؤه، و لم يؤمن بعد له، و لم يحقّق قوله و امره، و نهيه، و وعده، و وعيده، و ثوابه و عقابه، و فى ذلك فساد الخلق و ابطال الربوبيّة ...» .

ممتنع فى ذاته الوحيد الأحدى، ما يمكن فى ذواتهم، وقوعا من الحدوث و الفناء و التغير و الزوال و العوارض و المحدوديّة و التركيب و التأليف و التجسّم و الشكل، أو وهما تصوّرا ممّا يحتمله الوهم بمقتضى مخلوقيّتهم. قال الرضا (ع):

(۱). البحار ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۲). المصدر ۳: ۲۹/ ۳.

(۳). المصدر ۶: ۶۳/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۲۲ ليس من التوحيد أن تجوّزاعليه ما كان عليك جائزا

ما العارفون غير مخلصيهو ليس إخلاص مع التشبيه

ما عرف الإله من قد شبّههو أعظم الذنوب أن تشبّهه «لامتناعه ممّا يمكن فى ذواتهم، و لإمكان ذواتهم ممّا يمتنع منه ذاته، و لافتراق الصانع و المصنوع، و الربّ و المربوب و الحادّ و المحدود؛ احد، لا بتأويل العدد؛ الخالق، لا بمعنى الحركة؛ السّميع، لا باداة؛ البصير، لا بتفريق آلة؛ الشاهد، لا بمماسّة؛ المباين، لا ببراح مسافة؛ الباطن، لا باجتنان الظاهر لا بمحاذ» .

ليس من التوحيد أن تجوّزا عليه تعالى ما كان عليك جائزا؛ كما الصادق (ع):

«امّا التوحيد، فان لا تجوّز على ربّك ما جاز عليك» . ما العارفون غير مخلصيه، الذين اخلصوه عن كلّ شرك و نقص، و ليس إخلاص مع التشبيه. و ذلك ظاهر، اذ مع تشبيهه بغيره، او تشبيه غيره به، صار المشبه به ثانيا له و كفوا و هو شرك، و يأتى التصريح بشرك المشبّه.

قال الرضا (ع): «لا ديانة إلّا بعد معرفة، و لا معرفة إلّا بالإخلاص، و لا اخلاص مع التشبيه» . و قد تقدّم قوله (ع) و هو من هذه الخطبة أيضا: «فليس عرف اللّه من عرف بالتشبيه ذاته» .

[تشبيهه تعالى من أعظم الذنوب و دليل على عدم عرفانه تعالى]

ما عرف الإله من قد شبّهه، و أعظم الذنوب أن تشبّهه.

امّا الثانى: فلقول الصادق (ع) (حين ساله بعض اصحابنا: اخبرنى ايّ الاعمال افضل؟)، قال: «توحيدك لربّك، قال: فما اعظم الذنوب؟ قال: تشبيهك لخالقك» .

و أمّا الأوّل: فقد قال الرضا (ع): «إنّ النّبى (ص) قال: ما آمن بى من فسّر برأيه كلامى، و ما عرفنى من شبّهنى بخلقى، و ما على دينى من استعمل القياس فى دينى» .

و عن العسكرى (ع) عنه عن آبائه عن رسول اللّه (ص)، قال: ما عرف اللّه من

(۱). البحار ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۲). المصدر ۴: ۲۶۴/ ۱۳.

(۳). المصدر ۴: ۲۳۰/ ۳.

(۴). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۵). المصدر ۳: ۸/ ۱۸.

(۶). المصدر ۳: ۲۹۱/ ۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۲۳ بل حدّ عرفان يحقّ فيهأن يعرفوا اللّه بلا تشبيه

من شبّه اللّه بخلقه كفرأشرك باللّه و مأواه سقر شبّهه بخلقه، و لا وصفه بالعدل من نسب إليه ذنوب عباده» . و قال امير المؤمنين (ع): «و ما زال عند اهل المعرفة به عن الأشباه و الأضداد منزّها» . و قد تقدّم فى بحث الجسم قول الرضا (ع): «سبحانك ما عرفوك و لا

وحّدوك، فمن اجل ذلك وصفوك، سبحانك لو عرفوك، لوصفوك بما وصفت به نفسك» .

[حدّ العرفان، معرفته تعالى بلا تشبيه]

بل حدّ عرفان، يحقّ فيه أن يعرفوا اللّه بلا تشبيه؛ كما قال الصادق (ع) لمعاوية بن وهب:

«ما اقبح بالرجل ان يأتى عليه سبعون سنة أو ثمانون سنة، يعيش فى ملك اللّه، و يأكل من نعمه، ثمّ لا يعرف اللّه حقّ معرفته؛ حدّ المعرفة أنّه لا إله غيره، و لا شبيه له و لا نظير، و ان يعرف أنّه قديم موجود، غير فقيد، موصوف من غير شبه و لا مبطل، ليس كمثله شىء و هو السميع البصير» .

و عن فتح بن يزيد، قال سألت أبا الحسن (ع) عن ادنى المعرفة، فقال (ع):

«الإقرار بأنّه لا إله غيره، و لا شبه له، و لا نظير و أنّه قديم مثبت، موجود غير فقيد، و أنّه ليس كمثله شىء» . و قد مرّ له نظائر فى باب حقّ المعرفة.

[تشبيهه تعالى بخلقه شرک و كفر]

من شبّه اللّه بخلقه، فقد كفر، و أشرك باللّه و مأواه سقر، قال الصادق (ع) فى حديث معاوية بن وهب المذكور:

«و من عنى برؤية البصر، فقد كفر باللّه و بآياته، لقول رسول اللّه (ص): من شبّه اللّه بخلقه فقد كفر، و من شبّهه بخلقه، فقد اتّخذ مع اللّه شريكا» .

و قد تقدّم قوله (ع) لمفضّل بن عمر فى صدر الباب.

و قال (ع): «من شبّه اللّه بخلقه، فهو مشرك، و من انكر قدرته فهو كافر» .

---

(۱). البحار ۳: ۲۹۷/ ۲۳.

(۲). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۳). المصدر ۴: ۴۰/ ۱۸.

(۴). المصدر ۴: ۵۴/ ۳۴.

(۵). المصدر ۳: ۲۶۷/ ۱.

(۶). المصدر ۴: ۵۴/ ۳۴.

(۷). المصدر ۳: ۲۹۹/ ۲۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۲۴ و من يساويه بشىء ما عدل‌به و صار كافرا بما نزل

لا تضربوا لربّكم أمثالاو اجتنبوا المارقة الضلالا

ليس له ندّ فلا يعادله‌كفو و لا مثل له يشاكله

ما قدروا الإله حقّ قدره‌إذ شبّهوا مليكهم بغيره

و اللّه لا- يقاس بالقياس‌بالنّاس قيس أو بغير النّاس و عن الرضا (ع): «من شبّه اللّه بخلقه فهو مشرك، و من نسب إليه ما نهى عنه، فهو كافر» . و عنه (ع) أيضا: «من شبّه اللّه بخلقه، فهو مشرك و من وصفه بالمكان، فهو كافر ...» .

و قال امير المؤمنين (ع): «اتّقوا ان تمثّلوا بالربّ الّذى لا مثل له، او تشبّهوه بخلقه، او تلقوا عليه الأوهام، او تعملوا فيه الفكر، او تضربوا له الأمثال، او تنعتوه بنعوت المخلوقين، فانّ لمن فعل ذلك نارا» .

[تساويه تعالى بمخلوقاته كفر]

و من يساويه بشيء ما مخلوقا كان أو متوهّما عدل به و صار كافرا بما نزل، قال امير المؤمنين (ع): «فمن ساوى ربّنا بشيء، فقد عدل به، و العادل به، كافر بما نزلت به محكمات آياته و نطقت به شواهد حجج بيّناته، كذب العادلون باللّه اذ شبّهوه بمثل اصنامهم، و حلّوه حلية المخلوقين باوهامهم، و جزوه بتقدير منتج من خواطر هممهم، و قدروه على الخلق المختلفة القوى بقرائح عقولهم» .

لا تضربوا لربّكم أمثالا

؛ كما قال اللّه تعالى: فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثالَ ... و كما قال امير المؤمنين (ع): «او تضربوا له الأمثال» .

و اجتنبوا المارقة الضلالا، فإنّ من شبّه ربّه، فهو ضالّ مارق من الدين ليس له ندّ فلا يعادله كفو و لا مثل له يشاكله، قال الحسين (ع): «ايّها النّاس! اتّقوا هؤلاء المارقة الّذين يشبّهون اللّه بانفسهم، يضاهئون قول

---

(۱). البحار ۳: ۲۹۳/ ۱۶.

(۲). المصدر ۳: ۲۹۹/ ۲۸.

(۳). المصدر ۳: ۲۹۸/ ۲۵.

(۴). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۵). نحل ۱۶: ۷۶.

(۶). البحار ۳: ۲۹۸/ ۲۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۲۵

الّذين كفروا من اهل الكتاب، بل هو اللّه، ليس كمثله شيء، و هو السّميع البصير، لا كفو له يعادله، و لا ضدّ له ينازعه، و لا سمى له يشابهه و لا مثل له يشاكله» .

ما قدروا الإله حقّ قدره؛ اى ما عرفوه حقّ معرفته، إذ شبّهوا مليكهم بغيره، قال امير المؤمنين (ع):

«الّذى لمّا شبّهه العادلون بالخلق المبعّض المحدود فى صفاته، ذوى الأقطار و النواحى المختلفة فى طبقاته، و كان- عزّ و جلّ- الموجود بنفسه لا- باداته، انتفى ان يكون قدروه حقّ قدره، فقال: تنزيها لنفسه عن مشاركة الأنداد و ارتفاعا عن قياس المقدّرين له بالجود من كفرة العباد، ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحانَهُ وَ تَعالى عَمَّا يُشْرِكُونَ (زمر ۳۹: ۶۷) .

[اللّه تعالى لا يقاس بشيء]

و اللّه لا يقاس بالقياس بائ شيء من المقيسين عليه، بالنّاس قيس أو بغير الناس، قال الصادق (ع) فى حديث يونس بن ظبيان الآتى: «و اللّه خالق كلّ شيء، لا يقاس بالقياس» .

و سئل امير المؤمنين (ع): بما عرفت ربّك؟ قال (ع): «بما عرّفنى نفسه، قيل:

و كيف عرّفك نفسه؟ قال (ع): لا تشبهه صورة، و لا يحسّ بالحواسّ و لا يقاس بالنّاس» .

و عن الرضا (ع): «اعرفه بما عرّف نفسه من غير رؤية، واصفه بما وصف به نفسه من غير صورة، لا- يدرك بالحواس، و لا- يقاس

بالنّاس، معروف بغير تشبيه، و متدان فى بعده لا بنظير، لا يمثّل بخليقته و لا يجور فى قضيّته، يحقّق و لا يمثّل، و يوحّد و لا يبعّض» . و سيأتى من مثل قوله (ع): «لا يقاس بالنّاس فى نفى الإدراك بالحواس».

---

(۱). البحار ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۲). المصدر ۴: ۲۷۷/ ۱۶.

(۳). المصدر ۳: ۲۸۷/ ۲.

(۴). المصدر ۳: ۳۷۰/ ۸.

(۵). المصدر ۳: ۲۹۷/ ۲۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۲۶ جلّ من أن يوصف باليدينأو وجه أو عضو بغير ذين

و من يصف وجها له و جارحةلا تشهدوه و اتركوا ذبائحه جلّ من أن يوصف باليدين، أو وجه أو عضو بغير ذين، قال امير المؤمنين (ع):

«ايّها السائل! اعلم إنّ من شبّه ربّنا الجليل بتباين اعضاء خلقه، و بتلاحم احقاق مفاصلهم المحتجبة بتدبير حكمته، أنّه لم يعقد غيب ضميره على معرفته، و لم يشاهد قلبه اليقين بأنّه لا ندّ له، و كأنّه لم يسمع بتبرّى التابعين من المتبوعين، و هم يقولون: تاللّه! ان كنّا لفى ضلال مبين اذ نسوّيكم بربّ العالمين» .

و فيما سئل الجاثليق، أبا بكر، فلم يحر جوابا، ثمّ سئل امير المؤمنين (ع)، ان قال اخبرنى عن وجه الربّ، فدعا على (ع) بنار و حطب، فلمّا اشتعلت، قال (ع): «اين وجه هذه النار؟ قال هى وجه من جميع حدودها، قال (ع): هذه النّار، مدبّرة، مصنوعة، لا تعرف وجهها و خالقها لا يشبهها، و للّه المشرق و المغرب فاينما تولّوا فثمّ وجه اللّه، لا يخفى على ربّنا خافية» .

و من يصف وجها له و جارحة، لا تشهدوه على شىء، و اتركوا ذبائحه، فلا تأكلوا منها، قال يونس بن ظبيان دخلت على جعفر بن محمّد (ع)، فقلت: انّى دخلت على مالك و اصحابه، فسمعت بعضهم يقول: إنّ للّه وجها كالوجوه؛ و بعضهم يقول: له يدان، و احتجّوا لذلك بقول اللّه تعالى: خَلَقْتُ بِيَدَىَ و بعضهم يقول: هو كالشابّ من ابناء ثلاثين سنة. فما عندك فى هذا يا ابن رسول اللّه (ص)؟ قال: و كان متّكأ، فاستوى جالسا، و قال: «اللّهم عفوك عفوك! ثمّ قال: يا يونس! من زعم أنّ للّه وجها كالوجوه، فقد اشرك، و من زعم أن للّه جوارح كجوارح المخلوقين، فهو كافر باللّه، فلا تقبلوا شهادته، و لا تأكلوا ذبيحته، تعالى اللّه عمّا يصفه المشبّهون، فوجه اللّه انبيائه و اوليائه .

و قوله «خلقت بيدى» اليد، القدرة؛ كقوله و ايّدكم بنصره، فمن زعم أنّ اللّه فى

---

(۱). البحار ۴: ۲۷۶/ ۱۶.

(۲). المصدر ۳: ۳۲۸/ ۲۸.

(۳). ص ۳۸: ۷۵.

(۴). البحار ۳: ۲۸۷/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۲۷ أبغض أهل البيت من أحبّهمو كلّ من صدّقهم، كذّبهم

قس مكرما، مواليا، مواصلاو بارّا يحسن يعطى قابلا

و نسبة القول به إليهممن الغلاة فرية عليهم

و ما رووا عنهم فذا كما افترواعلى النّبىّ (ص) فضعفه عنه رووا

كقول أهل الشّام فريـة تذمّصـخرة بيت القـدس موضع القدم شـيء أو على شـيء أو يحول من شـيء، او يخلو منه شـيء. او يشـتغل به شيء، فقد وصـفه بصفة المخلوقين، و اللّه خالق كلّ شيء، لا يقاس بالقياس، و لا يشبه بالناس، لا يخلو فيه مكان و لا يشتغل به مكان، قريب فى بعـده، بعيـد فى قربه، ذلـك اللّه ربّنا لا إله غيره، فمن اراد اللّه و احبّه بهـذه الصـفة فهو من الموحّـدين، و من احبّه بغير هـذه الصفة.

فاللّه منه برىء و نحن منه براء».

و يأتى كلام الرضا (ع): «من وصف اللّه بوجه كالوجوه فقد كفر ...» .

أبغض أهل البيت من أحبّهم، و كـذلك كلّ من صـدّقهم، فقـد كذّبهم (ع)، و قس بهما أيضا فى الحكم، مكرما لهم، و موالیا لهم، و مواصـلا لهم، و بـارّا بهم، يحسن إليهم و يعطى ايّـاهم، و قابلاـ منهم، فـإنّ كلّ من فعل شـيئا من ذلك بالنسـبة إليهم، كان على ضـدّه بالنسـبة الى اهل البيت (ع)، و نسـبة القول به، اى بالتشبيه إليهم (ع) من عمل الغلاة، وضعوا الاحاديث فرية عليهم، و ما رووا عنهم (ع) افتراء ليس ببدع، و ليس أوّل قارورة كسرت فى الإسلام، بل هو كمثل ما افتروا على النّبىّ (ص) فضعفه عنه رووا.

فعن الحسـين بن خالـد عن الرضا (ع). قال: قلت له يا ابن رسول اللّه (ص)! انّ النّاس ينسـبوننا الى القول بالتشبيه و الجبر، لما روى من الأخبار فى ذلك عن آبائك الأئمّة (ع).

فقال: «يا ابن خالد! خبرنى عن الأخبار الّتى رويت عن آبائى الائمّة (ع) فى التشبيه و الجبر اكثر، أم الأخبار الّتى رويت عن النّبى (ص) فى ذلك؟ فقلت: بل ما روى

---

(۱). المصدر ۴: ۳/ ۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۲۸

عن النّبى (ص) فى ذلـك اكـثر، فقـال (ع): فليقولـوا: إنّ رسول اللّه (ص) كـان يقول بـالتشبيه و الجـبر إذن فقلت له: إنّهم يقولون أنّ رسول اللّه (ص) لم يقل من ذلك شيئا، و إنّما روى عليه.

قـال (ع): فليقولوا فى آبـائى الائمّـة (ع) إنّهم لم يقولوا من ذلـك شـيئا، و إنّمـا روى عليهم، ثمّ قـال (ع): من قال بالتشبيه و الجبر، فهو كافر مشـرك و نحن منه براء فى الدنيا و الآخرة، يا ابن خالد! إنّما وضع الأخبار عنّا فى التشبيه و الجبر، الغلاة، الّذين صغّروا عظمة اللّه تعالى؛ فمن احبّهم فقد ابغضـنا، و من ابغضـهم فقد احبّنا، و من والاهم فقد عادانا، و من عاداهم فقد والانا، و من وصلهم فقد قطعنا، و من قطعهم فقـد وصـلنا، و من جفاهم فقـد برّنا، و من برّهم فقـد جفانا، و من اكرمهم فقـد اهاننا، و من اهانهم فقد اكرمنا، و من قبلهم فقـد ردّنا، و من ردّهم فقـد قبلنا، و من احسن إليهم فقـد اساء إلينا، و من اساء إليهم فقـد احسن إلينا، و من صـدقهم فقد كذبنا، و من كذبهم فقد صدقنا، و من اعطاهم فقد حرمنا، و من حرمهم فقد اعطانا يا ابن خالد! من كان شيعتنا فلا يتّخذن منهم وليّا و لا نصيرا» .

اقول: الضـمائر فى قوله (ع): «احبّهم، ابغضهم» امّا راجع الى الغلاة و المشبّهة و المجبّرة جميعا، او الى خصوص الغلاة، كما هو الظاهر، و مع ذلـك يشـمل الآـخرين حكمـا، اذ التبرّى من الغلاـة بهـذا التشديـد هنـا ليس إلّا بلحاظ وضـعهم احاديث الجبر و التشبيه، فكيف يكونون مطرودين بوضعهم هذه الأحاديث، و لا يكون القائل بهما مطرودا، و هل ذمّ الأحاديث إلّا بلحاظ القول بها؟

و كيف كان، فهـذا الافتراء عليهم (ع)، حاله حال الافتراء على النّبى (ص)، بل على اللّه تعالى؛ كقول أهل الشّام فريـة على اللّه، تـذمّ و تقبّح، و هو انّ صخرة بيت القدس، موضع القدم؛ اى قدم الربّ تعالى؛ فعن جابر الجعفى عن الباقر (ع)، قال:

«يا جابر! ما اعظم فرية اهل الشام، يزعمون أن اللّه تبارك و تعالى حيث صـعد الى السّماء، وضع قدمه على صخرة بيت المقدّس، و قد وضع عبد من عباد اللّه قدمه

---

(۱). المصدر ۵: ۵۲/ ۸۸.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۲۹ و قد تبرّوا عن المشبّهةو وجّهوا ما استند المموّهة على حجر، فامرنا اللّه ان نتّخذها مصلّى؛ يا جابر! إنّ اللّه تبارك و تعالى لا نظير له و لا شبيه، تعالى عن صفة الواصفين، و جلّ عن اوهام المتوهّمين، و احتجب عن اعين الناظرين، و لا يزول مع الزائلين، و لا يأفل مع الآفلين، ليس كمثله شيء و هو السميع العليم» .

و قد تبرّءوا عن المشبّهة، و اظهروا البراءة منهم، و معه، فكيف تصحّ نسبة التشبيه إليهم؟ فقد صرّح الرضا (ع) بالتّبرى عنهم فى هذا الحديث المذكور عن الحسين بن خالد بقوله «و نحن منهم براء فى الدنيا و الآخرة» . و كذا الصادق (ع) فى حديث يونس بن ظبيان بقوله «فاللّه منه برىء، و نحن منه براء» .

و عن ابى هاشم الجعفرى. قال سمعت على بن موسى الرضا (ع) يقول: «إلهى! بدت قدرتك، و لم تبد هيئته فجهلوك و به [اى بالجهل] قدروك و التقدير على غير ما به وصفوك، و إنّى برىء يا إلهى من الّذين بالتشبيه طلبوك، ليس كمثلك شيء، إلهى! و لن يدركوك، فظاهر ما بهم من نعمك دليلهم عليك لو عرفوك و فى خلقك، يا إلهى! مندوحة ان يتناولوك، بل سووك بخلقك، فمن ثمّ لم يعرفوك، و اتّخذوا بعض آياتك ربّا، فبذلك وصفوك، تعاليت ربّى عمّا به المشبّهون نعتوك» .

و عن الإرشاد، جاءت الرواية أنّ علىّ بن الحسين (ع) كان فى مسجد رسول اللّه (ص) ذات يوم، اذ سمع قوما يشبّهون اللّه بخلقه، ففزع بذلك، و ارتاع له، و نهض حتّى اتى قبر رسول اللّه (ص)، فوقف عنده و رفع صوته، و يناجى ربّه، فقال فى مناجاته: «إلهى! بدت قدرتك و لم تبد هيئته، فجهلوك و قدروك بالتقدير على غير ما انت به شبّهوك ...» الى آخر الدعاء. و قد وجّهوا (ع) ما استند إليه المموّهة من الألفاظ الموهمة للتشبيه فى كلامه تعالى أو كلامهم (ع).

---

(۱). البحار ۳: ۲۹۱/ ۶.

(۲). المصدر ۵: ۵۳/ ۸۸.

(۳). المصدر ۳: ۲۸۷/ ۲.

(۴). المصدر ۳: ۲۹۳/ ۱۴.

(۵). المصدر ۳: ۲۹۳/ ۱۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۳۰ فوجهه ما منه يؤتى أو بهمن دين أو قبلة أو نبيّه

و كلّ شيء هالك و فانو وجهه يبقى بلا هوان

ذكر ما ورد عن اهل البيت (ع) من التوجيه فيما يوهم التشبيه

فوجهه تعالى، يراد به ما منه يؤتى إليه، أو به يؤتى إليه من دين أو قبلة؛ كما قال تعالى: فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ... ، أو نبيّه، او وصىّ نبيّه، و كلّ شيء هالك و فان، و وجهه يبقى بلا هوان. فقد تقدّم فى حديث يونس بن ظبيان عن الرضا (ع)، قوله (ع): «فوجه اللّه انبيائه و اوليائه»، و عن الهروى، عن الرضا (ع)، قال:

فقلت يا ابن رسول اللّه! فما معنى الخبر الّذى رووه أنّ ثواب لا إله إلّا اللّه، النّظر الى وجه اللّه؟ فقال (ع): «يا أبا الصلت! من وصف اللّه بوجه كالوجوه، فقد كفر؛ و لكن وجه اللّه انبيائه و رسله و حججه، صلوات اللّه عليهم، هم الّذين بهم يتوجّه الى اللّه عزّ و جلّ كلّ شيء، و الى دينه و معرفته؛ و قال اللّه- عزّ و جلّ-: كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ* وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ... (الرحمن ۵۵: ۲۶- ۲۷)، و قال عزّ و جلّ- : كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ... (قصص ۲۸: ۸۸)، فالنظر الى انبياء اللّه و رسله و حججه (ع) فى درجاتهم، ثواب عظيم للمؤمنين يوم القيامة» .

و عن ابى المغيرة عن الصادق (ع)، سأله رجل عن قول اللّه كُلَّ شَيْءٍ هالِكَ إِلَّا وَجْهَهُ قال (ع): «ما يقولون فيه؟ قلت: يقولون: يهلك كل شيء إلّا وجهه، فقال (ع): يهلك كلّ شيء إلّا وجهه الذى يؤتى منه، و نحن وجه اللّه الذى يؤتى منه» .

و عنه (ع) أيضا فى الآية، قال نحن، و عنه (ع) أيضا: «نحن وجه اللّه الّذى لا يهلك».

و عن ابى حمزة، قال: قلت لأبى جعفر (ع)، قال اللّه- عزّ و جلّ-: كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قال (ع): «فيهلك كلّ شيء و يبقى الوجه، إنّ اللّه عزّ و جلّ و اعظم من ان يوصف بالوجه، و لكن معناه، كلّ شيء هالك إلّا دينه، و الوجه الذى يؤتى منه» .

---

(۱). بقرة ۲: ۱۱۵.

(۲). البحار ۴: ۳/ ۴.

(۳). المصدر ۴: ۵/ ۹.

(۴). المصدر ۶۸: ۹۶/ ۴۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۳۱ إنّ الرسول و الوصىّ حجّتهعين، يد، جنب، لسان، جهته

و لا يراد منه فى وصف النّظرالّا عناية بخير لا البصر و عن الصادق (ع) فى الآية قال: «من اتى اللّه بما امر به من طاعة محمد- صلى اللّه عليه و آله- و الأئمّة من بعده- صلوات اللّه عليهم- فهو الوجه الذى لا يهلك، قال اللّه تعالى:

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ (نساء ۴: ۸۰)» . و عنه (ع) أيضا فيها: قال: «كلّ شيء هالك إلّا من اخذ طريق الحقّ» .

إنّ الرسول و الوصىّ حجّته، و عين، و يد له، و جنب له، و لسان له، و جهته، فعن خيثمة، قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن قول اللّه- عزّ و جل-: كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قال (ع): «دينه، و كان رسول اللّه (ص) و امير المؤمنين (ع)، دين اللّه و وجهه و عينه فى عباده و لسانه الذى ينطق به، و يده على خلقه؛ و نحن وجه اللّه الذى يؤتى منه» .

و عن الصادق (ع): إنّ امير المؤمنين (ع) قال فى خطبته: «... انا الهادى و انا المهتدى، و انا عين اللّه و لسانه الصادق و يده، و انا جنب اللّه الذى يقول: أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يا حَسْرَتى عَلى ما فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ (زمر ۳۹: ۵۶)، و انا يد اللّه المبسوطة على عباده بالرّحمة و المغفرة، و انا باب حطّة ...» .

و عن الباقر (ع)، أنّه قال: «معنى جنب اللّه، أنّه ليس شيء اقرب الى اللّه من رسوله، و لا اقرب الى رسوله من وصيّه، فهو فى القرب كالجنب، و قد بيّن اللّه تعالى ذلك فى كتابه بقوله: أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يا حَسْرَتى عَلى ما فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ يعنى فى ولاية اوليائه» .

و لا يراد منه تعالى فى وصف النّظر؛ اى فى وصفه بالنظر فى قوله لا ينظر إليهم، الّا عناية بخير لا البصر، فعن امير المؤمنين (ع)، فى قوله و لا ينظر إليهم:

«يعنى، لا ينظر إليهم بخير لمن لا يرحمهم، و قد يقول العرب للرّجل السيّد او الملك، لا تنظر إلينا يعنى لا تصيبنا الخير و ذلك النّظر من اللّه الى خلقه» .

---

(۱). البحار ۴: ۵/ ۱۱.

(۲). المصدر ۴: ۶/ ۱۳.

(۳). المصدر ۴: ۷/ ۱۴.

(۴). المصدر ۴: ۹/ ۱۸.

(۵). المصدر ۴: ۹/ ۱۸.

(۶). المصدر ۴: ۱۰/ ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۳۲ و اليد أيضا قدرة و قوّته‌و منعه قبض و ملك قبضته و اليد أيضا قدرة و قوّته، و كذلك منعه قبض، و ملك قبضته؛ يعنى أنّ قبضته شيئا كونه فى ملكه و سلطته. امّا اليد: فقد مرّ كلام امير المؤمنين (ع): «أنّه (ع) يده»، و فى وجه آخر، اليد، القوّة و القدرة، فعن محمّد بن مسلم، قال، سألت أبا جعفر (ع)، فقلت: قوله- عزّ و جلّ-: يا إِبْلِيسُ ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ...؟

(ص ۳۸: ۷۵) فقال (ع): «اليد فى كلام العرب، القوّة و النّعمة. قال اللّه: وَ اذْكُرْ عَبْدَنا داوُدَ ذَا الْأَيْدِ (ص ۳۸: ۱۷)، و قال: وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْدٍ اى بقوّة، و قال:

وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ ... (مجادلة ۵۸: ۲۲)؛ أى قوّاهم. يقال لفلان، عندى ايادى كثيرة اى فواضل و احسان، و له عندى يد بيضاء، اى نعمة» .

و عن محمّد بن عبيده، عن الرضا (ع) فى الآية قال: «يعنى بقدرتى و قوتى» .

و عن هشام المشرقى، عنه (ع)، فى قوله تعالى: بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ (مائدة ۵:

۶۴)، فقلت له: أ فله يدان هكذا؟ (و اشرت بيدى الى يديه) فقال (ع): «لو كان هكذا لكان مخلوقا» .

و عن المشرقى أيضا، عن عبد اللّه بن قيس، عنه (ع) أيضا مثله .

و امّا القبضة، فعن سليمان بن مهران، عن الصادق (ع)، عن قول اللّه:

وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ ... (زمر ۳۹: ۶۷)، فقال (ع): يعنى ملكه لا يملكها معه احد، و القبض من اللّه فى موضع آخر المنع، و البسط منه، الإعطاء و التوسيع، كما قال- عزّ و جلّ- وَ اللَّهُ يَقْبِضُ وَ يَبْصُطُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (بقرة ۲:

۲۴۵)؛ يعنى، يعطى و يوسّع و يمنع و يضيق». و القبض منه- عزّ و جلّ- فى موضع آخر، الأخذ، و الاخذ فى وجه القبول منه؛ كما قال: وَ يَأْخُذُ الصَّدَقاتِ؛ اى يقبلها من اهلها و يثيب عليها قلت: فقوله:- عزّ و جلّ-: وَ السَّماواتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ... (زمر ۳۹: ۶۷)، قال (ع): اليمين، اليد، و اليد، القدرة و القوّة يقول عزّ و جلّ: و السموات

---

(۱). البحار ۴: ۴/ ۵.

(۲). المصدر ۴: ۱۰/ ۲۰.

(۳). المصدر ۳: ۲۹۱/ ۷.

(۴). المصدر ۴: ۴/ ۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۳۳

مطويّات بقدرته و قوّته سبحانه و تعالى عمّا يشركون» .

و عن ابى الحسن الهادى (ع) فى الآية، قال (ع): «ذلك تعيير اللّه لمن شبّهه بخلقه، الا ترى انّه قال: و ما قدروا اللّه حقّ قدره و معناه، اذ قالوا: إنّ الأرض جميعا قبضته يوم القيامة و السّماوات مطويّات بيمينه؛ كما قال عزّ و جلّ: وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ... اذ قالوا: ما انزل اللّه على بشر من شيء ثمّ نزّه عزّ و جلّ نفسه عن القبضة و اليمين فقال: سبحانه و تعالى عمّا يشركون» .

قال المجلسى (ره) هذا وجه حسن لم يتعرّض له المفسّرون. و يؤيّده انّ العامّة رووا أنّ يهوديّا اتى النّبى (ص) و ذكر نحوا من ذلك، فضحك (ص) .

اقول: ليس هذا وجها آخر على ما زعمه (قدّس سرّه)، بحيث يكون منافيا لقول الصادق (ع)، بل الجمع بينهما ممكن، و هو ان يقال: إنّ الآية و ان كانت حكاية لقول المشبّهة و تعييرا لهم؛ كما فسّر الهادى (ع)، الّا أنّ التعيير لا يلزم ان يكون على اصل الجملة بأرادة عدم ثبوتها رأسا، بل التعيير بملاحظة التفسير الّذى يفسّرونه، و النّبى (ص) أيضا ضحك من ذلك، فتفسير الصادق (ع) لها بيان

لمعناها الواقعى فافهم!

تنبيه: ذكر القمّى عن الصادق (ع)، أنّه قال: لو أنّ اللّه خلق الخلق كلّهم بيده، لم يحتجّ فى آدم أنّه خلقه بيده، فيقول: ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَىَ (ص ۳۸: ۷۵)، افترى أنّ اللّه يبعث الأشياء بيده .

اقول: ظاهره اختصاص ذلك بآدم (ع)، دون سائر الأشياء و مع كون المراد باليدين، يد القدرة و يد القوّة يبقى مجال السؤال عن وجه الاختصاص، و الّذى يبدو فى النّظر فى وجهه، أنّ الاختصاص من حيث اليدين، فإنّ الأشياء بعضها مخلوق بنفس المشيّة و الإرادة، و ليست فيه آثار القدرة و القوّة اعتبارا؛ و بعضها مخلوق بالقوّة فقط، كالأجسام الفلكيّة لما فيها من آثار القوّة؛ و بعضها بالقدرة فقط كالأرواح و النّفوس؛ كلّ ذلك بحسب الاعتبار فى معانى الصفات، و الّذى اختصّ من بين الأشياء باليدين معا إنّما هو آدم، لكونه معرضا للقوّة و القدرة معا و مشتملا، تركيبه عليهما، و اللّه العالم.

---

(۱). البحار ۴: ۲/ ۳.

(۲). المصدر ۴: ۱۰/ ۲.

(۳). المصدر ۴: ۲/ ۲.

(۴). المصدر ۴: ۱/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۳۴ و ساقه حجاب نور يكشف‌فى الحشر، و الحقّ به ينكشف

إذن يخرّ المؤمنون سجّداو استصعب السّجود من تمرّدا

و ليست الحجزة إلّا الدين‌و أمره و نوره المبين و ساقه فى قوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ (قلم ۶۸: ۴۲)، حجاب نور يكشف فى الحشر، و الحقّ به ينكشف، فلا يبقى للحقّ غطاء إذن هناك يخرّ المؤمنون سجّدا لما رأوا ذلك النّور هيبة له، و استصعب السّجود من كان تمرّد منه فى الدنيا.

فعن الرضا (ع) فى الآية، قال: «حجاب من نور، يكشف فيقع المؤمنون سجّدا، و تدمج اصلاب المنافقين فلا يستطيعون السجود» .

و عن الحلبى عن الصادق (ع) فى الآية، قال: تبارك الجبّار (ثمّ اشار الى ساقه، فكشف عنها الإزار) قال، و قال يدعون الى السجود فلا يستطيعون، قال: افحم القوم، و دخلتهم الهيبة، و شخصت الأبصار، و بلغت القلوب الحناجر، شاخصة ابصارهم، ترهقهم ذلّة، و قد كانوا يدعون الى السجود و هم سالمون» .

و عن عبيد بن زرارة عنه (ع) أيضا فى الآية، قال: «كشف ازاره عن ساقه و يده الأخرى على رأسه فقال: سبحان ربّى الأعلى» .

و ليست الحجزة فى قولهم (ع) حجزة اللّه إلّا الدين و أمره و نوره المبين، فعن محمّد بن الحنفيّة، قال حدّثنى امير المؤمنين (ع): «إنّ رسول اللّه (ص) يوم القيامة آخذ بحجزة اللّه، و نحن آخذون بحجزة نبيّنا، و شيعتنا آخذون بحجزتنا، قلت: يا امير المؤمنين! و ما الحجزة؟ قال (ع): اللّه اعظم من ان يوصف بحجزة أو غير ذلك و لكن رسول اللّه آخذ بامر اللّه و نحن آل محمّد آخذون بامر نبيّنا، و شيعتنا آخذون بامرنا» .

و عن الصادق (ع): «إنّ الحجزة، الدين» و قد روى عنه (ع): «الصلاة حجزة اللّه، و ذلك أنّها تحجز المصلّى عن المعاصى ما دام فى صلواته، قال اللّه- عزّ و جلّ-:

---

(۱). البحار ۷: ۱۲۰/ ۵۹.

(۲). المصدر ۴: ۷/ ۱۵.

(۳). المصدر ۴: ۷/ ۱۶.

(۴). المصدر ۴: ۲۴/ ۱.

(۵) ...

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۳۵ و روح آدم و روح عيسى‌مبتدع سنخهما نفيسا

مخلوقتان لهما شرافة‌كالبيت خصّتا به إضافة الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ ، و عن الرضا (ع) أنّه قال: «الحجزة النور» .

أقول: و لا منافاة بينها، فإنّ الدين و أمره تعالى و أمرهم نور، كما قال تعالى:

وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً .

و روح آدم و روح عيسى فى انتسابهما إليه تعالى، دون سائر الأرواح، لأجل امتيازهما عنها، و هو أنّه مبتدع سنخهما نفيسا، انفس من غيرها، و هما مخلوقتان لهما شرافة خاصّة، كالبيت الشريف، فمن اجل ذلك خصّتا به تعالى إضافة؛ يعنى، تخصيصا اضافيّا فعّال: روحى و روح اللّه؛ كما قال: بيتى، و يقال بيت اللّه؛ فهذه الإضافة تشريفيّة، اراد تعالى بها تشريف روحهما، كما اراد تشريف البيت.

فعن الباقر (ع)، عن الروح الّتى فى آدم، و الّتى فى عيسى ما هما؟ قال (ع):

«روحان مخلوقان، اختارهما و اصطفاهما روح آدم و روح عيسى صلوات اللّه عليهما» .

و عنه (ع) أيضا فى قوله تعالى: وَ رُوحٌ مِنْهُ ... (نساء ۴: ۱۷۱)، قال (ع): «هى مخلوقة خلقها اللّه بحكمته فى آدم و فى عيسى» .

و عن الصادق (ع)، عن الروح الّتى فى آدم، قوله: فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى (حجر ۱۵: ۲۹)، قال: «هذه روح مخلوقة للّه، و الروح الّتى فى عيسى بن مريم، مخلوقة للّه» .

و عن الباقر عن قوله وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِى قال (ع): «روح اختاره اللّه و اصطفاه و خلقه، و اضافه الى نفسه و فضّله على جميع الأرواح، فامر فنفخ فى آدم (ع)» .

---

(۱). البحار ۴: ۲۵/ ۴.

(۲). المصدر ۴: ۲۴/ ۲.

(۳). النساء ۴: ۱۷۴.

(۴). البحار ۴: ۱۳/ ۹.

(۵). المصدر ۴: ۱۲/ ۴.

(۶). المصدر ۴: ۱۳/ ۱۳.

(۷). المصدر ۴: ۱۱/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۳۶

و عنه (ع) أيضا فى الآية، قال (ع): «إنّ الروح متحرّك كالرّيح، و إنّما سمّى روحا لأنّه اشتقّ اسمه من الريح. و إنّما اخرجه على لفظة الروح، لأنّ الروح مجانس للرّيح، و انّما اضافه الى نفسه لأنّه اصطفاه على سائر الأرواح، كما اصطفى بيتا من البيوت، فقال: «بيتى» و قال لرسول من الرسل: خليلى، و اشباه ذلك و كلّ ذلك مخلوق، مصنوع، محدث، مربوب، مدبّر» . و عن الصادق (ع) أيضا: «إنّ اللّه خلق خلقا، و خلق روحا، ثمّ امر ملكا فنفخ فيه، فليست بالتى نقصت من قدرة اللّه شيئا، هى من قدرته» .

هذا كلّه فى امتيازهما؛ اى روح آدم و عيسى عليهما السلام. و امّا سنخ الروح مطلقا، فعن سماعة عن الصادق (ع)، أنّه قال: «خلق آدم، فنفخ فيه؛ و سالته عن الروح، فقال (ع): هى من قدرته من الملكوت» .

اقول: الملكوت، ما به ملكة الشىء و قوامه و وجوده و حيوانه، قال تعالى:

بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ فحيث إنّ الروح مالك حياة الإنسان و وجوده، صحّ ان يقال إنّها من الملكوت؛ اى ممّا يملك به وجود

الإنسان و حياته، لا أنّ الملكوت شيء خاصّ و جوهر مخصوص، خلق منه اجناس مخصوصة؛ كما زعمت الفلاسفة، بل اراد (ع) أنّ جنس الروح ليس من سنخ الجسم و البدن، و أنّه شيء يحفظ به قوام البدن و حياته، لا بيان جوهريّة الروح و ما هويّته.

ثمّ إنّه قد يطلق الروح على القوى المؤيّدة الرحمانيّة، و تختصّ مصاحبتها بالرسل و المؤمنين، فعنهما (ع) فى يَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ قالا (ع): «إنّ اللّه تعالى احد، صمد، ليس له جوف، و إنّما الروح خلق من خلقه نصر و تأييد و قوّة يجعله اللّه فى قلوب الرسل و المؤمنين» . فقوله (ع) نصر و تأييد، اى منه ما هو نصر و تأييد.

و اعلم: إنّ من التشبيه، تشبيهه تعالى بصفات المخلوقين؛ كما شاهدت فى بعض هذه الأخبار و يظهر تفصيله ممّا نذكر فى محلّه من تنزيهه عن صفات المخلوقين.

---

(۱). البحار ۴: ۱۱/ ۳.

(۲). المصدر ۴: ۱۲/ ۸.

(۳). المصدر ۴: ۱۳/ ۱۴.

(۴). المؤمنون ۲۳: ۸۸.

(۵). البحار ۳: ۲۲۸/ ۱۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۳۷ و حيث لم يكن بجسم و عرضو لم يحدّ بكيف، أين فاندحض إمكان أن يحسّ بالحواسّأو أن يقاس ذاته بالنّاس

و ممّا يتعلّق بذاته تعالى، أنّه ليس من المحسوسات، فلا يدرک بالحواس مطلقا

و هذا الحكم، اثباته من طريق العقل، او على مذهب اهل البيت (ع)، لا يحتاج الى مئونة زائدة بعد ما ثبت أنّه تعالى ليس بمحدود و لا مكيّف و لا متجزّى و لا بجوهر و جسم و عرض، فلا يبقى إذن مجال لتوهّم امكان ادراكه بالحواسّ، الّا إنّى متعهّد ان اذكر تصريحاتهم (ع) فى جميع مذاهبهم.

و حيث لم يكن بجسم و عرض، على ما تقدّم برهانه، و لم يحدّ بكيف، و أين جلّ شأنه، فاندحض؛ اى بطل إمكان أن يحسّ بالحواسّ، أو أن يقاس ذاته بالنّاس، فعن امير المؤمنين (ع): «المعروف بغير كيفيّة لا يدرک بالحواسّ و لا يقاس بالنّاس» .

و عن نوف البكّالى عنه (ع): «لا يدرک بالحواسّ و لا يقاس بالناس» .

و عن الصادق (ع): «لا يدرک بالحواسّ و لا يقاس بالناس» .

و عن الرضا (ع): «لا يدرک بالحواس، و لا يقاس بالناس» .

و عن امير المؤمنين (ع): «و لا يحسّ بالحواسّ، و لا يقاس بالنّاس» . و عنه (ع): «لا يقاس بالنّاس و لا يدرک بالحواسّ» .

و عن الباقر (ع): «لا يعرف بالقياس، و لا يدرک بالحواس، و لا يشبه بالناس» .

و عن الصادق (ع): «غير أنّه لا جسم، و لا صورة، و لا يحسّ، و لا يجسّ، و لا يدرک بالحواس الخمس» .

---

(۱). البحار ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۲). المصدر ۴: ۳۱۴/ ۴۰.

(۳). المصدر ۴: ۳۳/ ۱۰.

(۴). المصدر ۳: ۲۹۷/ ۲۳.

(۵). المصدر ۳: ۲۷۰/ ۸.

(۶). المصدر ۴: ۳۲/ ۸.

(۷). المصدر ۴: ۲۶/ ۱.

(۸). المصدر ۳: ۲۹/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۳۸ فليس مسموعا و لا محسوسابشمّ أو ذوق و لا ملموسا

قد عجز الحواسّ عمّا لم يقس‌فلا يحسّ أو يجسّ أو يمسّ

و كلّ ما يحسّ بالحواسّ‌يكون مخلوقا على القياس

و كلّ ما تمسّه الأيادى‌مخلوق إذ يكون ذا أبعاد

و اللّه عندنا الّذى لن نصفه‌يعجز عنه حسّنا أن نكشفه

إذ ما نحسّه يكون مثلناو ما توهّمناه محدود بنا فليس مسموعا و لا محسوسا، بشمّ أو ذوق و لا ملموسا، لأنّه ليس ممّا يحسّ او يمسّ».

و قد عجز الحواسّ عمّا لم يقس، فإنّ ما لا يدخل تحت و هم و قياس، فكيف يناله الإحساس؟ فلا يحسّ أو يجسّ أو يمسّ.

قال رسول اللّه (ص): «و كيف يوصف الّذى تعجز الحواسّ ان تدركه؟» . و مثله عن ابى الحسن الهادى (ع) .

و عن امير المؤمنين (ع): «و لا تدركه الحواسّ فتحسّه، و لا تلمسه الايدى فتمسّه» . و عنه (ع): «و لا تلمسه لامسة و لا تحسّه حاسّة» .

و عن الصادق (ع): «غير محسوس و لا- مجسوس، لا- تدركه الأبصار» . و عنه (ع) أيضا: «لا يحدّ و لا يحسّ، و لا يمسّ و لا يدركه الحواسّ، و لا يحيط به شىء، و لا جسم و لا صورة و لا تخطيط و لا تحديد» .

و قال (ع) أيضا: «لا يدرك ببصر، و لا يحسّ بلمس، و لا يعرف بخلقه» .

و كلّ ما يحسّ بالحواسّ، يكون مخلوقا على القياس العقلى، لأنّه لا- يكون الّا جسما، و الجسم لا يكون إلّا محدودا، و المحدود مخلوق. قال الصادق (ع) فى جواب الزنديق:

---

(۱). البحار ۳۶: ۲۸۳/ ۱۰۶.

(۲). المصدر ۴: ۳۰۳/ ۳۰.

(۳). المصدر ۴: ۲۵۴/ ۸.

(۴). المصدر ۴: ۲۶۶/ ۱۴.

(۵). المصدر ۴: ۲۸۶/ ۱۸.

(۶). المصدر ۳: ۳۰۱/ ۳۵.

(۷). المصدر ۳: ۱۹۳/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۳۹

«فإنّا لم نكلّف ان نعتقد غير موهوم، لكنّا نقول كلّ موهوم بالحواسّ مدرك بها، تحدّه الحواس مثلا فهو مخلوق» .

المراد بالموهوم، المعقول من حيث الأثبات.

و قال (ع) أيضا: «الحمد للّه الذى لا يحسّ، و لا يمسّ، و لا يدرك بالحواس الخمس، و لا تقع عليه الأوهام، و لا تصفه الالسن، فكلّ شىء حسّته الحواس، او مسّته الأيدى، فهو مخلوق» .

و كلّ ما تمسّه الأيادى، مخلوق إذ يكون ذا أبعاد. و هذا وجه و تعليل لما قال الصادق (ع) من المخلوقية.

توضيحه: أنّ كلّ ملموس و محسوس فهو ذو ابعاد، و كلّ ما كان ذا ابعاد، فهو محدود مخلوق، و أيضا كلّ ما تحسّه الحواسّ، فهو محاط، و كلّ محاط محدود.

و اللّه عندنا، هو الّذى لن نصفه، و الذى يعجز عنه حسّنا أن نكشفه، إذ ما نحسّه، يكون مثلنا، و ما توهّمناه، محدود بنا، فإن كلّ محدود بتوهّمنا ايّاه ففى الإهليلجة،

قال: «لأنّى لا ارى حواسى الخمس ادركته، و ما لم تدركه حواسّى، فليس عندى بموجود، قلت: إنّه لمّا عجزت حواسك عن ادراك اللّه، انكرته و انا لمّا عجزت حواسّى عن ادراك اللّه تعالى صدقت به، قال: و كيف ذلك؟ قلت: لأنّ كلّ شىء جرى فيه اثر تركيب لجسم أو وقع عليه بصر للون، فما ادركته الأبصار، و نالته الحواس، فهو غير اللّه سبحانه، اذ لا يشبه الخلق و لا يشبهه الخلق، و إنّ هذا الخلق ينتقل بتغيير و زوال، و كلّ شىء اشبه التغيير و الزوال فهو مثله، و ليس المخلوق كالخالق، و لا المحدث كالمحدث» .

و قال الرضا (ع) فى جواب بعض الزنادقة: «فلا يعرف بكيفوفيّة، و لا باينونيّة، و لا بحاسّة و لا يقاس بشىء، قال الرجل: فاذن، أنّه لا شىء، اذا لم يدرك بحاسّة من

---

(۱). البحار ۳: ۲۹/ ۳.

(۲). المصدر ۳: ۲۹۸/ ۲۶.

(۳). المصدر ۳: ۱۵۴/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۴۰

الحواسّ، فقال (ع): ويلك! لمّا عجزت حواسّك انكرت ربوبيّته، و نحن اذ عجزت حواسّنا عن ادراكه ايقنّا أنّه ربّنا، و أنّه شىء خلاف الأشياء» .

فصل: فى نفى رؤيته تعالى على الإطلاق

اشارة

و قد وقعت الرؤية بالخصوص من بين الحواس موردا لتشاجر اشباه النّاس.

و قد اشرت فى صدر المقصد (و فى امتناع الادراك، لامتناع الذات) الى اجمال الأقوال، و تفصيله على وجه الاختصار:

انّ المتكلّمين من العامّة و الخاصّة، نسبوا فى كتبهم جواز الرؤية مطلقا الى المجسّمة و المشبهة، و منهم الكرّاميّة، و وجهه ظاهر؛ و الى الإماميّة و المعتزلة، النّفى مطلقا، لما نذكره من الوجوه؛ و وافقهم الحكماء أيضا على مذهبهم من تجرّده، و المجرّد غير قابل للرؤية، و الى الأشاعرة و غيرهم ممّن عدا من ذكر الجواز عقلا، و الاختلاف فى وقوعها مع تصريح الأشاعرة بتنزيهه تعالى عن المقابلة و الجهة و المكان.

حكى العلّامة المجلسى (ره) عن الآبى فى كتاب الإكمال عن بعض علمائهم:

أنّ رؤية اللّه جائزة عقلا فى الدنيا، و اختلف فى وقوعها، و فى أنّه هل رآه النّبى (ص) ليلة الاسرى، أم لا؟ فانكرته عائشة و جماعة من الصحابة و التابعين و المتكلّمين؛ و اثبت ذلك ابن عبّاس، و قال: «انّ اللّه اختصّه بالرؤية، و موسى (ع) بالكلام، و إبراهيم بالخلّة». و اخذ به جماعة من السلف و الاشعرى فى جماعة من اصحابه و ابن حنبل؛ و كان الحسن، يقسم لقد رآه؛ و توقّف فيه جماعة. هذا حال رؤيته فى الدنيا أمّا فى الآخرة، فجائزة عقلا، و اجمع على وقوعها أهل السنّة، و احالها المعتزلة و المرجئة و الخوارج.

و الفرق بين الدنيا و الآخرة، أنّ القوى و الإدراكات ضعيفة فى الدنيا حتّى إذا كانوا فى الآخرة و خلقهم للبقاء، قوّى ادراكهم فاطاقوا

رؤيته. انتهى .

---

(۱). البحار ۳: ۳۶/ ۱۲.

(۲). المصدر ۴: ۶۰/ ۳۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۴۱ للنّاس فى رؤيته مذاهبو مهبط الوحى لنفى ذاهب

و عندهم يمتنع الأبصارعقلا فلن تدركه الأبصار

و الامتناع لامتناع الذاتو لا يخصّص الّذى بالذّات

فلا يراه أحد فى الآخرةو لا النبىّ (ص) هاهنا بالباصرة

و هو أجلّ أن يرى بالبصرمحتجب عن عين كلّ ناظر

[تقرير مذهبهم (ع) فى امتناع رؤيته تعالى]

للنّاس فى رؤيته، مذاهب؛ كما عرفت، و مهبط الوحى لنفى ذاهب نفيا مطلقا، من غير تخصيص بشخص و لا تقييد بوقت، يكفى فى العلم بمذهبهم (ع) و اجمالا ما تقدّم منهم فى ذاته، و من تصريحاتهم أيضا ما تقدّم من أنّه ليس بمحسوس، و أنّه لا يدرك بالحواس على الاطلاق. و مع ذلك، لهم تصريحات بليغة معلّلة لنفى الرؤية بالخصوص، و عندهم (ع) يمتنع الأبصار عقلا، لا مجرّد أنّه لا يجوز، فلن تدركه الأبصار مطلقا: من ايّ شخص كان، و بايّ وجه كان، و فى ايّ زمان أو مكان كان.

و الامتناع لامتناع الذات، قال الرضا (ع): «و الممتنع من الصفات ذاته، و من الأبصار رؤيته، و من الأوهام، الإحاطة به» . و قال امير المؤمنين (ع): «امتنع على عين البصيرة» . و لا يخصّص الّذى بالذّات، فإنّ ما بالذات لا يقبل التخصيص ابدا، فلا يراه أحد فى الآخرة، و لا رأى النّبىّ (ص) هاهنا بالباصرة، و إنّما رأى بقلبه، و سيأتى الكلام فيما رأى.

و هو أجلّ من أن يرى بالبصر، قال أبو محمّد (ع) (فيما كتب الى يعقوب بن اسحاق): «جلّ سيّدى و مولاى و المنعم علىّ و على آبائى، ان يرى» . و قال الصادق (ع): «إنّ اللّه أعظم من ان يرى بالعين» .

محتجب عن عين كلّ ناظر، قال الباقر (ع): «تعالى عن صفة الواصفين، و جلّ عن اوهام المتوهّمين، و احتجب عن اعين الناظرين» .

---

(۱). البحار ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۲). المصدر ۴: ۳۰۸/ ۳۶.

(۳). المصدر ۴: ۴۳/ ۲۱.

(۴). المصدر ۴: ۳۴/ ۱۱.

(۵). المصدر ۳: ۲۹۱/ ۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۴۲ محتجب عن أهل أرض كالسّماءو عن عقولنا كالأبصار حمى

قد كلّت الأبصار و العيونعن درك أو تحيطه الظنون محتجب عن أهل أرض كالسّماء، و محتجب أيضا عن عقولنا كالأبصار، حمى، له تعالى عن دركها ايّاه، قال الحسين (ع): «احتجب عن العقول، كما احتجب عن الأبصار، و عمّن فى السّماء احتجابه عمّن فى الأرض» .

قد كلّت الأبصار و العيون عن درك أو تحيطه الظنون؛ اى ظنون القلوب و اوهامها.

قال امير المؤمنين (ع): «و كلّت عن ادراكه طروف العيون» . و قال (ع) أيضا:

«عظم ان تثبت ربوبيّته باحاطة قلب أو بصر» . و قال (ع): «و لا تحيط به الأبصار و القلوب» . و قال (ع) أيضا: «و لا يقاس بالنّاس، و لا تدركه الأبصار، و لا تحيط به الأفكار» .

و قال الرضا (ع): «لا تضبطه العقول، و لا تبلغه الأوهام، و لا تدركه الأبصار؛ عجزت دونه العبارة، و كلّت دونه الأبصار» . و قال (ع) أيضا: «انّ اللّه- تبارك و تعالى- لا يوصف بمكان، و لا يدرك بالأبصار و الأوهام» . و قال (ع) أيضا: «الّذى لا تدركه ابصار الناظرين، و لا تحيط به صفة الواصفين» .

و قال الصادق (ع): «سبحان اللّه الّذى ليس كمثله شيء، و لا تدركه الابصار، و لا يحيط به علم» .

و قد ورد عنهم (ع) موافقا لقوله تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ ... كثير من غير تبين الحال أنّه على وجه التمثيل إنشاء، او على وجه الاستدلال. فمن ذلك قول الحسين (ع):

---

(۱). البحار ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۲). المصدر ۴: ۲۶۶/ ۱۴.

(۳). المصدر ۴: ۳۱۷/ ۴۱.

(۴). المصدر ۴: ۳۱۹/ ۴۵. هداية الامة الى معارف الائمة ؛ النص ؛ ص۲۴۲ (۶). المصدر ۴: ۲۶۳/ ۱۱.

(۷). المصدر ۴: ۳/ ۴.

(۸). المصدر ۴: ۲۶۲/ ۱۰.

(۹). المصدر ۳: ۳۰۴/ ۴۲.

(۱۰) انعام ۶: ۱۰۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۴۳ لم تره العيون بالمشاهدةبل القلوب لا على أن تجده «بل هو اللّه، ليس كمثله شيء، و هو السميع البصير لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» .

و قول علىّ بن الحسين (ع): «و كيف يوصف من لا يحدّ؟ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» .

و قول الصادق (ع): «إنّ اللّه عظيم، رفيع، لا يقدر العباد على صفته، و لا يبلغون كنه عظمته: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؛ فاللّه- تبارك و تعالى- داخل فى كلّ مكان، و خارج من كلّ شيء، لا تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار، لا إله إلّا هو العلى العظيم و هو اللطيف الخبير» .

و قول موسى بن جعفر (ع): «و لا تحيط به الأقطار، و لا تحويه مكان، لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ليس كمثله شيء و هو السميع البصير» .

لم تره العيون بالمشاهدة، بل القلوب، و لكن لا على أن تجده، بان تجد شيئا، بل على الايمان و الايقان به؛ فعن الأصبغ عن امير المؤمنين (ع): أنّه قال له ذعلب: هل رأيت ربّك؟

فقال (ع): «ويلك! لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، و لكن رأته القلوب بحقايق الأيمان» .

و فى نهج البلاغة، قال (ع): «فأعبد ما لا ارى، قال: و كيف تراه؟ قال (ع): لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، و لكن تدركه القلوب بحقايق الأيمان» . و عن الصادق (ع): «أنّه (ع): قال له: ويلك يا ذعلب! ما كنت اعبد ربّا لم اره، قال: يا امير المؤمنين! و كيف رأيته؟ قال (ع): يا ذعلب! لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، و لكن

---

(۱). البحار ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۲). المصدر ۳: ۳۰۸/ ۴۷.

(۳). المصدر ۴: ۲۹۷/ ۲۶.

(۴). المصدر ۴: ۲۹۶/ ۲۳.

(۵). المصدر ۴: ۲۷/ ۲.

(۶). المصدر ۴: ۵۲/ ۲۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۴۴

رأته بحقايق الأيمان» .

و عن الصادق (ع) أيضا: «جاء حبر الى امير المؤمنين (ع)، فقال: يا امير المؤمنين! هل رأيت ربّك حين عبدته!؟ فقال (ع): ويلك ما كنت اعبد ربّا لم اره! قال و كيف رأيته!؟ قال: ويلك! لا تدركه العيون فى مشاهدة الأبصار، و لكن رأته القلوب بحقايق الأيمان» .

و عنه (ع) أيضا: «إنّ رجلا من اليهود، أتى أمير المؤمنين (ع)، فقال: يا على! هل رأيت ربّك؟ فقال (ع): ما كنت اعبد إلها لم اره! ثمّ قال: لم تره العيون فى مشاهدة الأبصار، غير أنّ الايمان بالغيب من عقد القلوب» .

و عنه (ع) أيضا، عن آبائه، عن الحسين بن على (ع)، قال: «سئل امير المؤمنين (ع)، فقيل: يا أخا رسول اللّه (ص)! هل رأيت ربّك؟ فقال (ع): و كيف اعبد من لم اره؟ لم تره العيون بمشاهدة العيان، و لكن رأته القلوب بحقايق الايمان» . و تأتى بقيّته.

و عن الباقر (ع)، و قد دخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر! ايّ شىء تعبد؟ فقال (ع): «اللّه، قال: رأيته!؟ قال (ع): لم تره العيون بمشاهدة العيان، و رأته القلوب بحقايق الأيمان ...» .

و عن الصادق (ع)، دخل عليه رجل، قال: أ رأيت اللّه حين عبدته؟ قال (ع) له:

«ما كنت اعبد شيئا لم اره! قال: و كيف رأيته!؟ قال (ع): لم تره الأبصار بمشاهدة العيان، و لكن رأته القلوب بحقايق الأيمان» .

و فى سؤال الزنديق عن الصادق (ع) كيف يعبد اللّه الخلق و لم يروه!؟ قال (ع):

«رأته القلوب بنور الأيمان، و اثبته العقول بيقظتها اثبات العيان، و ابصرته الأبصار بما رأته من حسن التركيب و احكام التأليف؛ ثمّ الرسل، و آياتها، و الكتب، و محكماتها.

و اقتصرت العلماء على ما رأت من عظمته دون رؤيته ...» . قوله (ع) «بنقضها»، هكذا

---

(۱). البحار ۴: ۵۲/ ۲۸.

(۲). المصدر ۴: ۴۴/ ۲۳.

(۳). المصدر ۴: ۵۳/ ۳۰.

(۴). المصدر ۴: ۵۴/ ۳۴.

(۵). المصدر ۴: ۲۶/ ۱.

(۶). المصدر ۴: ۳۳/ ۱۰.

(۷). المصدر ۱۰: ۱۶۴/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۴۵ يعرف لا برؤية الشواهدو انحسرت عن أن تنال الأحدىّ

فكان بالذّات إذن معروفاو بالعيان عينه موصوفا

إذ ليس محسوسا و لا ملموساو العين حسّ، تبصر المحسوسا فى النسخة، و لعله «بيقظتها» او «بفطنتها».

فهذه الأخبار باسرها، شاهدة بصراحتها على المقصود هنا، من نفى الرؤية بمشاهدة العيون. و أمّا معنى بحقيقة الأيمان، فقد اشرت إليه

اجمالا بقولى: لا على أن تجده، و يأتى توضيحه و تفصيله فى ابطال الكشف ان شاء اللّه تعالى.

فهو تعالى يعرف لا- برؤية الشواهد؛ كما قال امير المؤمنين (ع) أيضا: «هو اللّه الحق المبين، احقّ و ابين ممّا ترى العيون» . و قال (ع) أيضا: «الحمد للّه الذى لا تدركه الشواهد» .

و عن الرضا (ع): «اعرفه من غير رؤية» . و عنه (ع) أيضا: «عرف بغير رؤية، و وصف بغير صورة» .

و انحسرت الأبصار عن أن تنال الذات الأحدىّ، الّذى لا- يجزّى، و لا- يبعّض، و لا يتوهّم، و إلّا فكان بالذّات إذن معروفا، و كان بالعيان عينه تعالى موصوفا.

قال امير المؤمنين (ع): «و انحسرت الأبصار عن ان تناله، فيكون بالعيان موصوفا، و بالذّات الّتى لا يعلمها إلّا هو عند خلقه معروفا» .

[علل امتناع رؤيته تعالى عند أهل البيت (ع)]

ثمّ إنّهم عليهم السلام علّلوا امتناع الرؤية بتعليلات:

منها: ما يفيد امتناع الذات بذاته عن الإدراك؛

و منها: ما يعلّل الامتناع بفقد الشروط و امتناعها، و هذا أيضا يرجع الى امتناع الذات؛ لأنّ امتناع الشروط و فقدانها، ليس إلّا لامتناع الذات عنها.

فاوّل العلل ما قلت: إذ ليس محسوسا و لا ملموسا، و قد تقدّم بيانه، و العين حسّ، و هى من احدى الحواسّ، تبصر المحسوسا لا غير، و ما لم يكن محسوسا، ليس مرئيّا بالعين؛ كالنّفس و العقل الّذى ليس من المحسوسات، و قد تقدّم أيضا أنّه

---

(۱). البحار ۶۴: ۳۲۳/ ۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۶۱/ ۹.

(۳). المصدر ۴: ۳۰۳/ ۳۱.

(۴). المصدر ۴: ۲۶۳/ ۱۱.

(۵). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۴۶ ليس بجسم شبح، ليبصراو لا له لون و كيف، فيرى

و لا له أين، و لا له جهةو إنّما الرائى، يرى من واجهه

بشرط أن يتّصل الهواءبينهما و اتّصل الضياء ليس بجسم و لا شبح ليبصرا. قال امير المؤمنين (ع): «فليس بشبح فيرى» .

و لا له لون و كيف، فيرى؛ كما قال الصادق (ع) لاسماعيل بن الفضل: «يا ابن الفضل! إن الأبصار لا تدرك إلّا ما له لون و كيفيّة، و اللّه خالق الألوان و الكيفيّة» .

و لا له أين، و لا له جهة، لأنّه يصير محدودا بهما، و يأتى تفصيلهما فى محلّه.

[من شروط المرئى كونه فى مكان وجهة]

و من شرط المرئى ان يكون فى مكان و فى جهة.

و قال امير المؤمنين (ع): «لا تدركه الشواهد، و لا تحويه المشاهد، و لا تراه النواظر» .

و قال الرضا (ع)، فى قوله تعالى: كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (مطففين ۸۳: ۱۵)، إنّ اللّه- تبارك و تعالى- لا يوصف بمكان يحلّ فيه فيحجب عن عباده، و لكنّه؛ يعنى أنّهم عن ثواب ربّهم لمحجوبون» .

[من شروط الرؤية المواجهة و المقابلة]

و من شروط الرؤية أيضا، المقابلة و المواجهة، و لكن لا مطلقا، بل و إنّما الرائى، يرى من واجهه، بشرط أن يتّصل الهواء بينهما، و اتّصل الضياء.

فعن الاحتجاج، عن احمد بن اسحاق، قال: كتبت الى ابى الحسن، علىّ بن محمّد (ع)، اسأله عن الرؤية و ما فيه الخلق، فكتب (ع): «لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائى و المرئى هواء ينفذه البصر، فمتى انقطع الهواء و عدم الضياء، لم تصحّ الرؤية» .

و على هذا، يلزم كونه تعالى موصولا- و مفصولا- موصولا- من حيث اتّصال الهواء به، و اتّصال شعاع البصر به، ثناء على أنّ الرؤية بخروج الشعاع أو اتّصاله بالعين، بناء على أنّها بالانطباع؛ و مفصولا من حيث فصل الهواء، النّافذ فيه البصر.

---

(۱). البحار ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۲). المصدر ۴: ۳۱/ ۵.

(۳). المصدر ۴: ۲۶۱/ ۹.

(۴). المصدر ۳: ۳۱۸/ ۱۵.

(۵). المصدر ۴: ۳۴/ ۱۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۴۷ و الفصل و الوصل هنا لا وجه لهو العين لا يدرك ما لا وجه له

و الاتصال موجب التشابهفى السّبب الرابط إذ يرى به

و تلزم الضرورة العلميّةبالذّات و الإحاطة العينيّة

بل هو بالدّرك يصير قابلاو بعد الانتقال صار حائلا و الفصل و الوصل هنا لا وجه له، و لا مجال، لأنّه محال، و أيضا العين لا يدرك ما لا وجه له، لأنّ العين يدرك من كلّ شىء وجهه، و قد تقدّم أنّه تعالى لا وجه له.

و أيضا الاتّصال موجب التشابه بين الرائى و المرئى، للاشتراك فى السّبب الرابط بينهما، و هو الهواء و الضياء؛ إذ يرى به. قال ابو الحسن الهادى (ع) (فى الحديث المذكور بعد قوله: «لم تصحّ الرؤية»: «و فى وجوب اتصال الضياء بين الرائى و المرئى وجوب الاشتباه، و تعالى اللّه عن الاشتباه، فثبت أنّه لا تجوز الرؤية عليه سبحانه، الرؤية بالأبصار؛ لأنّ الأسباب لا بدّ من اتّصالها بالمسبّبات» .

و برواية التوحيد بعد قوله (ع) (لم تصحّ الرؤية): «و كان فى ذلك الاشتباه، لأنّ الرائى متى ساوى المرئى فى السّبب الموجب بينهما فى الرؤية، وجب الاشتباه و كان فى ذلك التشبيه، لأنّ الأسباب لا بدّ من اتّصالها بالمسبّبات» .

و تلزم الضرورة العلميّة بالذّات و يأتى قولى: «و اللّه لا يعرف بالضرورة» و لازمها، الإحاطة العينيّة لإحاطة العين بجهات المرئى و هو محال، لاستلزام المحدوديّة و التناهى، و قد تقدّم قولى فى صدر المقصد: «و لا يحيط خلقه علما به».

فعن محمّد بن عبيده عن الرضا (ع): «إنّ المعرفة من جهة الرؤية ضرورة، فإذا جاز ان يرى اللّه- عزّ و جلّ- بالعين، وقعت المعرفة ضرورة» .

و قد تقدّم فى «مبحث الجسم» أنّ الصادق (ع) ردّ قول هشام (بأنّه صمدى، نورىّ معرفته ضرورة يمنّ بها على من يشاء).

و قد قال الرضا (ع) أيضا فى جواب ابى قرّة المحدّث و قد قال تعالى: ... وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً. (طه ۲۰: ۱۱۰) «فإذ رأته الأبصار فقد احاطت به العلم» .

بل هو تعالى بالدّرك؛ اى بسبب درك العين يصير قابلا لها و بعد الانتقال؛ اى

---

(۱). البحار ۴: ۳۴/ ۱۲.

(۲). المصدر ۴: ۳۴/ ۱۳.

(۳). المصدر ۴: ۵۶/ ۳۴.

(۴). المصدر ۴: ۳۶/ ۱۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۴۸ و ليس محدثا فلا يرى و قدأشرك إذ شبّهه من اعتقد

و هو لطيف عن مدى الأوهامفكيف الأبصار هنا ترامى انتقالها عنه صار حائلا عنها، فصار إذن مصرفا و هو محال، قال امير المؤمنين (ع):

«و لم تدركه الأبصار فيكون بعد انتقالها حائلا» .

و أيضا الرؤية شأن المحدثات، و هو تعالى ليس محدثا فلا يرى؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «و لا بمحدث فيبصر» .

و قد أشرك إذ شبّهه بالمخلوق المحدّث، من اعتقد رؤيته، قال (ع): فى الحديث السابق بروايهٔ الحسين (ع) عنه (بعد قوله: «و لكن رأته القلوب بحقايق الأيمان»): «فإذا كان المؤمن يرى ربّه بمشاهدهٔ البصر، فانّ كلّ من جاز عليه البصر و الرّؤية فهو مخلوق، و لا بد للمخلوق من الخالق، فقد جعلته إذن محدثا مخلوقا، و من شبّهه بخلقه، فقد اتّخذ مع اللّه شريكا؛ ويلهم! الم يسمعوا يقول اللّه تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ... و إليه يشير أيضا قوله (ع): «لم ترك العيون فتخبر عنك، بل كنت قبل الواصفين من خلقك» . يعنى، انّهم محدثون، و انت لست بمحدث فمن ثمّ لم ترك العيون و لم تبلغك الواصفون، و الّا فمجرّد القبليّهٔ غير مانع عن الرّؤية و التوصيف.

و اللطيف لا- يرى أيضا لطيف عن مدى الأوهام، بحيث تعجز عن ادراكه و تصوّره، و ما لا يدخل فى الوهم ذاته، فكيف الأبصار هنا ترامى؟ قال الصادق (ع) فى حديث المفضّل:

«و إنّما معنى قولنا استتر أنّه لطف عن مدى ما تبلغه الأوهام، كما لطفت النّفس و هى خلق من خلقه، و ارتفعت عن ادراكها بالنّظر» .

و عن الرضا (ع): فى قوله تعالى: لا- تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ قال (ع): «لا تدركه اوهام القلوب، فكيف تدركه ابصار العيون» .

---

(۱). البحار ۴: ۲۶۵/ ۱۴.

(۲). المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۳). المصدر ۴: ۵۴/ ۳۴.

(۴). المصدر ۴: ۳۱۷/ ۴۳.

(۵). المصدر ۳: ۱۴۸/ ۱.

(۶). المصدر ۴: ۲۹/ ۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۴۹

و عن ابى هاشم الجعفرى عن ابى جعفر الثانى (ع) فى الآيهٔ قال: «يا أبا هاشم! إنّ اوهام القلوب ادقّ من ابصار العيون، انت قد تدرك بوهمك السند، و الهند، و البلدان الّتى لم تدخلها و لم تدركها ببصرك، فأوهام القلوب لا تدركه فكيف ابصار العيون» .

و هذان الخبران لا ينافى ما تقدّم من استدلالاتهم (ع) و تمثّلاتهم (ع) بالآيهٔ على نفى الرؤية البصريّهٔ، لإمكان حمل كلامهما (ع) على إنشاء استعجاب من نفسهما، بأنّه لا تدركه الأوهام فكيف تدركه العيون؟ من دون ان يكون تفسيرا للأبصار بالأوهام بل فيه ابقاء على ظاهره، و لكن وردت اخبار أخر صريحهٔ فى تفسيرها بالأوهام و نفى إرادهٔ العيون.

فعن الرضا (ع) أنّه قال لـذى الرّئاستين فى الآيـة: «ليست هى الاعين، إنّما هى الأبصار الّتى فى القلوب لا تقع عليه الاوهام و لا يـدرك كيف هو؟» .

و عن ابى هاشم الجعفرى، عن الأشعث بن حاتم، عنه (ع)، قال: و ما الأبصار؟

قال: قلت: ابصار العين، قال (ع): «لا، انّما عنى الأوهام، لا تدرك الأوهام كيفيّته، و هو يدرك كلّ فهم» .

و عن الجعفرى أيضـا، عنه (ع)، قال: «فتعرفون الأبصار؟ قلت: بلى، قال (ع): و ما هى؟ قلت ابصار العيون، فقال (ع): إنّ أوهام القلوب، اكثر من ابصار العيون، فهو لا تدركه الاوهام، و هو يدرك الاوهام» . و عنه أيضا، عن ابى جعفر الثانى (ع)، قال (ع):

«الابصار هاهنا اوهام العباد، و الأوهام اكثر من الأبصار، و هو يدرك الأوهام و لا تدركه الأوهام» .

و عن الصادق (ع)، قال: «احاطة الوهم، كما يقال فلان بصير بالشّعر، و فلان بصير بالفقه، و فلان بصير بالدّراهم، و فلان بصير بالثّياب، اللّه اعظم من ان يرى بالعين» .

و هذه الأخبار لا تنافى ما تقدّم من حيث نفى الرؤية، و انّما تنافيها من حيث

---

(۱). البحار ۴: ۳۹/ ۱۷.

(۲). المصدر ۴: ۵۳/ ۳۱.

(۳). المصدر ۳: ۳۰۸/ ۴۶.

(۴). المصدر ۴: ۳۹/ ۱۶.

(۵). المصدر ۳: ۳۰۸/ ۴۶.

(۶). المصدر ۴: ۳۳/ ۱۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۵۰ و هو مباين لكلّ ما خلق‌ذاتا فكان واجبا أن يفترق

فالخلق محدود بحدّ ظاهرو اللّه حيث لم يحدّ، لم يبصر

بل كان ربّا حادّا و خالقاو الرب و المربوب قد تفارقا

فهو إذن بذاته قد احتجب‌عن خلقه لا بحجاب يحتجب

لم يستتر كالخلق بالحجاب‌بحيلة أو ستر أو بباب

و ليس باحتجابه لن يـدركامن يعرف اللّه كـذاك اشـركا تفسير الآيـة، فلا بدّ من حمل الأولى على تفسير الظاهر، و هذه على تفسير البـاطن؛ او نقول: إنّ الأبصـار فى الآيـة، لم يرد بهـا إلّـا الأوهـام بمقتضـى هـذه الأخبار، و امّا التمثّل بها او الاسـتدلال بها، لنفى الرّؤية بأبصار العيون، فليس على الدلالة المطابقيّة و المعنى المطابقى، بل على الدلالة الالتزاميّة، يعنون أنّه اذا لم يدركه ابصار الأوهام فكيف بأبصار العيون؟

و أيضا هو تعالى، مباين لكلّ ما خلق ذاتا، فإنّ ذاته و حقيقته، ليست من سـنخ ذواتهم و حقائقهم، كما يأتى تحقيقه، خلافا للفلاسفة و العرفـاء، فكـان واجبـا أن يفترق فى الصـفات فمـا هو من صـفات المحـدثات المخلوقـات بما هى محـدثات، لا يمكن ان تكون صـفة للقـديم. فالخلق محـدود بحدّ، ظاهر، مشـهور، فلذلك تجوز عليهم الرؤية لمحدوديّتهم، و اللّه حيث لم يحدّ، لم يبصـر، بل هو تعالى، كان ربّا حادّا و خالقا، و الرب و المربوب قد تفارقا فى الخواصّ.

فعن الرضا (ع) فى جواب بعض الزنادقة حيث قال: فلم لا تدركه حاسّة البصر؟

قال (ع): «للفرق بينه و بين خلقه الّـذين تدركهم حاسّة الأبصار؛ ثمّ هو اجلّ من ان تدركه الأبصار أو يحيط به وهم أو يضـبطه عقل» .

و قـال (ع): «و لاـ يحجبه الحجـاب، فالحجـاب بينه و بين خلقه لامتنـاعه ممّا يمكن فى ذواتهم، و لإمكان ذواتهم ممّا يمتنع منه ذاته، و

لافتراق الصّانع و المصنوع. و الربّ و المربوب و الحادّ و المحدود» .

فهو تعالى إذن، بـذاته قد احتجب عن خلقه عن ادراكهم له؛ يعنى أنّ ذاته حاجب له عنهم، لا بحجاب يحتجب، فهو لم يسـتتر كالخلق بالحجاب، بحيلة، أو ستر، أو بباب.

---

(۱). البحار ۳: ۱۵/ ۱.

(۲). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۵۱

قـال امير المؤمنين (ع): «و لاـ يحجبه السواتر» . و قـال (ع): «و لاـ بمسـتتر فيكشف، و لاـ بـذى حجب فيحوى» . و قـال (ع) أيضا: «و لا محجوب فيحوى» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور، لا إله إلّا هو الكبير المتعال» .

و قـال الصادق (ع) أيضا فى حـديث المفضّل: «فان قالوا: و لم اسـتتر؟ قيل لهم: لم يسـتتر بحيلـة يخلص إليها كمن يحتجب عن النّاس بالابواب و السّـتور، و إنّما معنى قولنا: اسـتتر، أنّه لطف عن مـدى ما تبلغه الأوهام، كما لطفت النّفس، و هى خلق من خلقه، و ارتفعت عن ادراكها بالنظر» .

و قال الرضا (ع): «احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور، عرف بغير رؤية، و وصف بغير صورة، و نعت بغير جسم، لا إله إلّـا هو الكبير المتعـال» . و الى ذلك ينظر قول امير المؤمنين (ع): «لا تناله الأبصار فى مجـد جبروته، اذ حجبها بحجب لا تنفـذ فى ثخن كثافته، و لا تخرق الى ذى العرش متانة خصائص ستراته» .

و ليس باحتجابه؛ اى باتّخاذه الحجاب لن يدركا؛ اى ليس عدم ادراكه بالبصر.

لأجل اتّخاذه الحجاب بشىء ممّا ذكر و غيره؛ من يعرف اللّه كذاك، اى بهذه الصفة، فقد اشركا.

قـال الصادق (ع): «و من زعم أنّه يعرف اللّه بحجاب، او بصورة، او تمثال، فهو مشـرك؛ لأنّ الحجاب و المثال و الصورة، غيره، و انّما هو واحد، موحّد» .

و عن امير المؤمنين (ع): انّه سـمع رجلا يقول: لا، و الّذى احتجب بسبع طباق فعلاه بالدرّة، ثمّ قال (ع) له: «ويلك! إنّ اللّه اجلّ من ان يحتجب عن شـىء، او يحجب عنه، سـبحان الّـذى لاـ يحويه مكـان، و لا يخفى عليه شـىء فى الأرض و لا فى السّـماء، فقال الرجل: أ فأكفّر عن يمينى يا امير المؤمنين؟ قال (ع): لا، لم تحلف باللّه فيلزمك

---

(۱). البحار ۴: ۲۶۱/ ۹.

(۲). المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۳). المصدر ۴: ۳۰۶/ ۳۵.

(۴). المصدر ۳: ۳۲۷/ ۲۷.

(۵). المصدر ۳: ۱۴۸/ ۱.

(۶). المصدر ۴: ۲۶۳/ ۱۱.

(۷). المصدر ۴: ۲۷۶/ ۱۶.

(۸). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۵۲ بل متعال ذاته عن كلّ شىء كلّ التعالى، لا كشىء مع فىء

و الخلق نفسه حجاب من خلقو ذا الحجاب لا يكاد ينطلق الكفّارة» .

و برواية اخرى، يقول: «لا و الّذى احتجب بالسّبع، فضرب على (ع) ظهره، ثمّ قال: من الّذى احتجب بالسبع؟ قال: اللّه، يا امير المؤمنين، قال (ع): اخطأت، ثكلتك أمّك! إنّ اللّه- عزّ و جلّ- ليس بينه و بين خلقه حجاب، لأنّه معهم اينما كانوا، قال: ما كفّارة ما قلت يا امير المؤمنين؟ قال (ع): ان تعلم أنّ اللّه معك حيث كنت، قال: اطعم المساكين؟ قال (ع): لا، إنّما حلفت بغير ربّك» .

فعدم ادراكه تعالى بالأبصار، بل و بالعقول و القلوب، ليس لاحتجابه بحجاب، بل متعال ذاته عن كلّ شىء؛ كما تقدّم فى أنّ امتناع الإدراك، بامتناع الذات، قولى:

«علوّ ذاته اقتضى حجابه»؛ و هو تعالى متعال كلّ التعالى، لا كشىء مع فىء، و لا كغيره من الوجوه الفاسدة المتخيّلة، بل هو مباين ذاتا مع الخلق، مباينة، كليّة لا يشترك معهم الّا فى اطلاق الشىء و الموجود.

قال الصادق (ع) فى حديث المفضّل المتقدّم (بعد قوله: و ارتفعت عن ادراكها بالنظر): «فان قالوا: و لم لطف و تعالى عن ذلك علوا كبيرا؟ كان ذلك خطأ من القول، لا- يليق بالّذى هو خالق كلّ شىء، الّا ان يكون مباينا لكلّ شىء متعاليا عن كلّ شىء سبحانه و تعالى» . و الخلق؛ اى الخلقة أيضا نفسه حجاب من خلق، كما تقدّم قولى: «و الخلق أيضا اكّد احتجابه»، و ذا الحجاب لا يكاد ينطلق و يزول عنه ابدا؛ اذ المخلوقيّة ملازمة للموجوديّة، فيلازم الشىء ما دام موجودا، و قد اشار الى ذلك قول الرضا (ع) فى الحديث المتقدّم: «و لإمكان ذواتهم ما يمتنع منه ذاته، و لافتراق الصانع و المصنوع» . و قال (ع) أيضا: «خلقة اللّه الخلق حجاب بينه و بينهم، و مباينة ايّاهم

---

(۱). البحار ۳: ۳۱۰/ ۳.

(۲). المصدر ۳: ۳۳۰/ ۳۴.

(۳). يأتى فى احتجاب اللطف قوله صلى اللّه عليه و آله: «المتحجب بنوره ..».

(۴). البحار ۳: ۱۴۸/ ۱.

(۵). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۵۳ و ليس ذا مقالة التصوّف‌بل هو عن بينونة لم يعرف

فمن يجيز الكشف للحجاب‌فليس للمحال من جواب مفارقته إيّتهم» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «ليس بينه و بين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب مستور ..» . و قد تقدّم.

و ليس ذا مقالة التصوّف؛ كما قال قائلهم:

بينى و بينك انيّتى يفارقنى‌فارفع بنفسك انيّتى من البين و قال الحافظ: تو خود حجاب خودى، حافظ از ميان برخيز؛

فإنّ مقالتهم مبنيّة على وحدة الوجود و اعتبار الماهيّة، بمعنى أنّ حقايق الموجودات، حقائقها العينيّة باسرها، من الممكن و الواجب ليست إلّا شيئا واحدا و هو الوجود، و امتياز الممكنات عن الواجب، إنّما هو بالماهيّات؛ و هى امور عدميّة فاذ ارتفعت الماهيّة لم تبق إلّا الوجود، و هو اللّه، و ليس الأمر كذلك؛ بل هو تعالى عن بينونة من ذاته لم يعرف و لا يدرك، فهو تعالى عندهم (الصوفيّة) محتجب بحجاب الذوات (الماهيات)، لا بحجاب الذات؛ اى باقتضاء، ذات الخالقيّة و ذات المخلوقيّة؛ و اين هذا من ذاك؟ و يأتى توضيح مقالتهم و ابطالها بالتفصيل.

و حيث تبين استحالة الكشف عن الذات لا- بالأبصار و لا- بالعقول و غيرها، فمن يجيز الكشف للحجاب، و يدعى ارتفاعه، فليس للمحال من جواب؛ كما قال الصادق (ع) جوابا عن الزنديق الذى سأله عن مسائل، حيث قال: أ ليس هو قادر ان يظهر لهم حتّى يروه فيعرفونه فيعبد على يقين؟ قال (ع): «ليس للمحال جواب، قال:

فمن اين اثبت انبياء و رسلا؟ قال (ع): إنّا لما اثبتنا انّ لنا خالقا، صانعا، متعاليا عنّا و عن جميع ما خلق، و كان ذلك الصانع حكيما لم يجز ان يشاهده خلقه، و لا ان يلامسوه، و لا ان يباشروه و يحاجّهم، و يحاجّوه ثبت أنّ له سفراء فى خلقه» .

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۲). المصدر ۳: ۳۲۷/ ۲۷.

(۳). المصدر ۱۰: ۱۶۴/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۵۴ و هو مع الخلق، مدبر لهمو الحجب لا يمنع أن يكفلهم

كحجب بعضهم ببعض آخرو ذو الحجاب غيره لم يبصر

إذ كلّ صانع يحيط ما صنعو إنّما الإدراك للخلق امتنع

بل حجب بعضهم لبعض معلن أن ليس غيرهم حجاب كائن و هو تعالى مع كونه مباينا لخلقه ذاتا، و خلقه مباين له كذلك، كائن مع الخلق، معيّة الاحاطة؛ اى شاهد لهم و محيط بهم، مدبر لهم، و الحجب الذاتى لا يمنع أن يكفلهم، و يربّيهم؛ كما لا يمنع ان يخلقهم، فلا يتوّهم أنّ الاحتجاب مانع عن التدبير كحجب بعضهم ببعض آخر؛ اى يحجب بعضهم بعضا و ذو الحجاب غيره لم يبصر؛ بل هو تعالى لا يحجبه شىء. إذ كلّ صانع يحيط ما صنع، و إلّا لا يكون صانعا، فلا مانع من قبله عن الإحاطة بخلقه، و إنّما الإدراك؛ اى ادراكه بالعلم أو بالبصر للخلق امتنع. و امتناع الإدراك، لا يستلزم امتناع الإحاطة و التدبير.

قال الرضا (ع): «و لا له مثل مضروب، و لا شىء عنه بمحجوب» . و تقدّم قوله (ع): «و لا يحجبه الحجاب» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «إنّ اللّه- تبارك و تعالى- كان لم يزل بلا زمان و لا مكان، و هو الآن كما كان لا يخلو منه مكان و لا يشتغل به مكان، و لا يحلّ فى مكان، ما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم، و لا خمسة إلّا هو سادسهم، و لا ادنى من ذلك و لا اكثر الّا هو معهم اينما كانوا، ليس بينه و بين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب ...» الى آخر ما تقدّم. و سيأتى فى مبحث علمه تعالى توضيح ذلك تفصيلا.

بل حجب بعضهم لبعض، و منعه ايّاهم عن التصرّف و التدبير فى المحجوب، شاهد و معلن أن ليس غيرهم حجاب كائن؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «حجب بعضها عن بعض ليعلم ان لا حجاب بينه و بين خلقه غير خلقه» .

و قال الرضا (ع): «حجب بعضها عن بعض ليعلم أن لا حجاب بينه و بينها غيرها» .

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۳). المصدر ۳: ۳۲۷/ ۲۷.

(۴). المصدر ۴: ۳۰۵/ ۳۴.

(۵). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۵۵ و غير ذا احتجاب لطفه الأخصّو هو بغير أهل وحيه يخصّ وجه الدلالة: انّهم اذا نظروا الى انفسهم أنّهم يحجبون بعضهم بعضا، و أنّهم اذا حجبوا عن شىء، منعوا عن التصرّف فيه و قد علموا أنّهم مصنوعون، مدبّرون له تعالى، و مع ذلك لا يشاهدونه، علموا أنّهم محجوبون عنه، لا هو محجوب عنهم، و علموا أنّه لا حجاب بينه و بينهم إلّا انفسهم، اذ لو كان الحجاب من غيرهم، لكان مثلهم ممنوعا عن التصرّف، و هذا الحجاب الّذى من قبلهم لا يضرّ بالصنع و التدبير و إلّا لما صنعهم.

[احتجاب آخر له تعالى]

ثمّ إنّ له تعالى احتجاب آخر عن خلقه، غير احتجابه الذاتى الناشئ عن بينونة ذاته و بينونة خلقه. و قد عمى امره على المحدّثين فخلطوا اخبارهما، و عمهوا فى تأويل اخبار هذا النوع، و حقيقة ذلك الاحتجاب، احتجاب عن العلم و الرؤية؛ فهو احتجاب علميّ: امّا بالرؤية الظاهرة أو بالمعرفة الباطنيّة؛ و هذا احتجاب لطفى، يحجب لطفه الخاصّ عن عامّة خلقه.

[احتجاب لطفى]

و الفرق بينهما: أنّ الأوّل ممتنع الخلاف؛ اى يستحيل خلاف الاحتجاب و هذا غير ممنع، بل هو امر ارادىّ يمكن إرادة خلافه. و الاوّل غير قابل للتخصيص، لأنّه ناش عن امر ذاتى؛ و هذا يقبل التعميم و التخصيص، لأنّه بالإرادة، و قد اشرت الى هذا الاحتجاب بقولى:
و غير ذا الاحتجاب، احتجاب لطفه الأخصّ؛ فإنّ له تعالى لطف، عامّ، يعمّ جميع خلقه بالهداية و الإرشاد و لطف خاصّ من التوفيق و التأييد، يخصّ به اوليائه، و لطف أخصّ من الوحى و الإلهام و المكالمة و المخاطبة، يخصّ بها انبياءه (ع) و اوصيائهم (ع). و هو؛ اى احتجاب لطفه الأخصّ، بغير أهل وحيه يخصّ فهذا الاحتجاب، احتجاب خاصّ عن غير اهل وحيه؛ و هذا الاحتجاب ناش عن الكبريائية و الجلال و الجبروتية. فانّ مقتضى كبريائيته و جلاله و جبروتيته، ان لا يتوسّل كلّ احد الى ساحته بنفسه.
و ممّا ورد عنهم (ع) فى ذلك، ما عن ابى حمزة الثمالى، قال: قلت لعلى بن الحسين (ع)، لاىّ علّة حجب اللّه- عزّ و جلّ- الخلق عن نفسه؟ قال (ع): «لأنّ اللّه تبارك و تعالى بناهم بنية على الجهل، فلو أنّهم كانوا ينظرون الى اللّه- عزّ و جلّ- لما كانوا
هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۵۶
بالّذين يهابونه و لا يعظّمون، نظير ذلك: احدكم اذا نظر الى بيت اللّه الحرام أوّل مرّة، عظّمه، فإذا اتت عليه ايّام و هو يراه، لا يكاد ان ينظر إليه اذا مرّ به، و لا يعظّمه ذلك التعظيم» .
فانّ حمله على الرؤية بعيد، سؤالا عن مثل ابى حمزة و تجويزه امكانها، و جوابا أيضا عن الإمام (ع) بهذا التعليل الظاهر فى التجويز؛ بل السؤال عن علّة ذلك الحجب الخاصّ. فالمراد بالنظر، النظر الى كراماته الخاصّة، و الطافه المخصوصة، فإنّ كلّ احد لا يطيق ذلك و لا يخرج عن عهدة تحمّله؛ كما لا يخرج عن عهدة حرمة النظر الى بيته.
و عن الرضا (ع) جوابا لبعض الزنادقة، لم احتجب اللّه؟ فقال (ع): «إنّ الحجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم، فامّا هو فلا يخفى عليه خافية فى آناء اللّيل و النهار، قال: فلم لا تدركه حاسّة البصر؟ قال (ع): للفرق بينه و بين خلقه» . الى آخر ما تقدّم.
فانّ السؤال ثانيا، عن علّة عدم ادراكه بحاسّة البصر، بعد سؤاله أوّلا، عن علّة احتجابه، لا معنى له إلّا بحمل الأوّل على ذلك الحجاب، و حينئذ فيستقيم تعليله (ع) بكثرة الذنوب الّتى توجب منع اللطف منه تعالى، و عدم الأهليّة له منهم.
و ممّا يمكن دعوى ظهوره فى ذلك، قول النّبى (ص): «و هو الكينون أوّلا، الديموم ابدا، المحتجب بنوره دون خلقه فى الافق الطامح، و العزّ الشامخ، و الملك الباذخ، فوق كلّ شىء علا، و من كلّ شىء دنا، فتجلّى لخلقه من غير ان يكون يرى، و هو بالمنظر الأعلى، فاحبّ الاختصاص بالتّوحيد اذ احتجب بنوره، و سما فى علوّه، و استتر عن خلقه؛ و بعث إليهم الرسل لتكون له الحجّة البالغة على خلقه، و يكون رسله إليهم شهداء عليهم» .
و المقصود بالشهادة، قوله (ص): «اذ احتجب بنوره»؛ و قوله «استتر عن خلقه» بعد قوله: «فاحبّ»، و ان كان يمكن ان يقال: إنّ المعنى أنّه تعالى لما احتجب عن خلقه بنوره الذاتى، و سما بسموّه الذاتى، و استتر باستتاره الذاتى، فاحبّ ان يختصّ بالتوحيد الإقرارى و العبادىّ، فبعث إليهم الرسل ليدعوهم إليه؛ و امّا قوله (ص):
«المحتجب بنوره» فلا موجب لصرفه عن ذلك الاحتجاب.

(۱). البحار ۳: ۱۵/ ۲.

(۲). المصدر ۳: ۱۵/ ۱.

(۳). المصدر ۴: ۲۸۷/ ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۵۷ و ليس كونه فى الاحتجاب‌يوجب ستره على الألباب

فقد تجلّى للعقول و اقترب‌بخلقه كما به عنه احتجب و ليس كونه فى الاحتجاب، باىّ الاحتجابين، يوجب ستره على الألباب؛ بل هو ظاهر للعقول بآياته؛ كما قال امير المؤمنين (ع):

«هو اللّه الحقّ المبين، احقّ و ابين ممّا ترى العيون» . و قال (ع): «الظاهر بعجائب تدبيره للنّاظرين» . و قال (ع): «و ظهر فى العقول بما يرى فى خلقه من علامات التدبير» .

فقد تجلّى للعقول و اقترب منها بخلقه كما به؛ اى بالخلق عنه احتجب. اشارة الى قول الرضا (ع): «متجلّى لا باستهلال رؤية بها [اى بالأشياء]، تجلّى صانعها للعقول، و بها احتجب عن الرؤية» . و مثله قول امير المؤمنين (ع): «بها تجلّى صانعها للعقول، و بها امتنع من نظر العيون» . و قوله (ع) أيضا: «بل تجلّى لها بها، و بها امتنع منها» .

فانّ كونه تعالى متجلّيا بالأشياء ظاهر، اذ كلّ مصنوع يجلّى صانعه، و كلّ مخلوق يحكى عن خالقه؛ و امّا امتناعه تعالى عن الرؤية بها، فلما تقدّم من أنّ الخلقة بذاتها سبب للاحتجاب، و يأتى بعد ابطال الكشف توضيح لمعنى التجلّى، و فى محاجّة الصادق (ع) مع ابن ابى العوجاء، بعد قوله (ع) له: «ان يكن الأمر على ما يقول هؤلاء؛ يعنى اهل الطواف، و هو على ما يقولون، فقد سلموا و عطبتم ...؛

قال: ما منعه ان كان الأمر كما تقول، ان يظهر لخلقه، و يدعوهم الى عبادته، حتّى لا يختلف منهم اثنان؟ و لما احتجب عنهم و ارسل إليهم الرسل؟ و لو باشرهم بنفسه، كان اقرب الى الأيمان به،

فقال (ع): ويلك! و كيف احتجب عنك من اراك قدرته فى نفسك، نشؤك و لم تكن، و كبرك بعد صغرك ...» . و قد تقدّم فى اثبات الصانع.

(۱). البحار ۴: ۳۱۷/ ۴۲.

(۲). المصدر ۴: ۳۱۹/ ۴۵.

(۳). المصدر ۴: ۲۶۵/ ۱۴.

(۴). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۵). المصدر ۴: ۲۴۲/ ۴.

(۶). المصدر ۴: ۲۶۱/ ۹.

(۷). المصدر ۳: ۴۳/ ۱۸.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۵۸ و قد تجلّى لا برؤية و لايعرفه برؤية من أرسلا

و «لن ترانى»، قاله الجبّارو قال لا تدركه الأبصار و قد تجلّى لا برؤية، كما تقدّم الآن عنه (ص): «فتجلّى لخلقه من غير ان يكون يرى ...» . و لا يعرفه برؤية من أرسلا لهداية الخلق من الأنبياء (ع) و الأوصياء (ع).

فقد قال (ص): التوحيد ظاهره فى باطنه، و باطنه فى ظاهره، و ظاهره موصوف لا يرى، و باطنه موجود لا يخفى» .

و قد قال الرضا (ع): «عرف بغير رؤية و وصف بغير صورة» . و قال (ع) أيضا:

«اعرفه بما عرف به نفسه من غير رؤية» .

و يأتى أيضا تكذيب نسبة الرؤية الى النّبى (ص) فهو (ص) لم يعرّفه برؤية. هذا كلّه فى ذكر اقوالهم (ع) فى نفى الرؤية، مستدلّة على امتناعها بالأدلّة العقليّة.

[موافقة مذهبهم (ع) فى نفى رؤيته تعالى للقرآن]

و مذهبهم فى ذلك موافق للكتاب أيضا كما قلت:

و لَنْ تَرانِى ، قاله الجبّار، و قال أيضا: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ و قال أيضا:

وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً و يأتى ذكره فلا يبقى بعدئذ شبهة و لا ريب.

و قد استدلّوا (ع) بكلّ من الآيات الثلاثة: امّا الثالثة: فيأتى ذكرها فى كلام الرضا (ع) فى تكذيب نسبة الرؤية إليه (ص)؛ و امّا الثانية: فقد تقدّم تكرّر الاستدلال و التمثّل بها منهم (ع)؛ و امّا الأولى، ففى حديث معاوية بن وهب، عن الصادق (ع) المتقدّم بعضه فى «الرؤية بالقلب» و فى «انّ مدّعى الرؤية مشرك»، قال (ع) (بعد قوله:

فقد اتّخذ مع اللّه شريكا):

«ويلهم! أ و لم يسمعوا يقول اللّه تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ انعام ۶: ۱۰۳)، و قوله:

لَنْ تَرانِى يا موسى! وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ

---

(۱). البحار ۴: ۲۸۷/ ۱۹.

(۲). المصدر ۴: ۲۶۳/ ۱۲.

(۳). المصدر ۴: ۲۶۳/ ۱۱.

(۴). المصدر ۴: ۳۰۳/ ۳۱.

(۵). اعراف ۷: ۱۴۳.

(۶). انعام ۶: ۱۰۳.

(۷) ...

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۵۹ لم يسأل الرؤية موسى ربّه‌بل عن لسان قومه خاطبه

ردّ عليه «لَنْ تَرانِى» أبدافكن بهذا مؤمنا موحّدا

و قد تجلّى ربّه على الجبل‌ببعض نوره فدكّ و اضمحلّ

و خرّ إذ رءاه و استتابه‌عن سؤلهم لمّا رأى عتابه فَسَوْفَ تَرانِى فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا ، و إنما طلع من نوره على الجبل، كضوء يخرج من سمّ الخياط، فدكدكت الأرض و صعقت الجبال، وَ خَرَّ مُوسى صَعِقاً اى ميّتا، فلمّا افاق و ردّ عليه روحه، قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ ، من قول من زعم أنّك ترى، و رجعت الى معرفتى بك، إنّ الأبصار لا تدركك وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ و أوّل المقرّين بأنّك ترى و لا ترى، و انت بالمنظر الأعلى» .

[استدلال الأشاعرة على إمكان الرؤية بآية لَنْ تَرانِى]

و قد استدلّت الأشاعرة أيضا على امكان الرؤية بهذه الآية، بأنّه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها مثل موسى (ع)، و امّا قوله تعالى لَنْ تَرانِى فإنّه بعد الجواز، محمول على الرؤية فى الدنيا.

[ردّ استدلال الأشاعرة]

و اقول: امّا تخصيص النفى بالدنيا، فقد عرفت أنّ الأمر الممتنع، لا يقبل التخصيص، و ستظفر على قولهم (ع) فى امتناعها فى الآخرة بالخصوص أيضا. و امّا طلب موسى (ع) فقد اشرت إليه بقولى:

لم يسأل الرؤية موسى ربّه عن نفسه، و ان كان لنفسه؛ بل عن لسان قومه خاطبه، اذ استدعوا منه ذلك.

و اللّه تعالى ردّ عليه بقوله لَنْ تَرانِى أبدا نفيا تابيديا، فكن بهذا مؤمنا موحّدا، و لا تتّبع غيره. و قد تجلّى ربّه على الجبل، ببعض نوره لا بذاته- تعالى عن ذلك-، فدكّ و اضمحلّ و خرّ موسى (ع) إذ رءاه؛ اى نور التجلى من ربّه و اندكاك الجبل به، و استتابه تعالى بعد ذلك عن سؤلهم؛ اى سؤال قومه و طلبهم الرؤية لمّا رأى عتابه تعالى عليهم، فقال: تُبْتُ إِلَيْكَ ....

[ما ورد عن الرضا (ع) فى تفسير آية لَنْ تَرانِى]

و قد اجاب عنه الرضا (ع)، فيما سأله المأمون، قال المأمون: يا ابن رسول اللّه:

أ ليس فى قولك إنّ الأنبياء معصومون؟ قال (ع): بلى، فسأله عن آيات من القرآن، فكان فيما سأله ان قال له:

---

(۱). اعراف ۷: ۱۴۳.

(۲). اعراف ۷: ۱۴۳.

(۳). اعراف ۷: ۱۴۳.

(۴). اعراف ۷: ۱۴۳.

(۵). البحار ۴: ۵۵/ ۳۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۶۰

فما معنى قول اللّه- عزّ و جلّ-: وَ لَمَّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ، قالَ رَبِّ أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ، قالَ لَنْ تَرانِى ... (اعراف ۷: ۱۴۳)، الآية كيف يجوز ان يكون كليم اللّه، موسى بن عمران، لا يعلم أنّ اللّه- تعالى ذكره- لا يجوز عليه الرؤية، حتّى سأله هذا السؤال؟

فقال الرضا (ع): «إنّ كليم اللّه، موسى، علم أنّ اللّه تعالى لا يرى بالأبصار، و لكنّه لمّا كلّمه اللّه- عزّ و جلّ- و قرّبه نجيّا، رجع الى قومه، فاخبرهم: انّ اللّه كلّمه و قرّبه و ناجاه. فقالوا: لن نؤمن لك بانّ هذا الّذى سمعناه كلام اللّه، حتّى نرى اللّه جهرة؛ فلمّا قالوا هذا القول العظيم، و استكبروا و عتوا، بعث اللّه صاعقة، فاخذتهم بظلمهم فماتوا.

فقال موسى: يا ربّ! ما اقول لبنى اسرائيل اذا رجعت إليهم، و قالوا: إنّك ذهبت بهم فقتلتهم، لأنّك لم تكن صادقا فيما ادّعيت من مناجاة اللّه ايّاك، فاحياهم اللّه، و بعثهم معه؛

فقالوا: إنّك لو سألت اللّه ان يريك تنظر إليه لأجابك، و كنت تخبرنا كيف هو؟ فنعرفه حقّ معرفته؛

فقال موسى (ع): يا قوم! انّ اللّه لا يرى بالأبصار، و لا كيفيّة له، و انّما يعرف بآياته، و يعلم باعلامه؛ فقالوا: لن نؤمن لك حتّى تسأله.

فقال موسى (ع): يا ربّ! إنّك قد سمعت مقالة بنى اسرائيل، و انت اعلم بصلاحهم. فاوحى اللّه- جلّ جلاله-: يا موسى اسألنى ما سألوك، فلن أؤاخذك بجهلهم؛ فعند ذلك قال موسى (ع): رَبِّ أَرِنِى أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِى وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ، فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ بآياته، قال: تُبْتُ إِلَيْكَ، يقول رجعت الى معرفتى بك عن جهل قومى، وَ أَنَا

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۶۱

أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ منهم بانّك لا ترى». فقال المأمون: للّه درّك يا أبا الحسن» .

[قول المؤلف فى آية لَنْ تَرانِى]

و اقول فى توضيح ذلك: إنّ اللّه اخبر فى كتابه بقضيّتين: قضيّة طلب قوم موسى الرؤية فى قوله: لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً ... ، و قضيّة طلب موسى الرؤية لنفسه لقوله: «ارنى»؛ فلا يخلو إمّا ان كانت القضيّتان فى ميقات واحدة، او فى ميقاتين؛ فان كان الأوّل، فلا محمل له إلّا ما ذكره الرضا (ع)؛

و ان كان سؤال موسى لنفسه، قبل سؤال قومه أو بالعكس، فان كان الأوّل؛ لزم جهل مثل موسى بمسألة الرؤية الى ذلك الوقت، و أنّه لم يكن يعلم أنّ اللّه تعالى لا يرى؛ سواء اريد به الرؤية فى الدنيا أو فيها و فى الآخرة معا، إذ الجهل لازم على كلّ حال؛ و كفى فى ذلك خزيا بموسى (ع)! و كيف ذلك!؟ و قد قال تعالى فيه: وَ لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوى آتَيْناهُ حُكْماً وَ عِلْماً وَ كَذلِكَ نَجْزِى الْمُحْسِنِينَ و لازم ذلك القول انّه تعالى لم يؤته معرفة انّه لا يرى؛

و ان كان الثانى: فهو اخزى، فإنّه كيف تجزّى بعد وقوع تلك الحادثة و مشاهدته بعينه ما صنع تعالى بمن سأل رؤيته ان يسأله الرؤية لنفسه.

فان قيل: إنّ السؤال ثانيا لأجل احتمال أنّ العقوبة لعلّها لعدم اهليّتهم و تعدّيهم عن طورهم، لا لطلبهم ما لا يجوز، لزم الجهل أيضا.

فى أنّه تعالى لا يرى فى المنام، كما لا يرى فى اليقظة؛ و فى الآخرة، كما فى الدنيا

اشارة

ما تقدّم من الإطلاقات، كلّها عامّة و تعليلاتها آبية عن التخصيص كما عرفت، فهى بنفسها فى نفيهما كافية، الّا أنّ المقصود ذكر تصريحاتهم عليهم السّلام بالخصوص.

---

(۱). البحار ۴: ۴۷/ ۲۵.

(۲). بقرة ۲: ۵۵.

(۳). قصص ۲۸: ۱۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۶۲

[تحقيق حول الرؤية فى المنام]

و اقول: امّا الرؤية: فهى من دلالة الروح، و رؤيتها؟ من غير دلالة الحواسّ، بل عند ركودها و خمودها. و هى امّا «رحمانيّة»، او «شيطانيّة»؛ أو «نفسانية»؛ و حقيقة الجميع ليست إلّا رؤية صور و تماثيل، اشباه الواقعيّات أو اشباحها، او اشباه غير الواقعيّات من التخيّلات؛ نظير تصوّرات الواهمة فى اليقظة، الّا أنّ احداث الصور و ارائتها للرّوح؛

تارة: يكون من الرحمن، ليرى الرائى ما يشاء و ينبّهه على ما يريد فهى «رحمانيّة»؛ و لا محالة ليس فيها كذب ابدا؛ لأنّه كوحيه و الهامة. و هذه الصور، قد تكون صورا مجرّدة عن الأشباح؛ نظير العكوس و النقوش، و اخرى اشباحا للمغيبات الخارجيّة؛ كرؤية البلدان أو الأرواح.

و قد يكون الأحداث و الإراءة من الشياطين، فإنّهم يعملون فى الجوّ اعمالا، و يراءون النائم اشباحا و صورا أيضا، فهى «شيطانيّة»؛ فقد تكون صادقة، و قد تكون كاذبة، و ربما كان بعضها صادقا و بعضها كاذبا.

و ان كان إنشاؤها من النّفس بتصرّف الوهم، لغلبة الأنس و الممارسة، او غلبة المرض و الوجع أو غير ذلك، فهى «نفسانيّة» لا صادقة

و لا كاذبة.

فالمرئى فى المنام، ليس إلّا صورة، فرضيّة، وهميّة أو اشباحا و صورا للأشياء العينيّة، و لا يمكن ان تكون نفس الأعيان الخارجيّة بخارجيّتها و عينيّتها مرئيّة، و ان كانت هذه الكليّة بعد فى محلّ نظر لإمكان ان يقال: إنّ رؤية النّبى أو الإمام أو الارواح فى المنام نظير رؤية الروح للأجسام و الأعيان بعد مفارقتها للأبدان؛ و على كلّ حال ليست الرؤية رؤية بصريّة، و لا يهمّنا هنا التحقيق فى هذه الكيفيّة.

و كيف كان، فالرائى لا يخلو إمّا ان رأى صورة الربّ و شبحه، فقد تقدّم أنّه ليس بشبح و لا صورة، و لا له شبح أو صورة، فالّذى رءاه غير اللّه؛ و إمّا ان رأى نفس الذات، بناء على امكان رؤية الروح فى المنام نفس الأعيان و الذوات، فيلزم عليه ما يلزم على رؤية الأبصار من المحدوديّة و التناهى و الإحاطة و غيرها، من غير فرق؛ و الأمر الممتنع المحال لا يصير ممكنا بحال؛ كما قلت:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۶۳ ما لا يرى، فلا يرى بحالو النّوم لا يهدم للمحال

و من يقل: رأيت فى المنامربّى، فلا دين لهذا العامّى

و اللّه لا يعرف بالعيانهنا و لا فى الحشر و الجنان

و لو يرى بذاته فى الآخرةلكان معروفا إذا بالباصرة

و اللّه لا يعرف بالضّرورةإذ لا يحيط العلم منه نوره

[نفى رؤيته تعالى فى المنام]

ما لا يرى؛ اى يستحيل و يمتنع ان يرى، فلا يرى بحال من الأحوال، و النّوم لا يهدم للمحال و لا يصيّره ممكنا ابدا. و من يقل: رأيت فى المنام ربّى، فلا دين لهذا العامّى الجاهل؛ كما عن ابن ابى عمير، عن ابراهيم الكرخى، قال: قلت: للصادق جعفر بن محمّد (ع): إنّ رجلا- رأى ربّه فى منامه، فما يكون ذلك؟ فقال (ع): «ذلك رجل لا دين له، إنّ اللّه- تبارك و تعالى- لا يرى فى اليقظة و لا فى المنام، و لا فى الدنيا و لا فى الآخرة» .

و قد نصّ هذا الحديث على نفى الرؤية فى الآخرة؛ كما قلت: و اللّه لا يعرف بالعيان، هنا، و لا فى الحشر و الجنان، و عن اسماعيل بن الفضل،

قال: سألت أبا عبد اللّه (ع) عن اللّه، هل يرى فى المعاد؟ فقال:

«سبحان اللّه و تعالى عن ذلك علوّا كبيرا، يا ابن الفضل! إنّ الأبصار لا تدرك إلّا ما له لون و كيفيّة، و اللّه خالق الألوان و الكيفيّة» .

و لو يرى بذاته فى الآخرة، لكان معروفا إذن بالباصرة. و قد مرّ كلام امير المؤمنين (ع): «أنّه لا يكون بالعيان موصوفا، و لا بالذات الّتى لا يعلمها إلّا هو عند خلقه، معروفا» .

[نفى رؤيته تعالى فى الآخرة]

و اللّه لا يعرف بالضّرورة، إذ لا يحيط العلم منه نوره، كما قال تعالى: وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ... و قد مرّ أنّ المعرفة الضرورية به تعالى محال: علميّة كانت، أم عيانيّة.

---

(۱). البحار ۴: ۳۲/ ۷.

(۲). المصدر ۴: ۳۱/ ۵.

(۳). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۴). بقرة ۲: ۲۵۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۶۴ و ليس إمّا فى غد إيمانأو هاهنا إذ فقد العيان

و إذ هما ضدّان زال ما هناو هو خلاف ما لنا تبيّنا و هنا يزيد للامتناع وجه آخر، اشرت إليه: و ليس إمّا فى غد إيمان، أو هاهنا، إذ فقد العيان، لأنّ هنا المعرفة علميّة، و هى اكتسابيّة، و العيانيّة ضروريّة، و هما ضدّان لا يجتمعان؛ لأنّ الاكتسابيّة غيابيّة، و الضروريّة حضوريّة، و لا يجتمع الغياب و الحضور؛ فاذا تبدّل الغياب بالحضور، انقلب العلم الى الحضور.

و من توهّم جواز اجتماعهما، قياسا باجتماع ضوء المصباح أو النّجوم مع الشمس، فقد وهم. لانّ هناك مجرّد اندكاك الاثر مع بقاء الأسباب، و هنا ليس الّا اندكاك السبب؛ اعنى الغياب، فليس إلّا من باب الانقلاب.

و حينئذ، فإمّا ان تكون تلك المعرفة الضرورية ايمانا، أم ليست بايمان؛ فان كانت ايمانا، لم تكن المعرفة الاكتسابيّة فى الدنيا ايمانا؛ لأنّها ضدّها، و هو خلاف الحقّ الثابت المعلوم؛ و ان لم تكن ايمانا، فالمفروض أنّهما ضدّان. و إذ هما ضدّان لا يجتمعان، زال ما هنا للانقلاب، و هو أيضا خلاف ما لنا تبيّنا من الحقّ الثابت المعلوم. اذ المحقّق المعلوم، أنّ المؤمنين فى الآخرة، هم المؤمنون فى الدنيا، و انّ الأيمان باق لهم فى الحشر و الجنان من غير زوال و نقصان. و هذا المعنى غير أنّهم يثابون به فى المعاد. حتّى يقال لا مانع من الثواب على ما كان. و هذا الوجه نصّ به الرضا (ع)، فعن محمّد بن عبيده، قال:

كتبت الى ابى الحسن الرضا (ع): اسأله عن الرؤية و ما ترويه العامّة و الخاصّة، و سألته ان يشرح لى ذلك.

فكتب (ع) بخطّه: «اتّفق الجميع لا تمانع بينهم، إنّ المعرفة من جهة الرؤية ضرورية؛ فاذا جاز ان يرى اللّه بالعين، وقعت المعرفة ضرورة. ثمّ لم تخل تلك المعرفة من ان تكون ايمانا او ليست بايمان؛ فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية ايمانا، فالمعرفة فى دار الدنيا ليست بايمان؛ لأنّها ضدّه، فلا يكون فى الدنيا احد مؤمنا، لأنّهم لم يرو اللّه، و ان لم تكن تلك المعرفة التى من جهة الرؤية ايمانا، لم تخل هذه المعرفة الّتى من جهة

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۶۵ و ما رووا أنّ النّبىّ اخترقهبالعين كذب افترى الزنادقة

كيف؟ يقول: لا يحيطون بهعلما و لا شىء كمثل ربّه

لا تدرك الأبصار، ثمّ بعد ذايقول: إنّى قد رأيته كذا

و إنّما أرادت الزنادقةتوبيخ الإسلام بهذه الزندقة الاكتساب ان تزول، او لا تزول فى المعاد. فهذا دليل على أنّ اللّه- عزّ و جلّ- لا يرى بالعين، اذ العين تؤدّى الى ما وصفناه» .

اقول: قد تعرّض (ع) فى هذا الحديث لوجهين:

الأوّل: أنّ الرؤية، مستلزمة للمعرفة الضروريّة، و هى محال؛

و الثانى: استلزامها لما ذكر، و هو قوله (ع): «ثمّ لم تخل ...».

ثمّ لا يخفى أنّه (ع) لم يتعرّض لأبطال الترديدين فى قوله «ان تزول أو لا تزال»، لوضوحه؛ لأنّها لو زالت، لم يبق فى الآخرة ايمان، و هو خلاف المعلوم، و لو لم تزل اجتمع الضدان.

فى تكذيب ما نسب الى النّبىّ (ص) من الرؤية، و تأويل ما يوهمها، او يوهم جوازها

اشارة

و ما رووا أنّ النّبىّ (ص) اخترقه بالعين؛ اى ابصره بها (و التعبير بالاختراق من جهة استلزام الأبصار له؛ كما قال: امير المؤمنين (ع) فى الحديث المتقدّم: «و لا تخرق الى ذى العرش ...» ؛ اى لا تخرق الابصار؛ و الحاصل، انّ الّذى نسبوا الى النّبى (ص) من الرؤية) كذب،

افترى عليه ذلك الزنادقة. كيف؟ يقول فى كتابه المنزل عليه من ربّه: لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ... ، و يخبر أنّه لا شىء كمثل ربّه بقوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و يقول أيضا: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ ... ايّاه، ثمّ بعد ذا كلّه يقول: إنّى قد رأيته كذا، فى صورة شابّ أو غيره.

---

(۱). البحار ۴: ۵۶/ ۳۴.

(۲). المصدر ۴: ۲۷۶/ ۱۶.

(۳). بقرة ۲: ۲۵۵.

(۴). شورى ۴۲: ۱۱.

(۵). انعام ۶: ۱۰۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۶۶

و إنّما أرادت الزنادقة، توبيخ الإسلام بهذه الزندقة؛ ليظفر الناس فى كلامه على التناقض، فيسهل عليهم ردّهم عن الدين، فعن صفوان بن يحيى عن الرضا (ع)، و قد سأله ابو قرة المحدّث، فقال: إنا روينا أنّ اللّه قسّم الرؤية و الكلام بين اثنين: فقسم لموسى (ع) الكلام، و لمحمّد (ص) الرؤية، فقال (ع): «فمن المبلّغ عن اللّه- عزّ و جلّ- الى الثقلين: الجنّ و الأنس، لا- تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار، و لا- يحيطون به علما، و ليس كمثله شىء أ ليس محمد (ص)؟ قال بلى، قال (ع): فكيف يجيء رجل الى الخلق جميعا، فيخبرهم أنّه جاء من عند اللّه و أنّه يدعوهم الى اللّه بامر اللّه، و يقول: لا تدركه الأبصار و لا يحيطون به علما و ليس كمثله شىء ثمّ يقول: انا رأيته بعينى و احطت به علما و هو على صورة البشر، أ ما تستحيون؟ ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا ان يكون يأتى عن اللّه بشىء ثمّ يأتى بخلافه من وجه آخر. قال ابو قرة: فانّه يقول:

و انّه رآه نزلة أخرى؟ فقال (ع): انّ بعد هذه الآية ما يدلّ على ما رأى حيث قال ما كذب الفؤاد ما رأى، يقول ما كذب فؤاد محمّد ما رأت عيناه، ثمّ اخبر بما رأى، فقال لقد رأى من آيات ربّه الكبرى، فآيات اللّه غير اللّه و قد قال و لا يحيطون به علما فاذا رأته الأبصار فقد احاطت به العلم و وقعت المعرفة (اى الضروريّة) فقال ابو قرة فتكذب الرواية فقال (ع): اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت بها؟ و ما اجمع المسلمون عليه انّه لا يحيطون به علم، و لا تدركه الأبصار و ليس كمثله شىء .

و فى حديث معاوية بن وهب، عن الصادق (ع) (الّذى ذكرت بعض جملاته متفرّقة)، قال له (ع): يا ابن رسول اللّه (ص)! ما تقول فى الخبر الّذى روى «انّ رسول اللّه (ص) رأى ربّه»، فى ايّ صورة رآه؟ و عن الحديث الّذى رووه «أنّ المؤمنين يرون ربّهم فى الجنّة»، على اى صورة يرونه؟

فتبسّم (ع)، ثمّ قال: «يا معاوية! ما اقبح بالرّجل يأتى عليه سبعون سنة، او ثمانون سنة، يعيش فى ملك اللّه و يأكل من نعيمه، ثمّ لا يعرف اللّه حقّ معرفته! ثمّ قال (ع): يا معاوية! إنّ محمّدا (ص) لم ير الرب- تبارك و تعالى- بمشاهدة العيان؛ و انّ الرؤية على وجهين:

رؤية القلب، و رؤية البصر؛ و من عنى برؤية القلب، فهو مصيب؛ و من عنى

---

(۱). البحار ۱۰: ۳۴۵/ ۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۶۷

برؤية البصر، فقد كفر باللّه و بآياته؛ لقول رسول اللّه (ص): «من شبّه اللّه بخلقه فقد كفر» . و لقد حدّثنى ابى، عن ابيه، عن الحسين بن على (ع)، قال:

سئل امير المؤمنين (ع) فقيل: يا اخا رسول اللّه! هل رأيت ربّك؟ فقال (ع):

و كيف اعبد من لم اره!؟ لم تره العيون بمشاهدة العيان، و لكن رأته القلوب بحقائق الأيمان؛ فاذا كان المؤمن يرى ربّه بمشاهدة البصر، فإنّ كلّ من جاز عليه الرؤية، فهو مخلوق؛ و لا بدّ للمخلوق من الخالق فقد جعلته إذن محدثا مخلوقا، و من شبّهه بخلقه، فقد اتّخذ مع اللّه شريكا؛

ويلهم! او لم يسمعوا يقول اللّه: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؟ و قوله: لَنْ تَرانِي يا موسى؟ .

ثمّ ذكر قصّة موسى (ع) على نحو ما تقدّم، ثمّ قال (ع):

يا معاوية! جعلت لك اصلا فى هذا، فاعمل عليه؛ فلو كنت تموت على ما كنت عليه، كان حالك أسوأ الأحوال؛ فلا يغرّنك قول من زعم انّ اللّه تعالى يرى بالبصر. قال (ع): قد قالوا اعجب من ذلك، الم ينسبوا آدم (ع) الى المكروه!؟ او لم ينسبوا ابراهيم (ع) الى ما نسبوه!؟ او لم ينسبوا داود (ع) الى ما نسبوه فى حديث الطير!؟ او لم ينسبوا يوسف الصديق الى ما نسبوه من حديث زليخا!؟ او لم ينسبوا موسى (ع) الى ما نسبوه من القتل!؟ او لم ينسبوا رسول اللّه (ص) الى ما نسبوه من حديث زيد!؟ او لم ينسبوا علىّ بن ابى طالب (ع) الى ما نسبوه من حديث القطيفة!؟

انّهم، ارادوا بذلك توبيخ الإسلام، ليرجعوا على اعقابهم؛ اعمى اللّه ابصارهم، كما اعمى قلوبهم! تعالى اللّه عن ذلك علوّا كبيرا» .

و اقول: هذه الرواية كالأولى، نافية لرؤية العين، و تزيد عليها باثبات رؤية القلب؛ و قد فسّرها بقول امير المؤمنين (ع): «بحقائق الإيمان ...»

و نظيرها من دون تفسير، ما عن الحلبى، عن الصادق (ع)، قال: رأى رسول اللّه (ص) ربّه؟ قال: «نعم، رءاه بقلبه، فامّا ربّنا- جلّ جلاله- ، فلا تدركه ابصار حدق الناظرين، و لا يحيط به اسماع السامعين» .

---

(۱). البحار ۴: ۵۴/ ۳۴.

(۲). انعام ۶: ۱۰۳.

(۳). اعراف ۷: ۱۴۳.

(۴). المصدر ۴: ۵۴/ ۳۴.

(۵). المصدر ۴: ۵۴/ ۳۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۶۸ و قد رأى النّبىّ فى معراجهصورة جبريل على منهاجه

و قد رأى أيضا من آيات كبربالعين ما لم تره عين بشر

كما رأى أيضا بما قد كرّمهبقلبه ما شاء نور العظمة و عن مرازم، عنه (ع)، قال: سمعته يقول (ع): رأى رسول اللّه (ص) ربّه- عزّ و جلّ-؛ يعنى بقلبه» .

و هذه الأخبار قابلة لحملها على المعراج، الّا أنّه لا داعى لهذا الحمل، و لا مانع عن ابقائها على اطلاقها. و امّا فى المعراج، فقد اختلفت فيه الأخبار؛ و طريق الجمع بينها، الأخذ بجميعها، إذ لا مانع من تحقّق الجميع. و قد اشرت الى اختلافها و حملها بالجمع:

[رؤية النبىّ (ص) لجبرئيل و الآيات الكبرى الاخرى فى المعراج]

و قد رأى النّبىّ (ص) فى معراجه صورة جبريل على منهاجه؛ اى على ما هو عليه، من الهيئة الّتى خلقه اللّه تعالى عليها، فعن الصادق (ع)، فى قوله تعالى لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى قال (ع): رأى جبرئيل على ساقه الدرّ، مثل القطر على البقل، له ستّمائة جناح قد ملاء ما بين السّماء و الأرض.» .

و عن امير المؤمنين (ع) فى جواب من سأله عن التناقض فى القرآن، قال (ع):

و امّا قوله: وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرى* عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهى نجم ۵۳: ۱۳- ۱۴).» يعنى، محمّدا (ص) حين كان عند سدرة المنتهى، حيث لا يجاوزها خلق من خلق اللّه- عزّ و جلّ- و قوله فى آخر الآيـة: ما زاغَ الْبَصَرُ وَ ما طَغى* لَقَدْ رَأى مِنْ آياتِ رَبِّهِ الْكُبْرى نجم ۵۳: ۱۷- ۱۸). رأى جبرئيـل فى صورته مرّتين: هـذه المرّة و مرّة اخرى؛ و ذلـك أنّ خلق جبرئيـل عظيم، فهو من الروحانيّين، الّـذين لا يـدرك خلقهم و صورتهم الّا ربّ العالمين.» .

و قـد رأى أيضا من آيات كبر بالعين، ما لم تره عين بشـر؛ كما فى حديث الرضا (ع) مع ابى قرة. و لا موجب لحمل «الآيات الكبرى»، الّتى هى مطلقة، على خصوص جبرئيل بمقتضى تلك الرواية؛ لإمكان ان يكون تفسيره (ع) بجبرئيل، من

---

(۱). البحار ۴: ۴۳/ ۱۹.

(۲). النجم ۵۳: ۱۸.

(۳). البحار ۴: ۴۳/ ۲۰.

(۴). المصدر ۴: ۳۲/ ۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۶۹

حيث أنّه بعض الآيات الكبر؛ كما رأى أيضا بما قد كرّمه تعالى و شرّفه، حيث اسـرى به من الأرض الى السّماء، لتكريمه و ارائة آياته ايّاه، بقلبه ما شاء اللّه تعالى، نور العظمة؛ اى نفس العظمة، لأنّها نور كما رأى أيضا بعينه نورا ظاهريّا من انوار العظمة.

فعن محمّد بن الفضـيل، قال: سألت أبا الحسن (ع): هل رأى رسول اللّه (ص) ربّه- عزّ و جلّ؟ قال، نعم، أ ما سـمعت اللّه- عزّ و جلّ- يقول: ما كَذَبَ الْفُؤادُ ما رَأى نجم ۵۳: ۱۱»، لم يره بالبصر و لكن رءاه بالفؤاد .

فحيث تمسّك (ع) بالآيـة، علم أنّ مفروضه الرؤيـة فى المعراج، و اثبت انّه كان بقلبه، و طريق الجمع بينه و بين حـديث ابى قرة، الّذى اثبت الرضا (ع) فيه انّ الرؤيـة كانت عينيّة، لا قلبيّة، و لكنّها رؤيـة الآيات متمسّكا بهذه الآية أيضا، ان يحملا على تفسيرين: احدهما للظاهر و الآخر للباطن؛ او على القراءتين: فى «كـذب» بالتشديـد او بالتخفيف؛ فهذا الحديث تفسير للرؤية على التخفيف؛ اى ما كذب قلب محمّد (ص) ما رءاه؛ اى ما رأى القلب، و المرئى بالقلب ليس إلّا اللّه تعالى، لا الآيات و لا جبرئيل، فإنّها مرئيّان بالعين؛ و حديث الرضا (ع) على قراءة التشديد؛ اى ما كذّب قلبه ما رأته عيناه من الآيات؛ كما صرّح (ع) به أيضا.

و عن يعقوب بن اسـحاق قال كتبت الى ابى محمّـد (ع) اسأله كيف يعبـد العبد ربّه و مولاه و هو لا يراه؟ فوقّع (ع): يا أبا يوسف! جلّ سيّدى و مولاى، و المنعم علىّ و على آبائى ان يرى. قال: و سألته هل رأى رسول اللّه (ص) ربّه؟ فوقّع: إنّ اللّه- تبارك و تعالى- ارى رسوله بقلبه من نور العظمة.» و الحديث ليس فيه تقييد بالمعراج، الّا انّه صريح فى انّ المرئى بالرؤية القلبيّة، نور العظمة.

و عن ابراهيم بن محمّد الخزّاز و محمّد بن الحسـين، قالا: دخلنا على الرضا (ع)، فحكينا له ما روى «انّ محمّدا (ص) رأى ربّه فى هيئة الشابّ الموفّق فى سنّ ابناء ثلثين سـنة» فقال (ع) يا محمّـد! انّ رسول اللّه (ص) حين نظر الى عظمة ربّه، كان فى هيئة الشابّ الموفّق و سنّ ابناء ثلثين سنة؛ يا محمّد! عظم ربّى و جلّ ان يكون فى صفة المخلوقين.

قال: قلت جعلت فداك! من كانت رجلاه فى خضرة؟ قال (ع) ذاك

---

(۱). البحار ۴: ۴۳/ ۱۹.

(۲). المصدر ۴: ۴۳/ ۲۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۷۰

محمّد (ص)، كان اذا نظر الى ربّه بقلبه، جعله فى نور مثل نور الحجب، حتّى يسـتبين له ما فى الحجب، انّ نور اللّه منه اخضر ما اخضرّ

و منه احمرّ ما احمرّ و منه ابيضّ ما ابيضّ و منه غير ذلك؛ يا محمّد! ما شهد به الكتاب و السّنّة، فنحن القائلون به» .

و هذا الحديث اثبت النّظر أوّلا- الى عظمة ربّه، ثمّ النظر الى ربّه بقلبه، فيحتمل الاتحاد، و يحتمل ان يكون الأوّل بالعين، بالنظر الى آيات العظمة، و الثانى بالقلب خاصّة.

و عن البزنطى عن الرضا (ع)، قال: «قال رسول اللّه (ص)، لمّا اسرى بى الى السّماء، بلغ بى جبرئيل مكانا لم يطأ جبرئيل قطّ فكشف لى، فارانى اللّه- عزّ و جلّ- من نور عظمته ما احبّ.» و هذا الحديث غير صريح فى القلب فيمكن ان يحمل عليه و على رؤية العين، النور الظاهر كما هو الظاهر من لفظ الكشف.

و نظيره فى ظهوره فى كشف العظمة للعين لكن من غير اختصاص بالنّبى (ص)، ما عن الصادق (ع) فى جواب سؤال الزنديق، قال: فتقول: إنّه ينزل الى السّماء الدنيا، قال (ع): نقول ذلك، لأنّ الروايات قد صحّت به و الأخبار، قال: و اذا نزل، أ ليس قد حال عن العرش و حوله عن العرش انتقال؟ قال (ع): ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين؛ و لكنّه ينزل الى سماء الدنيا بغير معاناة و لا حركة، فيكون هو كما فى السماء السابعة على العرش، كذلك هو فى سماء الدنيا، انّما يكشف عن عظمته، و يرى اولياءه نفسه حيث شاء، و يكشف ما شاء من قدرته و منظره فى القرب و البعد سواء.»

و معنى قوله (ع): «يرى اولياءه نفسه»؛ اى يريهم نفسه بكشف عظمته و قدرته.

و الظاهر انّ المراد بالأولياء هنا، انفسهم (ع).

و الحاصل: انّ الروايات متّفقة فيما هو المقصود من نفى رؤية العين للنّبىّ (ص) كغيره، و انّما اختلافها فى اثبات امر زائد من رؤية جبرئيل أو الآيات أو نور العظمة بالعين أو بالقلب، و ليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين. و سيأتى فى ابطال الكشف توضيح للرؤية القلبيّة، إن شاء اللّه تعالى.

---

(۱). على نسخة الكافى منه اخضر و منه احمر و منه ابيض.

(۲). البحار ۴: ۳۹/ ۱۸.

(۳). المصدر ۴: ۳۸/ ۱۵.

(۴). المصدر ۳: ۳۳۰/ ۳۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۷۱ و ما رووه فى صحيح سنّتهينظر وجه اللّه أهل جنّته

و أنّ من ثواب تهليل لهزيارة اللّه لمن هلّله

فزورة النّبى من زيارتهو الوجه وجهه و وجه حجّته

[ذكر حديثين يوهمان رؤيته تعالى بالعين و تأويلهما]

و ما يوهم الخلاف أيضا حديثان، اشرت إليهما: و ما رووه عنه (ص) فى صحيح سنّته، من أنّه: ينظر وجه اللّه؛ اى الى وجهه أهل جنّته . و انّما قلت: «صحيح السنّة» لأنّ الرضا (ع) لم يكذبها، بل اوّلها و فسّرها.

و كذا ما رووه عنه (ع)، أنّ من ثواب تهليل له، زيارة اللّه لمن هلّله، فزورة النّبىّ (ص) معدودة من زيارته تعالى أيضا، و الوجه، وجهه (ص)، و وجه حجّته تعالى، و هو الإمام.

عن ابى الصلت الهروى، قال: قلت: لعلىّ بن موسى الرضا (ع)، يا ابن رسول اللّه! ما تقول فى الحديث الّذى يرويه اهل الحديث: «انّ المؤمنين يزورون ربّهم من منازلهم فى الجنّة.»؟

فقال (ع): يا أبا الصلت! انّ اللّه- تبارك و تعالى- فضّل نبيّه محمّدا (ص) على جميع خلقه من النبيّين و الملائكة، و جعل طاعته،

طاعته؛ و مبايعته مبايعته؛ و زيارته فى الدنيا و الآخرة، زيارته؛ فقال- عزّ و جلّ-: مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ (نساء ۴: ۸۰) و قال: إِنَّ الَّذِينَ يُبايِعُونَكَ إِنَّما يُبايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (فتح ۴۸: ۱۰) و قال النّبىّ (ص): «من زارنى فى حياتى أو بعد موتى، فقد زار اللّه.» و درجة النّبىّ (ص) فى الجنّة ارفع الدرجات، فمن زاره الى درجته فى الجنّة من منزلة، فقد زار اللّه- تبارك و تعالى.

قال: قلت له، يا ابن رسول اللّه! فما معنى الخبر الّذى رووه: «انّ ثواب لا إله الّا اللّه، النظر الى وجه اللّه.»؟

فقال: يا أبا الصلت! من وصف اللّه بوجه كالوجوه، فقد كفر؛ و لكن وجه اللّه، انبياؤه و رسله و حججه- صلوات اللّه عليهم- فالنّظر الى انبياء اللّه و رسله و حججه فى درجاتهم، ثواب عظيم للمؤمنين يوم القيامة؛ يا أبا الصلت! انّ اللّه- تبارك و تعالى- لا يوصف بمكان و لا يدرك بالأبصار و الأوهام.» .

---

(۱). البحار ۴: ۳/ ۴.

(۲). المصدر ۴: ۳/ ۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۷۲ و المؤمنون فى المعاد ناظرةالى ثواب ربّها منتظرة

و الماردون ذائقو عذابهو هم لمحجوبون عن ثوابه

[بيان آيتين موهمتين لرؤيته تعالى بالعين و تأويلهما]

و ممّا يوهم الخلاف أيضا، آيتان، اشرت إليهما: و المؤمنون فى المعاد؛ اى فى الموقف، ناظرة الى ثواب ربّهم، منتظرة لوصوله إليهم و وردوهم عليه، لا- ناظرة إليه تعالى نفسه، و الماردون عن امره ذائقو عذابه، و هم لمحجوبون عن ثوابه. اشارة الى قوله تعالى: إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ. و لأجل انّه حكاية لقوله تعالى ابقى اللّام فى البيت إشعارا بالحكاية.

فعن الرضا (ع) فى قوله تعالى: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ. قال: يعنى، مشرقة تنتظر ثوابها.»

و عن امير المؤمنين (ع)، فى جوابه عمّا يوهم التناقض فى القرآن، قال (ع): و امّا قوله: وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ* إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ.، ذلك فى موضع ينتهى فيه اولياء اللّه- عزّ و جلّ-، بعد ما يفرغ من الحساب الى نهر يسمّى «الحيوان»، فيغتسلون فيه و يشربون من آخر؛ تبيّض وجوههم، فيذهب عنهم كلّ قذى و وعث؛ ثمّ يؤمرون بدخول الجنّة؛ فمن هذا المقام ينظرون الى ربّهم كيف يثيبهم، و منه يدخلون الجنّة؛ فذلك قوله- عزّ و جلّ- فى تسليم الملائكة عليهم: سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوها خالِدِينَ (زمر ۳۹: ۷۳) فعند ذلك اثيبوا بدخول الجنّة، و النّظر الى ما وعدهم اللّه- عزّ و جلّ-، فذلك قوله: إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ .

و الناظرة فى بعض اللغة، هى المنتظرة، أ لم تسمع الى قوله تعالى: فَناظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ. ؛ اى منتظرة بم يرجع المرسلون. و عن التوحيد بعد قوله (ع) «الى ربّها ناظرة» و انّما يعنى بالنظر إليه، النظر الى ثوابه تبارك و تعالى.

و امّا قوله تعالى: لَمَحْجُوبُونَ، فقد مرّ فى الحجاب حديث الرضا (ع) فيه، قال (ع): «انّ اللّه- تبارك و تعالى- لا يوصف بمكان يحلّ فيه، فيحجب عنه عباده،

---

(۱). مطففين ۸۳: ۱۵.

(۲). قيامة ۷۵: ۲۲- ۲۳.

(۳). البحار ۴: ۲۸/ ۳.

(۴). المصدر ۴: ۳۲/ ۹.

(۵). نمل ۲۷: ۳۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۷۳ و قال قوم قد يرى بالكشف‌فى القلب لا بكمّ أو بكيف لكنّه خصّ بالأولياءالواصلين حالة الفناء و لكنّه؛ يعنى، انّهم عن ثواب ربّهم محجوبون.»

فى نفى الإدراك القلبى المعبّر عنه ب «الكشف» و التجلّى القلبى

[ادعاء الصوفية و الفلاسفة رؤية اللّه بالكشف]

و قال قوم، و هم الصوفيّة، أنّه تعالى قد يرى بالكشف فى القلب، لكن لا بكمّ أو بكيف؛ و هم يعتقدون ذلك و كثير منهم يدّعون حصوله؛ و فى الفلاسفة أيضا من يعترف بصحّته و لكن لا يدّعونه.

[حجتهم لادّعائهم]

و حجّتهم فى ذلك أنّ القلب اوسع من العقل و الوهم، كيف لا؟ و هو عرش الرحمن، لكنّه مع ذلك عندهم ليس على الإطلاق بل مشروط بشرط، و لذلك خصّ بالأولياء الواصلين بزعمهم حالة الفناء؛

[منازل السالكين عندهم]

فإنّهم جعلوا للسالك احوالا و سموها «منازل»، و آخر الحالات و المنازل عندهم، «حالة الفناء» ثمّ «البقاء باللّه»، و هى اخصّ منها و يقولون: السير من اللّه، و السير الى اللّه، و السير فى اللّه، و السير باللّه، و للسالك فى كلّ من السيرات الأربعة، حالات متناسبة؛ و «العارف الكامل»، هو الّذى تمّ سيره و وصل الى حدّ الفناء، و هو السير الثالث.

[ما هو المراد بالفناء]

و المراد بالفناء عندهم، هو الفناء الإرادى، و اتخذوه بزعمهم من قوله (ص):
«موتوا قبل ان تموتوا.» و لكن على فرض صحته، اين هو من ذاك؟ بل اتّخذوه من اهل البدع و الأباطيل، و إنّما استشهدوا به دفعا للتّضليل، يخادعون به الجهلة، و يصيدون به الغفلة. و هذا الفناء الإرادى، عبارة عن إماتة كلّ هوى و شهوة و إرادة و ادراك من نفسه، و الانسلاخ عن التعينات الوجوديّة له و لغيره بالكليّة، و افراغ قلبه عن جميع ذلك؛ امّا بالتدريج، بدلالة مرشد كامل، او بغتة بجذبة إلهيّة.

---

(۱). البحار ۳: ۳۱۸/ ۱۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۷۴ عند إزالة التعينات،يكشف بالصّفات أو بالذّات
أوّل من أبداه فى الإسلام‌صوفىّ اشراقىّ الاعتصام
و لم يكونوا قبل أن تفلسفواليعرفوا كشفا إذا تصوّفوا
كان لكلّ عدّة مقولرؤية اتّحاد أو حلول
فمذ تفلسفوا نفوا جميعاإذ أحدثوا فى ذاته بديعا

قالوا: بأنّه الوجود المطلقفما به يليق ممّا اخترقوا و حينئذ، عند إزالة التعينات، كلّها من القلب، حتّى شعوره بنفسه، بل شعوره بشعوره، تجلّى له المعبود و طلع عليه الشاهد المقصود. و عند ذلك، يكشف له الذات امّا بالصّفات، ان كان فانيا فى الصفات؛ أو بالذّات، ان

كان فانيا فى الـذات، و هو اكمل و اعلى من الأوّل. و سيأتى فى التجلّى- إن شاء اللّه- انّ التجلّى عنـدهم أربعـة انواع: التجلّى بالآثار، التجلّى بالأفعال، التجلّى بالصفات، التجلّى بالذات؛ و الأوّلون لا يعدان من كشف الذات الّذى هو محلّ الكلام هنا.

[أوّل من أبدى الكشف فى الاسلام]

أوّل من أبداه فى الإسـلام مع انّه لا سابقة له فيه، صوفىّ اشراقىّ الاعتصام؛ اى من كان يعتصم بالاشراقيين، فكانت عصمة امره الايتمام بهم و التقليد منهم؛ فإنّهم يعتقدون أنّ الحكمة إنّما تحصل بالإشراق على النّفس بعد تصفية القلب بالرياضات.

و كانت الصوفيّة فى بدء امرهم لا يعرفون شيئا من ذلك، حتّى ادخلوا الفلسـفة فى الإسلام؛ و كانت عمدة اعمالهم الزهد و الرياضات الشاقّة و خلط السـنّة بالبدعة، و لم يكونوا من قبل أن تفلسفوا؛ اى قبل ان يأخذوا الفلسفة، ليعرفوا كشفا إذا تصوّفوا، بل كان لكلّ عدّة منهم مقول من القول، رؤية أو اتّحاد أو حلول؛ كما كان لإضرابهم من اهل البدع و الفضول.

و اظنّ انّ الحلّاج أيضا كان منهم؛ كما ذكره المفيـد و الطوسـى فى الحلوليّـة، و لكن اوّلوا بعـده كلامه الى الكشف، او أنّه كان يقول بهما بل بالجميع، لأنّه لم يكن مستقرّا على مـذهب كما قيل، بل كان له عنـد كلّ قوم مـذهبا و مسـلكا، و لـذلك تعـده العامّة منهم و الشيعة منهم.

[استعانة الصوفية بالفلسفة فى دفع الخرافات فى رؤيته تعالى]

و كيف كـان، فمـذ تفلسـفوا، نفوا تلـك الخرافـات و المحالاـت جميعـا، اذ عرفوا اسـتحالتها. فوا خزياه! و كفى بهم خزيا ان لا يعرف المنتحـل بالاسـلام، المحال على ربّه بعلم اسـلامى، حتّى يعلمه و يعرفه ممّن هو خارج منه؛ فيا ذلّـة الاسـلام من بعـد عزّه! ان يمنّ غير الاسلام على المسلمين بتعليم الكتاب و الحكمة، مع انّ الإسلام ينادى

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۷۵

بـاعلى صوته: أنّ النّـاس قبله كـانوا لفى ضـلال مبين ؛ و يقول: وَ مَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْـلامِ دِينـاً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ. و يقول: إِنَّ الـدِّينَ عِنْـدَ اللَّهِ الْإِسْلامُ ...

فيا سـبحان اللّه! هل كان الدين عند اللّه الإسلام إلّا لكماله؟ و هل كان لا يقبل غيره إلّا لنقصه؟ فكيف صار الإسلام بعد ذلك محتاجا فى عرفانه الى الفلسفة، او الى التصوف الّذى يزعمه جهّال المتصوّفة أنّه غيرها و يسمّون انفسهم «العرفاء»، و اهل الفلسفة، «الحكماء» و كثيرا ما يطعنون عليهم و يقـدحونهم قـدحا فاحشا، يراءون بـذلك أنّهم منهم على طرف النقيض؛ مع انّه لو لاها لم يكن لهم هذا المدّ الطويـل، و هـذا البسط العريض، و لم يكن يعبأ بهم إلّا من لا يعرف السّود من البيض؛ بل لو تجرّد عرفانهم عن الفلسـفة لم يبق لهم إلّا بدعا مزخرفة.

[إحداث الصوفية قولا بديعا تبعا للفلاسفة، بأنّ ذاته تعالى وجود مطلق]

ثمّ إنّ الفلسـفة لم تهـدهم الى صـحيح المعرفـة، لأنّهـا فى نفسـها وهميّـة، ليست لها حقيقـة واقعيّـة؛ بل انّما هـداهم الى اسـتحالة تلك الخرافات فقط، و لكنّهم «فرّوا من المطر الى المطر أو الى الميزاب»، و انّما طردوا تلك الأقوال إذ أحدثوا فى ذاته تعالى تبعا للفلاسـفة قولاـ بـديعا، و هو أنّهم قـالوا: بأنّه؛ اى ذاته تعالى الوجود المطلق، و غيره من الموجودات باسـرها تنزّلاته و اطواره، و حقيقتها أيضا هو الوجود المحدود بحدود التعينات الاعتباريّة مع بقائه على بساطته، فهو عينها و غيرها اعتبارا، و ليس فى الدار غيره ديّار.

و على هـذا، فما به تعالى يليق شـىء ممّا اخترقوا أوّلا من القول بالرؤية العينيّة او الحلول أو الاتّحاد، بل يسـتحيل كلّ ذلك. امّا الرؤية، فلأـنّ الوجود المطلق مجرّد، و المجرّد غير قابـل للرؤيـة؛ و امّـا الحلول و الاتّحـاد، فلأنّهمـا يسـتلزمان الاثنينيّـة، و الوجود فى الواجب و

الممكن واحد بالحقيقة.

قال الشبستری:

حلول و اتّحاد اینجا محال است که در وحدت دوئی عین ضلال است

---

(۱). اشارة الی آیة ۱۶۴ سورة آل عمران ۳ و آیة ۲ سورة جمعة ۶۲.

(۲). آل عمران ۳: ۸۵.

(۳). آل عمران ۳: ۱۹.

هدایة الامة الی معارف الائمة، النص، ص: ۲۷۶ لکنّه قابل الانکشاففی قلب عارف مزکّی صاف

و من لدن حدوثه دهوراقد کان بین أهله مستورا

من ذاک لم تردّه الهداةنصا و لم تسألهم الرواة

بل بالاشارات یحاورونهو فی السّرادیب یذاکرونه

فقام ذو النّون ملقّنا بهو أودع الجنید فی کتابه

أعلنه الشبلیّ و الحلّاجفراح بعد ذکره و راجوا

و عند الأزکیاء من ولاتهممتنع بالذّات کشف ذاته

و کونه الوجود بحث آخربطلانه فی بابه سیظهر لکنّه مع ذلک، قابل الانکشاف عندهم، فی قلب عارف مزکّی صاف قد صفی قلبه عن کلّ الأغیار علی ما تقدّم،

قال الشبستری:

دل عارف شناسای وجود استوجود مطلق أو را در شهود است

[إخفاء هذا القول من جانب القائلین خوفا من القتل و التکفیر]

و هذا القول من لدن حدوثه فیما بینهم دهورا، قد کان بین أهله مستورا، لا یتمکّنون عن اظهاره خوفا من القتل و التکفیر؛ کما کانوا یکفرون القائل بالاتّحاد و الحلول، لأنّه مثلهما أو اضلّ سبیلا. من ذاک؛ ای من اجل کونه مستورا بینهم و عدم افشائه و شیوعه، لم تردّه الائمّة الهداة (ع) نصّا مع ردّهم علی قاطبة الفرق الضالة و المضلّة؛ و کذلک و لم تسألهم (ع) الرواة عنه کما سألوا عن غیره، فإنّک لن تجد فی کلامهم (ع) لفظ الکشف أو أنّه تعالی هو الوجود أو کلمة وحدة الوجود و لا فی اسئلة الرواة عنهم (ع)، مع کثرتها فی غیر ذلک، عینا و لا اثرا و لو ردّا، و هذا شاهد علی غایة ستره و خفائه. بل کانوا بالإشارات یحاورونه فیما بینهم، و فی السّرادیب یذاکرونه؛ و مع ذلک یتواصون بالستر و یوصون من یعلّمونه بالإخفاء.

[أوّل من تجرّی منهم فی إبراز هذا القول]

فقام ذو النّون ملقّنا به، فکان یلقّنه النّاس من غیر رعایة الاهلیّة، و أودع الجنید فی کتابه من غیر خوف اذاعة الأسرار الخفیّة، و أعلنه الشبلیّ علی المنابر، و الحلّاج فی المحاضر، من غیر حشمة و لا تقیّة. و هؤلاء أو من تجرّی منهم بابراز المستور و اخراج الضغائن من الصدور، هم الّذین فتحوا الباب، و هدموا السدّ علی المضلّ المرتاب؛ فراح بعد؛ ای بعد ذلک ذکره فی النّاس، و راجوا أیضا من غیر مانع و لا رادع.

قال الجامی فی النفحات:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۷۷ و عند الأزكياء من ولاتهممتنع بالذّات كشف ذاته

و كونه الوجود بحث آخربطلانه فى بابه سيظهر «إنّ ذو النون رأس هذه الطائفة، و نسبة الكلّ إليه؛ فإنّه و ان كان قبله مشايخ، الّا أنّه أوّل من تكلّم بهذا الطريق، و أوّل من ادّى الإشارات بالعبارات؛ و لمّا جاء جنيد، رتّب هذا العلم و بسطه و اودعه فى الكتب؛ و لمّا جاء الشبلى اعلنه على المنابر، قال جنيد: إنّا كنّا نتكلّم بهذا العلم فى السراديب و فى البيوت، و جاء الشبلى فأعلنه على المنابر على رءوس الخلائق.» انتهى كلامه معرّبا.

تقرير لبطلان الكشف، و امتناعه على مذهبهم (ع) بما يستفاد من اقوالهم (ع)

قد عرفت أنّ القائل بالكشف، يخصّصه بعد الجواز بالاولياء الازكياء، و لكن عند الأزكياء من ولاته تعالى، (الذين زكيّهم اللّه و صفّاهم، و جعلهم ولاة امره و المستودعين لسرّه)، ممتنع بالذّات كشف ذاته، لا لقصور المدركات، و لا لمانعيّة التعينات، بل بمعنى أنّ ذاته تعالى من حيث أنّه ذاته و لكونه ذاته مخصوص بهذا الشأن من بين الذوات؛ سواء فرض وجودا أو غير الوجود؛ و كونه الوجود بحث آخر، (و ان كان ذلك أيضا باطلا على مذهبهم (ع)، و بطلانه فى بابه سيظهر عند التعرّض لأبطال الحلول و الاتّحاد و وحدة الوجود.)؛ يعنى، أنّ امتناع الذات عن الإدراك، ليس مبتنيا على انكار كونه الوجود أو انكار وحدة الوجود، و ان كان اثباته عند مثبتيه مبتنيا على القول بهما؛ اذ لم يقل بالكشف إلّا القائل بوحدة الوجود، و ذلك لمّا زعموا أنّ حقيقة كلّ موجود هو الوجود، لكنّه فى الواجب مطلق و فى غيره مقيّد بالحدود، و ليس المقيّد إلّا نفس المطلق المحدود، فاذا زالت الحدود، بقى مطلق الوجود.

[انحلال القول بالكشف إلى دعاوى ثلاثة عند التحليل]

فمقالتهم عند التحليل تنحلّ الى دعاوى ثلاثة:

إحداهما: أنّ ذاته تعالى هو الوجود؛

ثانيتها: اتّحاده تعالى مع غيره فى الحقيقة؛

ثالثتها: أنّ ادراك حقيقة الوجود الّتى هى ذاته تعالى ممكن.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۷۸

و وافقهم على الأولى، جميع الفلاسفة، و على الثانية، اكثرهم، عدا من ذهب الى تأصّل الماهيّة فى الممكن، و على الثالثة: قوم منهم، و لكن لم يدّعوه لأنفسهم.

و الدعاوى الثلاثة، كلّها باطلة على مذهب اهل البيت (ع)، الّا انّ المقصود هنا ابطال الدعوى الثالثة، و لكن لا تخصّص الكلام بهم و لا- بفرض كون ذاته تعالى هو الوجود، لئلّا يتوهّم متوهّم أنّ الفساد مبنيّ على القول به و بالوحدة أو الفناء؛ كما حصل شبه ذلك لبعض المعاصرين، فإنّه تخيّل أنّ فساد الكشف لأجل عدم اهليّة مدّعيه، او لأجل قولهم بالفناء؛ فقال: لا مانع من ان يعرّف اللّه تعالى اوليائه الخاصّة ممّن شملتهم العناية الإلهيّة، ذاته المقدّسة بالذّات المقدّسة بنوره، عرفانا شهوديا، بقدر ما شاء، من غير الفناء الّذى يقول به الصوفيّة. و زعم انّ هذا من معرفة الذات بالذات؛ و أنّه شيء استفاده من الروايات- اعاذنا اللّه من امثال هذه التوهّمات- بل المدّعى من مذهب اهل البيت (ع)،

[امتناع كشف ذاته تعالى فى مذهب أهل البيت (ع)]

أنّ كشف الذات و ادراكه من حيث هو ذاته تعالى ممتنع بالذات، سمّى كشفا صوفيّا أم لم يسمّ، قيل معه بالفناء أم لم يقل، قيل بوحدة الوجود أم لم يقل، قيل بأنّه هو الوجود أم لم يقل، قيل باهليّة الكاشف أم لم يقل.

ثمّ انّه بعد ما نبّهناك عليه من حدوث هذا القول بعد حدوث الفلسفة و انتشارها، و ذلك بعد مضىّ زمن طويل من صدر الإسلام، و أنّه بعد حدوثه كان مستورا بين اهله؛ كما اعترفوا به فى مدّة تقرب من مائتى سنة و زيادة، و لأجل ذلك لم يسأل اهل البيت (ع) عنه، و لم يرد عنهم (ع) فيه نصّ خاصّ، ظهر لك أنّه لا يبقى طريق للعلم بمذهبهم (ع) الّا الاستفادة و الاستنباط من جوامعهم الكليّة الّتى القوها فى التوحيد؛ فانّهم (ع) تأسيا بربّهم ذكروا فيه ما سئلوا و ما لم يسألوا، جوامع كليّة يستخرج منها حكم ما سئلوا و ما لم يسئلوا الى يوم القيامة؛ كما أنّه تعالى ذكر فى كتابه جوامع كذلك مثل قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ الخ و قوله لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ و قوله لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً و قوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و غير ذلك.

[وجهان فى إبطال توهّم القائل بالكشف]

ثمّ إنّ القائل بالكشف حيث يدّعى حصوله بالقلب، كان له توهّمان: توهّم جواز الكشف، و توهّم حصوله بالقلب و تمكّن القلب منه، فله إذن دعويان؛

فالّذى نذكر فى ابطاله مستشهدا بما ورد عنهم (ع) أيضا وجهان:

---

(۱). الاخلاص ۱۱۲: ۱.

(۲). الانعام ۶: ۱۰۳.

(۳). طه ۲۰: ۱۱۰.

(۴). الشورى ۴۲: ۱۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۷۹ فالقلب ليس مدركا بنفسه‌بل مدرك الإنسان محض نفسه

و الأصل فى القلب هو الصنوبرىّ‌آلة إحساس لها كالبصر

يكنى به عن قوّة لا تبصر و شأنها تفكّر تدبّر الوجه الأوّل: النّظر فى القلب الّذى توهّموا أنّه غير سائر المدركات و أنّ له من التوسع ما ليس لغيره، و ابطال ذلك؛ و ان كان امتناع الذات يغنى عن هذه التكلّفات؛ كما قدمنا الإشارة إليه فى قصور المدركات، بل قد تقدّم هناك ان الوجه فى قصورها أيضا يرجع الى امتناع الذات؛ و لكن فى اتمام الحجّة انارة للمحجّة، و ان كان اللجوج غير محجوج، فلذلك بدأت أوّلا بالنّظر فى شان القلب، فقلت:

فالقلب ليس مدركا للاشياء بنفسه، اذ ليس من المدركات؛ بل مدرك الإنسان فى جميع ما يدركه بالحواسّ الظاهرة و الباطنة محض نفسه لا غير، و اطلاق المدرك على غيرها بلحاظ أنّها آلاتها و قواها، و إلّا فالمدرك الأصلى فى كلّ انسان نفسه و روحه.

[الكلام فى شأن القلب و كيفية إدراكه الأشياء]

و للقلب بحسب العرف و اللّغة اطلاقان، لا ثالث لهما، و لا يخرج عنهما أيضا منطق الآيات و الروايات،

الأوّل: و هو الأصل فيه؛ كما قلت: و الأصل فى القلب، هو اللّحم الصّنوبرىّ، و هو آلة إحساس لها (للنفس)؛ كالبصر و السمع و غيرهما، غاية الأمر أنّه مركز اجتماع الحواسّ الظاهرة و مجتمع الإحساسات، و قد تقدّم.

و الثانى: ما قلت: يكنى به بعد ذلك عن قوّة لطيفة لا تبصر؛ اى ليست مثل اللحم الصنوبرى تدرك بالبصر، و شانها تفكّر و تدبّر؛ اى يراد به القوّة المتفكّرة و المتدبّرة للأشياء، و لازمها تدبير الحواس أيضا.

و هذا الإطلاق إمّا من باب اشتراك اللفظ، او من باب أنّ محلّ تمركز هذه القوّة او محلّ بروز حكومتها، هذا العضو الخاصّ من البدن.

[القلب فى القرآن]

و كيف كان، فمن اطلاقه فى الكتاب العزيز على الأوّل، قوله تعالى: لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۸۰

كَالْأَنْعامِ ... و قوله: إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَناجِرِ كاظِمِينَ و قوله: وَ إِذْ زاغَتِ الْأَبْصارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَناجِرَ و قوله: يَخافُونَ يَوْماً تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَبْصارُ و قوله: قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ واجِفَةٌ أَبْصارُها خاشِعَةٌ و قوله: الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ فإنّ الفؤاد من اسماء القلب و قوله: وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ و قوله: ما جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ مع احتمال ان يكون المراد بها القوّة، و حينئذ فيدلّ على أنّ القوّة المدركة المجعولة للإنسان بجعل الرحمن، ليست إلّا واحدة.

و ممّا يدلّ على أنّ القلب مركز الحواسّ الظاهرة، قوله تعالى: وَ لِتَصْغى إِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حيث نسب الإصغاء و هو فعل السمع الى الفؤاد.

و امّا اطلاقه على الثانى؛ اعنى نفس القوّة، فجميع ما فى القرآن من ذكر القلب و الفؤاد، غير ما ذكر؛ و هى كثيرة، من ذلك، قوله تعالى: أَ فَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها و قوله: فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ وَ لكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ و قوله: فَطُبِعَ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَفْقَهُونَ و قوله: وَ طَبَعَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لا يَعْلَمُونَ و قوله: وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ و قوله: وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ و قوله: وَ لكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ و غير ذلك، مثل قوله: لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ حيث اريد به

---

(۱). آل عمران ۳: ۱۵۱.

(۲). غافر ۴۰: ۱۸.

(۳). احزاب ۳۳: ۱۰.

(۴). نور ۲۴: ۳۷.

(۵). النازعات ۷۹: ۸ و ۹.

(۶). الهمزة ۱۰۴: ۷.

(۷). النحل ۱۶: ۷۸.

(۸). احزاب ۳۳: ۴.

(۹). انعام ۶: ۱۱۳.

(۱۰). محمد ۴۷: ۲۷.

(۱۱). حج ۲۲: ۴۶.

(۱۲). التوبة ۹: ۸۷.

(۱۳). توبة ۹: ۹۳.

(۱۴). التغابن ۶۴: ۱۱.

(۱۵). حجرات ۴۹: ۱۴.

(۱۶). البقرة ۲: ۲۲۵.

(۱۷). ق ۵۰: ۳۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۸۱ فما هو القلب الّذى لن نعقله؟ينال فوق العقل ما لم ينله

و ما به آية أو روايةو لا من النّاس به دراية

أم كيف تفنى النّفس و هو شاخصو مع شخوصه الفناء ناقص؟

كيف يعى المحدود و المكيّفما ليس محدودا و لا يكيف؟ العقل بقرينة قوله: لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ.

فما هو القلب الّذى لن نعقله؟

؛ أى أىّ شىء هو؟ ان اريد به غير الّذى ذكر او المذكور، و لكن على وجه يعرّفونه من أنّه ينال فوق العقل ما لم ينله، و قد مرّ أنّ العقل لا يدركه، و هو ادّق نظرا و أرقّ صفاء فى المدركات. و ما به مع هذه الخصوصيّة بحيث يبقى مع فناء النّفس، و يدرك ما لا يدركه العقل، آية أو رواية، و لا من النّاس به دراية، بحيث يؤخذ تصديق ذلك من طريق العقلاء؛ أم كيف تفنى النّفس و هو، اى القلب حىّ، شاخص فى طلب المقصود ببصره، غائص بنظره، فاحص فى اثره، و مع شخوصه الفناء ناقص؟ و هم يقولون لا يحصل الكشف إلّا بعد الفناء التام، و لا يحصل الّا بعد زوال جميع التعينات؛ و لذلك اعترض عليهم ذلك، و اشكل عليهم امره، أنّه لو لم يفنى القلب لم يحصل الفناء، و لو فنى فمن اين الإدراك؟

فاجيب: بأنّا لا نعنى من الكشف إلّا ذلك؛ اى حصول الفناء بالكليّة، و بأنّه يكفى فى فناء القلب عدم شعوره بالشعور، و بأنّ الكشف امر لا يمكن تصديقه بالعقل و لا تحقيقه بالبيان؛ و إنّما يعرفه بالجنان من وصل الى هذا المكان.

ثمّ لو سلم معقوليّة ذلك، كيف يعى المحدود و المكيّف ما ليس محدودا و لا يكيف؟ و هذا الوجه فى الامتناع و الاستحالة، لا يخصّ كشف الصوفى، بل يعمّ كلّ كشف من كلّ احد يدّعى كشف ذاته تعالى؛ سواء قال بالفناء أم لم يقل، بل سواء قال بالقلب أو بغيره؛ فإنّ الكاشف و المدرك، اىّ شىء فرض، و باىّ نحو فرض، و من اىّ شخص فرض مكيف محدود، و المكيّف المحدود لا يصير وعاء للّامكيّف اللّامحدود؛

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۸۲ و هو بعيد عن قوى المحدودأو خطرات قلب ذى الحدود

يبعد عنه الحدس بالقلوبعال عن الاشباه و الضروب

و القلب عن إخطاره كليلليس فى الأشياء له عديل

لم يستتر فيكشف السّتاربل لم يحطه القلب و الأبصار

[بيان ما ورد عنهم (ع) فى خصوص القلب الذى توهموا أنه كاشف حقيقة ذاته تعالى]

و هو تعالى بعيد عن قوى المحدود، أو عن خطرات قلب ذى الحدود، و ان كان القلب مبرّءا عن الوساوس و الصوارف. قال امير المؤمنين (ع):

«لانّه اللطيف الّذى اذا ارادت الأوهام ان تقع عليه فى عميقات غيوب ملكه، و حاولت الفكر المبرّات من خطر الوسواس علم ذاته، و تولّهت القلوب إليه لتحوى منه مكيّفا فى صفاته، و غمضت مداخل العقول من حيث لا تبلغه الصفات لتنال علم إلهيّته ردعت خاسئة ، تجوب مهاوى سدف الغيوب، متخلّصة إليه سبحانه، رجعت اذ جبهت معترفة بانّه لا ينال بجور الاعتساف منه كنه معرفته، و لا يخطر ببال اولى الرويّات خاطرة من تقدير جلال عزّته، لبعده من ان يكون فى قوى المحدودين لأنّه خلاف خلقه، فلا شبه له فى المخلوقين ...»

يبعد عنه الحدس بالقلوب عال عن الاشباه و الضروب قال (ع):

«البعيد عن حدس القلوب، المتعالى عن الأشباه و الضروب.»

و القلب عن إخطاره كليل ليس فى الأشياء له عديل قال (ع) لابنه الحنفيّة: «و لا يخلو منه موضع، و لا يسعه موضع، و لا على لون، و لا على خطر قلب، و لا على شمّ رائحة، منفى عنه هذه الأشياء.» و قال الحسين (ع): «و لا يخطر على القلوب مبلغ جبروته، لأنّه ليس له فى الأشياء عديل.»

و هو تعالى لم يستتر فيكشف السّتار عنه، بل لم يحطه القلب و الأبصار، قال امير المؤمنين (ع): «و لا بمحدث فيبصر، و لا بمستتر فيكشف، و لا

---

(۱). خاسرة حاسرة.

(۲). تخرق.

(۳). مساقط.

(۴). الظلم.

(۵). البحار ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۶). المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۷). المصدر ۳: ۲۳۰/ ۲۱.

(۸). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۸۳ يعظم أن يحيط قلب أو بصربه فيثبتانه على قدر

محرّم على القلوب تحملهممتنع على البصير يعقله

لا قلب من أثبته يبصرهلا عين من لم تره تنكره بذى حجب فيحوى.» و قال (ع): «و لا تحيط به الأبصار و القلوب.» و من ذلك ما تقدّم من الروايات فى قوله تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» ، أنّ المراد بها، اوهام القلوب، و ليس المراد بالوهم الّذى اصطلح عليه الفلاسفة، بل الّذى يقابل العقل، فيعمّ جميع انواع مدركات القلب اذا فرض لها انواعا.

يعظم أن يحيط قلب أو بصر به فيثبتانه على قدر؛ اى يقدر أنه باحاطتها تقديرا، قال (ع) فى وصيّته للحسن (ع): «عظم ان تثبت ربوبيّته باحاطة قلب أو بصر.»

محرّم على القلوب تحمله، قال الجواد (ع): «محرّم على القلوب ان تحمله، و على الأوهام ان تحدّه، و على الضمائر ان تصوّره.»

ممتنع على البصير يعقله اىّ تعقّل؛ و لا قلب من أثبته يبصره، و لا عين من لم تره تنكره، قال امير المؤمنين (ع): «و امتنع على عين البصيرة، فلا عين من لم تره تنكره، و لا قلب من اثبته يبصره.»

[بيان ما ورد عنهم (ع) فى امتناع إدراك ذاته تعالى بما هو ذاته، إجمالا]

هذا ما ورد عنهم (ع) فى خصوص القلب الّذى توهّموا أنّه غير سائر المدركات، و يمكن ان يكشف به حقيقة الذات، مضافا الى ما تقدّم منهم (ع) من امتناع الذات بما هو ذات عن الادراك و تناول المدركات، و لكنّى ما اكتفيت بالحوالة، و لا تجنّبت التكرار و الإطالة، حرصا على التوضيح فى بطلان هذه المقالة، و خوفا من ان يخفى على المحال بعض ما مرّ من المقال، فيلتبس عليه الحال؛ فلأجل ذلك اشرت الى ما يدلّ على الامتناع بنحو الإجمال، فقلت:

---

(۱). البحار ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۲). المصدر ۴: ۳۱۹/ ۴۵.

(۳). الانعام ۶: ۱۰۳.

(۴). البحار ۴: ۳۱۷/ ۴۱.

(۵). المصدر ۴: ۱۵۴/ ۱.

(۶). المصدر ۴: ۳۰۸/ ۳۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۸۴ و فى الّذى مرّ من الأبواب‌دلالة واضحة للباب

كقولهم (ع): لا يعلم اللّه أحدو منعهم للخوض فى الذات الصمد

و أنّ كلّ ما بنفسه عرف‌يكون مصنوعا، فكيف ينكشف؟

و أنّه بالخلق و الدليل‌يعرف لا بنفسه الجليل

و أنّ ما يعرف منه أنّه‌شيء و موجود تعالى شأنه و فى الّذى مرّ من الأبواب المتقدّمة دلالة واضحة أيضا للباب؛ اى امتناع الكشف؛ كقولهم (ع): لا يعلم اللّه أحد.» ، و مثل قول امير المؤمنين (ع): «و بالذات الّتى لا يعلمها إلّا عند خلقه معروفا.» ، و قول الصادق (ع): «سبحان من لا يعلم كيف هو لا هو.»

و منعهم (ع) للخوض فى الذات الصمد؛ مثل قول الصادق (ع): «من تعاطى ما ثمّ هلك.» ، و غيره ممّا مرّ، فإنّه لو كان الكشف و الوصول إليه ممكنا، لا معنى لنهيهم عن الخوض و التفكر فيه؛ بل كان ينبغى عليهم تشويق النّاس الى ذلك، و ارشادهم الى شروطه و نصب وليّ مرشد له، يدعون النّاس إليه و يدلّونهم عليه؛ كما يصنع ذلك كلّه الفرقة المبتدعة الضالة- خذلهم اللّه.

و لقولهم (ع) أيضا: أنّ كلّ ما بنفسه عرف، يكون مصنوعا، فكيف مع ذلك ينكشف؟ و أنّه بالخلق و الدليل يعرف، لا بنفسه الجليل، كقول امير المؤمنين (ع):

«ليس باله من عرف بنفسه، هو الدال بالدليل عليه.» ، و قوله (ع) و قول الرضا (ع): «كلّ معروف بنفسه مصنوع، و كلّ قائم فى سواه معلول، بصنع اللّه يستدلّ عليه، و بالعقول تعتقد معرفته.» و قول الصادق (ع): «لا- يعرف إلّا بخلقه.» و اذا جاز الكشف و صحّ، كان تعالى اذن معروفا بنفسه لا بخلقه و دليله، و بحيطة القلوب، لا بمعرفة العقول.

و كقولهم (ع) أيضا: أنّ غاية ما يعرف منه تعالى، أنّه شيء و موجود فقط، تعالى

---

(۱) ....

(۲). البحار ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۳). المصدر ۳: ۳۰۱/ ۳۵.

(۴). المصدر ۳: ۲۶۴/ ۲۳.

(۵). المصدر ۴: ۲۵۳/ ۷.

(۶). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۷). المصدر ۳: ۱۹۳/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۸۵ و ليس هذا القدر ممّا يدرك‌كشفا، فمن رام وراه يهلك

و ما العباد يبلغون بالهمم‌الكنه منه، بل و لا كنه العظم

و لم يحط علم به من البصرأو غيره، بل كان بالقلب أمر

و إن عندهم بغير ريب‌يطلب الأيمان به بالغيب شأنه عمّا يقولون، و قد مرّ ذكره بالتفصيل. و ليس هذا القدر ممّا يدرك، كشفا؛ فإنّ

مجرد العلم بكونه شيئا و موجودا، لا يعد من الكشف، و لا صرف الشيئيّة و الموجوديّة ممّا يقبل الكشف و الإدراك، فمن رام و رآه يهلك؛ كقول زين العابدين (ع): «فمن رام وراء ذلك، فقد هلك.»

و كقولهم (ع): ما العباد يبلغون بالهمم الكنه منه، بل و لا كنه ماله من العظم؛ مثل قول امير المؤمنين (ع) (لا يبلغه بعد الهمم، و لا يناله غوص الفطن.» و قوله (ع) أيضا: «لا يدركه بعد الهمم، و لا يناله غوص الفطن.» و قول الصادق (ع): «إنّ اللّه عظيم، رفيع، لا يقدر العباد على صفته، و لا يبلغون كنه عظمته.»

و فى قول امير المؤمنين (ع) «بعد الهمم»، دلالة واضحة على بطلان دعوى اهل الكشف، حيث يزعمون أنّ البلوغ الى هذا الشرف و الكمال، منوط بهمم الرجال قياسا على غيره، من اناطة المراتب الراقية بالهمم العالية.

و كقولهم (ع) أيضا أنه لم يحط علم به من البصر أو غيره؛ كقول الصادق (ع):

«و لا يدركه الحواسّ، و لا يحيط به شيء.» و قول الرضا (ع) فى نفى الرؤية، و قد قال:

«و لا يحيطون به علما، فاذا رأته الأبصار، فقد احاطت به العلم و وقعت المعرفة.» علّل (ع) نفى الرؤية، باحاطة العلم و وقوع المعرفة؛ و نظيره قوله (ع) أيضا: «فاذا جاز أن يرى اللّه- عزّ و جلّ-، وقعت المعرفة ضرورة.» و هذا المناط حاصل فى الكشف أيضا، بل كان بالقلب أمر؛ لأنّ الرؤية لا تقع إلّا على الصورة و الاحاطة العلميّة، فى الكشف تقع على نفس الذات.

---

(۱). البحار ۳: ۲۶۳/ ۲۱.

(۲). المصدر ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

(۳). المصدر ۴: ۲۴۷/ ۵.

(۴). المصدر ۴: ۲۹۷/ ۲۶.

(۵). المصدر ۳: ۳۰۱/ ۳۵.

(۶). المصدر ۴: ۳۶/ ۱۴.

(۷). المصدر ۴: ۵۶/ ۳۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۸۶

فان قيل: إنّه لا يستلزم الإحاطة و لا البلوغ الى الكنه؛

فهذا يستلزم التجزية، و مع ذلك فهو غير مكشوف، اذ المكشوف حينئذ جزء منه لا نفسه؛ و أيضا يجرى فيه تعليله (ع) الثانى فى الحديث الثانى بما مرّ فى نفى الرؤية فى الآخرة بقوله: «ثمّ لم تخل تلك المعرفة من ان تكون ايمانا أو ليست بايمان،» فإنّه يقال مثله فى الكشف، بأنّ المعرفة الشهوديّة به ايمان أو ليست بايمان، فان كانت ايمانا فالمعرفة الغيابيّة ليست بايمان، و هو خلاف الوجدان و صريح القرآن، و ان لم تكن بايمان، فالّذى حصل له الكشف ليس بمؤمن، لتبدّل الغياب بالشهود.»

و إنّ عندهم (ع) بغير ريب، يطلب الأيمان به بالغيب؛ كما قال اللّه تعالى: هداية الامة الى معارف الائمة ؛ النص ؛ ص۲۸۶

يْبِ»

قال امير المؤمنين (ع): «لم تره العيون فى مشاهدة الأبصار، غير أنّ الأيمان بالغيب من عقد القلوب.»

و قال الحسين (ع):

«و لا تدركه العلماء بألبابها، و لا اهل التفكير بتفكيرهم، الّا بالتحقيق ايقانا بالغيب، لأنّه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين، و هو الواحد الصمد، ما تصوّر فى الأوهام فهو خلافه، يصيب الفكر، الايمان به موجودا، و وجود الأيمان لا وجود صفة.»

و قوله (ع): «و لا اهل التفكير بتفكيرهم» و فى قوله (ع): «يصيب الفكر» أيضا نوع ايماء و اشارة الى بطلان دعوى الكشف؛ لأنّ

الكشف عند اهله، لا- يحصل الّا بالتجريد، و التجريد عندهم يسمّى بالفكر؛ الّا أنّه فكر عمليّ و يسمّون انفسهم «اهل الفكر». قال الشبستری:

تفكّر رفتن از باطل سوی حقّ‌بجز و اندر بدیدن كلّ مطلق

بود فكر نكو را شرط تجریدپس آنگه لمعه از برق تأیید

---

(۱). البحار ۴: ۵۶/ ۳۴.

(۲). بقرة ۲: ۳.

(۳). البحار ۴: ۴۳/ ۳۰.

(۴). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۸۷ و دونه تكلّف الشيطان‌تعرّض السّخط من الرحمن

و أنّه محتجب عمّن خلق‌للفرق بينه و بين ما فلق و الحاصل: أنّ المطلوب من كلّ احد عندهم (ع)، الأيمان بالغيب؛ و هو خلاف ما عند المتصوّفة و اهل الكشف؛ فإنّهم يدّعون أنّ المطلوب الحقيقی من كلّ احد، الوصول الى الحقيقة و المعرفة الشهوديّة؛ و عندهم (ع) أنّ دونه؛ ای غير ذلك، تكلّف الشيطان، و تعرّض السّخط من الرحمن. قال امير المؤمنين (ع):

«و ما كلّفك الشيطان علمه، ممّا ليس عليك فی الكتاب فرضه، و لا فی سنّة الرسول و الأئمّة الهدی اثره، فكل علمه الى اللّه- عزّ و جلّ- فإنّ ذلك منتهی حقّ اللّه عليك، فاقتصر على ذلك، و لا تقدر عظمة اللّه سبحانه على قدر عقلك، فتكون من الهالكين.

و اعلم، يا عبد اللّه! إنّ الراسخين فی العلم، هم الّذين اغناهم اللّه عن الاقتحام على السّدد المضروبة دون الغيوب، اقرارا بجهل ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب؛ فقالوا: آمنّا به كلّ من عند ربّنا، و قد مدح اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما، و سمّی تركهم «التعمق» فيما لم يكلّفهم البحث عن كنهه رسوخا.»

و الخطبة واردة فی جواب رجل قال له (ع): «هل تصف ربّنا نزداد حبّا؟» فلا يتوّهم أنّ المراد بها الأمور المغيبة من تفسيره و غيره، مع انّه لو كان، فالتعليل و البيان عام يشمل العنوان.

و عندهم (ع) أيضا أنّه محتجب عمّن خلق مطلقا، للفرق بينه و بين ما فلق، و قد تقدّم بحثه قريبا؛ و من جملة ما مرّ، قول الرضا (ع):

«فالحجاب بينه و بين خلقه لامتناعه ممّا يمكن فی ذواتهم، و لا مكان ذواتهم ممّا يمتنع منه ذاته، و لافتراق الصانع و المصنوع، و الربّ و المربوب، و الحادّ و المحدود.» و مع الكشف لا يبقى بينه و بين الكاشف حجاب، بل عندهم (ع) أنّه

---

(۱). البحار ۳: ۲۵۷/ ۱.

(۲). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۸۸ محتجب أيضا من الإلهام‌بعث الأنبياء و الإمام

و إنّ الأملاك على اقترابهم‌قد عرفوه من ورا حجابهم محتجب أيضا عن خلقه من الإلهام و الوحی، حتّى أنّه تعالى لا يوحی الى كلّ احد و لا- يعرّف نفسه كلّ احد؛ كما قال: بَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتى صُحُفاً مُنَشَّرَةً. بل احتجب عن الجميع ببعث الأنبياء و الإمام، فاكتفی ببعثهم إليهم عن مكالمتهم و مواصلتهم. قال رسول اللّه (ص):

فاحبّ الاختصاص بالتّوحيد إذ احتجب بنوره، و سما فی علوّه، و استتر عن خلقه، و بعث إليهم الرسل لتكون له الحجّة البالغة على خلقه، و يكون رسله إليهم شهداء عليهم ...»

و عندهم (ع) أيضا إنّ الأملاك على اقترابهم، من جلاله و جبروته و مع صفائهم ذاتا، من غير تكلّف التصفية، قد عرفوه تعالى من

وراء حجابهم، قال امير المؤمنين (ع): «لأنّه اجلّ من ان تحدّه الباب البشر بالتّفكر، او تحيط به الملائكة على قربهم من ملكوت عزته بتقدير» . و قال الرضا (ع): «ان اللّه خلق العرش و الملائكة قبل خلق السموات و الارض، و كانت الملائكة تستدلّ بانفسها و بالعرش و الماء على اللّه- عزّ و جلّ-؛ و لكنّه- عزّ و جلّ- خلقها فى ستّة ايّام، ليظهر للملائكة ما يخلقه منها شيئا بعد شيء، فتستدلّ بحدوث ما يحدث على اللّه تعالى ذكره.»

و قال الحسين (ع): «احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار و احتجب عمّن فى السماء احتجابه عمّن فى الأرض.»

فاذا كان ممتنعا عليهم الكشف، او لا اقلّ من أنّهم محرومون عنه، فكيف بغيرهم؟ اللّهم إلّا ان يقولوا كما قال الحافظ اللّافظ:

فرشته عشق نداند كه چيست قصه مخوان‌بگير جام صبوحى به خاك آدم ريز

---

(۱). مدثر ۷۴: ۵۲.

(۲). البحار ۴: ۲۸۷/ ۱۹.

(۳). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۴). المصدر ۳: ۳۱۷/ ۱۴.

(۵). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۸۹ فمن يقول مثل ما وصفته‌كيف يقول إنّنى كشفته؟ فمن يقول فى شأن المدرك و المدرك مثل ما وصفته، كيف يقول بعد ذلك إنّنى كشفته؟ و هل هذا إلّا تناقض؟ و هل يجوز من عاقل ان يقول لشيء إنّه محال ثمّ يقول إنّى اوقعت هذا المحال و صيّرته واقعا؟ و هذا ردّ على من توهّم جواز الكشف لهم (ع)، خصوصا، لشرف محلّهم و علوّ مقامهم، او نسب إليهم صريحا استنباطا ذلك ممّا لم يصحّ سنده، او لم يظهر على فهمه معناه و مقصده. و هذا الوجه أيضا اقتبسته من كلام الرضا (ع)، حيث قال فى ردّ ابى قرّة، فيما روى من الحديث، أنّ النبيّ (ص) رءاه تعالى: فمن المبلغ عن اللّه- عزّ و جلّ- الى الثقلين (الجنّ و الأنس): لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ، وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصارَ ، وَ لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً ، و لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ أ ليس محمّد (ص) قال: بلى، قال (ع): فكيف يجيء رجل الى الخلق جميعا فيخبرهم أنّه جاء من عند اللّه و انّه يدعوهم الى اللّه بامر اللّه، و يقول: «لا تدركه الابصار و هو يدرك الأبصار»، و «لا يحيطون به علما»، و «ليس كمثله شيء» ثمّ يقول: انا رأيته بعينى و احطت به علما و هو على صورة البشر. فقال ابو قرة. فتكذب الرواية، قال (ع):

اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن، كذبت بها و ما اجمع المسلمون عليه انّه لا يحيط به علم، و لا تدركه الأبصار، و ليس كمثله شيء.»

---

(۱). انعام ۶: ۱۰۳.

(۲). طه ۲۰: ۱۱۰.

(۳). شورى ۴۲: ۱۱.

(۴). البحار ۱۰: ۳۴۵/ ۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۹۰

ابطال ما تمسّك القائل بالكشف بكلماتهم (ع)، من الأدعية و الأخبار أو ما يوهم ذلك

يوجد فى كثير من مصنّفات مدّعى الكشف، من الصوفيّة و غيرهم فى هذه الأعصار الأخيرة، الاستشهاد بالأدعية و الروايات؛ و قد اثّر ذلك فى نفوس الجهّال اثرا عظيما، فربّما اغترّ به الجاهل الغافل، فظن أنّ القول به ليس من مختصّات اهل الضلال، و لا هو فى نفسه

من المحال، او اوهم فى نفسه أنّ القائلين به استندوا فى هذا المقال الى أئمّة الحقّ؛ كاستناد شيعتهم إليهم فيما لهم من الأقوال، فأن أخطئوا فيه، كان ذلك خطاء فى الاستنباط؛

و هيهات ثمّ هيهات! لا يظنّ ذلك إلّا المتخبّط فى الشبهات، لقصور الباع و عدم الاطّلاع، فامّا الخبير البصير، فإنّه يعلم أوّلا ببراءة ساحتهم الشريفة عن هذه المقالة السخيفة؛ كما وصفت لك و شرحت، و يتّضح عنده ثانيا كوضوح النّهار عدم استناد القائل به إليهم (ع) فى عصر من الأعصار، لوضوح حدوثه فى الإسلام بحدوث الفلسفة بعد أعوام، و ابتنائه على القول بالوجود و وحدته، لا على قول نبيّ او امام.

ثمّ كان حدوثه أوّلا كحدوث اصله بين المتكلّمين من العامّة، الّذين هم على طرف النقيض من الائمّة (ع)، لا يعبئون بهم (ع) فى الفضائل و الرسوم، و كذلك هم لا

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۹۱ فما لنفسه الإمام وصفهمن رؤية القلب، أراد المعرفة

لا رؤية تلازم الأدركاتقابل العلم به ملاكا يستقلّون انفسهم منهم (ع) فى معرفة الخطاء و الصواب؛ بل كانوا يعارضونهم فى كلّ باب، فلم يكن استنادهم إلّا الى ما استبدّوا به من العقول و ما أسّسوه بزعمهم من الأصول، و كذلك كانوا عليه فى كلّ عصر حتّى اصطاد المتأخّرون منهم من الشّيعة حمرا و ارادوا ان يركبوا عليها عمرا، فاستشهدوا لهم بكلام ائمّتهم (ع)، ليلجموهم بلجام وثيق، خوفا من نفارهم عن ازمّتهم و خروجهم عن ذمّتهم اذا سمعوا منهم هذا القول الشنيع و المنكر الفظيع.

و الحاصل: أنّ ما يذكرونه فى كتبهم من الأدعية و الروايات مع أنّها فى نفسها غير تامّة (إمّا سندا أو دلالة) ليس على سبيل الاستناد، بل هو من باب الاستشهاد، بداعى الاغواء و الاصطياد، فيجب إذن دفع ما استشهدوا به، لإثبات هذه العقيدة، لئلّا يقع بعد ذلك من اهل الحقّ- إن شاء اللّه- فى هذه المصيدة.

[بيان استشهاد القائل بالكشف بما ورد عنهم (ع)، و إبطاله]

فممّا استشهدوا به ما مرّ فى مبحث الرؤية من قولهم (ع): «و لكن رأته القلوب بحقايق الأيمان.» ، و على ما تقدّم من تحقيق مذهبهم (ع)، لا يبقى لحمل هذه العبارة على الكشف مجال، بل التحقيق فيها ما قلت: فما لنفسه الإمام (ع) وصفه من رؤية القلب، إنّما أراد (ع) المعرفة؛ يعنى، أنّه (ع) اراد برؤية القلب، المعرفة القلبيّة، فإنّ الرؤية كثيرا ما تستعمل فى العلم و المعرفة كما تقول: «إنّى اراك عالما»، و قد صرّح اهل الأدب بأنّ رأى من افعال القلوب بمعنى علم كالمثال، و بمعنى عرف كقول الشاعر: «رأيت اللّه اكبر كلّ شىء» فالمراد بالرؤية هنا، المعرفة القلبيّة، و لكن لا رؤية تلازم الأدركا، و هى الّتى تقابل العلم به تعالى ملاكا، فانّ الرؤية القلبيّة قد يراد بها مجرّد العلم و المعرفة بالشّىء، و هذه ترادف العلم، و قد يراد بها الملازمة للإدارك

---

(۱). البحار ۴: ۲۷/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۹۲ عبّر عن تأكّد الإيقانبها و عن حقيقة الأيمان

و فسّرت بعقد قلب المؤمنبالغيب لا وهما و لا بالألسن

و قول صادق ألا تراهفى الآن هذا الوهم قد نفاه و الإحساس، كقولك: «إنّى اراك مقتولا»، و هذه تقابل العلم ملاكا، لأنّ ملاك العلم محض الوضوح و الظهور و ملاك الاحساس التكيّف، و الّذى يريدونه من الكشف هو الثانى ، و هو عندنا ممتنع فى ذاته تعالى، لأنّ ذاته لا يقبل الحسّ و لا التكيّف و لا التصوّر و لا التخيّل، فلم يرد بها ذلك؛ بل عبّر عن تأكّد الإيقان بها و فسّر عن حقيقة الأيمان و صدقه الواقعى بها، و هذا هو السرّ فى التعبير عن العلم بالرؤية.

توضيحه: أنّ الرؤية بحسب الوضع الأصلى، ليست من أفعال القلوب، بل هى موضوعة للشهود بالبصر، و لكن قد تستعار للعلم، اذا كان

العلم بمرتبة اكيدة، شديدة، تشبيها له بالشّهود الّذى لا يحتمل الخلاف ابدا، و ذلك لأنّ للعلم مراتب فى شدّة اليقين و ضعفه و لا يلزم فى التشبيه ان يكون من جميع الجهات، فلا يلزم حضور المعلوم مكيفا أو غير مكيف فى القلب؛ بل المناط فى التشبيه هنا، مجرّد شدّة الظهور، بل نقول أيضا: لو فرض استلزام هذا التشبيه لذلك، فانّما يستلزمه فيما كان المتعلّق قابلا له، كالعلم بزيد مثلا؛ و امّا اللّه تعالى، فالعلم و المعرفة بذاته محال؛ و الّذى يمكن منه، هو العلم بوجوده بمعنى أنّه شىء موجود، و هذا المعنى لا يقبل ذلك الانكشاف الخاصّ اصلا، هذا.

[تفسير الرؤية بعقد قلب المؤمن بالغيب فى كلام أمير المؤمنين (ع)]

و قد فسّرت الرؤية بالخصوص فى كلام امير المؤمنين (ع)، بعقد قلب المؤمن بالغيب، فلا يبقى بعد تفسير صاحب الكلام كلام، شبهة و لا ريب؛ و يعنى بعقد القلب، ان يكون على الاعتقاد الجازم لا و هما و لا بالألسن، ففى حديث البزنطى المتقدّم عن ابى عبد اللّه (ع):

أنّ رجلا من اليهود أتى امير المؤمنين (ع)، فقال: يا على! هل

---

(۱). و ان كانوا يقولون من غير كمّ و كيف.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۹۳

رأيت ربّك؟

فقال (ع): «ما كنت اعبد إلها لم اره، ثمّ قال (ع): لم تره العيون فى مشاهدة الأبصار غير انّ الايمان بالغيب من عقد القلوب.» و اين هذا الّذى اراده (ع) من الكشف الّذى وصفه اهله و ينسبونه إليه (ع)؟

و أيضا قول صادق (ع)، ألا تراه فى الآن هذا الوهم؛ اى احتمال إرادة الكشف من الرؤية القلبيّة قد نفاه؛ يعنى، بعد قوله (ع) ذلك، لا يبقى لتوهّم إرادة الكشف المعهود مجال.

[بيان معنى الرؤية فى كلام الصادق (ع)]

فعن ابى بصير، عنه (ع)، قال: قلت له: اخبرنى عن اللّه- عزّ و جلّ هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟

قال (ع): نعم، و قد رأوه قبل يوم القيامة، فقلت: متى؟

قال (ع): حين قال لهم الست بربّكم؟ قالوا: بلى، ثمّ سكت ساعة، ثمّ قال (ع): و إنّ المؤمنين ليرونه فى الدنيا قبل يوم القيامة، الست تراه فى وقتك هذا؟ قال ابو بصير: فقلت له جعلت فداك! فاحدث بهذا عنك، فقال (ع): لا، فانّك اذا حدثت به، فانكره منكر جاهل، بمعنى ما تقوله، ثمّ قدر انّ ذلك تشبيه و كفر و ليست الرؤية بالعين كالرؤية بالقلب، تعالى اللّه عمّا يصفه المشبّهون الملحدون.»

فانظر كيف جعل الرؤية فى الآخرة و فى الذر و فى الدنيا شيئا واحدا، و نزّلها على الرؤية القلبيّة فى الجميع، و بيّنها بقوله (ع): «الست تراه فى وقتك هذا؟» فانّه (ع) نظّر الرؤية فى جميع الاحوال بما هو الحاصل لابى بصير فى الحال

و فى هذا التنظير تبيّنان، يتبيّن بهما امران:

احدهما: تنزيل الرؤية مطلقا بالرؤية القلبيّة، لانّ أبا بصير لم يكن يراه بالعين

---

(۱). البحار ۴: ۵۳/ ۳۰.

(۲). المصدر ۴: ۴۴/ ۲۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۹۴

و إلّا لم يسأل عن الرؤية فى الآخرة و لم يكن يتعجّب عن الرؤية فى الدنيا؛

ثانيهما: تفسير الرؤية القلبيّة، و ذلك لأنّ الكشف الّذى يقولون به، ليس ممّا يناله امثال ابى بصير حتّى تحمل عليه، بل هو مخصوص عندهم بالكمّلين، و عند غيرهم مخصوص بالنبىّ (ص) و الأئمّة (ع)؛ و لأجل ذلك نقول انّ ما تمسّكوا به من قول امير المؤمنين (ع) و الباقرين (ع): «و لكن رأته القلوب بحقايق الأيمان»، ظاهر فى خلاف مرادهم، لظهوره فى العموم؛ كظهور قولهم (ع): «لم تره العيون بمشاهدة الابصار»؛ فمن اين لهم تخصيص القلوب بقلوب خاصّة؟ فان تمسّكوا له بقولهم (ع):

«بحقايق الايمان»، فهو أيضا مثله يحتاج فى التخصيص الى بيان؛ لأنّ حقيقة الأيمان، ليست إلّا صدقه و واقعيّته، لا ازالة التعينات و لا التجريد عن الحيثيّات، و لا الكمال الخاصّ بالانبياء و الائمّة (ع)؛ و تخصيصها بهذا الشرط الخاص مع عدم الدليل عليه، مستلزم للقول بانّه لا حقيقة لأيمان احد إلّا الأنبياء و الأوصياء، او من بلغ حدّ الفناء، و جزاف هذا الادّعاء ظاهر من غير خفاء، هذا.

و قد بدّل الصادق (ع) فى كلامه الآخر «حقايق الأيمان» بنور الأيمان، مع التصريح بالتعميم و جعله الرؤية القلبيّة مساوقة للمعرفة العقليّة؛ ففى سؤال الزنديق الّذى سأله (ع) عن مسائل كثيرة،

قال: كيف يعبد اللّه الخلق و لم يروه؟ قال (ع): رأته القلوب بنور الأيمان، و اثبتته العقول بيقظتها . اثبات العيان، و ابصرته الأبصار بما رأته من حسن التركيب و إحكام التأليف، ثمّ الرسل و آياتها و الكتب و محكماتها، و اقتصرت العلماء على ما رأت من عظمته دون رؤيته.»

---

(۱). و فى نسخة بفطنتها.

(۲). البحار ۱۰: ۱۶۴/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۹۵ بل ان يتم، فالاحتجاج ما استتمّاذ رؤية القلب من الكشف أعمّ

و ما عن الحسين (ع) يوم عرفةزيادة ألحقها المنحرفة فالسئوال فى هذا الحديث عن عموم الخلق الّذين يعبدونه، مع انّه (ع) جعل رؤية القلب و اثبات العقول و ابصار الآثار فى عرض واحد.

[الرؤية القلبية عندهم (ع) هى المعرفة الايمانية]

و الحاصل: انّ الرؤية القلبيّة عندهم، هى المعرفة الإيمانيّة الّتى تحصل بنور الأيمان، بمعنى أنّه ليست إلّا نور الأيمان، لا أنّ نور الأيمان شىء و المعرفة شىء آخر تحصل بنوره. و هذا غير الكشف الّذى يسمّونه بالرّؤية العرفانيّة، فإنّ الرؤية الإيمانيّة، رؤية علميّة آثارية، و العرفانيّة رؤية عينيّة ذاتيّة، و البعد ما بينهما كالبعد ما بين السّماء و الأرض.

ثمّ إنّ ايراد التخصيص وارد عليهم أيضا، و لو مع التنزل و التسليم و غضّ العين عن القرائن الخارجيّة و الداخليّة، و قد اشرت إليه بقولى: بل ان يتم هذا الوهم، و صحّ الكشف واقعا، فالاحتجاج بالأخبار المذكورة ما استتمّ؛ اى ليس لهم حجّة فيها، اذ ليس فيها إلّا رؤية القلب، و رؤية القلب من الكشف أعمّ على هذا المذهب؛ فانّ غاية القول بالكشف على فرض صحّته، كونه نوعا من رؤية القلب لا تخصيصها به، لوضوح استعمالها فى غيره عرفا و لغة. و عند الائمّة (ع) كما فى سؤال هذا الزنديق و سؤال ابى بصير، فحمل قولهم (ع): «رأته القلوب بحقائق الأيمان» على هذه الرؤية المخصوصة، حمل العام على الخاصّ من غير دليل.

[استشهادهم على الكشف بدعاء عرفة]

و ممّا استشهد به على الكشف، جملة من دعاء عرفة للحسين (ع) على ما فى الاقبال، و هى هذه:

إلهى تردّدى فى الآثار يوجب بعد المزار، فاجمعنى عليك بخدمة توصلنى أليك، كيف تستدلّ عليك بما هو فى وجوده مفتقر أليك أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتّى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتّى تحتاج الى دليل يدلّ عليك؟ و متى بعدت حتّى تكون الآثار هى الّتى توصل أليك؟ عميت عين لا تراك عليها رقيبا و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبّك

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۹۶

نصيبا.» و فيها أيضا: «و بك استدلّ عليك فاهدنى بنورك أليك.»

[الجواب عن استشهادهم]

و قد قلت فى الجواب عنها و ما عن الحسين (ع) يوم عرفة، فهى زيادة ألحقها المنحرفة؛ كما تنبّه له العلّامة المجلسى (ره)، قال (قدّس سرّه) (فى المجلّد العشرين بعد نقل الدعاء): اقول:

[كلام العلامة المجلسى (ره) حول إلحاق الزيادة بدعاء عرفة من جانب بعض الصوفية]

قد اورد الكفعمى أيضا هذا الدعاء فى البلد الأمين، و ابن طاوس فى مصباح الزائر، كما مرّ، و لكن ليس فى آخره فيهما بقدر ورق تقريبا، و هو من قوله: «إلهى انا الفقير فى غناى ...» الى آخر الدعاء؛ و كذا لم توجد هذه الورقة فى بعض النسخ العتيقة من الإقبال أيضا، و عبارة هذه الورقة لا تلائم سياق ادعية السادات المعصومين (ع) أيضا، و انّما هى على وفق مذاق الصوفيّة.

و لذلك قد مال بعض الأفاضل، الى كون هذه الورقة من مزيدات بعض مشايخ الصوفيّة و من الحاقاته و ادخالاته.

و بالجملة، هذه الزيادة، إمّا وقعت من بعضهم أوّلا فى بعض الكتب، و اخذ ابن طاوس عنه فى الإقبال غفلة عن حقيقة الحال، او وقعت ثانيا من بعضهم فى نفس كتاب الإقبال؛ و لعلّ الثانى اظهر على ما أومأنا إليه من عدم وجدانها فى بعض النّسخ العتيقة، و فى مصباح الزائر، و اللّه اعلم بحقائق الأحوال.» انتهى كلامه رفع مقامه.

[كلام المصنّف حول هذه الزيادة]

اقول: هذه الزيادة مشتملة على كثير من العبارات الركيكة فى الفصاحة، تشبه عبارات المتعرّبين، و على كثير من مصطلحات الصوفيّة، و كثير من المعانى الّتى لا تستقيم إلّا على مذاقهم، او تكون على مذاقهم اظهر. و قد اتيت على هذه الزيادة من اوّلها الى اخرها و ذكرت ما يورد عليها جملة جملة باحدى الوجوه الثلاثة المذكورة فى «معارف الشيعة»، فليراجع.

---

(۱). البحار ۹۸: ۲۲۵/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۹۷

[الكلام فى الجملة المستشهد بها من دعاء عرفة على الكشف]

و اذكر هنا ما يختصّ بهذه الجملة المستشهد بها، فالّذى يرد عليها:

أنّ فيها تهافت لا- ينبغى صدور مثله عن الإمام (ع)؛ فإنّ اوّله، كلام المحجوب عن الوصال و المردّد فى حجاب الآثار، يتمنّى بعد اعترافه ببعده عن المزار، الوصول الى حضرة المحبوب من غير حجاب، فيسأل منه خدمة توصله إليه و توجب الاقتراب؛ و وسطه و آخره يعطى بانّ الداعى قد بلغ و وصل به السير الى النهاية، حتّى استغنى عن الاستدلال عليه بالآثار، و صار ظهوره لديه اظهر من كلّ شىء من غير استتار؛ و هو كلام من بلغ حدّ الفناء و استوطن البقاء، بحيث لا يكون محجوبا عن المحبوب بآن و لا غائبا عنه بزمان. و

هذا التهافت يعطى بأن هذا القائل و ان كان من الصوفيّة، الّا انّه لم يكن ممّن يميز الأحوال، بل سمع شيئا و لم يدر اين موضعه؟ هذا أولا؛

و ثانيا: الجملة الأولى مع اشتمالها على ثلاث كلمات من مصطلحات الصوفيّة، و هى «الخدمة»، و «الجمع»، و «الوصول»، فإنّهم يقولون: لا يصل العبد الى الكشف إلّا بالفناء، و يسمّونه «مقام الوصل»، و «مقام الجمع بعد التفرقة»، و يقابله «مقام الاستدلال بالآثار»، و يسمّونه «مقام التفرقة و البعد و المحجوبيّة»، حيث يجعلون الآثار حجابا؛ ثمّ يقولون: إنّه لا يصل العبد الى هذا المقام إلّا بالخدمة التامّة، و من الخدمة، الرياضيات الّتى وضعوها، اثبتت اظهار الكراهة عن التدبّر فى الآثار لإيجابه بعد المزار، و هذا مخالف لما علم من مذهبهم (ع) من انحصار الطريق بالعقل، و العقل بالآيات و الآثار، و امرهم (ع) بالتّفكر فى الخلق و فى آياته؛ كما مدح اللّه تعالى اولى الألباب به، اذ قال: وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا ...

و ثالثا: قوله: «كيف يستدلّ عليك؟ ...» استعجاب عن صحّة الاستدلال أو عن احتياجه تعالى إليه، و علّله بامرين متهافتين:

---

(۱). آل عمران ۳: ۱۹۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۹۸

احدهما: افتقار الأشياء فى الوجود إليه، و هذا ليس مانعا عن صحّة الاستدلال، بل هو مناط الصحّة؛ فإنّ مناط الاستدلال من المعلول الى العلّة، ليس إلّا الافتقار و لا عن الاحتياج؛ فإنّ مناط الاحتياج هو الغيبوبة عن المستدلّ، لا افتقار الأشياء إليه و عدم افتقاره إليها؛

و ثانيهما: دعوى أنّ ظهوره ليس باقلّ من ظهور غيره، و هذا يصحّ جعله مانعا للصحّة و الحاجة معا، اذ مع ظهور الشيء فى نفسه، لا حاجة الى الاستدلال عليه و لا يصحّ، و لا يمكن جعل التعليلين تعليلا واحدا، بفرض الثانى تفسيرا للأوّل؛ اذ عدم افتقاره فى الوجود الى شيء و افتقار الأشياء إليه، لا يوجب ظهوره بنفسه، و إلّا فلا تكون هذه الجملة دليلا على الكشف؛ بل مناط الظهور عند المستشهد بهذه الجملة، الكشف.

نعم، يصحّ جعلهما واحدا، و فرض عدم الافتقار، مناطا للظهور على القول بوحدة الوجود، و كون الأشياء موجودا بوجوده تعالى؛ اذ على هذا القول لا- وجود الّا وجوده و لا ظهور إلّا ظهوره؛ بل لا وجود إلّا الظهور و لا ظهور إلّا الوجود. و حينئذ فمناط عدم الافتقار، عين مناط الظهور.

و لكن على هذا، و ان كان فاسدا فى نفسه مخالفا لمذهبهم (ع)، كما سيجيء، لا دلالة فيه أيضا للمستشهد على الكشف، اذ ليس فيه إلّا دعوى ظهوره تعالى، و هو اعمّ من الظهور العلمى و الشهودى، فإنّ كلّ من يقول بوحدة الوجود، يصحّ له ان يقول بمثل هذه المقالة، و ان لم يبلغ حدّ الكشف بزعمهم.

ثمّ إنّه لو اغمضنا عن ذلك كلّه، و لم نقل ان هذه الزيادة ليست من كلام الحين (ع)، بل جعلناها من كلامه (ع) مع ما فيها، فلا شهادة فيه أيضا على الكشف؛ كما قلت:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۲۹۹ و إن يكن منه فحمله على كشف تأوّل و مثله اجعلا

«دلّ على الذات بذاته» لماليس صريحا أنّ ذاك كيفما؟ و إن يكن؛ اى ما عن الحسين (ع)، منه، فحمله على كشف، تأوّل محض من المستشهد و لا نصّ فيه و لا ملازمة، اذ ليس فيه إلّا أن ظهوره ليس باقلّ من ظهور غيره، حتّى يحتاج الى الاستدلال، و أنّه عميت عين من لا يراه رقيبا عليه؛ و انّه لا يغيب عنه حتّى يحتاج الى دليل؛ و لا يبعد عنه حتّى يحتاج الى آثاره. و هذه المعانى، لا يلازم الكشف، كما ليست بصريحة فيه، بل الكشف، احد احتماليه على فرض امكانه و صحّته، لأحتمال ان يكون ذلك ناشئا عن شهود ذاته؛ كما يزعمه المستشهد، و ان يكون حاكيا عن شدّة يقينه، و كمال انقطاعه إليه سبحانه؛ بحيث لا يرى شيئا اظهر منه فى الوجود، من دون ان يكون ذلك عن شهود؛ و حيث لا صراحة فيه على الكشف، فحمله عليه تأويل. و ليس ذلك إلّا لأجل انس ذهن المستشهد. كما أنّه

لو القى هـذا الكلام الى مـدّعى الرؤية بالبصـر، لم يختلج فى ذهنه إلّا أنّه كلام من وفق للرؤية. بل الحق، حمل كلام المتكلّم عند طروّ الاحتمال على ما هو المعلوم، و المنصوص من مـذهبه، لا على ما يستحسـنه الناظر بذوقه من دون نصّ من المتكلّم فى كلامه أو برهان من الخارج بجوازه و صحّته؛ و إلّا فحمله على الرؤية البصريّة، ليس باقلّ ظهورا من الكشف الّذى تخيّله المستشهد. فلمّا لا يجوز حمله عليهـا لمخـالفته لمـذهبه (ع)، و نصّه على امتناعهـا، و عـدم ورود نصّ منه على جوازهـا، كـذلك لا يجوز حمله على الكشف بـذلك المناط؛ اذ لا تصـريح له به فى هـذا الكلام و لا بجوازه فى غير هذا المقام، سوى الّذى يحمله عليه المستشـهد من امثال هذه الكلمات، مضافا بما علم من مذهبهم (ع) من الامتناع.

و مثله؛ اى مثـل مـا عن الحسـين (ع)، اجعلا ـ فى انّه لا صـراحة فيه على الكشف و أنّ حمله عليه، مبنىّ على التأويل، قول امير المؤمنين (ع)، «دلّ على الـذات بـذاته»، اشـاره الى قوله (ع) فى دعاء الصـباح: «يا من دلّ على ذاته بـذاته.» و إنّما كان مثله لما ليس صـريحا أنّ ذاك؛ اى دلالته على ذاته بذاته كيفما؟ يكون؟ و بايّ وجه يكون؟

---

(۱). البحار ۸۷: ۳۳۹/ ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۰۰ هل هو بالكشف أو التعريف أو هو بالإرشاد و التوصيف؟

أو هو دلّ النـاس بالـدّليل لخلقه فـالخلق كالتّعليـل و أنّه هـل هو بـالكشف؟ و لأجـل أنّ ذاته صـارت مكشوفـة عنـده بناء على جوازه و صحّته، أو بـالتّعريف؛ اى لأجل أنّه تعالى عرّفه نفسه بالهام خاصّ؛ كما يأتى هنا تصـريح منه (ع) به؛ و كما قال (ع): «اعرفه بما عرّفنى به نفسه.» ، أو هو بالإرشاد و التوصيف؛ اى أنّه ارشده الى نفسه و وصف نفسه بلسان اهل وحيه.

و الحاصل: أنّ الّـذى تـدلّ عليه هـذه العبارة أنّه تعالى دلّ بـذاته على ذاته، و امّا أنّه كيف دلّ بـذاته على ذاته؟ فيحتمل وجوها أربعـة، هذه ثلاثة؛

و الرابع: ما قلت: أو هو دلّ النّاس بالـدّليل؛ كما قال (ع): «هو الـدال بالـدليل عليه»؛ اى هو الّـذى أقام الـدليل على نفسه، و هو أوّل من استدلّ على نفسه، و برهن عليه لا قولا بل عملا؛ و ذلك لخلقه الخلق، فالخلق بنفسه كالتّعليل؛ كما قال (ع):

جعل الخلق دليلا عليه، فكشف به عن ربوبيّته.»

و الأقرب من هـذه المحتملات الأربع، هما الأخيران؛ لأنّه كلام ملقى الى العامّـة، و يطلب من العموم ان يـدعوا بهـذا الدعاء، فلا بدّ ان يراد معنى يصحّ من كلّ داع ان يدعو به و ينشأه من نفسه.

و الأوّلان معنيان مخصوصان بشـخص قائله؛ اعنى امير المؤمنين (ع)، فإنّه هو الّذى كشف اللّه تعالى له ذاته بزعمهم على فرض صـحّته و امكانه، و هو الّذى عرّفه نفسه و ألهمه بمعرفة نفسه، و لا معنى لأن يدعوا الداعى بشىء لم يعقله أو لم يحصّله.

ثمّ إن حمل هذه الجملة على الكشف، مبنى على مرين:

احـدهما: جعل الـذات بمعنى الحقيقـة و الهويّـة، لا بمعنى النّفس، و هـذا ليس فيه كثير اشـكال ليشوع اسـتعماله فيهما، يقال: ذاته؛ اى حقيقته، و يقـال: ذاته؛ اى نفسه، الّا أن إرادة الأولى مبتيّة على امكـان الوصـول إليهـا، و هو أوّل الكلام؛ و بنفس هـذه العبـارة الّتى تحتملها معا، لا يمكن حملها عليها من دون قرينة.

ثانيهما: جعل قوله (ع): «دلّ» لازما، فيقال: كيف يدلّ ذاته على ذاته من غير

---

(۱). البحار ۴: ۳۰۳/ ۳۱.

(۲). المصدر ۴: ۲۵۳/ ۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۰۱ بك عرفتك و لو لا أنت لم‌أدر نظيره يخصّ أو يعمّ

و الباء لاستعانة أو للسّببو الكشف لو صحّ فمن أين وجب كشف؟ و هذا على حسب المتفاهم عند المتعرّبين من الفرس، و ليس من المتفاهم عند اهل اللسان، فإنّهم لا يستعملونه إلّا متعدّيا، يقولون: دلّنى على كذا أو دللته عليه؛ قال زين العابدين (ع): «و انت دللتنى عليك.» و الدلالة عندهم، يحتاج الى دالّ و مدلول له و مدلول عليه، و لو لم يذكر المدلول له فى الكلام، فهو مراد فى التقدير، و حذف ما يعلم جائز، و قوله (ع): «يا من دلّ على ذاته»، فى تقدير: يا من دلّنى على ذاته. و حينئذ، فلو اريد به الكشف مع كون المراد بالذات الحقيقة، فلا يخلو إمّا ان يجعل «دلّ» كناية عن الكشف، فيكون المعنى يا من كشف علىّ ذاته، او يجعل الكشف من ملزومه من دون تعرّف فى اللفظ؛ يعنى، أنّ لازم كونه دالّا على هويّته الكشف؛ و على اىّ التقديرين، يكون قوله: «بذاته»، قيدا، مستدركا، اذ كونه كاشفا عن حقيقة ذاته، او دالّا على هويّة ذاته، لا يمكن ان يكون بغير ذاته، فيكون التصريح به لغوا. فهذا يؤيّد أنّ المراد بالذّات فى الموضعين نفسه، و المعنى أنّه دلّ أو دلّنى على نفسه بنفسه؛ اى هدى الى نفسه بنفسه؛ اى لا بواسطة غيره، و هذا المعنى لا يلازم الكشف كما ذكرنا.

[و ممّا يمكن أن يستشهد به كلام زين العابدين (ع) فى دعاء أبى حمزة]

و ممّا يمكن ان يستشهد به، او لعلّه استشهد به، قول زين العابدين (ع) فى دعائه المعروف بدعاء ابى حمزة الثمالى: «بك عرفتك و انت دللتنى عليك، و لو لا انت لم ادر ما انت ...» ، و قد اشرت الى الجواب عنه بقولى: بك عرفتك، و لو لا أنت، لم أدر ما انت، فهو أيضا نظيره؛ اى نظير كلام امير المؤمنين (ع)، فإمّا انّه يخصّ فى معناه بحمله على معرفة خاصّة و دلالة خاصّة تخصّ بامثاله (ع) من الإلهام الخاصّ و الوحى الخاصّ، من غير استلزام كشف الذات، كما قلنا؛ أو يعمّ بإرادة المعرفة و الدلالة العامّة منه، الّتى هى بالآيات و الآثار و البيان و التوصيف على لسان أهل وحيه.

و الباء فى قوله (ع): «بك عرفتك»، لاستعانة، كما هو الظاهر، أو للسّبب على

---

(۱). البحار ۹۸: ۸۲/ ۲.

(۲). المصدر ۹۸: ۸۲/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۰۲ و ما عن ابن حازم فعّلهناظرة غالى أو مشبّه احتمال غير بعيد، و هما لا يدلّان إلّا على أنّه تعالى هو المعين أو المسبّب لمعرفته، و امّا أنّ المعرفة كيف كانت و بأىّ وجه حصلت، هل بوجوده؛ او هى بذاته أو بصفاته؟

و انّ الدلالة كيف كانت، هل هى باراءة الذات بالذّات، و بنور العظمة أو بالآيات او بالبيان و التوصيف مع البيّنات؟ فلا صراحة له بشىء من ذلك، فلا بدّ من حمله على ما هو اصوب الى مذاق قائله، و الكشف لو صحّ فى نفسه، و لم يقم دليل على بطلانه، فهو أيضا من احدى المحتملات، فمن أين وجب حمل الكلام عليه، و ارادته بالخصوص منه دون غيره، مع تساوى المحتملات؟ بل الأدلّة المتقدّمة دلّت صريحة على أنّه ليس من مذهب اهل البيت (ع)، فحمل الكلام على غيره واجب للقرينة الخارجيّة.

[و ممّا استشهد به حديث منصور بن حازم و الاحتمالات فى حديثه]

و ممّا استشهد به أيضا ما فى الكافى، «باب أنّه لا يعرف إلّا به»، عن منصور بن حازم، قال: قلت لأبى عبد اللّه (ع): إنّى ناظرت قوما، فقلت لهم: إنّ اللّه اكرم و اجلّ من ان يعرف بخلقه، بل العباد يعرفون باللّه، فقال (ع): رحمك اللّه!»

و قد قلت فى جوابه: و ما عن ابن حازم فعّله ناظره غالى أو مشبّه، اذ لم يعلم من كان المناظر له؟ و الاستشهاد مبنىّ على ان يكون المناظر من اهل الحقّ، و كانت المناظرة فى الذات، و أنّ اللّه تعالى هل يعرف بالذّات؟ او بالخلق و الآيات؟ و اذا كان الأوّل، فلا سبيل إليه إلّا الكشف، لامتناع الرؤية، و مع الجهل بحال المناظرة و المناظر له، يقع الاحتمال فيبطل عن الاستدلال، فإنّ الاحتمالات فى

الحديث من جهات الأولى، من حيث جهة المناظرة، فيحتمل ان تكون المناظرة فى معرفة الوجود؛ اى فى محض الأثبات، او فى معرفة الذات، او فى خصوص الصفات؛ و الاوّل، لا- يصحّ بالاتفاق، اذ لا- معنى لكونه تعالى اجلّ من ان يعرف بخلقه، بل عندهم (ع) لا يعرف الّا بخلقه، و قد تقدّم؛ و الثانى، أوّل الكلام فى صحّته و امكانه؛ و الثالث، مقتضى مذهبهم (ع) على ما تقدّم تفصيله، فيكون المعنى أنّه تعالى اجلّ من ان يعرف

---

(۱). البحار ۳: ۲۷۰/ ۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۰۳

بتوصيف خلقه و تعريفه.

الثانية: من جهة المناظر له، فيحتمل ان يكون من اهل الحق على ان تكون المناظرة فى الصفات خاصّة، او فى الذات أيضا عند المدّعى، لا فى الأثبات لما عرفت، و ان يكون من الغلاة و من كان من امثالهم، من الحشويّة المقلّدة على ان تكون المناظرة مطلقة أو فى خصوص الوجود، فإنّ منهم من يجعل الإمام اصلا فى كلّ شىء. فلعلّ فيهم من يقدّم معرفة الإمام على معرفة اللّه فيجعل اثباته تبعا لثبوته. و ان يكون من المشبّهة على ان تكون المناظرة فى ما عدا الوجود، فيكون معنى قول منصور: «اجلّ من ان يعرف بخلقه» أنّه اجلّ من ان يعرف بالتّشبيه بخلقه.

الثالثة: من جهة متن الحديث، فإنّ قوله: «يعرفون»، يمكن ان يقرأ مجهولا و معلوما؛ كما احتمله المجلسى (ره)، و كلاهما يناسبان مع كون المناظرة مع الغلاة بإرادة الأئمّة (ع) من الخلق و العباد، فيكون المعنى أنّ اللّه لا يعرف وجوده بالإمام، بل الإمام يعرّف به؛ اى يعرف إمامته به، او الإمام يعرف به؛ اى يعرف ما يعرف بالهامه علّامه، و لا يناسب شىء منهما مع كون الكلام مع المشبّهة إلّا بقطع هذه الجملة؛ اعنى قوله: «بل العباد ...» عن الجملة الأولى، و جعلها جملة تطفليّة، اراد بها اعلام امر زائد من نفسه، فيناسبه قراءة المعلوم. سواء اراد بالعباد الخلق أو العباد الخاصّ، و المعنى: أنّ الخلق يعرفون به ما يعرفون.

و امّا ان كانت المناظرة مع اهل الحقّ، فالمناسب لها قراءة المعلوم مع فرض المناظرة فيما عدا الوجود؛ و المعنى: أنّ اللّه تعالى لا يعرف ذاتا و صفة بتوصيف الخلق و تعريفهم لجهلهم به، بل العباد مطلقا أو العباد الخاصّ إنّما يعرفونه به؛ اى بتوصيفه: إمّا توصيف الذات مثل ان يقول: «ليس كمثله شىء» و «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ» و «لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً» و «لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ» و امّا توصيفه وصفا، مثل ان يقول له مشيّة و قدر و قضاء و سخط و رضا و محبّة و كراهة و غير ذلك. و هذا الحديث ممّا يدلّ على التوقيف فى التوصيف؛ كما قلت:

---

(۱). الشورى ۴۲: ۱۱.

(۲). طه ۲۰: ۱۱۰.

(۳). الانعام ۶: ۱۰۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۰۴ أو سوقه التوقيف فى التوصيف لهذاتا و وصفا جلّ من أن نعقله

و لا يجلّ ربّنا أن يعرفابخلقه بل جلّ من أن يوصفا

كذا عرفوا باللّه توقيف الصفةيعنى صفوه بالذّى قد وصفه أو سوقه التوقيف فى التوصيف له، ذاتا و وصفا، اذ جلّ من أن نعقله فى شىء منها، و لا- يجلّ ربّنا أن يعرفا عرفانا علميّا؛ يعنى، وجودا و اثباتا بخلقه، بل جلّ من أن يوصفا ذاتا و صفة. و مع وجود هذه الاحتمالات و عدم تعيّن احدى المحتملات، لا يبقى للخصم مجال للاستدلال، هذا. و قد روى الكلينى (ره) أيضا فى كتاب الحجّة، باب الاضطرار الى الحجّة، عن منصور بن حازم، قال: قلت لابى عبد اللّه (ع): إنّ اللّه اجلّ و اكرم من ان يعرف بخلقه، بل الخلق

يعرفون باللّه قال (ع): صدقت، قلت: إن من عرف انّ له ربّا فينبغى له ان يعرف انّ لذلك الربّ رضا و سخطا و انّه لا يعرف رضاه و سخطه إلّا بوحى أو رسول، فمن لم يأته الوحى، فقد ينبغى له ان يطلب الرسل، فاذا لقيهم عرف انّهم الحجّة و انّ لهم الطاعة المفترضة.» و الحديث طويل و فى آخره، فقال (ع): «رحمك اللّه!» .

و ليس هنا «انّى ناظرت قوما»، و لعلّهما حديثان، او الاول بعض من الثانى.

و كيف كان، لا يبعد استيناس ما حملناه عليه، من التوقيف فى التوصيف، من قوله فى هذا الحديث، قلت: ان من عرف انّ له ربّا ... بعد قوله الأوّل.

[و ممّا استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع)]

و ممّا استشهد به أيضا ما فى الكافى، «باب أنّه لا يعرف إلّا به»، عن الفضل بن السكن، عن ابى عبد اللّه (ع)، قال:

«قال امير المؤمنين (ع): اعرفوا اللّه باللّه، و الرسول بالرسالة، و اولى الأمر بالمعروف و العدل و الاحسان.»

وجه الدلالة، أنّه لا يعرف اللّه باللّه إلّا بالكشف، و قد قلت فى جوابه: كذا عرفوا باللّه، يراد به توقيف الصفة؛ اى توصيفه ذاتا و صفة، فهو (ع)؛ يعنى به ان صفوه بالذّى قد وصفه و بيّنه ذاتا و صفة. و على هذا، يكون الحديث من اخبار الباب المتقدّم، أنّ المعرفة بالبيان لا بالاكتساب، و ليس المراد اعرفوا وجوده أو ذاته بذاته. و ان ابيت،

---

(۱). الكافى ۱: ۱۶۸/ ۲.

(۲). البحار ۳: ۲۷۰/ ۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۰۵ و الأمر و العموم شاهدان له؛إذ ليس للجميع تلك المنزلة

أو اعرفوه بالدّليل المرشدوزان ما عرفته بأحمد فالكلام فيه كالكلام فى غيره، من أنّه مع الغضّ عن امتناعه و فرض امكانه، لا شاهد على تعيّنه و اتّباعه؛ و مع طروّ الاحتمال، يسقط عن الاستدلال، بل هو اظهر من غيره فى المعنى الّذى قلناه، من التوقيف لوجود الشاهد؛ كما قلت:

و الأمر و العموم، حيث امر الجميع بذلك، شاهدان له؛ اى للتوقيف، إذ ليس للجميع تلك المنزلة؛ اى البلوغ الى الكشف الّذى يدعونه، و الأمر أيضا يستدعى الطاقة، مع انّ الايجاب مخالف لما علم من مذهبهم من جواز الاكتفاء بدونه، و ما ورد عنهم (ع) من حقّ المعرفة و ادناها. و حيث إنّ الكشف لا يقبل الإيجاب لعدم الاتّساع و ان لم نقل بالامتناع، و لا محيص عن حمل الأمر فى الحديث على ما ذكر، او على معنى أنكم لا تتكلّموا فى معرفة اللّه ثبوتا على التقليد، و لو من النّبى و الإمام (ع)؛ كما قلت:

أو ان معناه اعرفوه ثبوتا بالدّليل المرشد من العقل، فهذا الحديث وزان ما عرفته بأحمد، اشارة الى قوله (ع) فى حديث الجاثليق، الّذى سأله: اخبرنى: عرفت اللّه بمحمّد أم عرفت محمّدا باللّه؟ فقال (ع):

«ما عرفت اللّه- عزّ و جلّ- بمحمّد و لكن عرفت محمّدا باللّه- عزّ و جلّ، حين خلقه و احدث فيه الحدود من طول و عرض، فعرفت أنّه مدبّر، مصنوع باستدلال و إلهام منه؛ كما الهم الملائكة طاعته، و عرّفهم نفسه بلا شبه و كيف.»

و قوله (ع): «باستدلال ...» إمّا ان اراد أن كلّ ذلك باستدلال؛ اى معرفة محمّد (ص) باللّه و معرفة اللّه بغير محمّد (ص)، او اراد خصوص معرفة محمّد (ص)؛ و على كلّ حال، يظهر من بيانه (ع) أنّ معرفته (ع) باللّه لم يكن بالتقليد، و الأوّل كالنّص فى عدم الكشف، و الثانى ظاهر عندنا أيضا فيه، و مبهم عند مدّعيه لعدم التصريح،

---

(۱). البحار ۳: ۲۷۲/ ۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۰۶ أو اعرفوه و اعرفوا رسولهوليّه كلّا بما الشّأن له

و ما رأى النّبيّ ليلا، أكرمهبقلبه فذاك نور العظمة

بما أحبّ منه لا الذات الصمدإذ لا تجزّى ذاته و لا تحدّ فلا شاهد له فيه؛ او أنّ المراد، المعرفة الشأنيّة؛ يعنى، اعرفوه و اعرفوا رسوله و وليّه كلّا بما هو الشأن له؛ يعنى، اعرفوا شأن كلّ منهم و اعرفوه بشأنه، فعاملوا مع كلّ بما يقتضى شأنه، فاعرفوا اللّه باللّه؛ اى بالألوهيّة، فلا تتّخذوا سواه ربّا و معبودا، فاعبدوا اللّه و لا تشركوا به شيئا؛ و اعرفوا الرسول بالرسالة، و ما محمّد (ص) إلّا رسول، فلا تقولوا فيه فوق ذلك، و لا تغلوا فيه، و لا تقولوا إنّه حيّ لم يمت مثلا؛ و اعرفوا الإمام بالمعروف و العدل و الإحسان، فلا تطلبوا منه وراء ذلك، و هذا الوجه من جهة المقابلة اوفق.

[و ممّا استشهد به ما ورد فى رؤية النبى (ص) ليلة المعراج]

و ممّا استشهد به أيضا، ما تقدّم فى تكذيب رؤية النّبى (ص) ليلة المعراج، عن البزنطى، عن الرضا (ع)، قال:

«قال رسول اللّه (ص): لمّا اسرى بى الى السّماء، بلغ بى جبرئيل مكانا لم يطأه جبرئيل قطّ، فكشف لى فارانى اللّه- عزّ و جلّ- من نور عظمته ما احب.»

و عن يعقوب بن إسحاق، عن ابى محمّد (ع) كتابة، قال:

و سألته هل رأى رسول اللّه ربّه؟ فوقّع (ع): إنّ اللّه- تبارك و تعالى- ارى رسوله بقلبه من نور عظمته ما احبّ.»

و الحديثان مع فرض تقييد الأوّل بالقلب، ظاهران فى أنّ المرئى بقلبه (ص) إنّما هو نور العظمة، دون ذاته المكرمة. و العجب ممّن غفل عن ذلك، و استشهد به لكشف الذات!

و الى ما ذكر، اشرت بقولى: و ما رأى النّبيّ ليلا، أكرمه ربّه، فاسرى به، و كان ذلك بقلبه فذاك نور العظمة، اراه اللّه ايّاه بما أحبّ منه، لا الذات الصمد؛ كما صرّح به الحديثان، بل لا يعقل ان يكون المرئى ذاته مع التقدير «بما احبّ»، إذ لا تجزّى ذاته و لا تحدّ. فالتقدير «بما احبّ» بعد التصريح «بنور العظمة»، شاهد ثان على انّ

---

(۱). البحار ۱۸: ۳۶۹/ ۷۴.

(۲). المصدر ۴: ۴۳/ ۲۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۰۷ و لم يفد دعاء شعبان لناسوى كمال الانقطاع بيّنا

إنارة القلب و خرق الحجبكناية عن قطع كلّ سبب المرئى بالقلب لم تكن نفس الذات، تعالى اللّه عمّا تدلسه الاوهام علوّا كبيرا.

[و ممّا استشهد به جملة من مناجاة الشعبانية]

و ممّا استشهد به أيضا، جملة من دعاء شعبان الّذى روى أنّه كان امير المؤمنين و الأئمّة (ع) من بعده يدعون به، و هى هذه:

إلهى هب لى كمال الانقطاع أليك، و أنر ابصار قلوبنا بضياء نظرها أليك حتّى تخرق ابصار القلوب حجب النّور، فتصل الى معدن العظمة، و تصير ارواحنا معلّقة بعزّ قدسك ...»

و قد قلت فى الجواب عنه: و لم يفد دعاء شعبان لنا، سوى كمال الانقطاع بيّنا، الّذى طلبه أوّلا بالإجمال، و الباقى كلّه وصف لكمال الانقطاع و لوازم التوجه التام، فإنّما إنارة بصر القلب، و خرق ابصار القلوب الحجب، و وصولها الى معدن العظمة ، و تعلّق الأرواح بعزّ قدسه تعالى كلّها، كناية عن قطع كلّ سبب و التوجّه التام الخالص إليه تعالى؛ و اين هذا من انكشاف الذات المقدّسة للقلوب المحدودة؟

[و ممّا استشهد به ما فى المناجاة الثامنة من المناجاة الخمس عشر]

و ممّا استشهد به أيضا ما فى المناجاة الثامنة من المناجاة الخمس عشرة، المنسوبة الى زين العابدين (ع)، و فيها:

إلهى! فاسلك بنا سبل الوصول أليك، و سيّرنا فى اقرب الطرق الموفود عليك ...» الى ان قال: «فانت مرادى، و لك لا لسواك سهرى و سهادى، و لقاؤك قرّة عينى، و وصلك منى نفسى، و أليك شوقى، و فى محبّتك ولهى، و الى هواك صبابتى، و رضاك

---

(۱). البحار ۹۴: ۹۹/ ۱۳.

(۲). ان قيل: إنّ التعبير بمعدن العظمة لعلّه يبيّن الكشف، اذ ليس معدن العظمة إلّا ذاته المقدّسة؟

قلت: نعم، و لكن قوله (ع) «و تصير ارواحنا معلّقة بعزّ و قدسك» كالتفسير لخرق الأبصار و الوصول الى الذات المقدّسة، فيفيد أنّه لا يريد بخرقها و الوصول إلّا تعلّق الأرواح به تعالى خاصّة، و قد عبّر بمعدن العظمة، تأكيدا لهذا المراد؛ يعنى، أنّ الأرواح لا تتوقّف دون ما يرى من آثار العظمة كالعرش و الكرسى و غيرهما من الحجب، بل تتجاوزها فلا تتعلّق إلّا بصاحب العظمة و معدنها.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۰۸ أمّا المناجاة فما لها سندبل أثر الوضع يرى أولو الرشد

لما على غير الفصيح حاويةو لهجة الصوفىّ منها باديةٌ بغيتى، و رؤيتك حاجتى.»

و الظاهر، أن نظر المستدلّ الى الضمائر الخطابيّة فى أليك و عليك و أنت و غيرها بحملها على الإشارة الى نفس الذات، لا الى اللقاء و الرؤية المذكورين فيها، لبداهة عدم اختصاص هذا الدعاء بهما، لكثرة ورودهما فى القرآن و الأخبار و الأدعية، و وضوح حملها على لقاء الرحمة و رؤيتها.

و كيف كان، فقد اجبت عنها بقولى: أمّا المناجاة، فما لها سند، قال العلّامة المجلسى (قدس سره) فى كتاب الادعية فى البحار: «وجدتها فى بعض كتب اصحابنا مرويّة عن زين العابدين (ع).» بل أثر الوضع يرى أولو الرشد، لما كانت على غير الفصيح، حاوية فى كثير ممّا تفرّدت به ممّا لا توجد اشباهه أو عينه فى غيرها من الأدعية، بحيث إنّها اشبه بعبارات المتعرّبين المتكلّفين منها بعبارات سادة الفصحاء؛ و لهجة الصوفىّ و مشربه أيضا منها باديةٌ، ظاهرة من كثير من جملاتها.

فلو اردت الإشارة الى جميع ما فى الخمسة عشر لطال الكلام و لكن دونك بما فى الجملة المستشهد بها عبرة لغيرها.

فامّا غير الفصيح، فلفظة «و سيّرنا» و الفصيح، سر بنا؛ و لفظ الموفود، حيث جعله صفة للأقرب، ليوافق قوله الوصول فى الأفراد و التذكير، و الفصيح «الموفودة»، بجعلها صفة للطرق؛ اذ الطريق هو الموفود، و هو غير فصيح أيضا من وجه آخر، فإنّ الموفود، هو المورود عليه و الطريق هو المسلوك لا الموفود؛ و لفظ صبابتى، فإنّه ليس هنا من مقام الصبابة، و لم يسمع بها من مسنّنى الدعاء و الإنابة؛ و كلمة «الى» فى «الى هواك»، فإنّ الفصيح «و فى هواك».

و امّا الاشتمال على مشرب التصوّف، فإنّ الوصول و السير و الصبابة، ممّا تلمع منه لهجة الصوفية، و فى قوله: «و سيّرنا فى اقرب الطرق ...» دلالة واضحة على مشربهم؛ فإنّهم يقولون بتعدّد الطرق، و يجعلون لها مراتب، فيكون بعضها اقرب من

---

(۱). البحار ۹۴: ۱۴۷/ ۲۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۰۹

بعض، و يسمّون السلوك فيها سيرا، و المراتب حالات و منازل. و امّا عند المتشرّعة، فليس الطريق بعد الأيمان إلّا العمل بالاحكام، فليس فيها إلّا التمام و النقصان لا الاقربيّة و الابعديّة بالوصل و الهجران.

[و ممّا استشهد به جملة من حديث سدير عن الصادق (ع)]

و ممّا استشهد به بعض المعاصرين لما جوّزه من الكشف الّذى زعمه أنّه غير كشف الصوفى، جملة من حديث طويل عن سدير، عن الصادق (ع)، ذكره فى تحف العقول، و نقله عنه أيضا فى البحار فى المجلّد الخامس عشر. و الحديث فى بادى النظر لا يخلو عن تشابه و اغلاق، و لذلك اوّله المجلسى (ره) الى معرفة الإمام الشاهد و الغائب، و لكنّه تأويل. و نحن نذكر الرواية بتمامها، و ان لم يذكر المستشهد سوى الجملة المقصودة منها بزعمه:

قال (ع): من زعم أنّه يعرف اللّه بتوهّم القلوب، فهو مشرك؛ و من زعم أنّه يعرف اللّه بالاسم دون المعنى، فقد اقرّ بالطعن، لأنّ الاسم محدث؛ و من زعم أنّه يعبد الاسم و المعنى، فقد جعل مع اللّه شريكا؛ و من زعم أنّه [المعنى] بالصفة لا بالإدراك، فقد احال على غائب؛ و من زعم أنّه يعبد الصفة و الموصوف، فقد ابطل التوحيد، لأنّ الصفة غير الموصوف؛ و من زعم أنّه يضيف الموصوف الى صفة، فقد صغّر الكبير [بالكبير خ] و ما قدروا اللّه حق قدره.

قيل له: فكيف السبيل الى التوحيد؟

قال (ع): باب البحث ممكن و طلب المخرج موجود، إنّ معرفة الشاهد قبل صفته، و معرفة صفة الغائب قبل عينه.

قيل: و كيف تعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال (ع): تعرفه و تعلم علمه، و تعرف نفسك به، و لا تعرف نفسك بنفسك من نفسك، و تعلم أنّ ما فيه له و به؛ كما قالوا ليوسف (ع): ء إنّك لانت يوسف؟ قال: انا يوسف و هذا اخى. فعرفوه به و لم يعرفوه بغيره، و لا اثبتوه من انفسهم بتوهّم القلوب، أ ما ترى اللّه يقول:

ما كانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَها. يقول: ليس لكم ان تنصبوا

---

(۱). نمل ۲۷: ۶۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۱۰ و ما روى سدير غير مبهمو النّاظر المشوب فى توهّم

أريد فيه أنّ حقّ المعرفةإدراكه تحقّقا قبل الصفة

يراه حاضرا بما قد دبّرهو الحقّ فى الحاضر ان تستخبره إماما من قبل انفسكم، تسمّونه محقّا بهوى انفسكم و ارادتكم.» الحديث.

ذكر المستدلّ من قوله: «قيل: و كيف تعرف عين الشاهد» الى قوله: «بتوهّم القلوب» و لم يبيّن وجه الدلالة.

و اقول: اما تأويل المجلسى (ره)، فنظره الى قوله (ع): «أ ما ترى اللّه يقول»، و امّا المستدلّ للكشف، فقد وقع فى الوهم من تشابه لفظ الشاهد و الاستشهاد بشهود اخوة يوسف ايّاه قبل معرفتهم له و تعريفه لهم.

[الجواب عن هذا الاستشهاد]

و قد اشرت الى الجواب عنه، مع معنى الحديث و تفسيره بقولى: و ما روى سدير غير مبهم فى نفسه، و إنّما النّاظر المشوب الذهن فى توهّم منه، فتوهّم منه خلاف الحقّ، و ذلك من قلّة التأمل و التسرع فى الاستظهار، و إنّما أريد فيه أنّ حقّ المعرفة و صدقها تحقّقا و واقعا، لا ادّعاء أو نفاقا أو تقليدا، الّذى يصحّح العبادة و يخرجه عن الإحالة على الغائب الّتى اشار (ع) إليها، إنّما هو إدراكه تحقّقا؛ اى ادراكا تحقيقيّا علميّا فى نفسه قبل الصفة؛ اى قبل ان يصفه من قبل نفسه؛ فإنّ دعوى المعرفة قد تكون كاذبة، و هى الّتى لم تكن عن اعتقاد القلب و اذعانه بالربّ، و أخرى صادقة، و حقّ المعرفة الصادقة ان يدرك الرب قبل التوصيف، ادراكا اجماليّا تحقيقيّا علميّا؛ اى يذعن بثبوته و ربوبيّته، و حينئذ يراه حاضرا، شاهدا بمحض الأثبات، و ان لم يصفه بعد بوصف.

و هذا الحضور بمحض الأثبات إنّما يعلمه و يعرفه بما قد دبّره؛ يعنى، بالنظر الى تدبيره ايّاه و مصنوعيّته؛ كما بيّن الصادق (ع) لابن ابى العوجاء فى محاجّته، حيث قال: ذكرت اللّه، فاحلت على الغائب، فقال (ع):

«ويلك- كيف يكون غائبا من هو مع خلقه شاهد، و إليهم اقرب

(۱). البحار ۶۸: ۲۷۶/ ۳۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۱۱ إذ يعرف الحاضر باستعلامو يوصف الغائب بالأوهام

فليقفن فى وصفه بما وصف كيلا يرى ربّا بوهمه عرف

كما بدا من يوسف و إخوته‌لولاه ما اهتدوا الى معرفته

فبعد ما ايقن لا مخرج له‌فى الوصف لو لا وصفه فرّج له من حبل الوريد، يسمع كلامهم، و يرى اشخاصهم، و يعلم اسرارهم.»

و قال (ع) فى محاجّته الأخرى:

«كيف احتجب عنك من اراك قدرته فى نفسك نشئوك و لم تكن، و ما زال يعدّ علىّ قدرته الّتى هى فى نفسى ممّا لم استطع انكاره، حتّى ظننت أنّه سيظهر فيما بينى و بينه.»

و إليه اشار (ع) فى هذا الحديث بقوله: «و تعرف نفسك به ...»، فاذا ثبت عنده بالتدبير حضوره قبل ان يعرفه بالوصف، فالواجب و الحقّ فى الحاضر الشاهد بعد علمه بحضوره، ان تستخبره نفسه فى اوصافه، فيعرفه بشئونه؛ إذ يعرف الحاضر باستعلام منه مع امكانه، و لا- معنى لتعريفه و توصيفه بالوهم، و إنّما يوصف الغائب بالأوهام، لعدم التمكن من الاستعلام. فمن اراد معرفة الرب معرفة حقّة، فليقفن فى وصفه بعد علمه بحضوره بما وصف هو تعالى نفسه، و لا يسبقه فى التوصيف كيلا يرى ربّا لنفسه، و هو بوهمه عرف ايّاه، فيكون ربّا مصنوعا لوهمه، كما بدا ذلك؛ اى الاستعلام فى معرفة الحاضر، و تعريف الحاضر نفسه من يوسف (ع) و إخوته، فإنّه لو لاه؛ اى لو لا يوسف و تعريفه نفسه، ما اهتدوا؛ يعنى، اخوّته الى معرفته، و المقصود من التمثيل محض. أنّ العلم بالحضور، كالحضور المشهود بالعين لا يستلزم المعرفة من دون التعريف، و انّ الحضور لا يغنى عن الاستعلام، و الاستغناء عنه يوجب الوقوع فى الأوهام.

فبعد ما ايقن العارف به على الإجمال، بانّه موجود حاضر مدبر له، لا مخرج له فى الوصف؛ الى توصيفه تعالى لو لا ان يكون وصفه تعالى، فرّج له؛ كما اشار (ع) إليه، و ذلك لأنّه إنّما يتكلّم على الغائب، و امّا الحاضر فلا يتكلّم عنه إلّا نفسه.

(۱). البحار ۳: ۳۳/ ۷.

(۲). المصدر ۳: ۴۳/ ۱۸.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۱۲ فلم يرد شهود قلب الصادق‌للذّات بل شهوده التحققىّ

فمورد الحديث فى التوقيف‌و أوجب التوقيف فى التوصيف

إن صحّ وسع قلب مؤمن له‌كان بأن يطيق ما حمّله و على هذا الّذى شرحنا معنى الحديث، فلم يرد الإمام (ع) من تقرير معرفة عين الشاهد قبل صفته، شهود قلب الصادق للذّات، اى لذاته تعالى قبل معرفة وصفه، و كيف يريد ذلك؟ مع أنّه (ع) يصف المعرفة المطلوبة من الجميع، و ليس هذا الشهود ممّا يتمكّن منه عامّة النّاس، لو فرض تمكّن الخاصّ منه؛ أم كيف يجوز ان يحمل على إرادة نفسه و من هو مثله بعد عموم السؤال فى كلام السائل، و هو (ع) مجيب عن هذا القائل؟ بل إنّما اراد شهوده التحققىّ العلمى؛ يعنى، أنّه بمقتضى علمه به و ايقانه بتدبيره، يراه حاضرا غير غائب، فعليه ان يستخبره فى تعريف نفسه بما له من الوصف، لا ان يصفه بوهمه و يقول فيه بتوهّمه، و لكنّه لمّا كان حاضرا غير محسوس، و لا يمكن الاستخبار لكلّ احد، اذ لم يجعل لكلّ احد إليه سبيلا، بل بعث الرسل ليكونوا إليه دليلا؛ فلا بدّ له من ان يرجع فى ذلك الى اهل وحيه، و لمّا لم يرد (ع) ان يصرّح بأنّه من هو استشهد بتأويل قوله تعالى: ما كانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَها ... ايماء بأنّ الإمام هو المرجع بعد الرسل، فمورد الحديث على ما ظهر لك فى التوقيف عن التوصيف؛ اى وصف ذاته أو صفاته، و هو ابين و اتمّ احاديثه شرحا و تعليلا- على ما بيّناه، و قد أوجب هذا الحديث التوقيف فى التوصيف.

[و ممّا استشهد به ما فى بعض الأحاديث القدسية]

و ممّا استشهد به أيضا، ما فى بعض الاحاديث القدسية «لا يسعنى ارضى و لا سمائى، و لكن يسعنى قلب عبدى المؤمن.»
و الجواب عنه: أنّه إن صحّ وسع قلب مؤمن له؛ اى صحّ سند هذا الكلام، كان وسعه بأن يطيق ما حمّله تعالى فى الأيمان به و معرفته، و بعد معرفته من تحمّل الولاية و غيرها، فإنّ الأرض و السّماء مع كبرها و سعتها لا تحتملان كثيرا من الأمور؛ كما اشار إليه بقوله تعالى: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ ... فالمراد بما حمله، اعمّ من

---

(۱). نمل ۲۷: ۶۰.

(۲). البحار ۵۸: ۳۹/ ۶۱.

(۳). احزاب ۳۳: ۷۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۱۳ لو كشف الغطاء للحشر و مع‌إرادة الذات فبعد لم يقع
لو قال ما رأيت شيئا أخبراأن ليس عنه غافلا فيما يرى الطاعة و الانقياد و الامانة و المعرفة و الأسرار و البلاء؛ و التجلّى الذاتى لو كان معقولا و ممكنا فى نفسه، فهو أيضا احد التحميلات المحتملة، و لا صراحة له فيه، فلا مجال فيه للاستدلال.

[و ممّا استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع) (لو كشف الغطاء ...)]

و ممّا استشهد به أيضا، ما روى عن امير المؤمنين (ع)، أنّه قال: «لو كشف الغطاء، ما ازددت يقينا.»
و الجواب، ما قلت: لو كشف الغطاء للحشر؛ يعنى، أنّه (ع) يخبر بذلك عن شدّة ايمانه و ايقانه بالقيامة و اهوالها، و ما وعد اللّه فيها من جنانها و نيرانها، بحيث إنّه لو وقعت الواقعة، لم يزد وقوعها على يقينه شيئا، فإنّ العيان إنّما يزيد فى الايقان بالنسبة الى اهل الشكّ و الإنكار و ضعفاء الأيمان.
و ما قيل: من أنّه ليس العلم كالعيان، فانّما ذلك من حيث التوابع و الآثار لا من حيث ازدياد الإيقان، و مع فرض إرادة الذات، اى مع فرض التسليم أنّه (ع) اراد كشف ذاته تعالى، فبعد لم يقع منه هذا الكشف لأنّ «لو» تدلّ على عدم وقوع شرطه، فهو (ع) يخبر بقوله «لو كشف الغطاء» أنّه لم يكشف له بعد؛ و هذا على ضرر الخصم اتمّ من نفعه، لأنّ مثله (ع) اذا لم يكشف له و لم ينل هذا المقام المتوهّم، فمن يجرى له ذلك؟ هيهات! إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ، أَمْ لِلْإِنْسانِ ما تَمَنَّى على أنّه لو فرض إرادة كشف الذات، فهو (ع) أيضا يخبر عن شدّة ايقانه؛ يعنى، أنّه لو كشف عن الذات على فرض المحال، ما زاد فى يقينى شيء.

[و ممّا استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع) فى رؤية الأشياء و رؤية اللّه معها]

و استشهد أيضا بما نسب إليه (ع) انّه قال: «ما رأيت شيئا إلّا و قد رأيت اللّه قبله و بعده و معه أو قبله و معه.»
و الجواب عنه، ما قلت: لو قال و صحّ عنه (ع) هذا القول: «ما رأيت شيئا ...»، فهو (ع) أخبر بذلك أن ليس عنه تعالى غافلا فيما يرى، فهو يحكى عن كمال توجّهه (ع) و انقطاعه إليه، بحيث لا يشغله شيء عنه، و لا يلهيه حسن ما يرى أو قبحه،

---

(۱). البحار ۴۰: ۱۵۳/ ۵۴.

(۲). البقرة ۲: ۷۸.

(۳). نجم ۵۳: ۲۴.

(۴) ...

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۱۴ أمّا التجلّى فهو إظهار الجلاءعن نفسه بآية فيجتلى

علما و قدرة و قهرا و العظمو هو على نوعين ما خصّ و عمّ عن التوجه الى صانعه و بارئه، و ليس المراد برؤيته تعالى مع كلّ شيء انكشاف ذاته تعالى لديه عند النظر الى كلّ شيء. و ربما يتوّهم دلالته على وحدة الوجود، اذ ليس شيء إلّا حقيقته الوجود، فهو ناظر الى حقائق الأشياء. و هذا أيضا مثله فى أنّه ناش عن الاعوجاج.

[و ممّا استشهد به ما ورد فى القرآن و الروايات من لفظ التجلى]

و ممّا استشهد به أيضا، ما ورد فى القرآن و الروايات من لفظ «التجلّى»، و لكنّه من المغالطة فى المعنى بحمله على ما اصطلحوا عليه، و قد اشرت الى حقيقته عند اهل البيت (ع) و ما اصطلحت عليه الصوفيّة:

أمّا التجلّى، فهو فى اللغة، إظهار الجلاء عن الخفاء، لأنّ التفعل للإظهار، يقال: تحلّم؛ اى اظهر الحلم، و تكبّر؛ اى اظهر الكبر؛ و هو فى اللّه تعالى عندهم (ع) اظهار الجلاء عن نفسه بآية من آياته لا بنفسه، لأنّ التجلّى من غيره تعالى اظهار نفسه:

امّا بوجهه و بدنه، او بعلامة من علاماته.

و لمّا كانت رؤيته تعالى مستحيلة، لم يحتمل التجلى فى حقّه تعالى إلّا بآياته، سواء فرض تجلّيه للقلوب أم للأبصار؛ فيجتلى للعقول و القلوب و ان كان التجلى بالمبصرات، اذ لا جلاء إلّا عند العقول، علما و قدرة و قهرا و العظم، فانّ آياته تعالى مختلفة:

فمنها ما هى آية العلم؛ و منها: آية القدرة؛ و آية القهر؛ و آية العظمة؛ فبايّ آية تجلّى به تعالى، ينجلى شأن من شئونه، فينجلى هو عند المتجلى له بذلك الشأن، فإذا تجلّى مثلا بآية من آيات القهر و العظمة، فمعنى تجلّيه بها أنّه اظهر قهره و عظمته، و اظهر ما يدلّ على قهره و عظمته، فاظهر بذلك نفسه فى قهره و عظمته.

و هو؛ اى التجلّى، على نوعين:

ما خصّ و عمّ؛ اى منه: ما هو بشيء خاصّ، لشخص خاصّ، او لقوم خاصّ؛

---

(۱). قال فى المجمع: «جلوت العروس جلوة و جلاء و مثلها اجتليتها.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۱۵ فالخاصّ مثل ما تجلّى للجبلبنور أو قرأنه لمن عقل

و العامّ فى الأشياء كلّا للنّهىإذ آية الصنع له فى كلّها

فقد تجلّى لا برؤية البصرو لا بذاته على قلب بشر

و غالطت فى وصفه المنحرفةفهو لهم ظهور ذات أو صفة

فى العين كالأشياء كلّ مظهرلذاته و وصفه أو يظهر

فى قلب فان كامل فى ذاتهو دونه الفناء فى صفاته

ثمّ بالأفعال و بالآثارقد يتجلّى الذات للأبصار و منه: ما هو بالعموم و اللعموم، فالخاصّ مثل ما تجلّى للجبل بنور من انواره؛ كما قال الصادق (ع) فى الحديث المتقدّم فى الرؤية عن معاوية بن وهب: «و انّما طلع من نوره على الجبل كضوء يخرج فى سم الخياط.» و قول الرضا (ع) للمأمون: «فلمّا تجلّى ربّه للجبل بآياته جعله دكّا.» و مثله تجلّيه تعالى لنبيه (ص) ليلة المعراج؛ كما قال (ص) فى الحديث المتقدّم قريبا: «فكشف لى، فارانى اللّه من نور عظمته ما احبّ.»

و هذا من التجلّى الخاصّ لشخص خاصّ، أو قرأنه؛ اى مثل ما تجلّى بقرآنه لمن عقل، فإنّه لا يعقله إلّا العالمون، ففى الحديث: «إنّ اللّه تعالى تجلّى لعباده فى كتابه.» و هذا من التجلّى الخاصّ لقوم خاصّ.

و التجلّى العامّ فى الأشياء، كلّا، للنّهى كلّا، اذ ما من شىء إلّا و هو آية له؛ كما قلت: إذ آية الصنع له موجود فى كلّها، فهو متجلّ بها لخلقه؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «لم تحط به الأوهام، بل تجلّى لها بها.» ؛ اى بالأشياء، و قال (ع) أيضا:

«بها [اى بالأشياء] تجلّى صانعها للعقول.» و فى النهج قال (ع) «الحمد للّه المتجلى لخلقه بخلقه و الظاهر لقلوبهم بحجّته.» و قال الرضا (ع) فى خطبته: «بها تجلّى صانعها للعقول.»

فقد انقدح من جميع ما ذكر، أنّه تعالى تجلّى فى جميع تجلّياته، لا برؤية

---

(۱). البحار ۳۶: ۴۰۷/ ۱۶.

(۲). المصدر ۴: ۴۸/ ۲۵.

(۳). المصدر ۴: ۳۸/ ۱۵.

(۴) ...

(۵). المصدر ۴: ۲۶۱/ ۹.

(۶). المصدر ۴: ۲۴۲/ ۴.

(۷). شرح ابن ابى الحديد: ۱۸۱/ ۱۰۷.

(۸). البحار ۴: ۲۳۰/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۱۶

البصر، و لا بذاته على قلب بشر، و لا يستلزم التجلّى شيئا من ذلك، و لو مع عدم امتناعهما فى ذاتهما، لما انقدح ان تجلّيه تعالى دائما، ليس إلّا بفعله لا- بذاته و لا- بصفته، لكنّه ينجلى بتجلّيه بفعله وجودا و صفة و فعلا؛ و لكن غالطت فى وصفه و تعريفه، الصوفيّة المنحرفة، فوصفوه و عرفوه بغير ما هو حقيقته و معناه، فهو اى التجلّى لهم اى لديهم نوعان، تجلّى فى العين، و يسمّونه «التجلّى الوجودى» و هو بسط وجوده على هياكل الموجودات، و تجلّ فى قلب العارف، و يسمّونه «التجلّى الشهودى».

و الأوّل: ظهور ذات أو صفة؛ اى ظهور ذاته أو صفته، او ظهوره بذاته أو بصفته فى العين، و ذلك كالأشياء جميعها، و كلّ مظهر لذاته و وصفه، فذواتها مظهر لذاته، اذ لا تذوّت لها بالوجود و لا حقيقة للوجود إلّا اللّه؛ و اوصافها مظهر لصفاته، فبعضها مظهر لقدرته و بعضها مظهر لرحمته، حتّى أنّ الشيطان مظهر لقهره. و على هذا القياس و بهذا الاعتبار أيضا، يقال: إنّها مظاهر اسمائه، و الإنسان الكامل عندهم المظهر الأتمّ ذاتا و صفة.

و الثانى؛ اى التجلّى الشهودى ما اشرت إليه بقولى: أو يظهر فى قلب فان كامل، قد فنى فى ذاته فيظهر له بذاته، و هذا النوع مخصوص عندهم بالكمّلين، و لذلك قيّدت الفانى بالكامل. فإنّ التجلّى الشهودى عندهم على أربعة انواع على حسب مراتب السالكين فى الكمال، او على حسب مراتب التجليات فى الجمال و الجلال:

فالنّوع الأوّل: التجلى الذاتى، و هو ان يظهر ذاته المجرّدة؛ اعنى الوجود المطلق من جميع الإضافات، حتّى عن حجاب الأسماء و الصفات على قلب العارف الكامل الفانى، الّذى قد تجرّد بفنائه فى الذات، كذلك عن جميع الاضافات.

و دونه الفناء فى صفاته، و هو النّوع الثانى: الّذى يتلوه فى الكمال، و هو ان يظهر عليه فى حجاب احدى الصفات الذاتيّة، و هو للسّالك الّذى بلغ بتجرّده و فنائه الى حدّ الصفات، ثمّ بالأفعال.

و دون ذلك التجلى بالأفعال، و هو النّوع الثالث: و هو ان يتجلّى له بفعل من افعاله؛ كالخالقيّة و الرازقيّة مثلا، و ذلك للسالك الفانى فى افعاله، و هو الّذى قد تجرّد عن المظاهر كلّها الى حدّ الفعل، فلا يرى فعلا إلّا فعله من حسن أو قبيح و من خير أو شرّ.

و بالآثار قد يتجلّى الذات للأبصار، هذا هو النّوع الرابع، و يسمّونه «التجلّى

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۱۷

بالآثار»: و هو ان يتجلّى اللّه للسالك فى صور الأشياء، و لا يكون إلّا بالفناء فى المظاهر، بحيث لا يرى شيئا إلّا و يرى اللّه مصوّرا به.

و هذه الأنواع الأربعة، انواع الكشف أيضا، اذ التجلّى عندهم، يرادف الكشف، و كلّها عندهم من تجلّى الذات، الّا أنّ الأوّل تجلّى الذات بذاته، و الثانى بصفاته، و الثالث بافعاله، و الرابع بآثاره. فلا يذهب عليك أنّ التجلّى بالآثار الّذى يقولون، هو التجلى بالآيات الّتى عند اهل البيت (ع)، لأنّهم يقولون أنّه متجلّ بآثاره و فى آثاره، لأنّ آثاره ليست إلّا هو، و هم (ع) يقولون: بأنّه غير خلقه و آياته، و إنّما يتجلّى بخلقهم و صنعهم لظهور صفاته بها؛ كظهور كلّ صانع من صنعه، و اين هذا من ذاك؟

ثمّ ايّاك أن تظنّ بهم أنّ هذا التنويع منهم متّخذ من واقع مشهود، كما يدعونه، أو شاهد من الكتاب و السّنة موجود، كما يموّهونه؛ فإنّ هذا الظنّ عند اللّه، من الظنّ السّوء عليهم، دائرة السوء، بل إنّما اتّخذوا ذلك بالنّظر فيما سمعوا بآذانهم، ثمّ وضعوا عليه مراتب السّلوك و الشّهود الّذى ابدعوه بحسبانهم؛ فإنّهم سمعوا ذاتا و صفة و فعلا و خلقا، و حسبوا أنّه لو كان شهودا، فلا بدّ تصوّرا ان يكون إمّا بذاته او صفته أو فعله أو فى خلقه. و هيهات ان يشاهدوا ربّ العالمين! و انّما يشاهدون اوليائهم من الشّياطين! و إنّ الشياطين يتراءى على اعيانهم فى الصور، و أخرى على قلوبهم على حسب ما اوقع فى اوهامهم و اوردهم فى الخطر!

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۱۸

المقصد الثالث فى ذاتياته تعالى و هى الصفات الذاتية، ثبوتية أو سلبيّة

اشارة

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۱۹

من ذلك:

أنّه تعالى موجود بنفسه، غير مصنوع، و قائم بذاته غير معلول

[ترتيب بحث أهل الكلام فى اللّه بعد إثباته تعالى]

المعهود و المتعارف عند اهل الكلام بعد التكلم فى الأثبات، التكلم فى الصفات، ثمّ تنويعها الى الذاتيّة و الفعليّة، و الذاتيّة الى الثبوتيّة و السلبيّة، و عدّوا الثبوتيّة ثمانية، و السلبيّة سبعة، مع خلط بينهما عند التفصيل.

و حصرهما فيما ذكر من غير دليل، و عدّ ما ليس بذاتىّ فيه كالإرادة و الكلام، بلا تعليل؛ و ليس التعويل فى ذلك كلّه، الّا على تقليد الأشاعرة، او ارادوا النّظر فيما هم ذكروا، و بيان ما هو الصحيح و العليل. ثمّ صارت السّنة، جارية فيما بعد بهذا التقرير و التفصيل، و قد عدلت عن هذه السنّة بما ترى، فجعلت الكلام بعد الأثبات أوّلا فى نفس الذات، و ادخلت فيها بعض ما ذكروه فى الصفات؛ ثمّ فيما للذّات من الذاتيّات، و عنونت الباب بالذّاتيّات لتعمّ الصفات المعروفة و غيرها، و تعمّ ما لو عبر عنها بالوصف المصطلح، كقولك: عالم، قادر؛ او لم تعبر، كقولك: أنّه يعلم بالذّات، و ان يعبر عنها بالإثبات، او بالسّلب من غير تأويل. ثمّ إنّ منهم من استغنى عن تفسير الذاتيّة بمقابلها للفعليّة، و منهم من فسّرها بما كانت صفة ذاته تعالى.

---

(۱). قال اللاهيجى عند قول الناظم (ظهور قدرت و علم و ارادت): «هذه الأسماء السّبعة عند اكثر المحقّقين، و الثمانية باضافة الأبدى عند الآخرين، ائمّة الأسماء؛ و تسمّى «اسماء الربوبيّة»، و تحتاج إليها سائر الأسماء و الإنسان قد خصّ بمظهريّتها جميعا.» فيظهر من ذلك أنّ وجه الاختصار عند الصوفيّة، كون الإنسان اصلا فيه و لمّا لم يجدوا فى انفسهم ازيد من ذلك من مهمّات الصفات، اقتصروا

فى التكلّم فى صفات ربّهم أيضا عليه.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۲۰ ما كان وصف ذاته لذاتهيدرج فى الذاتى من صفاته

[التفسير الجامع للذّات و الذاتى]

و التفسير الجامع، ما قلت:

ما كان وصف ذاته؛ اى جاريا على الذات و يتّصف به الذات لذاته؛ اى باقتضاء نفس الذات من حيث هى، لا لصدور فعل منه يدرج؛ اى يندرج فى الذاتى من صفاته اى ليس هذا التفسير، تفسيرا للذّاتى على اطلاقه، بل الذاتى الّذى اردت ادراجه فى مبحث الذاتيّات؛ فإنّ الذاتى، قد يطلق فى مقابل الغيرى، فيراد به ما ليس بالغير، و يقال له ما بالذّات أو بذاته؛ و قد يطلق فى مقابل العرض، فيراد به انه ليس بعرض بل بمقتضى الذات؛ و قد يطلق و يراد به مجرّد اللّازم للشيء، و ان كان عرضا لازما.

و على كلّ حال، فالذّاتى فى الجميع، يستلزم عدم الانفكاك، الّا أنّه يطلق على اوصافه تعالى باحد الاعتبارين الأوّلين؛ و لكن ليس الغرض من بيان الذاتيّات، بيان ما له تعالى بالذّات، لأنّ كلّ ما كان له، فهو بالذّات، لا بالغير حتّى صفاته الفعليّة، و لا بيان ما هو وصف لذاته، بمعنى كونه جاريا على الذات، و كون الذات متّصفا به؛ فانّ الموصوف فى الصفات الفعليّة أيضا نفس الذات، اذا المتّصف بالخالق أو الرازق ليس الّا نفس الذات، و لا بيان ما هو وصف للذّات باعتبار عدم انفكاكه عنه؛ فإنّ الخالقيّة او الرازقيّة، مجرّدة عن ملاحظة الفعليّة ممّا لا ينفكّ عنه تعالى ابدا؛ بل هو خالق اذ لا مخلوق، و ربّ اذ لا مربوب.

[ما هو المراد من الذاتى؟]

بل المراد بالذّاتى، ما يتّصف به الذات باقتضاء نفس الذات، بما هى ذات، فتخرج الصفات الفعليّة، و ان كانت صفات الذات و بالذّات، فإنّ ذاته تعالى لا يقتضى الخلقة من حيث هو ذاته، و إلّا لما انفكّ الخلق عنه ابدا، بل هو خالق اذ لا مخلوق.

نعم، الذات يقتضى الخالقيّة الشأنيّة بمعنى القدرة على الخلق و أنّ له ان يخلق؛ فالخالقيّة بهذا الاعتبار من الذاتيّة باعتبار الاقتضاء أيضا، الّا أنّها لمّا كانت صفات افعال يقتضيها الذات، يستغنى عن ذكرها فى الذاتيّات بذكرها فى الأفعال، و إليه

---

(۱). هذا على مقتضى الظاهر، و سيأتى- ان شاء اللّه- أنّ التحقيق عندى أنّ الخالقيّة و غيرها من صفات الفعل من مقتضيات القدرة لا الذات، و لذا كانت فعليّتها غير لازمة و قابلة الانفكاك عن الذات، اذ القدرة ليست الّا التمكن من ان يفعل و لا يفعل.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۲۱ أوّلها قيامه بالذّاتبه يقوم كلّ وصف ذاتىّ

فذاته بالذّات قائم بدىبنفسه الموجود لا بموجد

و ما لذاته بذاته بهىّو كلّ ما سواه قائم به

علّة كلّ شيء لا علّة لهو كونه العلّة يعنى فعله اشرت بقولى «يدرج فى الذاتى»؛ يعنى، أنّه ليس الغرض ذكر كلّ ما يقتضيه الذات، حتّى من حيث كونه وصفا فعليّا له، بل و لا كلّ ما لا يرتبط بالفعل أيضا، لأنّها كثيرة؛ بل المقصود، ذكر جملة ممّا يتوقّف عليها معرفة الذات و يترتّب عليها سائر الصفات و الذاتيّات.

إذا عرفت المراد من الذاتيّات فاستمع لما يتلى عليك منها:

[أوّل الذاتيات: قيامه بالذات]

أوّلها: قيامه بالذّات؛ اى وجوده بالذّات، لا بالغير، لأنّه لو كان بالغير، لكان مخلوقا مربوبا، و إنّما كان أوّلا لأنّ أوّل ما ينتهى إليه العقل

من دلالة المصنوعات على الصانع هو انّ كونه بالذات، لما ثبت عنده، انّ كلّ ما بالغير لا بد و ان ينتهى الى ما بالذات.

به يقوم كلّ وصف ذاتىّ له؛ اى يتقوّم ثبوت سائر الذاتيّات له تعالى بثبوته، لأنّ ما بالذات، لا يكون إلّا قديما، كاملا فى العلم و القدرة و غيرهما، و حيث كان قائما بالذّات، فذاته بالذّات قائم، لا بالغير، و بالذّات بدئ؛ اى كائن أوّل، و أوّل كائن و هو بنفسه الموجود لا بموجد، و كذلك ما لذاته من الذاتيّات بذاته تعالى، بهىّ، ظاهر، قائم لا بغيره، لأنّ كلّ ما كان لما بالذّات، لا بدّ و ان يكون له بالذّات، و إلّا صار معلولا للغير و كلّ ما سواه قائم به، لأنّها معلولات و لا بالذّات، فلا بدّ من قيامها بما بالذّات فهو اذن علّة كلّ شىء لا علّة له، اذ ليس قائما فى سواه. قال امير المؤمنين (ع):

«و كلّ قائم فى سواه معلول.» و بمثله قال الرضا (ع) فى خطبة ، و قال (ع) أيضا: «و من قال لم فقد علّله.» ؛ اى جعله معلولا، و قال الصادق (ع) فى حديث المفضّل: «و امّا لما ذا فهو ساقط فى صفة الخالق، لأنّه- جلّ شأنه- علّة كلّ شىء، و ليس شىء بعلّة له.»

---

(۱). البحار ۷۷: ۳۱۲/ ۱۴.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۳). المصدر ۴: ۲۳۵/ ۴.

(۴). المصدر ۳: ۱۴۸/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۲۲ يمسك الأشياء بظلّها و لاظلّ له يمسكه جلّ علا

مكوّن مصوّر الأشياء ربّليس مكوّنا مصوّرا يربّ

و صانع ليس بمصنوع يحدّو كلّ ما خلاه مخلوقا يعدّ و العلّة فمن قوله (ع) و ان كانت ظاهرة فى العلّة الغائية، الّا أنّه اذا لم تكن له علّة غائية لم تكن له علّة فاعليّة بالاستلزام.

[اللّه تعالى علّة كلّ شىء]

و كونه العلّة لكلّ شىء؛ يعنى، أنّه فعله لا أنّ الأشياء صوادر و هو مصدور منه، او الأشياء صور تنزّلاته و اطواره، جلّه و تعالى شأنه عمّا يقول الظالمون علوّا كبيرا.

و حيث أنّ ما سواه قائم به و هو غير قائم بغيره، يمسك الأشياء بظلّها، و لا ظلّ له يمسكه- جلّ علا-؛ كما قال الصادق (ع): «لا ظلّ له يمسكه، و هو يمسك الأشياء باظلّتها.»

بيان: الظلّ يجمع على الضلال و الأظلّة، و هو فى الأصل ما يحكى عن هيئة الشىء و شخصه، امّا بانعكاس صورة منه فى جسم شفّاف كالمرآت و شبهها، و يسمّى بالعكس و المثال، او بخروج شبح منه متّصل به عند مقابلته للنّور من جهة حجب جثّته عن تخلّل الشعاع، و يسمّى بالفىء هذا معنى الظلّ فى الأصل، و لكنّه استعير هنا لأصل الجثّة و الهيئة، فمعنى قوله (ع): «لا ضلّ له يمسكه»؛ اى لا جثّة و لا هيئة له تمسكه. و ذلك لانّ قوام الشىء بجثّته و هيئته، فهو (ع) اراد أنّه تعالى قائم بذاته لا بجثّته، فاذا لم يكن قائما بجثّته، لم يكن قائما بغيره أيضا.

[اللّه تعالى مكوّن و مصوّر الأشياء]

و حيث كان قائما بنفسه، موجودا بذاته لا- بغيره، و كلّ شىء غير قائم به، فهو إذن مكوّن، مصوّر الأشياء، و ربّ لها، و ليس مكوّنا لغيره و لا مصوّرا فى نفسه، و لا هو يربّ، فيكون مربوبا؛ كما قال امير المؤمنين (ع):

«إنّه ربّ خالق غير مربوب مخلوق ما تصوّر فهو بخلافه.» و قال ابو محمّد (ع) فى مكتوبه الى سهل: «خالق و ليس بمخلوق، يخلق

تبارك و تعالى ما يشاء من الأجسام و غير ذلك، و يصوّر ما

---

(۱). البحار ۴: ۲۸۶/ ۱۸.

(۲). المصدر ۴: ۲۵۳/ ۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۲۳

يشاء و ليس بمصوّر، جلّ ثنائه و تقدّست اسمائه.» و قال الصادق (ع): «لم يكوّنه مكوّن جلّ ثناؤه، بل كوّن الأشياء قبل كونها.» و قال (ع) أيضا: «مسمّى لم يتكوّن فتعرف كينونته بصنع غيره.» .

[اللّه تعالى صانع الأشياء و ليس بمصنوع]

و هو تعالى أيضا صانع، ليس بمصنوع يحدّ، اذ المصنوع محدود؛ قال امير المؤمنين (ع):

«و شهادة العقول أنّه- جلّ جلاله- صانع غير مصنوع.» و قال الصادق (ع):

«و كلّ موصوف مصنوع، و صانع الأشياء غير موصوف بحدّ.» و قال (ع) أيضا: «فلم يكن بدّ من اثبات الصانع لوجود المصنوعين، و الاضطرار منهم إليه، أنّهم مصنوعون، و انّ صانعهم غيرهم و ليس مثلهم؛ اذ كان مثلهم شبيها بهم فى ظاهر التركيب و التأليف و فيما يجرى عليهم من حدوثهم بعد ان لم يكونوا.»

و كلّ ما خلاه؛ اى سواه مخلوقا يعدّ، اذ لا قوام له بذاته؛ قال الصادق (ع):

«و كلّ شىء وقع عليه اسم شىء، فهو مخلوق ما خلا اللّه.» و قد وردت هذه العبارة عنه (ع) بعدّة اسانيد فى عدّة روايات اوردتها فى «فصل أنّه تعالى شىء»، و قال الكاظم (ع) أيضا: «و كلّ شىء سواه مخلوق.»

و من ذاتيّاته تعالى: قدمه، و ازليّته، و ديموميّته، و أبديّته

[ما هو تعريف القديم؟]

القدم و الأزليّة، يقابلان الحدوث. فالقديم: «ما لا أوّل له، و لم يكن مسبوقا بالعدم و معلولا للغير»، فهو و عدم المصنوعيّة متلازمان، فكلّ ما كان قديما، فهو غير مصنوع و بالعكس. و الديموميّة و الأبديّة، و كذا السرمديّة، تقابل الفناء و الانعدام، فيراد بهما ما لا فناء له و لا زوال.

ثمّ القدم و الديموميّة كلاهما ملازمان للقوام الذاتى، اذ كلّ ما كان قائما

---

(۱). البحار ۳: ۲۶۰/ ۱۰.

(۲). المصدر ۳: ۲۹۸/ ۲۶.

(۳). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۶.

(۴). المصدر ۴: ۲۵۳/ ۶.

(۵). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۶.

(۶). المصدر ۳: ۲۹/ ۳.

(۷). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۶.

(۸). المصدر ۳: ۲۹۵/ ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۲۴ و ما بذاته تقوم ذاته كان قديما دائما ثباته

لو كان معدوما فغير أوجدهإذ يستحيل كون شيء موجده

و حيثما بالذّات قد تحقّقافمقتضى الوجود مقتضى البقاء

فهو قديم أزليّ أبديّديموم الذات بديّ سرمديّ

كينون، أوّل و ديموم الأبدلا أمدا و قائم بلا عمد بالذّات، كان غير مصنوع، و إلّا لم يكن بالذات، و ما كان بالذات لا يعرضه الفناء، و توضيحه يظهر ممّا يتلو عليك.

[الموجود بذاته يقتضى القدم]

و ما بذاته تقوم ذاته؛ اى يكون وجوده بالذات لا بالغير، ثبت له امران:

احدهما: انّه كان قديما وجوده من حيث الأوّل؛ ثانيهما: انّه كان دائما ثباته من حيث الآخر، اذ لو لم يكن قديما فى الأوّل، لكان معدوما فى حين و كان حادثا، و لو كان معدوما من اوّله، فغير أوجده لا محالة، إذ يستحيل كون شيء موجده، فإنّ الشيء لا يوجد نفسه؛ كما تقدّم كلام الصادق (ع) فى الإهليلجة فى الاستدلال على الصانع، و مع فرض وجوده بالغير، يخرج عن كونه قائما بالذات، هذا بيان اقتضاء القوام الذاتى القدم. و امّا اقتضائه للدّوام، فاليه اشرت بقولى:

و حيثما بالذّات قد تحقّقا لا بالغير، فمقتضى الوجود مقتضى البقاء.

[الموجود بذاته يقتضى الأزليّة و الأبديّة و البقاء]

اشارة

توضيحه: أن معنى كون تحقّقه بالذّات، أنّ الذات بوحدته، هو تمام المقتضى للتّحقق، و معلوم أنّ ما يقتضى الوجود، لا يقتضى العدم لتضادّ الاقتضائين، بل لو كان يقتضى العدم لما تحقّق، فما هو المقتضى للوجود نفس الذات، و الذات ذات دائما، فيقتضى الوجود دائما؛ فهو قديم، أزليّ الوجود، أبدى البقاء، ديموم الذات، كما هو قديم بالذات، بدئ؛ أى أوّل بنفسه، سرمديّ (السّرمد: طويل المدّة، لكنّه فى اللّه تعالى يراد به انقطاع الغاية و نفى المدّة و هو تعالى)، كينون، أوّل، و ديموم الأبد؛ كما قال رسول اللّه (ص) فى بعض خطبه:

«ربّنا القديم بلطف ربوبيّته و بعلم خبره فتق، و باحكام قدرته خلق جميع ما خلق، لا زوال لملكه و لا انقطاع لمدّته، و هو الكينون أوّلا و الديموم ابدا.»

و قال الصادق (ع): «ازليّ، صمديّ، لا ظلّ له يمسكه، و هو يمسك الأشياء

---

(۱). البحار ۴: ۲۸۷/ ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۲۵ إنّ القديم فى الوجود لا يحدّلا أزلا و لا دواما فى الأبد

فما له بدء و لا نهايةو لا يحدّ مطلقا بغاية باظلّتها، ديمومىّ، ازلىّ، لا ينسى، و لا يلهو، و لا يغلط و لا يلعب.»

اقول: الكينون و الديموم وصفان للمبالغة من الكون و الدوام، و مع الياء و التاء مصدران، و بالياء و حدها للنّسبة، و هو تعالى ديموم لا أمدا؛ اى بلا امد، و قائم بلا عمد؛ قال امير المؤمنين (ع): «واحد لا من عدد، و دائم لا بامد، و قائم لا بعمد.» و مثله أيضا فى خطبة

أخرى له (ع).

ثمّ إنّ للقديم و الديموم اوصاف و خواصّ، يعرفان بها و يعرف بها معناهما، فاوّلها ما اشرت إليه بقولى:

[أوّلها: القديم الأزلى ليس محدود بغاية]

اشارة

إنّ القـديم فى الوجود لاـ يحـدّ؛ لا أزلا و لا دواما فى الأبـد؛ اى لا يحـد وجوده أوّلا و آخرا؛ اى لا يكون مقطوع الأوّل و الآخر، اذ لو كان محـدودا لكان محـدثا، كما تقـدّم هنا و فى محلّه. و على هذا، فما له بدء فى اوّله، و لا نهاية فى آخره، و لا يحدّ مطلقا؛ اى فيهما بغاية، قال امير المؤمنين (ع):

«الّـذى ليست لأوّليّته نهايـة، و لا فى آخريّته حدّ و لا غاية.» و قال (ع) أيضا: «ليس لأوليّته بداية، و لا لأزليّته انقضاء، هو الأوّل لم يزل، و الباقى بلا اجل.» و قال (ع) أيضا: «و لا يقال له حدّ و لا نهاية و لا انقطاع و لا غاية.» و قال (ع) أيضا: «الّذى ليس له أوّل مبتداء، و لا غاية منتهى، و لا آخر يفنى.» و عن الصادق (ع) قال ابو بصير: «اخرج ابو عبد اللّه (ع) حقّا فاخرج منه ورقة فإذن فيها:

«سبحان اللّه الواحد الّذى لا إله غيره، القديم البدىء الّذى لا بدء له، و الدائم الّذى لا نفاد له، الحىّ الّذى لا يموت.» و قال

---

(۱). البحار ۴: ۲۸۶/ ۱۸.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۳). المصدر ۴: ۲۶۵/ ۱۴.

(۴). المصدر ۴: ۳۰۶/ ۳۵.

(۵). المصدر ۴: ۲۵۴/ ۸.

(۶). المصدر ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

(۷). المصدر ۳: ۲۸۵/ ۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۲۶ غاية كلّ شىء لا غاية لهو غاية الغايات لن تناوله

و كلّ من غيّاه جزّاه و من جزّاه فهو ملحد لا يكرمن

فلا بداية لأوّليّتهو لا نهاية لآخريّته

و لا متى يقال فيه وقتاو لم يصر ذا أمد بحتّى الرضا (ع): «لا امد لكونه و لا غاية لبقائه.»

بل هو تعالى، غايـة كلّ شـىء لا غاية له، و هو تعالى غاية الغايات، و إليه تنتهى الغايات، فلن تبلغه، و لن تناوله، قال امير المؤمنين (ع) لرأس الجالوت: «و لا غايـة و لا منتهى، غايـة و لا غايـة إليها، انقطعت عنه الغايات، فهو غاية كلّ غاية.» و قد روى ذلك عنه (ع) بعدّة روايات، فى بعضـها قاله (ع) لرأس الجالوت، و فى بعضـها لحبر من الأحبار و فى بعضـها ليهودى و قوله (ع): «و لا غاية إليها»، مذكور فى الجميع ما عـدا رواية ابى الحسين الموصـلى عن الصادق (ع)، عنه (ع). و على الفرض، فالمعنى أنّه تعالى لا غاية له، و لا غاية الى الغاية؛ اى ما يوصل الى الغاية، و قال (ع) أيضا: و لا بذى غاية فيتناهى، و لا بمحدث فيبصر.»

[كلّ ما محدود بغاية فهو ذو أجزاء]

و كل من غيّاه جزّاه، و من جزّاه فهو ملحد، لا يكرمن، قال الرضا (ع):

و من غيّاه فقد غاياه، و من غاياه فقد جزّاه، و من جزّاه فقد وصفه، و من وصفه فقد الحد فيه.»

و على هـذا، فلا بدايـة لأوّليّته، و لا نهاية لآخريّته؛ كما اشار إليه امير المؤمنين (ع) فى كلامه المتقدّم، و لا متى يقال فيه، ليبيّن له وقتا، و لم يصر ذا أمد بحتّى، قال امير المؤمنين (ع):

«لاـ يقـال له متى، و لاـ يضـرب له أمـد بحتّى.» و قـال الحسن (ع): «الحمـد للّه الّـذى لم يكن له أوّل معلوم، و لاـ آخر متنـاه، و لا قبل مدرك و لا بعد محدود، و لا امد بحتّى، و لا شخص فيتجزّى و لا اختلاف صفة فيتناهى، فلا تدرك العقول و اوهامها، و لا الفكر

---

(۱). البحار ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۲). المصدر ۳: ۳۳۶/ ۴۳.

(۳). المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۴). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۵). المصدر ۴: ۳۰۶/ ۳۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۲۷ ما لم يكن فكان جاراه متىفقل، لمن قال: متى قد ثبتا

أخبر متى لم يك حتّى أخبراباًنّه كان متى ربّ الورى

من كان لم يزل فلا أوّل لهو إن تقل متى أزلت أزله و خطراتها، و لا الألباب و اذهانها صفته، فتقول متى.» و قال الرضا (ع): «و من قال الى م فقد وقّته، و من قال حتّى م فقد غيّاه.»

مـا لم يكن، فكـان، جاراه (من المجاراة)، اى يجرى فيه متى، و يجرى متى فيه، و امّا ما كان ازليّا غير مسبوق بالعـدم، فلا مجال لمتى فيه، فقل جـدلا لمن قال: متى قد ثبتا: أخبر انت أوّلا متى لم يك حتّى أخبر أنا بأنّه كان متى ربّ الورى، فانّه اذا ثبت عدمه فى زمان، و كان حـدوثه بعـد ذلك الزمان، من كان لم يزل فلا أوّل له، و إن تقل متى أزلت أزله، لأنك اثبتّ له وقتا موقوتا، قال امير المؤمنين (ع) فى جواب راس الجالوت حين قال: يا امير المؤمنين! متى كان ربّنا؟ قال (ع):

«يـا يهودى! انّمـا يقـال متى كـان، لمن لم يكن فكـان، هو كـائن بلاـ كينونـة كـائن.» و فى جواب حبر قال: متى كان ربّك؟ قال (ع): «ثكلتك أمّك! و متى لم يكن حتّى يقال متى كان، كان ربّى قبل القبل بلا قبل ...»

و بروايـة أخرى، قـال: متى ربّنـا؟ قال (ع): «ويلك! إنّما يقال متى كان لما لم يكن، فامّا ما كان، فلا يقال متى كان، كان قبل القبل بلا قبل ...» و فى جواب يهودىّ، قال متى كان ربّنا؟ قال (ع): «إنّما يقال متى كان لشىء لم يكن، فكان، و ربّنا هو كائن بلا كينونة كائن.»

و قـال البـاقر (ع) فى جواب نـافع بن الأـزرق، حيث قال: اخبرنى عن اللّه- عزّ و جلّ- متى كان؟ قال (ع): ويلك! اخبرنى انت متى لم يكن حتّى اخبرك متى كان، سبحان من لم يزل و لا يزال، فردا، صمدا لم يتّخذ صاحبة و لا ولدا.»

و قال (ع) أيضا فى جواب رجل قال اخبرنى عن ربّك متى كان؟ قال (ع):

---

(۱). البحار ۴: ۲۸۹/ ۲۰.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۳). المصدر ۳: ۲۸۶/ ۷.

(۴). المصدر ۳: ۲۸۳/ ۱.

(۵). الكافى ۱: ۹۰/ ۸.

(۶). البحار ۳: ۲۸۵/ ۶.

(۷). المصدر ۳: ۲۸۴/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۲۸ و إنّ من أظهر آثار القدمأن ليس من شيء و لا من العدم

بل سبق الوجود منه العدمالا بعد أن لم يك حاز القدما

و هو البدىء لا يقال ممّاكما استحال فيم أو على ما «ويلك! و انّما يقال لشيء لم يكن، فكان، متى؟ إنّ ربّى- تبارك و تعالى- كان لم يزل حيّا، بلا كيف، و لم يكن له كان ...»

و قال الرضا (ع) فى جواب رجل من الزنادقة، قال له اخبرنى متى كان؟ قال (ع):

«اخبرنى متى لم يكن فاخبرك متى كان.»

ثانيها: و هو اظهر خواصّ القديم

ما قلت:

و إنّ من أظهر آثار القدم، أن ليس من شيء و لا من العدم، بل سبق الوجود منه العدما، لا بعد أن لم يك حاز القدماء؛ اذ لو كان كذلك، لكان حادثا و محتاجا الى موجد غيره، كما تقدّم. قال امير المؤمنين (ع):

كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم.» و قال (ع) أيضا: «موجود لا بعد عدم.» و قال (ع) أيضا: «و لا كان بعد ان لم يكن.» و قال (ع): «لا- يقال له كان بعد ان لم يكن، فتجرى عليه الصفات المحدّثات.» و قال (ع) أيضا: «سبق الأوقات كونه، و العدم وجوده، و الابتداء ازله.» و بمثلها قال الرضا (ع) فى خطبته بمحضر المأمون .

و هو البدىء لا يقال ممّا، لأنّه لو كان من شيء، لم يكن بديئا؛ كما استحال فيم أو على ما. قال امير المؤمنين (ع): «الظاهر لا يقال ممّا، و الباطن لا- يقال فيما.» و قال (ع) أيضا: الحمد للّه الّذى هو أوّل لا بدى ممّا، و لا باطن فيما، و لا يزال مهما، و لا كان بعد ان لم يكن.»

و قال الحسن (ع): «و لا بدئ ممّا، و لا ظاهر على ما.» و قال امير المؤمنين (ع):

---

(۱). البحار ۳: ۳۲۶/ ۲۳.

(۲). المصدر ۳: ۳۷/ ۱۲.

(۳). المصدر ۴: ۲۴۷/ ۵.

(۴). المصدر ۴: ۴۰۴/ ۳۴.

(۵). المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۶). المصدر ۴: ۲۵۵/ ۸.

(۷). المصدر ۴: ۳۰۵/ ۳۴.

(۸). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۹). المصدر ۴: ۳۰۶/ ۳۵.

(۱۰) المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۱۱). المصدر ۴: ۲۸۹/ ۲۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۲۹ لو كان من شيء لكان محدثاإذ كان عمّا قبله منبعثا

من يزعم أنّ اللّه من شيء صدرأشرك باللّه، و باللّه كفر

و إنّه الأوّل حقّا فى الأزلو آخر كذاك من دون الأجل

أوّل كـلّ شـيء، لا أوّل لهآخر كلّ شـيء لا تؤجّله «الحمـد للّه الّـذى لا من شـيء كان، و لا من شـيء كوّن ما كان.» و قال (ع) أيضا: «الحمد للّه الواحد الأحد الصـمد المتفرّد، الّذى لا من شـيء كان، و لا من شـيء خلق ما كان.» لو كان من شيء لكان محدثا، إذ كان عمّا قبله منبعثا، من يزعم أنّ اللّه من شيء صدر، أشرك باللّه، و باللّه كفر. قال الصادق (ع) للمفضّل:

«من زعم أنّ اللّه فى شيء، او من شيء، او على شيء، فقد اشرك، لو كان- عزّ و جلّ- على شيء، لكان محمولا؛ و لو كان فى شيء، لكان محصورا؛ و لو كان من شيء، لكان محدثا.»

و قال (ع) أيضا لأبى بصـير: «من زعم انّ اللّه- عزّ و جلّ- من شـيء، او فى شيء، او على شيء، فقد كفر قلت: فسّر لى، قال (ع): اعنى بالحوايۀ من الشّيء له، او بامساك له، او من شيء سبقه.» ،

ثالثها: أنّ القديم، هو الأوّل الحقيقى؛ اى الأوّل بلا أوّل، و الديموم هو الآخر الحقيقى؛ اى الآخر بلا آخر؛

كما قلت:

و إنّه الأوّل حقّا فى الأزل، و آخر كذاك؛ اى حقّا من دون الأجل. أوّل كلّ شيء، لا أوّل له، آخر كلّ شيء لا تؤجّله؛ اى لا تجعل له اجلاـ قـال امير المؤمنين (ع): «ليس لأـوّليته بدايـۀ، و لاـ لآخريّته انقضاء، هو الأوّل لم يزل، و الباقى بلا اجل.» و قال (ع) أيضا: «الّـذى ليس له وقت معـدود، و لا اجل ممـدود، و لا نعت محـدود.» و قال (ع) أيضا: «الّـذى ليس لصـفته حدّ محدود، و لا نعت موجود، و لا وقت معدود.»

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۱/ ۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

(۳). المصدر ۳: ۳۲۶/ ۲۵.

(۴). المصدر ۳: ۳۳۳/ ۴۰.

(۵). المصدر ۴: ۳۰۶/ ۳۵.

(۶). المصدر ۴: ۲۶۹/ ۱۵.

(۷). المصدر ۴: ۲۴۷/ ۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۳۰ ليس بمعنى سبق بدء أوّلهبل سابق على ابتداء أزله

لا آخر بآخريّۀ و لاباوّليّۀ يكون أوّلا

بل قبل كلّ شـيء ليس قبلهشـيء و بعـد البعد لا بعد له ليس بمعنى سـبق بدء أوّله؛ اى ليس اوّليته بمعنى سـبق ابتداء له، بل سابق على ابتـداء أزله؛ كمـا تقـدّم فى كلام امير المؤمنين (ع) و الرضا (ع): «و الابتـداء ازله»؛ اى سـبق الابتـداء ازله، لا آخر بآخريّۀ، و لا باوّليّۀ يكون أوّلا. قال امير المؤمنين (ع) فى وصيّته للحسن (ع): «لا يضادّ فى ملكه احد، و لا يزول ابدا و لم يزل، أوّلا قبل الأشياء بلا اوّليۀ، و آخرا بعد الأشياء بلا نهايۀ.»

و قال (ع) أيضا: الّـذى ليس له غايۀ فى دوامه، و لا له اوّليۀ.» بل معنى الأوّليۀ، أنّه قبل كلّ شـيء ليس قبله شـيء، و معنى الآخريۀ، أنّه بعد البعد لا بعد له.

قال امير المؤمنين (ع): «و هو البدىء الّذى لم يكن شـيء قبله، و الآخر الّذى لا شيء بعده.» و قال (ع): «الأوّل لا شيء قبله، و الآخر لا

غاية له.» و قال (ع) أيضا:

«الأوّل قبل كلّ شيء، و الآخر بعد كلّ شيء، و لا يعدله شيء.» و قال (ع): «قبل كلّ شيء، و لا يقال شيء قبله، و بعد كلّ شيء لا يقال له بعد.» و قال (ع) أيضا فيما قال لرأس الجالوت و غيره ممّا تقدّم: «كان ربّي قبل القبل، و يكون بعد البعد، و لا بعد.»

و قال الصادق (ع): «يا مفضّل! إنّ اللّه كان، و لا شيء قبله، و هو باق، و لا نهاية له.» و قال موسى بن جعفر (ع): «و هو الأوّل الّذى لا شيء قبله، و الآخر الّذى لا شيء بعده، و هو القديم، و ما سواه مخلوق محدث، تعالى عن صفات المخلوقين علوّا كبيرا.»

و كتب ابو جعفر الثانى (ع) فى دعاء لرجل: «يا ذا الّذى كان قبل كلّ شيء، ثمّ خلق كلّ شيء، ثمّ يبقى و يفنى كلّ شيء.»

---

(۱). البحار ۴: ۳۱۷/ ۴۱.

(۲). المصدر ۴: ۳۱۹/ ۴۴.

(۳). المصدر ۴: ۲۷۶/ ۱۶.

(۴). المصدر ۴: ۳۱۹/ ۴۵.

(۵). المصدر ۴: ۲۶۶/ ۱۴.

(۶). المصدر ۴: ۳۰۴/ ۳۴.

(۷). المصدر ۳: ۲۸۳/ ۱.

(۸). المصدر ۳: ۵۹/ ۱.

(۹). المصدر ۴: ۲۹۶/ ۲۳.

(۱۰) المصدر ۳: ۲۸۵/ ۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۳۱ فرّق بين قبل بعد مومياأن ليس قبل بعد فيه جاريا

و إنّما الأوّل و الآخر لهو القبل و البعد من المقابلة

فمن حدوث الخلق أوّلا عرفو من بقاء بعد آخرا وصف

إن قيل: «كان» فعلى تأوّلإلى إرادة الوجود الأزلىّ

إن قيل: «لم يزل» مريدا للقدمفهو مؤوّل الى نفى العدم و فى الأدعية من هذا القبيل كثير، فرّق بين قبل و بعد، حيث جعل شيئا قبل و شيئا بعد، موميا فى ذلك أنّ ليس قبل و بعد فيه جاريا، اذ لو كان له قبل، لكان معدوما أوّلا، و لو كان له بعد، لكان معدوما آخرا، فيصير محدثا و محتاجا الى محدث و مفن. و أيضا لو كان له قبل، لم يكن موجدا لما قبله، و لو كان له بعد، لم يكن موجدا للّذى بعده، فما هو موجد قبله أو بعده اولى منه بالصانعيّة. قال امير المؤمنين (ع):

«ففرّق بها (اى بالاشياء)، بين قبل و بعد ليعلم أن لا قبل له، و لا بعد.» و قال الرضا (ع) مثله بمحضر المأمون .

و إنّما الأوّل و الآخر له، و القبل و البعد فيه، حيث يقال: أوّل كلّ شيء، و قبل كلّ شيء، و بعد كلّ شيء، يطلق عليه من المقابلة؛ اى من مقابلته مع غيره، و بالنّسبة الى غيره، لا من جهة أنّ له أوّل و آخر و بعد.

فمن حدوث الخلق أوّلا عرف، و من بقاه بعد آخرا وصف، و حيث لا أوّل لأوّليّته، و لا ابتداء لأزليّته، إن قيل: «كان» لم يرد به الكون الزمانى الملازم للحدوث، بل اريد به محض الثبوت المنسلخ عن الزمان، فعلى تأوّل، يطلق عليه «كان» و يئول إلى إرادة الوجود الأزلى، و كذلك إن قيل: «لم يزل» مريدا للقدم، فهو مؤوّل الى نفى العدم؛ اى لم يكن معدوما لا- اثبات اوّليّته لأزليّته. قال امير المؤمنين (ع):

«ان قيل: «كان» فعلى تأويل ازليّة الوجود، و ان قيل: «لم يزل» فعلى تأويل نفى العدم.»

(۱). البحار ۴: ۳۰۵/ ۳۴.

(۲). المصدر ۵۷: ۴۳/ ۱۷.

(۳). المصدر ۴: ۲۲۱/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۳۲ ليس عن الدهر يكون قدمهفالدّهر لا يخلقه أو يهدمه

فلا يبيد ذاته المهيمنهو لا يزول باختلاف الأزمنة

رابعها: أنّ القديم لا يكون زمانيا و لا مكانيا،

اشارة

لاستلزامه ان يكون الزمان و المكان قبله؛ كما قال الصادق (ع) فى الإهليلجة فى ابطال ازليّة الأشياء، ما حاصله:

«إنّه ان كانت النجوم قبل الناس، فلا بدّ ان تكون الأرض أيضا قبلهم، و ان يكون الفلك أيضا قبل النجوم ...» فراجع

بل هذا ممّا يتفرّع على الأوّلية الحقيقيّة، فإنّ لازم كونه أوّلا حقيقيّا، ان لا يكون قبله زمان و لا مكان، بل و لا كلّ كائن؛ كما قلت:

ليس عن الدهر يكون قدمه؛ اى ليس قديما دهريّا؛ كما قال الحسين (ع): «ليس عن الدهر قدمه، و لا بالنّاحية أممه.» اى قصده و مقصده. فالدّهر لا يخلقه أو يهدمه» قال امير المؤمنين (ع): «فلا دهر يخلقه، و لا وصف يحيط به.» و قال (ع): «الّذى لم يزل و لا يزال، وحدانيّا ازليّا قبل بدء الدهور، و بعد صرف الأمور، الّذى لا يبيد و لا يفقد، بذلك اصف ربّى.»

فلا يبيد ذاته المهيمنة على كلّ شىء لما ذكر، قال موسى بن جعفر (ع): «و إنّه الحىّ الّذى لا يموت، و الدائم الّذى لا يبيد، و الباقى الّذى لا يفنى، و الثابت الّذى لا يزول.» و نظائره كثيرة فى الأدعية. و لا يزول باختلاف الأزمنة؛ كما قال (ع): «و الثابت الّذى لا يزول.» لأنّ ما ليس بدهرى لا يتصرّف فيه الأزمنة، و قال امير المؤمنين (ع):

«و من لم يزل بلا- مكان، و لا- يزول باختلاف الأزمان.» و قال (ع) أيضا: «و لم يختلف عليه بكرور الأحوال.» و قال (ع) أيضا: «و لا تبليه الليالى و الأيّام»

(۱). البحار ۳: ۱۷۶/ ۱.

(۲). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۳). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۴). المصدر ۴: ۲۷۰/ ۱۵.

(۵). المصدر ۴: ۲۹۶/ ۲۳.

(۶). المصدر ۴: ۲۹۶/ ۲۳.

(۷). المصدر ۴: ۲۹۴/ ۲۲.

(۸). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۹). المصدر ۴: ۲۵۴/ ۸.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۳۳ قد سبق الأوقات كونه فلايصحب وقت أزليّا أوّلا

بل كان قبل أن يكون كانأو دهر أو زمان أو مكان

و كلّ شيء حادث سواهممّا ترى أو لم تكن تراه

بل فطر الأشياء، دليل قدمتهزوالها دليل ديمومتّيته قد سبق الأوقات كونه فلا يصحب وقت أزليّا أوّلا، قال امير المؤمنين (ع):

«الّذى لم يسبقه وقت، و لم يتقدّمه زمان.» و قال (ع) أيضا: «و لم يتقدّمه وقت و لا زمان.» و قال (ع): «سبق الأوقات كونه، و العدم وجوده.» و قال الرضا (ع) مثله ، و قال امير المؤمنين (ع): «و لا تصحبه الأوقات، و لا تحدّه الصفات.» و قال الرضا (ع):

«لا تصحبه الأوقات و لا تضمّنه الأماكن.»

بل كان قبل أن يكون كان، أو دهر أو زمان أو مكان، قال الصادق (ع): «الحمد للّه الّذى كان قبل ان يكون كان، لم يوجد لوصفه كان، بل كان اذ لا- كان كائنا لم يكوّنه مكوّن، جلّ ثناؤه، كان اذ لم يكن شيء، و لم ينطق فيه ناطق، فكان اذ لا كان.» و قال (ع) أيضا: «الحمد للّه الّذى كان، اذ لم يكن شيء غيره.» و قال (ع) أيضا: «إنّ اللّه كان اذ لا كان، فخلق الكان و المكان.»

و قال الباقر (ع): «إنّ اللّه- تبارك و تعالى- كان، و لا شيء غيره، نورا لا ظلام فيه، و صادقا لا كذب فيه ...» و قال (ع) أيضا: «كان اللّه و لا شيء غيره، و لم يزل اللّه عالما بما كوّن ...»

و قال ابو الحسن الثالث (ع): «لم يزل اللّه موجودا، ثمّ كوّن ما اراد.»

و قال امير المؤمنين (ع) فى جواب الجاثليق: «لم يزل ربّنا قبل الدنيا، هو مدبّر الدنيا، و عالم بالآخرة، فامّا ان يحيط به الدنيا و الآخرة فلا، و لكن يعلم ما فى الدنيا و ما

---

(۱). البحار ۴: ۲۶۵/ ۱۴.

(۲). المصدر ۴: ۳۱۴/ ۴۰.

(۳). المصدر ۴: ۳۰۵/ ۳۴.

(۴). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۵). المصدر ۴: ۳۰۵/ ۳۴.

(۶). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۷). المصدر ۳: ۲۹۸/ ۲۶.

(۸). المصدر ۳: ۳۰۰/ ۳۱.

(۹). المصدر ۱۵: ۲۴/ ۴۶.

(۱۰) المصدر ۴: ۶۹/ ۱۳.

(۱۱). المصدر ۴: ۸۶/ ۲۳.

(۱۲). المصدر ۴: ۱۶۰/ ۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۳۴

فى الآخرة، قال: صدقت يرحمك اللّه.» و قال (ع) أيضا: «كان ربّا و لا مربوب، و إلها و لا مألوه، و عالما اذ لا معلوم.»

و قال موسى بن جعفر (ع): «عالم اذ لا- معلوم، و خالق اذ لا- مخلوق، و ربّ اذ لا- مربوب، و كذلك يوصف ربّنا، و فوق ما يصفه الواصفون.»

و قال الرضا (ع): «عالم اذ لا- معلوم، و خالق اذ لا- مخلوق، و ربّ اذ لا مربوب، و آله اذ لا مألوه، و كذلك يوصف ربّنا، و فوق ما يصفه الواصفون.»

و قال امير المؤمنين (ع) فى جواب حبر من الأحبار، (حيث قال: اين كان ربّنا قبل ان يخلق سماء و ارضا؟): «اين سؤال عن مكان، و كان اللّه و لا مكان.» و قال (ع) أيضا: «الّذى لم يزل قائما دائما، اذ لا سماء ذات ابراج و لا حجب ذات ارتاج ، و لا جبل ذو فجاج، و لا فجّ ذو اعواج، و لا ارض ذات مهاد، و لا خلق ذو اعتماد.»

و قال الصادق (ع): «كذلك لم يزل و لا يزال ابد الآبدين، و كذلك كان اذ لم تكن ارض و لا سماء، و لا ليل و لا نهار و لا شمس و لا قمر و لا نجوم و لا سحاب و لا مطر و لا رياح، ثمّ إنّ اللّه احبّ ان يخلق خلقا يعظّمون عظمته ...»

و كلّ شىء حادث سواه، ممّا ترى أو لم تكن تراه؛ كما قال الكاظم (ع): «و كلّ شىء سواه مخلوق.» و قد تقدّم قول موسى بن جعفر (ع): «و هو القديم، و ما سواه مخلوق محدث.»

[حدوث الأشياء دليل قدمته تعالى و زوالها دليل ديموميته تعالى]

بل فطر الأشياء، دليل قدمته، فإنّ وجود الحادث، يدلّ على وجود المحدث القديم، الّذى لم يكن مثله، و كذلك زوالها دليل ديموميّته. قال امير المؤمنين (ع):

«مستشهد بحدوث الأشياء على ازليّته، بما و سمها به من العجز على قدرته و بما اضطرّها إليه من الفناء على دوامه.» و قال (ع) أيضا: «مستشهد بكليّة الأجناس على ربوبيّته، و بعجزها على قدرته، و بفطورها على قدمته، و بزوالها على بقائه؛ كفى

---

(۱). البحار ۳: ۳۳۳/ ۴۲.

(۲). المصدر ۴: ۳۰۵/ ۳۴.

(۳). المصدر ۵۷: ۱۶۶/ ۱۰۶.

(۴). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۵). المصدر ۵۷: ۸۳/ ۶۳.

(۶). الرتاج: الباب المغلق.

(۷). البحار ۴: ۳۱۰/ ۳۸.

(۸). المصدر ۳: ۳۰۶/ ۴۴.

(۹). المصدر ۳: ۲۹۵/ ۱۹.

(۱۰). المصدر ۴: ۲۹۶/ ۲۳.

(۱۱). المصدر ۴: ۲۶۱/ ۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۳۵ مخبرة بأنّ من وقّتهاليس له وقت كما سبّتها

كذا ابتداؤه لها دلّ علىأن لا يكون مبتداء أولا

لعجز كلّ مبتداء أنشأعن ابتداء مثله أن ينشأ

و انّه فرد بلا منازعةلا قبله شىء و لا شىء معه باتقان الصنع لها [اى الأجناس] آية، و بمركّب الطبع عليها دلالة، و بحدوث الفطر عليها قدمة، و باحكام الصنع لها عبرة.»

و قال الرضا (ع): «الدال على وجوده بخلقه، و بحدوث خلقه على ازليّته.»

و أيضا الأشياء من حيث أنّ لكلّ منها وقت خاصّ حدوثا و زوالا، مخبرة بأنّ من وقّتها كذلك، و جعلها موقوتة، ليس له وقت كما

سبّتها (السّبت: الدهر؛ اى كما جعلها دهريّة موقّتة، قال امير المؤمنين (ع): «شاهدة [اى الأشياء] بغرائزها، ان لا غريزة لمغرّزها، مخبرة بتوقيتها ان لا وقت لموقّتها.» و قال الرضا (ع) مثله، الّا انّه اضاف بعد قوله: «مغرّزها»، «دالّة بتفاوتها ان لا تفاوت لمفاوتها.»

كذا ابتداؤه لها، دلّ على أن لا يكون مبتداء أوّلا ابتدائه غيره، لعجز كلّ مبتداء أنشأ عن ابتداء مثله أن ينشأ، قال الرضا (ع): «و ابتداؤه ايّاهم، دليلهم على ان لا ابتداء له، بعجز كلّ مبتدأ عن ابتداء غيره.» و قال (ع) أيضا: «و كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء.»

خامسها: أنّ القديم لا يكون إلّا فردا واحدا لا تعدّد فيه؛

اشارة

كما قلت:

و انّه فرد بلا منازعة شيء ايّاه فى القدم، لا قبله شيء و لا شيء معه. و هذا أيضا من لوازم الأوليّة الحقيقيّة و ممّا يتفرّع عليه، فإنّه لو كان قبله شيء، لم يكن أولا، و لو كان معه شيء لم يكن أوّلا حقيقيّا؛ بل كان اضافيّا بالنّسبة الى غير من كان معه. امّا أنّه لم يكن قبله شيء، فقد مرّ الأحاديث فيه؛ و امّا أنّه لم يكن معه شيء، فقد قال امير

---

(۱). البحار ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۲). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۳). المصدر ۴: ۳۰۵/ ۳۴.

(۴). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۵). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۶). المصدر ۴: ۲۳۰/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۳۶ بل هو قبل كلّ موجود وجدو قبل قبل و بلا قبل و ندّ

فكان وحدانيّا إذ تفرّداقدما و أوّلا فلو تعددا

إن كان قبله فذاك الأوّلو إن يكن معه فقدما حاصل

فليس مخلوقا و مع كمالربّ و مع نقص من المحال المؤمنين (ع):

و إنّه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا وحده، لا شيء معه، كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت و لا مكان و لا حين و لا زمان؛ عدمت عند ذلك الآجال و الأوقات و الساعات، و زالت السنون و الساعات، فلا شيء إلّا الواحد القهّار، الّذى إليه مصير جميع الأمور.»

و قال الصادق (ع) فيما تقدّم: «الحمد للّه الّذى كان اذ لم يكن شيء غيره.»

و قوله (ع): «كان اذ لا كان فخلق الكان و المكان.»

و قال ابو جعفر الثانى فى نفى كون الأسما قديمة: فمعاذ اللّه ان يكون معه شيء غيره، بل كان اللّه- تعالى ذكره- و لا خلق، ثمّ خلقها وسيلة بينه و بين خلقه، يتضرّعون بها إليه و يعبدونه.»

بل هو قبل كلّ موجود وجد، بمقتضى الأوّلية الحقيقيّة، و قبل قبل و بلا قبل و ندّ؛ كما تقدّم تفصيله. فكان وحدانيّا إذ تفرّدا قدما و أوّلا؛ اى كان واحدا فى قدمه و اوّليته؛ كما قال رسول اللّه (ص):

«الحمد للّه الّذى كان فى اوّليته وحدانيّا، و فى ازليّته متعظّما بالإلهيّة، متكبّرا بكبريائه و جبروته.»

و قال امير المؤمنين (ع): «الحمد للّه المتوحّد بالقدم و الأوّليّة، الّذى ليس له غاية فى دوامه، و لا له اوّليّة.» و قال (ع): «الّذى لم يزل و لا يزال، وحدانيّا ازليّا قبل

---

(۱). البحار ۴: ۲۵۵/ ۸.

(۲). المصدر ۳: ۳۰۰/ ۳۱.

(۳). المصدر ۱۵: ۲۴/ ۴۶.

(۴). المصدر ۴: ۱۵۳/ ۱.

(۵). المصدر ۴: ۲۸۷/ ۱۹.

(۶). المصدر ۴: ۳۱۹/ ۴۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۳۷

بدء الدهور، و بعد صرف الأمور.»

[فرض تعدد القديم و إبطال هذا الفرض]

فلو فرض القديم تعددا، فلا يخلو ذلك الآخر: امّا ان يكون قبله أو معه، فهو إن كان قبله، فذاك الأوّل، لا هذا الّذى فرضناه قديما، فهو القديم لا- هذا؛ و إن يكن معه من الأزل فقدما هو حاصل معه، فليس إذن مخلوقا له، لأنّه قديم مثله، و حينئذ فلا يخلو: إمّا ان يكون مثله واجدا لشرط الكمال، او يكون فاقدا له؛ و مع كمال (اى كونه كاملا). فهو ربّ مثله، فيلزم الثنويّة، و مع نقص (اى كونه ناقصا) فهو من المحال، اذ يستحيل ان يكون العاجز الناقص قديما ازليّا؛ كما تقدّم تحقيقه فى ابطال الطبيعة. قال امير المؤمنين (ع) فى ابطال كون كلامه تعالى قديما:

و إنّما كلامه سبحانه، فعل منه، انشاءه و مثّله، لم يكن قبل ذلك كائنا، و لو كان قديما كان إلها ثانيا.»

و قال الرضا (ع) للحسين بن خالد: «اعلم، علّمك اللّه الخير! إنّ اللّه- تبارك و تعالى- قديم، و القدم صفة دلّت العاقل على أنّه لا شيء قبله و لا شيء معه فى ديمومته؛ فقد بان لنا باقرار العامّة معجزة الصفة، أنّه لا شيء قبل اللّه، و لا شيء مع اللّه فى بقائه، و بطل قول من زعم أنّه كان قبله شيء أو كان معه شيء؛ و ذلك أنّه لو كان معه شيء فى بقائه، لم يجز أن يكون خالقا له، لأنّه لم يزل معه، فكيف يكون خالقا لمن يزل معه؟ و لو كان قبله شيء، كان الأوّل ذلك الشيء لا هذا، و كان الأوّل اولى بان يكون خالقا للثّانى.»

و قال الصادق (ع) فى ابطال كون الأشياء مخلوقة من شيء: «فان كانت خلقت من شيء كان معه، فإنّ ذلك الشيء قديم، و القديم لا يكون حديثا، و لا يفنى و لا يتغيّر.»

و قال الباقر (ع) فى ذلك أيضا: «لو كان ذلك الشيء الّذى خلق الأشياء منه، قديما معه فى ازليّة و هويّته. كان ذلك ازليّا، بل خلق اللّه- عزّ و جلّ- الأشياء كلّها من لا هداية الامة الى معارف الائمة ؛ النص ؛ ص۳۳۷

۲۷/ ۱۵.

(۲). المصدر ۴: ۲۵۵/ ۸.

(۳). اى اعجاز الصفة يعجزنا عن القول بغيره.

(۴). البحار ۴: ۱۸۶/ ۵.

(۵). المصدر ۱۰: ۱۶۶/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۳۸ بل ليس فيهما مع القرانبدّ من الحدوث و النّقصان شيء.»

لكن هذا الدليل، دليل جدلى الزامى، ينفع فى الزام من يذهب الى التوحيد، و مع ذلك يقول بتعدّد القدماء كالأشاعرة القائلين بزيادة الصفات الذاتيّة على الذات و قدمها، و الكلام النفسى و قدمه؛ و الفلاسفة الذين يقولون بقدم الأفلاك و النّفس الناطقة.

و تتميم هذا الدليل بما يدفع به الثنوية فى محلّه، الّا إنّى اشرت إليه هنا اجمالا بقولى:

[تعدد القديم يلزم نقصهما معا]

بل ليس فيهما مع القران، بدّ من الحدوث و النّقصان؛ اى مع فرض التعدد، يلزم نقصهما معا، و لا يمكن فرضهما كاملين، لأنّ ما له شريك ناقص بالنّسبة الى ما لا شريك له، و الشريكان إمّا لا يقدران على المدافعة و الممانعة فهما ناقصان، او يقدر احدهما دون الآخر، فهو الناقص، و الناقص لا يشارك الكامل فى القدم؛ او هما يقدران، فهما معا أيضا ناقصان، لاستلزام قدرة كلّ مغلوبيّة الآخر، و يلزمهما الحدوث أيضا، لأجل الاقتران؛ فانّ القرآن يحتاج الى المقرن، و تحديدهما بالعدد الخاصّ الى محدّد. قال الرضا (ع) فى نفى الصفة الزائدة: «و شهادة كلّ صفة و موصوف بالاقتران، و شهادة الاقتران بالحدث، و شهادة الحدث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث.» و قال (ع) أيضا: «و شهادة الموصوف أنّه غير الصفة، و شهادتهما جميعا بالبينة، الممتنع عنها الأزل، فمن وصف اللّه فقد حدّه، و من حدّه، فقد عدّه، و من عدّه، فقد ابطل ازله.»

و قال ابوه، موسى بن جعفر (ع) أيضا مثله، الّا أن فيه «و شهادتهما جميعا بالتثنية.» و قال امير المؤمنين (ع): «فمن وصف اللّه فقد حدّه ...» مثله.

---

(۱). البحار ۵: ۲۳۰/ ۶.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۳). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۴). المصدر ۵۷: ۱۶۶/ ۱۰۶.

(۵). المصدر ۴: ۲۴۷/ ۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۳۹ إنّ القديم للكمال حائزفلا يقال ناقص أو عاجز

إذ الّذى يحتمل الزيادةو النّقص محدود لمن أراده

كذا القديم ليس إلّا واحدابلا اختلاف أزلا و سرمدا

سادسها: أنّ القديم لا بدّ ان يكون كاملا؛

كما اشير إليه و قد فصّلته أيضا بالخصوص:

إنّ القديم للكمال حائز، فلا يقال ناقص أو عاجز، فانّ النّقص يوجب الافتقار و العجز الضعف و الانكسار، فلا يكون الناقص و العاجز قديمين بالذات، و هما أيضا يحتملان الزيادة و النقيصة، فيكونان محدودين فى حدّهما الخاصّ، فيفتقران الى محدّد؛ كما قلت:

إذ الّذى يحتمل الزيادة و النّقص، محدود لمن أراده؛ اى اراد ان يكون محدودا بهذا الحدّ، قال امير المؤمنين (ع):

و لم يتقدّمه زمان، و لم يتعاوره زيادة و نقصان.» و قال (ع) أيضا: «و لم يتقدّمه وقت و لازمان، و لا يتعاوره زيادة و لا نقصان.» و قال (ع) أيضا: «و لا التمس التمام إذن لزمه النقصان.»

و قال الرضا (ع): «و لو التمس له التمام إذن لزمه النقصان.»

و قال الجواد (ع): «و كلّ متجزّ أو متوهّم بالقلّة و الكثرة، فهو مخلوق دالّ على خالقه، و ما احتمل الزيادة احتمل النقصان، و ما كان ناقصا، كان غير قديم، و ما كان غير قديم كان عاجزا.»

سابعها: أنّ القديم واحد حقيقيّ غير مجزّى، و باق على وحدته لا يختلف بحال

كما قلت:

كذا القديم ليس إلّا واحدا بلا تركيب و بلا اختلاف، أزلا و سرمدا. امّا نفى التجزية و التركيب، فقد مضى تفصيله فى محلّه، و سيأتى الإشارة إليه أيضا فى بيان معنى الواحد و انواع التوحيد. و الكلام هنا فى وحدة الذات، من حيث الأزليّة

---

(۱). البحار ۴: ۲۶۵/ ۱۴.

(۲). المصدر ۴: ۳۱۴/ ۴۰.

(۳). المصدر ۷۷: ۳۱۳/ ۱۴.

(۴). المصدر ۴: ۲۳۰/ ۳.

(۵). المصدر ۴: ۱۵۳/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۴۰ فلا الصفات صيّرت أحوالاله و لا تسبق حال حالا

فليس بالأوّل قبل الآخرو ليس بالباطن قبل الظاهر

بل هو ديموم ككينون الأزلو لا يزال منه عين لم يزل و الأبديّة؛ يعنى، أنّه لا يختلف بالصّفات و لا بتبدّل الأحوال، و لا بوجه من الوجوه، حتّى بالأوّليّة و الآخريّة، فلا الصفات صيّرت أحوالا له. قال الحسن (ع):

«و لا شخص فيتجزّى، و لا اختلاف صفة فيتناهى.» و قال الحسين (ع): «لا تجرى عليه الأحوال، و لا تنزل عليه الحوادث.»

و قال امير المؤمنين (ع): «لم يحدث فيمكن فيه التغيير و الانتقال، و لم يتصرّف فى ذاته بكرور الأحوال، و لم يختلف عليه حقب الليالى و الأيّام.» و سيجىء الكلام فى ذلك مفصّلا إن شاء اللّه.

و لا تسبق حال منه حالا، اذ ليس بذى احوال، و لا بذى الصفات زائدة على الذات، حتّى يكون بعضها سابقا على بعض، فليس بالأوّل قبل الآخر؛ فانّ اوّليّته ليست غير آخريّته؛ و ليس بالباطن قبل الظاهر أو بالعكس؛ بل هو ديموم ككينون الأزل؛ (اى ديمومّيته عين ازليّته)، و لا يزال منه عين لم يزل. قال امير المؤمنين (ع):

«الحمد للّه الّذى لم تسبق له حال حالا، فيكون أوّلا قبل ان يكون آخرا، و يكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا.»

و عن ابى يعفور عن ابى عبد اللّه (ع)، فى قول اللّه- عزّ و جلّ-: هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ ... امّا الأوّل: فقد عرفناه، و امّا الآخر: فبيّن لنا تفسيره.

فقال (ع): «أنّه ليس شىء إلّا يبيد أو يتغيّر أو يدخله الغير و الزوال، او ينتقل من لون الى لون، و من هيئة الى هيئة، و من صفة الى صفة، و من زيادة الى نقصان، و من نقصان الى زيادة، الّا ربّ العالمين؛ فانّه لم يزل و لا يزال واحدا، هو الأوّل قبل كلّ شىء، و هو الآخر على ما لم يزل، لا تختلف عليه الصفات و الأسماء ما تختلف على غيره؛ مثل الإنسان الّذى يكون ترابا مرّة، و مرّة لحما، و مرّة دما، و مرّة رفاتا و رميما؛

(۱). البحار ۴: ۲۸۹/ ۲۰.

(۲). المصدر ۴: ۳۰۱/ ۲۹.

(۳). المصدر ۴: ۲۷۵/ ۱۶.

(۴). المصدر ۴: ۳۰۸/ ۳۷.

(۵). الحديث ۵۳: ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۴۱ لا تعرف القدمة أو ديمومته كنها كما قد عمّيت كينونته

فمثل ما لا كونه موصوف و لا بكينونته معروف

قد حارت الأوهام فى لا أمده فى أزليّة له أو أبده

أن كيف كان أوّلا- من الأزل؟ أم كيف آخر على ما لم يزل؟ و كالتمر الّذى يكون مرّة بلحا، و مرّة بسرا، و مرّة رطبا، و مرّة تمرا، فيتبدّل عليه الأسماء و الصفات، و اللّه- عزّ و جلّ- بخلاف ذلك.»

ثامنها: أنّ القديم لا تعرف كيفيّة ازليّته و ابديّته،

كما لا تعرف كينونته؛ كما قلت:

لا- تعرف القدمة، للقديم، أو ديمومته كنها، كما قد عمّيت على كل احد كينونته، فمثل ما لا كونه موصوف، و لا بكينونته معروف، كذلك قد حارت الأوهام فى لا أمده، فى أزليّة له أو أبده، فلا يهتدى و هم الى أن كيف كان أوّلا من الأزل؟ أم كيف آخر على ما لم يزل؟ فانّ هذا امر لا يدرك و لا يوصف، كما انّ ذاته لا تعرف. قال امير المؤمنين (ع):

«ازلة نهية لمجاول الأفكار، و دوامه ردع لطامحات العقول.» و قال (ع) أيضا:

«و تحيّرت الأوهام عن احاطة ذكر ازليّته.» و قال الرضا (ع): «لا يتوّهم ديمومته و لا يمثّل بخلقه.»

و امّا أنّه لا يوصف بكينونته، فقد مرّ الكلام فيه مفصّلا، و لنذكر شيئا منه هنا:

قال امير المؤمنين (ع): «و ربّنا هو كائن بلا كينونة كائن، كان بلا كيف يكون، كان لم يزل بلا لم يزل، و بلا كيف يكون.»

و قال الباقر (ع): إنّ ربّى- تبارك و تعالى- لم يزل حيّا بلا كيف، و لم يكن له كان، و لا كان لكونه كيف، و لا كان له اين، كان بلا حياة حادثة، و لا كون موصوف، و لا كيف محدود.»

و قال موسى بن جعفر (ع): «كان حيّا بلا كيف و لا اين، و لا كان فى شىء و لا كان على شىء، فكان اللّه حيّا بلا حياة حادثة، و لا كون موصوف، و لا كيف محدود، كان

(۱). البحار ۴: ۱۸۲/ ۹.

(۲). المصدر ۵۷: ۲۸۷.

(۳). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۴). المصدر ۴: ۳۰۳/ ۳۱.

(۵). المصدر ۳: ۲۸۵/ ۶.

(۶). المصدر ۴: ۲۹۹/ ۲۸.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۴۲ إنّ الحدوث حيث باين القدم كما يباين الوجود للعدم

فما لحادث من الصفات‌ممتنع على قديم الذات أوّلا بلا كيف، و آخرا بلا اين، و كلّ شيء هالك إلّا وجهه، له الخلق و الأمر، تبارك اللّه ربّ العالمين.»

تنبيه: [القديم لا يتّصف بصفات الحادث]

نذكر فيه أنّ القديم لا يتّصف بصفات الحادث، بمقتضى البينونة و التضاد بينهما:

إنّ الحدوث حيث باين القدم، كما يباين الوجود للعدم؛ يعنى، أنّ التقابل بينهما، تقابل التضاد، و التباين بينهما التباين الكلّى، فلا شيء من القديم بحادث و كذا العكس. فما لحادث من الصفات، ممتنع على قديم الذات. قال امير المؤمنين (ع):

«لا تجرى عليه الحركة و السكون، و كيف يجرى عليه ما هو اجراه؟، و يعود فيه ما هو ابداه، و يحدث فيه ما هو احدثه؟ إذن لتفاوتت ذاته، و لتجزّأ كنهه، و لا ـ امتنع من الأزل معناه، و لكان له وراء اذا وجد له امام، و لا التمس التمام اذا لزمه النقصان، و إذن لقامت آية المصنوع فيه، و لتحوّل دليلا بعد ان كان مدلولا عليه، و خرج بسلطان الامتناع من ان يؤثّر فيه ما فى غيره.»

و قال الرضا (ع): «فكلّ ما فى الخلق، لا يوجد فى خالقه، و كلّ ما يمكن فيه، يمتنع فى صانعه، لا تجرى عليه الحركة و السكون، و كيف يجرى عليه ما هو اجراه، و يعود فيه ما هو ابتدأه؟ إذن لتفاوتت اجزاؤه، و لا امتنع من الأزل معناه، و لما كان للبارى معنى غير المبروء، و لو حدّ له وراء، إذن لحدّ له أمام، و لو التمس له التمام، إذن لزمة النقصان؛ كيف يستحقّ الأزل، من لا يمتنع من الحدث؟ و كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء؟ اذن لقامت فيه آية المصنوع، و لتحوّل دليلا بعد ما كان مدلولا عليه.»

---

(۱). البحار ۴: ۲۹۸/ ۲۷.

(۲). المصدر ۴: ۲۵۴/ ۸.

(۳). المصدر ۴: ۲۳۰/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۴۳ فما هو القديم لا يحول‌عمّا عليه حيث لا يزول

ما لم يزل فلا يزال دائماإذ كان ذاته عليه قائما

ما حال، قد زال، و ما زال فلايكون لا يزال، بل تبدّلا فما هو القديم لا يحول عمّا هو عليه، حيث إنّه لا يزول، قال امير المؤمنين (ع) بعد كلامه المتقدّم، بعد قوله: «من ان يؤثّر فيه ما فى غيره»: «الّذى لا يحول و لا يزول و لا يجوز عليه الأفول.» و قال الصادق (ع): «لا يقع عليه الحدوث، و لا يحول من حال الى حال، خالق كلّ شيء.»

ما لم يزل، فلا يزال دائما على ما كان، إذ كان ذاته عليه قائما، و ما كان بالذّات، لا يتغيّر عمّا هو عليه، و ظاهر أنّ ما حال، قد زال عما كان، و ما زال، فلا يكون لا يزال، بل تبدّلا و زال. قال الصادق (ع) فى محاجّته مع ابن ابى العوجاء:

«و لو كان قديما، ما زال و لا حال، لأنّ الّذى يزول و يحول، يجوز ان يوجد و يبطل، فيكون بوجوده بعد عدمه دخول فى الحدث، و فى كونه فى الأزل دخوله فى القدم، و لن تجتمع صفة الأزل و الحدث و القدم و العدم فى شيء واحد.»

و من ذاتيّاته تعالى وحدانيّته المطلقة؛ اى احديّته و واحديّته، فيجب على كافّة المقرّين به توحيده

اشارة

التوحيد من اركان الإسلام، و هو الركن الأوّل منه، فلا اسلام بدونه؛ و ركنيّته فيه من الضرورات الإسلاميّة؛ و وجوبه ثابت بالكتاب و السّنة المتواترة و اتّفاق المسلمين، و انكاره خروج عن هذا الدين. و بعد ما نذكره من الدليل العقلى فهو واجب أيضا بحكم العقل.

(۱). البحار ۴: ۲۵۴/ ۸.

(۲). المصدر ۳: ۲۸۴/ ۲.

(۳). المصدر ۳: ۴۶/ ۲۰.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۴۴ و أوّل الدين كذا التعبيدمعرفة و أصلها التوحيد

و هو كمالها و نصف الدينو أوّل المفروض فى التسنين

و أفضل الأعمال حصن ربّهو من أقرّ فرّ من عذابه

و النّار حرّمت على ذاك البدنبشرطه، و هو لجنّة ثمن

و جاء أيضا إنّه إحسانجزاء الإحسان هو الجنان

[بيان ما ورد عنهم (ع) فى التوحيد، من فضله و أهميته و ...]

و التوحيد، (تفعيل من الوحدة)، و التفعيل، امّا للنّسبة، فالمراد نسبته تعالى الى الوحدانيّة، او للتصيير اعتقادا؛ و المراد به الإذعان و الاعتراف بوحدانيّته. و وحدانيّته تعالى من جهات، الّا أنّ المعهود، تخصيص جهتين منه بالكلام. و لنبدأ قبل الخوض، بذكر ما ورد عنهم (ع) من فضله و اهميّته فى الدين و اجر الموحّدين.

[أوّل الدين معرفته تعالى، و أصلها التوحيد]

و أوّل الدين كذا التعبيد؛ اى أوّل تعبيد النّاس لربّهم بان يعبدون؛ اى أوّل الدين و أوّل العبادة، معرفة، و أصلها (اى اصل المعرفة) التوحيد، و هو كمالها أيضا؛ اى كمال المعرفة، بل نفس المعرفة أيضا، قال امير المؤمنين (ع):

«و معرفته توحيده.» و قال (ع): «أوّل الدين معرفته، و كمال معرفته التصديق به، و كمال التصديق به توحيده.» و قال (ع) أيضا: «أوّل عبادة اللّه معرفته، و اصل معرفته توحيده.»

و قال الرضا (ع): «أوّل الديانة، معرفته، و كمال المعرفة، توحيده.» و قال (ع):

«أوّل عبادة اللّه، معرفته، و اصل معرفة اللّه، توحيد.»

[التوحيد نصف الدين]

و هو أيضا نصف الدين، قال رسول اللّه (ص): «التوحيد نصف الدين.»

و كونه نصف الدين، امّا باعتبار أنّ اصل الإسلام الشّهادتان، او باعتبار انّ الدين ينحلّ و يتجزّى الى جزءين: جزء منه معرفة اللّه، و هو التوحيد، و جزء منه، سائر المعارف، و ذلك باعتبار اصل الدين و اصولها.

(۱). البحار ۴: ۲۵۳/ ۷.

(۲). المصدر ۴: ۲۴۷/ ۵.

(۳). المصدر ۴: ۲۵۶/ ۶.

(۴). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

(۵). المصدر ۴: ۲۲۸/ ۳.

(۶). المصدر ۳: ۳۴۰/ ۲۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۴۵

[التوحيد أوّل مفروض على العباد و أفضل أعمالهم]

و هو أيضا أوّل المفروض فى التّسنين؛ اى أوّل ما فرضه اللّه فيما سنّه على عباده فى كتاب فقه الرضا (ع):

إنّ أوّل ما افترض اللّه على عباده، و اوجب على خلقه، معرفة الوحدانيّة، قال اللّه تعالى: وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ... يقول: ما عرفوا اللّه حق معرفته.»

و هو أيضا أفضل الأعمال، سئل الصادق (ع) بعض اصحابنا، فقال اخبرنى اىّ الاعمال افضل؟ فقال (ع): «توحيدك لربّك، قال فما اعظم الذنوب؟ قال (ع): تشبيهك لخالقك.»

[التوحيد حصن اللّه تعالى]

و هو أيضا حصن ربّه، و من أقرّ به، فرّ من عذابه، فعن العسكرى (ع) عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين (ع) عن النّبى (ص) عن جبرئيل، سيد الملائكة، قال: قال اللّه، سيّد السّادات- جلّ و عزّ-: إنّى انا اللّه، لا إله إلّا انا، من اقرّ لى بالتوحيد، دخل حصنى، و من دخل حصنى أمن من عذابى.»

[جسد الموحّد حرام على النار]

و النّار أيضا حرّمت على ذاك البدن؛ اى بدن الموحّد، قال الصادق (ع): «إنّ اللّه حرّم اجساد الموحّدين على النّار.» و لكن ذلك بشرطه؛ كما قال الرضا (ع): «بشرطها و شروطها، و انا من شروطها.»

و كونه موجبا للأمن من العذاب، و تحريم النّار لا ينافى كونه مشروطا بشرط كغيره من الموضوعات العباديّة و الأخلاقيّة، فما ورد فى خواصّها و آثارها، إنّما هو بلحاظ اصل الموضوع فى الجملة. فإذا قيل: «الصلاة قربان كلّ تقى»، لا ينافى كونه مشروطا بالطّهارة مثلا.

[التوحيد ثمن الجنّة]

و هو أيضا لجنّة ثمن، عن الرضا (ع)، عن آبائه، قال: قال رسول اللّه (ص):

«التوحيد ثمن الجنّة.» و جاء أيضا فى الأحاديث إنّه اى التوحيد إحسان و جزاء الإحسان هو الجنان عن الصادق عن آبائه عن على (ع) فى قول اللّه- عزّ و جلّ-: هَلْ

---

(۱). انعام ۶: ۹۱، حج ۲۲: ۷۴، زمر ۶۷: ۳۹.

(۲). البحار ۳: ۱۳/ ۳۲.

(۳). المصدر ۳: ۸/ ۱۸.

(۴). المصدر ۳: ۱۰/ ۲۲.

(۵). المصدر ۳: ۴/ ۹.

(۶). المصدر ۳: ۷/ ۱۶.

(۷). المصدر ۳: ۳/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۴۶ قد أمر اللّه به و اهتمّ بهلأنّ لو لاه، لم يهتم به
فلم يكن يعبد أو يطاع‌بل العباد غيره أطاعوا جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ قال: «سمعت رسول اللّه (ص): يقول «إنّ اللّه- عزّ و جلّ- قال: ما جزاء من انعمت عليه بالتوحيد إلّا الجنّة.»

[التوحيد مما قد أمر اللّه به]

و التوحيد ممّا قد أمر اللّه به، حيث قال: فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ ... ، و اهتمّ به، حيث كرّر فى كتابه توبيخ المشركين، و اكثر المحاجّة معهم؛ و ذلك لأنّه لو لاه، لم يهتم؛ اى لو لا امره بالتوحيد، لم يكن يهتمّ به احد، فلم يكن يعبد أو يطاع، بل العباد غيره أطاعوا. قال الرضا (ع):
«فان قال [اى القائل] فلم وجب عليهم الإقرار و المعرفة، بأنّه تعالى واحد احد؟
قيل: لعلل. منها: انّه لو لم يجب عليهم الإقرار و المعرفة، لجاز ان يتوهّموا مدبرين، او اكثر من ذلك، و اذا جاز ذلك، لم يهتدوا الى الصانع لهم من غيره، لأنّ كلّ انسان منهم، كان لا يدرى، لعلّه انّما يعبد غير الّذى خلقه، و يطيع غير الّذى امره، فلا يكون على حقيقة من صانعهم و خالقهم، و لا يثبت عندهم امر آمر، و لا نهى ناه، اذ لا يعرف الآمر بعينه، و لا النّاهى من غيره.
و منها: انّه لو جاز ان يكون اثنين، لم يكن احد الشريكين اولى بان يعبد و يطاع من الآخر؛ و فى اجازة ان يطاع ذلك الشريك، اجازة ان لا يطاع اللّه، و فى ان لا يطاع اللّه- عزّ و جلّ- الكفر باللّه، و بجميع كتبه و رسله، و اثبات كلّ باطل، و ترك كلّ حقّ، و تحليل كلّ حرام، و تحريم كلّ حلال، و الدخول فى كلّ معصية، و الخروج من كلّ طاعة، و إباحة كلّ فساد، و ابطال لكلّ حقّ.
و منها: أنّه لو جاز ان يكون اكثر من واحد، لجاز لإبليس ان يدّعى انّه ذلك الآخر، حتّى يضادّ اللّه تعالى فى حكمه، و يصرف العباد الى نفسه، فيكون فى ذلك اعظم الكفر و اشدّ النّفاق.

---

(۱). الرحمن ۵۵: ۶۰.
(۲). البحار ۳: ۲/ ۲.
(۳). محمد ۴۷: ۱۹.
هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۴۷ توحيده، تصديق وحدانيّته،توصيف ذاته بفردانيّته
و عند أهل وحيه الأمين‌توحيده المطلق، أصل الدين
ذاتا و وصفا، كفوا أو وجوداشبها، ربوبيّته أو معبودا

تنويع التوحيد و اعتباره فى الدين عند اهل البيت (ع)، و بجميع معانيه، و انواعه، سوى الجنسى و العددى

اشارة

قد عرفت أنّ معنى التوحيد، هو الاعتقاد بالواحدانيّة، و القول بأنّه واحد؛ كما اشرت إليه:
توحيده، تصديق وحدانيّته، توصيف ذاته بفردانيّته. لكن للواحديّة جهات، فإنّ الشىء يكون واحدا لجهات مختلفة:
فقد يقال: واحد، لبساطته و عدم تجزّيه؛ و قد يقال: واحد فى وجوده؛ اى لا عدل له و لا ثانى كالشّمس؛ و قد يقال: واحد فى كماله؛ اى لا نظير له؛ و قد يقال: واحد من حيث الشّبه؛ اى لا مثل له؛ و قد يقال: واحد بمعنى انّه فرد لا صاحب له، و لا انيس؛ و قد يقال: واحد فى ملكه و تدبيره؛ اى لا شريك له؛ و قد يقال: واحد فى المطاعيّة؛ اى لا يطاع غيره؛ و قد يقال: واحد من العدد؛ و قد يقال:

واحد فى جنسه، او واحد من الجنس.

و الوحدة بجميع معانيها يطلق على اللّه، و الاعتقاد بها واجب و داخل فى الدين عند اهل البيت (ع)، سوى الاخيرين؛ فإنّه لا يصحّ اطلاقهما عليه. و الى هذا التفصيل اشرت بقولى:

[توحيد المطلق أصل الدين عند أهل البيت (ع)]

و عند أهل وحيه الأمين، توحيده المطلق، أصل الدين، لا خصوص النوعين المعروفين.

و المراد بالتوحيد المطلق، توحيده تعالى ذاتا، بان لا يجزّى ذاته؛ و وصفا، بان تجعل صفاته عين ذاته لا زائدة عليه؛ و كفوا، بان لا تجعل له صاحبة و ولدا؛ أو وجودا، بان لا يجعل له شريك و ثان فى الوجود، كالقول بتعدّد القديم، و ان لم يفرض له التدبير؛ او شبها، بان لا يشبه بخلقه و يجعل له مثل؛ او ربوبيّته، بان لا يفرض له شريك فى الخلق و التدبير، او يسند الأمر إليه دونه؛ أو معبودا، بان لا يشارك غيره فى العبوديّة، او يعبد الغير دونه.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۴۸ و بالأخيرين على ما رسماقد خصّص التوحيد من تكلّما

و ما له وجه و إن خصّا هنابالبحث، إذ سواهما قد زكنا

و ذان قد خصّا بدعوة الرسل‌إذ فيهما شاع الضلال و السّبل

و لا يقال واحد من العددو لا من الجنس، لأنّه أحد

و الأحديّ الذات، لا جنس لهو لا له ثان يكون مثله

[التوحيد عند المتكلمين على نوعين]

و لكن بالأخيرين على ما رسما؛ اى صار مرسوما، قد خصّص التوحيد من تكلّما؛ فانّ المعهود من المتكلّمين، أنّهم ينوّعون التوحيد نوعين، و يتكلّمون فيهما، و ان لم يسمّوا الأوّل ب «الربوبى»؛ كما سمّيناه، بل سمّوه ب «التوحيد الذاتى». و هذا التخصيص، ما له وجه، بعد ما عرفت من اطلاق الواحد على الجهات المذكورة. و لعلّه ليس بتخصيص، بل اختصاص البحث بهما لاختصاص الدعوة الظاهرة بهما؛ كما نشير إليه.

و الحاصل: أنّ التوحيد لا يختصّ بهما، و إن خصّا هنا بالبحث، إذ سواهما قد زكنا، فقد علم كلّ من محلّه، و ذان قد خصّا بدعوة الرسل؛ حيث كانت الدعوة الظاهرة من الأنبياء، مخصوصة بهذين التوحيدين، إذ فيهما شاع الضلال و السّبل؛ اى ضلال النّاس و سبلهم المتفرّقة، فإنّ عامّة النّاس، الّذين ابتلى بهم الأنبياء فى كلّ زمان، كانوا منحرفين عن اللّه تعالى، إمّا بالشرك فى ربوبيّته، فلذلك خصّ ظاهر الدعوة بهم، قال رسول اللّه (ص):

و ابتعث فيهم النبيّين مبشّرين و منذرين، ليهلك من هلك عن بيّنة، و يحيى من حيّ عن بيّنة، و ليعقل العباد عن ربّهم ما جهلوا، فيعرفوه بربوبيّته بعد ما انكروا، و يوحّدوه بالألوهيّة بعد ما عاندوا.»

و لا يقال له تعالى: أنّه واحد من العدد؛ اذ الواحد من العدد يحتاج الى ثان؛ و لا يقال له أيضا: واحد من الجنس، لأنّه تعالى أحد، و معنى الأحد، أنّه تعالى احديّ الذات و المعنى، و الأحديّ الذات، لا جنس له، لأنّه غير متجزّى، و ما لا يتجزّى، لا جزء له؛ و ما لا جزء له، لا جنس له و لا فصل، فلا يقال: إنّه واحد من الجنس، او واحد فى جنسه.

و المراد بالجنس هنا، الجنس العرفى، لا المنطقى؛ فيعمّ النوع و الصنف.

و حينئذ فلا جنس له، و لا له ثان يكون مثله، اذ المتماثلان، يشتركان فى الجنس

---

(۱). البحار ۴: ۲۸۷/ ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۴۹ و إنّه ما لا يحدّ لا يعدّفليس واحدا بتأويل العدد

و جاز أن يقال هـذا واحـدلغيره، و لا يقال أحد و النوع، و اذ لا نوع له لا ثانى له يكون مثله. قال امير المؤمنين (ع) فى جواب الأعرابى الّذى سأله يوم الجمل عن أنّ اللّه تعالى واحد:

يا اعرابى! إنّ القول فى أنّ اللّه واحد، على أربعة اقسام: فوجهان منها لا يجوزان على اللّه- عزّ و جلّ-، و وجهان يثبتان فيه.

فامّا اللّذان لا يجوزان عليه: فقول القائل: «واحـد»، يقصـد به باب الأعداد، أ ما ترى أنّه كفر من قال أنّه ثالث ثلاثة، و قول القائل: «هو واحد من النّاس»، يريد به النّوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنّه تشبيه و جلّ ربّنا، و تعالى عن ذلك.

امّا الوجهان اللّذان يثبتان فيه: فقول القائل: «هو واحـد ليس له فى الأشياء شبه، كـذلك ربّنا»؛ و قول القائل: «أنّه- عزّ و جلّ- احـدىّ المعنى؛ يعنى، به أنّه لا ينقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم، كذلك ربّنا- عزّ و جلّ.»

اقول: ما ذكره (ع) من حصـر ما يجوز اطلاقه عليه تعالى فى الوجهين، لا ينافى ما ذكرنا، لأنّ الوحـدة الذاتيّة و الوصـفيّة، تدخلان فى احديّة المعنى، و ما عـداهما، يـدخل فى نفى الشّبه و المثليّة، و أيضا العـدّ يوجب تحديـد المعدود؛ و إنّه ما لا يحدّ لا يعدّ فليس اللّه تعالى واحدا بتأويل العدد. قال امير المؤمنين (ع):

«واحـد لا من عـدد، و دائم لا بامـد.» و قال (ع) أيضا: «واحـد لا بعـدد، و دائم لا بامد.» و قال (ع) أيضا: «لا يشـمل بحد، و لا يحسـب بعدد.» و قال (ع): «و لم يتبعّض بتجزية العدد.» و قال (ع) أيضا: «الواحد لا بتأويل عدد.»

و قال الرضا (ع): «واحـد لا بتأويل عـدد.» و قال امير المؤمنين (ع) و موسـى بن جعفر (ع) و الرضا (ع): «و من حـدّه، فقـد عـدّه، و من عدّه، فقد ابطل ازله.» لأنّه صيّره

---

(۱). البحار ۳: ۲۰۶/ ۱.

(۲). المصدر ۴: ۲۲۲/ ۲.

(۳). المصدر ۴: ۲۶۱/ ۹.

(۴). المصدر ۴: ۲۵۴/ ۸.

(۵). المصدر ۴: ۲۲۱/ ۱.

(۶). المصدر ۴: ۲۳۶/ ۴.

(۷). المصدر ۴: ۲۲۹/ ۳.

(۸). المصدر ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۵۰

محدودا و المحدود مخلوق كما تقدّم.

و قـال الصـادق (ع): «و هو- تبارك و تعالى- واحـد لا متجزّى، و لا يقع عليه العـدّ.» و قال (ع) أيضا: «هو مثبت موجود، لا مبطل و لا معدود.»

[ما الفرق بين الأحد و الواحد؟]

و قد ظهر ممّا ذكرنا، الفرق بين الواحد و الأحد، بأنّ الواحد من حيث الإطلاق، اعمّ من الأحد؛ فانّ الأحد، روعى فى معناه الوحدة من حيث البساطة و عدم التجزّى، و لم يراعى ذلك فى معنى الواحد، فالأحد: «هو الواحد الّذى لا يتجزّى» و الواحد:

«هو الواحد فى الفرديّة مطلقا»

و على هذا الفرق، جاز أن يقال: هذا واحد لغيره تعالى، و لا يقال: هذا أحد.

قال (ص): «اللّه واحد واحديّ المعنى، و الإنسان واحد ثنويّ المعنى، جسم و عرض، و بدن و روح.»

و قال الرضا (ع): «و الإنسان واحد فى الاسم، لا واحد فى المعنى، و اللّه- جلّ جلاله- واحد لا واحد غيره.»

---

(۱). البحار ۴: ۶۷/ ۸.

(۲). المصدر ۴: ۶۸/ ۱۲.

(۳). المصدر ۳: ۳۰۳/ ۴۰.

(۴). المصدر ۴: ۱۷۳/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۵۱ و ظاهر الدعوة و القرآنله اهتمام زائد بالثانى

بعكس ما اهتمّ به الكلاميّ لكثرة الإشراك بالأصنام

أو بالربوبيّة للأنداد كعابدى النّجوم بانفراد

فلم يكن فى كلّ مشرك غويّ من يدّعى ربّين إلّا الثنوى

اذن فما كثرة حاجة الى إبطال ربّ معه معلّلا

بل ما عدا القائل باليزدان لا يثبت الربّ مع الرحمن

بيان اهتمام الإسلام بالتوحيد العبادى، اكثر من التوحيد الربوبى، و وجه ذلك

[وجه اهتمام الاسلام بالتوحيد العبادى و المتكلمين بالتوحيد الربوبى]

و ظاهر الدعوة الاسلاميّة فى حروبها و غيرها، و كذا ظاهر القرآن، له اهتمام زائد بالثانى؛ اى التوحيد العبادى، بعكس ما اهتمّ به الكلامىّ؛ فانّ اهتمامه بالتّوحيد الربوبى، و الاستدلال عليه اكثر و اوفر. و ذلك لأجل افتراقهما فى جهة الابتلاء، فانّ المتكلّمين قد ابتلوا بتشكيكات الزنادقة و الفلاسفة فى التوحيد الربوبى، بعد ظهور الإسلام، و وضوح بطلان عبادة الأصنام و غيرها على الأنام؛ فلذلك اهتمّوا بدفعهم اكثر الاهتمام، بخلاف الإسلام فى ابتداء دعوته، فإنّه اهتمّ بالتوحيد العبادى لكثرة الإشراك بالأصنام الّتى لا يعتقدون فيها و لها، الّا شأنيّة المعبوديّة دون الربوبيّة؛ أو الأشراك بالربوبيّة أيضا للأنداد الّتى اتخذوها، كعابدى النّجوم، و لكن بانفراد، حيث كانوا يعبدونها باعتقاد ربوبيّتها و تأثيرها و تدبيرها فى العالم.

فلم يكن فى كلّ مشرك، غويّ، ضالّ. مع كثرة المشركين، من يدّعى ربّين، إلّا الثنوى، القائل بالنّور و الظلمة، او اليزدان و الأهرمن. إذن فما كثرة حاجة الى إبطال ربّ معه معلّلا، لان الّذين ابتلى النّبى (ص) بدعوتهم من المشركين، إمّا ان لا يعتقدوا ربّا غيره، و انّما يعبدون غيره على توهّم؛ او لا يعتقدونه تعالى ربّا، بل يعتقدون غيره.

بل عند التحقيق ما عدا القائل باليزدان و الاهرمن، لا يثبت الربّ مع الرحمن، بل تاركك له رأسا، و مثبت غيره كالقائل بالنور و الظلمة. فإنّهم فى الحقيقة كعابدى النّجوم، مشركون به تعالى فى نفيهما ايّاه، و اثبات غيره، لا فى اثبات غيره معه.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۵۲ بل وحدة الصانع و المدبّرفرضيّة، مقبولة، للمنكر

و إنّما التشكيك للزّنادقةثمّ الحكيم بثّه و نمّقه

فصار غامضا لمن قد وصفهدليله إذ تبعوا الفلاسفة

فى شرط كونه هنا عقليّاممتنعا خلافه جليّا بل وحده الصانع و المدبّر للعالم، فرضيّة اى على وجه الفرض؛ يعنى، على فرض وجود الصانع، مقبولة، للمنكر الجاحد له أيضا، مثل الدهرى و الطبيعى، فإنّهما مع انكارهما للصانع، لا ينكران وحدته على فرض ثبوته؛ و لذلك تريهما يسألان دائما عن الدليل على اثباته، و بعد الأثبات لا يتأمّلان فى وحدته.

[تسالم عقلاء البشر على التوحيد]

و حاصل هذا الكلام، دعوى التسالم من عقلاء البشر على التوحيد، حتّى من المنكر للصانع، ما عدا الفرقة الثنوية. و كان مبنى هذا التسالم، دلالة العقل من وحدة الصنع أو اتّصال النّظم على وحدة المدبّر؛ كما يأتى تفصيلها فى الأدلّة.

فالعقلاء بفطرتهم السليمة قاضون بالتوحيد، و لذلك تريهم متّفقين عليه، و ان كانوا ما بين مثبت للصانع الواقعى الحقيقى، او الاتّخاذى مكانه، و من شذّ عنهم كالثنويّة، فإنّما فارقوا العقلاء للأوهام و شبهات حصلت لهم، فليس لأحد ممّن عدا هؤلاء من المقرّين بالصانع، ايّ صانع كان، او المنكرين له تشكيك فى وحدته.

و إنّما التشكيك فيها، للزّنادقة المحدثة له، ثمّ الحكيم بثّه؛ اى بسطه و نمّقه؛ اى زيّنه، فانّ من شأن الحكيم بزعمه التدقيق و التحقيق، فاراد ان يدقّق الإشكال أوّلا، ثمّ يزيّفه فنمّقه بتدقيقه، ثمّ لم يتخلّص منه بتحقيقه، و كم من تدقيقات تقوى الشبهات و تزيدها! مع انّ قضيّة التوحيد و اثباته ابين من ان يحتاج الى تكلّف و تعب او تجشّم و نصب، و لكن بالرّغم من ذلك اكثروا من الأوهام و زادوا فى النقض و الإبرام.

فصار غامضا لمن قد وصفه، و اقرّ به، دليله؛ اى صار دليل التوحيد عليهم غامضا مع اعترافهم به و انّما وقعوا فى ذلك، إذ تبعوا و قلّدوا الفلاسفة فى كيفيّة اعتبار الدليل فى باب التوحيد، فاعتبروا فيه تقليدا لهم امرين، و قلدوهم فى شرطين:

احدهما: فى شرط كونه؛ اى الدليل هنا؛ اى فى باب المعرفة مطلقا خصوصا فى التوحيد عقليا لا شرعيّا، لتقدّم المعرفة مطلقة على الشرع، و لا عقلائيّا؛ اى ما يرتضيه العقلاء من الحجّة، لأنّ المعرفة من الأصول الأوليّة العقليّة.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۵۳ و اللّازم الحجّة فى التوحيدبما انتهى العبد عن التقليد

و انّما التوحيد كالإثبات يعرف بالعقل و بالآيات

و فيهما مناط ايمان المقرّيقينه عن حجّة لا يعتذر

فصحّ أن لو اكتفى بالمعجزةلأنّها آية أيضا بارزة ثانيهما: فى كون الدليل العقلى ممتنعا خلافه جليّا؛ اى يكون ممّا يمتنع عند العقل خلافه بالبداهة، نظير اجتماع النقيضين، و الواحد نصف الاثنين. و بعد اعتبار هذين الأمرين، وقعوا فى حيص و بيص، فى مقام اقامة دليل واجد للشرطين، و هذا من اثر الفلسفة الميشومة، و ليس لهم على ما اعتبروا من دليل إلّا الاستحسان العليل.

و اللّازم الواجب عقلا و شرعا، هو الحجّة فى باب التوحيد، كغيره من الأبواب و المسائل، بما؛ اى بحيث انتهى العبد عن التقليد؛ يعنى، أنّ القدر اللازم من الدليل ما يكون حجّة عقليّة أو عقلائيّة، بحيث يخرجه عن التقليد، و إنّما التوحيد كالإثبات؛ اى توحيد الصانع كاثباته، يعرف بالعقل و بالآيات، فكما انّ اثباته تعالى لا يتوقّف على مثل ذلك البرهان العقلى، بل يكفى فيه العلم به من طريق الآيات و البرهان و الآثار، و ان لم تكن دلالتها على الثبوت كدلالة البرهان العقلى فى الامتناع عن المناقشة؛ كذلك توحيده تعالى لا يتوقّف على ذلك و يكفى فيه ما يكفى فيه.

و فيهما اى فى البابين مناط ايمان المقرّ به تعالى ثبوتا أو توحيدا، يقينه بذلك عن حجّة لا يعتذر بعدها؛ اى لا يبقى موردا للاعتذار عن تقصيره فى تحصيل ما عليه الاعتبار، و لا يجب عليه أزيد من ذلك، فصحّ أن لو اكتفى بالمعجزة؛ لأنّها آية أيضا بارزة، كسائر الآيات و الآثار؛ فتكون دلالة المعجزة على التوحيد من دلالة الأثر على المؤثّر.

وجه دلالته: أنّ الرسول يدعى امورا ثلاثة: الرسالة، و أنّها من اللّه، و أنّه واحد، فاذا تمّت المعجزة بيّنة للمدّعى تمّت له دعاويه الثلاث

فلا مانع إذن من الاكتفاء بالمعجزة فى جهة الوحدانيّة؛ كما يكتفى بها من جهة الرسالة.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۵۴ ثمّ مناط كونه عقليّاكون الدليل عندهم مرضيّا

بحيث إن يعرض عليه أبرمهو إن يكن بنفسه لم يلهمه

و منه ما عقليّ، أوّليّو منه طوليّ و ثانويّ

من ذاك قد يقضى بحكمين علىشيء، قضاء ثانيا و أوّلا

كمنعه الإشراك فى العبادةمن بعد الاعتراف و الشّهادة

[ما هو المناط فى الدليل العقلى؟]

ثمّ مناط كونه؛ اى الدليل عقليّا، و تسميته بالدليل العقلى، ليس على ما توهّموا على حسب مصطلحهم؛ و إنّما المناط، كون الدليل عنده؛ اى عند العقل، مرضيّا يستحسنه و يرتضيه، لا كونه بتلك المثابة من العقليّة؛ بل كان بحيث إن يعرض عليه، أبرمه و احكمه و أمضاه، و إن يكن بنفسه لم يلهمه؛ اى ليس المناط إلّا كون العقل راضيا به، حجّة عنده حاكما بصحّته، و ان لم يكن مدركا ايّاه بالاستقلال، فضلا عن كونه ممتنعا عن الخلاف و الاحتمال.

و العقلى على نوعين: منه ما هو عقليّ، أوّليّ، يحكم به العقل فى المرتبة الأولى بذاته، كقبح تكليف العاجز؛ و منه ما هو طوليّ و ثانويّ، يحكم به فى طول الحكم الأوّل لا بذاته، بل متفرّعا عليه فى المرتبة الثانية، كقبح تكليف الجاهل، لأنّه عاجز. من ذاك؛ اى من جهة أنّ الاحكام العقليّة ليست كلّها فى مرتبة واحدة، قد يقضى بحكمين مختلفين على شيء واحد، و لكن قضاء ثانيا تارة، و قضاء أوّلا- أخرى؛ فبالنّظر الى ذاته، يحكم بحكم، و بالنّظر الى فرعيّته لحكم آخر، يحكم بما يخالف الحكم الأوّل. و هذا قد يصير موجبا للاشتباه و الاختلاف، لقصر كلّ من المختلفين نظره على حكم و غفلته عن الآخر، فيدّعى احدهم اثباته عقليّا، و الآخر نفيه عقليّا؛ و ذلك كمنعه الإشراك فى العبادة، فإنّه عقليّ ثانويّ، يحكم به من بعد الاعتراف و الشّهادة، لا قبله، فإنّ العقل أوّلا و بالذّات، لا يمتنع عن تجويز عبادة غير اللّه، كما يأتى، فليس المنع عنها حكما عقليّا، و لكن بعد الاعتراف بصانعيّته تعالى، و مصنوعيّة نفسه له، يحكم بالمنع، لأنّ الإقرار بالملكيّة يوجب عدم جواز صرف ملك المالك لغيره إلّا باذنه.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۵۵ من قال بالشّرك الربوبىّ يدّعىزيادة عن واحد فى الصانع

فهو إذن يلزم بالبرهانإذ الخلاف فى الإله الثانى

فسوق برهان من الموحّدتفضّل دفعا لدخل المورد

لا لاحتياجه الى الأثباتإذ هو ظاهر من الآيات

فى انّ التوحيد على الأصل، و يكفيه أدلّة اثبات الصانع؛ و موافقة الخصم فى التوحيد، فعليه الدليل فى الزائد

اشارة

من قال بالشّرك الربوبىّ يدّعى على حسب زعمه، زيادة عن واحد فى الصانع؛ يعنى، يقول بالواحد مع الزيادة، فهو إذن يلزم بالبرهان على الزائد الّذى يدّعيه، إذ لا خلاف معه فى الواحد؛ و انّما الخلاف فى الإله الثانى، او الثالث، او الرابع. و هكذا حسب ما يفرضه و يدّعيه، فسوق برهان من الموحّد فى قبال المشرك، تفضّل منه، لا واجب عليه، لعدم الخلاف فيه، و انّما يتفضّل به دفعا لدخل المورد؛ اى دفع دخل منه عليه، لا لاحتياجه؛ اى الموحّد الى الأثبات لنفسه، إذ هو ظاهر من الآيات؛ كثبوت اصله من دون حاجة الى تكلّف و تحقيق، او تعمّق و تدقيق، و لا لإثبات حقّه على خصمه، اذ هو ثابت من وجوه:

[بيان وجوه ثبوت التوحيد عند الخصم]

الأوّل: اعتراف الخصم به و موافقته له، كما عرفت، و قد سئل رجل من الثنويّة أبا الحسن الرضا (ع) ما الدليل على انّه واحد؟ فقال (ع): «قولك اثنان، دليل على أنّه واحد لأنّك لم تدع الثانى إلّا بعد اثباتك للواحد، فالواحد مجمع عليه و اكثر من واحد مختلف فيه.»

الثانى: موافقة ظاهر الدليل المثبت للصانع و مساعدته، فإنّ ظاهره عدم الاقتضاء.

بيان ذلك: أنّ كلا من الموحّد و المشرك، لا بدّ له أوّلا من اقامة دليل مثبت للصانع، ثمّ يدّعى وحدته أو تعدده، و الدليل المثبت ليس إلّا واحدا مشتركا بين الصنفين، و هى الأدلّة المتقدّمة من الآيات و الآثار، و هى لا تقتضى تعدد الصانع، بل

---

(۱). البحار ۳: ۲۲۸/ ۱۸.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۵۶ و ما هو المثبت للمؤثّرليس بمقتض ثبوت الأكثر

و الأصل فى الصانع الانفرادفى الصّنع مهما أمكن الإيجاد

مؤلّف الكتاب ذو البراعةفرد كذا الصناع فى الصناعة

و هاك بعد الحجّة الجليّةنوعين من أدلّة عقليّة ***

نوع مفاده امتناع الزائدفيستحيل غير ربّ واحد

نبدأ أوّلا ببسط لازمفيما لما بالذّات من لوازم غايتها اثبات الاحتياج الى المؤثّر، و إليه اشرت بقولى:

و ما هو المثبت للمؤثّر من الأدلّة، ليس بمقتض ثبوت الأكثر من الواحد، لأنّ مفادها فى الاثبات، قضيّة مهملة، و هى صادقة على الواحد، فالواحد لا يحتاج إلى مثبت آخر، و الزائد يحتاج الى الأكثر.

الثالث: موافقته للأصل و ليس المراد اصالة عدم الزائد الّتى هى اصل ظاهرى يعوّل عليه فى اثبات الحكم الظاهرى للشّاكّ، بل المراد به مقتضى طبع الصانعيّة واقعا، المتّخذ ذلك من ملاحظة الأفراد الموجودة، و هو و ان كان لا يفيد إلّا ظنّا غالبيّا، الّا أنّه ظنّ عقلائىّ بالواقع. و إليه اشرت بقولى:

و الأصل فى الصانع، الانفراد فى الصنع مهما أمكن الإيجاد، فإنّ كلّ صانع لشىء يحبّ انفراده بالصنع و لا يشارك غيره معه، إلّا مع عجزه عنه، و هو ظاهر، و قد استشهدت له بقولى: مؤلّف الكتاب ذو البراعة فرد فى تأليفه، كذا الصّناع يتفرّدون فى الصناعة.

فعلى ما ذكر، لا حاجة للموحّد الى اتعاب لنفى الزائد. و هاك مع ذلك و بعد الحجّة الجليّة، نوعين من أدلّة عقليّة، يحسم بها مادّة الشّبهة، و يرتفع بها كلّ وهم.

النّوع الأوّل من الأدلّة العقليّة: ما يثبت استحالة الزائد على الواحد

اشارة

نوع منهما مفاده امتناع الزائد و استحالته، فيستحيل غير ربّ واحد فى الوجود. و هذا النّوع، له وجوه، نبدأ أوّلا (قبل تقرير الوجوه)، ببسط لازم فى معرفة ما يثبت لما بالذّات من لوازم و اوصاف، فإنّ تماميّة الوجوه فى تقريرها على الاستحالة،

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۵۷ فكلّ ما وجوده بذاتهبذاته جميع ذاتيّاته

لو لم يكن، لكان بالغير و مايعمل فيه الغير، يأبى القدما

فكلّ ما له فذاك ذاتىّإذ ليس إلّا باقتضاء الذات

و كلّ ما اقتضاه ما بالذّات لايجوز أن يزول أو يبدّلا

إذ المزيل إن فرضت ذاتهفذاك خلف ما اقتضت إثباته

و إن فرضت غيره أزالهفقد فرضت الذات معلولا له

فلا يصير معرض الحوادثإذ ذاته تغيّرت بالحادث تتوقّف على معرفة هذه اللّوازم، و هى امور. اشرت الى الأوّل بقولى:

[الأول: ما وجوده بذاته لا بدّ أن يكون جميع ذاتياته كذلك]

فكلّ ما وجوده بـذاته لا بغيره، لا بـدّ ان يكون كـذلك بذاته جميع ذاتيّاته؛ اى كلّ ما فرض له ذاتى كقدمه و أبديّته و حياته، لا بدّ ان يكون له بالذات؛ فلا بدّ ان يكون قديما بالذات لا بالغير، أبديّا بالذات لا بالغير، حيّا بالذات لا بالغير.

و الـدليل على ذلك: أنّه لو لم يكن جميع ذاتيّاته بـذاته، لكان بالغير، و ما يعمل فيه الغير، يأبى القدماء، و هو ظاهر، لأنّه يقبل التغيّر، و ما يقبل التغيّر حادث؛ و ما كان وجوده بالـذات، لا يكون إلّا قـديما. و بهـذا الاعتبار، فكلّ ما له من شأن، او يفرض له وصف، فـذاك ذاتىّ و يعدّ من ذاتيّاته؛ إذ ليس إلّا باقتضاء الذات، لأنّه لو لاه، لكان بالغير.

و الحاصل: أنّ المراد بالذّاتى هنا، ما كان باقتضاء الذات، لا بالاعتبار المتقدّم:

من كون المقتضى نفس الذات فقط و بما هى و أوّلا و بالذات، لا باعتبار لازم من لوازمه او فعل من افعاله.

و الثانى: أنّ كلّ ما اقتضاه ما بالذّات لا يجوز أن يزول أو يبدّلا،

لأنّه يحتاج الى مزيل، و لا يخلو إمّا ان يكون نفس الـذات، او غيرها، و لا يصـحّ شـىء منهما. إذ المزيل إن فرضت ذاته، فذاك خلف ما اقتضت الذات إثباته، و لا يمكن اجتماع اقتضائين مختلفين للذّات؛ فان كانت مقتضـية للنفى، لا يمكن ان يكون مقتضية للإثبات، و كذا العكس؛ و إن فرضت ان كان غيره أزاله، فقد فرضت الذات معلولا له، و المعلول حادث، و يخرج عن كونه ما بالذات.

و الثالث: ما ذكرته تفريعا عليه، فلا يصير ما بالذّات، معرض الحوادث،

إذ ذاته تغيّرت بالحادث، فيحتاج إذن الى مغيّر و المغيّر، إمّا ذاته باقتضائه، او غيره، فيعود الكلام.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۵۸ كذاك لا يكون بالمحدودفى الذات و الذاتى و الوجود

فالحدّ يحتاج إلى من حدّدهو الشّىء ليس شخصه محدّده

و ازداد تحديد الوجود خللهإن زال عنه أبدا أو أزله

و ما بذاته غنىّ الذاتبالذّات فى الوجود و الصفات

لو لا الغنى، فالافتقار يلحقهفصار معلولا لمن يحقّقه

و ما غنىّ مطلق و لم يخصّ كامل أيضا مطلقا و ما نقص

و الكامل المطلق، ليس فاقداعلما و قدرة، بلا أن قيّدا

و الرابع: [ما بالذات، لا يكون محدودا]

ما أومأت إليه بقولى: كذاك لا يكون ما بالذّات، بالمحدود فى الذات و الذاتىّ و الوجود، فلا يكون متناهيا لا فى ذاته و لا فى ذاتيّاته و لا فى وجوده؛ و ذلك لأنّه اذا كان محـدودا، فالحـدّ يحتاج إلى من حـدّده، و الشّـىء ليس شـخصه؛ (اى نفسه)، محـدّده اى محـدّد نفسه، لما يجرى فيه ما تقـدّم فى اثبات الصانع فى خلقـة الشـىء نفسه، فإنّه لا يخلو إمّا ان يكون محـدّدا لنفسه قبل وجوده، او بعده، و كلاهمـا محـال. فلاـ بـدّ ان يكـون المحـدّد غيره، فيصـير إذن معلولاـ للغير، و يخرج عـن كـونه مـا بالـذات. و ازداد تحديـد الوجـود

بالخصوص، خلله و فساده على تحديد الذات و الذاتيّات، مضافا الى اشتراكه فيما يرد عليهما، إن زال عنه أبد أو أزله، لأنّ تحديد وجوده ان كان من الأوّل، فقد زالت الازليّة، و ان كان من الاخر، زالت الابديّة.

و الخامس: ما ذكرته: و ما بذاته لا بغيره، فهو غنىّ الذات، فيكون بالذّات فى الوجود و الصفات

اشارة

فلا- يفتقر فيهما الى غيره؛ لو لا- الغنى، فالافتقار يلحقه، فصار معلولا لمن يحقّقه أو يحقّق له صفاته. و ما هو غنىّ مطلق فى ذاته، و لم يخصّ فى غناه بوجه دون وجه، فهو كامل أيضا مطلقا و ما نقص عن شىء من الكمال؛ يعنى، أنّه ملازمة بين الغنى و الكمال؛ كما انّه ملازمة بينهما فى الإطلاق و التقييد، فكلّ غنىّ، كامل و بالعكس؛ و كلّ غنى مطلق، كامل مطلق و بالعكس؛ و كلّ غنىّ مضاف، كامل بالإضافة و بالعكس.

و الكامل المطلق، ليس فاقدا علما و قدرة ابدا، لأنّهما من اظهر افراد الكمال، فمن شأن الكامل المطلق ان لا يكون مجرّدا عن هذين الوصفين؛ و من شرط الكمال المطلق ان يكونا أيضا مطلقين بلا أن قيّدا بوقت دون وقت، او بشىء دون شىء.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۵۹ و النقص حدّ، ثمّ إن لم يحتمل‌زيادة فموجب و إن قبل

لازمه تغيّر بل لو حصل‌لكان بالذّات فكان لم يزل

ثمّ مزيل النّقص أولى و أحقّبأن يكون صانعا لو اتّفق،

كذاك ما بالذّات لم يركّب‌إذ كان محتاجا إلى مركّب

و بعد فالأجزاء إمّا تنتهى‌فصار محدودا بحدّ منته

أو لا فلا تتمّ فى الوجودأجزائه فليس بالموجود

[ما هو الدليل على اشتراط الكمال فيما بالذات؟]

و الدليل على اشتراط الكمال فيما بالذّات مضافا الى كونه لازما للغنى المطلق، ما اشرت إليه من الفساد اللّازم للنّقصان بقولى: و النقص حدّ للنّاقص، زائد على ذاته، و كلّ حدّ يحتاج الى المحدّد كما عرفت.

فان قيل: ليس النّقص إلّا كالكمال، و هما ضدّان، فان كان النقص حدّا، كان الكمال أيضا حدّا.

قلنا: الكمال ليس إلّا عدم النّقص، فهو كعدم النّهاية بالنّسبة الى المتناهى، بل ليسا هما إلّا واحدا.

ثمّ مع فرضه ناقصا، و تجويز النّقص فيه إن لم يحتمل و لم يقبل زيادة على ما هو عليه، فموجب إذن و مجبور، فهو محدود بغير الإرادة، و المحدود بغير الإرادة مصنوع للغير؛ و إن قبل الزيادة، لازمه تغيّر، فيصير حادثا، فالنّاقص مصنوع على كلّ حال؛ بل لو حصل النّقص؛ اى لو فرض حصول النّقص و ثبوته له، لكان حاصلا له بالذّات، فكان لم يزل و غير قابل الزوال اصلا؛ اذ مفروض الكلام فيما هو بالذات، و قد تقدّم أنّ كلّ ما فرض لما بالذّات، لا بدّ و ان يكون بالذّات، فاذا فرض له النّقص، كان النّقص بالذّات، و قد تقدّم انّ ما بالذّات لا يتغيّر و لا يتبدّل؛ فالنّقص المفروض لا يمكن فرض احتمال الزيادة فيه، فينحصر فرضه فى كونه موجبا مقهورا. ثمّ مزيل النّقص على فرض قبوله، للزّوال أولى و أحقّ بأن يكون صانعا، لو اتّفق مثل هذا الفرض.

و السادس: ما بيّنته: كذاك ما بالذّات لم يركّب،

إذ كان محتاجا إلى مركّب، و المركّب إمّا نفسه أو غيره، و كلاهما محال على ما تقدّم. و أيضا بعد هذا، فالأجزاء إمّا تنتهى الى عدد

و تكون متناهيـة، فصار ما بالـذّات إذن محـدودا بحدّ منته، أو لا تنتهى الى عدد، فلا تتمّ فى الوجود إذن أجزائه، لأنّها غير متناهية على الفرض،

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۶۰

فليس إذن بالموجود، لعدم تماميّة اجزائه بعد فى الوجود؛ و الشيء لا يوجد، ما لم يوجد اجزائه.

و اذ قـد تمّ الكلام فيما للـذّات من اللّوازم و الـذاتيّات، فلنعـد الى التكلّم فيما هو المقصود من الـدليل العقلى على وحـدة الصانع، على وجه يفيد استحالة التعدد.

[تقرير وجوه استحالة تعدد الصانع]

اشارة

فـاعلم: أنّ تقرير الاسـتحالة من وجوه، و طريق معرفتهـا و سبيل اسـتنباطها من مخارجها، النّظر أوّلا: فيما هو المطلوب بجميع مقتضـياته الثابتـة له عقلا بالـدّليل المثبت له، فإنّ المطلوب اللّازم، انّما هو الصانع، و الدليل المثبت له وجود المصـنوعات؛ كما قيل للصادق (ع): «ما الدليل على الصانع؟ قال: (ع): وجود الأفاعيل.» و العلّة المقتضـية فيها، الّتى اوجبت الالتزام بالصّانع، إنّما هى المصـنوعيّة، فلا بدّ ان ينظر فى كيفيّة اقتضاء الصـنع و المصـنوعيّة و مقدار اقتضائها. فأوّل ما تقتضـيه و الجامع لغيره من المقتضيات ان لا يكون صانعها مثلها، اذ لو كان مثلها لكان محتاجا الى الصانع أيضا مثلها؛ كما مرّ قول الصادق (ع) جوابا عن الزنـديق: «و إنّ صانعهم غيرهم، اذ كان مثلهم شبيهـا بهم فى ظـاهر التركيب و التـأليف و فيمـا يجرى عليهم من حـدوثهم ...» فلازم ذلك ان يكون موجودا، ازليّا، قائما بـذاته، قادرا على الصـنع، عالما به، فيلزمه إذن ما مرّ من اللّوازم و الـذاتيّات لما بالـذّات، و ما هو شأن الصانعيّة بمقتضـى المصـنوعات، فلا بدّ ان لا يكون حادثا و لا محدودا، و لا مركبا و لا ناقصا، و لا مفتقرا، و لا متغيّرا بالزوال، و لا متبدّلا بالأحوال.

ثمّ النظر ثانيا: فى مقتضى امكان التعدّد من حيث هو، مع قطع النّظر عن عدد خاصّ، فان امكن فرضه فى نفسه و من غير خلل فى تلك اللوازم و الملتزمات الثابتة العقليّة البرهانيّة، قضـى به، ثمّ يلاحظ بعد ذلك فى العدد الخاصّ و المعيّن منه، و ان صحّ و امكن حكم به، و إلّا حكم باستحالته، لاستلزامه نقض ما حكم العقل بلزومه عن صرافته.

و النّظر فى امكـان التعـدد من جهـات: تارة: فى نفسه مع ملاحظـة كون الأعـداد ما بالـذّات؛ و أخرى: بملاحظـة مقتضاه من المغايرة و المحدوديّة و التركيب؛ و ثالثة:

بملاحظة الصانعيّة المطلوبة، و امكان الصنع من المتعدّد. و الى هذا اشرت بقولى:

---

(۱). البحار ۳: ۲۹/ ۳.

(۲). المصدر ۳: ۲۹/ ۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۶۱ و إنّما فرض التعدد ابتنىعقلا على أن كان ذاتا ممكنا

و أمكن الصنع مع التعددو لم يناقض ما اقتضاه الأبدىّ

و فرض مثلين يؤدّى بالعددلغير غاية و كلّ فيه حدّ

إذ فرض مثلين بلا تميّزممتنع فاحتيج للمميّز

من فرجة و فاصل بينهماإذن ثلاثة تصير القدما

إذ كان لم يزل لذين فاصلاو الأزلىّ ليس إلّا كاملا و إنّما فرض التعدد ابتنى عقلا على أن كان ذاتا ممكنا، كما هو قضيّة كل دعوى و

مقال، فإنّه لا يمكن البحث عن وقوع شيء أو دعوى وقوعه إلّا بعد الإمكان الذاتي له، و فرض التعدد في القائم بالذات غير ممكن ذاتا كما نقرّره. و أمكن الصنع أيضا مع التعدد، و إلّا فمع عدم امكانه ليس من المطلوب اللّازم، و لم يناقض فرضه أيضا ما اقتضاه الأبديّ؛ اى الأزليّ الأبديّ، فلو كان مناقضا لمقتضى الأزليّة، مخالفا للوازمه، غير واجد لخواصّه، و لا جامع لشرائط لا يصلح للصّانعيّة المطلوبة. و شيء من الثلاثة، غير ممكن و لا واقع، يظهر حال الكلّ، من الوجوه الّتي اقمتها على الاستحالة:

[الوجه الأول: فرض التعدد يوجب المحدودية]

فاوّل الوجوه: أنّ العدد في نفسه، غير قابل الفرض لأدائه الى بلوغ العدد الى غير النّهاية، او تعيّنه بمعيّن خارجي، و كلاهما محال؛ كما قلت:

و فرض مثلين، و هو أوّل عدد يفرض زائدا على الواحد، يؤدّي بالعدد لغير غاية و نهاية، و كلّ من الأعداد الغير المتناهية، فيه حدّ للزوم امتياز كلّ عدد عن غيره.

ففيه اشكالان: بلوغه الى غير النّهاية، و استلزامه للمحدوديّة.

بيان الاستلزام، ما ذكرت:

إذ فرض مثلين بلا- تميّز بينهما، ممتنع، فاحتيج للمميّز لكلّ منهما من فرجة و فاصل بينهما، ليتميّز كلّ واحد عن غيره، و إذن ثلاثة تصير القدماء: و هي الاثنان المفروضان، و المميّز الفاصل بينهما. إذ كان هذا المميّز لم يزل لذين القديمين فاصلا و مميّزا من الأزل، لأنّ المفروض كونهما ازليّين، فلا- بدّ ان يكون المميّز معهما من الأزل؛ اى من حين وجودهما لاحتياجهما إليه من ذلك الحين؛ و الأزليّ ليس إلّا كاملا، واجدا لجهات الأزليّة و لوازمها على ما تقدّم.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۶۲ فاحتيج للفرجة في المثلين إلى مميّزين آخرين

و هكذا فليس ينتهي العدد إلى معيّن و لا- بغير حدّ فهذا الثالث المميّز اذا كان ازليّا كان إذن مثلهما في الأزليّة و الكمال، فيحكم له أيضا بالاستقلال، لاستقلاله في قيامه بالذات، و اذا حكم له بالاستقلال، فاحتيج الفرض للفرجة؛ اى لأجلها في المثلين المفروضين إلى مميّزين آخرين، يكون احدهما فاصلا بين الأوّل و الثاني، و ثانيهما بين الثاني و الثالث على مثال هذا الخطّ (-----)، و المثال على وجه الفرض و التقدير كلفظ الفرجة و الفصل دون الواقع و التحقيق. و على كلّ حال فالكلام في المميّزين كالكلام في الأوّل، فيصير العدد خمسة و اذا صارت خمسة، احتاجت الى فرج اربع، على هذا المثال (-----)، فصارت تسعة، و هكذا كلّما زاد في العدد، احتاج الى مثله باقلّ من واحد، فالتّسعة الى ثمانية، و صارت سبعة عشر، و هي الى ستّ عشر فصارت ثلاث و ثلاثين، و هكذا.

فليس ينتهي العدد إلى معيّن و لا يكون أيضا كلّ عدد منه بغير حدّ، لأنّه لو كان بغير حدّ، لم يكن هو غيره، و لا يسمّى العدد. قال الصادق (ع) فيما اجاب به عن سؤال الزنديق:

«ثمّ يلزمك ان ادّعيت اثنين، فلا بدّ من فرجة بينهما حتّى يكونا اثنين، فصارت الفرجة ثالثا بينهما، قديما معهما، فيلزمك ثلاثة، و ان ادّعيت ثلاثة، لزمك ما قلنا في الاثنين حتّى يكون بينهما فرجتان، فيكونوا خمسة، ثمّ يتناهى في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة.»

فاذا تبيّن أنّ مقتضى التعدد أوّلا و بالذّات، عدم الانتهاء الى حدّ، فمع كونه مستلزما لتحديد كلّ عدد، فامّا ان يبقى على مقتضاه من غير النّهاية، او يدّعى تعيّنه في عدد خاصّ، و كلاهما باطل و محال. امّا الأوّل: فبطلانه من وجهين: احدهما: من جهة الصانعيّة؛ و ثانيهما من جهة نفس التسلسل؛ و نذكر الوجه الثاني وجها مستقلا؛ و امّا الأوّل، فاليه اشرت بقولي:

---

(۱). البحار ۳: ۲۳۰/ ۲۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۶۳ و العدد اللّامتناهي امتنعاوقوعه للمتناهي صانعا

دفعا و تدريجا و فى الثانى وجب أن لم يكن شىء، لنقصان السّبب

و حصره فى عدد معيّن يحتاج بعد ذا إلى معيّن

فإن يكن من خارج، فهو الأحدو الكلّ مصنوع و إن من العدد

فيستوى الكلّ و إن أحاله على اقتضا الطبع فلا حصر له و العدد اللّامتناهى، امتنعا وقوعه للمتناهى صانعا، فانّ العالم متناه بالضّرورة، فلا يمكن ان يكون الغير المتناهى صانعا له دفعا و تدريجا؛ امّا دفعا، فظاهر، اذ توارد العلل الغير المتناهية على المعلول المتناهى دفعة واحدة، محال؛ لأنّ المفروض كون العلل غير متناهية، فكيف يمكن فرض الدفعة فيها؟ و امّا تدريجا فاوضحت تقريره بقولى:

و فى الثانى وجب أن لم يكن شىء من العالم موجود لنقصان السّبب و فقدانه، لأنّ المفروض أنّ العدد غير متناه، فليس تمام السبب موجودا بعد، و إلّا لكان متناهيا، و الشّىء لا يوجد ما لم يتمّ سببه. هذا بالنّسبة الى ابقاء الفرض على مقتضاه من عدم الانتهاء، و امّا حصره فى عدد معيّن، فهو يحتاج بعد ذا الاقتضاء المذكور من الفرجة إلى معيّن، و لا يخلو من احد ثلاثة: إمّا ان يكون منها، او من غيرها، او يدعى أنّ التعيّن من مقتضى التعدد؛ و الكلّ باطل؛ كما قلت:

فإن يكن المعيّن، شىء من خارج سوى الأعداد، فهو الصانع الأحد لا غيره، و الكلّ؛ اى كل الأشياء، مصنوع له حتّى ما فرض تعيّنه بالخصوص، و إن يكن من نفس العدد، فيستوى الكلّ على الفرض، لأنّ الفرض اتّحادها فى المثليّة؛ و لو فرض أنّ لبعضها جهة فضيلة، اوجبت له سمة التعيّن، رجع الى الأوّل، فيكون هو الصانع وحده، و البقيّة مصنوعة له و إن أحاله؛ اى احال التعيين على اقتضا الطبع، اى طبع العدد، فيقول: إنّ مقتضى طبع التعدد هو التعيين، فلا حصر له؛ كما عرفت انّ مقتضى التعدّد عدم الحصر.

الوجه الثانى: من تقرير الاستحالة: أنّ التعدد، يستلزم الحدوث

و نفى الأزليّة لا- محالة، سواء انتهى العدد أم لم يتناه و أنّ عدم التناهى غير معقول فى نفسه. و قد اشار الى نفى الأزليّة اجمالا امير المؤمنين و موسى بن جعفر و الرضا (ع) فى كلامهم بعبارة واحدة:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۶۴ و العدّ تحديد فيبطل الأزلو مع تعيّن بحدّين اشتمل

و إن تسلسلت ترتّبت لمافى جمعها انتهائها تحتّما

و بالتّسلسل الحدوث حاصل مع أنّه فى نفسه لا يعقل «و من حدّه، فقد عدّه، و من عدّه فقد ابطل ازله.»

و تفصيله ما قلت: و العدّ بنفسه تحديد للمعدود؛ كما عرفت، فإنّ كلّ عدد لا بدّ ان يمتاز عن غيره، و لا يكون الامتياز إلّا بتحديد، فيبطل الأزل بنفس التحديد الحاصل من التعدد، لأنّ كلّ محدود مصنوع على ما تقدّم، فالتّعدّد بنفسه مشتمل على التحديد سواء تعيّن العدد بمعيّن أم لم يتعيّن الى ما لا نهاية له، و مع تعيّن فى عدد خاص، بحدّين اشتمل، لا بحدّ واحد، و هما حدّ التعيين فى ذلك العدد الخاصّ، و حدّ الامتياز لكلّ منها عن غيره، للزوم الفرجة كما مرّ. فان قيل: بالتعيين تبطل الأزليّة من جهتين، و هما الحدّان المذكوران، و ان قيل: بعدم التناهى، تبطل الأزليّة أيضا من جهتين: إحداهما: الحدّ الملازم للتّعدد؛ و ثانيهما الترتب و التسلسل، فإنّه أيضا مستلزم الحدوث؛ كما قلت: و إن تسلسلت؛ اى الأعداد الى ما لا نهاية له، ترتّبت قطعا بان يكون كلّ واحد عقيب الآخر، و لا تكون مجتمعة اصلا لما فى جمعها انتهائها تحتّما، فإنّ الاجتماع كالدّفعة، لا يتحقّق إلّا مع التناهى، و بالتّسلسل الّذى يستدعى الترتيب، الحدوث حاصل للأعداد، لأنّ كلّ عدد منها بمقتضى الترتيب لم يكن إلّا بعد الآخر، و هو معنى الحدوث، اذ لم يكن، ثمّ كان.

و الحاصل: أنّه لا يمكن فرض اللّانهاية إلّا بالتّسلسل، و لا يمكن التسلسل هنا، لاستلزامه الحدوث، هذا، مع أنّه، اى التسلسل فى نفسه لا- يعقل مطلقا، و لو فى غير المقام و فى غير العلل و المعلولات، فإنّ محض فرض اللّانهاية فى الأمور المترتّبة، ممّا لا يعقل، و يكفى فى استحالته عدم تعقّله.

الوجه الثالث: استحالة التعدد، لاستحالة الصنع معه،

و لو مع التعين فى عدد خاصّ. و ما هو المطلوب، إنّما هو الصانع لأجل صنعه فإذا استحال الصنع مع التعدد، حكم باستحالة التعدد.

و تقرير هذا الوجه اجمالا: أنّه لو فرض هناك صانعين مثلا، فلا يخلو إمّا ان

---

(۱). البحار ۴: ۲۸۴/ ۱۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۶۵ و فرض صانعين باستقلال‌دفعا و تدريجا من المحال

لأنّ فى الدفع توارد العلل‌و غيره تحصيل أمر قد حصل

و إن تعاونا بصنع العالم‌فى كلّ جزء أو على التساهم

ففيهما القهر أو العجز جلى‌و ذا محال فى القديم الأزلىّ

و فرض كونه بالاختيارو هم بل الواقع الانجبارىّ

إذ ليس مانع عن استقلال‌كلّا سوى المزاحم الفعّال

فالكلّ مقهور بقهر صاحبه‌لو لاه بانفراده استقلّ به

فلو توافقا على اختيارفذلك اختيار انجبارىّ

ثمّ التعاون اقتضى التكاسرالكنّه لا يقتضى التغيّرا

و يلزم الصانع لو تعدّدافى ذاته ضعف و عجز أبدا

إذ ليس إمّا أنّ كلّا قادرأن يدفع الغريم أم لا يقدر يكونا مستقلّين فى التأثير، و ذلك امّا دفعة، او تدريجا، او متشاركين، و ذلك امّا بالتعاون فى كلّ جزء من اجزاء العالم، او بالتّساهم، بان يصنع كلّ منهما شيئا؛ و الجميع مستلزم للمحال، و تفصيله ما قلت: و فرض صانعين باستقلال بان يكون كلّ منهما مؤثّرا تامّا فى كلّ موجود من موجودات العالم، بحيث يستقلّ بنفسه فى صنعه، من دون نظر الى الآخر و لا توقّف عليه أو احتياج إليه، فهذا الفرض من الاستقلال، دفعا و تدريجا من المحال. و ذلك لأنّ فى الدفع توارد العلل التامّة على معلول واحد، و هو محال من دون التكاسر، لأنّ الشيء الواحد، لا يتحمل تأثيرين تامّين فى آن واحد و التكاسر، خلاف الفرض، اذ المفروض الاستقلال، و مع فرض التكاسر يدخل فى التعاون. هذا ان كان دفعا، و امّا غيره؛ اى تدريجا، فهو تحصيل أمر قد حصل، و بيانه و استحالته واضحان.

و إن فرض أنّهما تعاونا بصنع العالم، فلا يخلو: إمّا ان يكون التعاون فى كلّ جزء و فى كلّ موجود، أو على التساهم، بان فرض أنّ احدهما خلق السّماء، و الآخر الأرض مثلا، و كذلك فى سائر الاجزاء؛ و على كلّ حال ففيهما بسبب الاشتراك، القهر؛ اى المقهوريّة، أو العجز، جلى على سبيل منع الخلوّ.

وجه اللّزوم: أنّ المشاركة إمّا اختياريّة، او غير اختياريّة، و الأولى غير واقعة هنا كما نذكر؛ فتبقى الثانيّة، و منشأها إمّا عجز عن الفعل بالاستقلال و الانفراد، او قهر من المزاحم القوىّ، الّذى لا يمكن معه الاستبداد، و ذا؛ اى فرض اىّ واحد منهما، محال

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۶۶

فى القديم الأزلىّ؛ كما تقدّم تقريره فى ذاتيّات ما بالذّات. و فرض كونه؛ اى التعاون بالاختيار؛ اى باختيار كلّ منهما له و تبانيهما عليه. من دون ان يكونا عاجزين عن الانفراد، او مقهورين عن الاستبداد، و هم؛ اى ليس إلّا فرضا وهميّا؛ بل الواقع الحقيقى انّما هو التعاون الانجبارىّ، إذ ليس فى الواقع و نفس الأمر مانع عن استقلال بالصّنع كلّا منهما، لو فرض تمكّنه عن الاستقلال، سوى المزاحم الفعّال.

و ان فرض أنّهما تشاركا بالرضا و الاختيار، فالكلّ منهما مقهور بقهر صاحبه، اذ لو لاه، كان بانفراده استقلّ به، فلا يمنعه فى الحقيقة عن الانفراد سوى مزاحمة صاحبه، و مع كون الحال ذلك. فلو توافقا على اختيار بعد ذلك، فذلك اختيار انجبارىّ، لا الاختيار بقول مطلق، و هذا نظير اختيار المكره، فإنّه مختار مقهور.

دفع توهّم: لعلّ متوهم يتوّهم أنّ الاشتراك لا على التساهم يوجب التكاسر و ضعف القوّتين، و هو أيضا وجه آخر للاستحالة، و قد اشرت الى دفعه بقولى:

ثمّ التعاون اقتضى التكاسرا، لكنّه؛ اى التكاسر، لا يقتضى هنا التغيّرا فى ذات الصانع، لأنّه من التكاسر فى الإرادتين لا التكاسر فى القوّتين؛ فهذا من قبيل تراضى شخصين على مطلوب واحد، كتراضى موليين على صدور فعل من عبدهما، لا من قبيل اتّفاق شخصين على حمل شىء واحد، اذ الصانع و الصنع ليسا من العلّة و المعلول الحقيقيّين إلّا عند الفلاسفة، و هذا التوهم مبنىّ على ذلك. فلا تغفل!

الوجه الرابع: [استلزام تعدد الصانع، الضعف و العجز فى كل منهم]

استلزام التعدد إمّا ضعفا و عجزا فى ذات الصانعين، او ذلك مع مقهوريّة، لا تزول عنهما ابدا، و هما محالان مع استلزام الثانى التسلط على ما بالذّات، و هو محال آخر ؛ و تفصيله ما قلت: و يلزم الصانع لو تعدّدا فى ذاته؛ اى يلزمه فى ذاته ضعف و عجز أبدا، لا انفكاك له عنه، إذ ليس يخلو الأمر: إمّا أنّ كلّا منهما قادر فى ذاته أن يدفع الغريم عن نفسه، بان يهلكه و يزيله، أم لا يقدر على ذلك؛ و امّا كون احدهما قادرا دون الآخر، فهو من حيث التصوّر فقط، لكنّه خارج عن الفرض؛ لأنّ الفرض كونهما مثلين فلا حاجة للتّشقيق الى الثليث.

---

(۱). قال الحسين (ع): «ليس بقادر من قارنه ضدّ أو ساواه ندّ».

(۲). القسمة بحسب التصور ثلاث: إمّا ان يقدران، او لا يقدران، او يقدر احدهما دون الآخر، و لكنّ الثالث خارج عن الفرض، إذ ليس الفرد مجرّد كونهما اثنين، بل كونهما مثلين، فلا حاجة لذكره.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۶۷ و الثانى ظاهر، كذاك الأوّلأنّ كلّا للزّوال قابل

مع أنّ ما بذاته محال أن كان للغير به مجال و الثانى، ظاهر فى لزوم الضعف و العجز لهما ذاتا من غير بيان، و كذاك الأوّل بأدنى امعان؛ لأنّ كلّا منهما مع فرض قدرة الآخر عليه، للزّوال قابل، فيكون كلّ منهما ضعيفا فى مقابل قدرة الآخر؛ فحالهما إذن، حال انسانين، و لا يمكن ان يكون هذا الضعف إلّا مستندا الى ذاتهما، و إلّا لم يقبلا الزوال، و لم يقبلا قدرة الغير، فصارا أيضا ضعيفين بالذّات، مع أنّ كلّا منهما مقهور صاحبه أيضا بالذّات. هذا، مع أنّ ما بذاته محال أن كان للغير به؛ اى عليه مجال، و فرض قدرة كلّ منهما على الآخر مستلزم للتسلّط على ما بالذّات. قال الصادق (ع) جوابا عن سؤال الزنديق حيث قال: لم لا يجوز صانع العالم اكثر من واحد؟

قال ابو عبد اللّه (ع): «لا يخلو قولك: أنّهما اثنان، من ان يكونا قديمين قويين، او يكونا ضعيفين، او يكون احدهما قويا و الآخر ضعيف؛ فان كانا قويّين فلم لا يدفع كلّ واحد منهما صاحبه و ينفرد بالربوبيّة، و ان زعمت أنّ احدهما قوىّ و الآخر ضعيف ثبت أنّه واحد كما نقول، للعجز الظاهر فى الثانى ...» و يأتى تمامه.

قوله (ع): «فلم لا يدفع؟» تبكيت للسّائل و افحام و الزام له بالتّفكر بهذا الاستفهام، ليظهر له الوجه التام، كما انّه (ع) لم يتعرّض لإبطال كونهما ضعيفين أيضا احالة على ظهوره على الأفهام، و ليس على وجه التعليل، حتّى يقال أنّه ليس بتمام، لإمكان ان يقال أنّهما توافقا على الشركة بالاختيار، و ان كان هذا المقال أيضا، لا يرفع السؤال، كما عرفت و ستعرف.

الوجه الخامس: استلزام التعدد، الضعف و المقهوريّة و المغلوبيّة

أيضا فى إرادة الصانعين، لا فى ذاتيهما؛ و هو أيضا محال؛ فإنّ ما بالذّات القديم، لا يغلب فى ارادته؛ كما قلت:

---

(۱). البحار ۳: ۲۳۰/ ۲۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۶۸ و العجز أيضا لازم بلا مردّفى صرف كلّ غيره عمّا قصد

فإن يكن يقدر كلّ منهماأن يصرف الغريم عمّا عزما

كانا ضعيفين و إن لم يستطعفالضعف أولى بهما إذ يمتنع

و استلزم التعدد التزاحماعند تخالف المراد لهما

إذ لم تجب عليهما الموافقةذاتا و مهما جازت المفارقة

تزاحما فإن توقّفا فذاعجز بدا قهرا و إن تنابذا

فإن يؤثّرا جميعا اجتمع ضدّان عينا أو تناقض وقع و العجز أيضا لازم لهما بلا مردّ فى مقام صرف كلّ منهما بالقهر غيره عمّا قصد و اراد، فإنّه لا يخلو الأمر أيضا من ان يكون كلّ واحد منهما، قادرا على ردّ الآخر عن عزمه، و جعله موافقا له بتصرّف منه فى نفسه، و تسلّط منه عليه، أم لا؛ فإن يكن يقدر كلّ منهما أن يصرف الغريم عمّا عزما، بنحو من الإعمال فيه، كانا إذن ضعيفين، ذليلين، مغلوبين، و إن لم يستطع واحد منهما، فالضعف أولى بهما إذ يمتنع؛ اى حيث يمتنع ذلك لهما؛ يعنى، صرف كلّ منهما الآخر.

الوجه السادس: استلزام التعدد، وقوع التزاحم و التمانع فى المرادين او امكانه،

و امكانه هنا كوقوعه، و التزاحم مستلزم للمحال. و تقريره ما قلت:

و استلزم التعدد التزاحما، عند تخالف المراد لهما، امّا بالسلب و الإيجاب، بان يريد احدهما شيئا و لا يريده الآخر؛ او بالتّضاد و التباين، بان يريد هذا مثلا انسانا و الآخر بهيمة؛ إذ لم تجب عليهما الموافقة الدائميّة فى المرادات ذاتا؛ اى بحسب ذاتهما، و إلّا كانا موجبين، مجبورين، فيجوز لهما التخالف و المفارقة، و لو احيانا و اتّفاقا، بل و لو امكانا قضيّة لإطلاقهما و استقلالهما ذاتا، و مهما جازت المفارقة، تزاحما فى تحقّق مراديهما، فلا يخلو إمّا ان يتوقّف كلّ منهما و ينصرف عن مراده لأجل مزاحمة غيره، او يتغالبان على حصول مراديهما؛ و حينئذ، فامّا ان يؤثّر كلّ منهما أو واحد منهما، او لا يؤثّر احد منهما، و الجميع محال.

فإن توقّفا معا عن الإرادة، فذا عجز بدا قهرا عليهما، لأنّهما لم يتمكّنا من انفاد امرهما، و إن تنابذا بالرّأى؛ اى نبذ كلّ منهما رأيه و انفذ امره، فإن يؤثّرا جميعا، اجتمع ضدّان عينا و خارجا، ان اراد كلّ منهما شيئا غير ما اراد الآخر، أو تناقض وقع كذلك عينا و خارجا، لو اراد هذا شيئا و اراد الآخر نفيه، و وقع المرادان.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۶۹ و إن تخلّف المراد عنهمافذان مغلوبان فيما عزما

و إن يرجّح واحد فلا يسعو فرض الإمكان هنا كأن وقع

و الاختيار عين الانجبارسمّى «الاشتراك الاختيارىّ» و إن تخلّف المراد عنهما جميعا، بان لم تؤثّر إرادة واحد منهما، فذان مغلوبان فيما عزما عليه قطعا، اذ لو لا مغلوبيّتهما، فإنّ تخلّف المعلول عن العلّة التامة محال، و المفروض أنّ إرادة كلّ منهما علّة تامّة بالاستقلال، و إن يرجّح واحد منهما فى تأثير ارادته، فلا يسع ذلك له، لأنّه ترجيح أو ترجّح بلا مرجّح.

و ان عاند الخصم فى دعواه، بأنّ التزاحم لا يتّفق لهما اصلا، لموافقتهما دائما على الاشتراك و أنّ هذا مجرّد الفرض امكانا لا وقوعا،

فيدفع أوّلا بكفاية فرض الإمكان؛ كما قلت:

و فرض الإمكان هنا كأن وقع، اذ لا فرق فى القديم الذاتى فيما هو محال عليه، بين وقوعه و امكانه، لعودهما معا الى المباينة مع الذات، فكما لا يجوز عليه العجز و الضعف و الافتقار و الانكسار حصولا و وقوعا لمنافاتهما لمقتضى الذات، كذلك لا يجوز عليه فرض امكانها ذاتا فى ذاته، بل عدم جواز الوقوع ليس إلّا لأجل عدم الإمكان الذاتى.

و ثانيا: بما تقدّم فى نظيره، و قد اعدته ثانيا بما قلت: و الاختيار المتوهّم لو سلم، فهو عين الانجبار، سمّى عند الخصم «الاشتراك الاختيارىّ». و يمكن ان تكون هذه الآيات أيضا ناظرة الى هذا التزاحم فى المراد، وقوعا أو امكانا؛ و هى قوله تعالى:

قُلْ لَوْ كانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَما يَقُولُونَ إِذاً لَابْتَغَوْا إِلى ذِى الْعَرْشِ سَبِيلًا. و قوله تعالى:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ ما كانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ و قوله تعالى:

لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا. .

فانّ التزاحم على ما قرّرناه، نوع من الابتغاء الى ذى العرش، و نوع من العلوّ،

---

(۱). اسراء ۱۷: ۴۲.

(۲). مؤمنون ۲۳: ۹۱.

(۳). انبياء ۲۱: ۲۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۷۰

و نوع من الفساد، فإنّ كلّا منهما يفسد أمر الآخر. قال الصادق (ع): «و إنّه لو كان فى السّماوات و الارضين آلهة معه سبحانه، لذهب كلّ إله بما خلق و لعلى بعضهم على بعض و لأفسد [و لفسد خ] كلّ واحد منهم على صاحبه.»

و قال علىّ بن ابراهيم القمّى: ثمّ ردّ على الثنويّة، الّذين قالوا بالهين فقال (ع):

«ما اتّخذ اللّه من ولد، و ما كان معه من إله، إذن لذهب كلّ إله بما خلق و لعلى بعضهم على بعض. قال: لو كان إلهين كما زعمتم، لكانا يختلفان، فيخلق هذا و لا يخلق هذا، و يريد هذا و لا يريد هذا، و لطلب كلّ واحد منهما الغلبة؛ و اذا اراد احدهما خلق الإنسان و اراد الآخر خلق بهيمة، فيكون انسانا و بهيمة فى حالة واحدة، و هذا غير موجود.

فلمّا بطل هذا، ثبت التدبير و الصنع لواحد، و دلّ أيضا التدبير و ثباته و قوام بعضه ببعض على أنّ الصانع واحد- جلّ جلاله- و ذلك قوله: «ما اتّخذ اللّه من ولد.

انتهى.

فان كان ما ذكره من روايته، فهو أيضا تأييد من المعصومين (ع)، و ان كان مستفادا من درايته، فلقد اجاد فيما استفاد، و إليه يشير أيضا قول الصادق (ع) فى جواب الزنديق المذكور:

و ان قلت: إنّهما اثنان، لم يخل من ان يكونا متّفقين من كلّ جهة، او مفترقين من كلّ جهة، فلمّا رأينا الخلق منتظما، و الفلك جاريا. و التدبير واحدا، و اختلاف الليل و النّهار و الشّمس و القمر، دلّ صحّة الأمر و التدبير و ائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد.»

و ذلك بإرادة الاتّفاق و الافتراق فى الإرادة، و المراد بقرينة قوله (ع): «فلمّا رأينا الخلق منتظما ...»، لكنّه (ع) لم يتعرّض لأبطال الوجهين، لظهوره لدى السّائل.

و بطلانهما واضح على ما بيّنا، فإنّه ان كانا مفترقين من كلّ جهة، لزم التزاحم و التغالب دائما؛ و ان كانا متّفقين من كلّ جهة، فان كانا مجبورين على ذلك، فهما موجبان، و الّا لزم وقوع الافتراق أو الإمكان.

---

(۱). البحار ۳: ۱۶۵/ ۱.

(۲). المصدر ۳: ۲۱۹/ ۶.

(۳). المصدر ۳: ۲۳۰/ ۲۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۷۱ فجائز أن يقع التنازع‌بينهما و أمكن التمانع

فيورث الفساد بالتّغالب‌أو بتضايق عن المآرب و عن هشام بن الحكم، قال: «قلت لأبى عبد اللّه (ع): ما الدليل على أنّه واحد؟

قال (ع): اتّصال التدبير و تمام الصنع، كما قال اللّه- عزّ و جلّ-: لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا. »

و المراد باتّصال التدبير، استمراره على التوالى و عدم انقطاعه و توانيه الّذى هو الفساد.

و امّا قوله (ع): «و تمام الصنع ...» فامّا ان يراد به اتقانه و كماله، فهو عبارة عن وحدة الصنع الّتى يأتى الاستشهاد لنا بها، او يراد به بقاء الصنع على كماله، فيرجع الى اتّصال التدبير؛ و على الأوّل فالاستشهاد بالآية لخصوص الاتّصال دونه.

الوجه السابع: استلزامه امكان التنازع بينهما فى مصنوعاتهما الموجودة من العالم بالتّغالب،

بان يريد كلّ منهما الاستقلال بالملك و الانفراد بالسلطنة، او التمانع بالمضايقة، بان يضيق كلّ منهما على الآخر، إمّا بان يضايق عن معاونته ايّاه فى الصنع و التدبير فى الشركة على الجميع أو عن مصنوعه الخاصّ به فى الشركة السهاميّة، و امكان التنازع كامكان التخالف فى الإرادة؛ فانّ التنازع أيضا يوجب الضعف و العجز و المقهوريّة، و امكانه مستلزم لإمكانها، و امكانها كحصولها، و وقوعها محال فى الصانع القديم، بل الإمكان يستلزم جواز الوقوع. و لا مانع عنه إلّا القهر كما مرّ.

و الى التّنازع اشرت بقولى:

فجائز أيضا بعد ما جاز الاختلاف بينهما ذاتا، أن يقع التنازع بينهما على المصنوع المشترك بينهما من العالم، و كذلك أمكن التمانع بينهما فى مصنوعاتهما المختصّة، لو فرض التساهم؛ فيورث الفساد فى العالم: امّا بالتّغالب، بان يتغالبا على الملك أو يغالب كلّ منهما الآخر فى حقّه؛ أو بتضايق عن المآرب فى معاونته؛ او فيما يختصّ به، بان يضايق خالق السّماء على خالق الأرض عن المساعدة لو فرض انّ للسّماء إله و للأرض إله. و حمل الآيات المتقدّمة و اخبارها على هذا التنازع و التمانع

---

(۱). انبياء ۲۱: ۲۲.

(۲). البحار ۳: ۲۲۹/ ۱۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۷۲ و الافتقار بان أيضا لهمافى الصنع إذ بالكلّ قد تقوّما

فإن من الذات فنقص لازمو إن لمانع فعجز دائم

و مع تعدّد تمايز لزمو الاشتراك لهما أيضا حتم

فركّبا ممّا به تمايزا ما به ذا الاشتراك أحرزا

و فرض تمييز بلا تركّب‌ممتنع كمثل أن لم يوجب

هويّتان بتمام الذات‌وهميّة إذ شاركا فى الذاتىّ أيضا صحيح، خصوصا قوله تعالى: لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ ... فإنّه نصّ فى التمانع الّذى ذكرنا.

الوجه الثامن: استلزامه الافتقار،

و هو ظاهر من الاشتراك فى صنع العالم؛ فانّ كلّا منهما مفتقر الى الآخر؛ كما قلت: و الافتقار بان أيضا لهما فى الصنع، إذ الصنع بالكلّ؛ اى بالجميع، قد تقوّما على فرض التعدد و اشتراكهما.

ثمّ لا يخلو هذا الافتقار: امّا ان يكون من ذاتهما بما هى الذات، او من اجل وجود المانع المزاحم المعارض؛ فإن يكن من الذات فنقص لازم لذاتهما، و إن لمانع فعجز لهما دائم و ايّا منهما كان، فإنّ المفتقر لا يصلح للصانعيّة.

الوجه التاسع: استلزامه التركيب،

و به استدلّ المتكلّمون و الفلاسفة. و تقريره كما قلت:

و مع تعدّد، تمايز لزم، لأنّه مقتضى الاثنيّة، و الاشتراك لهما أيضا حتم بالفرض بمقتضى دعوى المثليّة، فركّبا اذا ممّا به تمايزا، و ما به ذا الاشتراك أحرزا، و فرض تمييز بلا تركّب؛ كما توهّمه ابن كمونة، ممتنع كمثل أن لم يوجب التميز، بان يقال: التميز ليس بواجب و أنّ الاثنيّة تتحقّق بدونه، هويّتان بتمام الذات، اشارة الى قوله، فإنّه قال ردّا على القول باصالة الماهيّة: «بانّه لا يقوم بدفع شبهة التعدّد، لعدم استلزامه التركيب، لأنّه يمكن ان يفرض هناك هويّتان متباينتان بتمام ذاتهما؛ فانّ الماهيّات، متباينات، و قد يكون تباينهما بتمام الذات، فلا يحتاجان حينئذ الى مميّز غيرهما. و امّا الاشتراك فهو فى امر عرضىّ انتزاعى؛ اعنى، وجوب الوجود، فلا اشتراك حتّى يحتاج الى الامتياز، و يعنى بتمام ذاتهما حقيقة ذاتهما لا تمام الحقيقة،

---

(۱). مؤمنون ۲۳: ۹۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۷۳ و الخصم أيضا يدّعى المثليّةفى كلّ ذاتىّ بلا مزيّة

فإن تباينا بكلّ الذاتتخالفا فى كلّ ذاتيّات

و اختلفا بالفقد و الوجدانأو بالتّضادّ، إذ هما سنخان لأنّه فرض الماهيّتين بسيطتين.»

و هذا الّذى فرضه، فرضيّة وهميّة، ليس له موطن إلّا الوهم و الخيال؛ إذ المفروض أنّهما شاركا فى الذاتىّ؛ يعنى، أنّهما متشاركان فى الذاتيّات الّتى يستلزمها القديم و الصانعيّة، و هما متساويين فى الواجديّة، و إلّا فلو فقد احدهما كلّا أو بعضا، لم يكن ندّا للآخر، و مع هذه المشاركة فى الذاتيّات، كيف يمكن فرضهما متباينين بتمام الذات؟ فانّ المتباينين بتمام الذات لا يمكن فرض اشتراكهما فى الذاتيّات.

و الخصم أيضا يدّعى المثليّة، يدّعى أنّهما مثلان، و المثلان لا يمكن فرض تباينهما بتمام الذات، بل بالمشخّصات فقط، و هو يدّعى أنّهما مثلين فى كلّ ذاتىّ فرض للصّانع القديم، بلا مزيّة لأحدهما على الآخر، و مع تباينهما بكلّ الذات خرجا عن التماثل الى التضاد، فيكونان متضادّين. و أيضا فإن تباينا بكلّ الذات، تخالفا إذن فى كلّ ذاتيّات لهما، فإنّ ذلك مقتضى المتباينين؛ فانّ المتباينين بالذّات متباينان بالذاتيّات، الا ترى أنّ الحجر يباين الإنسان ذاتا، فيباينه فى ذاتيّاته، و كذلك الماء يباين النّار ذاتا، فيباينهما فى ذاتيّاتها، فلا يحصل من الحجر ما يحصل من الإنسان، و لا من الماء ما يحصل من النّار، مع انّهما لا يتباينان بكلّ الذات. فاذا فرض صانعان قديمان بالذّات، كيف يمكن توافقهما فى الذاتيّات الّتى من آثارها صنع هذا العالم الكبير؟

و اختلفا أيضا، مع فرض تباينهما كذلك بالفقد و الوجدان، أو بالتّضادّ، إذ هما على هذا الفرض، سنخان، مختلفان، متقابلان، و لا معنى للتّباين بتمام الذات، الّا بان يكون احدهما واجدا لشىء من الذاتيّات، كالعلم مثلا، و الآخر فاقدا له، او كان احدهما واجدا لشىء و الآخر واجدا لضدّه. هذا كلّه، مضافا الى ما تقدّم، انّ التعدد مستلزم للتّحديد، و التحديد يستلزم التركيب لا محالة. و أيضا هذا كلّه فى الجواب عن هذه الشّبهة، من حيث لزوم التركيب، و إلّا فاستلزام لزوم التعدد الفرجة على ما تقدّم بيانه، لا يبقى له مجالا.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۷۴ ثمّ هنا لا يمكن التغايرمع التماثل الّذى يعتبر

إذ ما لما بالذّات بالذّات فقطو الذات ليست تقتضى الضدّين قطّ
فواحد بالغير أو هما معابل فرض كلّ فى الثبوت امتنعا

الوجه العاشر: أنّ التعدد و الالتزام بالتماثل، يستلزمان التماثل من جهة، و التغاير من جهة، و لو من حيث الشّخص؛

فانّ هذا المقدار ممّا لا بدّ منه فى التعدد، و لا غنى عنه، سواء اعترف الخصم بلزوم التركيب منه، أم لم يعترف؛ و سواء اعترف بأنّ هذا المقدار من التركيب ممّا يضرّ بالقديم، أم لم يعترف؛ فإنّه لا محيص له عن الالتزام بلزوم هاتين الجهتين، و إلّا لم يتحقّق التعدد فيما هو المطلوب، بل لا بدّ له من اثبات ذلك مع ذهابه الى التعدّد. و لعلّه الى هذا اشار الصادق (ع) فى حديثه المتقدّم: «و ان قلت: انّهما اثنان لم يخلوا من ان يكونا متّفقين من كلّ جهة، او مفترقين من كلّ جهة ...» و لم يتعرّض لإبطالهما ايكالا الى وضوحه. فإنّه لو كانا متّفقين من كلّ جهة، فهما ليسا إلّا واحدا، و ان كانا مفترقين من كلّ جهة، فهما متباينان لا يكونان مثلين، و اثر المتباينين متباين، فلا بدّ للخصم من اثبات كونهما متّفقين من جهة، و مفترقين من جهة، قضاء لحقّ التعدد و الالتزام بالتّماثل. و لكن الجمع بينهما فيما هو القديم و بالذّات محال؛ كما قلت:

ثمّ هنا لا يمكن التغاير مع التماثل الّذى يعتبر جمعا، بل المقام لا يحتمل الّا احدهما، إذ قد تقدّم أنّ كلّ ما فرض لما بالذّات، لا بدّ ان يكون ثابتا له بالذّات فقط، لا بالعرض و الغير؛ فلو فرض للقديم التماثل و التغاير، فلا بدّ ان يكونا له بمقتضى الذات مع انّهما ضدّان، و الذات ليست تقتضى الضدّين قطّ، فامّا ان تكون بذاتها مقتضية للتماثل فقط، او للتغاير فقط، فواحد منهما بالغير لا محالة، أو هما معا، و هو الحق؛ اذ لا يجتمع ما بالذّات و ما بالغير فى شىء واحد، فاذا ثبت أنّه بالغير من وجه، ثبت له بالإطلاق.

---

(۱). البحار ۳: ۲۳۰/ ۲۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۷۵ إذ لو تماثلا بجنس فهمافردان من نوعين لن يلتئما
و افتقرا بعد إلى التشخّص‌و ذاك عارض على المشخّص
و إن بفصل صيّرا فردين‌للنّوع و المائز بالشّخصين
فالافتقار و القيام بالعرض‌يلزم ما بالذّات أيّما فرض
لكنّه ينحصر التقابل،،،فى الفصل بالشّخص و كلّ يشكل
أيضا بأنّه اقتضى اللّاانتهاءللفرد من دون معيّن و شاء

الوجه الحادى عشر: و هو خاتمة الوجوه، أنّ فرض التماثل و التغاير فى القديم، ممتنع الثبوت فى ذاته؛

اى يمتنع فرضهما فيه ذاتا و ثبوتا، لاستلزامهما الافتقار و القيام بالعرض، و استلزام التماثل أيضا، البلوغ الى ما لا نهاية له. و تقريره كما قلت:

بل فرض كلّ من التماثل و التغاير فى الثبوت، امتنعا؛ إذ لو تماثلا- فالتّماثل لا يكون إلّا بقدر جامع، و هو امّا جنس أو فصل. فان تماثلا- بجنس، فهما فردان من نوعين، كتماثل الإنسان و الفرس، و هما حينئذ لن يلتئما؛ اى لن يتوافقا ابدا، فكانا إذن متباينين، لا متماثلين.

و افتقرا بعد؛ اى بعد ذلك إلى التشخّص أيضا، لأنّ النّوع لا تحقّق له إلّا بالفرد، و لا تحقّق للفرد إلّا بالتّشخّص، و ذاك عارض على المشخّص، فصار ما بالذات، متقوّما بالتّشخص مع لزوم التركب و الافتقار.

و إن تماثلا- بفصل صيّرا إذن فردين للنّوع كتماثل زيد و عمرو فى الانسانيّة، و المائز حينئذ بينهما بالشّخصين. و على هذا التقرير، فالافتقار و القيام بالعرض، و هو التشخص، يلزم ما بالذّات، و لا يفارقه أيّما فرض الخصم من التماثل فى الجنس او فى الفصل؛ لانّه لا بدّ لهما من التشخّص، لكنّه ينحصر التقابل؛ اى التمايز فى الفصل، مع التماثل به بالشّخص فقط. و امّا فى التماثل بالجنس، فإنّه بالفصل و الشخص معا، و كلّ منهما يشكل أيضا، بأنّه اقتضى اللّاانتهاء للفرد من دون معيّن و شاء، يعيّنه فيما يشاء من عدد خاصّ؛ و ذلك لأنّ التماثل اذا فرض فى الجنس، ثبت لهما جنس، و اذا فرض فى النوع ثبت لهما نوع، و الجنس و النّوع لا- ينحصر افرادهما من حيث الفرض و التصور و الإمكان، فاذا فرض الانحصار فى الوجود كالشّمس مثلا، لا بدّ له من محدّد و معيّن.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۷۶ و نوع آخر من العقليّ مايقضى به العقل قضاء لازما

و قد كفى ذلك للموحّدأن يحكم العقل بنفى الزائد

من ذاك أن ليس له دليليثبته ففرضه عليل

إذ ليس ما يخصّه من الأثرو لا تعرّف له و لا خبر

لم يتعرّف هو فى آياتهو لا ببعثه لنا دعاته

و لا إليه حاجة فنهتدىبها إليه كقصور الواحد

و لا اقتضاء فى دليل الصانعإلّا لصانع محيط جامع

فالعقل قاطع بأن لا عين لهلفقد كلّ شاهد تعقّله

و الغرض الطاعة، و هى بالطّلبفإن يكن للرّبّ ندّ لطلب

النّوع الثانى من الأدلّة العقليّة: الأصول العقليّة الّتى يعتبرها العقلاء، و يعتمد عليها العقل عند القضاوة، و تمسى ب «الحجّة العقليّة» او «العقلائية»

اشارة

و نوع آخر من البرهان العقليّ ما يقضى به العقل قضاء لازما، فيحتجّ به و يؤاخذ له و عليه، و قد كفى ذلك للموحّد، و حسبه، أن يحكم العقل بنفى الزائد على الواحد، فإنّ المقصود الأصلى و المطلوب المهمّ من البرهان العقلى، انّما هو حكم العقل بنفى الزائد، ليحصل منه للموحّد الجزم و اليقين بالواحد، و يدفع به الخصم المعاند المدّعى للزّائد.

و لا فرق فى حكم العقل لا من حيث حصول الجزم به، و لا من حيث وجوب اتّباعه، بين ان يكون منشأ حكمه استحالة خلافه، فيكون حكمه به على وجه استحالة الخلاف؛ او يكون منشأه تماميّة الحجّة لديه، فيكون حكمه على وجه الحجّة؛ اذ المناط جزم العقل بحكمه و ثبوته لديه، و الزامه به و عليه.

[تماميّة الحجة على نفى الزائد عند العقل من وجوه]

اشارة

و تماميّة الحجّة عنده من وجوه:

احدها: عدم الدليل عليه،

فإنّه ان تمّ واقعا حكم بمقتضاه على العدم، و هو مورد اتّفاق العقلاء كافّة. و تماميّة عدم الدليل من جهات: و هى عدم الأثر، و عدم الخبر، و عدم التعريف منه بنفسه، و عدم الحاجة الماسّة إليه، و عدم اقتضاء الدليل

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۷۷

المثبت للصّانع له. و قد اشرت الى كلّ واحد منها بقولى:

من ذاك أن ليس له دليل يثبته، ففرضه و احتماله عليل، إذ ليس فى الآثار ما يخصّه من الأثر، بحيث يقال هذا اثر ذلك الزائد، لأنّه صنعه، و الّذى نرى من موجودات العالم، مشتركة فى دلالتها على وجود صانع لها، و امّا ان يكون على وجه يظهر منها أنّ هذا لصانع، و ذاك لصانع، فلا علامة و لا دلالة. و الّذى يدّعيه الثنويّة من الخير و الشرّ، نأتى عليه- إن شاء اللّه.

و لا تعرّف له؛ اى اظهار المعرفة لنفسه و ابرازها، بان يعرّف نفسه بوجه من الوجوه، و لا خبر من مخبر صادق يخبر عنه، لم يتعرّف هو فى آياته، بان ينزّل آية خاصّة: من تكوين أو تشريع أو بيان أو كتاب؛ و لا تعرّف أيضا ببعثه لنا دعاته و رسله يدعون إليه. و الى جميع ما ذكر، ينظر قول امير المؤمنين (ع) فى وصيّته للحسن (ع):

و اعلم يا بنىّ! إنّه لو كان لربّك شريك، لأتتك رسله، و لرأيت آثار ملكه و سلطانه، و لعرفت آثار افعاله و صفاته؛ و لكنّه إله واحد كما وصف نفسه، لا يضادّه فى ملكه احد و لا يزول ابدا.»

فهذا الكلام منه (ع)، ليس كلاما خطابيّا ظنيّا، و لا اراد به دعوى اجماع الأنبياء و الاستدلال به، بل هو استدلال قطعىّ، مبنىّ على ما حقّقناه.

و لا إليه حاجة فنهتدى بها إليه، و نستدلّ من طريق الحاجة عليه؛ كقصور الواحد مثلا، بان تبيّن لنا قصوره عن الصنعة بوحدته، فالزمتنا الحاجة الى اثبات غيره معينا له، و لا اقتضاء فى دليل الصانع المثبت له، يقتضى كونه زائدا على الواحد، فإنّ الدليل ليس إلّا الآيات و الآثار و وجود العالم المصنوع؛ و هى لا تقتضى إلّا لصانع، محيط، جامع؛ فاذا امكن فرض صانع بهذا الوصف، لا داعى لفرض الزائد.

و بعد تماميّة عدم الدليل من جميع الوجوه، فالعقل قاطع بأن لا عين له، كما لا اثر له، لفقد كلّ شاهد تعقّله و احتمله. هذا، و الغرض أيضا من الإقرار بالزّائد كالإقرار بالواحد، ليس إلّا الطاعة للمقرّ له، و العبادة له، و هى لا تثبت إلّا بالطّلب، فإن يكن للرّبّ ندّ لطلب؛ كما طلب الرب، فهذا أيضا من الشّواهد على عدمه. و الى فقدان هذه الشواهد كلّها ينظر قوله تعالى: وَ مَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ لا بُرْهانَ لَهُ بِهِ. و قال

---

(۱). البحار ۴: ۳۱۷/ ۴۱.

(۲). المؤمنون ۲۳: ۱۱۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۷۸ و وحدة الصنع لدى التّفكرشاهد صدق وحدة المدبّر

فالعارف البصير بالخطّ يرى كاتبه فى كلّ خطّ ظاهرا

كذاك من أبصر صنع كلّ شىءيراه صنع واحد من دون غىّ

فما لنخلة من الدقيقةلسلخة و نملة رقيقة

و كلّ ما روعى فى الكبيرمن دقّة، روعى فى الصغير

فما ترى فى الفيل من إتقانتريه فى البقّ، بلا نقصان تعالى: أَمَّنْ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ أَ إِلهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ.

ثانيها: [وحدة الصنع عند أهل الخبرة، دالّة على وحدة الصانع]

وحدة الصنع، فإنّها عند اهل الخبرة به، دالّة على وحدة الصانع، و هى من الأصول العقلائيّة الّتى يتكلمون عليها العقلاء، و يعتمدون عليه فى دعاويهم؛ و من هذا الباب، المراجعة الى اهل الخبرة فى كلّ فنّ و تقريرها؛ كما قلت:

و وحدة الصنع لدى التفكر، شاهد صدق للمتفكّر على وحدة المدبّر، فالعارف البصير بالخطّ، يرى كاتبه فى كلّ خطّ ظاهرا، فيجزم بأنّ هذا خطّ فلان و يحكم به، و ان لم ير الكاتب اصلا، بل بمحض ان عرف خطّه و لو بسبب الممارسة؛ و هكذا فى كلّ صفحة. حتّى أنّ البصراء بالقلم أو بالشّعر بسبب كثرة الممارسة، يميّزون العبارات و الأشعار، فيقولون: هذا عبارة فلان، او هذا شعر فلان.

فكما أنّ العارف بالخطّ، يميز الخطوط اذا عرضت عليه، فيميز عدّة خطوط لكاتب واحد من بين خطوط كثيرة، فيقول: إنّ هذا و هذا الى خمسة أو عشرة أو مائة او اقلّ أو اكثر لكاتب واحد و ان ذاك و ذاك و ذاك الى مائة أو اقل أو اكثر لكاتب غيره، و هكذا كذاك من أبصر صنع كلّ شىء من اشياء هذا العالم بعين البصيرة، يراه صنع صانع واحد من دون غىّ له و ضلالة، فما ترى من الصنعة لنخلة على طولها من الدقيقة المبتكرة فيها تريها بعينها لسلخة و نملة رقيقة ضعيفة.

و كلّ ما روعى فى الكبير و الخطير من دقّة و امعان و حكمة و اتقان، روعى فى الصغير و الحقير أيضا، كلّ بحسبه و على قدره؛ فكلّ شىء عنده موزون، و كلّ شىء عنده بمقدار؛ فما ترى فى الفيل من إتقان، تريه فى البقّ بلا نقصان. و الى هذا اشار

---

(۱). النمل ۲۷: ۶۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۷۹ فكلّ شىء آية الوحدة لهإذ وحدة الصنع لكلّ حاصلة

كذاك الاتّصال فى التأثيربوحدة النّظم أو التدبير امير المؤمنين (ع) بقوله:

«و لو ضربت فى مذاهب فكرك لتبلغ غاياته ما دلّتك الدلالة، الّا على أنّ فاطر النّملة، هو فاطر النّحلة لدقيق تفصيل كلّ شىء، و غامض اختلاف كلّ حىّ، و ما الجليل و اللّطيف و الثقيل و الخفيف، و القوىّ و الضعيف فى خلقه، الّا سواء كذلك السّماء و الريح و الماء»

و قال الصادق (ع): «إنّما ضرب اللّه المثل بالبعوضة، لأنّ البعوضة على صغر حجمها، خلق اللّه فيها جميع ما خلق اللّه فى الفيل مع كبره و زيادة عضوين آخرين، فاراد اللّه ان ينبّه بذلك المؤمنين على لطيف خلقه و عجيب صنعته.»

فكلّ شىء آية الوحدة له، إذ وحدة الصنع لكلّ حاصلة؛ كما قيل:

و فى كلّ شىء له آية تدلّ على انّه واحد و البيت مذكور فى الديوان المنسوب الى امير المؤمنين (ع). و تقريب دلالة كلّ شىء على الوحدة، لا يظهر إلّا بوحدة الصنع، كما قرّرنا؛ و تأويله على وحدة الوجود، حمل من غير شاهد، الّا ان يكون الشعر ممّن يقول بهذا المذهب الفاسد.

ثالثها: الاتّصال، [فى التأثير]

كما قلت: كذاك الاتّصال فى التأثير بوحدة النّظم أو التدبير، من شواهد الصدق على وحدة المؤثّر و النّاظم أو المدبّر، كما أنّه من أدلّة اثبات الصانع أيضا؛ كما اشرت إليه هناك.

[ما هو المراد بالاتصال، و ما الفرق بينه و بين وحدة الصنع؟]

و المراد به، اتّصال اجزاء العالم بعضها ببعض فى حصول الأثر. و الفرق بينه و بين وحدة الصنع أنّ الملحوظ فيها كلّ شىء من الأشياء على الانفراد؛ و فى الاتّصال، المجموع بالهيئة الاجتماعيّة. و ان شئت أيضا جعلت الاتّصال شيئا، و وحدة النّظم شيئا، و وحدة التدبير

شيئا؛ لكن الأولى جعل الآخرين من لوازم الاتّصال

و توابعه، كما جعلنا. و تقرير الاستدلال ما ذكرته:

---

(۱). البحار ۳: ۲۶/ ۱.

(۲). المصدر ۹: ۶۴.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۸۰ فمن يرى العالم عن تأمّل يرى اتّصال كلّه كمعمل

ببعضها يقوم بعض آخرو الكلّ باجتماعها يؤثّر

كأنّها أجزاء من بنيانأو أنّها أعضاء من إنسان

فما على الأرض بها متّصلةو الأرض بالسّماء و ما لها صلة

من أنجم بها و شمس و قمرو من رياح و سحاب و مطر

و الكلّ يجرى بنظام متّسقعن وحدة التدبير فى خير نسق

و الأعجب ائتلاف ما تنافرت كالمتضادّات فيما أثّرت

فالعقل عند وحدة التدبيرمعترف بوحدة المدير

و أنّ للكلّ مليكا قيّما،،مدبر الأرض مدبر السّماء

فوحدة الصانع بعد ما ذكرتكون وجدانيّة للمدّكر فمن يرى العالم عن تأمّل بجميع اجزائه، يرى اتّصال كلّه كمعمل (من معامل الصناعة يتّصل بعضه ببعض، و يرتبط بعضه ببعض فى التأثير)، ببعضها يقوم بعض آخر؛ بحيث لو فقد ذلك البعض أو وقف عن العمل، وقف الآخر أيضا أو هلك و انعدم، و الكلّ باجتماعها يؤثّر فى حصول اثر المقصور؛ كأنّها أجزاء من بنيان، أو أنّها أعضاء من إنسان، و كان العالم أيضا بمنزلة السّاعة الّتى تعمل بجميع اجزائها المختلفة لحصول اثر واحد، و هى معرفة الساعات و الدقائق.

فما على الأرض من جمادها و نباتها و حيوانها و انسانها، بها متّصلة، لا يستقيم شيء منها إلّا بها، و الأرض متّصلة بالسّماء و ما لها صلة؛ اى مع ما لها من صلة يتّصل بها، من أنجم بها و شمس و قمر، و من رياح و سحاب و مطر، و الكلّ مع هذا الاتّصال يجرى بنظام متّسق؛ اى مجتمع منضم بعضها ببعض يحصل هذا النّظام عن وحدة التدبير فى خير نسق فى حركاتها و سكناتها و فصولها.

و الأعجب من ذلك، ائتلاف ما تنافرت منها كالمتضادّات، حيث ائتلفت مع تنافرها و تضادّها، فيما أثّرت؛ كالعناصر الأربع المتضادّة: من الحرّ و البرد و اليبوسة و الرطوبة؛ فقد يعمل كلّ منها متناوبا أو مجتمعا فى حصول الأثر المطلوب.

فاذا نظر العقل الى هذا الاتّصال و وحدة التدبير، فالعقل عند وحدة التدبير، معترف بوحدة المدير و المدبّر، و أنّ للكلّ، مليكا، واحدا، قيّما، عليها، يؤلّفها و ينظّمها كيف يشاء، و يستحصل منها ما يشاء. يستنتج من ذلك أنّ مدبر الأرض، هو مدبر السّماء بعينه، فوحدة الصانع بعد ما ذكر، تكون وجدانيّة للمدّكر المتبصّر، من

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۸۱ فالاتّصال من دلالة الأثركوحدة الصنع فعقلا يعتبر دون حاجة الى البرهان. فإنّ العمل الواحد، لا يتقوّم إلّا بشخص واحد، ليكون صادرا عن رأى واحد، و نظر واحد، و إرادة واحدة، و قدرة واحدة.

و على هذا، فالاتّصال من دلالة الأثر على المؤثّر، كوحدة الصنع المتقدّمة، فإنّهما معا كنفس الصنع، فكما أنّ الصنع دالّ على الصانع و دلالته من دلالة الأثر، كذلك اتّصال الصنع و وحدته دالّان على وحدة المؤثّر، و دلالتهما أيضا من دلالة الأثر، لوضوح أنّ الصنع اثر للصانع، و وحدة الصنع أيضا اثر آخر، و اتّصاله أيضا اثر آخر، الّا أنّ نفس الصنع دالّ على نفس الصانع و هما دالّان على وحدته؛ كما أنّ اتقان الصنع أيضا دالّ على حكمة الصانع، و عظمته على قوّته، و كبره على قدرته و هكذا.

و اذا ثبت انّ الاتّصال من دلالة الأثر، و كذلك وحدة الصنع، فعقلا يعتبر لا محالة، و يكون من الأدلّة العقليّة، لأنّ دلالة الأثر على

المؤثّر عقليّ. و قد استدلّ الصادق (ع) بالاتّصال على التوحيد فى حديثى المفضّل، فمن ذلك ما تقدّم فى اثبات الصانع قوله (ع): «يا مفضّل! أوّل العبر ...»، و فى آخره: «ففى هذا دلالة واضحة على أنّ العالم مخلوق بتقدير و حكمة و نظام و ملائمة، و أنّ الخالق له واحد، و هو الّذى الّفه و نظم بعضا الى بعض- جلّ قدسه ...»

و قال (ع) فى جملة اخرى:

«من جعل الانسان ذكرا و انثى، الّا من اعطاه آلات العمل؛ و من اعطاه آلات العمل، الّا من خلقه عاملا؛ و من خلقه عاملا، الّا من جعله محتاجا؛ و من جعله محتاجا، الّا من ضربه بالحاجة؛ و من ضربه بالحاجة، الّا من توكّل بتقويمه؛ و من توكّل بتقويمه، الّا من خصّه بالفهم؛ و من خصّه بالفهم، الّا من اوجب له الجزاء؛ و من اوجب له الجزاء، الّا من وهبه الحيلة؛ و من وهبه الحيلة، إلّا من

---

(۱). البحار ۳: ۶۱/ ۱.

ملّكه الحول؛ و من ملكه الحول، الّا من الزمه الحجّة؛ و من يكفيه ما لا تبلغه حيلته، الّا من لم يبلغ مدى شكره؛ فكّر و تدبّر! ما وصفته، هل تجد الإهمال على هذا النّظام و الترتيب؟ تبارك اللّه عمّا يصفون.»

و قال (ع) أيضا فى جملة اخرى: «أ فلا ترى كيف جعل فى الانسان الحفظ و النّسيان، و هما مختلفان، متضادّان، و جعل له فى كلّ منهما ضرب من المصلحة؟

و ما عسى ان يقول الّذين قسّموا الاشياء بين خالقين متضادّين فى هذه الأشياء المتضادّة المتباينة، و قد تريها تجتمع على ما فيه الصلاح و المنفعة.»

و قال (ع) أيضا فى الإهليلجة، فى الاستدلال على أنّ الحواسّ لا تدرك الّا المحسوسات، و أنّ الّذى يعرف الأمور القلب ما حاصله:

«إنّ العين تنظر الى السّماء و شمسها و قمرها و نجومها و اختلاف حركاتها بحساب معلوم، فدلّت القلب على ما عاينت فيعرف القلب أنّ لها صانعا يمسك السّماء، و أنّ الّذى جعل الشّمس و القمر فيها خالق السّماء.

ثمّ نظرت العين الى الأرض و ثقلها بما فيها من الجبال و الأنهار، فدلّت القلب على ما عاينت، فعرف القلب بعقله أنّ ممسك الأرض الممتدّة، هو ممسك السّماء، و أنّه لو لا ذلك، لخسفت بما عليها؛ فعرف القلب بدلالة العين، أنّ مدبّر الارض، هو مدبّر السّماء.

ثمّ سمعت الأذن صوت الرياح العاصفة، و نظرت العين الى افاعيلها من قلع الأشجار؛ فعرف القلب أنّ لها محرّكا و مدبّرا، يصيب بها من يشاء و يصرفها عمّن يشاء، و وجد القلب أنّها متّصلة بالسّماء. فعرف أنّ المدبّر القادر على ان يمسك الارض و السّماء، هو خالق الريح.

---

(۱). البحار ۳: ۷۴/ ۱.

(۲). المصدر ۳: ۸۱/ ۱.

ثمّ نظرت العين الى الزلزلة و افاعيلها، و أنّها تتحرّك فى ناحية و تسكن فى ناحية، فعرف القلب أنّ محرّك ما حرّك منها هو ممسك ما امسك منها، و محرّك الريح و ممسكها، هو مدبّر السّماء و الأرض و ما بينهما.

ثمّ نظرت الى السّحاب و ما يحمل من ثقل الماء، و أنّها يمطر فى بعض البلدان دون بعض، و يرسل قطرة، قطرة؛ فعرف القلب أنّ له مدبّر، و عرف أيضا بالأعلام المنيرة، أنّ مدبّر الأمور واحد، و أنّه لو كان اثنين أو ثلاثة، لكان فى طول هذه الأزمنة، اختلاف فى التدبير، و تناقض فى الأمور، و لتأخر بعض، و تقدّم بعض، و لكان يسفل بعض ما قد علا، و لعلا بعض ما قد سفل؛ و كذلك عاينت

العين اختلاف اللّيل و النّهار، و ولوج احدهما فى الآخر.

ثمّ الحرّ و البرد، و حلول احدهما بعقب الآخر، فكلّ هذا ممّا يستدلّ به القلب على الرب سبحانه؛ فعرف القلب بعقله أنّ من دبّر هذه الأشياء، هو الواحد العزيز الحكيم، الّذى لم يزل و لا يزال، و أنّه لو كان فى السّماوات و الأرضين آلهة معه سبحانه، لذهب كلّ إله بما خلق، و لعلا بعضهم على بعض، و لأفسد كلّ واحد منهم على صاحبه.»

و قال (ع) أيضا فى جملة اخرى منه، فى ابطال كون النّاس مولودون بالنّجوم محصلا أيضا:

«إنّه لزم على قولك ان تكون النّجوم قبل النّاس، و فيه انكسار لقولك بأنّ النّاس لم يزالوا، و لن تجد بدّ من ان تقول أنّ الأرض قبل النّاس لاحتياجهم إليها، و لا بدّ ان يكون الفلك الّذى تدور عليه النّجوم قبل النّجوم أيضا، فلا بدّ ان يكون خالق النّجوم الّتى بها يولد النّاس، هو خالق الأرض؛ أ فليس ينبغى ان يدلّك عقلك على

---

(۱). البحار ۳: ۱۶۲/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۸۴

أنّه لا يقدر على خلق السّماء، الّا الّذى خلق الأرض و الذرء و الشّمس و القمر و النّجوم؟ و أنّه لو لا السّماء و ما فيها لهلك ذرء الأرض؟

قال: اشهد أنّ الخالق واحد من غير شكّ، لأنّك قد اتيتنى بحجّة ظهرت لعقلى، و انقطعت بها حجّتى.»

و قال (ع) أيضا فى تأييد أنّ الطلب بهداية الأنبياء لا بالتّجربة، و قد مثّل (ع) أوّلا الارض بحديقة كبيرة، ذات اشجار كثيرة، مختلفة الأثمار، فإنّه لا يهتدى الى كلّ شجرة، او الى كلّ ثمرة إلّا غارسها، و لو اراد غيره لم يهتد إليها إلّا بعد طول مدّة و اتعاب كثير.

قال (ع): أ فلا ينبغى ان يدلّك عقلك أنّ خالق هذه الحديقة و غارسها، هو الّذى دلّ على العقاقير و خواصّها و امكنتها، و لو كان خالق الجسد و ما فيه من اللّحم و العصب و الأمعاء، غير خالق الحديقة و العقاقير، لم يعرف مقدارها و مثاقيلها و ما يصلح لكلّ داء؟ أ فليس ينبغى ان يكون الخالق واحدا؟، و لو كان اثنين، لم يهتد غارس العقاقير لإيصال دوائه الى الداء الّذى فى الجسد، و لا خالق الجسد الى ما يصلحه من الدواء؟ قال: لا اشكّ فى ذلك.

قال (ع): فاذا صحّت نفسك، فتعال ننظر بعقولنا، هل كان يستقيم لخالق هذه الحديقة و غارسها و خالق هذه الدوابّ و الطير و النّاس، ان يخلق هذا الخلق، و يغرس هذا الغرس، فى ارض غيره؟ قال: لا، قال (ع): افلست تعلم أنّ الحديقة بما فيها، لا تصلح إلّا بشرب الماء، فينبغى إلّا يكون لغير خالق الحديقة و خالق الذر؟ قال: إنّه اليقين، لأنّه لو كان لغيره لهلكت،

قال (ع): الست تعلم أنّ فضول ماء الدنيا يصير فى البحر، فينبغى ان يكون خالق البحر هو خالق الحديقة، مع أنّه يمسك

---

(۱). البحار ۳: ۱۷۶/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۸۵

امواجه ان تقع على الأرض فتهلك الحديقة و ما فيها؟ قال: إنّ ذلك لكما وصفت، قال (ع): و غير ذلك سآتيك به ممّا تعرف اتّصال الخلق بعضه ببعض، و أنّ ذلك من مدبّر، حكيم، عالم، قدير؛ الست تعلم أنّ عامّة الحديقة و اعظمها، إنّما يكون شربها من السّحاب، فينبغى ان يدلّك عقلك على أنّ السحاب لو كان لغير صاحب الحديقة لا مسكه اذا شاء؟ قال: إنّ الّذى جئت به لواضح، متّصل بعضه ببعض.

قال (ع): الست تعلم أنّ الأرض متّصلة باهليلجتك و اهليلجتك متّصلة بالتراب، و التراب متّصل بالحرّ و البرد، و هما متّصلان بالهواء، و الهواء متّصلة بالرّيح، و الريح متّصلة بالسّحاب، و السّحاب متّصل بالمطر، و المطر متّصل بالأزمنة، و الأزمنة متّصلة بالشّمس و القمر،

و هما متّصلان بدوران الفلك، و الفلك متّصل بما بين السّماء و الأرض، صنعة ظاهرة، و حكمة بالغة، و تأليف متقن، و تدبير محكم متّصل؛ كلّ هذا ما بين السّماء و الأرض لا يقوم بعضه إلّا ببعض، و لا يتأخّر واحد منها عن وقته، و لو تأخّر عن وقته، لهلك جميع من فى الأرض من الأنام و النّبات ... الى آخر ما قال (ع): من هذه البيّنات.»

فى مقالة الثنويّة و ابطال حجّتهم

اشارة

لا يحتاج هذه المقالة و لا غيرها الى ابطال بالخصوص، بعد ما تقدّم من الأدلّة العقليّة على استحالة التعدّد، و قضاوة العقل أيضا بالوحدة و استظهارها من الشواهد و الآثار، الّا أنّ فى ابطالها بالخصوص أيضا زيادة بصيرة على أنّ امثال هذه المقالات، ناشئة عن الأوهام، و الفرار عن الواجب و الحرام. و قد وردت عنهم (ع) اجوبة عنها و محاجّات فيها، فكان من اللّازم ذكرها رعاية لوضع الكتاب.

---

(۱). البحار ۳: ۱۸۷/ ۱.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۸۶ و الثنوىّ ليس عن دليل أو حجّة، ضلّ عن السّبيل

بل إذ رأوا فى الكون من خير و شرّ قالوا: هما ضدّان فى باب الأثر

و الفاعل الواحد لا يؤثّر ضدّين بل كلّ له مؤثّر

فالخير للنّور و للظلمة شرّهما قديمان و ربّا كلّ ذر

و الأصل فى ابتداع ذا المقال خروجهم عن طوع ذى الجلال

و مقتضاه كثرة الأنداد كما ترى لكثرة الأضداد

و بعد كيف امتزجا بلا جهة مع أنّ كلّا قاصد إلى جهة و الثنوىّ ليس عن دليل عقلى، أو حجّة معتبرة ضلّ عن السّبيل، بل إذ رأوا فى الكون من ظهور خير و شرّ، قالوا: «هما ضدّان فى باب الأثر؛ يعنى، أنّهما يعدان فى باب الآثار، اثرين متضادّين. و الفاعل الواحد لا يؤثّر اثرين ضدّين، بل كلّ منهما له مؤثّر خاصّ.» و هذا نظير قول الفلاسفة: «الواحد لا يصدر منه، الّا الواحد،» الّا انّه اخصّ منه؛ لأنّهم انكروا صدور اكثر من واحد من الواحد مطلقا، و هم قيّدوه بالمتضادّين فقط. و كيف كان، انتخبوا لها من عند انفسهم مؤثّرين: النّور و الظلمة، فالخير للنّور و للظلمة شرّ؛ و عندهم هما قديمان، و ربّا كلّ ذر و ذرء.

و هذا الّذى ذكروه من الدليل، ليس بشىء يوجب الاعتماد عليه و التعويل، بحيث يقال لهم أنّهم اخطاء و الطريق اعتمادا على الدليل، بل إنّما هو عذر و تعليل لمن ترك سواء السّبيل.

[و الأصل فى ابتداع قول الثنوية، خروجهم عن عهدة التكليف]

و الأصل فى ابتداع ذا المقال، خروجهم عن طوع ذى الجلال، لا هذا الدليل الموهوم؛ كما قال الصادق (ع) فى ابطال مذهب الديصانيّة:

«نظروا فى كتب قد صنّفها اوائلهم، و حبروها لهم بألفاظ مزخرفة، من غير اصل ثابت، و لا حجّة توجب اثبات ما ادّعوا كلّ ذلك خلافا على اللّه و على رسله، و تكذيبا بما جاءوا به عن اللّه.»

[مقتضى دليل الثنوية كثرة الأنداد]

و مقتضاه؛ اى مقتضى هذا الدليل، كثرة الأنداد، لا انحصارها فى ندّين؛ كما ترى ذلك ظاهرا لكثرة الأضداد، فان كان التضادّ بين الخير و الشرّ موجبا لمؤثّرين، فانّ

---

(۱). البحار ۳: ۲۱۰/ ۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۸۷

المتضادّات كثيرة، كالألوان يضادّ بعضها بعضا، و كالليل و النّهار و الحرارة و البرودة و اليبوسة و الرطوبة، و الماء و النّار و غيرها.

[احتجاج الرسول (ص) مع أهل الأديان و إبطاله حجة الثنوية]

و بعد كيف امتزجا بلا جهة و علّة على مبناهم: من أنّ الظلمة امتزجت بالنّور، فحصلت الأشياء؟ مع أنّ كلّا منهما قاصد إلى جهة؛ فالنّور قاصد الى جهة العلوّ، و الظلمة الى السّفل. و بهذين الوجهين نقض رسول اللّه (ص) عليهم، و ابطل حجّتهم فقد اجتمع عنده (ص) يوما اهل خمسة اديان: اليهود و النّصارى و الدهرية و الثنويّة و مشركو العرب، فاقبل رسول اللّه (ص) على الثنويّة، الّذين قالوا أنّ النّور و الظلمة هما المدبّران، فقال (ص):

«و انتم فما الّذى دعاكم الى ما قلتموه من هذا؟ فقالوا: لأنّا قد وجدنا العالم صنفين خيرا و شرّا، و وجدنا الخير ضدّا للشر.

فانكرنا ان يكون فاعل واحد يفعل الشيء و ضدّه، بل لكلّ واحد منهما فاعل، الا ترى أنّ الثلج محال ان يسخّن، كما أنّ النّار محال ان تبرّد؟ فاثبتنا لذلك صانعين قديمين ظلمة و نورا.

فقال لهم رسول اللّه (ص): أ فلستم قد وجدتم سوادا و بياضا و حمرة و صفرة و خضرة و زرقة، و كلّ واحد ضدّ لسائرها، لاستحالة اجتماع اثنين منها فى محلّ واحد، كما كان الحرّ و البرد ضدّين، لاستحالة اجتماعهما فى محلّ واحد؟ قالوا نعم، قال (ص): فهلّا اثبتم بعدد كلّ لون صانعا قديما ليكون فاعل كلّ ضدّ من هذه الألوان، غير فاعل الضدّ الآخر؟ فسكتوا، ثمّ قال (ص): و كيف اختلط هذا النّور و الظلمة، و هذا من طبعه الصعود و هذا من طبعه النّزول؟ أر أيتم لو أنّ رجلا اخذ شرقا يمشى إليه، و الآخر غربا يمشى إليه، أ كان يجوز ان يلتقيا ما داما سائرين على وجوههما؟ قالوا لا، قال (ص): وجب ان لا يختلط النّور و الظلمة، لذهاب كلّ واحد منهما فى غير جهة الآخر، فكيف حدث هذا العالم من امتزاج ما محال ان يمتزج، بل هما مدبّران جميعا مخلوقان؟ فقالوا: سننظر فى امورنا، ثمّ رجعوا

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۸۸ و النّور و الظلمة فى تغيّرو الكلّ غير شاعر و قادر

و ليس صنع صانع معلولهبل إنّما فعل إراديّ له

و الفاعل المريد عمدا كالبشريصدر منه عامدا خير و شرّ

ثمّ هما بما هما لم يؤخذابل ما لنوع النّاس خير أو أذى بعد ذلك و آمنوا.»

و أيضا النّور و الظلمة فى تغيّر ظاهر، خصوصا على مذهبهم من الاختلاط، فإنّ الاختلاط لا يمكن إلّا بتغيّر، و المتغيّر حادث غير قديم، فلا يصلحان للمؤثّريّة و أيضا.

و الكلّ غير شاعر و قادر، و هو أيضا ظاهر فهما إذن كالميّت، و الميّت لا يصدر منه الحياة و الإدراك؛ و ما كان فاقدا للعلم و القدرة و أيضا ليس صنع صانع فى باب الصانعيّة هنا معلوله، كما توهّموا و توهّمت الفلاسفة؛ فإنّ مقالتهم مبنيّة على العليّة و المعلوليّة، و السببيّة و المسبّبيّة، و إنّ العلّة الواحدة لا يصدر منها إلّا واحد، بل إنّما الصنع فى هذا الباب، فعل إراديّ له لا تسبيبى، و الفاعل المريد

عمـدا كالبشـر، حيث أنّه عامـد فى فعله مريـد له، يصـدر منه عامدا خير و شـرّ، و لا يمكن ان يكون صانع العالم غير عامد، و إلّا لكان موجبا، و الموجب لا يكون إلّا بالغير، مع أنّه يلزم ان يكون كلّ شـىء قديما غير قابل للفناء و الزوال، لأنّ كلّ شـىء معلوله، و المعلول لا ينفكّ عن العلّة.

ثمّ هما، اى الخير و الشـرّ بما هما خير و شـرّ، لم يؤخذا فى الدليل؛ اى لم يلاحظوا كلّا منهما فى شـىء من الأشـياء من حيث نفسه، بل اخـذوا ما لنوع النّاس خير أو أذى، و جعلوه ملاكا للخير و الشـرّ، و هـذا خلاف الحقّ و التحقيق. بل الحقّ، ان يلاحظ الخير و الشـرّ فى نفس الأشياء، لا من حيث نفعها و ضررها للإنسان، فإنّ الإنسان ليس إلّا موجودا من الموجودات، مع أنّه لو ادخلنا الإضافة و النّسبة فى ملاـك الخير و الشـرّ لم يسـتقم فى نوع الإنسان أيضا، لأنّ بعض افراده شـرّ بالنّسـبة الى بعض، و خير بالنّسـبة الى آخر، فيلزم ان يكون خـالق بعض الإنسـان، النّور، و خـالق بعض، الظلمـة؛ و يشـكل الأمر فيمن جمع الأمرين، فيكون خيرا لقوم و شـرا لآخرين فأيّهما يكون خالقه على هذا الأصل فأنّ اجتماعهما معا محال.

---

(۱). البحار ۹: ۲۶۳/ ۱.

هدايـة الامـة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۸۹ و مـا من المضـارّ و المفاسـدتحكى عن الحكمـة لاـ التعـدّد و أيضا ما من المضارّ و المفاسـد الّتى اعتلّوا بها، و جعلوها سـندا لمـذهبهم الفاسد، لا يلزم الشـريّة، و ان لوحظ الشـرّ بالنّسـبة الى الإنسان، و انّما يلازمها لو لم تكن فيها جهـة حكمة و خير اصـلا، بحيث تكون شـرا مطلقا. و مع وجود الحكمة فلا شـريّة فيها، و لا يلزم فى الحكمة أيضا ان تكون بدنيّة أو ماليّة دائما؛ بل قد تكون الحكمة التأديب و العقوبة؛ كما تقدّم عن الصادق (ع) فى ابطال الإهمال.

و على كلّ حال فاذا فرض وجود الحكمـة فى هذه المضادّ، فهى انّما تحكى عن وجود الحكمة، لا عن التعدّد؛ اى تعدّد المؤثّر، فلا بدّ ان يفحص عن وجه الحكمـة، لا ان يـذعن بعدمها مع الجهل بها، ثمّ يفرّع عليه تعدّد الخالق. قال الصادق (ع) فى جواب الزنديق حيث قال له فاخبرنى عن اللّه، أله شريك فى ملكه او مضادّ له فى تدبيره؟

قال (ع): لا، قال فما هـذا الفساد الموجود فى العالم من سباع ضاريـة، و هوامّ مخوفة، و خلق كثيرة مشوّهة، و دود و بعوض و حيّات و عقـارب؟ و زعمت أنّه لاـ يخلق شـيئا إلّا لعلّـة، لأنّه لا يعبث. قال (ص): الست تزعم أنّ العقارب تنفع من وجع المثانـة و الحصاة و من يبول فى الفراش، و أنّ افضل الترياق ما عولج من لحوم الأفاعى؟

و اعلم! إنّا لو وقفنا على كلّ شـىء خلقه اللّه لم خلقه و لاىّ شىء انشأه لكنّا قد ساويناه فى علمه، و علمنا كلّ ما يعلم و استغنينا عنه، و كنّا و هو فى العلم سواء.»

الكلام فى التوحيد العبادى، و أنّه عقلىّ ثانوىّ

اشارة

التوحيـد العبـادى نوعـان، و يقابله الشّـرك العبادى و هو أيضا نوعان، فنوع من التوحيـد العبادى الركن الأعظم فى الإسـلام، لا يتحقّق الإسلام إلّا به؛ و النّوع الآخر من حقايق الأيمان و كماله، فلا يحقّق الأيمان و لا يكمل إلّا به. و المقصود بالأصالة هنا،

---

(۱). البحار ۱۰: ۱۷۳/ ۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۹۰ و إنّما توحيده العبادىّأن يعبد اللّه بلا أنداد

و الشّرك أن يعبد غيره معهأو وحده و كلّ شرع منعه

و حرب أهله فى الإسلام وجبو كفره فى العظم ساوى جحد ربّ
لكنّه ليس كما تقدّمهممتنعا ذاتا و عقليّ السّمة

[ما هو التوحيد العبادى؟ و ما هو الشرك؟]

هو النّوع الأوّل، الّا أنّا اتمناه بالثّانى استطرادا و إنّما توحيده العبادىّ (اى النّوع الأوّل، لأنّه هو المقصود الأصلى فلا يحتاج الى قيد خاصّ) أن يعبد اللّه بلا أنداد معه، او وحدها. و الشّرك الّذى فى مقابله أن يعبد غيره معه أو وحده؛ و الأوّل كمن يعبد اللّه و عيسى مثلا، و الثانى كعبدة الشمس و الأصنام، و كلّ شرع من الشّرائع الّتى جاءت بها الرسل منعه؛ كما قال تعالى: وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ ...
و قال تعالى: أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ هذا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَ ذِكْرُ مَنْ قَبْلِي ... و قال تعالى: وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ. و قال تعالى: وَ سْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنا أَ جَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ.
و حرب أهله؛ اى اهل هذا الشّرك فى الإسلام، وجب؛ كما قال تعالى:
وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ.
و كفره؛ اى كفر هذا الشّرك فى العظم ساوى جحد ربّ، فإنّه لا يفرق فى الإسلام بين من يكفر باللّه، و ينكر الرب اصلا، و من اشرك بعبادته فى الحكم و الجزاء فى الدنيا و الآخرة، و هو ظاهر بالضرورة الإسلاميّة.

[وجه الافتراق بين الشرك التوحيدى و الشرك الربوبى]

فهذا الشّرك، يساوى الشّرك الربوبى فى الحكم الإسلامى؛ لكنّه ليس كما تقدّمه ممتنعا ذاتا، بحيث يمتنع بالذّات، و لا عقليّ السّمة، بحيث يكون الحكم ببطلانه من وسمة العقل عليه. و هذا غاية الفرق بينهما، فإنّ الشّرك الربوبى ممتنع ذاتا، و مستحيل عقلا كما تقدّم تقريره، دون الشّرك العبادى، فإنّه لا يستحيل ذاتا و الّا

---

(۱). النحل ۱۶: ۳۶.
(۲). الأنبياء ۲۱: ۲۴.
(۳). الأنبياء ۲۱: ۲۵.
(۴). زخرف ۴۳: ۴۵.
(۵). بقرة ۲: ۱۹۳، انفال ۸: ۳۹.
هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۹۱ بل هو بالشرع و لا امتناع لهفى الإذن أو أباحه و أهمله
كالإذن فى إطاعة الرسولإذ هى مثله لدى العقول لما وقع؛ فأنّ الواقع من الشّرك الربوبى، ليس إلّا بحسب اعتقاد المعتقدين، و هو غير الواقع فى نفسه ذاتا؛ و الشّرك العبادى ليس إلّا محض عبادة الشّريك الاعتقادى، و هو واقع محقّقا، و لا يمتنع العقل من تجويزه و الترخيص فيه.

[يجوز أن يحكم الشرع و العقل بالشرك العبادى]

بل هو بالشرع فقط، و لا امتناع له أيضا عقلا فى الإذن، بان يأذن فى السجود لغيره تعالى. و إليه يومى قوله (ص) بما حاصله: «لو كان السجود لغير اللّه جائزا، لأمرت المرأة ان يسجد لزوجها.» أو أباحه و أهمله مطلقا، فإنّه يمكنه ذلك، كما يمكنه الإذن فى ترك العبادة، او عدم ايجابها اصلا، كما أنّ اهل الجنّة لا عبادة لهم؛ بل ليست العبادة إلّا كالإطاعة، بل هى نوع منها إلّا انّ التخضّع فيها اكثر، فتكون حال الأذن فيها، كالإذن فى إطاعة الرسول، إذ هى؛ اى الإطاعة مثله؛ اى مثل ذلك الشّرك الممنوع لدى العقول، فإنّ الإطاعة و العبادة متساوية الأقدام، و كلتاهما مختصّتان بالملك العلّام.

و لكنّ الأعلام حيث نظروا الى تسوية الشركين: الشرك الربوبى و العبادى فى الأحكام، توهّموا عدم الفرق بينهما فى جهة الاستحالة الذاتيّة و الامتناع العقلى، و ان فرّقوا بين ما يقابلهما من التوحيدين فى التسمية، بان سمّوا احدهما بالتّوحيد الذاتى، و الآخر بالعبادى. و من اجل عدم فرقهم بين الشّركين، لم يضعوا لهما بابين، و خلطوا احدهما بالآخر، فلم يستقم لهم اقامة البرهان العقلى على الشرك المطلق، فوقعوا لذلك فى حيرة و غلق؛ حتّى أنّ العلّامة المجلسى (ره) اضطرّ الى الالتزام بانّ التوحيد ثابت بالأدلّة السمعيّة، قال (قدّس سرّه) عند اقامة الوجوه: السابع: الأدلّة السمعيّة من الكتاب و السّنة، و هى اكثر من ان تحصى، و قد مرّ بعضها و لا محذور فى التمسّك بالأدلّة السمعيّة فى باب التوحيد، و هذه هى المعتمد عليها عندى.» انتهى كلامه.

و الحاصل: أنّ العقل لا يحكم بامتناع هذا الشّرك ذاتا، كالشّرك الربوبى، فيجوّز على الشارع الأذن و الترخيص فيه، فلا يتوّهم منه أنّنا نقول بعدم كونه عقليّا اصلا، و عدم حكم العقل بمنعه اصلا، بل الّذى نقول: هو أنّ العقل لا يحكم له بالامتناع الذاتى حكما اوّليّا، و هذا لا ينافى القول بكونه عقليّا ثانويّا، و أن العقل يحكم بمنعه

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۹۲ و إنّما العقل على الأصل نهىعبادة الغير لمن تألّها

إذ بعد الإقرار بربّ كفلهمعترف بكونه المملوك له

و ليس للمملوك طاعة عملإلّا لمن يملكه قلّ و جلّ

فالأصل فى الإشراك فى العبادةشرع، و يمضى العقل ما أفاده

و نهيه أغنى من البيانيكفيك ما بالغ فى القرآن لو لا الإذن حكما استقلاليّا.

و الى دفع هذا التوهم، و تقرير كونه عقليّا ثانويّا، اشرت بقولى: و إنّما العقل على الأصل المقرّر عنده بعد الإقرار بالتّوحيد لا على الامتناع الذاتى، نهى عبادة الغير لمن تألّها؛ اى اعتقد الألوهيّة، إذ بعد الإقرار و الاعتراف بربّ، كفله، فهو معترف بكونه المملوك له، و قد ثبت عند العقل أنّه ليس للمملوك طاعة و عمل، إلّا لمن يملكه قلّ و جلّ، فالعقل و ان لم يمنع عن عبادة الغير ذاتا، الّا أنّه يمنع عنه للمقرّ بحكم الأصل، فإنّ الأصل عنده بعد الإقرار بالملكيّة، عدم جواز التصرّف فى ملكه الّا بإذنه. و هذا حكم ثانوى متفرّع على الإقرار بالنّظر الى كونه تصرّفا فى الملك، و ذاك حكم اوّلى بالنّظر الى ذات عبادة الغير فى نفسه و من حيث هى و جواز الترخيص فيه على اللّه، و الحكمان لا يتنافيان و لا يتناقضان.

[الشرع، هو الأصل فى الاشتراك العبادى نفيا و إثباتا]

فالأصل فى الإشراك فى العبادة، نفيا و اثباتا، و منعا و ترخيصا، شرع؛ فإن شاء اجازه، و ان شاء لم يجزه.

و عندى، أنّ قوله تعالى حكاية عن شعيب (ع): وَ ما يَكُونُ لَنا أَنْ نَعُودَ فِيها إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّنا وَسِعَ رَبُّنا كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً. اشارة الى ذلك. بل لا يبعد ان يكون قول ابراهيم (ع): وَ لا أَخافُ ما تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشاءَ رَبِّى شَيْئاً وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً ... ان يكون كذلك و ان كان قوله: «شيئا» له اطلاق و عموم، و اللّه العالم فى الآيتين. و اظهر منهما قوله تعالى: إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَ آباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ ...

(۱). اعراف ۷: ۸۹.

(۲). انعام ۶: ۸۰.

(۳). نجم ۵۳: ۲۳.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۹۳

و لها نظير فى غير موضع من القرآن و هى ظاهرة فى تعليل الذم عن عبادة الأصنام بكونها ممّا لم ينزل اللّه به من سلطان. و فى الآية السّابقة أَ جَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ. أيضا ايماء الى ذلك.

و كلّ ما اراد الشرع و افاده من المنع أو الأذن، يمضى العقل ما أفاده؛ اذ ليس للعقل حكم استقلالى تنجيزىّ فيه، و إنّما يمنع عنه قبل الإذن و المنع من الشّارع على الأصل، و هو و ان كان أيضا على الاستقلال، الّا أنّه حكم تعليقىّ منه، معلّق على عدم الرخصة من الشّارع.

[نهى الشارع عن الشرک العبادى]

و امّا نهيه؛ اى نهى الشّارع عنه قولا و عملا، فهو أغنى من أن يحتاج إلى البيان لشيوعه و اشتهاره و كثرته، امّا عملا: فسيرته فى دعوته، و حروبه، و امره بكسر الاصنام، و دعوة المشركين الى الإسلام، و خلع الأنداد؛ و امّا قولا- فإنّ الكتب مشحونة باقواله فى خطبه و ادعيته و مكاتبته. يكفيك من ذلك ما بالغ فى القرآن، و لأجل هذا الوضوح و الاشتهار، لم يحتجّ الى الاستكثار باقوال الأئمّة الأطهار (ع)، مع انّ الاستقصاء هنا ممّا لا تحصى و الاقتصار على قدر الإمكان يغنى عنه ما فى القرآن.

تتمّة فى التوحيد الايمانى

اشارة

نستطرد الكلام فى الختام، بعد ذكر التوحيدين الّذين هما ركنان فى الإسلام، بذكر التوحيد الإيمانى.

فاعلم: إنّ الإيمان له اطلاقان: اطلاق عام: «و هو يرادف الإسلام»، و اطلاق خاصّ «يختصّ بوصفه الخواصّ»، فباطلاقه الخاصّ يمتاز عن الإسلام، و ان كان مع ذلك من مراتبه كمرتبة الخاصّ من العامّ؛ فللإيمان أيضا توحيد خاصّ يخصّ به و يكون من اركانه، فلا يكون العبد مؤمنا حتّى يكون موحّدا بهذا التوحيد، كما أنّه لا يكون مسلما حتّى يكون موحّدا بذينكما التوحيدين؛ و كما أنّ الأيمان كمال للإسلام، فتوحيده أيضا توحيد كمالىّ، و كمال للتوحيد المطلق الإسلامى. و الى ذلك اشرت بقولى:

---

(۱). الزخرف ۴۳: ۴۵.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۹۴ و بعد توحيدى الإسلام يلى توحيد الأيمان على المستكمل

[للتوحيد الايمانى جهات ثلاث]

اشارة

و بعد توحيدى الإسلام، يلى توحيد آخر، و هو توحيد الأيمان و هو مفروض على المستكمل؛ اى لا مدخل له فى الإسلام، لأنّه يتحقّق

بـدونه، و إنّما يراد ممّن اراد الاسـتكمال لأنّه توحيـد كمالى. و هـذا التوحيد فى جهات، يجمعها ثلاث جهات، هى من آثار الأيمان و حقيقته و كماله:

الأولى: من حيث الإطاعة،

بان لا يطيع غير اللّه كما لا يعبد غير اللّه، الّا من امر اللّه باطاعته، فإنّه من اطاعة اللّه؛ كما قال تعالى: مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللَّهَ.

الثانية: من حيث الإخلاص،

بان يخلص له العبادة و الإطاعـة و الـدين، و هو يجمع الآخرين أيضا، كما قال تعالى: فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ. و قال: «أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ.

و قال امير المؤمنين (ع): «و كمال توحيده الإخلاص له.» ان اريد من الإخلاص، الإخلاص فى العمل.

الثالثة: من حيث المسألة،

فلاـ يسـأل غير اللّه و من لوازمهـا، ان لا يثق بغير اللّه، و لا يرجو غير اللّه، و لا يرى رازقا و ناجيا و معطيا و مانعا الى غير ذلك، غير اللّه تعالى. و هذه الحيثيّة من لوازم التوحيد الأفعالى، الّذى يقول به الأشاعرة، لا الّذى يقول به الفلاسفة، و سيأتى التعرّض لهما.

[أقسام الشرك]

و مقابل كلّ من هـذه الجهات الثلاث و خلافها، يعـد شـركا فى تلك الجهة، فاطاعة غير اللّه شـرك فى الإطاعة، و عدم الإخلاص فى العبادة، و هو الرياء، شرك فيها، و فى الإطاعة و الدين، و هو النفاق شرك فيهما، و مسألة غير اللّه، و التوكل على غير اللّه، و رجاء غير اللّه، و هكذا امثالها شرك فى التوكل و التفويض و الرجاء و غيرها .

---

(۱). نساء ۴: ۸۰.

(۲). غافر ۴۰: ۶۵.

(۳). يوسف ۱۲: ۴۰.

(۴). البحار ۴: ۲۴۷/ ۵.

(۵). و لاـ يخفى أنّـه لاـ يمكن ادخـال الأـخير فى الشـرك الربـوبى بجعله من مراتبه، و الأـوّلين فى الشّـرك العبـادى، فـإنّ الإطاعـة و الإخلاـص نوع من العبـادة، و حينئـذ يقسم كـلّ من الشّـرك الربوبى و العبـادى الى قسـمين: جلىّ و خفىّ؛ فيجعـل الأولان من القسـم الخفى للشّـرك الربوبى، و الأخير من الخفىّ للشّرك العبادى، الّا أنّ الّذى صنعناه، احسن ليفرق بين ما هو شرك فى الإسلام، و ما هو شرك فى الإيمان.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۹۵ و كامل التوحيد فى الإخلاص لهقصدا و فى طاعته و المسألة

و شركه شرك فى الأيمان الصفىفالشّرك نوعان: جلىّ و خفىّ و الى جملة ما ذكر، اشرت بقولى:

و كامل التوحيد؛ اى التوحيد الكامل فى الإخلاص له قصدا، فلا يرائى و لا ينافق، و فى طاعته و فى المسألة؛ اى مسألته تعالى و شركه؛ اى شرك هذا التوحيد الكمالى، حيث إنّ لكلّ توحيد شرك يخصّ به، شرك فى الأيمان، لا فى الإسلام، و لا فى مطلق الأيمان أيضا، بل فى الأيمان الصفى الخالص، قال اللّه تعالى: وَ ما يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَ هُمْ مُشْرِكُونَ.

و على هذا، فالشّرك بمقتضى النوعين المتقدّمين: الربوبى و العبادى، و هذا النوع الثالث؛ نوعان: جلىّ و هما المتقدّمان، و خفىّ و هو هذا النوع؛ و خفائه من وجهين: من جهة انّ عامّة النّاس لا يرونه شركا، و من جهة أنّه لا يحكم فى ظاهر الإسلام بالشرك.

ثمّ إنّ هذا النوع له مراتب فى الخفاء، فربّما يكون بعض المراتب اخفى من بعض؛ كما أنّ جلاء الرياء، ليست كجلاء النفاق و طاعة من لا اهليّة له، و قد يكون بعض المراتب فى الخفاء، بحيث لا يعرفه، او لا يدركه الّا من جعله اللّه من اهل توحيده، كيف و قد قال (ص): «الشّرك اخفى من دبيب النّمل على الصفا.»

تنبيه على فساد توهّمين: هما، افراط و تفريط

[الشرك العبادى قابل للاشتباه و محل للتشكيك]

قد ظهر ممّا تقدّم، أنّ الشّرك باعتبار الممنوعيّة على نوعين: منه ما هو ممنوع عقلا، لكونه محالا ذاتا؛ و منه ما هو ممنوع شرعا، و حرام فى الدين. و الأوّل، لا اشتباه فيه، لانحصار مصداقه بمورد واحد، و هو التشريك فى الربوبيّة بفرض ربّين و صانعين او ازيد؛ و امّا الثّانى فحيث أنّ له مصاديق من حيث العبادة و الإطاعة و غيرها، و لكلّ

- و امّا المشهور، فلم يفرقوا بينهما، كما لم يقسموا كلّا من الشّركين الى الجلىّ و الخفىّ بل جعلوا المقسم الشّرك، و قسّموه الى قسمين، من دون تبيين فى انّ ما ذكرناه من الشّرك الإيمانى من اى القسمين.

(۱). يوسف ۱۲: ۱۰۶.

(۲). البحار ۷۲: ۹۳/ ۳. هداية الامة الى معارف الائمة ؛ النص ؛ ص۳۹۶

، ص: ۳۹۶ أفرط فى الشّرك العبادى طائفةو فرّطت اخرى لقصر المعرفة

فعند الأولى أنّ فى التوسّلو نحوه بالأولياء شرك جلىّ

و الآخرون أوجبوا للعابدتصوير صورة الولى المرشد

و احتجّت الأولى بآيات نهتعن مطلق الشّرك به و قد سهت

لأنّها فى الشّرك فى العبادةلا فى التوسّلات للوفادة

و ليس الاستشفاع و التوسّلشركا بل الشّرك هو التأصّل من العبادة و الإطاعة مصاديق من حيث الكيفيّة، فهو قابل للاشتباه و محتمل للتّشكيك؛ و من اجل ذلك حدث بين اناس و همان: من حيث التعميم و التخصيص، و كلا الوهمين خارجان عن الحق و الاعتدال، سالكان سبيل الإفراط و التفريط، مقصّران فى الاستدلال. و قد رايت من الواجب التنبيه على فسادهما:

[الافراط و التفريط يكون فى الشرك العبادى]

فاعلم؛ أنّه أفرط فى الشّرك العبادى الحرام شرعا، لا الشرك المحال ذاتا، طائفة، فتعدوا منه الى غيره؛ اى أوجبوا الحرمة لما ليس بحرام، و قالوا بالشّرك لما ليس بشرك، و فرّطت طائفة اخرى، فجوّزوا ما هو من الشّرك المحرّم و جعلوه ممّا ليس بشرك. كلّ ذاك لقصر المعرفة، حيث لم يعرفوا الشّرك المحرّم على وجهه و حقيقته، فوقعوا فى افراط و تفريط. فعند الطائفة الأولى، مقرّر أنّ فى

التوسّل لطلب الحاجات و نحوه؛ كالاستشفاع و الاستغاثة بالأولياء، من الأنبياء و الأوصياء، فضلا عمّن دونهم، شرك جليّ، و ألحقوه بالشّرك العبادى.

و الآخرون، و هم المفرّطون، أوجبوا للعابد المصلّى أو غيره، تصوير صورة الولى المرشد بزعمهم فى قلبه، و قالوا بأنّه ليس بشرك.

و احتجّت الأولى بآيات نهت عن مطلق الشّرك به تعالى، و قد سهت فى جهة الاستدلال، و فى فرضهم ذلك من الشّرك فى العبادة، او مطلق الشّرك المنهىّ، لأنّها؛ اى الآيات النّاهية، انّما وردت فى الشّرك فى العبادة، لا فى التوسّلات الّتى تطلب بها الوسيلة للوفادة الى اللّه- عزّ و جلّ-، و ليس الاستشفاع و التوسّل شركا فى العبادة، حتّى تشملها الآيات الخاصّة بها، و لا شركا فى نفسها؛ اذ لا يراد بها إلّا الوسيلة و التوسط.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۹۷ بل هو كالنّائب و الوكيل‌فى دعوة و حاجة و قيل

و إنّه واسطة فى الطلب‌يرجوا من اللّه قضاء المطلب

كيف؟ و قال و ابتغوا الوسيلةو استغفر الرسول شاهد له

بل إنّما وليّكم قد يشعربه كذا فأتوا البيوت مشعر

[حقيقة التوسل]

بل الشّرك هو التأصّل، لا التوسل فانّ مفهوم التوسّل، ليس إلّا طلب الوسيلة، و جعل المتوسّل به واسطة بينه و بين اللّه، و اين الشّرك من معنى الواسطة؟ و التأصّل:

هو ان ينظر الى المتوجّه إليه بالأصالة، و يطلب الحاجة منه من نفسه، و هذا هو الشرك الظاهر، لكنّه ليس من مفهوم التوسل ذلك، و لا يراد من المتوسّل إليه ذلك، أيضا، بل هو؛ اى المتوسّل إليه، الّذى هو مدلول الكلام كالنّائب و الوكيل، الّذى ينوب عن غيره او يتوكّل عن الغير فى دعوة؛ اى دعاء يدعو نيابة أو وكالة عنه و فى حاجة، فيطلبها او يعملها عنه كذلك، و فى قيل، بان يبلغ قولا، و إنّه؛ اى المتوسّل إليه فى نظر المتوسّل واسطة فى الطلب، بان يبلغ حاجته، و يسعى فى طلبه، و يستشفع فى حصول مطلبه، و لا ينافى ذلك رجائه من اللّه و انقطاعه إليه، بل هو فى هذا الحال، يرجوا من اللّه قضاء المطلب؛ و انّما يتوسّل إليه لأجل ان يكون له شريك و معاون فى دعائه، فيكون اقرب الى الاستجابة لما له من القرب و المنزلة عنده، بحيث لا يرد اللّه تعالى وجهه. و محض الواسطة فى الإيصال و الطلب، لا يخرج الرجاء و الدعاء عن التوحيد الى الشرك، و لو كانت بالف واسطة بعد ما يعلم أنّ القضاء ليس إلّا بيده تعالى، و أنّه لا يطلبه إلّا منه، كما أنّ الواسطة من قبل اللّه تعالى فى الإيصال الى العبد، لا يخرجه عن كونه من اللّه و لو بالف واسطة؛ نظير الوسائط بين السّلطان و الرعية فى طلبهم الحوائج منه، او فى ايصالها منه إليهم.

كيف تكون الوسيلة و الواسطة منافية للرّجاء؟ و قد قال تعالى: وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ... و قال تعالى أيضا: أُولئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ. و كذلك قوله تعالى: وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ شاهد له اشارة الى قوله:

وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَ اسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ

---

(۱). المائدة ۵: ۳۵.

(۲). الاسراء ۱۷: ۵۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۹۸ و إن يكن هذا من الشّرك فلامانع بعد الأذن أن توسّلا

إذ ليس ذا من المحال الذاتىّ‌بل هو موقوف على الأثبات تَوَّاباً رَحِيماً. و استغفار الرسول ليس إلّا وسيلة و استشفاعا؛

و مثله قوله تعالى: وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ تَعالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّوْا رُؤُسَهُمْ وَ رَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَ هُمْ مُسْتَكْبِرُونَ.

و قوله تعالى، حكاية عن يعقوب و اولاده: قالُوا يا أَبانَا اسْتَغْفِرْ لَنا قالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي. بل قوله تعالى: إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا ... قد يشعر به، فانّ الوليّ من اللّه تعالى على الخلق له سمتان: الأخذ منه تعالى، و ارائة الى خلقه، و تدبير الخلق سياسته، و اداء حوائجهم إليه و هو معنى الوساطة.

و كذا: وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها ... مشعر به أيضا، فإنّ الأنبياء و الأوصياء ابواب رحمته تعالى و مسألته، و التوسّل بهم (ع) اتيان إليه تعالى من الباب.

هذا كلّه أوّلا، و حاصله: أنّ التوسّل بمفهومه الوضعى و بحقيقته الاعتقاديّة عند المتوسّل، ليس من الشّرك اصلا؛ بل مباين له.

[لو سلّمنا بانّ التوسل شرك فلا مانع بعد إذن الشارع]

و امّا ثانيا: فان لجّ الخصم العنود و ابى إلّا أنّه من الشّرك مفهوما و واقعا، فنقول:

و إن يكن مثل هذا التوسل من الشّرك، فلا مانع بعد الأذن أن توسّلا، إذ ليس ذا من القسم المحال الذاتيّ، بحيث لا يقبل الاستثناء و التخصيص، بل هو؛ اى التوسّل و نحوه، موقوف على الأثبات، لأنّه إمّا من الشرك فى العبادة أو الشّرك فى الأيمان، و كلاهما ممّا يقبل الأذن و الترخيص. فغايته ان يطالب بالدّليل المثبت للإذن، و يكفى فيه امره تعالى به فى قوله: وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ و كذلك الآيات المتقدّمة.

و الحاصل: أنّه لو كان بحسب الإطلاق من الشّرك، كان بحسب الإذن من الشّرك المستثنى، و مرجع الاستثناء الى أنّه ليس بشرك شرعا بخلاف الأوّل، فأنّ مرجعه الى أنّه ليس بشرك وضعا.

---

(۱). النساء ۴: ۶۴.

(۲). منافقون ۶۳: ۵.

(۳). يوسف ۱۲: ۹۷- ۹۸.

(۴). مائدة ۵: ۵۵.

(۵). بقرة ۲: ۱۸۹.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۳۹۹ و الفرقة الاخرى بنوا التصوف‌و ما لهم وجه سوى التخرّف

من أنّ فى العبادة التخاطب‌و فى التخاطب الشّهود واجب

و أنّها مقام عزّ شامخ‌فما استحقّها سوى المشايخ

و أنّها معراج انس ربّه،،و خلوة فى حضرة القدس به

فالقصّر الباقون فى الحجاب‌و الواقفون من وراء الباب

دفع التوهم الثانى الّذى توهّمه المفرّطون، و هم الصوفيّة

اشارة

و الفرقة الاخرى بنوا التصوف؛ يعنى، أنّ القائل من ابناء التصوّف، لا أنّ الصوفيّة كلّهم يقولون بذلك، بل القائل به قوم منهم؛ فإنّهم مضافا الى تنزيلهم مشايخهم منزلة الأنبياء و الأئمّة (ع) فى التوسّل و الاستشفاع بهم، اوجبوا تصوير صورة المرشد فى قلب العابد، و ان يتوّجه فى المخاطبات، كقوله «ايّاك نعبد و ايّاك نستعين»، الى تلك الصورة و يقصدها.

[مقدمات قول المفرطين]

و ما لهم فى ذلك وجه سوى التخرّف، كسائر خرافاتهم و لفّقوا لهذه الخرافة مقدّمات: من أنّ فى العبادة، التخاطب مع المعبود مطلقا، إمّا لفظا و معنى، كقوله ايّاك نعبد من المخاطبات الصريحة، او معنى فقط، كغيرها، فإنّ العبادة لا تخلو عن مخاطبة، معنويّة، قلبيّة، و ان لم تكن بصيغة الخطاب، هذه المقدّمة الأولى؛

و فى التخاطب، الشّهود (اى شهود المخاطب للمخاطب) واجب، و هذه المقدّمة الثانية؛

و أنّها؛ اى العبادة مقام عزّ شامخ، لا عزّة و لا شموخ فوقها للعبد، حتّى قيل العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة، و قال امير المؤمنين (ع): «كفى بى عزّا ان اكون لك عبدا.» و هى مقام المكالمة مع اللّه، فما استحقّها سوى المشايخ الكمّلين الواصلين، و أنّها أيضا معراج انس ربّه؛ كما اشتهر أنّ الصلاة معراج المؤمن، و هى مقام انس باللّه، و خلوة فى حضرة القدس به؛ اى معه كما فى الحديث: «لو علم المصلّى من يناجى ما انفتل.» فهذا مقام لا يستحقّه غير اهل القرب و الوصال، فالقصّر الباقون بعد فى الحجاب، حجاب التعيّنات و حجاب انفسهم، و الواقفون من وراء الباب، لعدم كونهم

---

(۱). البحار ۷۷: ۴۰۲/ ۲۳.

(۲). المصدر ۸۴: ۲۴۱/ ۲۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۰۰ ليس لهم تخاطب حضوريّو لا الورود داخل السّتور

فما لهم طريق إلّا الواسطةو صورة الشّيخ تكون رابطة

و هذه الواسطة كالتّوسّلفلا يقال: إنّها شرك جليّ

و كلّها خرافة التلبيسو زخرفات القول من إبليس

فلا المقام من مقام الواسطةو لا لهؤلاء شأن الرابطة واجدين لشرط الدخول، ليس لهم تخاطب حضوريّ، و لا الورود داخل السّتور، بل هم عن ربّهم لمحجوبون، و ما منّا إلّا له مقام معلوم، و لو دنوت انملة لاحترقت، و هذه المقدّمة الثالثة.

و النتيجة: فما لهم طريق إلّا الواسطة، فلا بدّ لهم فى تخاطبهم من التوسيط، لحرمانهم عن الشّهود الّذى شرط فى التخاطب، و صورة الشّيخ تكون رابطة بينه و بين المعبود؛ فاذا توجّه إليها بقلبه، فقد توجّه الى المعبود، و اذا كلّمها فقد كلّم المعبود. ثمّ قاسوا هذا التوسط بالتّوسل، فقالوا: و هذه الواسطة؛ اى صورة الشيخ فى جوازها و صحّتها، كالتّوسّل بعينه، فلا يقال: إنّها شرك جليّ، اذ ليست إلّا نظيره فى التوسيط.

[إبطال قول الصوفية]

و كلّها؛ اى الوجوه المذكورة خرافة التلبيس، ليلبسوا على النّاس دينهم، و زخرفات القول متّخذة من إبليس: و إِنَّ الشَّياطِينَ لَيُوحُونَ إِلى أَوْلِيائِهِمْ لِيُجادِلُوكُمْ وَ إِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ. و انّهم كما قال تعالى أيضا: يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً ...

و كلّ ما ذكروا من المقدّمات مع قياسهم، باطل؛ كما قلت: فلا المقام من مقام الواسطة، لأنّ العبادة لا تقبل التوسّط، كما يظهر وجهه؛ و التوسيط إنّما هو فى ابلاغ الحوائج و انجاح المقاصد، و لا لهؤلاء المشايخ الذين يزعمونهم شركاء، شأن الرابطة و التوسط، فإنّ اللّه برئ عنهم، و هم عنه بعداء، لأنّهم ارادوه من غير بيوت أذن اللّه ان ترفع، و ارادوا اتيان البيوت من ظهورها.

---

(۱). الانعام ۶: ۱۲۱.

(۲). الانعام ۶: ۱۱۲.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۰۱ و لا العبوديّة بالوصولو لا الوصول ممكن الحصول

و لا الشّهود فى التّخاطب اعتبرو لا هنا يعقل ذاتا فاذكر

بل العباد فى العبادة السواءو الكلّ يعبدون معبود السّماء

و قد كفى الجميع فى التخاطبالعلم بالحضور للمخاطب

فتعبد اللّه تراه حاضراإن لم تكن تراه فاللّه يرى

و الشّرط فى التخاطب الحضوريّحضور زائر لدى المزور و لا العبوديّة بالوصول، فتكون من شأن الواصلين، كما زعموا. و لو سلم أنّهم من الواصلين، و تخصيصها بهم مخالف للكتاب و السّنة، فإنّ اللّه تعالى ندب النّاس جميعا الى عبادته، و طلب منهم جميعا التضرع إليه بعبوديّته. و لا الوصول بالمعنى الّذى ابدعوه ممكن الحصول فى نفسه أَمْ لِلْإِنْسانِ ما تَمَنَّى. ؛ ان ذاك إلّا ما منّتهم انفسهم و استهوتهم الشّياطين، و إلّا فاين التراب و رب الأرباب؟ معاذ اللّه ان تكون النّسبة بين المخلوقين و الخالق كنسبة البحر و القطرة فيكون وصول العبد إليه كوصول القطرة بالبحر! او غير ذلك من التخيّلات.

و لا الشّهود فى التخاطب اعتبر، لا وضعا، و لا عقلا، و لا شرعا، و إنّما يعتبر مجرّد الحضور، و ان كان من وراء السّتور؛ و لا هنا يعقل الشهود ذاتا، لما مرّ من امتناعه بكل قسميه: الشهود العينى و القلبى، فاذكر ما ذكر سابقا. فكلّ ما ذكروه ليس الّا تخيّلات محض و اوهام صرف؛ بل العباد فى العبادة السواء، كاملهم و ناقصهم، لا يعبد بعضهم بعضا و لا يتوجّه بعضهم الى بعض، و الكلّ يعبدون معبود السّماء؛ و قد كفى الجميع فى التخاطب العلم بالحضور للمخاطب، يستوى فى ذلك النّبى (ص) و من دونه؛ غاية الأمر الفرق بينهم فى مراتب العلم و الايقان بالحضور، فتعبد اللّه كانّك تراه حاضرا، إن لم تكن تراه فاللّه يرى؛ اشارة الى قوله (ص) و قول الصادق (ع): اعبد اللّه كانّك تراه، فان لم تكن تريه فإنّه يراك.»

و الشّرط فى التخاطب الحضوريّ لو فرض اشتراط التخاطب بحضور المخاطب، لا العلم بحضور المخاطب، حضور زائر لدى المزور أيضا، لا شهوده للمزور، و الحضور هنا لا يراد به الحضور المكانى، بل القربى، و هو يحصل من العابد

---

(۱). النجم ۵۳: ۲۴.

(۲). البحار ۲۵: ۲۰۴/ ۱۶.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۰۲ و لا يرى منعا أولو الألبابمن الخطاب من وراء الباب

و لا يقاس الأمر بالتّوسّلإذ بينه و بينه الفرق جلىّ

إذ لا يكون من به توسّلاإلّا كالة يعين السّائلا

و هو شفيع فيؤدّى المسألةو يسأل النّجح لقرب المنزلة

و لا تكون هكذا العبادةفإنّها صارت لمن أراده

فكلّ من نواه بالخضوع لهتمحّض الخضوع بالوقوع له

فالسّورة الّتى مخاطب بهامعبوده الّذى له توجّها

و ما التقرّب الّذى تصوّرواإلّا الّذى به القريش اعتذروا بمحض التوجه، و لا يرى منعا أولو الألباب من الخطاب من وراء الباب، و لا يقول احد أنّه ليس من الخطاب حتّى يشهد المخاطب المخاطب.

و لا يقاس هذا الأمر بالتّوسّل، إذ بينه و بينه، الفرق جلىّ، إذ لا يكون من به توسّلا، من النّبى (ص) و الإمام (ع) و غيرهما إلّا كآلة

يعين السّائلا فى الوصول الى مقصده، نظير من يؤمّن على دعائه أو نظير من يؤدّى مكتوبه الى المسئول عنه، و الآلة غير مقصودة و لا يقصدها احد، و هو؛ اى المتوسّل به، شفيع للسّائل فيؤدّى المسألة من قبله، و يسأل النّجح له بشفاعته لقرب المنزلة له فليس فى التوسّل ادنى ايهام بكون المطلوب شخص المتوسّل به و لا يخرج المتوسّل به عن حقيقته؛ اى كونه آلة ابدا، و لا تكون هكذا العبادة فإنّها صارت لمن أراده و نواه و لا تقبل التوسط و الآلية ابدا، إذ العبادة ليست إلّا الخضوع للمتوجّه إليه.

فكلّ من نواه و اجراه على قلبه و توجّه إليه بالخضوع له، تمحّض الخضوع بالوقوع له، و لا يمكن بعد وقوع الخضوع للمتوجّه إليه، وقوعه ثانيا لغيره، بجعل من وقع له آلة للغير، نظير العقود من النّكاح و غيره، فإنّها لا تقع إلّا للمقصود المتوجّه إليه، فلا يصحّ ان يقال انكحتك يا زيد هذه المرأة على ان تكون هى لأبيك لا لك، و تكون انت واسطة فى النّكاح لأبيك.

فالسّورة الّتى مخاطب بها، معبوده الّذى له؛ اى إليه توجّها، و هذا شرك واضح، اذ لا يفرق فى المعبود من دون اللّه، بين ان يكون جسما كالأصنام أو صورة منتقشة فى العين أو مصوّرة فى القلب. و ما التقرّب الّذى تصوّروا حيث قالوا: إنّ

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۰۳ من يعبد اللّه على توهّم يكفر فكيف صورة للآدمىّ؟

فليس هاهنا مجال الواسطة و كونها كقبلة مغالطة

لأنّ قبلة مع النّص لها وجه إلى اللّه بها توجّها

و صورة الشّيخ لها التوجّه بنفسها حقيقة لا وجهه

و لو يصحّ هذا الادّعاء فذاك تنزيل و الاكتفاء الصورة واسطة بين العابد و بين الرب، إلّا الّذى به القريش اعتذروا حيث قالوا:

ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونا إِلَى اللَّهِ زُلْفى ... و قالوا: هؤُلاءِ شُفَعاؤُنا عِنْدَ اللَّهِ ...

من يعبد اللّه على توهّم يكفر؛ كما قال الصادق (ع): «من عبد اللّه على توهّم فقد كفر.» فكيف صورة للآدمىّ؟ اى فكيف من يعبد صورة الآدمى؟ فانّ التوهم ليس الّا التصوّر فى القلب، فمن عبد اللّه على توهم، صورة مجرّدة غير منطبقة على معيّن، اذا كان كافرا لأنّه عبد غير اللّه، فعبادة صورة الآدمى كفر بطريق اولى.

فليس هاهنا مجال الواسطة بوجه، و كونها كقبلة لو قيس بها، مغالطة واضحة، لمفارقتها ايّاها أوّلا: بالنّص، و ثانيا: بالفارق من حيث حقيقتها؛ كما قلت: لأنّ قبلة مع وجود النّص لها وجه إلى اللّه، بها توجّها المصلّى و العابد؛ يعنى، أنّ القبلة جعلت وجها، اى ما يتوجّه المصلّى الى اللّه، فليس التوجه الى القبلة نفسها، و لا هى المقصودة بالعبادة؛ و لكن صورة الشّيخ لها التوجّه بخصوصها لا يتوجّه إلّا إليها، و لا يقصد الّا ايّاها، فاين هذا من ذاك؟ فالصورة بنفسها متوجّه إليها حقيقة، لا هى وجهه تعالى، بخلاف القبلة، فإنّه لا يتوجه إليها بنفسها، بل بما هى وجه يتوجّه منه، و به إليه تعالى.

فتحصّل: أنّه لا يمكن تصحيح ما ذكروه مع فرض وقوع العبادة للّه لا للصّورة، لا بنحو الوساطة و لا بنحو الوجه. و الوجه فى الخروج عن الشّرك منحصر باحد هذين الوجهين، و لو فرض انّه يصحّ هذا الادّعاء لقيام دليل شرعى عليه، فذاك تنزيل و الاكتفاء لا وساطة أو وجه؛ يعنى، أنّه مع فرض قيام الدليل على صحّته، فليس دليلا

---

(۱). زيادة اللّام للزّينة أو للضّرورة، كبنات الأوبر؛ و يجوز ان يقرأ البيت هكذا: الّا الّذى به قريش عذّروا، بمعنى اعتذروا؛ كقوله: «و جاء المعذّرون من الاعراب ...» (توبة ۹: ۹۰).

(۲). زمر ۳۹: ۳.

(۳). يونس ۱۰: ۱۸.

(۴). البحار ۴: ۱۶۵/ ۷.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۰۴ و لم يرد نصّ على التنزيل و لا لنفى الشّرك من دليل

فشرک هؤلاء کالعیانو حکمهم کعابدی الأوثان و مؤیّدا علی کون هذه العبادة للّه، و أنّها غیر خارجة عن کونها عبادة اللّه الی عبادة غیر اللّه، بل الدلیل علی فرض وجوده، دلیل علی التنزیل؛ یعنی، أنّ هذه العبادة و ان کانت خارجة عن عبادة اللّه و کانت عبادة غیر اللّه، لکنّها نزلت منزلة عبادة اللّه، و اکتفی بها فی مقام الامتثال، نظیر البیعة مع الرسول؛ حیث نزلت منزلة البیعة مع اللّه فی قوله تعالی: إِنَّ الَّذِینَ یُبایِعُونَکَ إِنَّما یُبایِعُونَ اللَّهَ یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ. مع انّ الرسول غیر اللّه و حقیقة البیعة معه غیر البیعة مع اللّه، و لیست البیعة کالإطاعة الّتی هی من الوساطة، فإنّ اطاعة الرسول عین اطاعة اللّه.

فتصحیح ادّعاء هؤلاء، مبنیّ إمّا علی قیام دلیل علی التنزیل أو اثبات عدم لزوم الشرک بوجه و تعلیل، و لم یرد نصّ من الشارع علی التّنزیل، و لا لهم لنفی الشّرک و عدم لزومه من دلیل یکفل ذلک، و حیث لم یکن لهم دلیل بوجه فشرک هؤلاء کالعیان، من غیر خفاء، و حکمهم کعابدی الأوثان، لما قلنا من عدم الفرق فی السّجدة لغیر اللّه، بین ان یکون ذلک الغیر مجسّما أو مصوّرا، و المصوّر بین ان یکون عینیّا او قلبیّا، غایة الأمر أنّ الخصم حیث یکون مشخّصا مرئیّا، فشرک عابده ظاهر یعرفه کلّ ناظر، و هذا لا یعرف شرکه إلّا نفسه، و لکنّه اذا اظهره بلسانه مقرّا به اخذ علیه.

الی هنا نجز الجزء الأوّل من هذا الکتاب، و یتلوه الجزء الثانی مبتدأ بالتّکلّم فی بینونته تعالی عن خلقه

---

(۱). الفتح ۴۸: ۱۰.

هدایة الامة الی معارف الائمة، النص، ص: ۴۰۵

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلّامة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آبادی" – "رَحِمَهُ اللهُ" – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ–

فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فی أنحاء العالَم - مِن جِهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مکتبية، قابلة للتشغيل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّـلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِع اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائیّ و اليدویّ للبلوتوث، ويب کشک، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماکن الدينيّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المکتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المرکز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حکوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّی بالقائميّة) و مع ذلک، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الکلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹