



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عيد ميلاد  
عمر الکرمان

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

# هَذَا نَسَبُ الْأَئِمَّةِ

الَّذِينَ جَعَلَهُمُ اللَّهُ كُتُبًا

١٢

وَأَمْثَلًا وَأَعْرَافًا

لِلْعَالَمِينَ

تَرْجُمَةُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ حَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي تَالِبٍ

عَلَيْهِ السَّلَامُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# هداية الامة الى معارف الائمة

كاتب:

محمد جواد حيدري خراساني

نشرت في الطباعة:

موسسه البعثة

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
٤٧	هداية الأمة الى معارف الائمة
٤٧	اشارة
٤٧	المؤلف فى سطور
٤٧	اشارة
٤٧	اسمه و نسبه
٤٧	موجز من حياته
٤٨	وفاته
٤٨	بين يدى الكتاب
٥١	مقدمة المؤلف
٥١	انتصار المذهب، تخليصه من بين المذاهب، ثم نشره
٥١	[عدم تأليف كتاب مستقل فى الاصول على مذهب الامامية]
٥٢	[اختلاط معارف الشيعة بالأذواق الفلسفية و العرفانية]
٥٢	[سبب هذا الاختلاط و الامتزاج]
٥٤	[بدء حدوث الفلسفة فى الاسلام]
٥٥	[بدء حدوث التصوف فى الاسلام]
٥٧	كلمة اعتذار
٥٨	الجزء الاول
٥٨	اشارة
٥٨	هداية الأمة إلى معارف الأئمة (عليهم السلام)
٥٨	[خطبة الكتاب]
٥٩	[هذا الكتاب تلخيص لكتاب (معارف الشيعة)]
٥٩	[خطبة المنظومة و ما تشتمل عليه]

- ٦١ ..... [حقيقة العرفان و من هو أهله]
- ٦٢ ..... تقرير المعارف و مقاصد الكتاب اجمالاً
- ٦٢ ..... اشارة
- ٦٢ ..... [حصر المعارف الالهية في خمسة]
- ٦٣ ..... المقصد الاول في اثبات الصانع
- ٦٣ ..... مقدمه في تقرير المسالك
- ٦٤ ..... اشارة
- ٦٤ ..... [تقرير المسالك و مسلك أهل البيت (ع)]
- ٦٤ ..... [دليل حقانية مسلكهم (ع)]
- ٦٥ ..... [الكلام و الفلسفة و العرفان مسالك غير مسلكهم]
- ٦٥ ..... [طريق معرفة الله في المسالك الثلاثة]
- ٦٥ ..... [طريق كسب معرفة الله في مذهب أهل البيت (ع)]
- ٦٦ ..... تقرير محدودية «العقل» في المعارف و غيرها، و بيان حدّه
- ٦٦ ..... [ما هو مقام محدودية العقل؟]
- ٦٧ ..... معرفة «الصانع» من طريق العقل و الوصف غيابية، اجمالية، اثباتا و توصيفا
- ٦٧ ..... اشارة
- ٦٧ ..... [مقدار إدراك العقل و حدوده]
- ٦٨ ..... [انحصار طريق المعرفة بالعقل]
- ٦٩ ..... منع طريقتي «الكشف» و «الفطرة» في مقام الاثبات؛ و ابطال الفطرة هنا، و الكشف في محلّه
- ٦٩ ..... اشارة
- ٧٠ ..... اشارة
- ٧٠ ..... [ما هو المراد من الفطرة]
- ٧٠ ..... [انكار الصدوق (ره) دعوى الفطرة]
- ٧١ ..... [طريق لاثبات الفطرة]

- ٧١ ..... [لا ثمره مهمه لاثبات الفطره]
- ٧٢ ..... [ضرورة إبطال دعوى الفطره]
- ٧٢ ..... [استشهاد القائلين بالفطره، بالآيات و الأخبار]
- ٧٢ ..... [لا ثمره لاستشهادهم بالآيات و الروايات]
- ٧٢ ..... [استشهاد القائلين بالفطره بالآيات و الأخبار]
- ٧٢ ..... [ادله الفطره من الآيات]
- ٧٤ ..... [تعميم المخاطبه لكل منكر لا يدل على الفطره]
- ٧٤ ..... [استدلالهم بأيه الفطره]
- ٧٤ ..... [ما ورد عنهم (ع) فى تفسير آيه الفطره]
- ٧٥ ..... [الفطره فى الآيه ليست بالمعنى المراد]
- ٧٥ ..... [الفرق بين الفطره و الفطرى]
- ٧٦ ..... [استشهاد القائلين بالفطره بالاخبار، و دفعها]
- ٧٦ ..... [اشارة]
- ٨١ ..... [استدلال القائلين بالفطره على حديث ركوب السفينه عن الصادق (ع)]
- ٨١ ..... [بيان خلط المستدل بهذه الروايه]
- بيان انحصار طريق العقل ب «برهان الأثر»، و ارجاع المسالك كلها إليه، و تقرير مسلكى المتكلمين و الحكماء فى الاستدلال، و اعراض أهل البيت
- ٨٣ ..... [اشارة]
- ٨٣ ..... [تقرير مسلك المتكلمين و الحكماء و ترجيح الأول]
- ٨٤ ..... [ادعاء الحكيم باشرفيه طريقه من بين الطرق]
- ٨٤ ..... [تقرير مذهب أهل البيت (ع) فى برهان الإن]
- ٨٤ ..... [فساد دعوى الحكماء فى تقسيم الوجود إلى الواجب و الممكن]
- ٨٥ ..... [لا مزيه لطريق الحكيم على غيره]
- ٨٥ ..... [مزايها برهان الحدوث برهان الإن على برهان الامكان]
- ٨٥ ..... [اشارة]

- ٨٦ ..... [الأولى: بدهة برهان الحدوث و عدم بدهة برهان الامكان]
- ٨٦ ..... [الثانية: برهان الحدوث أشمل من برهان الامكان]
- ٨٦ ..... [الثالثة: برهان الحدوث واف بدفع أزلية الأشياء]
- ٨٦ ..... [الرابعة: برهان الامكان فى إفادته يحتاج إلى ضميمه]
- ٨٧ ..... [تقرير برهان الامكان بعد تقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن]
- ٨٧ ..... [تقرير برهان الحدوث]
- ٨٧ ..... [بيان أن الوجه لا ينحصر بهذين الطريقتين و لذلك استكثر أهل البيت (ع) فى الوجوه ما عدا الوجوب و الامكان]
- ٨٨ ..... [التفات أهل البيت (ع) ببرهان الحدوث و إهمالهم برهان الامكان]
- ٨٨ ..... [إثبات الصغرى هو العمدة فى الاستدلال]
- ٨٩ ..... [ما هو مورد إنكارنا على مدعى الفطرة؟]
- ٨٩ ..... [نموذج من الكبريات الفطرية]
- ٨٩ ..... [تقرير «الصنع» و «التدبير»، و اثباتهما بآثارهما على ما يستفاد من الروايات]
- ٨٩ ..... [اشارة]
- ٩٠ ..... [آثار الصنع]
- ٩٠ ..... [الاستدلال بآثار الصنع و التدبير فى الآيات و الروايات]
- ٩٠ ..... [آثار الصنع و التدبير فى الإهليلجة]
- ٩١ ..... [آثار الصنع و التدبير فى الأشياء التى تنمو بعد وجودها شيئاً فشيئاً]
- ٩١ ..... [الاستدلال بآثار الصنع و التدبير فى الآيات و الروايات]
- ٩١ ..... [آثار الصنع و التدبير فى خلق الانسان]
- ٩٢ ..... [آيات الصنع و التدبير فى الليل و النهار و الشمس و القمر و النجوم]
- ٩٣ ..... [بيان آثار الصنع و التدبير فى كلام الصادق (ع) للمفضل و حديث الاهليلجة]
- ٩٤ ..... [أول الأدلة على وجود الصانع المدبّر تهيئة هذا العالم و نظم أجزائه]
- ٩٤ ..... [بيان بعض ما ورد عنهم (ع) فى وجود الصانع المدبّر]
- ٩٥ ..... [تقرير «الحدوث» و تفسيره بما ورد عنهم (ع)، و بيان التغيير]



- ٩٥ ..... [تعريف الحدوث على القول المشهور]
- ٩٥ ..... [تعريف الحدوث على ما يستفاد من رواياتهم (ع)]
- ٩٦ ..... [تقابل الحدوث و العدم في تمام الشئون]
- ٩٦ ..... [الحدوث نوعان: ما هو متغير بالفعل، و ما هو متغير بالقوة]
- ٩٧ ..... [أقسام الأشياء من حيث قابليتها للتغيير]
- ٩٧ ..... [استدلال الصادق (ع) على الحدوث بالتغيير الشأني]
- ٩٨ ..... [تقرير «الاتصال» و «الإلجاء» و «الاضطرار» و «الحاجة» و «الافتقار» و «التضاد» و «الاختلاف»]
- ٩٨ ..... [اشارة]
- ٩٩ ..... [وجه دلالة الاتصال على الصانع المدبّر]
- ٩٩ ..... [تقرير الاضطرار]
- ٩٩ ..... [استدلال الصادق (ع) بالاضطرار]
- ٩٩ ..... [تقرير الافتقار]
- ١٠٠ ..... [تقرير الاختلاف]
- ١٠٠ ..... [نموذج من الاختلاف الموجود في الموجودات]
- ١٠١ ..... [دلالة الاختلاف على وجود مدبّر حكيم]
- ١٠١ ..... [تقرير الاستدلال لكلّ شخص بمصنوعيته و مدبّريته؛ و كذا استدلاله بعوارض النفس و حالاتها، و ما يعرضها من فسخ العزائم و نقض الهمم]
- ١٠١ ..... [اشارة]
- ١٠٢ ..... [بيان بعض ما ورد عنهم (ع) في الاستدلال بخلق الانسان]
- ١٠٣ ..... [دلالة أحوال النفس على الصانع المدبّر]
- ١٠٤ ..... [دلالة فسخ العزائم و نقض الهمم على الصانع المدبّر]
- ١٠٤ ..... [تتمّة]
- ١٠٥ ..... [تقرير نتيجة الادلة المذكورة و توضيح دلالتها و تميمها على «الصانع» الذي نقول به]
- ١٠٥ ..... [الاستنتاج من الادلة المذكورة]
- ١٠٦ ..... [رد المنكرين، و بيان شعبهم أولاً، و تسمية جميعهم بالمعطلّة؛ و بيان حقيقة ما دعاهم الى الإنكار]

- ١٠٦ ..... اشارة
- ١٠٧ ..... [تقرير عقيدة الدهرى و الطبيعى و القائلين بأزلية الأشياء]
- ١٠٧ ..... [القائل بالاھمال مطلقا لا يوجد]
- ١٠٧ ..... [من هم الزنادقة و ما أسسوا؟]
- ١٠٩ ..... [طريق إفحام المنكر و هدايته إلى الحق]
- ١١٠ ..... [محاجة الصادق (ع) مع المنكرين على الوجه الأول من الافحام]
- ١١١ ..... [محاجة الصادق (ع) و الرضا (ع) مع المنكرين على الوجه الثانى من الافحام]
- ١١٢ ..... بيان حجة المنكر المطلق و كل منكر فى جهة التفى
- ١١٢ ..... اشارة
- ١١٢ ..... [ادعويان على عدم وجود الصانع من المنكرين]
- ١١٢ ..... [عدم وجدان الصانع بالحواس لا يدل على عدم وجوده تعالى]
- ١١٣ ..... [المدرک الأصلی للانسان القلب، و الحواس آله له]
- ١١٣ ..... [أسباب إدراك القلب]
- ١١٣ ..... [بيان أن عدم الوجدان متوقف على الفحص التام و هو غير متيسر]
- ١١٣ ..... [بيان بعض ما ورد عنهم (ع) فى عدم إدراكه تعالى بالحواس]
- ١١٥ ..... [استدلال الصادق (ع) بالرؤيا و الاحتلام و التفكير على أن القلب أصل فى الإدراك]
- ١١٦ ..... حجة «الطبيعى» و اضرابه فى جهة الأثبات
- ١١٦ ..... اشارة
- ١١٦ ..... [محل النزاع بيننا و بين الطبيعى]
- ١١٧ ..... [بطلان مذهب الطبيعى فى كلام الصادق (ع)]
- ١١٧ ..... [إبطال الطبيعة و غيرها مما يفرض ببرهان ترديدى علمى]
- ١٢٠ ..... «الطبيعة» مع الغض عما فيها، غير مغنية فيما يتفق على خلاف العادة
- ١٢٠ ..... معرفة «الصانع» من طريق العقل و الوصف غيابية، اجمالية، اثباتا و توصيفا
- ١٢٠ ..... اشارة

- ١٢١ ..... [مقدار إدراك العقل و حدوده]
- ١٢٢ ..... [انحصار طريق المعرفة بالعقل]
- ١٢٢ ..... تقرير مذهب «الدهرى» القائل بالإهمال المطلق، و أن الأشياء كلها بالعرض و الاتفاق، و أنها ازليّة، و ذكر حجّتهم و ابطالها
- ١٢٣ ..... إشارة
- ١٢٣ ..... [حجّة الدهرى القائل بالإهمال]
- ١٢٣ ..... [تقرير مذهب الدهرى]
- ١٢٤ ..... [الجواب عن الدهريّة]
- ١٢٤ ..... [الآفات و المصائب و سلب النعمة يدل أيضا على المدبر الحكيم، لا على الاتفاق]
- ١٢٤ ..... [اختفاء السبب لا يدلّ على عدم المسبب]
- ١٢٥ ..... [منشأ حدوث قول الدهرى بأن العالم حادث بالاتفاق و الصدفة]
- ١٢٥ ..... [كلام الصادق (ع) فى ردّ الإهمال، و إثبات الصانع المدبر الحكيم]
- ١٢٧ ..... [تفكّر فى النجوم]
- ١٢٨ ..... [تفكّر فى الفلك و شمس و قمره و نجومه ...]
- ١٢٨ ..... [تفكّر فى اختلاف الليل و النهار]
- ١٢٩ ..... [بيان حكمه المصائب و الآفات و ... فى كلام الصادق (ع) للمفضّل]
- ١٣٠ ..... [حكمه الآفات و البلايا فى الأقوال و الأنفس لأصناف الناس]
- ١٣٢ ..... فى ابطال «ازليّة الأشياء» بالخصوص مضافا الى ما تقدّم، و ابطال «ازليّة النجوم» أيضا
- ١٣٢ ..... إشارة
- ١٣٢ ..... [طريق إبطال الأزليّة، و إثبات ضدّها]
- ١٣٢ ..... [حجّة القائلين بأزليّة الأشياء و جوابهم]
- ١٣٢ ..... [إثبات الحدوث لجميع أجزاء العالم]
- ١٣٢ ..... [الليل و النهار حادثان]
- ١٣٣ ..... [محاجة النبيّ (ص) مع القائلين بأزليّة الأشياء]
- ١٣٣ ..... [دليل حدوث الليل و النهار]

- ١٣٤ ..... [إثبات الحدوث لكل ضدين]
- ١٣٤ ..... [دليل حدوثية النجوم]
- ١٣٤ ..... [دليل حدوثية الفضاء]
- ١٣٥ ..... [قول الصادق (ع) في بطلان أزلية الأشياء و النجوم]
- ١٣٧ ..... [ابطال «أزلية الأرواح» و «تناسخها»]
- ١٣٧ ..... [اشارة]
- ١٣٧ ..... [أقوال طوائف التناسخية]
- ١٣٩ ..... [المقصد الثاني في التكلم في ذاته تعالى]
- ١٣٩ ..... [اشارة]
- ١٣٩ ..... [في التكلم في ذاته تعالى]
- ١٣٩ ..... [أقوال الطوائف المختلفة في ذاته تعالى]
- ١٤٠ ..... [بيان اختلاف الأقوال في ذاته تعالى]
- ١٤٠ ..... [بيان ما ورد عن أهل البيت (ع) في ذاته تعالى إجمالاً، و أنه لا يدرك و لا يوصف]
- ١٤٤ ..... [الأصل في امتناع الادراك، امتناع الذات، لا قصور المدركات؛ و إن كانت هي قاصرة بالذات]
- ١٤٤ ..... [دليل امتناع إدراك ذاته تعالى في مذهب أهل البيت (ع)]
- ١٤٤ ..... [دليل امتناع إدراك ذاته تعالى عند غيرهم (ع)]
- ١٤٥ ..... [بيان معنى امتناع الادراك]
- ١٤٦ ..... [فصل: فمن ذلك نهيمهم (ع) عن الخوض في ذاته تعالى]
- ١٤٦ ..... [اشارة]
- ١٤٨ ..... [نهيمهم (ع) عن التفكير في ذاته تعالى]
- ١٤٩ ..... [تأويل ما ورد عنهم (ع) في جواز التفكير في ذاته تعالى]
- ١٤٩ ..... [فصل: و من ذلك، قولهم (ع) بأنه لا يوصف و لا يعلم ذاته، و أنه لا يوصف إلا بما وصف به نفسه]
- ١٤٩ ..... [اشارة]
- ١٤٩ ..... [أما القسم الأول من الأخبار:]

- ١٥٣ ..... و اما القسم الثاني من الأخبار:
- ١٥٥ ..... فصل: و من ذلك ما ورد عنهم (ع)، من أن المعرفة بالبيان، لا بالاكتساب
- ١٥٥ ..... اشارة
- ١٥٦ ..... [ما المراد بالمعرفة هاهنا؟]
- ١٥٧ ..... فصل: و من ذلك ما ورد عنهم (ع)، من أنه لا يعرف كنه ذاته، و لا كنه صفته، و لا يقع في إشارة و لا عبارة
- ١٥٧ ..... [عدم معرفة كنه ذاته]
- ١٦٠ ..... [ما ورد عنهم (ع) في عدم معرفة كنه صفته تعالى]
- ١٦٠ ..... فصل: في حق «المعرفة» و حدّ القول فيه تعالى
- ١٦٥ ..... فصل: و من ذلك أنه تعالى عندهم غير محدود و لا متناه، و هذا الفصل كالأصل بالنسبة إلى غيره
- ١٧٢ ..... فصل: و من ذلك، أنه تعالى عندهم (ع) لا كيف له، فلا يكتيف ذاتا و صفة
- ١٧٦ ..... التظر في حال المدركات، و تحقيق قصورها عن ادراكه تعالى
- ١٧٦ ..... [تقسيم الفلاسفة للقوى المدركة]
- ١٧٧ ..... [لما ذا نبحت عن المدركات؟]
- ١٧٧ ..... [القلب و ما يراد منه]
- ١٧٩ ..... [مدى مدركات العقل]
- ١٧٩ ..... [ما ورد عنهم (ع) في قصور إدراك العقول و الأوهام عن كنه معرفته تعالى]
- ١٨٥ ..... [في أن المدركات قاصرة عن إدراكه تعالى و قصورها غير قابل للزوال]
- ١٨٧ ..... و ممّا يتعلّق بذاته تعالى أنه ليس بجوهر، و لا عرض، و لا جسم، و لا صورة و لا شبح، و لا مثال
- ١٩٥ ..... و ممّا يتعلّق بذاته تعالى، نفى التركيب و التجزئة عنه، ذاتا و صفة
- ١٩٩ ..... و ممّا يتعلّق بذاته تعالى نفى التشبيه، و أنه لا يشبه شيئا، و لا يشبهه شيء، ليس كمثل شيء و هو السميع البصير
- ١٩٩ ..... اشارة
- ١٩٩ ..... [خلاصة قولهم (ع) في التشبيه]
- ٢٠٢ ..... [تشبيهه تعالى من أعظم الذنوب و دليل على عدم عرفانه تعالى]
- ٢٠٢ ..... [حدّ العرفان، معرفته تعالى بلا تشبيه]

- ٢٠٢ ..... [تشبيهه تعالى بخلقه شرك و كفر]
- ٢٠٣ ..... [تساويه تعالى بمخلوقاته كفر]
- ٢٠٣ ..... لا تضربوا لرّبكم أمثالا
- ٢٠٤ ..... [اللّه تعالى لا يقاس بشيء]
- ٢٠٧ ..... ذكر ما ورد عن اهل البيت (ع) من التوجيه فيما يوهم التشبيه
- ٢١٢ ..... و ممّا يتعلّق بذاته تعالى، أنّه ليس من المحسوسات، فلا يدرك بالحواس مطلقا
- ٢١٤ ..... فصل: في نفى رؤيته تعالى على الإطلاق
- ٢١٤ ..... اشارة
- ٢١٤ ..... [تقرير مذهبهم (ع) في امتناع رؤيته تعالى]
- ٢١٧ ..... [علل امتناع رؤيته تعالى عند أهل البيت (ع)]
- ٢١٨ ..... [من شروط المرئي كونه في مكان وجهة]
- ٢١٨ ..... [من شروط الرؤية المواجهة و المقابلة]
- ٢٢٤ ..... [احتجاب آخر له تعالى]
- ٢٢٤ ..... [احتجاب لطفى]
- ٢٢٤ ..... [موافقة مذهبهم (ع) في نفى رؤيته تعالى للقرآن]
- ٢٢٧ ..... [استدلال الأشاعرة على إمكان الرؤية بأية لَن ترائى]
- ٢٢٧ ..... [ردّ استدلال الأشاعرة]
- ٢٢٧ ..... [اما ورد عن الرضا (ع) في تفسير آية لَن ترائى]
- ٢٢٨ ..... [قول المؤلف في آية لَن ترائى]
- ٢٢٩ ..... في أنّه تعالى لا يرى في المنام، كما لا يرى في اليقظة؛ و في الآخرة، كما في الدنيا
- ٢٢٩ ..... اشارة
- ٢٢٩ ..... [تحقيق حول الرؤية في المنام]
- ٢٣٠ ..... [نفى رؤيته تعالى في المنام]
- ٢٣٠ ..... [نفى رؤيته تعالى في الآخرة]

- ٢٣١ ..... فى تكذيب ما نسب الى النبى (ص) من الرؤيه، و تأويل ما يوهمها، او يوهم جوازها
- ٢٣١ ..... اشارة
- ٢٣٣ ..... [رؤيه النبى (ص) لجبرئيل و الآيات الكبرى الاخرى فى المعراج]
- ٢٣٥ ..... [ذكر حديثين يوهمان رؤيته تعالى بالعين و تأويلهما]
- ٢٣٦ ..... [بيان آيتين موهمتين لرؤيته تعالى بالعين و تأويلهما]
- ٢٣٦ ..... فى نفى الإدراك القلبي المعبر عنه ب «الكشف» و التجلى القلبي
- ٢٣٦ ..... [ادعاء الصوفيه و الفلاسفة رؤيه الله بالكشف]
- ٢٣٧ ..... [احتجهم لادعائهم]
- ٢٣٧ ..... [منازل السالكين عندهم]
- ٢٣٧ ..... [ما هو المراد بالفناء]
- ٢٣٧ ..... [أول من أبدى الكشف فى الاسلام]
- ٢٣٨ ..... [استعانة الصوفيه بالفلسفه فى دفع الخرافات فى رؤيته تعالى]
- ٢٣٨ ..... [إحداث الصوفيه قولاً بديعاً تبعاً للفلاسفه، بأن ذاته تعالى وجود مطلق]
- ٢٣٩ ..... [إخفاء هذا القول من جانب القائلين خوفاً من القتل و التكفير]
- ٢٣٩ ..... [أول من تجرّى منهم فى إبراز هذا القول]
- ٢٤٠ ..... تقرير لبطلان الكشف، و امتناعه على مذهبهم (ع) بما يستفاد من اقوالهم (ع)
- ٢٤٠ ..... [انحلال القول بالكشف إلى دعاوى ثلاثة عند التحليل]
- ٢٤٠ ..... [امتناع كشف ذاته تعالى فى مذهب أهل البيت (ع)]
- ٢٤١ ..... [وجهان فى إبطال توهم القائل بالكشف]
- ٢٤١ ..... [الكلام فى شأن القلب و كيفية إدراكه الأشياء]
- ٢٤١ ..... [القلب فى القرآن]
- ٢٤٣ ..... فما هو القلب الذى لن نعقله؟
- ٢٤٣ ..... [بيان ما ورد عنهم (ع) فى خصوص القلب الذى توهموا أنه كاشف حقيقة ذاته تعالى]
- ٢٤٤ ..... [بيان ما ورد عنهم (ع) فى امتناع إدراك ذاته تعالى بما هو ذاته، إجمالاً]

- ٢٤٨ ..... ابطال ما تمسك القائل بالكشف بكلماتهم (ع)، من الأدعية و الأخبار أو ما يوهم ذلك
- ٢٤٩ ..... [بيان استشهاد القائل بالكشف بما ورد عنهم (ع)، و إبطاله]
- ٢٥٠ ..... [تفسير الرؤية بعقد قلب المؤمن بالغيب في كلام أمير المؤمنين (ع)]
- ٢٥٠ ..... [بيان معنى الرؤية في كلام الصادق (ع)]
- ٢٥١ ..... [الرؤية القلبية عندهم (ع) هي المعرفة الايمانية]
- ٢٥١ ..... [استشهادهم على الكشف بدعاء عرفة]
- ٢٥٢ ..... [الجواب عن استشهادهم]
- ٢٥٢ ..... [كلام العلامة المجلسي (ره) حول إلحاق الزيادة بدعاء عرفة من جانب بعض الصوفية]
- ٢٥٢ ..... [كلام المصنف حول هذه الزيادة]
- ٢٥٢ ..... [الكلام في الجملة المستشهد بها من دعاء عرفة على الكشف]
- ٢٥٥ ..... [أو ممّا يمكن أن يستشهد به كلام زين العابدين (ع) في دعاء أبي حمزة]
- ٢٥٥ ..... [أو ممّا استشهد به حديث منصور بن حازم و الاحتمالات في حديثه]
- ٢٥٧ ..... [أو ممّا استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع)]
- ٢٥٨ ..... [أو ممّا استشهد به ما ورد في رؤية النبي (ص) ليلة المعراج]
- ٢٥٨ ..... [أو ممّا استشهد به جملة من مناجاة الشعبانية]
- ٢٥٩ ..... [أو ممّا استشهد به ما في المناجاة الثامنة من المناجاة الخمس عشر]
- ٢٦٠ ..... [أو ممّا استشهد به جملة من حديث سدير عن الصادق (ع)]
- ٢٦٠ ..... [الجواب عن هذا الاستشهاد]
- ٢٦٢ ..... [أو ممّا استشهد به ما في بعض الأحاديث القدسية]
- ٢٦٢ ..... [أو ممّا استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع) (لو كشف الغطاء ...)]
- ٢٦٢ ..... [أو ممّا استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع) في رؤية الأشياء و رؤية الله معها]
- ٢٦٣ ..... [أو ممّا استشهد به ما ورد في القرآن و الروايات من لفظ التجلي]
- ٢٦٥ ..... [المقصد الثالث في ذاتياته تعالى و هي الصفات الذاتية، ثبوتية أو سلبية]
- ٢٦٥ ..... [إشارة]



- ٢٦٥ ..... أنه تعالى موجود بنفسه، غير مصنوع، و قائم بذاته غير معلول
- ٢٦٥ ..... [ترتيب بحث أهل الكلام في الله بعد إثباته تعالى]
- ٢٦٦ ..... [التفسير الجامع للذات و الذاتى]
- ٢٦٦ ..... [ما هو المراد من الذاتى؟]
- ٢٦٧ ..... [أول الذاتيات: قيامه بالذات]
- ٢٦٧ ..... [الله تعالى علّة كلّ شيء]
- ٢٦٨ ..... [الله تعالى مكّن و مصوّر الأشياء]
- ٢٦٨ ..... [الله تعالى صانع الأشياء و ليس بمصنوع]
- ٢٦٨ ..... و من ذاتياته تعالى: قدمه، و ازليته، و ديموميته، و أبديته
- ٢٦٨ ..... [ما هو تعريف القديم؟]
- ٢٦٩ ..... [الموجود بذاته يقتضى القدم]
- ٢٦٩ ..... [الموجود بذاته يقتضى الأزليّة و الأبدية و البقاء]
- ٢٦٩ ..... اشارة
- ٢٧٠ ..... [أولها: القديم الأزلى ليس محدود بغاية]
- ٢٧٠ ..... اشارة
- ٢٧١ ..... [كلّ ما محدود بغاية فهو ذو أجزاء]
- ٢٧٢ ..... ثانيها: و هو اظهر خواصّ القديم
- ٢٧٣ ..... ثالثها: أنّ القديم، هو الأول الحقيقى؛ اى الأول بلا أول، و الديموم هو الآخر الحقيقى؛ اى الآخر بلا آخر؛
- ٢٧٥ ..... رابعها: أنّ القديم لا يكون زمانيا و لا مكانيا،
- ٢٧٥ ..... اشارة
- ٢٧٧ ..... [حدوث الأشياء دليل قدمته تعالى و زوالها دليل ديموميته تعالى]
- ٢٧٨ ..... خامسها: أنّ القديم لا يكون إلّا فردا واحدا لا تعدّد فيه؛
- ٢٧٨ ..... اشارة
- ٢٧٩ ..... [فرض تعدد القديم و إبطال هذا الفرض]

- ٢٨٠ ..... [تعدد القديم يلزم نقصهما معا]
- ٢٨١ ..... سادسها: أن القديم لا بد أن يكون كاملاً؛
- ٢٨١ ..... سابعاها: أن القديم واحد حقيقي غير مجزى، و باق على وحدته لا يختلف بحال
- ٢٨٢ ..... ثامنها: أن القديم لا تعرف كقيية ازليته و ابديته،
- ٢٨٣ ..... تنبيه: [القديم لا يتصف بصفات الحادث]
- ٢٨٤ ..... و من ذاتياته تعالى وحدانيته المطلقة؛ اى احديته و واحديته، فيجب على كافة المقرين به توحيد
- ٢٨٤ ..... اشارة
- ٢٨٤ ..... [بيان ما ورد عنهم (ع) في التوحيد، من فضله و أهميته و ...]
- ٢٨٤ ..... [أول الدين معرفته تعالى، و أصلها التوحيد]
- ٢٨٤ ..... [التوحيد نصف الدين]
- ٢٨٥ ..... [التوحيد أول مفروض على العباد و أفضل أعمالهم]
- ٢٨٥ ..... [التوحيد حصن الله تعالى]
- ٢٨٥ ..... [جسد الموحد حرام على النار]
- ٢٨٥ ..... [التوحيد ثمن الجنة]
- ٢٨٦ ..... [التوحيد مما قد أمر الله به]
- ٢٨٧ ..... تنوع التوحيد و اعتباره في الدين عند اهل البيت (ع)، و بجميع معانيه، و انواعه، سوى الجنسى و العددى
- ٢٨٧ ..... اشارة
- ٢٨٧ ..... [توحيد المطلق أصل الدين عند أهل البيت (ع)].
- ٢٨٧ ..... [التوحيد عند المتكلمين على نوعين]
- ٢٨٩ ..... [ما الفرق بين الأحد و الواحد؟]
- ٢٨٩ ..... بيان اهتمام الإسلام بالتوحيد العبادى، اكثر من التوحيد الربوبى، و وجه ذلك
- ٢٨٩ ..... [وجه اهتمام الاسلام بالتوحيد العبادى و المتكلمين بالتوحيد الربوبى]
- ٢٩٠ ..... [تسالم عقلاء البشر على التوحيد]
- ٢٩١ ..... [ما هو المناط فى الدليل العقلى؟]

- ٢٩٢ ..... فى ان التوحيد على الأصل، و يكفيه أدلة اثبات الصانع؛ و موافقة الخصم فى التوحيد، فعليه الدليل فى الزائد
- ٢٩٢ ..... اشارة
- ٢٩٢ ..... [بيان وجوه ثبوت التوحيد عند الخصم]
- ٢٩٣ ..... النوع الأول من الأدلة العقلية: ما يثبت استحالة الزائد على الواحد
- ٢٩٣ ..... اشارة
- ٢٩٣ ..... [الأول: ما وجوده بذاته لا بد أن يكون جميع ذاتياته كذلك]
- ٢٩٣ ..... و الثانى: أن كل ما اقتضاه ما بالذات لا يجوز أن يزول أو يبدل،
- ٢٩٣ ..... و الثالث: ما ذكرته تفريرا عليه، فلا يصير ما بالذات، معرض الحوادث،
- ٢٩٤ ..... و الرابع: [ما بالذات، لا يكون محدودا]
- ٢٩٤ ..... و الخامس: ما ذكرته: و ما بذاته لا بغيره، فهو غنى الذات، فيكون بالذات فى الوجود و الصفات
- ٢٩٤ ..... اشارة
- ٢٩٥ ..... [ما هو الدليل على اشتراط الكمال فيما بالذات؟]
- ٢٩٥ ..... و السادس: ما بينته: كذاك ما بالذات لم يركب،
- ٢٩٥ ..... [تقرير وجوه استحالة تعدد الصانع]
- ٢٩٥ ..... اشارة
- ٢٩٦ ..... [الوجه الأول: فرض التعدد يوجب المحدودية]
- ٢٩٨ ..... الوجه الثانى: من تقرير الاستحالة: أن التعدد، يستلزم الحدوث
- ٢٩٨ ..... الوجه الثالث: استحالة التعدد، لاستحالة الصنع معه،
- ٢٩٩ ..... الوجه الرابع: استلزام تعدد الصانع، الضعف و العجز فى كل منهم]
- ٣٠٠ ..... الوجه الخامس: استلزام التعدد، الضعف و المقهورية و المغلوبية
- ٣٠١ ..... الوجه السادس: استلزام التعدد، وقوع التزاحم و التمانع فى المرادين او مكانه،
- ٣٠٢ ..... الوجه السابع: استلزامه امكان التنازع بينهما فى مصنوعاتهما الموجودة من العالم بالتغالب،
- ٣٠٣ ..... الوجه الثامن: استلزامه الافتقار،
- ٣٠٣ ..... الوجه التاسع: استلزامه التركيب،

- الوجه العاشر: أن التعدد و الالتزام بالتمائل، يستلزمان التماثل من جهة، و التغير من جهة، و لو من حيث الشخص؛ ..... ٣٠٤
- الوجه الحادى عشر: و هو خاتمة الوجوه، أن فرض التماثل و التغير فى القديم، ممتنع الثبوت فى ذاته؛ ..... ٣٠٥
- التوع الثانى من الأدلة العقلية: الأصول العقلية التى يعتبرها العقلاء، و يعتمد عليها العقل عند القضاة، و تسمى ب «الحجة العقلية» او «العقلانية» ٦
- اشارة ..... ٣٠٦
- [تمامية الحجة على نفي الزائد عند العقل من وجوه] ..... ٣٠٦
- اشارة ..... ٣٠٦
- احدها: عدم الدليل عليه، ..... ٣٠٦
- ثانيها: [وحدة الصنع عند أهل الخبرة، دالة على وحدة الصانع] ..... ٣٠٧
- ثالثها: الاتصال، [فى التأثير] ..... ٣٠٨
- [ما هو المراد بالاتصال، و ما الفرق بينه و بين وحدة الصنع؟] ..... ٣٠٨
- فى مقالة الثنوية و ابطال حججهم ..... ٣١١
- اشارة ..... ٣١١
- [او الأصل فى ابتداء قول الثنوية، خروجهم عن عهدة التكليف] ..... ٣١٢
- [مقتضى دليل الثنوية كثرة الأنداد] ..... ٣١٢
- [احتجاج الرسول (ص) مع أهل الأديان و إبطاله حجة الثنوية] ..... ٣١٣
- الكلام فى التوحيد العبادى، و أنه عقلى ثانوى ..... ٣١٤
- اشارة ..... ٣١٤
- [ما هو التوحيد العبادى؟ و ما هو الشرك؟] ..... ٣١٥
- [وجه الافتراق بين الشرك التوحيدي و الشرك الربوبى] ..... ٣١٥
- [يجوز أن يحكم الشرع و العقل بالشرك العبادى] ..... ٣١٥
- [الشرع، هو الأصل فى الاشتراك العبادى نفيا و إثباتا] ..... ٣١٦
- [نهى الشارع عن الشرك العبادى] ..... ٣١٧
- تتمة فى التوحيد الايمانى ..... ٣١٧
- اشارة ..... ٣١٧

- ٣١٧ ..... [للتوحيد الايماني جهات ثلاث]
- ٣١٧ ..... اشارة
- ٣١٨ ..... الأولى: من حيث الإطاعة،
- ٣١٨ ..... الثانية: من حيث الإخلاص،
- ٣١٨ ..... الثالثة: من حيث المسألة،
- ٣١٨ ..... [أقسام الشرك]
- ٣١٩ ..... تنبيه على فساد توهمين: هما، افراط و تفريط
- ٣١٩ ..... [الشرك العبادي قابل للاشتباه و محل للتشكيك]
- ٣١٩ ..... [الافراط و التفريط يكون في الشرك العبادي]
- ٣٢٠ ..... [حقيقة التوسل]
- ٣٢١ ..... [لو سلمنا بانّ التوسل شرك فلا مانع بعد إذن الشارع]
- ٣٢١ ..... دفع التوهم الثاني الذي توهمه المفرطون، و هم الصوفية
- ٣٢١ ..... اشارة
- ٣٢٢ ..... [مقدمات قول المفرطين]
- ٣٢٢ ..... [إبطال قول الصوفية]
- ٣٢٥ ..... الجزء الثاني
- ٣٢٥ ..... [تتمة المقصد الثالث]
- ٣٢٥ ..... اشارة
- ٣٢٥ ..... و من ذاتياته تعالى و توحيدة:
- ٣٢٥ ..... بينوته و انفراده عن خلقه ذاتا و صفة، و كذا عينا و خارجا؛ فلا وحدة و لا حلول و لا اتحاد
- ٣٢٥ ..... اشارة
- ٣٢٦ ..... [أول من أحدث القول بوحدة الوجود]
- توضيح تفسيرها و بيان منشأ القول بها، و أنّها فرضية، حدسية، متفرعة على فرضية اخرى، تسلمتها الفلاسفة؛ و هي انحصار التحقق في الوجود ;
- ٣٢٦ ..... اشارة

- ٣٢٧ ..... [منشأ القول بوحدة الوجود]
- ٣٢٧ ..... [أقوال الفلاسفة في مبدأ تكوين الكائنات]
- ٣٢٨ ..... [قول الاتحاد بين الخالق و المخلوق مخالف للشرع و العقل]
- ٣٢٩ ..... [تأويل القول بالوحدة]
- ٣٢٩ ..... [أقوال الفلاسفة و العرفاء في الفرق الاعتبارى بين الخالق و المخلوق]
- ٣٣٠ ..... [قول السبزوارى في الفرق الاعتبارى]
- ٣٣٠ ..... [قول صدر المتألهين في الفرق الاعتبارى]
- ٣٣١ ..... [إتباع حكمه اليونان، موجب للضلالة و توهم هذه الأقوال]
- ٣٣١ ..... [الإشكال على فرضية الماهية و الوجود]
- ٣٣٢ ..... [أول الكلام مع الفلاسفة الاشكال على انحصار المتحقق في الوجود و الماهية]
- ٣٣٢ ..... [إقامة الدليل على انحصار المتحقق من بعض القائلين به]
- ٣٣٣ ..... [جواب هذا الدليل]
- ٣٣٤ ..... [الوجه الصحيح لحصر المتحقق في الوجود و الماهية]
- ٣٣٤ ..... [ذكر أدلتهم على منع الجمع و ابطالها]
- ٣٣٥ ..... [اشارة]
- ٣٣٥ ..... [ذكر أدلتهم على منع تأصل الوجود و الماهية معا]
- ٣٣٥ ..... [اشارة]
- ٣٣٥ ..... [الأول: [وفاق الحكماء]
- ٣٣٥ ..... [الثانى: قولهم: و لو يكونان معا أصلين، لكان شىء واحد شيئين،
- ٣٣٥ ..... [الثالث: لزوم قيام الماهية بنفسها لا بالوجود]
- ٣٣٦ ..... [الرابع: [الصادر الأول يصير اثنين]
- ٣٣٦ ..... [الخامس: [لو تأصل الوجود و الماهية، لآثرا]
- ٣٣٦ ..... [السادس: و الحمل لم يصح فيما بينهما،
- ٣٣٧ ..... [ذكر أدلة القائلين بأصالة الوجود و ابطالها]

- ٣٣٧ ..... اشارة
- ٣٣٧ ..... الاؤل: بآئه منبع كل شرف و خير،
- ٣٣٧ ..... اشارة
- ٣٣٨ ..... [دفع هذا الدليل]
- ٣٣٩ ..... [الدليل الثاني: أن الوجود منشأ الآثار]
- ٣٣٩ ..... اشارة
- ٣٣٩ ..... [دفع هذا الدليل]
- ٣٣٩ ..... [الموجودات الذهنية على نوعين]
- ٣٤٠ ..... [الدليل الثالث: أن الوجود قابل للتشكيك]
- ٣٤١ ..... اشارة
- ٣٤١ ..... [دفع الدليل الثالث بوجهه]
- ٣٤١ ..... اشارة
- ٣٤١ ..... الاؤل: [نفى قبول التشكيك فى الماهية غير وفاق]
- ٣٤٢ ..... [الوجه الثاني: عدم تمامية دليل نفى التشكيك]
- ٣٤٢ ..... [الوجه الثالث: المعارضة بالوجود]
- ٣٤٢ ..... [الوجه الرابع: شهادة الوجدان بأن لها مراتب]
- ٣٤٣ ..... [الوجه الخامس: الداخل الجامع ثابت]
- ٣٤٣ ..... [الوجه السادس: القول بتشكيكه ليس من المتفق]
- ٣٤٣ ..... [الدليل الرابع: أن الماهية لها مراتب فى الضعف و الاشتداد فلو كان أصيلا فى التحقق لزم تحقق ما لا نهاية له و حصره بين الحاصرين]
- ٣٤٣ ..... اشارة
- ٣٤٤ ..... [دفع هذا الدليل نقل قول السبزوارى]
- ٣٤٤ ..... [ردّ هذا التوهّم]
- ٣٤٤ ..... [حاصل الدفع]
- ٣٤٥ ..... [الدليل الخامس: الماهية من حيث هى ليست إلهى، لا موجودة و لا معدومة]

- ٣٤٥ ..... اشارة
- ٣٤٧ ..... [إبطال ما قاله السبزواری]
- ٣٤٨ ..... [الدليل السادس: أنّ الماهية لا وحدة لها، و الوحدة لازمة في التوحيد و الحمل]
- ٣٥٤ ..... تحقيق الحق في الوجود و الماهية
- ٣٥٤ ..... اشارة
- ٣٥٤ ..... [المعنى اللغوى و العرفى للوجود]
- ٣٥٤ ..... [حقيقة الوجود عندنا، كانت ذوات الأشياء و لا غير]
- ٣٥٥ ..... [حقيقة الوجود عند الفلاسفة]
- ٣٥٥ ..... المقدمة الثانية لوحدة الوجود: دعوى الاشتراك المعنوى له
- ٣٥٥ ..... اشارة
- ٣٥٧ ..... ذكر ادلتهم بعد ذلك على الاشتراك المعنوى، و ابطالها
- ٣٥٧ ..... اشارة
- ٣٥٧ ..... الأول: [صحة التقسيم كاشفة عن وحدة المقسم]
- ٣٥٧ ..... الثانى: [بقاء الوجود لو حصل لنا الاعتقاد، مع تبدل هذا الاعتقاد من الوجوب بغيره او بالعكس]
- ٣٥٨ ..... الثالث: [الوجود متحد كما اتحد العدم، للمقابلة التى بينهما]
- ٣٥٩ ..... [لازم القول باصالة الوجود، الاشتراك اللفظى]
- ٣٥٩ ..... [ذكر أدلة السبزواری على الاشتراك المعنوى و إبطالها]
- ٣٦١ ..... [الاستدلال بوجوه اخرى]
- ٣٦١ ..... اشارة
- ٣٦١ ..... الأول: من كون معطى الشىء ليس فاقده،
- ٣٦٢ ..... الثانى: [العلم بالعلّة، يستلزم العلم بالمعلول]
- ٣٦٢ ..... الثالث: [القول بأن وجود علّة تمام حدّ، و الجواب عنه]
- ٣٦٣ ..... فى بساطة حقيقة الوجود عند القائلين بحقيقته و وحدته
- ٣٦٣ ..... اشارة



- ٣٦٣ ..... [تقرير بساطة حقيقة الوجود]
- ٣٦٤ ..... [جنس الأجناس بسيط عندهم]
- ٣٦٤ ..... في أن كلامهم في جزئية الوجود و بساطته، و جزئية الواجب و بساطته، دورى
- ٣٦٤ ..... اشارة
- ٣٦٥ ..... [كلام قطب الدين الرازى في جزئية الوجود و الواجب و بساطتهما]
- ٣٦٧ ..... تقرير قولهم في وجود الممكن، و زوجيته، و كيفية بسط الوجود على الماهيات
- ٣٦٩ ..... ذكر بعض التوالى الفاسدة لهذا القول، و المشكلات التى يستلزمها
- ٣٦٩ ..... اشارة
- ٣٦٩ ..... [الأول و الثانى: كيف يكون الوجود منشأ انتزاع الماهية، و هما معاندان و ضدان و لا سنجية بينهما؟]
- ٣٧٠ ..... [الثالث: العرض الحادث بعد الوجود، ممّا ينتزع]
- ٣٧٠ ..... [الرابع: يستلزم هذا القول المسخ و الاستحالة]
- ٣٧١ ..... [الخامس: كيف صار الموجود البسيط وجودات حقيقة؟]
- ٣٧١ ..... [السادس و السابع: كيف حدّدت الماهية الاعتبارية الوجود الواقعى؟ أم كيف حدّدت قبل انتزاعها من منشأ انتزاعها]
- ٣٧١ ..... من اين حاز العالم انبساطه؟ مع بقاء الوجود على بساطته؟]
- ٣٧٢ ..... [التاسع: كيف كان بسط الوجود على الماهيات، و هى معدومة؟]
- ٣٧٢ ..... [العاشر: كيف تكون الأشياء الخسيسية، مظاهر ذاته تعالى؟]
- ٣٧٣ ..... [الحادى عشر: هل الماهية مؤثرة فى جعل الوجود ذا حصص مغايرة؟]
- ٣٧٤ ..... [الثانى عشر: اتحاد الخالق و المخلوق يستلزم القول بوحدة الوجود و أصلاته]
- ٣٧٤ ..... [الثالث عشر: يستلزم على القول بها الازعان بأنه الآن على ما كان و لم تتنلم وحدته]
- ٣٧٤ ..... [الرابع عشر: يستلزم هذا القول، الخوض فى ذاته تعالى و اكتنانه مع النهى عنه]
- ٣٧٥ ..... [الخامس عشر: يستلزم أيضا تشبيهه بالمخلوق]
- ٣٧٥ ..... [السادس عشر: يستلزم أيضا نفى مخلوقية الوجود]
- ٣٧٥ ..... [السابع عشر: يستلزم أيضا، نفى ما بالغير فى الموجود]
- ٣٧٦ ..... [الثامن عشر: يستلزم أيضا، نفى الصادرية و إنكار العلية، مع أن فلسفتهم مبتنية عليها]

- التاسع عشر: بل يستلزم نفى كلّ علة و معلول] ..... ٣٧٤
- العشرون: يستلزم أيضا، عدم التباين للأشياء] ..... ٣٧٤
- الحادى و العشرون: يستلزم أيضا، القول بوحدة جوهرية الأشياء كلها] ..... ٣٧٧
- الثانى و العشرون: يستلزم أيضا، القول بعدم التشكيك فى الوجود] ..... ٣٧٧
- الثالث و العشرون: على القول بأن الماهيات اعتبارية، فممّ الاختلاف فى الآثار الواقعية؟] ..... ٣٧٧
- اشارة ..... ٣٧٧
- ذكر بعض الاختلافات فى الموجودات، الدالة على أنّ الماهيات مجعولة] ..... ٣٧٨
- الرابع و العشرون: يستلزم هذا القول، محالية كسب الكمال] ..... ٣٧٩
- الخامس و العشرون: لو أمكن الكسب، لا فائدة له] ..... ٣٧٩
- السادس و العشرون: يستلزم أيضا الإنكار للمعاد] ..... ٣٧٩
- السابع و العشرون: يستلزم هذا القول أيضا إنكار الجزاء] ..... ٣٨٠
- الثامن و العشرون: يستلزم أيضا إنكار التكليف و الحدود] ..... ٣٨٠
- التاسع و العشرون: لازم هذا القول أيضا، إنكار كون الأفعال للعباد] ..... ٣٨٠
- الثلاثون: و لازم هذا القول أيضا، اتّصاف الله بجملة الأضداد] ..... ٣٨١
- الحادى و الثلاثون: من أبى عن نسبة الفواحش و الصفات المتضادة إلى الله، فالماهية إذن مؤثرة، و على الوجود قاهرة] ..... ٣٨٢
- الثانى و الثلاثون: لا مفرّ لقاتل هذا القول عن الجبر أصلا] ..... ٣٨٢
- ابطال وحدة الوجود، او كونه تعالى هو الوجود على مذهب اهل البيت (ع) ..... ٣٨٣
- اشارة ..... ٣٨٣
- عندهم (ع): وجوده تعالى إثباته، لا إته الوجود] ..... ٣٨٣
- عندهم (ع): ذاته تعالى مباين لكل شىء] ..... ٣٨٤
- عندهم (ع): هو تعالى فى الإتيئة مباين للحق] ..... ٣٨٤
- او عندهم (ع): هو تعالى بان من الخلق، و ليس شىء مثله؛ أحدىّ الذات لا شبه له] ..... ٣٨٥
- او عندهم (ع): ليس فى الانسان و آدم (ع) جوهريته تعالى، كمثل ما ليس عليه صورته] ..... ٣٨٥
- او عندهم (ع): أته تعالى من خلقه خلو كما يكون الخلق منه خلوا] ..... ٣٨٦

- ٣٨٦ ..... [او عندهم (ع): أنه تعالى ليس بمعبود فى الهواء]
- ٣٨٧ ..... [او عندهم (ع): أنه تعالى لا يتجزأ، بل و ليس ينتمى بقلّة و كثرة]
- ٣٨٧ ..... [او عندهم (ع): و هو تعالى حدّ الأشياء عند الخلق كلّها]
- ٣٨٧ ..... [او عندهم (ع): ممتنع فى ذاته تعالى، ما جاز فى ذوات مخلوقاته]
- ٣٨٩ ..... [فى أنّ البينونة، بينونة بالكينونة، لا بالعزلة عن خلقه فى التدبير]
- ٣٨٩ ..... [اشارة]
- ٣٩٠ ..... [بعده ليس بعزل و مقاعسة، و قربه ليس بالوصل و الملامسة]
- ٣٩١ ..... [او هو تعالى، داخل فى الأشياء غير مازج بها، و ليس بخارج منها]
- ٣٩٢ ..... [استظهار بطلان وحدة الوجود، او كونه تعالى هو الوجود، من الفصول المتقدمة]
- ٣٩٢ ..... [اشارة]
- ٣٩٢ ..... [حدّ القول فى ذاته تعالى، أنه شىء و موجود فقط]
- ٣٩٢ ..... [هم (ع) القائلون بأنّ ذاته لا يحدّ]
- ٣٩٢ ..... [من قال: إنّ ذاته تعالى الوجود، فقد حدّه]
- ٣٩٣ ..... [هم (ع) القائلون بأنّ ذاته لا يوصف باللسان، و القائل بالوجود قد وصفه باللسان]
- ٣٩٤ ..... [هم (ع) القائلون بأنّ الشىء يطلق على كل شىء و كل شىء سواه مخلوق]
- ٣٩٥ ..... [هم (ع) القائلون بأنّه تعالى ليس ينكشف بالعقل]
- ٣٩٥ ..... [و أمّا القائل بالوجود، قد حدّه تعالى]
- ٣٩٦ ..... [او هو أيضا، قد شبّهه]
- ٣٩٦ ..... [القائل بأنّه تعالى الوجود، وقع فى المحذورين]
- ٣٩٦ ..... [انطباق ما ابطل الصادق (ع) به مقالة الثنوية، على مقالة وحدة الوجود]
- ٣٩٦ ..... [الثنوية يقولون بالنور و الظلمة، و هؤلاء يقولون بالوجود و الماهية]
- ٣٩٧ ..... [كلام الصادق (ع) فى ردّ الثنوية]
- ٣٩٩ ..... [التّظر فى الحلول و الاتحاد]
- ٣٩٩ ..... [اشارة]

- ٣٩٩ ..... [ما هي حقيقة الاتحاد و الحلول؟]
- ٤٠٠ ..... من ذاتياته تعالى: حياته و غناه
- ٤٠٠ ..... اشارة
- ٤٠٠ ..... [بيان قول الأشاعرة و المتكلمين و الفلاسفة في حياته تعالى على الاجمال]
- ٤٠٠ ..... [التحقيق في حياته تعالى]
- ٤٠١ ..... [صانعيته تعالى، اقتضت حياته تعالى]
- ٤٠١ ..... [سالك الكلام في حياته تعالى تفصيلا]
- ٤٠٢ ..... [هو تعالى حتى لنفسه فلا محيي له]
- ٤٠٢ ..... [لا كيف في حياته تعالى و لا هي محدثة]
- ٤٠٣ ..... [الكلام في غناؤه تعالى تفصيلا]
- ٤٠٣ ..... في العلم و القدرة و السمع و البصر، من الصفات الذاتية؛ و أنها و سائر الصفات الذاتية، عين الذات
- ٤٠٣ ..... اشارة
- ٤٠٤ ..... [الجهة الأولى: صفاته تعالى، كلها ذاتية كانت أو فعلية] قائمة بالذات
- ٤٠٤ ..... [الجهة الثانية: وصفه الفعلي، وصف ذاته تعالى أيضا]
- ٤٠٥ ..... [الجهة الثالثة: الوصف الفعلي، قديم بالاتصاف الشأني، و حادث بالاتصاف الصادر]
- ٤٠٥ ..... [بيان مذهب أهل البيت (ع) في صفاته]
- ٤٠٦ ..... [قول الاشعري في صفات ذاته تعالى]
- ٤٠٦ ..... قال روزبهان: [الأشاعرة هم القائلون: إن صفاته قديمة، و زائدة على الذات]
- ٤٠٦ ..... [و عندهم (ع) من قال بزيادة الصفات على الذات، غير موال لهم (ع) و مشرك بربه تعالى]
- ٤٠٧ ..... [و عندهم (ع) الله تعالى صمدى الذات، نور الذات، و عالم الذات]
- ٤٠٧ ..... [و عندهم (ع) هو تعالى نور لا ظلمة فيه أبدا]
- ٤٠٨ ..... [و عندهم (ع) ذاته سميع و عليم و قدير و بصير ... في الأزل، لا إله يعلم المعلوم و يقدر المقدر ...]
- ٤٠٨ ..... [و عندهم ع هو تعالى عالم الذات و قادر الذات، لا معلوم أو مقدر في الكون]
- ٤٠٩ ..... [و عندهم (ع) يبصر الأشياء و يسمعها بنفسه تعالى، لا بسمع و بصر]

- ٤١٠ ..... [أو عندهم (ع) هو تعالى ليس إلاً نفسه، و النفس هو]
- ٤١٠ ..... [أو عندهم (ع) ليس بينه و بين علمه تعالى حد]
- ٤١٠ ..... [أو عندهم (ع) هو تعالى يسمع الأشياء بما يرى و يبصرها بما يسمعها]
- ٤١١ ..... [أو عندهم (ع) هو تعالى فى الذات و المعنى يكون واحداً، و الأحدى لا يتجزأ أبداً]
- ٤١٢ ..... [أو عندهم (ع) هو تعالى واحد، و ليس فيه الاختلاف و الكثرة و القلة]
- ٤١٢ ..... [أو عندهم (ع) التوحيد الكامل الخالص، نفى الصفات عنه تعالى]
- ٤١٢ ..... [أو عندهم (ع) من وصفه، قال باقترانته، و الاقتران موجب للتثنية]
- ٤١٣ ..... [أو عندهم (ع) لا تحيط ذاته تعالى صفاته، إذن تنهى الذات بالحدود]
- ٤١٣ ..... [أو عندهم (ع) معنى عليّ الصفات لذاته تعالى، التجريد عن صفاته تعالى]
- ٤١٤ ..... [دفع توهم أن القول بنفى الصفات، خلاف ظاهر الاثبات]
- ٤١٥ ..... [فى أن هذه الأربعة، و كذا ساير صفات الذات، ازليّة كالذات]
- ٤١٥ ..... [حيثما ذاته تعالى قديم أزلى، هكذا وصف ذاته تعالى من الأزل]
- ٤١٥ ..... [قولهم (ع) فى أزليّة صفاته تعالى]
- ٤١٦ ..... [أسماءه تعالى ليست للتشبيه، بل للتعريف و التنزيه]
- ٤١٧ ..... [علمه تعالى بالأشياء، ليس عن تعلّم و تجارب و امتحان]
- ٤١٨ ..... [المراد بنسيانته تعالى الحرمان عن ثوابه فى الآخرة لمن ترك طاعته فى الدنيا]
- ٤١٩ ..... [العلم من كماله تعالى، و لا يوصف كذاته تعالى بالأين و الكيف]
- ٤٢٠ ..... [ابحاث تتعلّق بالعلم خاصّة]
- ٤٢٠ ..... [من ذلك: أنه تعالى، عالم بالمعدوم و بالكائن، قبل ان يكون]
- ٤٢٠ ..... [اشارة]
- ٤٢٠ ..... [اختلاف الفلاسفة فى علمه تعالى]
- ٤٢٠ ..... [اختلاف القائلون بعلمه تعالى بما عدا ذاته، فى كفيته أيضاً]
- ٤٢١ ..... [قول ناليس الملطى فى كفيته علمه]
- ٤٢١ ..... [قول المعتزلة و الصوفية فيها]

- ٤٢١ ..... [قول شيخ الاشراف فيها]
- ٤٢١ ..... [قول الفارابي و أبي على و انكسيماس الملطي فيها]
- ٤٢١ ..... [قول فروريوس فيها]
- ٤٢٢ ..... [منشأ هذه الأقوال الفاسدة]
- ٤٢٣ ..... [او عندهم (ع): علمه تعالى لا يوصف و لا يكيّف و لا يدرك كما لا يدرك الذات]
- ٤٢٣ ..... [ما هو واجب علينا في مقام الاعتقاد بعلمه تعالى]
- ٤٢٣ ..... [او عندهم (ع) من قال بأنّ الله تعالى لا يعلم الشيء إلّا بعد كونه، كافر]
- ٤٢٥ ..... [او عندهم (ع) هو تعالى، يعلم الأشياء قبل الوجود، فيثبت ما يشاء و يمحو ما ثبت]
- ٤٢٧ ..... [او عندهم (ع) ليس علمه الأزلي قديما، يتعلق بالصور]
- ٤٢٧ ..... [او عندهم (ع) علمه تعالى بالأشياء، ليس عن التفكير و لا الروية، و لا تصوّر، و لا يقاس علمه بالقياس]
- ٤٢٨ ..... [تعلق علمه تعالى بنفس الأشياء لا بصورها، لا يلزم أزلية الأشياء]
- ٤٢٨ ..... [في علمه تعالى بذاته، و علمه بأنّه واحد]
- ٤٢٩ ..... [في أنّ علمه تعالى محيط بكلّ شيء، و ليس شيء اقرب إليه من شيء]
- ٤٢٩ ..... [اشارة]
- ٤٣٠ ..... [او عندهم (ع) يشهد النجوى بلا مشاهدة]
- ٤٣١ ..... [في علمه بالغيب و الشّهادة، و خمسة اشياء يخص علمها به]
- ٤٣٣ ..... [في أنّ له تعالى علمين: علما خاصا و علما عامّا؛ و لا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء لمن شاء]
- ٤٣٥ ..... [فيما يتعلّق بالقدرة خاصّة]
- ٤٣٥ ..... [او عندهم (ع) من أنكر قدرة الله، كفر]
- ٤٣٥ ..... [او عندهم (ع) لا تبلغ العقول كنه قدرته]
- ٤٣٥ ..... [او عندهم (ع) القدرة التامة الكاملة له تعالى]
- ٤٣٦ ..... [او عندهم (ع): لا يوصف الله بالعجز، لأنّ قدرته تعالى كاملة تامة]
- ٤٣٦ ..... [قدرته تعالى آبية عن الادراك، كما أنّ ذاته تعالى آبية عنه]
- ٤٣٦ ..... [في أنّ قدرته تعالى عامّة، لكنّها لا تتعلّق بالمحال]

- ٤٣٦ ..... اشارة
- ٤٣٧ ..... [دليل عقلى على عدم تعلق قدرته تعالى بالمحال]
- ٤٣٧ ..... [جوابهم (ع) عن السؤال المشهور، و هو: هل الله قادر على إدخال العالم فى البيضة بدون تغييرهما؟]
- ٤٣٩ ..... و من ذاتياته تعالى سلبيًا: أنه لا مثل له، و لا نظير، و لا ضدّ، و لا ندّ، و لا قرين، و لا كفو، و لا صاحبة، و لم يلد و لم يولد
- ٤٣٩ ..... [دليل عقلى على أن هذه السلوب من ذاتياته تعالى]
- ٤٣٩ ..... [و أمّا الدليل النقلى]
- ٤٤٠ ..... [بيان الدليل على نفى الضد و الندّ]
- ٤٤٠ ..... [الدليل الأول: ليس بقادر من قارنه ضدّ، و لا الذى ساواه ندّ]
- ٤٤١ ..... [الدليل الثانى: لمصادته بين الأشياء المتضادة علم أن لا ضدّ له، و بمقارنته بين الأمور المقترنة، علم أن لا ندّ له]
- ٤٤١ ..... [و الدليل على أنه لا يلد و ... أن لو كان مولودا لكان حادثا، و إن يلد كان الوليد وارثا]
- ٤٤٢ ..... و من السلوب الذاتية: تنزيهه تعالى عن صفات المخلوقين، و عن كلّ نقص
- ٤٤٢ ..... [هو تعالى كامل الذات، لأنّ النقص حدّ الذات، و الناقص قابل للزيادة، و الناقص الذات فقير الذات]
- ٤٤٣ ..... [كلّ ما يمكن فيهم يمتنع فى خالقهم]
- ٤٤٤ ..... و هو تعالى مبرّأ من ذات ما قد ركّبه؛
- ٤٤٤ ..... [و هو تعالى مباين لجميع محدثاته و خلقه فى كل وصف]
- ٤٤٥ ..... [و هو تعالى قديم أحدى الذات و لا يقبل التجزى و الانقلاب فى الذات]
- ٤٤٥ ..... [و هو تعالى لا يقبل الزيادة و النقصان]
- ٤٤٦ ..... [و هو تعالى لا يقبل التشبيه و المثلية و التحديد]
- ٤٤٦ ..... [الاشتراك فى الصفات الجارية علينا و عليه تعالى فى الاسم لا بوجه تطرأ علينا فى الكيفية]
- و من السلوب: أنه لا زمان له و لا مكان، و لا حركة و لا سكون، و لا نقل و لا انتقال، و لا تغتير و لا زوال، و لا تبدل حال الى حال، و لا حامل و /
- ٤٤٨ ..... اشارة
- ٤٤٨ ..... [بيان رواياتهم (ع) فى هذه السلوب]
- ٤٥٠ ..... [و هو تعالى لا يحول من حال إلى حال و لا يشغله شأن]
- ٤٥١ ..... [و هو تعالى لا حالّ فى شىء و لا محلّ له]

- ٤٥٥ ..... [من قال هو تعالى في شيء أو على شيء استقر، فقد كفر و أشرك]
- ٤٥٥ ..... [بيان علل هذه السلوب على ما يستفاد من الروابات]
- ٤٥٥ ..... [الأولى: كلّ ذا مما ذكر حدّ، و الله تعالى لا يحدّ بشيء]
- ٤٥٦ ..... [الثانية: كل هذه السلوب حادثه لها بدء و أمد، و القديم لا يتصف بالحدوث]
- ٤٥٦ ..... [الثالثة: الله تعالى خلق الأشياء كلها، و الشيء لا يعود إلى خالقه]
- ٤٥٧ ..... [الرابعة: الخالق غنى عما خلقه]
- ٤٥٨ ..... [لو كان محتاجا إلى مخلوقاته لكان معلولا لها]
- ٤٥٨ ..... [هو تعالى ليس محمولا على العرش و لا شيء آخر]
- ٤٥٩ ..... [ليس هو تعالى ذا عضو و ذا جثة]
- ٤٥٩ ..... [كيف يكون العرش حاملا له، و قد كان و لا أماكن تحمله؟]
- ٤٦٠ ..... [من قال: فيم؟ فقد ضمّنه المكان، و من قال: أين هو؟ فقد أخلى الأمكنه منه]
- ٤٦١ ..... [الأحدى الذات لا يحلّ ذاته شيئا و لا يكون محلا لحلول مخلوقاته]
- ٤٦١ ..... [ما ليس حادثا فلا يغير، و الانتقال حركة و تغير]
- ٤٦٢ ..... [المقصد الرابع: في افعاله تعالى شأنه]
- ٤٦٢ ..... [اشارة]
- ٤٦٢ ..... [في أفعاله تعالى شأنه، و هي كثيرة]
- ٤٦٢ ..... [اشارة]
- ٤٦٢ ..... [يستلزم الحكمة و التدبير العلم و القدرة للتأثير]
- ٤٦٢ ..... [يستلزم العلم و القدرة أوصاف اخر، و هي المشية و الإرادة و التقدير و القضاء]
- ٤٦٣ ..... [الملاك المائز بين الصفات الذاتية و الصفات الفعلية]
- ٤٦٣ ..... [المشية من توابع العلم، و الإرادة من توابع القدرة]
- ٤٦٣ ..... [و عندهم (ع) المشية محدثة و مخلوقة]
- ٤٦٣ ..... [المشية عندهم (ع) منبعثة عن علمه، لا هي علم]
- ٤٦٤ ..... [و عندهم (ع) الإرادة محدثة، و من قال خلافه فليس موحدًا]



- الإرادة و المشيئة فيه تعالى، ليستا كالمقدّر و المحدود] ..... ٤٦٤
- أو عندهم (ع) المشيئة و الإرادة فيه تعالى نوعان: المشيئة الحتمية و غير الحتمية، و الإرادة الحتمية و غير الحتمية] ..... ٤٦٦
- كيفية ترتيب هذه الصفات فيه تعالى: تسبق المشيئة الإرادة، و الإرادة سابقة على البقية] ..... ٤٦٧
- فصل: في الاعتقاد بالقضاء و القدر ..... ٤٦٩
- الاعتقاد بالقضاء و القدر فرض معتبر في الايمان] ..... ٤٦٩
- القضاء و القدر مخلوقان قبل الأرض و السماء] ..... ٤٦٩
- الاقرار بالقدر، شرط الايمان، و المكذب بالقدر لا ينظر الله إليه، و هو ملعون لدى كل نبي] ..... ٤٧٠
- القضاء و القدر نوعان: محتوم و غير محتوم] ..... ٤٧٠
- مبادئ التكوين سبع خصال] ..... ٤٧١
- في أن القدر، خيره و شره من الله؛ اذ ليس شيء إلا بمشيئة الله تعالى ..... ٤٧١
- اشارة ..... ٤٧١
- الخير و الشر جميعا بالقدر، و المنكر لهذا القول كافر] ..... ٤٧٢
- أو من يرى أنهما من نفسه، افتري على الله] ..... ٤٧٢
- في أن القدر؛ اي المقدرات، سرّ الله، لا يطلع عليه غير الله إلا باذنه، و لا يجوز الخوض في استكشافه؛ و فيه أيضا، التهي عن الخوض في الجبر و التفرد
- اشارة ..... ٤٧٤
- القدر سرّ الله، لم يطلع عليه غيره تعالى و كشفه غير ممكن الحصول] ..... ٤٧٤
- أو عندهم (ع) الخوض في الإثبات أو نفي القدر ليس بمحسوب] ..... ٤٧٥
- أو في مقام الاعتقاد، حسبنا الاقرار بالمشيئة مع الحكمة في تقديره و العدل في قضائه] ..... ٤٧٥
- و من القدر عندهم (ع)، افعال البشر من الخير و الشر؛ و هي مخلوقة خلق تقدير ..... ٤٧٦
- اشارة ..... ٤٧٦
- اقول الصدوق في مخلوقية أفعال العباد و إيراد المفيد (ره) عليه] ..... ٤٧٧
- بيان ما ورد فيه الخلق بمعنى التقدير] ..... ٤٧٧
- مذهب غير اهل البيت (ع)؛ من المعتزلة و الأشاعرة و سائر الناس، في القضاء و القدر ..... ٤٧٨
- بيان أقوال الناس في القدر على الاجمال] ..... ٤٧٨

- ٤٧٨ ..... [المعتزلة، هم القائلون بانكار القدر في أفعال العباد و إثباته في غيرها]
- ٤٧٩ ..... [على القول بالتفويض، فالله في تكليفه عباده، يكون مثلنا، يطلب ما أراد]
- ٤٧٩ ..... [تفويضان ليسا في مقابل الجبر]
- ٤٧٩ ..... [الأشاعرة، هم القائلون بأن التقدير و التكوين كليهما لله تعالى]
- ٤٨٠ ..... [و عندهم (ع) نسبة الأفعال إلى العباد مجازية لا حقيقية]
- ٤٨٠ ..... [و معنى الكسب على ما فسروه: .....
- ٤٨٠ ..... [الازم قول الاشاعرة إما الجبر أو كون الفعل للعبد حقيقة دون الله تعالى]
- ٤٨١ ..... [الفلاسفة و الصوفية، هم مؤسسو الجبر]
- ٤٨١ ..... [و أساس جبرهم، بنى على القول بوحدة الوجود]
- ٤٨١ ..... [جبر الأشعري، ليس بتوحيد عند العرفاء]
- ٤٨٢ ..... [و عندهم (ع) عدل الأشاعرة على ما زعموا أنه عدل ليس يعدل بل ضلال]
- ٤٨٢ ..... [تقرير أدلة المجبرة بتمامها .....
- ٤٨٢ ..... [الأصل في الجبر عند المجبرة، هو التوحيد]
- ٤٨٢ ..... [استدلالهم لجبرهم بالعقل و النقل تأييدا لذلك الأصل]
- ٤٨٣ ..... [استدلال الأشاعرة و منهم الفخر الرازي على قولهم بالدليل العقلي]
- ٤٨٣ ..... [و هذا، ليس بدليل بل الشبهة التي أبسطها الفخر الرازي]
- ٤٨٣ ..... [استدلالهم لذلك الأصل بالآيات و الروايات]
- ٤٨٤ ..... [منشأ القول بالجبر هو نفي التكليف و الشرع و العقاب و الثواب]
- ٤٨٤ ..... [ترك الائتمام بالامام موجب لهذه الأوهام]
- ٤٨٤ ..... [و عندهم (ع): لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين الأمرين]
- ٤٨٥ ..... [و أما الروايات التي تؤدي معنى لا جبر و لا ... بين الأمرين على طوائف أربع]
- ٤٨٥ ..... [اشارة .....
- ٤٨٦ ..... [أما الطائفة الأولى، فيما يشمل منها على التفسير يذكر في الأمر بين الأمرين،
- ٤٨٨ ..... [الطائفة الثانية: ما ورد عنهم (ع) من أن القدرية (المجبرة و المفوضة) مجوس]

- ٤٨٨ ..... اشارة
- ٤٨٨ ..... [جهة تسمية المفوضة و المجبرة بالمجوس]
- ٤٨٩ ..... [او عندهم (ع) ليس للقدريه في الاسلام نصيب و لا يدخلون الجنة]
- ٤٩٠ ..... [الطائفة الثالثة: ما ورد عنهم (ع) من إطلاق القدريه على المجبرة خاصة]
- ٤٩١ ..... [الطائفة الرابعة: ما ورد عنهم (ع) من إطلاق القدريه على المفوضة خاصة]
- ٤٩٣ ..... في الرد على المجترة بالخصوص، و ابطال حججهم، و بيان حكمهم
- ٤٩٣ ..... [القائل بالجبر، مشرك و كافر، و الأئمة (ع) منه براء]
- ٤٩٣ ..... [القائل بالجبر مفتر على الله تعالى]
- ٤٩٤ ..... [لم يصف الله بصفة العدل من نسب إليه تعالى ذنب عبده]
- ٤٩٤ ..... [بل القائل بالجبر نسب الله إلى الظلم على عباده، إذ كلف العاجز عن ايقاع ما كلفه]
- ٤٩٥ ..... [إن كان العبد مجبوراً يكن معذوراً، و الله لا يعذب المجبور المقهور]
- ٤٩٦ ..... [اللوازم الفاسدة للقول بالجبر، و لا محيص عن التزام بها]
- ٤٩٦ ..... اشارة
- ٤٩٦ ..... [الأول: لو كان الجبر، يكون بعث الرسل و الشرع لغوا باطلا]
- ٤٩٧ ..... [الثاني: لو كان الجبر، لبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد]
- ٤٩٧ ..... [الثالث: إذن، يلزم تساوى المذنب و المحسن]
- ٤٩٧ ..... [الرابع: و على الجبر أيضاً، كانت الأوامر الشرعية كلها صورتيه لا جدتيه]
- ٤٩٧ ..... [الخامس: و على الجبر، لا بد من التزام أحد أمرين]
- ٤٩٨ ..... في ابطال التفويض بالخصوص، و حكم المفوضة
- ٤٩٨ ..... [القائل بالتفويض كافر]
- ٤٩٩ ..... [التفويض كالجبر نوعان: تفويض مطلق، و تفويض خاص]
- ٤٩٩ ..... [القائل بالتفويض، و هن سلطانته تعالى، لانكار قدرته أو لمحض إهماله]
- ٤٩٩ ..... [و القائل بالتفويض أو كل العباد إلى أنفسهم]
- ٤٩٩ ..... [المفوض يحشره الله مع المجوس و النصارى و الصابئين]

- ٥٠٠ ..... [أو الله تعالى، دائما في التقدير بملكه لاحتياج الملك إليه]
- ٥٠١ ..... [و الحقّ الثابت بالعقل و الكتاب و السنّة، أنّه لا حول للعبد و لا قوّة له، إلّا برّبه،
- ٥٠٢ ..... [أو عندهم (ع) أنّه ما لنا مشيئة إلّا بالله، فانه يحيى و يفنى و يمرض و يشفى حين شاء]
- ٥٠٢ ..... [تحقيق في مشيئة الله و مشيئة العبد]
- ٥٠٣ ..... [ذكر الآيات التي تدل على مشيئته المطلقة]
- ٥٠٥ ..... [كيف أهمل عباده عن التكليف و هو تعالى عالم بما يعملون؟]
- ٥٠٥ ..... [تفسير الأمر بين الأمرين بما ورد عنهم (ع)]
- ٥٠٥ ..... [إشارة]
- ٥٠٦ ..... [تحرير محل النزاع في الجبر و التفويض في خصوص أفعال العباد]
- ٥٠٦ ..... [أو عندهم (ع) منزلة بين الجبر و التفويض، أوسع مما بين الأرض و السماء و هو الاختيار]
- ٥٠٧ ..... [أو اختيار العبد ليس بالاستقلال، بل بالاقدار منه تعالى]
- ٥٠٨ ..... [ارتفع التفويض بوجود التكليف، و الجبر بالاقدار منه تعالى]
- ٥٠٨ ..... [تقديره تعالى، لا يمنع تخيير العبد، و التخيير لا يخلو عن التكليف]
- ٥٠٩ ..... [العبد يختار بما أقدره]
- ٥١٠ ..... [محض تقدير الفعل من الله تعالى ليس بسالب للاختيار]
- ٥١٠ ..... [العبد قادر على مخالفة التقدير غير الحتمي]
- ٥١١ ..... [هو تعالى كلّف العبد للابتلاء مع علمه بمعصيته]
- ٥١٢ ..... [أو هو تعالى، لا يكلف نفسا إلّا وسعها]
- ٥١٣ ..... [استطاعة العبد قبل فعله و معه، خلافا للأشاعرة و المعتزلة و الحكماء]
- ٥١٤ ..... [تحقق الاستطاعة إنّما يكون بعد حصول خمسة أو أربعة من الأسباب]
- ٥١٥ ..... [بالاستطاعة يطاع الله و يعصى]
- ٥١٦ ..... [الاستطاعة نوعان: استطاعة في التكليف، و استطاعة في القدر]
- ٥١٦ ..... [أو عندهم (ع) أنّ القدر و الاستطاعة معا في التكليف و غيره]
- ٥١٦ ..... [المستطيع للقدر يستطيع بالفعل]

- ٥١٨ ..... [لو شاء الله أن يحول بين العبد و بين ما نوى لفعل]
- ٥١٩ ..... [العبد فاعل لما اشتهاه من خير أو شر]
- ٥١٩ ..... [الخير فعل العبد و الله أمر به، و الشر فعله أيضا و الله زجر عنه]
- ٥١٩ ..... [الأعمال على أنواع ثلاثة: فرائض، و فضائل، و معاصي]
- ٥٢٠ ..... [شاء الله لعبده استطاعة على ما لم يشأ]
- ٥٢١ ..... [و الله بالطاعات أولى و أحق، و العبد بالذنوب أولى]
- ٥٢٢ ..... [المسلم المؤمن إن يحسن يحمد الله و إن يسىء يستغفره]
- ٥٢٣ ..... [التوفيق، جعل العبد و تصييره موافقا لما أمر الله]
- ٥٢٣ ..... [أسباب أعمال العبد كثيرة، تختلف حسب اختلاف الأعمال]
- ٥٢٥ ..... [الخير بتوفيق الله للشكور، و الشر بخذلانه للكفور]
- ٥٢٥ ..... [كل من الطاعة و الكفران يتحقق بثلاثة أشياء]
- ٥٢٦ ..... [إن الله تعالى ليس ناهيا للعبد عما يريد]
- ٥٢٦ ..... [و ما يصيب الناس فى أموالهم و أنفسهم من خير و شر: ١- إقما بأعمال منهم ٢- أو بقدر من الله]
- ٥٢٧ ..... [القدر بمنزلة الروح، و الاعمال بمنزلة الجسد]
- ٥٢٧ ..... [ابطال شبهات الجبرية و استدلالاتهم]
- ٥٢٧ ..... [اشارة]
- ٥٢٨ ..... [شبهة الفخر الرازى مغالطة و سفسطة]
- ٥٢٨ ..... [البداهة قسمان: بداهة الوجدان، و بداهة الايمان]
- ٥٢٩ ..... [شبهة العلم، هى تقرير شبهة القدر لا شىء آخر]
- ٥٢٩ ..... [علمه بأفعال البشر كعلمه بأفعال نفسه]
- ٥٢٩ ..... [إشكال على النقض و رده]
- ٥٣٠ ..... [الجواب الحلى عن شبهة العلم]
- ٥٣٠ ..... [إشكال على الجواب الحلى و رده]
- ٥٣١ ..... [جواب المصتف الحلى عن هذه الشبهة]

- ٥٣٢ ..... [إلزام على قائل هذه الشبهة بما أورده علينا]
- ٥٣٢ ..... [زيادة إيضاح في بطلان هذه الشبهة]
- ٥٣٣ ..... [علمه تعالى بأفعال نفسه]
- ٥٣٤ ..... [علمه تعالى بأفعال العباد غير ملزم للعبد]
- ٥٣٤ ..... [للعاصي مشيتان: مشية عزيمة، و مشية كونية]
- ٥٣٥ ..... [تغير مشيته بمشيته الأخرى لا يلزم تغير علمه و قدرته الأزليين]
- ٥٣٥ ..... [الجواب عما استدل به من الآيات على الجبر]
- ٥٣٥ ..... [استدلالهم بالآيات التي تشتمل على لفظ خالق كل شيء]
- ٥٣٦ ..... [و ردّت بأن المراد من الشيء أجناس الموجودات في الأرض و السماء و ما بينهما]
- ٥٣٧ ..... [استدلالهم بقوله تعالى: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ]
- ٥٣٧ ..... [استدلالهم بما دلّ على نسبة الايمان و الطاعات إليه تعالى]
- ٥٣٨ ..... [و مما استدل به، قوله تعالى: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ]
- ٥٣٨ ..... [و مما استدل به، قوله تعالى: فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ]
- ٥٣٨ ..... [و مما استدل به، قوله تعالى: قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ]
- ٥٣٩ ..... [و مما استدل به، قوله تعالى: أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ]
- ٥٣٩ ..... [و مما استدل به، قوله تعالى: وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ]
- ٥٤٠ ..... [و مما استدل به، الآيات التي تثبت له تعالى المشية الشانية التعليقية]
- ٥٤٢ ..... [و مما استدل به، ما ينسب الهداية و الاضلال إليه تعالى]
- ٥٤٣ ..... [الهدى نوعان: عام و خاص]
- ٥٤٤ ..... [الهداية الخاصة زائدة على الهداية العامة بامور]
- ٥٤٤ ..... [ربما تكون أعمال العبد سببا للهداية و الضلالة]
- ٥٤٥ ..... [الاضلال و الهداية قد يكونان بالافتتان في حكم أو في أمر امتحاني]
- ٥٤٦ ..... [كيف يكون الاضلال منه تعالى، و هو ناسب إياه أيضا الى الشيطان و المضلين من الناس]
- ٥٤٨ ..... [و مما استدل به، قوله تعالى: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ]

- ٥٤٨ ..... [أو هذه الآية، لو لا شبهة العلم لا تقتضى الجبر]
- ٥٤٩ ..... [مما استدل به، قوله تعالى: أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ]
- ٥٥٠ ..... [أو مما استدل به، قوله تعالى: ... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا]
- ٥٥٠ ..... [و مما استدل به قوله: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ]
- ٥٥٠ ..... [و مما استدل به قوله: وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ]
- ٥٥١ ..... [الجواب عما استدل به من الأخبار على الجبر]
- ٥٥١ ..... [إشارة]
- ٥٥١ ..... [منها: ما دلّ باثبات القدر و المشيئة]
- ٥٥١ ..... [أو منها: قول النبي (ص): القدرية مجوس هذه الأمة]
- ٥٥١ ..... [أو منها: قلب المؤمن بين إصبعي الرحمن]
- ٥٥٢ ..... [و منها: قوله (ص): «اللهم لا مانع لما أعطيت، و لا معطى لما منعت»]
- ٥٥٢ ..... [و منها: قول امير المؤمنين (ع): «عرفت الله بفسخ العزائم و نقض الهمم»]
- ٥٥٣ ..... [و منها: التبوّى: «التاس معادن كمعادن الذهب و الفضة، خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الاسلام اذا فقهوا»]
- ٥٥٣ ..... [و منها: قوله (ص): «اعملوا فكلّ ميسر لما خلق له»]
- ٥٥٣ ..... [إشارة]
- ٥٥٣ ..... [و منها: الجملة الواردة فى الأحاديث القدسية: «هؤلاء الى الجنة، و هؤلاء الى النار و لا أبالى»]
- ٥٤ ..... [و منها: ما ورد عن التبوّى (ص) من ان الشقى شقى فى بطن أمه، و السعيد سعيد فى بطن أمه» و ما ورد عنه (ص) من اختلافهما فى الطينة.
- ٥٥٤ ..... [أو الجواب عن الاستدلال بحديث الشقاوة و السعادة و حديث اختلاف طينتهما]
- ٥٥٤ ..... [أو عندهم (ع): الشقاوة و السعادة، وصفان اكتسابيان للبعد]
- ٥٥٥ ..... [إبيان ما ورد عنهم (ع) فى الشقاوة و السعادة و اختلاف طينة الشقى و السعيد]
- ٥٥٦ ..... [أو الخلق فى كلامهم (ع) إمّا بمعنى خلق القدر، أو بمعنى خلق ما تحصل به السعادة و الشقاوة]
- ٥٥٧ ..... [إبيان ما يوهم هذه الشبهة]
- ٥٥٧ ..... [وجه الإيهام:
- ٥٥٧ ..... [أجواز تغيير الشقاء ما لم يكن تحتم مشيئته تعالى]

- ٥٥٧ ..... [بيان ما ورد عنهم (ع) في جواز تغيير الشقاوة]
- ٥٥٨ ..... [أو ما ورد عنهم (ع) ما بظاهرة يدل على عدم جواز التغيير و التبديل فهو محمول على المشية الحتمية]
- ٥٥٩ ..... [أو الحاصل: الشقاوة و السعادة وصفان انتزاعيان من العمل، كالزهد و الصلاح و التقى]
- ٥٥٩ ..... [مجرد وجود التفاوت و الخلط و المزاج و الطينة، لا يوجب محالا عقلا]
- ٥٥٩ ..... [منشأ الأوهام في أخبار الطينة]
- ٥٦٠ ..... [ذكر بعض أخبار الطينة]
- ٥٦٢ ..... [ذكر الآيات التي دلت على الاختيار، و لو بالملازمة]
- ٥٦٢ ..... [اشارة]
- ٥٦٢ ..... [الطائفة الأولى: ما تدلّ على نسبة الأفعال من خير أو شر إلى العباد]
- ٥٦٢ ..... [اشارة]
- ٥٦٤ ..... [أو دعوى المجتبر بأن النسبة على وجه المجاز لا الحقيقة، دعوى بلا حقيقة]
- ٥٦٤ ..... [الطائفة الثانية: ما تدلّ بمعناها العرفي على اسناد مطلق الأفعال إلى العباد؛]
- ٥٦٤ ..... [الثالثة: ما تدلّ على نسبة العصيان و الاطاعة إلى العباد]
- ٥٦٥ ..... [الرابعة: ما تدلّ على أمره تعالى بالواجبات و الفرائض]
- ٥٦٥ ..... [الخامسة: ما فيها مدح و ذمّ، كمدح المجاهدين، و ذمّ القاعدين]
- ٥٦٥ ..... [السادسة: ما تدلّ على إثبات الجزاء دنيويا كان أو اخرويا، خيرا كان أو شرا]
- ٥٦٦ ..... [السابعة: ما فيها الأمر بالتوبة و الاستغفار]
- ٥٦٦ ..... [الثامنة: ما تدلّ على الفرق في العقاب و الجزاء بالعمد و النسيان و الخطأ]
- ٥٦٦ ..... [التاسعة: ما تدلّ على حكمة البلوى و الامتحان]
- ٥٦٦ ..... [العاشرة: ما تدلّ على نفى الإكراه عن الايمان]
- ٥٦٧ ..... [الحادية عشرة: ما نفى فيها العسر و الحرج]
- ٥٦٧ ..... [الثانية عشرة: ما نفى فيها التسبب منه تعالى للطغيان و الكفر و العصيان و ...]
- ٥٦٧ ..... [الثالثة عشرة: ما تدلّ على الأمر بالايمان و التوكل]
- ٥٦٨ ..... [الرابعة عشرة إلى السادسة عشرة: ما تدلّ على المنهيات من الله تعالى كالنهى عن الشرك و عبادة الأصنام و ...]



- ٥٦٩ ..... [السابعة عشرة و الثامنة عشرة: ما تدلّ على نسبة الخدعة و المكر مع الله، إلى الخادعين و الماكين]
- ٥٦٩ ..... [التاسعة عشرة: ما تدلّ بالصراحة على أنّ العمى و الصمم من العباد]
- ٥٧٠ ..... [العشرون: ما تدلّ على نفى الظلم من الله و نسبته إلى العباد]
- ٥٧٠ ..... [الحادية و العشرون: ما تدلّ على أن لا يكون للناس حجة على الله غدا]
- ٥٧٠ ..... [الثانية و العشرون: ما تدلّ على أنّ الله أعذر العبد و ما أجبره]
- ٥٧٠ ..... [الثالثة و العشرون: ما تدلّ على أن من زكى نفسه فقد نال الفلاح]
- ٥٧٠ ..... [الرابعة و العشرون: ما تدلّ على وجوب التقوى و العبادة بقدر الاستطاعة]
- ٥٧١ ..... [الخامسة و العشرون: ما فيها تكذيب قول المعذرين لعدم نصره المجاهدين]
- ٥٧١ ..... [السادسة و العشرون: ما تدلّ على غاية الخلقة و غاية بعث الرسل]
- ٥٧٢ ..... [السابعة و العشرون: ما تدلّ على أنّ الله لم يكن مغتيراً أو مهلكاً بظلم]
- ٥٧٢ ..... [الثامنة و العشرون: ما تدلّ على أنّ الله لا يحبّ المعتدين و الظالمين و المفسدين و الكافرين]
- ٥٧٣ ..... [التاسعة و العشرون: ما تدلّ على عدم رضا الله بالكفر لعباده، و على تكذيب من نسب الكفر و الفحشاء إليه تعالى]
- ٥٧٣ ..... [الثلاثون: ما تدلّ على حمياته تعالى لدينه و نصرته لرسله و أوليائه]
- ٥٧٤ ..... [الحادية و الثلاثون: ما تدلّ على أنّ الله فطر الدين للناس و اختاره لهم]
- ٥٧٥ ..... [فى اثبات البداء له تعالى، و بيان حقيقته، و كذا الإمضاء]
- ٥٧٥ ..... [اشارة]
- ٥٧٥ ..... [البداء و الامضاء من توابع المشية]
- ٥٧٦ ..... [افتراء الفخر الرازى على الشيعة فى أمر البداء]
- ٥٧٦ ..... [المنكرين توهموا للبداء محاذير ثلاثة]
- ٥٧٧ ..... [الجواب عن هذه التوهمات]
- ٥٧٩ ..... [مقتضى العقل وجود البداء إمكانا و ثبوتاً و إثباتاً]
- ٥٧٩ ..... [شهادة الوجدان بالبداء]
- ٥٨٠ ..... [ما ورد عنهم (ع) فى البداء من بيان ثبوتة و اثباته و فضله و التأكيد على الاعتقاد به]
- ٥٨٠ ..... [و عندهم (ع): ما بعث الله نبياً إلّا بالاقرار به تعالى و بالبداء]

- ٥٨٠ ..... [أو عندهم (ع): ما عظم الله شيئاً كالبداء]
- ٥٨١ ..... [أو عندهم (ع): كل يوم هو تعالى في شأن]
- ٥٨٢ ..... [أو عندهم (ع): الأمر و الخلق كله له تعالى]
- ٥٨٣ ..... [أو عندهم (ع): لله تعالى كتاب فيه ثبت كل شيء، من كائن أو أجل أو رزق]
- ٥٨٣ ..... [أو عندهم (ع): ما يعمر من معمر و لا ينقص من عمره إلا في كتاب]
- ٥٨٣ ..... [أو عندهم (ع): تقدر تقادير السنة في ليلة القدر]
- ٥٨٦ ..... [أو أيضا ورد عنهم (ع) ما يدل على أن خصوص الأجل المقدر في ليلة القدر مما لا يؤخر]
- ٥٨٧ ..... [ما ورد عنهم (ع) في الأجل المسمى و الاجل الموقوف]
- ٥٨٨ ..... فيما يحتمل البداء، و ما لا يحتمل من الموارد
- ٥٨٨ ..... {البداء ليس في المحتوم والممضى}
- ٥٩١ ..... في بيان تأثير البداء و اسبابها، و ذكر شيء مما وقع فيه البداء
- ٥٩١ ..... [رد القضاء بالصلاة و الصدقات و الدعاء]
- ٥٩١ ..... [أو من وقوع البداء هبة آدم (ع) ثلاثين سنة من عمره لداود (ع)]
- ٥٩٢ ..... [أو من وقوع البداء رحم داود (ع) على الشاب العزب]
- ٥٩٢ ..... [أو من وقوع البداء، اليهودى الذى ساق الحطب]
- ٥٩٢ ..... [أو من وقوعه أيضا، قول عيسى في عروس أنها تهلك]
- ٥٩٣ ..... [أو من وقوعه أيضا، طول عمر حزقييل و ملكه بعد إخباره بموته]
- ٥٩٣ ..... [أو من وقوعه أيضا، حطّ الأجل عن أمة موسى]
- ٥٩٤ ..... في اتحاد البداء و التسخ و اختلافهما
- ٥٩٤ ..... [مورد النسخ الأحكام التكليفية، و مورد البداء الأمور التكوينية]
- ٥٩٤ ..... [ما هو البداء المتنازع فيه؟]
- ٥٩٥ ..... [البداء يكون في دفع القدر غالبا]
- ٥٩٥ ..... [النسخ يكون في رفع الحكم المستقر غالبا]
- ٥٩٦ ..... و من افعاله تعالى و صفاته الفعلية، عدله

- ٥٩٦ ..... اشارة
- ٥٩٧ ..... [امتناع الظلم في ذاته تعالى عقلا، بالنظر إلى ما يلزمه]
- ٥٩٨ ..... [من حق العدل أن لا تنسب إليه تعالى ذنوب العباد]
- ٥٩٨ ..... [و أيضا اتهامه تعالى بالجبر، ليس من كمال العدل]
- ٥٩٨ ..... دفع الشبهات و تصحيح ما يوهم خلاف العدل
- ٥٩٨ ..... اشارة
- ٥٩٩ ..... [العدل ليس تحققه دائما بالتسوية، بل التسوية إنما هي في الحقوق]
- ٦٠٠ ..... [الإشكال في ولد الزنا من وجهين]
- ٦٠٠ ..... [الجواب عن الأول: عدم دخول ولد الزنا في الجنة لعدم لياقته، ليس بقادح في العدالة]
- ٦٠٠ ..... [إنما القادح لعدالته تعالى أن يعذبه لخبثه الباطن غير الاختياري]
- ٦٠١ ..... [العدل أن يجزى ولد الزنا بما استحقه، لا أنه تعالى لحقه بطيب]
- ٦٠١ ..... [و الجواب عن الاشكال الثاني: الخبث الباطني غير الاختياري لا يصده عن الهداية]
- ٦٠٢ ..... [ما ورد عنهم (ع) في حكم الأطفال من الكفار]
- ٦٠٣ ..... [ما ورد عنهم (ع) في عمومية البلاء و الاسقام التي عمّت الأطفال و ...]
- ٦٠٤ ..... [و في عموم البلاء حكم]
- ٦٠٤ ..... [البلاء التي للتأديب]
- ٦٠٦ ..... [توضيح الابهامات الموجودة في بعض الأحاديث]
- ٦٠٦ ..... و من افعاله تعالى عندنا، كلامه؛ و له انواع، و الجميع، حادث، مخلوق
- ٦٠٧ ..... [الأقوال في كلامه تعالى]
- ٦٠٧ ..... [الكلام في اللغة و الشرع]
- ٦٠٧ ..... [و عندهم (ع): كلامه تعالى فعل بأنواعه]
- ٦٠٧ ..... [الأنواع الثلاثة التي هي فعله تعالى]
- ٦٠٧ ..... [إطلاق الكلمة على التكوين في القرآن]
- ٦٠٨ ..... [إطلاق الكلمة على التدوين في القرآن]

- ٦٠٨ ..... [إطلاق الكلمة على اللفظى القولى]
- ٦٠٨ ..... [إطلاق الكلام على الكتبى فى القرآن]
- ٦٠٩ ..... [أو عن الأشعرى لله تعالى نوعين من الكلام: النفسى و اللفظى]
- ٦٠٩ ..... [الأقوال فى كلامه النفسى]
- ٦٠٩ ..... [كلام القوشجى فى تبیین قول الأشعرى]
- ٦١٠ ..... [القول بالكلام النفسى عندنا فاسد و غير معقول و غير منقول]
- ٦١٠ ..... [الدليل على أنه غير معقول]
- ٦١١ ..... [أو عندهم (ع) الكلام من آياته و مخلوق و الوصف وصف فعله لا ذاته تعالى]
- ٦١١ ..... [أما ورد عنهم (ع) فى ان كلامه تعالى فعل و محدث]
- ٦١١ ..... [القول فى تبیین كلامه اللفظى الصوتى]
- ٦١٣ ..... [هو تعالى خالق فى جسم أو فضاء صوتا كما كلم موسى (ع)]
- ٦١٣ ..... [أو هو تعالى مكلم و متكلم]
- ٦١٤ ..... [القول فى تبیین كلامه التكوينى]
- ٦١٥ ..... [الخلق و الحدث للقرآن ظاهر بالبرهان]
- ٦١٦ ..... [أقوال مخالفيها فى قراءة القرآن و حفظه و كتابته]
- ٦١٧ ..... [للقرآن نزولات ثلاثة]
- ٦١٧ ..... [و من فعله تعالى، خلقه الأشياء، لا من شىء؛ و بيان كيفية خلقه و حكمته]
- ٦١٨ ..... [إشارة]
- ٦١٨ ..... [أو الله خالق و كل شىء غيره مخلوق له]
- ٦١٨ ..... [أو هو تعالى خالق كل كائن من جوهر و عرض سوى افعال البشر]
- ٦٢٠ ..... [أو من يعتقد بأن الله خلق الأشياء من شىء، فهو كافر]
- ٦٢١ ..... [أو أيضا هو خالق الأشياء لا بتفكير و لا مزاوله و لا بحركة و لا بجارحه و لا باعوان]
- ٢ ..... [أو خلقه تعالى لا لحاجة و لدفع وحشته أو خوف أو نقص ... بل خلق الخلق ليبين به حكمته و قدرته و خلق الجن و الإنس و الملائكة ليعبده]
- ٦٢٤ ..... [أول ما خلق الله، مكانا كالفضاء، ثم خلق نور الانوار و العقل]

- ٦٢٥ ..... [أو هو تعالى خالق الخير و الشر]
- ٦٢٥ ..... [أو منكر الشر يكون مبدعا]
- ٦٢٥ ..... [تأويل الفلاسفة المتألهين للشور]
- ٦٢٦ ..... [الجواب عن هذا التوهم و التأويل]
- ٦٢٦ ..... المقصد الخامس فى اسمائه تعالى
- ٦٢٦ ..... اشارة
- ٦٢٦ ..... فى أسمائه تعالى
- ٦٢٧ ..... اشارة
- ٦٢٧ ..... [أسمائه تعالى غير ذاته و هى حادثه]
- ٦٢٧ ..... [من قال بوحده الاسم و المسمى مشرك]
- ٦٢٧ ..... [من عبد الاسم فقط، فهو كافر، و عابد الاسم و المعنى مشرك]
- ٦٢٨ ..... [كان هو تعالى قديما لا شىء معه و لا اسم]
- ٦٢٩ ..... [أو لا حقيقة للاسم إلا انه تعبير وضعه الله تعالى لنا فى المعرفة، نعبر به عن الذات أو الصفة]
- ٦٣٠ ..... [الله اسم علم لذاته تعالى و غيره اسماء للصفات و هى كثيرة]
- ٦٣٠ ..... [اسمائه تعالى تسعة فى كلام رسول الله (ص)]
- ٦٣٢ ..... فى توقيفية الأسماء
- ٦٣٢ ..... اشارة
- ٦٣٢ ..... [توقيفية الاسماء مشهور عند الامامية و العقل يستحسنه أيضا]
- ٦٣٢ ..... [عدم جواز تسميته تعالى ب (واجب الوجود)]
- ٦٣٣ ..... [توصيفه تعالى ب (العاشق) و (المعشوق) من الفسوق]
- ٦٣٤ ..... [فما هو الحسنى من اسمائه تعالى ما جاء فى الكتاب و الاخبار]
- ٦٣٤ ..... [ما ورد فى الأخبار من اسمائه تعالى على اقسام]
- ٦٣٥ ..... تحرير الكلام و تحقيقه فى الاسم الأعظم
- ٦٣٥ ..... [الاسم الاعظم من الرموز الخفية و هو من الأمور التعبدية لا العقلية]

- ٦٣٥ ..... [عدد الاسم الاعظم فى الأخبار، يكون ثلاثة و سبعين اسما]
- ٦٣٦ ..... [ما ورد عنهم (ع) فى عدد الاسم الاعظم]
- ٦٣٨ ..... [هل الاسم الاعظم واحد أو أسامى متعددة؟]
- ٦٣٩ ..... [مما يستفاد من الادعية، ان تكون العظمة و الاعظمية آثارية]
- ٦٤٠ ..... [الاشكال فى تعليم ابليس و بلعم بن باعورا الاسم الاعظم و جوابه]
- ٦٤١ ..... [لا يطيق احد تعلم الاسم الاعظم غير الأنبياء و الأئمة]
- ٦٤١ ..... [هل البسمة و غيرها من آية أو دعاء، من الاسم الاعظم؟]
- ٦٤٢ ..... [فى معانى بعض أسمائه تعالى الواردة عنهم (ع)]
- ٦٤٢ ..... [اشارة]
- ٦٤٢ ..... [الله، اسم للذات الذى هو منزه عن كل نقص و مستجمع لجميع الكمالات]
- ٦٤٣ ..... [هو تعالى، رحمن الدنيا، و رحيم الآخرة]
- ٦٤٤ ..... [أو هو تعالى، الصمد المصمود إليه، كل يصمده فى كل شىء و سيد فى كل شىء يقصده]
- ٦٤٥ ..... [أو هو تعالى، هاد لأهل السماوات، هاد لأهل الأرض]
- ٦٤٦ ..... [أو هو تعالى محيط على جميع الاشياء]
- ٦٤٦ ..... [أو هو تعالى ظاهر لا للعيون الناظرة بل فى عقول الخلق بالتفكير فى آثاره]
- ٦٤٦ ..... [أو هو تعالى باطن فى ذاته، فلا يرى]
- ٦٤٧ ..... [أو هو تعالى، ظاهر بالقهر و السلطان و باطن بالعلم و العرفان]
- ٦٤٨ ..... [أو هو تعالى، لطيف مدرك لألطف الأشياء و لا يدركه احد]
- ٦٥٠ ..... [أو هو تعالى، قوى لا لبطش، بل لما خلق القوى أرضا و سماء]
- ٦٥٠ ..... [أو هو تعالى، قاهر على جميع خلقه لا بعلاج و لا نصب]
- ٦٥٢ ..... [أو هو تعالى، جواد مطلقا معطيا و مانعا]
- ٦٥٣ ..... [فهرس المحتوى]
- ٦٨٣ ..... [تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية]

## هداية الأمة الى معارف الأئمة

## إشارة

نام كتاب: هداية الأمة الى معارف الأئمة

نويسنده: خراسانى، محمد جواد

موضوع: كلام شيعه اماميه

زبان: عربى

تعداد جلد: ١

ناشر: مؤسسه البعثة

مكان چاپ: قم

سال چاپ: ١٤١٦ ق

نوبت چاپ: الاول

## المؤلف فى سطور

## إشارة

بسم الله الرحمن الرحيم الرحيم

## اسمه و نسبه

هو، الشيخ محمد جواد بن المحسن بن الحسين بن المحسن بن محمد صادق المحولاتى الخراسانى، و سلسله نسبه كلهم من أهل الفضل و العلم و الصلاح و التقوى؛ فجده الأعلى، الشيخ محمد صادق المحولاتى، كان من علماء اصفهان المعروفين، و قد استوطن مشهد الرضا (ع) بعد سفره إلى هناك؛ و جده الثانى، الشيخ محسن، كان عالما فريدا فى نواحى (تربة حيدريه)؛ و كان جده الأجدد، الشيخ حسين، من علماء و فضلاء مشهد المشهورين؛ و هو أستاذ المرحوم آية الله الآخوند الخراسانى فى اللغه و الأدب، و كان الشيخ محسن (والد المترجم له) يقول: لقد كان المرحوم الآخوند يذكر أستاذه الشيخ حسين كثيرا، و يقول لى مرارا: «أنت تذكرنى به.» و كان الشيخ محسن من تلامذة المرحوم الآخوند المبرزين و من مقررى دروسه.

## موجز من حياته

ولد فى مشهد المقدسه، فى الخامس و العشرين من ربيع الأول سنه ١٣٣١ هـ، و درس المقدمات على يد والده، الشيخ محسن (رحمه الله)، و أكمل باقى مراحل درسه عند فضلاء و علماء مشهد المعروفين فى زمانه. و رحل إلى النجف الأشرف حيث أكمل هناك المراحل المتقدمه من الدراسة، حتى منح إجازة الاجتهاد و هو لا يزال فى الرابعه و العشرين من عمره، و ذلك من قبل أساتذته المعروفين، كالاصفهانى و الاصطهباناتى و العراقى و الشاهرودى و غيرهم (نور الله مضاجعهم). و أقام آخر حياته فى طهران، حيث عكف على التحقيق و التأليف، فألف ما يربو على سته و أربعين كتابا فى علوم مختلفه: كالفقه و الأصول و الأدب و اللغه و التفسير و الرجال و الحكمة و المعارف الأخرى.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، المقدمة، ص: ٢

## وفاته

توفى (رحمه الله) بطهران في شهر ربيع المولود من سنة ١٣٩٧ هـ، بعد أن أمضى عمرا في نهاية الزهد و التقوى، و بعد كثرة المعاناة و الآلام و اشتداد الأسقام، و دفن في قم المقدسة .

## بين يدي الكتاب

لقد تعرّض «التوحيد»- باعتباره الأصل الأساسى الذى تتقوم 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 تمتّ إلى الواقع بصله، و ما هى إلا آراء و أقوال لا تمثّل إلا أصحابها، و لا تكشف إلا 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 الأ-كرم (صلّى الله عليه و آله) و أهل بيته المعصومين (عليهم السلام)، خالية من كلّ شائبة.

وضع المؤلف فى كتابه هذا، يده على مواضع الداء، فشخصها تشخيصا دقيقا؛ ثمّ عالجه علاجا جامعا مانعا، حيث بين فى مقدمته، الدوافع التى حدته إلى تأليف هذا الكتاب، فذكرها بالتفصيل؛ ثمّ طرح البديل لما وصفه بالخطأ و الخطل، و كان البديل من لسان الوحي و من أهل بيته (عليهم السلام).

كان أوّل موطن من المواطن الخطيرة التى شخصها المصنّف (رحمه الله) فى مقدّمه كتابه هذا، هو أنّ «أهل الفلسفة» و «العرفان»- ممّن يتظاهر بالتشيع و الموالاته لأهل البيت (عليهم السلام)- أدخلوا أذواقهم الفلسفية و مشاربهم العرفانية فى معارف الشيعة، فاختلطت جملة من آرائهم و عقائدهم بمذهب الإمامية خطأ يصعب تمييزه، إلا على ذوى الخبرة و البصيرة؛ و ذلك لأنّ أهل الفلسفة و العرفان لم يكونوا فرقة متميزة

(١). اقتبسنا هذا الموجز، من كتاب «الجهاد الأكبر» (حياة آية الله الخراسانى (رحمه الله)، ط. تهران، سنة ١٣٩٧ هـ.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، المقدمة، ص: ٣

كسائر فرق الشيعة، مثل الزيدية و الفطحية و الواقفية و سواهم حتّى يحترز منها، بل إنهم ارتدوا ثوب الفقهاء، و تسمّوا بأسماء العلماء، و اضمفوا 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 يتصدى لها متصدّد جدير.

و تبّه فى مقدمته كتابه هذا على الفهم الخاطئ الذى تبناه الكثيرون، و هو: أنّ الاسلام و الايمان لا يعرفان إلا بالفلسفة و العرفان، و أنّ كثيرا من الآيات و الأحاديث و الحقائق، لا- تدرك إلا بهما. فأثبت خطأ مثل هذه المقولات، و خطل شروحيهم و تأويلاتهم لبعض الأحاديث؛ لأنّها لا- تنمّ إلا عن أذواقهم الشخصية التى لا- تهدى الى الحقّ و سواء السبيل، و أنّه ليس ثمة حقيقة إلا فى بيوت أهل الوحي (عليهم السلام)، و ليس الحقّ إلا ما صدر عن أهل تلك البيوت.

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

وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ وَ قَوْلَهُ تَعَالَى: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا هُوَ الْفَلْسَفَةُ؛ لأنّ الفلسفة عندهم هى الحكمة، و



لولاها لم يستقم أمر الدين.

و ذلك لكى تنطلى مقولا-تهم و آرائهم المدسوسة على الناس فتطال العام و الخاص، و يتقبلوها بصدور رحبة لما فيها من الأدلة القرآنية المحكمة، و كان ملخص رد المؤلف (رحمه الله) على هذه المسألة، هو:

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

(١). لقمان ٣١: ١٢.

(٢). البقرة ٢: ٢٦٩.

(٣). آل عمران ٣: ١٦٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، المقدمة، ص: ٤

هى معارف الكتاب و حلاله و حرامه. فاذا كان المراد من الحكمة التى فى الآية هو الفلسفة، فإنّ النبى (صلّى الله عليه و آله) كان مقصرا لا- سامح الله- و حاشاه- فى أداء الرسالة، لأنّه لم يعلمهم آراء أفلاطون و أرسطو و غيرهما من علماء اليونان، مضافا إلى أن قوله تعالى فى آخر الآية المتقدمة و إنّ كانوا من قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ، دليل على أنّ ما كان قبل الاسلام من آراء و عقائد، ممّا لم يكن من وحى و إلهام، كلّ ضلال مبين.»

و تبه (رحمه الله) أيضا إلى خطأ «أهل الطريقة» و «المتصوفة» القائلين: إنّ نتيجة العرفان، هى درك العلم، و نتيجة التصوف هى «الشهود»، و قال:

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

كما ردّ (رحمه الله) أيضا على مقولة مدعى الحكمة، القائلين: «إنّ معرفة الأصول من شأن العقل و مقامه»، و مقولة مدعى العرفان، القائلين: «إنّها مقام الشهود و هى من شأن القلب»، و ما قاله الطرفان: «إنّ المعرفة أمر لا يتقوم 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 الله 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 نتبع فى التوحيد و العرفان حكومة العقل و البرهان، إلّا أنّ فى تقريرهما اتّبعنا أهل بيت الوحي، المعصومين عن الخطأ، دون كبراء الناس المستبدين بالأراء؛ لا- لمحض أنّهم أهل الوحي و العصمة، فهم مأمونون عن الخطأ، بل لأنّ تقريرهم (عليهم السّلام)، تقرير إمعانى، وجدانى، ظاهر كظهور الشمس على الأبصار، ليس مما يرتاب و لا يحتمل غير الصواب، فتقبله العقول حيث لا تجد مسوغا للنكول.»

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

هداية الامة الى معارف الائمة، المقدمة، ص: ٥

طعنوا كل من خالفهم دون استثناء واستحيا؛ ولا شك أن رمى أهل الفضل والعلم بالجهل والنقصان، لا ينسجم مع من يدعى الحكمة والعرفان.

كل ما تقدّم وغيره، جعل همّ والدى (رحمه الله) واهتمامه يتركز على تأليف كتاب مستقلّ في التوحيد على مذهب أهل البيت (عليهم السّلام)؛ مضافا إلى أنّه لاحظ أنّ جلّ علماء الامامية من الفقهاء والمحدّثين، بذلوا غاية الجهد والاهتمام في التأليف في الأحكام العملية المتعلّقة بالعبادات والمعاملات وغيرها من الفروع، وأنّه ليس لهم مثل هذه الجهود في المعارف الالهية؛ أى الأمور الاعتقادية، المتعلّقة بالخالق تعالى وأسمائه وصفاته وشؤنه وأفعاله، وهو ما يسمّى بـ «الاصول». لهذا سَمّر (رحمه الله) عن ساعد الجدّ لتأليف كتاب جامع في أصول الامامية، فألّف أولا كتاب «معارف الشيعة» حيث جمع فيه أقوال الأئمة (عليهم السّلام) وآراءهم في التوحيد والمعارف الالهية، فكان كتابا فريدا في بابه، جامعا مطولا، ومرتبّا ترتيبا رائعا.

وقد بدا له (رحمه الله) بعد تصنيف معارف الشيعة، تلخيص هذا الكتاب، ليكون كتابا ميسورا للاستفادة، قابلا للقراءة والدرس دون عناء وتطويل. وقد اختار هذه المرة أن يكون تلخيص الكتاب منظوما؛ لأنّ النظم ممّا يسهل حفظه وضبطه ويشيع ذكره، فألّف أرجوزته العلمية، وسمّاها «معارف الأئمة»، وهى من النظم العلمى الفريد فى بابه، الذى يدلّ على ابتكار مؤلّفه وسعة بابه، وقد ضمّن هذه الأرجوزة الألفية، ملخص معارف الأئمة (عليهم السّلام) فى باب التوحيد، مشيرا إلى أقوالهم إجمالا بالتصريح أو التلميح؛ وذلك فى خمسة مقاصد، وهى: ١- إثبات وجود الله تعالى ٢- فى ذاته تعالى ٣- فى ذاتياته تعالى ثبوتية أو سلبية ٤- فى أفعاله تعالى ٥- فى أسمائه الحسنى وصفاته.

وتقع أرجوزته (رحمه الله) فى نحو (٤٦٠٢) بيتا، تبدأ بقوله:

الحمد لله الذى عزّفنا معارف الحقّ بها شرفنا وتتهى بقوله:

الحمد لله الذى هدانا للولاه لم نهتد إلى هداانا وقد وفقّ المصنّف (رحمه الله) وبمنهجته الرائعة فى تخلص مذهب أهل -

(١). وذلك بحساب كل شطر بيتا، وفق الطريقة المعهودة فى إحصاء النظم العلمى.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، المقدمة، ص: ٦

البيت (عليهم السّلام) فى المقاصد المتقدّمة، من بين المذاهب وتمييزه من الخلط الذى دسّه أهل الفلسفة والعرفان، والذى انطلى على الكثيرين، فأعلى كلمة أهل - البيت (عليهم السّلام) وانتصر لمذهبهم وإحقاق طريقهم.

ولم يقتصر عند هذا الحدّ، بل إنّه شرح هذه المنظومة لطالبي المزيد وراغبي التفصيل؛ وذلك بعد أن لاحظ فيها بعض الدقائق الرموز والعبارات التى تحتاج إلى الكشف والبيان، ورغب أيضا فى ذكر الأحاديث الواردة عنهم (عليهم السّلام) فى تقرير مذهبهم والمشار إليها فى النظم بالاجمال، ولكى لا يتعرّض لها أحد بعده بالشرح خلافا لمقصده ومراده؛ فشرح منظومته بكتاب «هداية الأئمة إلى معارف الأئمة (عليهم السّلام)». وهو هذا الكتاب الذى بين يديك، الذى جاء مستوعبا لكلّ ما أراد المصنّف ذكره فى هذا الباب، وهو ثمرة جهود مخلصه، بذلها فقيه أهل - البيت (عليهم السّلام) ومحبهم والمدافع عن مذهبهم، الشيخ محمد جواد الخراسانى (طاب ثراه)، فكان موفّقا فى مراده؛ وهو تأليف كتاب مستقلّ فى التوحيد على مذهبهم (عليهم السّلام)، وهو - بلا شكّ - كتاب حرى بالدرس والتتبع من قبل المؤمنين الموحّدين من محبيهم (عليهم السّلام)، فضلا عن أنّه كتاب منهجى يصلح للدرس والتدريس، ويتبّه على جملة من المواضيع الدقيقة التى يغفل عنها الكثيرون.

لذا فإننا وجدنا من الضرورة بمكان تجديد طباعة هذا الأثر القيم، وذلك بعد تخريج رواياته وتقطيع نصّه وتصحيحه بشكل يناسب مقام مؤلّفه (رحمه الله)، ويساعد القارئ والطالب على فهم معانيه وتدبر مضامينه. وقد خرّجنا أغلب نصوص الأحاديث الواردة فى الكتاب، من كتاب «بحار الأنوار» للعلامة المجلسى (رحمه الله)؛ لأنّه يظهر أنّ الكتاب المعتمد فى التخريج عند المؤلف (رحمه الله)،

وقد أشار إليه بقوله في صفحة (١٤): «و من لم يظفر به؛ أى أصل الحديث أو تمامه، فليطلب الأسانيد من المجلد الثانى و الثالث من البحار، فإنه جامع للأبواب، و محتو على كتب الأصحاب».

و فى يوم الختام، نتوجه بجزيل الشكر و الثناء لمن سعى و بذل فى سبيل إحياء و تجديد طباعة هذا الأثر، جزاه الله خير الجزاء. و الله ولى التوفيق ابن المؤلف

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١ بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة المؤلف

### انتصار المذهب، تخليصه من بين المذاهب، ثم نشره

[سبب تأليف الكتاب]

الذى حملنى على الجهد الشديد، و الأتعاب فى تأليف هذا النظم و الكتاب على مذهب أهل البيت (عليهم السلام) فى التوحيد، أنى رأيت أن كل مذهب، أو دين إنما يتقوم بأمرين، و يقسم إلى قسمين:

الأول: المعارف الإلهية؛ أى الأمور الاعتقادية بالنسبة إلى الرب تعالى و صفاته و شئونه، و تسمى ب «الأصول»، و الثانى: الأحكام العملية المتعلقة بالعبادات و غيرها، و تسمى ب «الفروع»؛ ثم رأيت أن علماء الشيعة (كثير الله أمثالهم) من فقهاءهم و محدثهم، قد اعتنوا فى نشر مذهب الإمامية و تخليصه من بين المذاهب، بالقسم الثانى منه؛ فاهتموا غاية الاهتمام، فبدلوا همهم و جهودهم فيه، جمعا و ترتيبا و تفصيلا و تبويبا؛ فاكثروا من التأليف و التصنيف فقها و حديثا بما لا يحصى و لا يوصف بالتعريف؛ فاعلنا و ابرزوا بتلك التأليف الرشيق، مذهب أئمتهم فى الأحكام، خالصا، متميزا عن غيره على رءوس الأعلام، فافردوه من بين المذاهب و اظهروه كالبدر من بين الشحائب؛ فسهلوا لغيرهم سبل الاستعلام، لو أراد أن يطلع ما لأئمتهم من الأحكام.

### [عدم تأليف كتاب مستقل فى الاصول على مذهب الامامية]

و بالرغم من ذلك، لم أر لهم فى القسم الأول مثل هذا الاهتمام، مع أنه الأصل و الأولى، بل الأوجب بالنشر و الإعلام. فلم يهتموا بالتأليف فيه مستقلا، بالتخصيص مميّزا عن غير المذاهب بالتخليص، فضلا عن توفير المؤلفات و تكثير المصنّفات. بلى، عقد له المحدثون بابا فى طيّ الأبواب، و قلّ منهم (مثل الصّيدوق)، من يخصّه بكتاب؛ و اكتفى الأكثرون عن ذلك بتصنيف الكتب الكلامية، فذكروا فى جملة المذاهب: «مذهب الإمامية».

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢

و لكن ذلك منهم لا يعنى فى نشر مذهب الأئمة (عليهم السلام) بالخصوص. هذا، مع إنهم مقتصرون فى تلك الكتب على بعض النصوص، 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 الإمامية، ليس لنا إلّا الإرجاع إلى الكتب الكلامية!

هذا، مع إنّ جلّ الباحثين فيها، إنما بحثوا فيها على أذواقهم الفلسفية، و مشاربهم العرفانية. و لذلك اختلط مذهب الإمامية فى القرون اللاحقة لا سيما فى عصرنا الحاضر بتلك المذاهب؛ فاشتبه على الفاحص الطالب ما هو الحقّ الخالص من بين المطالب. و لذلك كثر الاختلاف فى الناس و الافتراق حسب اختلاف أولى الأذواق.

فلما رأيت هذه المسامحة غير الحرّية، و المساهلة غير المرضية، مع هذه التوالى الفاسدة غير الصالحة للإغماض، و عدم الحجّة المسوّغة للإهمال و الإعراض، دعنتى حميتى إلى انتهاز الفرصة باستدراك ما فات، و بذل الهمة فى جمع تلك الشتات، و ابرازها

مجموعة محرّرة في كتاب، و تخصيصه و ضعا بمذهب الأئمة الأطياب (عليهم السّلام). فشمرت عن ساق الاجتهاد، مستمدا من الله التوفيق و السّداد، فألفت في ذلك، أوّلا: كتاب «معارف الشّيعه» نثرا؛ جمعت فيه أقوال الاثنيّة في «التّوحيد» و «العرفان»؛ و رتبته بالأبواب و الفصول عنوانا بعد عنوان، مستقصيا في كلّ فصل و باب، ما وصل إلّي من متون الأصحاب؛ فجاء بحمد الله كتابا يغنى في ذلك عن كلّ كتاب.

ثمّ رأيت بعد ذلك، أنّ الغرض الأقصى و المطلوب الأسنى الذي أعتبت له هذا الأتعاب، و هو نشر مذهب الأئمة (عليهم السّلام) بين قاطبة الشّيعه في كلّ باب، لا يتحصّل بتدوين مثل هذا الكتاب؛ لاختصاص مطالعته بأولى الفضل و الدّرايه. و هم لكثرة اشغالهم، و قلّة فراغهم، لعلّهم لا- يراعونه حقّ الرّعايه؛ و لعلّ فيهم من لا- ينظر إليه في طول سنين مرّة أو في سنه مرّة أو مرّتين على حسب الاتّفاق. فيبقى في زوايا الاختفاء مسطورا بين الأوراق، و يكون ممّا يودّع في مضامين مخازن الكتب المصنّفه و مكاتيب الصّحف المؤلّفه، فتتسج عليه العناكب و تتخذ بيوتا، و تأكل منه الديدان و تأخذ قوتا.

من أجل ذلك، بدا لي أن ألخصه على وجه يرغب إليه الراغب، و يتشوّق إليه الطّالب، مع ابقاء أصله على ما هو عليه، لمن أراد مزيد الاطلاع ممّن له سعه الباع.

هداية الامه الى معارف الاثنيّة، النص، ص: ٣

فسنح لي أن اجعل الخلاصه منظومه؛ فإنّ النّظم ممّا تشوّق 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 التّلييس، أو يلبس عليهم دينهم مطالعه كتب أهل التّديليس. ثمّ شرحته بنفسى أيضا قبل أن يتصرّف فيه أهل التصنيف أو يحرفه أهل التحريف.

فيا أيّها الشّيعي الخالص في التشيع و الاتّباع للأئمة (عليهم السّلام) المخلص لهم الولايه، و الدائن لله بما دانوا، و الصائن نفسه عمّا صانوا، و المقرّ لما أفزوا، و المنكر لما أنكروا! أليك هذه المنظومه بشرحها في معارفهم، صافيه عن أوهام مخالفتهم. فإن كنت تطلب الحقّ و الحقيقه من عين صافيه، و بحار زاخره شافيه، فهاك ما تهواه و اكتف به عمّا سواه. و لكن لا يسمعها إلّا أذن واعيه، و لا يعيها إلّا قلوب عن حبّ غير من اصطفاه الله خاليه. و إن كنت تطلب الأوهام و الظنون من عين حمئه تنفجر بحما مسنون، أو عين آنيه لا تسمن و لا تغنى من جوع، فعليك بأهل الاهواء و المستبدين بالأراء من هؤلاء، المنوّه باسمهم في الكبراء. هذا عدبّ فرائد سائغ شرايه و هذا ملح أجاج، فاختر ايما تحبّ و تشاء، فإنّك في الاختيار مختار. قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ...

### [اختلاط معارف الشيعة بالأذواق الفلسفية و العرفانية]

ثمّ أعلم، أنّ «أهل الفلسفه و العرفان»، ممّن يتظاهر بالتشيع و يسمّى عند عامه النّاس بالشيعة، ادخلوا اذواقهم الفلسفيّه و العرفانيّه في معارف الشّيعه، و خلطوها بها خلطا فلا يعرفها إلّا الخبير، و لا يميّزها إلّا البصير. فاتخذتها الشيعة منهم، و صيرتها من جمله عقائدهم، جهلا منهم بحقيقه الحال، و ظلّنا منهم بوحده المقال.

### [سبب هذا الاختلاط و الامتزاج]

و ذلك لأنّ هؤلاء الطائفة من بدء حدوثهم إلى الغايه، لم يكونوا متميّزين عن الشّيعه كسائر الفرق من الزّيديه و الفطحيّه و الواقفيّه و غيرهم حتّى يحترز منهم؛ بل كانوا مختلطين بهم، متوافقين لهم في الفروع و متظاهرين معهم بالرسوم. فحسن ظنّ الشّيعه بهم و اكتفوا بذلك منهم، زعما أنّ التشيع بمحض ملازمه الفروع، و مراقبه الرسوم. فبذلك خلطوا أنفسهم الشّيعه، خلطا لا يخطر ببال أهل الظّاهر غير الاتّحاد.

إذ هم لا يعرفون أنّ الوحده في الفروع و الرسوم، غير الوحده في «الاعتقاد». فأخذوا

(١). الفرقان ٢٥: ٥٣.

(٢). الكهف ١٨: ٢٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤

منهم ما أدخلوه بحسن الظنّ بهم من غير انتقاد؛ سيّما أنّهم اختلفوا في جميع المآرب، حتّى الشئون و المناصب. فاختلطوا بهم في المحافل و الجماعات و المدارس و التدريس، و التآليف و التصنيف في الفقه و الحديث و التفسير و غيرها، و القضاء و الإفتاء و رئاسة العائفة، و الوعظ و التذكير و المناظرة لأهل الخلاف و الشقاق؛ بحيث لا يبقى مجال توهم الافتراق. خصوصا مع ملازمتهم للزهد في الحلال و التقوى الظاهرية التي تشهد بحسن الحال.

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

ثمّ برزوا في الفنّ فأخذوا في التصنيف، فسمى اسمهم و سما ذكّهم، حتّى عرفوا برجال العلم و التآليف. ثمّ خاضوا في التّدقيق بنقل الأقوال و ضروب الاستدلال، حتّى وصفوا بأهل التحقيق. فالبستهم الرئاسة لباسها، و أحكمت لهم اساسها، فوطأت الرّجال أعقابهم، و زاحم الثّياس أبوابهم، فأتقى أهل البصيرة خلافهم، إذ صاروا كبراء القوم و أشرافهم؛ فإنّ مخالفة الأكابر من أكبر الذّنوب عند أهل الظاهر.

كذلك دسّت الأذواق الفلسفية و العرفانية في معارف الشيعة الإمامية؛ فجرت و سرت في عامّهم و خاصّهم، إلّا القليل ممّن عصمه الله، إلى أن آل الأمر في هذا الزمان إلى أن الإسلام و الإيمان لا يعرفان إلّا بالفلسفة و العرفان. و هيهات! إنّ هُمّ إلّا يظنّون، و إنّ هُمّ إلّا يخرّصون، و إنّ هُمّ ليقولون منكرًا من القول و زورًا، و يقولون ما لا يعلمون.

(١). البقرة ٢: ٧٨.

(٢). الأنعام ٦: ١١٦.

(٣). المجادلة ٥٨: ٢.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥

و تلك الأمور هذه: الأوّل: دعوى أن حقيقة المعارف الإسلامية 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 بليلى و ليلي لا تقرّ بذا و ذاكا و ذلك لأنّهم يزعمون كما هم يزعمون، أنّهم على شيء، و يحسّبون أنّهم مهتدون. و هيهات! ليست الحقيقة إلّا في «بيوت أهل الوحي»، و ليست الحقّ إلّا ما صدر عن أهل تلك البيوت. و ما الذي يدّعونه إلّا كسرّابٍ ببيعةٍ يحسّبه الظّمآن ماءً حتّى إذا جاءه لم يجدّه شيئاً ...

كلّما! فلا المعرفة التي أسّسوها و نسجوا عليها معرفة اسلامية؛ بل هي فضول و زخارف سمّوها أصولا و معارف. و لا فهم الحديث متوقّف على تلك المنسوجات و مبنّى 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 الحاق. و إنّما الّذى يهدى إلى المعاني المرادة، نفس الأحاديث

الواردة، فَإِنَّ بعضها يفسر بعضا، و لكنّ الفهم و التفرّيع من تأييد الله.

الثانى: تكبير فنهم و أكابرهم بشوامخ الاسامى و الألقاب، و المبالغة و الاطراء فى المدح و الوصف العجائب. فمن تكبيرهم الفن، أنّ أهل الفلسفة، سمّوا فلسفتهم ب «الحكمة»، ثمّ فسّروها بأنّها: «العلم بحقائق الأشياء على ما هى عليها»، و زاد قوم عليه «على حسب الطاقه البشرىة»، و قولهم: «أنّه لو لا الحكمة لم يستقم أمر الدين، و أنّها موهبة إلهية يتطوّل بها على من يشاء»، و غير ذلك ممّا لسنا بصدد استقصائه.

ثمّ أولوا و نزلوا عليها الآيات، مثل قوله تعالى: وَ لَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ، و قوله: وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا، و كذلك من الأخبار نظائرها.

فمن ذا لا- تعجبه الفلسفة بعد سماع ذلك؟! و من ذا يرغب عن مثل ذلك؟ فأما العامى، فيغترب به من غير نكير، و اما القاصر من أهل العلم و طلبته، فإنّه أيضا يعجبه هذا الثناء؛

(١). الأعراف ٧: ٣٠.

(٢). النور ٢٤: ٣٩.

(٣). لقمان ٣١: ١٢.

(٤). البقرة ٢: ٢٦٩.

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٦

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 مهم لا عذر له فى التقصير؛ فيتعلّم الفنّ من مدّعيه و معتقديه. فيخوض فيه خوض الثائه فى ببداء التيه، تقليدا بحسن ظنّه بمن يعلمه و يربّيه. فيرسخ فى قلبه شيئا فشيئا حتّى يتعود عليه انسه، و تركز إليه نفسه و ينطبع عليه ذوقه و ينقلب إليه شوقه، فيتدرب له اطمئنان لا يدخله ريبه، فيتخذة 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 الله 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 آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ، و مثله فى آيتين أيضا.

فقد كان من وظائف النبى (صلّى الله عليه و آله) تعليم الحكمة للأمة. فان كان (صلّى الله عليه و آله) علمهم، فالحكمة غير هذه الفلسفة الجائئة من اليونان، و إن لم يعلمهم، فقد قصّر فى الوظيفة؛ و قد خلت الأمة عن الحكمة بزمان حتى منّ الله عليهم بأهل اليونان. و اذن، لم يكن فى بعث النبى (صلّى الله عليه و آله) امتنان؛ على أنّ الفهيم البصير ربّما يفهم من قوله تعالى: وَ إِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ، انّ ما كان من قبل الإسلام بين الأنام، ممّا لم يكن من وحى و إلهام، كلّ ضلال.

و من تكبير «الصوفية» فنهم، أنّهم سمّوا محصول التصوف ب «العرفان»؛ ثمّ بالغوا فى وصفه و اطراءوا فى شأنه بأسنى شأن؛ فيغترب به الجاهل و القاصر و الغافل، فيحسبه عرفانا فى الحقيقة، فيطلبه من أهل الطريقة. إذ العرفان من أكبر المواهب و ممّا لا ينبغي أن يرغب عنه راغب، أو لا- يطلبه طالب، لو لم يكن طلبه بواجب. و هو أيضا كالحكمة، محض التسمية التى 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».



(١). آل عمران ٣: ١٦٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧

**[بدء حدوث التصوف في الاسلام]**

و «التصوّف» أيضا كالفلسفة حادث في الاسلام بعد مضيّ أعوام، مقارنة لحدوث الفلسفة أو قريبا منها. فيرد عليه ما أوردنا عليها من تقصير النبي (صلى الله عليه وآله) في العرفان، فليس له على الأئمة امتنان أو ليس هذا العرفان بعرفان، ولا طريقه الموصل إليه، طريق النبي المبعوث بالتوحيد والإيمان.

و من تكبير الفريقين أكابر فَنَهم، قولهم: «الحكيم الإلهي، حكماء الإسلام، عرفاء الإسلام، الحكماء المتألهون، العرفاء الشامخون، الأكابر، الأعظم، المشايخ الكبار، المحققون، أهل التحقيق، أهل الله، أهل الولاية، أهل الحقيقة، أهل الكشف، شمس الدين، بدر الدين، صدر الدين» و أمثال ذلك. و هذا النوع من التكبير والتجليل، لا يختصّ بهؤلاء، بل ذلك دعوى كلّ محقّ ومبطل، و ان كان المبطل يهتّم بذلك أكثر ليرجّح به باطله.

ثم لا يخفى، إنّنا إنّما ننكر من هذه التكميرات ما يريدون بها من التلبس و يدعون أنّهم أكابر الدين، و إلّا فنحن معترفون بأنهم أكابر الفنّ؛ و لكن ليس كلّ كبير في كلّ فنّ كبيرا في الدين. نعم، هم كبراء لهم في دينهم و فيما يعتقدون.

الثالث: تحقير من خالفهم و أنكر عليهم بالتجهيل، كائنا من كان، و ان كان من أجله من يستحقّ التجليل والتجليل. فيرمون قاطبة الفقهاء و أهل الفضل و التحقيق في الفرق و الفنون، بأنهم: 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 يدعى الحكمة و العرفان عجاب!

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

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

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨

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

و بهذا التمهيد، يجلبون الناس الى قبول ما يلقون و يصدّونهم عن السبيل و يحسبون أنّهم مهتدون. و هذا من أتمّ مصائدهم و شبكاتهم، لاصطياد الناس الى اوهامهم و شبهاتهم. و لكن هذه الشبكة أو هن من بيت العنكبوت، لا يصطاد بها إلّا ضعاف صغار الحوت. و أمّا المطلّع بأصول المذاهب و اخباره، فهو يعلم أنّ هذا القول مكيدة من ختاره.

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

التصوّر.

فإذن، التحقيق المخرج عن التقليد بزعم الفريقين في البداية، منحصر بالعقل؛ إلا أن العارف يدعى بعد ذلك في النهاية، الخروج من العقل و النقل، فيرى الحكيم متوقفاً في العقل و مقلداً للعقل و البرهان، و يرى نفسه خارجاً عن كل تقليد بالعيان. و عليه، فليس لنا من العارف جواب آخر في مقام الاثبات. و الذي يدعى بعد الإثبات، لا ينظر إليه إلا بعد الفراغ عنه، و «دون اثباته خرط القتاد».

فاعلم في الجواب، أن كذب هذه المكيدة و التلبيس، من أبين المباني لمن طالع «اخبار أهل البيت (عليهم السلام) في التوحيد و العرفان». فمن يطالعها، يظهر له أن هذه النسبة كذب و بهتان؛ فإنهم (عليهم السلام) لم يتكلموا في ذلك إلا بالعقل و البرهان. و لعمري! إن هذا من سوء الظن بمن اصطفاه الله على أهل العقول، ليكونوا هداة لهم إلى السبل، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل؛ كيلا يعملوا بالقياس،

(١). النساء ٤: ١٦٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٩

فيصلوا بغير علم و يضلوا الناس. فاذا هم على خلاف ذلك، يدعون العقول الى التعبد بالقبول من غير حجة، و يطلبون منهم التسليم و الاقتداء من غير تبيين محجة. كلاً ما هكذا الظن به و لا بهم. و لكن المخالفين لهم و الصادقين عنهم سؤلت لهم أنفسهم، فصنعوا مثل هذه المكيدة، ليستدرجوا الناس إلى فساد العقيدة. اذ ليست عامية الناس و لا خاصيةتهم في ابتداء أمرهم، مقلعة على أحاديث آل الرسول (عليهم السلام) في المعارف و الأصول؛ فيقبلون منهم تقليداً من غير تحقيق، أن الرجوع إلى الحديث في التوحيد يكون من التقليد.

أو ليس يسأل عنهم كيف صار قبول قول ارسطو و افلاطون و الفارابي و الغزالي و جنيد و بايزيد و غيرهم، من التحقيق دون التقليد، و قبول قول الرسول و آل الرسول (سلام الله عليهم أجمعين) من التقليد في الأصول؟! تلك إذا قسمة ضيزى. فهل لهم في ذلك جواب غير أن يقولوا: إن قبول قول هؤلاء، ليس من باب الاتكاء على المنقول، و لا الاعتماد على القائل في القبول؛ بل من باب أنهم تكلموا بالعقول، فالاعتماد إذن على العقول، لا على شخص القائل و لا المعقول؟

فنحن أيضاً نقول بمثل ذلك: إننا لا نعتمد على الأحاديث في الأصول، بما أنها من آل الرسول (عليهم السلام)، كاعتمادنا عليها في الفروع، بل بما أنها مبنية على العقول.

و ذلك، لأن الفروع ممتالة -تصل إلى وجهها و حكمها العقول بالاستقلال، «إن دين الله لا يصاب بالعقول»، و ليس على الله بيان الوجه و الاستدلال، بل على الناس القبول بعد الإيمان و معرفة الرسول (صلى الله عليه و آله)، فلا مجال فيها إلا التعبد و التسليم. و أما الأصول، فتصديق اجمالها مقصور على العقول، و لا يمكن جبر العقل بالقبول قبل وضوحه لديه و ثبوته عليه؛ و ادراك تفصيلها عندنا، موقوف على ارشاد الرسول و آل الرسول (عليهم السلام) بحجة واضحة، يستنكف العقل عن النكول. و ليس للعقل الاستقلال بنفسه في مقام التفصيل، لعدم احاطته التامة، و لو تكلف بالدليل.

فلو تكلف فيما ليس من حده، لم يكن جهده إلا في تضليل. و لذلك ترى الفلاسفة يناقض بعضهم بعضاً في هذا الباب و غيره؛ و كل يدعى العقل و البرهان، و هذا شاهد جلي على خطأ العقل و الفكر في ادراك الأشياء تفصيلاً بحقائقها، لو لا ارشاد بارئها

(١). النجم ٥٣: ٢٢.

(٢). كمال الدين: ٣٢٩ / ٩.



هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٠

اِيَاه. سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا .

و الحاصل: إِنَّا نَتَّبِعُ فِي التَّوْحِيدِ وَ الْعِرْفَانِ، حَكُومَةَ الْعَقْلِ وَ الْبِرْهَانِ، إِلَّا أَنْ فِي تَقْرِيرِهِمَا اتَّبَعْنَا أَهْلَ بَيْتِ الْوَحْيِ (عَلَيْهِمُ السَّلَام) الْمَعْصُومِينَ عَنِ الْخَطَا؛ دُونَ كِبْرَاءِ النَّاسِ الْمُسْتَبَدِّينَ بِالْأَعْرَاءِ لَا- لِمَحْضِ أَنَّهُمْ أَهْلُ الْوَحْيِ وَ الْعِصْمَةِ فَهَمَّ مُؤْمِنُونَ عَنِ الْخَطَا، بَلْ لِأَنَّ تَقْرِيرَهُمْ (عَلَيْهِمُ السَّلَام)، تَقْرِيرُ أَمْعَانِيٍّ، وَجِدَانِيٍّ، ظَاهِرٍ، بَاهِرٍ، كظهور الشمس على الأبصار، ليس مما يرتاب و لا يحتمل غير الصواب؛ فقبله العقول حيث لا تجد مساعا للنكول. فَأَنِّي تُؤْفِكُونَ ، فَأَنِّي تُضَيِّرُونَ ، فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَ يَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ ، فَذَرَهُمْ حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي فِيهِ يُصْعَقُونَ .

وَ إِنِّي لَمْ أَرِدْ بِتَصْنِيفِ هَذَا الْكِتَابِ إِلَّا نَشْرَ مَعَارِفِ الْأَيْمَةِ (عَلَيْهِمُ السَّلَام) وَ ظُهُورِ حَقَائِقِهَا عَلَى أَوْلَى الْأَلْبَابِ. إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتِطَعْتُ وَ مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ . فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ، إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَ إِمَّا كَفُورًا . وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَمْدَحْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَقْدَحْ ، لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ، فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا .

عليك بالتأمل في هذه المقدمة! فأنها تهدي إلى وجه الإعراض عن معارف الائمة (عليهم السّلام)، و وجه اختلاط غيرها بها و انتشار غيرها بين الشيعة دونها لتظفر بذلك على حقيقة خفيّة مذهلة.

محمد جواد الخراساني

(١). البقرة ٢: ٣٢.

(٢). غافر ٤٠: ٦٣.

(٣). يونس ١٠: ٣٢.

(٤). الزخرف ٤٣: ٨٣، المعارج ٧٠: ٤٢.

(٥). الطور ٥٢: ٤٥.

(٦). هود ١١: ٨٨.

(٧). الكهف ١٨: ٢٩.

(٨). الانسان ٧٦: ٣.

(٩). البقرة ٢: ٢٥٦.

(١٠). المزمل ٧٣: ١٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١١

### كلمة اعتذار

هذه المجموعة بما أنّها «موسوعة كلامية» باحثه عن المعارف الإلهية، ليست بديعة في ابتكار هذه الصناعة، و لا فريدة للنظائر في هذه البراعة؛ إلا أنّها بوضعها الخاص في ترتيب الأبواب و الفصول و ما لها من الاختصاص في تهذيب المباني و الأصول، و ما يخصها من تأسيس الأساس على محض الاقتباس، من مشكاة النبوة و تمهيد القواعد في جميع الأبواب و المقاصد، على ما خرج من بيوت «أهل بيت الوحي و الرسالة (عليهم السّلام)» (و في ذلك أحياء لمذهبهم من بين المذاهب، و احقاق لطريقتهم من بين الطرائق، و اعلان بكلمتهم العياء، تسمعها كلّ اذن و اعيه، و ابلاغ لذكورهم لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد).

فهى بهذا اللحاظ، من استلزام ذلك الاتعاب الشديد في الاستقصاء و التحرير، ثمّ النظم و التفسير، ليست بأقلّ من مبتكرات الفنون في

تأسيسها. يدعن بذلك البصراء بالتأليف والخبراء من أهل التصنيف.

وعليه، فالمرجوّ من الناظر، ان لا ينظر إلى هذا النّظم و الشّرح بعين الازدراء، فيعترض عليه بما لا يخلو منه كتاب أو بما يتسامح عليه عند اولى الأبواب؛ بل ينظر إلى جهة الابتدار إلى هذا الابتكار، والعمل الّذى لم يعمل مثله فى الاعصار؛ مع ايجابه احتمال مئونة لا يطبق بحملها إلّا الباذل المجاهد، و الصادق الصّابر على الشّدائد. فليسامح النّاظم و لينصف الرّاقم 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، اما متعذّر أو متعسّر؛ و الايفاء الكامل بجميع مرادات الطالب و السائل من مؤلّف قاصر جاهل، اما معسور أو غير ميسور. و الله الموقّف و المعين فى كلّ الأمور.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٢

## الجزء الأول

### إشارة

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٣

### هداية الأمة إلى معارف الأئمة (عليهم السلام)

#### [خطبة الكتاب]

أحمد من حمد نفسه بالرّبوبيّة، و توحد بالالوهيّة، المتعزز بالأحديّة الذاتيّة ذاته، و بالصمديّة معناه و صفاته، المتفرد بالوحدانيّة، فليس له مثل، و المتوحد بالفردانيّة فليس له شبه؛ الذى تعالى عن مجانسة كل موجود، و تنزه عن مشابهة كل محدود، ليس كمثلته 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 معرفه 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 يكيّف بتكيّف 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 هويته؛ لا- تدركه الابصار و هو يدرك الأبصار، و لا- تحيط به الأبواب و هو يحيط بالأبواب؛ قد تجلى لخلقه لا بذاته، بل بآياته ليدلّهم على عظمتهم و قدرته و اثباته، عزّف نفسه فى صنعه للعقول، و أغناهم عن التفكّر فيه بما وصف نفسه للرسول؛ بعث الرسل إلى خلقه ليكونوا دعاء 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 الأبواب، فأكمل به معارفه بما أوحى إليه من لبّ اللباب؛ و أنزل عليه من فرقان الكتاب، برهانا قيّما

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٤

و فصلا للخطاب، ليفرّق به بين ما لا- ريب فيه عمّا فيه الارتياب. ثمّ اتبعه بالأوصياء من عترته الأطياب، يفسيرون لأئمته التنزيل، و بيصّرونهم على التأويل؛ لئلا يقعوا فى مهاوى الردى، و فى الضلالة بعد الهدى، و فى الغى بعد أن يتركهم سدى. فعليهم جميعا، صلوات الملك الجيّار، ما أظلم الليل و اضاء النهار، و ما كان أهل الجنّة فى الجنّة و أهل النار فى النار. و لعنة الله على أعدائهم و

مخالفي طريقتهم ما يسعر الجحيم على الكفار.

أمّا بعد: فيقول الملّقب بالجواد، والمكّنى بأبي جعفر، والمسّمى بمحمّد بن المحسن بن الحسين بن المحسن بن محمّد صادق الخراساني:

### [هذا الكتاب تلخيص لكتاب (معارف الشيعة)]

إنّي لمّا أتممت كتابي «معارف الشيعة في مذهب أهل البيت (عليهم السّلام)» في التوحيد والمعارف الإلهيّة، أحببت أن ألخصه منظوما، ليسهل بتلخيصه ضبطه على الطالب، وبنظمه حفظه على الرّاعب. ثم أحببت ثانيا، أن أشرح المنظوم شرحا يبيّن كنوز حقائقه ورموز دقائقه، ويكشف عن مستور عباراته و مكنون اشاراته، ويشتمل على ذكر الأحاديث الواردة عنهم (عليهم السّلام) في تقرير مذهبهم، المشار إليها في النّظم بالاجمال، مقتصرًا في ذلك على الجملة الصّيريحة فيه، أو التي تبيّن الحال محيلا لأصل الحديث أو تمامه إلى ذلك الكتاب، طلبا للاختصار، و حذرا عن الاطالة و الاطناب . ولأجل ذلك، راعيت في المنظوم من حيث التّرتيب و التّوبيخ، ما راعيته فيه من الفصول و الأبواب؛ فهو الأصل المعوّل عليه، و المرجع إليه في كلّ مسألة مشكّلة، أو مبهمّة معضلة. و هو الموقّف و المعين، و عليه أتوكّل و به استعين.

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

هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٥ الحمد لله الذي عرّفنا معارف الحقّ بها شرفنا

معارف الحقّ لدى من يعرف من المواهب التي لا توصف

أقدم نعمة به الحمد يتمّ اعظم منّه و لكن لا تعم

فاوجب الحقّ على ذي المعرفة ثناء ربّه على هدى الصّفة

### [خطبة المنظومة و ما تشتمل عليه]

قال الناظم بعد البسملة: الحمد لله الذي عرّفنا (معاشر الشيعة) معارف الحقّ. فيه مضافا الى براعة الاستهلال، اشارة الى العلة الباعثة على الثناء؛ و هي أنّه تعالى، عرّفنا معارف الحقّ.

و أنّما خصصت هذه العلة من بين العلل بالإيجاب مع أنّها كثيرة؛ كما قال تعالى: **وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا** وفقا لمقاصد الكتاب، و اظهارا لما شملتنا العناية الإلهيّة بهذا الشرف الخاصّ؛ كما قلت: بها شرفنا. و أيّ نعمة ابهى، و أيّ شرافة أعظم من معرفة المعارف الحقّة، كما قلت: معارف الحقّ لدى من يعرف قدرها أو يكون عارفا بالأمر، يعرف الخيرات من الشّرور، و لا يكون عاميا عن الفضائل، جاهلا بالكمالات، من المواهب الكماليّة الإلهيّة التي لا توصف قدرا و شأنًا و فضلا و احسانًا؛ اذ ليس بعد الحقّ تعالى شيء، و لا بعد حقّ المعرفة به كمال، فما ذا بعد الحقّ إلّا الضلال.

ثم هي بعد ذلك، أقدم نعمة و أسبق نعمة من حيث وجوب الحمد و الشكر لها؛ إذ بها الحمد يتم، لأنّه لو لا المعرفة، لا يصحّ الحمد و لا يقع على وجهه، و هي أيضا أعظم منّه عند أهل المعرفة به تعالى، من الله بها عليهم و لكن لا تعم. بل خصّ بها أهلها تفضّلا، **يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ**. و لأجل ذلك، فأوجب الحقّ و ألزم الحقوق أداء على ذي المعرفة و من خصّه الله بهذه الكرامة، ثناء

(٢). يونس ١٠: ٣٢.

(٣). ويجوز بها ليرجع الى المضاف إليه، وكذلك في «لا تعم»، يجوز الوجهان.

(٤). البقرة ٢: ١٠٥، آل عمران ٣: ٧٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٦ فحمدك اللهم حمد العارف بما وهبتنا من المعارف

حمدا لمن علمنا معارفه وحيأ فأغنانا عن المجازفة

و بعده الأحق بالتناء له دليله الذي هدانا سبيله

إذ هو قد عرفنا دليله عرفنا سبيله

لم يشكر الخالق من لم يشكر دليله الهادي سبيل الشاكر

صل على دليلك المؤيد خير البرايا المصطفى محمد

ثم على الأئمة الاثني عشرهم الأدلاء على خير و شر

فالحمد ثانيا على دلالاته إلى مؤدى وحيه رسالته ربه على هدى الصيفة. فيجب عليه قبل الحمد على كل شيء، حمده تعالى على كرامته

آياه، لصفه المعرفة. فيقول: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ . ولأجل ذلك كرت حمده على هذه

الموهبة العظمى، فقلت:

فحمدك اللهم حمد العارف بك و بفضل موهبتك هذه؛ فإن حمد العارفين، أفضل من حمد غيرهم، بما وهبتنا من المعارف الحقّة،

و خصصتنا (معاشر الإمامية) من بين كل طائفة و فرقة، حمدا لمن علمنا معارفه، وحيأ على لسان أوليائه، فأغنانا عن المجازفة التي وقع

فيها سائر الفرق، بإعراضهم عن أهل بيت الوحي (ع).

و بعده تعالى، فالأحرى و الأحق بالتناء له، دليله الذي هدانا سبيله؛ إذ هو - تعالى و تقدس - قد عرفنا دليله الذي أرسله إلينا بما أعطاه

من الفضل و العلم و الكمال، و أجرى على يده المعجزات الباهرات. و إنما كان دليله، هو الذي عرفنا سبيله، فوجب علينا إذن ثناؤه،

شكرا لإفضاله، و إلا لم يشكر الخالق، من لم يشكر دليله الهادي سبيل الشاكر و الحامد؛ فإنه 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، أتبعته بالصلاة على رسوله، فقلت:

صل على دليلك المؤيد من عندك بروح القدس، و غيره من العصمة و الفضائل الخلقية الكمالية في نفسه، خير البرايا، المصطفى

محمد (ص). ثم على الأئمة

(١). الأعراف ٧: ٤٣.

(٢). عيون اخبار الرضا (ع) ٢: ٢٤٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٧ و الحمد ثالثا على الهامة قلوبنا تهوى إلى أعلامه

لو لا هداية منة علينا إلى الأدلاء لما اهتدينا

كنا كغيرنا نوالى أمماصما و بكما يعمهون في العمى

و خصص عني ربنا هدية إمامنا الغائب بالتحيّة

و اردد على منه في الجواب ارشاده للحقّ و الصواب الاثني عشر، لأنهم هم الأدلاء للناس بعده، على كل خير و شر.

ثم إنه تعالى، قد استوجب علينا بسبب إرشاده إيانا إلى رسوله و إلى أوصياء رسوله من بعده، حمدين آخرين؛ كما قلت: فالحمد ثانيا

على دلالاته لنا و ارشاده إيانا إلى مؤدى وحيه و رسالته، و هم رسوله و أوصياؤه. و طريق دلالاته إليهم (ع)، ما ذكر في اجراء المعجزات

على أيديهم و تخصيصهم بالكلمات النفسية؛ و يزداد في خصوص الأوصياء أيضا، ما أنزل فيهم من الآيات و ورد عن رسوله (ص) من الروايات.

و الحمد ثالثا على الهامة، قلوبنا و قذفه محبتهم فيها، بحيث تهوى إلى أئمتها (ع) و أعلامه؛ كما قال ابراهيم (ع): فَاجْعَلْ أَفْتِدَاءَ مَنِ النَّاسِ تَهْوَى إِلَيْهِمْ .

و هذه منة أخرى خاصة، غير تلك المنّة التي هي عامّة ببعثهم مع الآيات و البيئات؛ و هذه منّة، أعظم من الاولى؛ و هي الفرقان الذي يحصل منه الافتراق، فضلّ من ضلّ، و اهتدى من اهتدى. فإنّه لو لا هداية منّة علينا إلى الأدلاء، لما اهتدنا إليهم (ع).

فإنّه أيضا، ممّا يدخل في قوله تعالى: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا ، بل لو لا هداية تعالى، كُنّا كغيرنا من الفرق؛ نوالى مثلهم أمما، و نجعلهم أئمة نقتدى بهم، فنكون إذن مثلهم، صمّا و بكما و نعمه كما يعمهون في العمى.

و حيث أنّ أهل كلّ زمان لا بدّ لهم من ذكر إمامهم في الخطب و غيرها، و الثناء عليه و الدّعاء له، و الاستمداد منه، اختصت امام زماننا بذكر خاص؛ فقلت:

و خصّ عتّى ربّنا هديّة خاصّة، زيادة على ما تشمل الجميع، إمامنا الغائب بالتحية (من الصلاة و السلام)، و اردد علىّ منه في الجواب، لأنّ ردّ التحية من الكرم؛ كما قال تعالى: وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها . و ليكن ردّ

(١). ابراهيم ١٤: ٣٧.

(٢). الأعراف ٧: ٤٣.

(٣). النساء ٤: ٨٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٨ و بعد، فالمدعوّ بالجواد يقول يا شيعة خير الهادي!  
يا طالبى حقائق العرفان! للشّيعه الخلص في الإيمان الجواب منه علىّ، ارشاده إناى للحقّ و الصواب فيما أردت من نظم المعارف و في غيره من المعارف.

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

يا شيعة خير الهادي! يصحّ أن يراد به الرسول (ص)، فإنّ شيعة الأئمة (ع) شيعته أيضا، بل ليس له في الحقيقة تابع إلّا شيعتهم (ع)، و أن يراد به أمير- المؤمنين (ع)، لما ورد في قوله تعالى: إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ ، إنّ المنذر رسول الله (ص)، و الهادي أمير المؤمنين (ع).

### [حقيقة العرفان و من هو أهله]

يا طالبى حقائق العرفان! لا مسماه و لا الأوهام المتخيّلة التي يعدّها أهل كلّ فرقة عرفانا، و حقائق العرفان، هي التي للشّيعه الخلص في الإيمان، لا- الفرق المنتسبة إليهم، و لا- المنتحلة للتشيع؛ و إن اقروا بجميع أئمتهم و تظاهروا بسيرتهم، بل و إن دانوا بفروعهم و طريقتهم؛ كالمفلسه من المتشيعه و بعض المتصوّفة و من يتسمّى بالعرفان دون التصوّف كالشيخية و غيرهم. فإنّ هؤلاء لو يعدّون من الشّيعه حقيقة، فلا يعدّون من الخلص تشيعا و ايمانا.

و لكن عندى، أنّ الافتراق بينهم و بين الشّيعه الحقيقيه، في أصل التشيع و حقيقته؛ و اطلاق الشّيعه عليهم عندى، غير جائز. و قول القائل ممّا احيانا في انتسابهم:

«إنّهم من فرق الشّيعه»، تسامح. فإنّ الشّيعه الحقيقيه لا فرقه لها؛ و إنّما يريد منها معنى عامّا يشمل الكيسانيه و الزيديه و غيرهم ممّن لا يقول إلّا بإمامه ثلاثه أو أربعة.

و الحق عندى، أن يقال لأمثال هؤلاء (المقرّين بالجميع مع مخالفتهم للشّيعه فى الطريقتة أو الاعتقاد)، «المتشيعه» أو «المنتحلة» للتشيع، لا الشّيعه، حذرا عن الفتنة و التليبس، و لئلا يشيع الفساد فى الذين آمنوا. و ظننى بل يقينى، أن اطلاق

(١). الرعد ١٣: ٧.

(٢). إذا حقيقته كلّ فرقة و ما به امتيازها، إنّما هى عقائدها فى الاصول، دون الفروع و الرسوم، فإنّ المعتزلى قد يكون حنفيا و اخرى شافعيًا أو مالكيًا أو حنبليًا و الاشعري كذلك.

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ١٩ خذوا فهذى الحقيقه الحنيفه معارف الائمة الشريفة

و اعتصموا بحبل اهل البيت فإنهم أدرى بما فى البيت

ذروا التى أبدعها المنحرفة من هذه الطرائق المختلفة

نظمت ما صنفت فيها أولا و النظم للحفظ يكون أسهلا

سميته «معارف الأئمة» و أسأل الله لأن يتمه الشّيعه عليهم على الحقيقه، بل على الاطلاق من دون القرينه، من الذنب الذى لا يغفر. و الله أعلم و أبصر.

و كيف كان، أيها الطالبون لحقيقه العرفان التى عليها الشّيعه الخالصة الخاصية فى الاقتداء و الإيمان! خذوا فهذى المعارف الحقيقه الحنيفه عن كلّ شرك و باطل و وهم؛ و هى، معارف الأئمة الشريفة، الذين شرفهم الله، فجعلهم هداة لخلقهم و أدلاء على صراطه، و جعلهم حبالا ممدودا بينه و بين عبادته، فخذوا بها. و اعتصموا بحبل اهل البيت (ع)، فإنهم أدرى بما فى البيت؛ فلا تميلوا و لا تتفرقوا عنهم؛ كما أمر الله تعالى و نبه (ص) بالتمسك بهم جميعا قولا واحدا، و لا تتخذوا طرائق قدا. و ذروا التى أبدعها الفرق المنحرفة التى ابتدعها أهلها؛ ما أنزل الله بها من سلطانٍ ... ، غير أنّهم يُجادِلُ فى الله بغير علمٍ و يتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ .

ثم اعلم، إنى نظمت من هذه المعارف الحقيقه، ما صنفت فيها أولا، و سميته ب «معارف الشّيعه» و النظم للحفظ يكون أسهلا، سميته؛ أى النظم أو المنظوم، «معارف الأئمة»، لأنه موضوع لتقرير مذهبهم فى المعارف. و أسأل الله لأن يتمه، و هو خير مسئول و خير مأمول.

(١). يوسف ١٢: ٤٠.

(٢). الحج ٢٢: ٣.

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٠

## تقرير المعارف و مقاصد الكتاب اجمالا

### إشارة

معارف الإله خمس فادكرها مقاصد الكتاب، تنحصر إثباته و الذات و الذاتى له أفعاله و اختم بالأسماء تكمله

### [حصر المعارف الالهية فى خمسة]

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

الأول: البحث عن اثباته تعالى؛ أى اثبات وجوده؛

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

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

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، و قوع البحث عنها جميعا. و أمّا وضعها

(١). 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 اللسان، اطلاق المعرفة على العلم بوجود الشىء و ستظفر على كثير من هذا الاطلاق، منها حديث المفضل المذكور.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢١

بهذا الترتيب، فهو مقتضى البحث عن كل شىء طبعاً؛ و مع ذلك، فهو متّخذ أيضاً من كلام الصادق (ع) للمفضل؛ حيث قال (ع):

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

أولها: أن ينظر أ موجود هو أم ليس بموجود؟

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

و الثالث: أن يعرف كيف هو و ما صنّعه؟

و الرابع: أن يعلم لما ذا هو و لأى علة...؟».

إلى أن قال (ع):

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

و الظاهر من قوله (ع) «العلمة»، هى العلمة الغائية؛ لأنه تفسير لقوله «لما ذا هو» فإنه 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 الذات و صفة الفعل.

فهذه الوجوه الأربعة، ظاهرة من نصّ هذا الحديث. ثمّ إنى أضفت إليه، الوجه الخامس، (و هو النّظر فى اسمائه تعالى) تكميلاً للبحث

و الكلام و لما فيها بالخصوص من العناية و الاهتمام.

(١). بحار ج ٣ ص ١٤٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٢

المقصد الاول فى اثبات الصانع

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٣

**المقصد الاول فى اثبات الصانع**

**مقدمة فى تقرير المسالك**

## إشارة

للناس في المعارف مسالك و ما عدا الواحد منها هالك  
 إذ ليس للحق من اختلاف فالاختلاف اى الاعتساف  
 و ذلك الحق بلا ارتياب مسلک أهل الوحي و الكتاب  
 طريقهم وحي و علم لدني فما به ريب و لا من موهن  
 و اختار غيرهم «كلاما» «فلسفة» أو «مسلک العرفان» اسما لا صفة  
 و اعتبروا من الطريق الموصل «العقل» و «النقل» و «كشف الواصل»

## [تقرير المسالك و مسلک أهل البيت (ع)]

يذكر فيها مسالك القوم في باب المعرفة و طرقهم إليها و تقرير مسلک أهل البيت (ع) و تقديمه على غيره، ثم بيان ما هو الطريق عندهم (ع) لغيرهم.

للناس في المعارف الإلهية مسالك؛ أي مذاهب شتى، و ما عدا الواحد منها هالك بالعقل و النقل. أما العقل، فلأن الحق الواحد و الحقيقة الواحدة، لا يحتمل الاختلاف، فلا يكون الحق إلا مع أحد المختلفين؛ كما قلت:  
 إذ ليس للحق الواحد من اختلاف، فالاختلاف آى الاعتساف و علامة المشى على غير الطريق؛ و أما النقل، فللمتواتر من قوله (ص):  
 «ستفترق أمتي على ثلاث و سبعين فرقة»؛ مضافا إلى قوله تعالى: و ما من إله إلا إله واحد، و قوله: إن

(١). خصوصا أن مرجع الاختلاف في جلّ موارد له لا الكُل، إلى النفي و الاثبات؛ كالجسمية و المرئية مثلا، فإنه إما جسم او لا، و إما مرئي أو لا، و كيف يصحّ النفي و الاثبات معا في شيء واحد؟

(٢). قال الصادق (ع) في حديث المفضل: «فى اختلاف هذه الأقاويل منهم، فى الشمس دليل على أنهم لم يقفوا على الحقيقة من أمرها.» (بحار ٣: ١٤٨).

(٣). البحار ٢٨: ٢٩ / ٣٧.

(٤). المائدة ٥: ٧٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٤

يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ .

## [دليل حقانية مسلکهم (ع)]

فالحق إذن، ليس إلا واحدا من المسالك، و ذلك الحق بلا ارتياب و ترديد للمتأمل، مسلک أهل الوحي و الكتاب؛ لصحة طريقهم بالقطع و اليقين، و عدم احتمال الخطأ فيه اصلا. إذ ليس طريقهم من الطرق العادية البشرية، بل إنما هو وحي و علم لدني؛ أما الوحي، فباعبارين: إلهامه تعالى إياهم و قذفه فى قلوبهم و علمهم بالوحي المنزل على الرسول (ص) بتمامه و كماله، بل ليس علمهم إلا علم الرسول (ص) و لا طريقهم إلا طريقه؛ و أما اللدني: فهو العلم الذى أشار إليه تعالى بقوله: وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا .

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

«... عرفت الله بمحمد أم عرفت محمدا بالله؟ قال (ع): «ما عرفت الله بمحمد و لكن عرفت محمدا بالله- عزّ و جلّ- حين خلقه و



أحدث فيه الحدود من طول و عرض، فعرفت أنه مدبر مصنوع باستدلال و إلهام منه و ارادة؛ كما ألهم الملائكة طاعته و عرفهم نفسه بلا شبه و لا كيف» .

و قوله (ع) جوابا عن القائل له:

«بم عرفت ربك؟» قال (ع): «بما عرفني نفسه» .

و حيثما كان طريقهم في المعرفة، الوحي و الإلهام، فما به ريب و لا من موهن.

هذا مسلك أهل البيت (ع).

### [الكلام و الفلسفة و العرفان مسالك غير مسلكهم]

و اختار غيرهم: إما «كلاما» أو «فلسفة» أو «مسلك العرفان» اسما لا صفة؛ فإنه ليس بعرفان حقيقة، بل هو اسم اصطلاحي؛ كما سميت الفلسفة عند أهلها ب «الحكمة». و هؤلاء أرباب المسالك الثلاثة،

### [طريق معرفة الله في المسالك الثلاثة]

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

(١). الأنعام ٦: ١١٦.

(٢). الكهف ١٨: ٦٥.

(٣). توحيد: ٢ / ٢٨٥.

(٤). توحيد: ٢ / ٢٨٥.

(٥). و زاد قوم طريقا رابعا، و هي الفطرة؛ لكنها تأتي في مقام الإثبات خاصه لا في المعرفة؛ فلذلك لم نتعرض لها هنا.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٥ أما الكلام، فهو ذو مشارب لأن أهله أولو مذاهب

كل على مذهبه قد اقتصر بالعقل عدّه و بالنقل آخر

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

و عند أهل البيت كسب المعرفة طريقه العقل و ما قد وصفه

فالعقل في مجرّد الإثبات و هو مع الوصف لما للذات \*\*\* ثم اختار كل من أصحاب المسالك شيئا من الثلاثة و تفصيله؛ كما قلت:

أما الكلام فهو ذو مشارب، لأن أهله أولو مذاهب؛ فمنهم أهل الحديث و الرواية، و منهم أهل العقول و الدراية، و منهم القائل بهما. و

لأجل ذلك، كل على مذهبه قد اقتصر بالعقل عدّه، و بالنقل آخر.

و العقل مطلقا طريق الفلسفي، كان هناك نقل أم لم يكن، عارضه نقل أم وافقه؛ فهو المعول عندهم وحده بالاستقلال؛ فإن وافقه

نقل، كان مؤيدا له، و إن عارضه يؤول إليه إن أمكن، و إلا سقط عن الاعتبار.

و الكشف حسبه طريق العارف، يعتمد عليه و يقدمه على كل شيء.

### [طريق كسب معرفة الله في مذهب أهل البيت (ع)]

و عند أهل البيت (ع) كسب المعرفة؛ أي لغيرهم (فإن معرفتهم، غير كسبية بل إلهامية أو فطرة) طريقه العقل و ما قد وصفه الله تعالى

به نفسه؛ إمّا في كتابه أو بلسان أهل وحيه، و لكن لكلّ منهما مقام. فالعقل في مجرّد الإثبات الإجمالي من غير تفصيل؛ فإنّه من مقام العقل لا غير، و هو مع الوصف لما للذات من الذاتيات؛ و هي الصّيفات الذاتية و كذا الصفات الفعلية له. فإنّ اثبات ذلك، ليس من مقام العقل فقط، بل لا بدّ فيه من رعاية كلا الأمرين: العقل و ما وصف به نفسه. و إنّما وقع من وقع في الخلاف في جهة الاقتصار على أحدهما أو عدم رعاية ما هو شرط الاعتبار فيهما و تفصيله كما بيّنت.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٦ و العقل محدود عن التحقيق و مطلق في الحكم و التصديق إذ ليس مدركا بالاستقلال كلّا و لا بعون الاستدلال

### تقرير محدودية «العقل» في المعارف و غيرها، و بيان حدّه

و العقل محدود عن التحقيق للأشياء بنفسه؛ أي عن تشيبتها و ادراكها، و أمّا تحقيقها بمعنى الوصول إلى حقيقتها و الكشف عنها، فإنّه أمر خارج عن طوره، و غير مراد هنا. و المراد بالمحدودية، تحديد دائرة اطلاقه، و تضيق سعة استقلاله في الادراك، و قصره على حدّ محدود؛ فلا استقلال له في ادراك جميع الأشياء على الاطلاق. و لكنّه مطلق في الحكم و التصديق من دون تقييد و لا تحديده؛ فإنّ له الحكم في كلّ قضية و التصديق في كلّ واقعه؛ كما عن ابن السكيت عن الرضا (ع) قال:

فما الحجّة على الخلق اليوم؟ فقال (ع): «العقل، تعرف به الصادق على الله فتصدق، و الكاذب على الله فتكذبه». فقال ابن السكيت: «هذا و الله هو الجواب».

و قال موسى بن جعفر (ع):

«يا هشام! إنّ لله حجّتين: حجّة ظاهرة و حجّة باطنة؛ فأما الظاهرة فالرسل و الأنبياء، و أمّا الباطنة فالعقول».

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

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

و قال الرضا (ع) أيضا مثله، إلّا أنّ في روايته، «و بالفطرة تثبت حجّته»، و سيأتي النّظر فيه. و قال (ع) أيضا: «بالعقول يعتقد التصديق بالله و بالاقرار يكمل الإيمان به».

### [ما هو مقام محدودية العقل؟]

فليس له محدودية في هذا المقام، و إنّما محدوديته في مقام الادراك. إذ ليس مدركا بالاستقلال بنفسه كلّا؛ أي كلّ الأشياء بنحو الضرورة و البدهة، و لا بالاكتساب

(١). الكافي ١: ٢٥٥ / ٢.

(٢). الكافي ١: ١٦٤ / ١٢.

(٣). التوحيد: ٣٥ / ٢.

(٤). البحار ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٥). المصدر ٤: ٢٣٠ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٧ لكن له القضاء و التصديق في كلّ ما تبّهه الصّدّيق

كذا تميز صحّة الدليل له عن الفاسد و العليل \*\*\* بعون الاستدلال؛ و ذلك ظاهر لمن راجع وجدانه. فإنّا لا نعقل الأشياء كلّها لا

بالفطرة و لا- بالاكْتساب، و إنّ مجهولاتنا أكثر من معلوماتنا، لكن له القضاء؛ أى الحكم و التصديق فى كلّ ما تبّه الصديق، فيحتاج إلى متبّه و معلّم؛ كالطفل الذى له استعداد التعلم، فيتعلّم الأشياء من معلّمها شيئاً فشيئاً. فالعقل بنفسه لا يدرك كثيرا من الأشياء، و إنّ خاض فيها خوضاً و أتعب فيها طويلاً و عرضاً؛ لكن إذا تبّه و علّمه معلّم صديق، كان له شأنيّة الحكم و التصديق، 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 أيضاً مطلق من غير تحديد. ثم إنّ من تحديد العقل أيضاً، أنّه لا يدرك الجزئيات الخارجيّة بلا واسطة، كما يأتى.

### معرفة «الصانع» من طريق العقل و الوصف غيائية، اجمالية، اثباتاً و توصيفاً

#### إشارة

معرفة «الصانع» من طريق العقل و الوصف غيائية، اجمالية، اثباتاً و توصيفاً اعلم، إنّ المعرفة بالشىء، قد تكون «شهوديّة»: «و هى أن تكون مشهوداً بالعيان أو محسوساً باحدى الحواس الظاهرة»؛ و أخرى غيائية: «و هى أن لا يكون مشهوداً و لا محسوساً». و معرفة الصانع عند الجميع، غيائية، إلّا عند من يجوز الرؤية. و القائلين بالكشف أيضاً ينكرون الغيائية، لكنهم يسمّون كشفهم بالغيب، «شهوداً»؛ فهم يدعون مرتبة بين المرتبتين؛ أعنى الغياب و الشهود. ثمّ المعرفة الغيائية، قد تكون اجمالية: «و هى العلم بوجود الشىء و ثبوته اجمالاً». و هذا لا نسّميه «معرفة» فى الاصطلاح، بل هو العلم بالشىء؛ و أخرى تفصيلية: «و هى العلم بخصوصياته و صفاته». و قد تقدّم أنّ المعرفة الاثباتية، ليست إلّا من شأن العقل فقط؛ و أمّا التفصيلية، فهى بالعقل و الوصف معا. و لكنّ الذى عندنا، أنّ المعرفة فى باب الصانع (سواء كانت بالعقل أو بالوصف) تفصيلها أيضاً اجمالاً. أمّا الوصف، فظاهر؛ فإنّ غاية ما يظهر من الآيات

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٨

و العقل غير مدرك بالذات للخارجيات من الدّوات و إنّما يدرك بالحواس أو صدق كلّى أو القياس فكلّ شىء غاب عن حسّ البشر لا يهتدى إليه إلّا بالآثر و الله غائب عن الحواسّ فلا طريق غيره للناس و الروايات أنّه تعالى مثلاً: عالم، قادر، حكيم، لطيف؛ و أمّا أنّه كيف يكون عالماً أو قادراً أو حكيماً أو لطيفاً؟ فليس إلّا معرفة إجمالية، بل صريح عدّة من الروايات 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 بالذات من غير واسطة للخارجيات من الدّوات العينية؛ و إنّما يدرك الخارجيات بالحواسّ الظاهرة، أو بواسطة صدق كلّى عليها، أو بواسطة القياس و التمثيل. و على هذا، فكلّ شىء غاب عن حسّ البشر،

من المحسوس وغيره، لا- يهتدى العقل إليه إلّا بالأثر، إذ لا- طريق للعقل إذن إلى العلم به و معرفته إلّا الآثار؛ و الله تعالى غائب عن الحواس، فلا طريق غيره؛ أى غير الأثر للناس.

فيكون طريق معرفتهم إياه منحصره، بالآثار. و إذا ثبت انحصار طريق العقل بالآثار، فلا محالة يكون ادراكه محدودا بما تؤدى الآثار إليه. و من المعلوم:

أولاً: أن الآثار ليست إلّا أفعالا معدودة.

و ثانيا: أنها غير وافية بجميع خصوصيات المؤثر تفصيلا؛ نظير ما إذا رأيت كتابا، فإنك بمجرد النظر إليه، تعلم اجمالا أن له مؤلف، ثم إذا نظرت فيه و تصفحته، تعرف أنه كان فصيحاً، بليغاً، شاعراً، ماهراً و غير ذلك على حسب ما فيه من الآثار.

و أمّا أنه كيف كان فيما فقدت فيه الآثار من الأوصاف، أو كيف كان فى اتصافه بالأوصاف التى تؤدى إليها الآثار؟ فلا سبيل إليه إلّا الاجمال.

و ثالثاً: أن الآثار مع اجمال مؤداها، إنّما تؤدى إلى الأوصاف، لا إلى كنه الذات و حقيقته.

و على هذا، فمعرفة الصّانع من طريق العقل، ليست إلّا مجمله، اثباتاً و هو ظاهر، و توصيفاً لما بيناه، و لا يكاد يصل العقل إلى كنه الذات. و إلى هذا التفصيل أشرت بقولى:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٩

و العقل لا يدرك بالأفعال إلّا وجوده على الإجمال

أو مع شىء من صفات مجمله لأن الآثار تؤدى مهملة

تعرف الرسوم لا الماهية إذ هي غير الذات فى الهويّة

فانحصر الطريق فى الاثبات بالعقل ثم 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 مجمله إذا نظر إلى الأفعال بعين التأمل و التدبّر؛ فيرى فيها اثر العلم و القدرة و الحكمة و اللطف مثلاً، فيثبتها له أيضاً اجمالا، فهذا التفصيل أيضاً اجمال. و إنّما هو تفصيل بالنسبة إلى صرف الوجود، و إنّما صارت تؤدى مجمله، لأن الآثار لا تؤدى إلى مؤثرها إلّا مهملة، كالفضايا المهملة التى لا تؤدى إلّا جزئية. و ذلك، لأن الآثار، إنّما تعرف الرسوم لا الماهية، فهى معرفات رسمية، لا حدية؛ إذ هى غير الذات فى الهويّة، مباين لها فى الجنسية، بل السّرخية عندنا هنا أيضاً. إذ ليست من باب العلة و المعلول و لو فرض، فالمعلول، أيضاً مباين للعلّة بمقتضى الاثنية، و المباين لا يصير حدّاً تامّاً للمباين أصلاً، فلا يكون معرفاً لكنه الذات و هويته أصلاً.

### [انحصار طريق المعرفة بالعقل]

[انحصار طريق المعرفة بالعقل]

و حيث قد تمت هذه المقدمات، ظهر لك أمران، اشرت إليهما بقولى:

فانحصر الطريق فى مقام الاثبات، بالعقل دون النقل و الكشف؛ إذ ليس المقام من التّعبد و لا معرفة إلّا غيائية محضة. ثم انحصار طريق ادراك العقل بالآيات و الآثار، لا باستقلال بنفسه، لأن المطلوب جزئى خارجى. و قد ورد عنهم (ع) ما يدل على كلا الانحصارين «١».

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

«جعل الخلق دليلا عليه فكشف به عن ربوبيته»، و قول موسى بن جعفر (ع): «إِنَّ لَّهٗ حَجَّتَيْنِ ...» إلى أن قال: «و أمَّا الباطنة فالعقول»، و هو الظاهر في انحصار الحجّة في العقول و الأنبياء. و منها: أيضا قول موسى بن - جعفر (ع): «يا هشام! إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَ جَلَّ - أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحَجَجَ بِالْعُقُولِ، وَ أَفْضَى إِلَيْهِم بِالْبَيَانِ وَ دَلَّهْم عَلَى رَبُوبِيَّتِهِ بِالْأَدْلَمَةِ فَقَالَ: وَ إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (البقرة ٢: ١٦٣)، إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ ... (البقرة ٢: ١٦٤، آل عمران ٣: ١٩٠).

و منها: قول أمير المؤمنين (ع): «دليله آياته و وجوده إثباته»، و منها قول الصّادق (ع) في الاهليلج: «و لا - يعرف إلّا بخلقه» و منها: مكتوب الرضا (ع) إلى فتح بن يزيد: «الدّال على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على ازليته» و منها: قول أمير المؤمنين (ع): «معروف - هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٠

«الكشف» ك «الرؤية» في البطلان و البحث عنه في المقام الثاني

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

دعوى على ما لم يروا عيانا بأنّه لو كان كيف كانا

هب أن طفلا ما رأى إنسانا حتّى البلوغ أظهر الإيمان

أو قد سمعتم عند الاضطرار شهادة المنكر بالإقرار

فعله ألهم في ذا الحال أو كان بالعقل و الاستدلال

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

#### إشارة

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

«الكشف» عندنا ك «الرؤية» في البطلان، و البحث عنه و عن ابطاله في المقام الثاني؛ أى المقصد الثاني الّذى هو فى التّحقيق عن ذاته.

و هو على فرض صحّته، طريق ثبوتى لدى من كشفه؛ ك «الفطرة» الّتى ادّعتها طائفة.

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

اثباتيا، 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 الثاني كالتواتر، فإنّها

دليل اثباتى 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 ثبوتيان لنفس الكاشف و صاحب الفطرة، فلا يصحّ

عدّهما فى الطّرق الاثباتية للصّانع.

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

و الالتزام بالفرق بين الثبوت

- بالدلالات 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 الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣١

الحاصل بالكشف و الحاصل بالفطرة، كالفرق الحاصل بين ما هو حاصل بالعقل أو الكشف. اللهم إنا أن يخصّص الكشف ب «الجاهل الشاك»، و الفطرة ب «الغافل» أو بالعكس؛ و أن الثبوت بالفطرة اجمالي؛ كالثبوت بالعقل، و بالكشف تفصيلي، و فيهما نظر.

### إشارة

«الكشف» عندنا ك «الرؤية» في البطلان، و البحث عنه و عن ابطاله في المقام الثاني؛ أي المقصد الثاني الذي هو في التحقيق عن ذاته. و هو على فرض صحته، طريق ثبوتّي لدى من كشفه؛ ك «الفطرة» التي ادّعتها طائفة. توضيح ذلك: إن الطريق إلى الواقع و الدليل عليه، قد يكون ثبوتياً، و فائدته مجرد ثبوت الواقع لدى من قام لديه الطريق؛ و قد يكون اثباتياً، و فائدته اثبات المدلول عليه في نفسه، من دون اختصاص له بمن قام عنده؛ فيمكن اثبات المدلول عليه على الغير. و الأول كالعلم، فإنه طريق الواقع و دليل مثبت له؛ لكنّه في نفس العالم فقط، و لذلك يكون حجّة له خاصّة دون غيره؛ و الثاني كالتواتر، فإنها دليل اثباتي في نفسه، يثبت الواقع في نفس الأمر من غير اختصاص بشخص خاص. و الكشف و الفطرة على فرض صحتهما، حالهما حال العلم، في أنّهما طريقان ثبوتيان لنفس الكاشف و صاحب الفطرة، فلا يصحّ عدّهما في الطرق الاثباتية للصانع. و أيضاً الجمع بين الكشف و الفطرة عند القائل بطريقتيهما معا مشكل، لاستلزام تخصيص كلّ منهما بمورد خاصّ، قضاء لحقّ البيئونة. و الالتزام بالفرق بين الثبوت

– بالدلالات منعت 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 أيضاً: «يعرف بالآيات و يثبت بالعلامات». و كلّ ما دلّ على انحصار الطريق بالآيات و الحدوث و الصنع و غير ذلك ممّا يأتي، فإنه يدلّ أيضاً على انحصار الطريق بالعقل بالملازمة؛ إذ المعرفة بالآيات و البرهان من شأن العقل.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣١

الحاصل بالكشف و الحاصل بالفطرة، كالفرق الحاصل بين ما هو حاصل بالعقل أو الكشف. اللهم إنا أن يخصّص الكشف ب «الجاهل الشاك»، و الفطرة ب «الغافل» أو بالعكس؛ و أن الثبوت بالفطرة اجمالي؛ كالثبوت بالعقل، و بالكشف تفصيلي، و فيهما نظر.

### [ما هو المراد من الفطرة]

ثمّ إنّ المراد بالفطرة، دعوى مفطوريّة البشر على التوحيد؛ كمفطوريّته على فطريّاته، بحيث لو خلّي 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 هي مركوزة مغشية بالموانع؛ فإذا ارتفعت الموانع (و ذلك عند الالغاء و الاضطراب و انقطاع الاسباب)، ارتفع الغشاء؛ و ظهرت الفطرة من تحت الغطاء، فاقرت بإله السّماء.

### [انكار الصدوق (ره) دعوى الفطرة]

وقد وقعت هذه الدعوى من بعض القدماء، و أنكرها الصدوق (ره) أشدّ الإنكار؛ و لكن بالرغم من ذلك، كثر ذكرها في هذه الأعصار على الألسنة و الأفواه، خصوصا في زماننا حتى صارت عند أهل زماننا من الأصول المسلمة التي يشنع على منكرها؛ و ذلك لغلبة التقليد في هذه الأزمنة على التحقيق.

و كيف كان، فإنّ دعوى الفطرة على الوجه المتقدم، دعوى على ما لم يروا عيانا بانفسهم و لم يشهدوه بأعينهم؛ و مع ذلك ادعوا 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 إنّنا نقول: هب أن طفلا- ما رأى إنسانا حتى البلوغ، ثم شهدتموه أنّه حين بلغ أظهر الإيمان. أو أنكم قد شهدتم المنكر المضطرّ، و سمعتم عند الاضطرار شهادة هذا المنكر بالإقرار؛

### [طريق لاثبات الفطرة]

فمن أين يظهر لكم أنّ هذه الشهادة من جهة زوال المانع عن لا- الفطرة، و أنّها من بروز الفطرة المودعة الكامنة؟ فعله ألهم في ذا الحال، فكانت الشهادة بتوفيق خاصّ و عناية خاصّة؛ ألهمه الله إياها في 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 بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا ...

و الحاصل: أنّ دعوى الفطرة، لا طريق لهم إلى اثباتها، و لا شاهد لهم على ثبوتها، بل هي مبيته على دعويين آخرين: احداهما، أمر لم يتفق إلى الآن؛ و الثانية،

(١). غافر ٤٠: ٨٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٢ و إن يكن فذاك فرض نادر ليس حريّا في الطريق يذكر

ثمّ الثبوت لا يزيد للمقرّ شيئا و لا يفيد إلزام المصّر

فليس للبحث محصّل، بلى من ابتلى يجد لها محصّل لا \*\*\* الدعوى على قلب المتفق له أو قلب من لو اتفق له، و هل هذا إلّا تخرّص بالغيب؟

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

### [لا ثمرة مهمة لاثبات الفطرة]

ثمّ الثبوت للفطرة و تسلّمها، لا- تثمر ثمرة مهمّة، لأنّ ثبوتها النفس الأمري لا يزيد للمقرّ للصانع شيئا في إيمانه و اعتقاده، و لا يفيد إلزام المصّر على الإنكار. أمّا الأوّل، فلأنّ المؤمن المقرّ، موقن بالصانع، فهذا العلم بالثبوت؛ أي الاعتقاد بثبوت الفطرة و أنّ التوحيد فطريّ للبشر، لا يؤثّر فيه شيئا؛ بل هو مقرّ، مدعن، معترف بربه، ثبتت فطرة للبشر أم لم تثبت، خصوصا أنّه إذا راجع وجدانه لا يرى في نفسه اثرا من الفطرة، و لا- أنّ اقراره و ايمانه الموجود من اثر الفطرة؛ و أمّا الثاني، فلأنّ المنكر في حال انكاره، غافل عن الفطرة بزعم مدعيها، و هي مذهول عنها من قلبه؛ فكيف يمكن الزامه بأنّ التوحيد فطريّ لك و أنت الآن لا تشعر به؟

و على هذا، فليس للبحث عن ثبوت الفطرة محصّل، بلى من ابتلى و صار مضطرا، يجد لها؛ أي للفطرة، محصّل، إن كانت هي ثابتة واقعا؛ كما يدعون. ففائدتها مخصوصة بالمضطرين 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، يهتمون بها أكثر الاهتمام، ويعتمدون عليها أكثر من الاعتماد على الأدلة والبراهين. و لذلك، يكون مظنة أن يصير الاعتقاد بالصانع موهونا عند المنكرين المعطلين؛ فيقطعون على الموحدين زعما بأن اعتمادهم في الدليل، على مثل هذا الطريق السقيم العليل، و أنه ليس لهم إلا الدعوى على الأنفس والقلوب وشهادة الزور والقول بغير العلم على السرائر. فلا بد من التنبيه على بطلان هذه الدعوى لئلا يغتر بها الآخرون.

**[ استشهاد القائلين بالفطرة، بالآيات والأخبار ]**

فاعلم، إن المثبتين للفطرة استشهدوا لثبوتها بالآيات والأخبار، وهذا من قصور فهم أو قلبه تأمل. فإنه مع الغض عن عدم تمامية دلالتها على ما أرادوا، وفرضها دالة على ما استفادوا، فإن أرادوا بها التأييد، فغير مفيد؛ وإن أرادوا بها الاستدلال، فغير هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٣ و حيث أن المدعى قد ادعى دعوى على الخالق والخلق معا أشهد بالآيات والأخبار ليسند الأمر بصنع الباري وليس في الآيات من دلالة إذ بعضها ذم على الرذالة شديد.

**[ لا ثمره لاستشهادهم بالآيات والروايات ]**

أمّا التأييد، فإنك خبير بأنه فيما كان المطلوب المؤيد له في نفسه، أمرا، ثابتا، وجدانيا أو مثبتا، برهانيا؛ ففي مثله إذا وردت آية أو رواية، كانت مؤيدة له، لثبوتها في نفسه بدونها؛ وقد عرفت أن الفطرة ليست إلا دعوى على دعوى، ولم يتم لها ثبوت في نفسها ولم تقع مبرهنا عليها؛ مع أن التأييد بالأمر التعبدى لما كان أصل المتعبد به في محل الإنكار ليس إلا كاستدلال. و أمّا الاستدلال، فهو بعكس التأييد؛ إنما يصح فيما كان الاستشهاد بالآية أو الرواية بنظر الاستقلال، لتكون دليلا مثبتا للمطلوب، ولا يكون ذلك إلا إذا لم يكن المطلوب ثابتا في نفسه. و حينئذ فالمدعى يثبت بهما إنما هو ثبوت تعبدى، وهو لا يفيد في مقام الدليل على اثبات الصانع بحيث يجعل من أدلته الفطرة التي ثبتت بالتعبد، هذا.

ولكن التحقيق بعد عدم تمامية دعوى الفطرة في نفسها، أنه لو تمت دلالة الآيات والروايات على ثبوتها (مع أنها مغفولة، مذهولة، لا يجدها المقر في وجدانه ولا المنكر في جنانه) لكان مفادها الحكاية عن الجعل بحسب الخلقة الأولى والطينة الصرفة؛ نظير الحكاية عن أن الأرواح خلقت قبل الاجساد، و أنها أقرت في عالم الذر بالتوحيد، وغير ذلك مما لا علم لنا به؛ إلا أنه لا يفيد إلا تعبدا محضا، نظير التعبد بأمثال تلك الأمور. كل ذلك على فرض تمامية دلالتها، ولكن الكلام بعد فيها فلنذكر ما استدلل به و نظر في دلالتها.

**[ استشهاد القائلين بالفطرة بالآيات والأخبار ]****[ ادلة الفطرة من الآيات ]**

و حيث أن المدعى للفطرة قد ادعى دعويين؛ أعنى دعوى على الخالق والخلق معا، أمّا على الخلق، فلما مرّ؛ و أمّا على الخالق، فلأن من يدعى الفطرة للبشر يدعى على الله تعالى أنه مودعها فيه، وجاعلها له، وفاطره عليها؛ فلا بد له في هذا الادعاء على الله أيضا من إقامة شاهد. فلذلك أشهد للدعويين بالآيات والأخبار معا؛ ليسند الأمر بصنع الباري تعالى أيضا، ويستدل بها على الثبوت أو يؤيده



بها. و ليس لا

هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٤ و بعضها توبيخ من أشرك به معترفا بربه و صاحبه

بحيث لو سألته: من خالقك و خالق السماء؟ أو من رازقك؟

قال: هو الله المفيض خيره فقل: لما ذا تعبدون غيره؟ في الآيات من دلالة، إذ بعضها ذمّ المقرين لا المنكرين على الرذالة و الدناءة بالعتو و الطغيان و التضرع و الالتجاء في حالتي الأمن و البلاء و الفاقة و الرخاء؛ مثل قوله تعالى: فَإِذَا رَكَبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ . و نظائره كثيرة؛ كقوله: وَ مَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْتَرُونَ ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضُّرَّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ و قوله: وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زِينٌ لِلْمُشْرِكِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ .

و لا صراحة في أمثال هذه الآيات على فطرة و لا إيهام، و الاستدلال بها كأصل الدعوى، مبنى على الدعوى أيضا؛ و هى دعوى أن المخاطب بها، المنكرون، فيختص بهم؛ و المنكر الغافل المصّر على الإنكار، كيف ينقلب إلى الالتجاء لو لا- ظهور الفطرة في حال الاضطرار؟ و لعمرى! إن 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 أنه يكون معترفا بربه و صاحبه؛ كمشركى قريش، فإنهم كانوا معترفين بأن ربهم و خالقهم، الله، و كانوا يقولون: أنشدك بالله و الرحم؛ و كانوا يقولون: لا شريك لك إلا شريك هو لك تملكه و ما ملك، و كانوا يعتدرون في عبادتهم الأصنام، بقولهم: مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى .. ، و قولهم: هُوَ لَا شَفَاعَةَ لَنَا عِنْدَ اللَّهِ . فمثل هذا المشرك، ليس منكرا لله و لا- غافلا عنه، بل هو بحيث لو سألته من خالقك و خالق السماء؟ أو من رازقك؟ قال: هو الله المفيض خيره على الكائنات.

فعد ذلك، فقل: لأمثال هؤلاء توبيخا لهم على الشرك؛ كما علم الله نبيه (ص): لما ذا

(١). العنكبوت ٢٩: ٦٥.

(٢). النحل ١٦: ٥٣ و ٥٤.

(٣). يونس ١٠: ١٢.

(٤). الزمر ٣٩: ٣.

(٥). يونس ١٠: ١٨.

هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٥ و لو تعمّ كل منكر له كان السؤال هكذا استدلاله

و «آية الفطرة» لم يرد بها إذعان كل نسمة بربها

بل هى كالتيم و الحنيف وصف لكل دينه الشريف

لذاك فسّرت به تمام نبوة، و لايه، إسلاما تعبدون غيره؟ هذا مضمون الآيات التي استدلل بها، مثل قوله تعالى: وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ، و قوله: وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ ، و نظائره كثيرة. و هذه الآيات أيضا لا صراحة فيها على الفطرة و لا إيهام؛ و الاستدلال بها أيضا، مبنى على دعوى اختصاص الخطاب فيها بالمنكرين، و هى كما ترى؛ بل ظهورها و ظهور سياقها قبلا و بعدا ينادى بالمخاطبة مع المشركين.

**[تعميم المخاطبة لكل منكر لا يدل على الفطرة]**

و لو فرضنا أنّ المخاطبة في هذه الآيات، تعمّ كلّ منكر له تعالى (سواء كان الإنكار، إنكارا للربوبية أو الألوهية) فتكون الآية من حيث شمولها للمنكر الغافل، دالّة على الفطرة بالتقريب المذكور كان السؤال هكذا؛ يعنى، على هذا النحو: من خلق السماوات والأرض؟ من يرزقكم...؟ استدلاله للصانع بعينه؛ غاية الأمر، أنّه استدلال و برهان على طريق السؤال. 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 بالتوحيد وجه، بل الانسان على هذا مفطور على كلّ شيء حقيقة، و كان منكرا له لشوب ذهنه، لأنّه يقبله و يقربه مع البيّنة و البرهان.

**[استدلالهم بآية الفطرة]**

و «آية الفطرة» التي استدلت بها أيضا، و هي قوله تعالى: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ . و هي و إن كانت صريحة في لفظ «الفطرة»، إلّا أنّ الكلام،

(١). العنكبوت ٢٩: ٦١.

(٢). الزخرف ٤٣: ٨٧.

(٣). الروم ٣٠: ٣٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٦

في معناها هنا و ما هو الموصوف بها. فإنّه لم يرد بها فطرة التوحيد و إذعان كلّ نسمة؛ أى مخلوق، برّبها خاصية؛ بل هي كالقيّم و الحنيف المذكورين فيهما، وصف لكلّ دينه الشريف و تمامه، لا لخصوص معرفة الربّ و الإقرار به؛ لذاك فسّرت آية الفطرة به تماما؛ أى بالدين بجميعة: نبوة، و ولاية، إسلاما.

**[ما ورد عنهم (ع) في تفسير آية الفطرة]**

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

«سألته عن قول الله عزّ و جلّ: فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا، ما تلك الفطرة؟

قال (ع): هي الاسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد، فقال: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ و فيهم المؤمن و الكافر» .

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

و ثالثة: بالتوحيد خاصة؛ كرواية زرارة و الحلبي و هشام بن سالم، عن أبي عبد الله (ع)، قال (ع): «التوحيد» ، و قال (ع): «فطرهم جميعا على التوحيد» .

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

فهذه التفاسير المختلفة، شاهدة على أنّ المراد بها الدين، إلّا لخصوص التوحيد منه؛ و ليس هذا الاختلاف مبنيّا على الباطن و التأويل، بل هو على مقتضى ظاهر التنزيل؛ و من المعلوم أنّ النبوة و الولاية و الاسلام، ليست فطريات و لم يدّع أحد أنّها فطرية.

- (١). البحار ١: ١٥١ / ٣٠.
- (٢). المصدر ٣: ٢٧٧ / ٢.
- (٣). المصدر ٣: ٢٧٧ / ٤ و ٥.
- (٤). المصدر ٣: ٢٧٨ / ٨.
- (٥). المصدر ٣: ٢٧٨ / ٩.
- (٦). المصدر ٣: ٢٧٧ / ٣.
- (٧). و أيضا لا دلالة في لفظ «الفطرة» في الآية على الفطرة في التوحيد، إلا بضميمة تفسيرها بهذه الأخبار، وبعضها وارد في أخذ الميثاق و لا مانع أن يكون الله تعالى فطرهم كذلك في ذاك الوقت و لا دلالة على بقاء الفطرة بحالها بعده، إلا بضميمة الاخبار الآتية و يأتي حالها.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٧ فالدين فطرة له شرعيته و صبغة الله على البرية

و كل دين أهله الفاطر له فصار فطرة لهم و شاكله

و ذو الجلال فاطر الإسلام دينا، قد اصطفاه للانام

فالدين فطرة له تعالى شرعه بجعله كاملا

و فطرة لنا إذ الشريعة صيرها طوعا لنا طبيعة

و الدين فطرة بناه ربنا لأنه يكون فطريا لنا

فتهدى النفس له جليالو خليت و طبعها الفطريا فهذه التفاسير كظاهر الاطلاق، شواهد على أن الفطرة ليست بذلك المعنى؛ فإن هذه الأمور ليست مما تهتدى إليها النفوس عند تخليتها و بقائها على صرافتها، بل معنى الفطرة هنا حيث إنها وصف للدين، إنما هو الشرع؛ و بهذا الاعتبار تضاف إلى الله فيقال: فطرة الله؛ كما يضاف الدين إليه، فيقال: دين الله.

### [الفطرة في الآية ليست بالمعنى المراد]

فالدين فطرة له تعالى، بمعنى كونه فاطره و جاعله و شارع، فهي أيضا فطرة شرعية و هو باعتبار آخر: صبغة الله التي قدرها على البرية، و كل دين أهله الفاطر و المبتدع له، فصار فطرة ثانوية لهم بطول ممارستهم و نموهم عليه؛ و صار أيضا شاكله 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 عَلَيْهَا؛ كما انّ الدين أيضا يضاف إليهم، فيقال: ديني و دين الناس؛ فالفطرة إذن لها معنيان باعتبار الاضافتين؛ كما انّ الدين كذلك، فالدين فطرة له تعالى؛ بمعنى أنه شرعه بجعله كاملا للبشر، و فطرة لنا أيضا باعتبار اضافته إلينا؛ إذ الشريعة صيرها الله طوعا و بالاختيار، لا جبرا و بالاضرار لنا طبيعة؛ فالدين شرعية و طبيعة ثانوية، طبع الله عباده عليه تشريعا لا تكوينا.

### [الفرق بين الفطرة و الفطري]

ثم إنه فرق بين الفطرة و الفطري، و الدين فطرة بناه ربنا و فطره، لا- أنه يكون فطريا لنا، فتهدى النفس له جليالو لو خليت و طبعها

الفطرياً؛ يعنى، أن الدين فى ظاهر الآيه محكوم بأنه نفس الفطره، باعتبار أنه فطره الله للناس، و بهذا الاعتبار، هداية الامه الى معارف الائمه، النص، ص: ٣٨ و نسبة الفطرى إليه لو ترى أريد أن الدين ممّا فطرًا أو أنه الفطرى فى القبول تقبلها الفطره بالعقول

أو هو طبعى بلا سخيمة يلائم الطباع السليمه يسمّى الاسلام «الفطره»؛ يقال: ولد على الفطره؛ اى على الاسلام، و يقال: المرتد الفطرى؛ اى الذى ارتد عن الاسلام بعد أن ولد فيه، و كون الدين فطره، لا يستلزم كونه فطرياً؛ فلو فرض أن المراد بالدين هو التوحيد خاصه، فلا دلالة فى الآيه أيضا على كونه فطرياً. و الحاصل: إن الدين أو الاسلام مسند إلى الفطره، لا إلى الفطرى. و نسبة الفطرى إليه لو ترى فى بعض الموارد، أريد به احدى المعانى الثلاثة:

إمّا أن الدين ممّا فطرًا؛ اى ممّا فطره الله و جعله فطره للناس؛ أو أنه الفطرى فى القبول، تقبلها الفطره بالعقول؛ يعنى، أن قبوله بعد الثبوت بالبينه من فطريات العقول، فهو فطرى القبول؛ أو هو طبعى بلا سخيمة فيه، يلائم الطباع السليمه عن حب الشهوات أو شوب الظلمات؛ يعنى، أن الدين قد جعل فطرياً؛ أى طبعياً، إذا الفطره تأتى بمعنى الطبع أيضاً؛ يعنى، أنه روعى فى صبغه و صوغه من القوانين و الاحكام ما يلائم الطباع و يوافقها، حيث لم تكلف نفس إلا وسعها و لم يجعل فيه عسر و حرج و غير ذلك. و الفرق بين الوجيهين ظاهر، فإن الأول بمعنى أنه فطرى القبول للعقول، و الثانى أنه فطرى الطباع و مقبول الطباع. فافهم!

(١). فى الكافى باب كراهية الرهبانية عن الصادق (ع) فى شكايه امرأه عثمان بن مظعون، قال: قال رسول الله (ص): يا عثمان! لم يرسلنى الله بالرهبانية و لكن بعثنى بالحنفية السهلة السمحة، أصوم و أصلى و المس اهلى، فمن أحب فطرتى فليستن بسنتى و من سنتى النكاح. (البحار ٢٢: ٢٦٣/٣). و عنه (ع) أيضا قال: قال رسول الله (ص): «من أحب أن يكون على فطرتى فليستن بسنتى، و ان من سنتى النكاح.» (المصدر ١٠٣: ٣٦/٢٢٢).

(٢). فيقال: الدين فطره و الاسلام فطره، و لا يقال: الدين فطرى و الاسلام فطرى؛ فإن الفطرى هو المنسوب الى الفطره و المنسوب الى الفطره غير الفطره.

هداية الامه الى معارف الائمه، النص، ص: ٣٩ و أما الأخبار فحملها على ما قلت فى الآيات ليس مشكلا

## استشهاد القائمين بالفطره بالأخبار، و دفعها

### إشارة

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

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

قال (ع): المجتمع عليهم بالوحدانية يقول: وَ لَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ، بعد ذلك له شريك و صاحبه.»

و فى روايه اخرى له: «ما معنى الواحد؟ قال (ع): الذى اجتماع الالسن عليه بالتوحيد؛ كما قال الله - عزّ و جلّ -: «وَ لَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لِيَقُولَنَّ اللَّهُ.»

وجه دلالتها على مرادهم: أن المراد بالمجتمع عليه، اجتماع الكل من المنكر والمقر، ولا يتم من المنكر إلا بالفطرة؛ ولكنه غير صريح في ذلك ولا ظاهر؛ بل المراد اجتماع المقرين من المخلصين والمشركين. ويؤيده قول موسى بن جعفر (ع) في جواب هارون، حين سأله عن معنى الزنديق، فقال (ع):

«هو الراد على الله وعلى رسوله...؛ إلى أن قال: هم الملحدون، عدلوا عن التوحيد إلى الإلحاد...؛ إلى أن قال: أول من تزندق و الحد ابليس...؛ إلى أن قال:

ويشهدون أن لا إله إلا الله؛ كما وصفهم الله في قوله: وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ...؛ فإنه صريح في أن المخاطب بالسؤال، المقرون مع

(١). العنكبوت ٢٩: ٦١. البحار ٣: ٢٠٨ / ٣.

(٢). لقمان ٣١: ٢٥. المصدر ٣: ٢٠٨ / ٤.

(٣). المصدر ١٠: ٢٤٣ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٠

الإنكار، أو المنكرون مع الإقرار، بل قول أبي جعفر (ع) في رواية الأولى (: ... بعد ذلك شريك و صاحبة؛ اي بعد الإقرار بأن خالق السموات والارض هو الله أيضا) ظاهر في أن جوابهم بالاعتراف في قوله تعالى: لَيَقُولُنَّ اللَّهُ، شهادة عن الاعتقاد والإقرار، لا التفات إلى الفطرة بعد الإنكار.

ومنها: ما عن زرارة في عدة روايات عن الباقر والصادق -عليهما السلام-، في قوله تعالى: فَطَرَتِ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ ..، وقوله: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ ...، وفي بعضها. استشهاد أيضا بقوله: وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ ....

١. فعنه [زرارة] عن الباقر (ع): ما الحنيفة؟ قال (ع): «هي الفطرة التي فطر الناس عليها، فطر الله الخلق على معرفته.»

٢. وفي اخرى: «فطرهم الله على المعرفة.»

٣. وفي اخرى، عن قوله تعالى: فَطَرَتِ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، قال (ع):

«فطرهم على معرفة أنه ربهم، ولو لا ذلك، لم يعلموا إذا سئلوا من ربهم ومن رازقهم؟»

٤. وفي اخرى: «فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفة أنه ربهم. قلت:

وخاطبهم؟ قال: فطأ رأسه، ثم قال: لو لا ذلك، لم يعلموا من ربهم ولا من رازقهم.»

٥. وفي أخرى، قال: وسألته عن قول الله: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ ... قال (ع): «أخرج من ظهر آدم ذرئته إلى يوم القيامة، فخرجوا كالذر،

فعرفهم و اراهم صنعه؛ ولو لا ذلك، لم يعرف أحد ربه، وقال: قال رسول الله (ص): كل مولود يولد على الفطرة؛ يعني، على المعرفة

بأن الله - عز وجل - خالقه، فذلك قوله: وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَيَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ .. و برواية

العياشي:

«فعرّفهم نفسه و اراهم نفسه، و لو لا ذلك، ما عرف احد ربه، و ذلك قوله: وَلَئِن

(١). روم ٣٠: ٣٠.

(٢). اعراف ٧: ١٧٢.

(٣). البحار ٣: ٢٧٩ / ١٢.

(٤). المصدر ٣: ٢٧٩ / ١١.

(٥). المصدر ٦٧: ١٣٤ / ٥.

(٦). المصدر ٣: ٢٧٨ / ١٠.

(٧). المصدر ٦٧: ١٣٥ / ٧.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤١

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

٦. و في اخرى عنه (ع) في اخذ الميثاق: «و اخذ عليهم الميثاق بالزبويية و لمحمد (ص) بالنبوة؛ ثم كفل لهم الارزاق، و انساهم رؤيته، و اثبت في قلوبهم معرفته.»

٧. و في اخرى عن ابى عبد الله (ع)، قلت: كانت رؤية معاينة؟ قال (ع): «ثبتت المعرفة في قلوبهم و أنسوا ذلك الميثاق و سيدكرونه بعد، و لو لا ذلك، لم يدر احد من خالقه و لا رازقه.» هذا برواية العياشى؛ و برواية المحاسن، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله تعالى: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ ...، قال (ع): «ثبتت المعرفة في قلوبهم و نسوا الموقف و سيدكرونه يوما؛ و لو لا ذلك، لم يدر احد من خالقه و لا من رازقه.»

و هذه كلها روايات زرارة.

\*\*\* ٨. و عن ابن مسكان، عن ابى عبد الله (ع) في الآية، قلت: معاينة كان هذا؟

قال (ع): «نعم، فثبتت المعرفة و نسوا الموقف و سيدكرونه؛ و لو لا ذلك، لم يدر أحد من خالقه و رازقه؛ فمنهم من اقر بلسانه و لم يؤمن بقلبه، فقال الله: فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ ...»

٩. و عن ابى هاشم الجعفرى عن ابى محمد العسكري (ع)، قال (ع): «ثبتت المعرفة و نسوا ذلك الموقف و سيدكرونه؛ 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 التشريعية؛ كالأولى و الثانية في السؤال عن الحنيفة؛ و البواقي إنما يتوهم إبانها عن ذلك لمكان قوله (ع): «و لو لا ذلك لم يدر احد؛» و قوله (ع): «ثبتت المعرفة في قلوبهم؛» و هذا ظاهر في أنّ الفطرة، فطرة قلبية نفسية؛ و لكن بعضها كالصريح في اختصاص ذلك بعالم الذر

(١). توبه ٩: ٦٥.

(٢). البحار ٥: ٢٥٨ / ٦١.

(٣). المصدر ٥: ٢٥٤ / ٥١.

(٤). المصدر ٥: ٢٥٧ / ٥٨.

(٥). يونس ١٠: ٧٤.

(٦). المصدر ٣: ٢٨٠ / ١٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢

عند أخذ الميثاق، كالزابعة.

و يؤيده ما عن ابى بصير، قلت لابى عبد الله (ع): كيف علموا القول حيث قيل لهم: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟

قال (ع): «إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ فِيهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوهُ؛ يعنى، فى الميثاق.» و فى اخرى عنه (ع) فى قوله: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قلت: قالوا بلى بألسنتهم؟ قال (ع): نعم، و قالوا بقلوبهم. فقلت: و اى شىء كانوا يومئذ؟ قال (ع): صنع منهم ما اكتفى به.»

فهذه الجملة (و لو لا ذلك ...)، لا يمنع من حمل جميعها على الاختصاص بذلك الوقت؛ لأنه تعالى اراد أن يسألهم و يأخذ منهم

الميثاق، فلا بد أن يفطروهم بوجه يعرفونه فيجيبونه، إلّا أن قوله (ع): «ثبتت المعرفة...»، ربما ينافى ذلك.

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

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

«ثبتت المعرفة و نسوا ذلك الموقف...»، بل صريحه، أنّ المعرفة غير منسية، و أنّ المنسى هو الموقف؛ و لازم ذلك الدعوى، أنّهم ينكرون ما يعرفون، و لازمه انحصار الانكار و الكفر في الجحود. و عليه، فلا يبقى محلّ لظرو الإلجاء و الاضطرار إلّا لأجل الإلجاء إلى الإقرار؛ فلا بدّ حينئذ من صرفها عن ظاهرها خروجاً من لزوم الكذب.

و الوجه الصحيح، أن تحمل على أنّ الثابت هو التمكن من المعرفة لا نفسها؛ يعني،

(١). اعراف ٧: ١٧٢.

(٢). البحار ٥: ٢٥٨ / ٦٣.

(٣). الظاهر فيهم، بدل منهم.

(٤). المصدر ٥: ٢٥٨ / ٦٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٣

أنّه تعالى لما 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 التمكن من تحصيل المعرفة و ادراكها و قبولها. فهذه الاخبار ردّ على القائل بالجبر و منكر الاستطاعة.

و اما استشهاد الباقر (ع) في الحديث الخامس بقوله: «و لئن سألتهم... 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 تذکر الفطرة، و لا عن كونهم مولودين على الفطرة، و لا عن أنّهم اراهم في عالم الذر نفسه و صنعه، و لو كانوا هم الغافلين.

فمع أنّ، الحديث الثامن اثبت أنّهم لا يؤمنون؛ و مثله روايات أخرى في 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، أنّ (ع) اراد أنّ تعالى لما اراهم صنعه و عرّفهم نفسه بما صنع منهم ما يعرفون، ليعرفوا الخالق و الرازق عن غيره، و ثبتت الاستطاعة و التمكن من المعرفة و تميز الخالق عن غيره؛ و لم يرفع ذلك عنهم حتّى أنّهم ولدوا أيضا على هذه الفطرة من التمكن و التمييز، فلذلك لئن سألتهم؛ يعني، هؤلاء المشركين، من خلق السماوات و الأرض؟ فمع أنّهم يعبدون الأصنام، ليقولنّ الله دون الأصنام، لأنّهم يتمكّنون من معرفة الخالق و الرازق و تمييزه عن غيره فقوله (ع): «يعني، على المعرفة بأنّ الله - عزّ و جلّ - خالقه في تفسير قوله (ص): «يولد على الفطرة»، يحمل على التمكن على المعرفة.

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



(١). البحار ٣: ٢٨١ / ٢٢.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٤

لا يدل على مرادهم؛ فإنَّ الفطرة هنا لا يراد بها فطرة معرفة الصانع، بقريته يهودانه و نصيرانه، إذ اليهود و النصارى مقرّون بالرّب؛ بل المراد بها الفطرة الأولى؛ أي الطبيعة الساذجة الصرفة الخالية، التي يتمكّن معها من قبول الحق و تمييز الباطل.

و يؤيّد ما في الكافي عن ابي عبد الله (ع)، قال: «إنَّ الله - عزّ و جلّ - خلق النَّاسَ كلَّهم على الفطرة التي فطرهم عليها، لا يعرفون ايماناً بشريعة و لا كفراً بجحود، ثمّ بعث الله الرسل تدعو العباد إلى الايمان به، فمنهم من هدى الله و منهم من لم يهد الله.»

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

«بالفكر تثبت حجّته» ؛ و عن جامع الأخبار أيضا عن امير المؤمنين (ع): «و بالتّفكر تثبت حجّته»؛ فاحتمال التصحيح في خطبة الرضا (ع) ظاهر؛ مع أنّ ثبوت الحجّة بالفكر، اظهر و انسب من ثبوته بالفطرة. مع أنّه لا يبقى بعد قوله (ع): «بصنع الله يستدلّ عليه و بالعقول تعتقد معرفته» للفطرة معنى و لا- مجال، خصوصا أنّه (ع) قال (بلا- فصل): «جعل الخلق دليلا عليه فكشف به عن ربوبيته»، فلو كانت الفطرة ثابتة و بها تثبت الحجّة، فأى معنى بعدها لجعله الخلق دليلا عليه و كاشفا عن ربوبيته؟

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 مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا ... ، تثبت حجّته؛ كما قال: لئنْلا يُكُونِ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ... . و يمكن أن تكون الفطرة من الفطور بمعنى الحدوث؛ كقوله اى الرضا (ع) أيضا: «مستشهد بكليّة الأجناس على ربوبيته، و بعجزها على قدرته،

(١). و يؤيّد 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.

(٢). المصدر ٦٩: ٢١٢ / ١.

(٣). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٤). المصدر ٤: ٢٥٣ / ٦.

(٥). المصدر ٣: ٢٨ / ٥٥.

(٦). شورى ٤٢: ١٣.

(٧). نساء ٤: ١٦٥.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٥

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

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

و منها: خطبة امير المؤمنين (ع): «بعث الله فيهم رسله، و واطر إليهم انبيائه ليستأدوهم ميثاق فطرته ...» ؛ و الفطرة هنا، ظاهرة فى التشريعية، و المراد بها الدين كلّ لا خصوص الإقرار بالصانع؛ اذ الأنبياء لم يبعثوا لخصوص ذلك، و كثير منهم بل اكثرهم، إنّما بعثوا الى قوم مقرّين؛ فالمراد، أنّهم بعثوا ليستأدوا الناس ما اخذ الله ميثاقهم عليه ممّا جعل لهم فطرة، و هو الدين كلّ. هذا، مع انّ سيرة



الأنبياء (ع)، كانت على الاحتجاج والاستدلال؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «الذى سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحد ولا ببعض، بل و صفته بافعاله و دلت عليه بآياته...» لا على مطالبتهم بالتوحيد و ايكالهم الى فطرتهم.  
فان قيل: «إن الاستدلال كالأضطرار، نوع من كشف الغطاء عن الفطرة المغشية»؛ قلت: «اذا كانت الفطرة بهذه الحيثية من الخفاء لكل احد، حتى يحتاج في ازلتها الى الاستدلال، فأى فائدة للفطرة؟ مع أنه على هذا، لا وجه لتخصيص التوحيد بالفطرة كما تقدم؛ اذ كل شيء يرفع غطاءه بالاستدلال، فكل قضية إذن فطرية».

### [استدلال القائمين 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 إن هذا الحديث اظهر الكل فى بادى النظر و اعمدها عند مدعى الفطرة، تعرّضت فى النظم لذكره بالخصوص، فقلت:

(١). البحار ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٣). المصدر ١١: ٦٠ / ٧٠.

(٤). المصدر ٤: ٢٦٥ / ١٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٦ و ما عن الصادق (ع): «هل ركبت قُطسَينة؟» فالمستدل قد خلط  
إذ ليس فيه ذكر فطرة و لا بها الإمام العسكري علاً

و لا عن إنكار سؤال السائل بل حار فيه فاشتهى أن ينجلى و ما عن الصادق (ع): «هل ركبت قُطسَينة؟» فالمستدل قد خلط فى فهم المراد؛ فاستدل بما لا دلالة فيه على ما اراد، و الحديث هذا:  
«قال الإمام العسكري (ع) فى تفسير «بسم الله الرحمن الرحيم»:

اي استعين على امورى كلها بالله الذى لا تحقّ العبادة إلا له، المغيث اذ استغيث، و المجيب اذا دعى؛ و هو ما قال رجل للصادق (ع):  
يا ابن رسول الله (ص)! دلنى على الله ما هو؟ فقد اكثر على المجادلون و حيرونى. فقال (ع): يا عبد الله! هل ركبت سفينة قُط؟ قال  
نعم، قال (ع): فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك و لا سباحة تغنيك؟ قال: نعم، قال: فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئاً من الأشياء  
قادر على أن يخلصك من ورطتك؟

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

### [بيان خلط المستدل بهذه الرواية]

و امّا بيان خلط المستدل: فهو أن الحديث بنفسه غير صريح فى الفطرة؛ و استظهارها منه استنباطى محض، و مقدّماته كلها وهمية  
فرضية؛ إذ ليس فيه و فى كلام الصادق (ع) ذكر فطرة صريحا، و لا- بها الإمام العسكري (ع) استند فى كلامه و علاً كلامه بكلام  
الصادق (ع)، حتى يستفاد منه الفطرة بقرينة التعليل و الاستشهاد؛ بل هو (ع) إنما فسّر معنى «الله»: «بأنه المغيث اذ استغيث حيث لا  
مغيث، و المجيب اذا دعى حيث لا- مجيب» ثم استشهد له بقول الصادق (ع): «فى أنه المغيث حين لا- مغيث» فليس هو (ع) فى مقام  
الفطرة؛ و لا- عن إنكار اللسان وقع سؤال السائل حتى يكون انكاره قرينة على أن الصادق (ع) كان بصدد اثباته له بالفطرة؛ بل الظاهر  
من قوله:

«فقد أكثر عليّ المجادلون و حيروني» أنه كان من المقرّين و أنه حار فيه بسبب اختلاف

(١). البحار ٩٢: ٢٣٢/١٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٧ أراد أن يعرف ما هويته جسم و صورة؟ و ما كفيته؟

اجابه بما به قد التجي مع فقد ما به التجاء يرتجي

بأي شيء كان قد تعلقا قلبك إذ خفت عليك الغرقا

فهل هناك كان في الخيال من جسم أو صورة أو مثال؟

فهو الذي تعلق القلب به بلا تكيف و لا تشبه

و لو بنى الخصم على المنازعة فإنها قضية في واقعة

فلا- عموم بل و لا- محال أن كان إلهام أو استدلال \*\*\* المختلفين فيه، من أنه جسم أو صورة أو غير ذلك؛ فاشتهى أن ينجلي عليه

ذاته؛ فقال: «دلتني على الله» فإنه إنما يقال: دلتني على فلان، بعد المعرفة به و الجهل بمكانه او باحواله لا في مقام انكار شيء و طلب

الدليل على اثباته؛ الا ترى الزنادقة كانوا يقولون: ما الدليل على اثبات الصانع؟

فالسائل إنما سأل عن الذات، لا عن الاثبات، اراد أن يعرف ما هويته تعالى، أ هو جسم و صورة؟ أم لا؟ و أنه ما كفيته؟ فعند ذلك

اجابه (ع) بما ابتلى به، من ركوب السيفينة و وقوعه في الاضطرار الملجئ له الى اللجوء به تعالى، و أنه تعالى، هو الذي قد التجي به

مع فقد كل ما به التجاء يرتجي؛ فكأنه (ع) قال: بأي شيء كان قد تعلقا قلبك إذ خفت عليك الغرقا؟ فهل هناك كان في الخيال، من

جسم أو صورة أو مثال؟

فهو الذي تعلق القلب به بلا تكيف و لا تشبه.

و لو بنى الخصم على المنازعة، و اصّر على أن السائل كان من المنكرين، و أن الجواب من الإمام (ع)، جواب استدلالى، و لا- يتم

الاستدلال إلا بالفطرة؛ لقلنا جوابا عنه: فإنها قضية في واقعة خاصة، و اتفاق خاص وقع لهذا الشخص بالخصوص؛ و قد علم الإمام (ع)

به فاستدلّ له بمقتضى حاله، فلا عموم فيها بنص لفظي تدلّ على أن كل منكر يتفق له عند الاضطرار هذا لاتفاق؛ بل و لا محال أن

كان قد اتفق لهذا الرجل أيضا، إلهام خاص من الله؛ فإنه تعالى مقلّب القلوب، فوجه قلبه إليه عناية به أو كان منه استدلال بعجزه في

تلك الحال الى القادر المتعال؛ و قد علم به الامام (ع)، فتبته على تلك الحال و استدلّ له به؛ إذ لا صراحة في نص الخبر، على أن

ظهور الحق عليه

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٨

كان بسبب بدو الفطرة عن غطائها و ظهورها بعد خفائها .

هذا تمام الكلام في الفطرة و شواهدا. و قد تحضّل: أن هذه الدعوى غير تامّة لا في نفسها، لأنها دعوى على ما لم يكن من دون

شاهد له، لا من الوجدان و لا من العيان، و لا في شواهدا لورودها لغير هذا الشأن.

بل التحقيق: أن هذه الدعوى، يكذبها ما هو المعلوم المعهود بل المشهود من فطرة ارباب العقائد المختلفة و سيرتهم؛ فإننا نرى أن كل

صاحب عقيدة إنما يتوجه عند الجائه و اضطراره الى ما يعتقد، فيتوسّل به أو إليه، و لا يرجع أحد منهم الى الحق؛ فكيف تصدق

الفطرة في خصوص المنكر الجاهل من غير عيان و لا شاهد؟ بل مقتضى وحدة الطبائع أنه لا يرجع الى شيء، لأنه موقن بعدم قاهر غير

عادي بعد انقطاع الاسباب. اللهم إلا أن يشاء الله شيئا وسع ربّي كلّ شيء علما، نعم يرجع إلى الله و الى الحق، كلّ اهل باطل عند

ظهور آثار الموت و معانئة العذاب؛ كما دلّت عليه السنّة و الكتاب، لكنّه من جهة المعانئة لا الفطرة، و اين هذا من تلك؟

فتبصير كيلا يشبهون عليك الأمر؛ كما أنهم كثيرا ما يدلسون أو يشبهون هذه الفطرة، بالفطرة العقلية و الفطرة الاستدلالية، فإن الانسان

مفتور على التحقيق و مجبول على الاستدلال، حتى أن ذلك مودع في الأطفال، و لكن اين هذه أيضا من تلك؟ فلا يغرنك ما يأتون به من الامثال، فإنّ كلّها من امثلة فطرة الاستدلال لا فطرة الانتقال عند شدّة الحال.

(١). 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: الأوّل: الفطرة عند القائل، من دلائل التوحيد، فاذا زال المانع عن ظهورها بسبب الاضطراب عن خفائها و ظهرت آثارها، سيحصل اليقين؛ لأنها من الدلائل القطعية، و المفروض أنّ هذا السائل، قد ابتلى بالاضطرار و برزت فطرته عن الستار و حصل له العلم في تلك الحال بالمبدإ الفعال، فكيف يمكن مع ذلك فرضه منكرا أو زنديقا؟ الثاني: أنّ العسكري (ع) إنّما استشهد بقول الصادق (ع) تأييدا و تمثيلا لما قرره من أنّه تعالى مجيب لمن دعاه و مغيث لمن استغاث به، و لا يستقيم هذا الاستشهاد إلّا بأن كان هذا السائل قد دعى الله حين ابتلائه بالغرق، فاجابه و استغاث به فاغاثه و نجاه؛ و مع ذلك فكيف يمكن فرض كونه منكرا و كون الصادق (ع) مجيبا اياه بالفطرة؟ و اين يبقى بعد ذلك موقع للاستشهاد بكونه مجيبا لمن دعاه مغيثا لمن استغاث به؟ فافهم و تعقل!

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٩ و العقل عمّ في الطريق و انحصر طريقه العام ببرهان الأثر

و كلّ مسلك هنا مختاريؤول تحقيقا إلى الآثار

و كالحديث نسبة الإمكان تلازما و ذان إنيان

و المسلك الأوّل للكلاميّ و الثاني للحكيم ذو اهتمام

و هو لديه اشرف الطريق يزعمه طريقة الصديق

يبدأ بالتقسيم للوجود فيثبت الواجب في الموجود

**بيان انحصار طريق العقل ب «برهان الأثر»، و ارجاع المسالك كلّها إليه، و تقرير مسلكي المتكلمين و الحكماء في الاستدلال، و اعراض أهل البيت (ع) عن مسلك الحكماء**

## إشارة

و العقل عمّ في الطريق، و لا- يخصّ بوقت خاصّ؛ و شخص خاصّ كالكشف و الفطرة على فرض تماميتها؛ و انحصر طريقه العام ببرهان الأثر، و يسمى ب «برهان الإن» و هو ان يستدلّ من الاثر الى المؤثر و من المعلول الى العلة،، و طريق العقل عندنا منحصر بهذا الوجه.

## [تقرير مسلك المتكلمين و الحكماء و ترجيح الأوّل]

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

فتسمية الحكماء طريقة المتكلمين خاصّة ببرهان الأثر دون طريقهم، خطأ؛ كما قلت، فهما سيان شأننا و رتبة، و قد تلازما أيضا، فكلّ حادث ممكن و كلّ ممكن حادث، و مع التلازم، فهما في رتبة واحدة. فكلّ شأن كان لاحدهما، كان للآخر، فان كان الاستدلال بالحديث يعدّ من برهان الأثر، كان الاستدلال بالإمكان أيضا كذلك؛ فإنّ الإمكان اثر للواجب؛ كما أن الحدوث اثر للقديم، فهما في الحكم سيان.

و ذان إتيان؛ يعنى، كليهما من برهان الإنّ؛ و المسلك الأوّل للكلامى، فأنه يستدلّ بحدوث الاشياء على وجود القديم؛ و الثانى للحكيم، فأنه يستدلّ بإمكان الاشياء على وجود الواجب. و هذا الثانى، ذو اهتمام و مزية عنده، يتبخر به و يغلو فيه هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٠ لكن طريق الله فى القرآن ليس على الوجوب و الإمكان و لا لأهل البيت كالخليل فيما سوى الآثار من دليل أ ليس هؤلاء صدّيقينا أهم غدوا به مصدّيقينا؟ لا ذا و لا ذاك بل الحكيم على شموخ فنه مقيم و إن بنى دعواه الأشرفية على مزية، فما المزية غلوا فاحشا؛ كما قلت:

### [ادعاء الحكيم بأشرفية طريقه من بين الطرق]

و هو لديه أشرف الطريق يزعمه طريقة الصديق، حيث يقول: إن هذا النحو من الاستدلال، طريقة الصديقين يبدأ أولا- بالتقسيم للوجود، فيقسمه الى «الواجب» و «الممكن»، فيثبت بذلك وجود الواجب فى الموجود من الاشياء؛ كما سنقرره. و قد ابطلت أولا غلوه و دعوى اشرفيته و كونه طريقة الصديقين، فقلت:

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

لكن «طريق الله» فى القرآن ليس على «الوجوب» و «الإمكان» و لا- لأهل البيت؛ كالخليل أيضا و غيره من الأنبياء (ع) فأنه ليس لهم فيما سوى الآثار من دليل؛ فأننا كلما رأينا منهم من البرهان، إنما هو الاستدلال بالآثار، دون الوجوب و الإمكان؛ أ ليس هؤلاء صدّيقينا؟ حيث لم يسلكوا هذا الطريق فى احتجاجهم، أم هم؛ يعنى، انفسهم خاصية، غدوا به مصدّيقينا؟ فكان هذا طريقا لانفسهم، يعتقدون به الله- عزّ و جلّ-، و ذاك طريقا لهم للثبات على غيرهم لئلا يخرجوا عن الصديقين، لا ذا و لا ذاك، جلّ شأنهم ان لا يكونوا من الصديقين أو يكونوا بالوجوب و الإمكان مصدّيقين؛ بل الحكيم شأنه الغلو فى نفسه و فى مذهبه و هو على شموخ فنه مقيم؛ ان هو إلا كبر فى صدورهم ما هم بباليه؛ فاستعد بالله من الشيطان الرجيم. و ان بنى الحكيم دعواه الأشرفية على مزية يدعيها فى طريقته، فما تلك المزية المتوهمه؟ غير أنهم يدعون أن طريقهم الاستدلال من العلة إلى المعلول، و هو اشرف من الاستدلال بالمعلول على العلة، لتقدم العلة و سبقها على المعلول و فاعليتها له؛ و لذلك يناسب تسمية الموقن المصدّق بهذا التصديق بالصديق.

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

و لكن هذه الدعوى فاسدة، اذ ليس طريقهم إلا تقسيم الوجود الى «الواجب» و «الممكن»؛ ثم الاستدلال بالممكن على الواجب، فأى شىء منه علة و أى شىء معلول؟ فان اريد ان المأخوذ فى هذا الدليل و هو الإمكان، علة بالنسبة الى المأخوذ فى ذلك الطريق و هو الحدوث؛ ففيه، أن الحدوث و الإمكان كما قلنا، وصفان،

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١ فلا الوجود علة الحدوث و لا لذات الصانع المبحوث

و لا لتقسيم الوجود أولا مزية لا ينبغى أن تهمل

مع أنه المراد للكلامى أغنى وضوحه عن الإعلام

إذ الحدوث عارض الموجود كغيره فكان كالمعهود متلازمان، متقارنان فى عروضهما على الشىء، لا يكون احدهما علة للآخر، بل

كلاهما معلولان في الوجود لشيء ثالث.

نعم، الإمكان اعم من الحدوث لصدق الممكن على ما لم يكن دون الحادث؛ لكنّه باعتبار الإمكان الذاتي 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 العلّة بالإضافة إليه، و لا لذات الصانع المبحوث عنه، الذي هو المدلول و المستدلّ عليه، و لا تخلوا علّيته عن احد الأمرين؛ و لا لتقسيم الوجود أوّلا مزية مهمّة توجب شرافة الطريق، بحيث لا ينبغي أن تهمل، و إنّ اهماله يضرب بالاستدلال، مع أنّه المراد للكلامى أيضا؛ فأنّه أيضا ينظر الى تقسيم الوجود أو الموجود إلى الحادث و القديم، و لكنّه لم يصرح به ايكالا- الى وضوحه، و قد أغنى وضوحه عن الإعلام به؛ إذ الحدوث عارض الموجود أو الوجود كغيره؛ اعنى الامكان، و المأخوذ في الدليل و المستدل به هو الموجود الحادث، كالموجود الممكن، لا الحدوث بما هو حدوث فكان امر هذا التقسيم كالمعهود.

فالمتمكّم استغنى بوضوح التقسيم عن التصريح به، و ربما صرح به بعض أيضا. و الحكيم اراد تبعيد المسافة؛ كما أنّ بعضهم بعد المسافة ازيد من ذلك؛ فقسم المتصوّر في الذهن، أوّلا- إلى ما يجب وجوده في الخارج و ما يمتنع وجوده، و ما ليس بواجب و لا ممتنع؛ او بعبارة اخرى: إلى ما يمتنع وجوده و ما لا يمتنع، ثمّ الذي 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 في الممتنع، و ما كان موجودا إمّا أن يجب وجوده، او، لا، و هو الممكن.

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

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٢ بل الحدوث واجد المزية صغراه كالكبرى بدت جليّة يفي بالأجزاء و بالكلّ معا و ليس الإمكان جليّا جامعا

### [ لا مزية لطريق الحكيم على غيره ]

فتحصل: أنّ طريقة الحكيم، لا مزية لها على غيرها، و لا الاستدلال فيها استدلال من العلّة. نعم، قد يوجه العلّة بناء على اصلهم الفاسد من اصالة الوجود و وحدته الحقيقيّة؛ فحقيقته الوجود عندهم، ليس إلّا واحدا، و هو الله؛ فهو العلّة للماهيات الاعتباريّة و الحادّات الإمكانية. فعلى طريقة الحكماء، حيث كان النّظر الى الوجود، و هو في الواقع واحد و علّة كلّ موجود، فالاستدلال بحسب الواقع و لبّ الأمر، استدلال من العلّة، و إنّ كان في 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 الذي قرّروه، ظاهر في الاستناد الى الممكن و جعله مستلزما للواجب لا إلى الوجود، و محض كونه لبّا هو الأصل، لا يوجب كونه هو الأصل في الدليل أيضا، مع كونه مغفولا فيه.

و ثانيا: لو تمّ هذا الوجه و صحّ في نفسه، فلا اختصاص له أيضا بالحكيم؛ اذ للمتمكّم ان يقول بمثله أيضا و ان كان يستدلّ بالحدوث فإنّه كما عرفت، لا ينفكّ عن تقسيم الوجود، و الاصل المذكور اصل مسلكي يسلكه الحكيم و المتمكّم معا.

### [ مزايا برهان الحدوث برهان الإن على برهان الامكان ]

و إذا تبين لك عدم مزية لطريقة الحكيم على طريقة المتكلم، فاسمع الآن لمزية طريقة المتكلم عليها؛ كما قلت: بل الحدوث و الاستدلال به في طريقة المتكلمين واجد المزية من جهات:

### [الأولى: بدهة برهان الحدوث و عدم بدهة برهان الامكان]

اوليها: أن صغراه كالكبرى بدت جلية؛ اي ظاهرة بديهية، و هي من المزيات البرهانية؛ فإنّ البرهان، كلما كانت صغراه و كبراه اجلى، كان البرهان ابهى و اعلى، و برهان الحدوث كذلك بكلتا مقدمتيه؛ فإنّ صغراه: «أنّ الاشياء حادثه»، و هي وجدانية ظاهرة، و كبراه: «و هي كلّ حادث يحتاج الى المحدث»، أيضا وجدانية لا خفاء فيه. و اما برهان الامكان، فليس كذلك؛ فإنّ صغراه: «و هي انّ الأشياء ممكنة»، غير ظاهرة، بل تحتاج الى الأثبات و البيان و كذا كبراه: «و هي كلّ ممكن محتاج الى الموجد» فهي أيضا غير ظاهرة كظهور كلّ حادث يحتاج الى المحدث.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٣ انكر الامكان للافلاك و ما يشبهها كالتفس بعض الحكماء  
كذاك لا يفى بدفع الأزليّ إذ عنده الوجوب للكلّ جليّ  
بل لا يفى شيئا بلا انضمام بغيره من موضح المرام

### [الثانية: برهان الحدوث أشمل من برهان الامكان]

ثانيتها: أن برهان الحدوث، يفى بالأجزاء و بالكلّ معا؛ فكما يمكن جمع الموجودات بأسرها دفعة في الدليل بان يقال: «العالم حادث»، كذلك يمكن انفراد كلّ جزء على حدّه في الدليل و اثبات صانع له، بان يقال: «هذا الشيء حادث فيحتاج الى المحدث»؛ فهذا الدليل اشمل، و كلما كان الدليل اشمل، كان اجمل و اكمل و ليس برهان الامكان جليا؛ كما عرفت و لا جامعا، لأنّ اثبات الامكان لكلّ من اجزاء العالم مشكل جدّا كيف؟ و قد انكر الامكان للافلاك و ما يشبهها كالتفس الناطقة بعض الحكماء.

### [الثالثة: برهان الحدوث واف بدفع أزلية الأشياء]

ثالثتها: أن برهان الحدوث واف بدفع من يرى ازلية الأشياء؛ فإنّا اذا اثبتنا حدوث الأشياء، لا يبقى مجال لأزليتها. و اما برهان الامكان، 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 سنقرّه، أنّه لو لا وجود الواجب في جميع الموجودات لدار أو تسلسل. و الأزليّ يقول: بانّ الجميع واجب، و لا دافع له بهذا البرهان.

### [الرابعة: برهان الامكان في إفادته يحتاج إلى ضميمه]

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

على تفسيره:

«بما كان وجوده ضرورياً، او ما يمتنع عدمه، او لا يجوز عدمه»، يصدق على الممكن أيضاً و هو الواجب بالغير؛ و «الممكن» على تفسيره: «بما يستوى طرفاه، او بما لم يكن وجوده و عدمه ضرورياً، او بما يجوز عدمه، او لا- يمتنع عدمه»، لا يوجب افتقاره الى الواجب، إلا بأن يضم إليه أنه بالغير؛ و هذه الضميمة بنفسها، كافية في جعلها طريقاً للثبات، بان يقال: الموجود إما بالذات أو بالغير؛ و كل ما بالغير، لا بدّ و ان ينتهي الى ما بالذات و إلا لدار أو تسلسل؛ و مع كفايتها بنفسها، طريقاً، لا وجه لجعلها ضميمة لغيرها.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٤ و قرروا هذا الدليل هكذا: إن كان في الوجود واجب فذا

و إن أبى كان الجميع ممكنافاحتيج للغير فان يقف هنا

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

و قرروا الأول: إننا نرى للعالم الفناء و التغيرا

و إن هذا الوصف وصف الحادث و احتاج كلّ حادث بمحدث

فالمسلكان، واحد كما ترى و اختلفا في الأثرين قررا

فالوجه لا يدور في هذين فأت بما شئت سوى الوجهين

إذ المناط كونه من الأثر فكلّ وصف أثرى يعتبر هداية الأمة الى معارف الأئمة؛ النص؛ ص ٥٤

### تقرير برهان الامكان بعد تقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن

و قد قرروا هذا الدليل؛ اعنى برهان الإمكان بعد تقسيم الموجود الى الواجب و الممكن، هكذا: إن كان في جملة الوجود واجب، فذا هو المطلوب، و ان أبى، كان الجميع ممكناً؛ اذ لا ثالث لهما، و ارتفاع الضدين اللذين لا ثالث لهما كارتفاع التقيضين. فاحتيج إذن للغير اللذى لا- يكون ممكناً، فان يقف الافتقار هنا بان كان المفتقر إليه واجبا، فهو المطلوب، و إلا بان كان المفتقر إليه أيضا ممكناً، 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 غنى عن تجشم الدليل.

### [تقرير برهان الحدوث]

و قرروا الأول (و هو برهان الحدوث) هكذا: إننا نرى للعالم الفناء و التغيرا، و كلّ جزء منه في تغيّر و تبدل و تجدد و زوال؛ و إن هذا الوصف، وصف الحادث، و احتاج بالضرورة كلّ حادث بمحدث؛ لأنه لم يكن، فكان، و الشيء لا يتكوّن بنفسه و المعدوم لا يوجد إلا بموجد موجود؛ فان كان هو الله القديم، فقد تمّ المطلوب، و إلا دار أو تسلسل؛ كما مرّ. و قضية الدور و التسلسل من متم الاستدلال في كلّ وجه و دليل.

### [بيان أن الوجه لا ينحصر بهذين الطريقين و لذلك استكثر أهل البيت (ع) في الوجوه ما عدا الوجوب و الامكان]

و اذ تبين التقريران، فالمسلكان واحد كما ترى، و ليسا بطريقين مختلفين، و أنّما اختلفا في الأثرين قررا من آثار الصانع، فاختر كلّ من الطائفتين اثرا؛ و هذا نظير أن يستدلّ واحد بالشمس و القمر و آخر بالدوابّ و البشر، و لا يخرج شيء منها عن الاستدلال بالأثر. و على هذا فالوجه لا يدور و لا ينحصر في هذين الوجهين، فأت بما شئت سوى الوجهين؛ إذ المناط كونه من الأثر، فكلّ وصف أثرى يعدّ من الأثر



هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٥ من ذاك أهل البيت منه استكثروا واهملوا الإمكان إذ هم أبصر فكل ما سبق في الاستدلال من أثر المؤثر الفعّال و كل وجه ما عدا الإمكان كبراه تستغنى عن البرهان و إنّما العمدة بالاثبات صغراه كالحديث للذوات و الصنع و التأليف و التدبير و الشّكل و التركيب و التصوير و الاختلاف و كالاتصال و الفقر و الخلو عن إهمال

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

يعتبر في مقام الاستدلال، من ذاك أهل البيت (ع) منه؛ اي من الوجه استكثروا، و لم يقتصروا على وجه واحد، بل استدّلوا بوجوه كثيرة، و اهتموا بالإمكان فلم يذكره، إذ هم (ع) أبصر به. و لعلّ الوجه ما ذكرنا فيه من الخلل، مضافا الى أنّ اطلاق الواجب عليه تعالى و مقابله بالممكن، غير معروفين بالعرف و اللغة، و إنّما هما من مصطلحات الفلاسفة، و اذ قد تبين أنّ المناط في الدليل كونه من الآثار، فكل ما سبق في الاستدلال فهو إذن من أثر المؤثر الفعّال، و كل وجه من الحدوث و غيره ممّا سيأتي ما عدا الإمكان، كبراه تستغنى عن البرهان عليها؛ لأنها وجدانيّة ضروريّة، بخلاف كبرى الإمكان؛ فإنّها تحتاج الى الاثبات كما عرفت.

### [إثبات الصغرى هو العمدة في الاستدلال]

و إنّما العمدة بالاثبات في كل وجه، صغراه؛ كالحديث مثلا للذوات في قولك: و هذا الشيء حادث، و كذلك التغيّر في قولك: العالم متغيّر و مثل الصنع في قولك: العالم مصنوع، و التأليف في قولك: العالم مؤلف، و التدبير في قولك: العالم مدبّر، و الشّكل و التركيب و التصوير للجسام، و الاختلاف كاختلاف الاضداد و اختلاف الليل و النهار و اختلاف الألسنة و غير ذلك، و كما الاتّصال؛ اي اتّصال النّظم و التدبير للعالم، و الفقر؛ يعنى افتقار العالم الى مدبّر و افتقار بعضها الى بعض، و الخلو عن إهمال؛ يعنى، أنّ العالم لا إهمال فيه، و أنّ وضعه كذلك ليس عن إهمال بل عن تقدير قادر فعال.

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

«و كل شيء سواه مخلوق»؛ و كل ما هو مخلوق له فهو اثره. البحار ٣: ٢٩٥ / ١٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٦ و كلّ ذا ممّا قد استدّل به و إنّ كلّ آية للمنتبه

و الفرق أنّ بعضها أعمّ من بعض في الإثبات، تأمل و افتطن

و الكلّ كبرياتها فطريّة جليّة فطريّة عقليّة

يدركها العقل بلا تمحلّ بنفطرة الإدراك و التعقل

فالعقل عن ضرورة الوجودان يقضى صريحا للبناء بان

و إنّه لكلّ وضع و اضع و كلّ مصنوع عليه صانع

و كلّ فعل صادر عن فاعل و القتل لا بدّ له من قاتل و كلّ ذا ممّا قد استدّل به في كلمات الأئمة (ع) و احتجاجاتهم على الخصماء؛ و

إنّ كلّ آية للمنتبه، و اثر من آثار المؤثر عنده. و الفرق أنّ بعضها أعمّ من بعض في الإثبات؛ تأمل! و افتطن! فإنّ الحدوث، اكثر اثباتا



من الصنع و التركيب مثلا، و الاتصال اتم من الإهمال، و كذلك يجرى بعضها فيما لا يجرى فيه غيره، فيثبت ما لا يشتهه غيره؛ كالصنع و الاتصال مثلا فيما لا اختلاف فيه و فيما فيه اختلاف.

و الكل كبرياتها فطرية جلية؛ اعنى فطرية عقلية، يدركها العقل بلا تمحل بفطرة الإدراك و التعقل؛ فان كثيرا من المعانى الكلية، تدركها عقولنا بصفاتها من دون تمحل و استدلال، و تسمى هذه الفطرة ب «الفطرة العقلية» لأن المدرك لها العقل؛ كما أن كثيرا من اللذات و الآلام الجسمائية و النفسانية، تدركها نفوسنا و امزجتنا، و تسمى هذه الفطرة ب «الفطرة الطبيعية»، لأن مدركها الطبع.

### [ما هو مورد إنكارنا على مدعى الفطرة؟]

و الهمذى انكرت على مدعى الفطرة فى باب التوحيد، إنما هو انكار أن تكون المعرفة من احدى الفطرتين، و قد ذكرت شيئا من هذه الكبريات الفطرية.

### [نموذج من الكبريات الفطرية]

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

«و هل يكون بناء من غير بان أو جناية من غير جان؟» و يقضى أيضا أنه لكل وضع فى تركيب و تصوير و تأليف، واضح لا بد منه؛ و كل مصنوع عليه صانع لا بد منه؛ و كل فعل صادر عن فاعل لا بد منه؛ فان وجود الافاعيل، تدل على فاعلها؛ و القتل لا بد له من قاتل؛ كما قال (ع): «او جناية من غير جان»؛ و كذلك كل متغير حادث أو يحتاج الى

(١). المصدر ٦٤: ١٩ / ٤٠.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٧ و صغريات هذه المعانى واضحة أيضا على الوجدان و الشبهات أورثتها الاختفاء ليس لها ذاتا كالامكان، خفاء

فالصنيع ظاهر لكل من نظراذ كل شىء فيه للصنع اثر مغير، و كل حادث يحتاج إلى محدث، و الفقير محتاج الى الغنى، و ما بالغير الى ما بالذات.

و عند التدبر و التحقيق، صغريات هذه المعانى واضحة أيضا على الوجدان؛ و إن لم تكن كوضوح الكبريات؛ لاحتياجها الى ادنى تأميل و تدبر. و إنما الشبهات التى القتها الملاحظة أو اهل الاستدلال فى بعضها، أورثتها الاختفاء؛ فاحتاجت الى دقة و امعان، او توضيح و بيان. ليس لها ذاتا و فى نفسها، لو لا تلك الشبهات، كالامكان، خفاء؛ فان امكان الأشياء خفى فى نفسه يحتاج الى تقرير و بيان و اثبات بعد معنى الإمكان. و اما الحدوث و التغير و الصنع و التأليف و التركيب و الشكل و التصوير و الاختلاف و الافتقار و الاتصال و عدم الاهمال، امور واضحة، فى نفسها، ظاهرة بالعيان، لمن لا ينكر الوجدان.

و اذ قد تبين تكثر الطرق و تعدد الوجوه بالإجمال، فلنذكر بالتفصيل ما ورد عن الأئمة (ع) من الاستدلال بهذه الوجوه.

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

إشارة

فالصنع ظاهر لكل من نظر بعينه الى اعيان الموجودات، وفيه اشارة إلى أن الاستدلال بالصنع مخصوص بالمشهودات؛ إذ كل شيء من هذه المشهودات، فيه للصنع أثر ظاهر. قال امير المؤمنين (ع): «كفى باتقان الصنع لها آية، و بمر الطبع عليها دلالة، و بحدوث الفطر عليها قدمه، و باحكام الصنع لها عبرة.»

(١). البحار ٤: ٢٢٢ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٨ مؤلف، مشكل، مصور مقدر، محدد، مدبر  
فمنه ذو وضع و ذو الوان و منه ذو صوت و ذو الحان  
و الكل ذو كم و كيف خاص و هيئة و وضع اختصاصي

### [آثار الصنع]

و اما آثار الصنع، فإن كل شيء مؤلف، ذو تأليف؛ مشكل، ذو شكل؛ مصور ذو تصوير؛ مقدر، ذو تقدير؛ محدد، ذو حدود؛ مدبر، ذو تدبير خاص؛ فمنه ذو وضع خاص في العرض و العمق و الطول؛ و منه ذو الوان مختلفة، و منه ذو صوت خاص و ذو ألحان مختلفة.

### [الاستدلال بآثار الصنع و التدبير في الآيات و الروايات]

و الكل ذو كم في مقدار على حد معين، و ذو كيف خاص في اللون و الطعم و اللينة و الخشونة و غيرها؛ و ذو هيئة مخصوصة في الأشكال، و ذو وضع اختصاصي يختص به؛ فهذه كلها آثار الصنع و التأليف و التدبير. قال الصادق (ع) لابن أبي العوجاء:  
«أ مصنوع أنت أم غير مصنوع؟» قال: لست بمصنوع. فقال (ع):  
«فلو كنت مصنوعا. كيف كنت تكون؟» فلم يجر جوابا و قام و خرج.  
و في رواية أخرى، فقال (ع) له:

«فصف لي لو كنت مصنوعا كيف كنت تكون؟» فبقى عبد الكريم مليا لا يحير جوابا، و ولع بخشبة كانت بين يديه و هو يقول:  
طويل، عريض، عميق، قصير، متحرك، ساكن، كل ذلك صفة [صنعه] خلقه؛ فقال (ع): ان كنت لم تعلم صفة الصنعة غيرها، فاجعل نفسك مصنوعا لما تجد في نفسك مما يحدث من هذه الأمور.»

### [آثار الصنع و التدبير في الإهليلجة]

و قال (ع) أيضا في حديث الإهليلجة:  
«أ رأيت إن اريتك تدبيرا، أ تقر أن له مدبرا و تصويرا أن له مصورا؟ قال: لا بد من ذلك، قلت: الست تعلم أن هذه «الاهليلجة» لحم مركب على عظم، فوضع في جوف، متصل

(١). البحار ٣: ٣١ / ٤.

(٢). المصدر ٣: ٤٦ / ٢٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٩ و منه ما ينمو على تدبير من بدئه لمنتهى التقدير  
كالمعدنيات و كالحیوان و كالتبئات و كالانسان بغصن مركب على ساق، يقوم على اصل يتقوى بعروق من تحتها على جرم متصل

بعض ببعض؟ قال: بلى، قلت: الست تعلم أن هذه الاهليلجة، مصورة بتقدير و تخطيط و تأليف و تركيب و تفصيل، متداخل بتأليف شىء فى بعض شىء به طبق بعد طبق، و جسم على جسم، و لون مع لون، ابيض فى صفرة، و لئين على شديد، فى طبائع متفرقة، و طرائق مختلفة، و اجزاء مؤتلفة مع لحاء تستبقيها، و عروق يجرى فيها الماء، و ورق يسترها و يقيها من الشمس أن تحرقها، و من البرد أن تهلكها و الريح أن تدبها.»

### [آثار الصنع و التدبير فى الأشياء التى تنمو بعد وجودها شيئاً فشيئاً]

و منه؛ اى من الشىء ما ينمو بعد وجوده شيئاً فشيئاً على تدبير مخصوص، متدرجا من بدئه؛ اى بدء وجوده و نشئه لمنتهى التقدير الذى قدر له من حد كماله؛ و ذلك كالمعدنيات، فإنها تتكون على كيفية خاصة من الماء و التراب؛ و كالحوان و كالتبئات و كالإنسان، و الجميع ظاهرة؛ قال الله تعالى: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ \* أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا \* ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا \* فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا \* وَ عِنَبًا وَقَضْبًا \* وَ زَيْتُونًا وَ نَخْلًا \* وَ حُدائقَ غُلْبًا \* وَ فَاكِهَةً وَ أَبًّا \* مَتَاعًا لَكُمْ وَ لِنِعَامِكُمْ .

و قال تعالى أيضا: وَ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَ مِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَ جَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَ الزَّيْتُونِ وَ الرُّمَّانِ مُشْتَبِهًا وَ غَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَ يَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ .

و قال أيضا: وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَ غَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَ النَّخْلَ وَ الزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ وَ الزَّيْتُونَ وَ الرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَ غَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ

(١). البحار ٣: ١٥٧ / ١.

(٢). عبس ٨٠: ٢٤.

(٣). انعام ٦: ٩٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٠ و منه ما مقدر إلى قدر تعرض اطوار عليه كالشجر و آتوا حقه يوم حصاده و لا تسرفوا إِنَّهُ لَا 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 الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ \* ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فى قَرَارٍ مَكِينٍ \* ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا \* ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ . و غيرها من الآيات.

و قال الصادق (ع): «أ رأيت الاهليلجة قبل أن تعقد؟ اذ هى فى قمعها ماء بغير نواه، و لا لحكم و لا قشر و لا لون و لا طعم و لا شدة؟ قال: نعم، قلت: أ رأيت لو لم يرفق الخالق ذلك الماء الضعيف الذى هو مثل الخردلة فى القلة و الذلة، و لم يقوه بقوته، و يصوره بحكمته، و يقدره بقدرته، هل كان ذلك الماء يزيد على أن يكون فى قمعه غير مجموع بجسم و قمع و تفصيل؟ فإن زاد، زاد ماء متراكبا غير مصور و لا مخطط و لا مدبر بزيادة اجزاء و لا تأليف اطباق.»

### [آثار الصنع و التدبير فى خلق الانسان]

ومنهُ ما مقدّر إلى قدر معلوم و أجل مسمّى و محتوم، تعرض اطوار مختلفه عليه في طول قدره؛ كالبشر و غيره. فإنّ الإنسان كما كان، منشأ بهذا الشّان حين ما كان في الرحم؛ كما قال تعالى: أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ \* فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ \* إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ \* فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ .

وقد بينت الآية المتقدّمة اطواره في تلك النشأة له، اطوار خاصّة في نشأته بعد الولادة؛ كما قال تعالى: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا وَ مِنْكُمْ مَنْ يَتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَ لَتَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ .

وقال أيضا: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ

(١). انعام ٦: ١٤١.

(٢). مؤمنون ٢٣: ١٢-١٤.

(٣). البحار ٣: ١٥٧ / ١.

(٤). رسائل ٧٧: ٢٠-٢٣.

(٥). غافر ٤٠: ٤٧.

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٦١ و ما مقدّر على أصول كالليل و النهار و الفصول

و الشمس أيضا و النجوم و القمر كذا الرياح و السحاب و المطر

كلّ مسخرّ بأمر ربّه مؤتمر لما موكل به جعل من بعد قوّه ضعفاً و شبيّه يخلق ما يشاء و هو العليم القدير .

وقال أيضا: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَ غَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنَبِّئَنَّ لَكُمْ وَ نَقُرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَ مِنْكُمْ مَنْ يَتَوَفَّى وَ مِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ...

### [آيات الصنع و التدبير في الليل و النهار و الشمس و القمر و النجوم]

ومنهُ ما مقدّر على أصول منتظمة، و موازين منظمه، كالليل و النهار و الفصول الأربعة، و الشمس أيضا و النجوم و القمر؛ فإنّ لها حركات خاصّة طولاً و عرضاً، و منازل مخصوصه؛ قال تعالى:

وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ \* وَ الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ \* وَ الْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ \* لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَ لَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ .

وقال تعالى: وَ هُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ .

وقال تعالى: هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا وَ قَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ .

كذا الرياح و السحاب و المطر، كلّ مقدّر على أصول منظومه و فصول معلومه، و كلّ مسخرّ بأمر ربّه، مؤتمر لما موكل به قال تعالى: وَ سَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ .

(١). روم ٣٠: ٥٤.

(٢). حج ٢٢: ٥.

(٣). يس ٣٦: ٣٧ - ٤٠.

(٤). انبياء ٢١: ٣٣.

(٥). يونس ١٠: ٥.

(٦). نحل ١٦: ١٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٢ و هي مع أنها على تقدير شواهد لحكمة التدبير بها يدبر الذي على الثرى إذ كان كل في الثرى مؤثرا تحكى عن المدبر السياس كالمملك السائس أمر الناس و آية التدبير أيضا واضحة من حيث ما نرى لكل مصلحة كبيت إذ مهّد بالآلات معدة لكثرة الحاجات

هذى لحاجة و ذى لحاجة فإن من لم يسلك اللجاجة و قال: وَ سَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ دَائِبِينَ وَ سَخَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ .  
و قال: يُعْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ .  
و قال: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الْفُلُكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعِيدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَائِبَةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ .

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

و قد تكلم الصادق (ع) في حديث «المفضل»، فصلا مشبعا في الشمس و القمر و النجوم و الليل و النهار و الفصول و الرياح و السحاب و الأمطار، و كفيتهها و خواصها و آثارها، يطول المقام بذكر الجميع، و كذلك تكلم في حديث الاهليلجة في كل منها على الاجمال؛ و هي مع أنها على تقدير خاص في انفسها شواهد أيضا لحكمة التدبير، تشهد بأن تدبيره تعالى كلها عن حكمة؛ لأن بها يدبر الذي على الثرى من الجماد و النبات و الحيوان و الإنسان، إذ كان كل في الثرى مؤثرا، فالشمس بوجهه، و القمر بوجهه، و الليل بوجهه، و النهار بوجهه، و الرياح بوجهه، و السحاب بوجهه، و المطر بوجهه، و الحر بوجهه، و البرد بوجهه. ففي الاهليلجة بعد قوله (ع): «و ورق يسترها و يقيها من الشمس أن تحرقها، و من البرد أن تهلكها و الريح ان تذبليها»، قال (ع):

«أفليس لو كان الورق مطبقا عليها كان خيرا لها؟ قلت: الله احسن تقديرا لو كان؛ كما تقول: لم يصل إليها ربح يروحها و لا برد

(١). ابراهيم ١٤: ٣٣.

(٢). اعراف ٧: ٥٤.

(٣). بقره ٢: ١٦٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٣

يشددها و لعفت عند ذلك، و لو لم يصل إليها حر الشمس، لما نضجت؛ و لكن شمس مرّة، و ربح مرّة، و برد مرّة؛ قدر الله ذلك بقوة لطيفة و دبره بحكمة بالغه» .

فهى بهذه الدلالة، تحكى عن المدبر السياس، الذى بسياسته يدبر الأمور على ما ينبغى من رفع المحذور و جلب الخير و دفع الشرور، كالمملك السائس أمر الناس. و آية التدبير منها بوجه آخر أيضا واضحة، و ذلك من حيث ما نرى لكل منها مصلحة خاصة. فمن تأمل فى اجزاء العالم حق التأمل، يرى العالم كبيت إذ مهّد بالآلات و الادوات التى جعلت معدة لكثرة الحاجات و المآرب الماسية إليها،

هذي لحاجة و ذى لحاجة. قال الصادق (ع) (فى حديث المفضل):

### [أول الأدلة على وجود الصانع المدبر تهيئة هذا العالم و نظم أجزائه]

«أول العبر و الأدلة على البارى - جل قدسه - تهيئة هذا العالم و تأليف أجزائه و نظمها على ما هى عليه؛ فإنك إذا تأملت العالم بفكرك، و ميزته بعقلك، وجدته كالبيت المبنى المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده؛ فالسّماء مرفوعة كالسّقف، و الأرض ممدودة كالبساط، و النجوم منضودة كالمصابيح، و الجواهر مخزونة كالذخائر؛ و كلّ شىء فيها لشأنه معدّ؛ و الانسان كالمملّك ذلك البيت، و المحوّل جميع ما فيه؛ و ضروب النبات مهّيئة لمآربه، و صنوف الحيوان مصروفة فى مصالحه و منافعه؛ ففى هذا دلالة واضحة على أنّ العالم، مخلوق بتقدير و حكمه و نظام و ملائمة، و أنّ الخالق له واحد. و هو الذى ألفه و نظمه 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 التى تراها موجودة معدّة فى العالم من مآربهم: فالتراب للبناء، و الحديد للصناعات، و الخشب للسفن

(١). البحار ٣: ١٥٧ / ١.

(٢). المصدر ٣: ٦١ / ١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٤ لقائل من قلبه السليم لا بدّ من مدبر حكيم \*\*\* و غيرها، و الحجارة للأرحاء، و النحاس للاواني، و الذهب و الفضة للمعاملة، و الجواهر للذخيرة، و الحبوب للغذاء، و الثمار للتفكه، و اللحم للمأكل، و الطيب للتلذذ، و الأدوية للتصحيح، و الدوابّ للحمولة، و الحطب للتوقد، 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 مملوءة من كلّ ما يحتاج إليه الناس، و رأى كلّ ما فيها، مجموعا، معدا للأسباب، معروفة، لكان يتوهم 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 تأمل فى اجزاء العالم و خواصّها و فوائدها، و لم يسلك طريق اللّجاجة و العناد، لقائل من قلبه السليم، أنّه لا بدّ للعالم من مدبر حكيم؛ قال الصادق (ع) للمفضل:

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

«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 الحيّ الناطق ...؟» .

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

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

فقال (ع):

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

(١). البحار ٣: ٨٦ / ١.

(٢). المصدر ٣: ٨٨ / ١.

(٣). المصدر ٦٤: ١٩ / ٤٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٥ ثم الحدوث، حالة تجددت للشيء، غير الحالة التي بدت من ذلك استلزم للتغيير بل ليس غيره لدى التدبير إذا نظرت الى بناء مشيد مبنئ، علمت أن له بانيا، وان كنت لم تر الباني ولم تشاهد...؟» الى أن قال (ع): «... فلم يكن بد من اثبات الصانع لوجود المصنوعين، والاضطرار منهم إليه أنهم مصنوعون...». يأتي ذكر بقيته.

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

#### [تعريف الحدوث على القول المشهور]

المشهور أن «الحادث»، هو المسبوق بالعدم؛ وقيل: هو المسبوق بالغير، ليشمل المعدوم بعد الوجود؛ ولا حاجة إليه، لأن العدم الحاصل بعد الوجود، مسبوق بالعدم. و مع ذلك، فالذي قلته مستفادا من الروايات، احسن منهما:

#### [تعريف الحدوث على ما استفاد من رواياتهم (ع)]

ثم الحدوث، حالة تجددت للشيء غير الحالة التي بدت له؛ اي ظهرت له و كانت عليه؛ يعنى، أن الحدوث، هي الحالة المتجددة للشيء؛ فان كان الشيء معدوما ثم صار موجودا، فالحالة المتجددة له، هو الوجود بعد العدم، وان كان موجودا ثم انعدم، فالحالة المتجددة، هو العدم بعد الوجود. و من اجل ذلك التجدد، استلزم للتغيير، إذ لا يعقل تجدد الحالة من غير تغيير، بل ليس غيره لدى التدبير، اذ التغيير ليس إلا تجدد الحالات.

(١). البحار ٣: ٢٩ / ٣.

(٢). البحار ٣: ١٥٣ / ١. و قد جمع الصادق (ع) في حديث الاهليلجة بين الاستدلال بالصنع و التدبير و الحدوث في قوله (ع): «و لعمرى لو تفكروا في هذه الأمور العظام، لعينوا من امر التركيب، و لطف التدبير الظاهر، و وجود الاشياء مخلوقة بعد أن لم تكن ثم تحولها من طبيعة الى طبيعة، و صنيعة الى صنيعة، ما يدلهم ذلك على الصانع، فإنه لا يخلو شيء من أن يكون له اثر بتدبير و تركيب، يدل على أن له صناعا مدبرا و تأليف بتدبير يهدى الى حكيم واحد.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٦ فالحدوث، الوجود من بعد العدم أو عدم بعد الوجود المصطلم إن شئت قل: ما لم يكن فكانا أو كان ثم لم يكن وبانا و على هذا التفسير: من أن الحدوث هي الحالة المتجددة، فالحدوث هو الوجود من بعد العدم، أو عدم بعد الوجود المصطلم الفانى؛ إن شئت قل: عبارة اخرى: الحدوث أو الحادث، ما لم يكن، فكان، أو كان ثم لم يكن وبانا؛ اي ذهب و زال و الألف في كان و بان للإطلاق؛ يعنى، أن الحادث ما كان على احد النحويين: إما ان لم يكن فكان؛ او كان، ثم لم يكن؛ و ان كان الاقتصار على الأول أيضا جائزا؛ لأن العدم الطارئ على الوجود أيضا ممّا لم يكن، فكان؛ كما عرفت في تفسير المشهور.

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

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

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

و في الإهليلجة، قلت: «افلست قد رأيت الاهليلجة بعد حدوثها و عاينتها بعد أن لم تكن شيئاً، ثم هلكت كأن لم تكن شيئاً؟...»  
و قال الرضا (ع) لرجل قال له: ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال (ع): «انت لم تكن ثم كنت، و قد علمت أنك لم تكون نفسك و لا تكونك من هو مثلك.»

و قال الصادق (ع) في جواب أسئلة الزنديق في ردّ مقاله الازليّة:

«إنّ الأشياء تدلّ على حدوثها من دوران الفلك بما فيه، و هي سبعة افلاك، و تحرك الأرض و من عليها، و انقلاب الأزمنة و اختلاف الوقت، و الحوادث التي تحدث في العالم من زيادة و نقصان و موت و بلى، و اضطراب النفس الى الإقرار بأنّ لها صنعا

(١). البحار ٤: ٢٦١ / ٩.

(٢). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٣). المصدر ٣: ١٥٨ / ١.

(٤). المصدر ٣: ٣٦ / ١١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٧ ثمّ الحدوث حيث قابل القدم قابله في كلّ شأن بالعدم  
فعمّ ما بالفعل قد تغيّراً أو كان قابلاً لأن يغيّراً و مدبراً؛ أ ما ترى الحلو يصير حامضاً، و العذب مرّاً، و الجديد بالياً، و كلّ الى تغيّراً و فناء»

و قال الرضا (ع) في خلق السماوات: «و لكنّه - عزّ و جلّ - خلقها في ستّة ايام ليظهر للملائكة ما يخلقه منها شيئاً فشيئاً، فتستدلّ بحدوث ما يحدث على الله - تعالى ذكره - مرّة بعد مرّة.»

و قال الصادق (ع) جواباً لأبي شاعر الديصاني 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 غرقى رقيق، تطيف به فضة سائلة و ذهب مائعة، ثمّ تنفلق عن مثل الطاوس، أدخلها شيء؟  
قال: لا، قال (ع): فهذا الدليل على حدث العالم. قال: اجزت فاجزت و قلت فاحسنت.»

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

### [تقابل الحدوث و العدم في تمام الشئون]

ثمّ الحدوث حيث قابل القدم تمام المقابلة، قابله في كلّ شأن ثابت له بالعدم؛ فكلّ ما ثبت للقديم من وصف، ثبت عدمه للحدوث بمقتضى المقابلة الكليّة.

فالقديم: ما لم يكن مسبقاً بالعدم، و الحادث: ما كان مسبقاً به؛ و القديم: ما لا أول له، و الحادث: ما كان له أول؛ و القديم: ما لم يكن بالغير و لا مسبقاً به، و الحادث: ما كان كذلك؛ و من ذلك أنّ القديم ما ليس متغيّراً لا بالذات و لا بالفعل؛ و بعبارة اخرى: ما لا يكون متغيّراً و لا قابلاً للتغير،

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

و الحادث ما هو بخلافه؛ فهو إمّا متغيّراً بالفعل أو متغيّراً بالذات و ان لم يظهر منه التغير بالفعل. و على هذا فعمّ ما بالفعل قد تغيّراً و ظهر



منه التغير، أو كان قابلا لأن يغيرا.

(١). البحار ١٠: ١٦٦ / ٢.

(٢). المصدر ٣: ٣٩ / ١٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٨ فمنه ما القبول فيه يتين والاختبار فيه سهل هتين لو ضمّ مثله إليه يكبرو لو أخذت منه شيئا يصغر و منه ما العقل يراه قابلاو إن علينا الاختبار أشكلا فالانس و التبات و الحيوان و نحوها حدودها مبان و الأرض سخرت لنا تسخيرا فقد بدا قبولها التغييرا و أمّا الأفلاك ففي تغيير يثبت بالارصاد للمستبصر و العقل لا يمنع أن تغيرت لو ضمّ مثلها إليها كبرت فكان إثبات الحدوث ظاهر الكل شيء كائن مما يرى \*\*\*

### [أقسام الأشياء من حيث قابليتها للتغيير]

ثمّ القابلية للتغيير على وجهين:

فمنه: ما القبول فيه ظاهر يتين، و هو بحيث يكون الاختبار فيه سهل هتين؛ و ذلك بأن تقبل الزيادة و النقيصة، فالزيادة بأنه لو ضمّ مثله إليه، يكبر، و النقيصة بأنه لو أخذت منه شيئا، يصغر؛ ككثير من اجزاء العالم، فإنها ظاهرة القبول للزيادة و النقيصة بهذا الوجه؛ و منه: ما العقل يراه قابلا للتغيير إذا نظر إليه في ذاته، و إن علينا الاختبار أشكلا.

فالأقسام إذن ثلاثة: منه ما هو متغير بالفعل؛ أي التغير له حاصل بالعيان؛ و منه ما ليس متغيرا بالعيان، لكنّه قابل له بالامتحان؛ و منه ما يصعب فيه الامتحان، و لكنّ العقل يرى له الشأئية و القبول. فالانس و التبات و الحيوان و نحوها من الأوّل، فإنّ حدودها مبان ظاهر؛ و من الثاني الأرض، فإنها سخرت لنا تسخيرا، نقلبها كيفما نشاء، فقد بدا بذلك قبولها التغييرا؛ و أمّا الأفلاك، فاثبات التغير لها بوجهين: اعني بالوجه الأوّل و الثالث؛ أمّا الأوّل، فلأنّ كلّ فللك ففي تغيير ظاهر لمن راقب حركاتها، فإنّ لكلّ فللك حركة، مخصوصة، مضبوطة، معروفة عند اهله، و كلّ متحرّك، متغير، و غيرها و حركاتها يثبت بالارصاد للمستبصر.

و أمّا تقرير الوجه الثالث: فكما قلت: و العقل لا يمنع أن تغيرت بالانضمام، بان يكون لو ضمّ مثلها إليها كبرت أو أخذ منها شيء صغرت؛ فإنّ ذلك و ان لم يكن حسيا في الاختبار و لا تناله يد الاختبار، ألّا أنّ العقل لا يمتنع عليها الزيادة و النقصان بالنظر

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٩

الى ذاتها؛ و يكفي في إثبات الحدوث، امكان التغيير؛ فإنّ امكانه كفعليته.

### [استدلال الصادق (ع) على الحدوث بالتغيير الشأني]

وقد استدللّ الصادق (ع) بالتغيير الشأني على الحدوث في بعض محاجته مع ابن ابي العوجاء؛ قال ابن ابي العوجاء في اليوم الثالث من دخوله عليه (ع): ما الدليل على حدث الاجسام؟

فقال (ع): «إني ما وجدت شيئا صغيرا و لا كبيرا إلّا اذا ضمّ إليه مثله صار كبيرا، و في ذلك زوال و انتقال عن الحالة الأولى؛ و لو كان

قديمًا، ما زال ولا حال، لأنّ الّذى يزول و يحول، يجوز أن يوجد و يبطل، فيكون بوجوده بعد عدمه دخول في الحدوث، و في كونه في الأزل، دخوله في القدم؛ و لن تجتمع صفة الازل و الحدوث و القدم و العدم في شيء واحد.

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

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

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

(١). غير خفيّ أن هذا مخالف لمذهب الفلاسفة القائلين بقدم الافلاك، و كذلك يخالف قول من يقول منهم بعدم جواز الخرق و الالتيام فيها؛ و لعلهم يقولون به وضعًا؛ يعنى بحسب الوضع الفعلى الّذى هي عليه فعلا، لا- استحالة ذلك عليها ذاتا، فإنّه يثول إلى القول بالقدم أيضا.

(٢). البحار ٥٧: ٣٢ / ٦٢.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٠ و الاتصال ظاهر غير خفيّ لأنّ ما في الكون كالمؤلف

يقوم بعضه ببعض آخرو بعضه لبعض كالمؤثر

كأنها أجزاء شيء واحد تنحو الى حصول شيء فارد

فطورا الشمس و طورا القمر و طورا الريح و طورا المطر

تحیی بها الأرض و يحيی ما بهامن انسها و طيرها دوابها تغیرها، فهي و ان لم تكن كذلك فعلا، لكنّ العقل يجوزه عليها شأنًا؛ و هذا التقرير، يجرى فيما لا يمكن الاختبار أيضا، فكان إثبات الحدوث على هذا التقرير، ظاهرا لكلّ شيء كائن ممّا يرى.

و امّا ما لا يرى، فاثبات الحدوث له، فرع الدليل المثبت له؛ فان كان المثبت له الشرع، فالشرع لا يثبت له إلاّ حادثا مصنوعا، و ان كان العقل، و العقل لا طريق له الى اثباته فهو لا يشك في صفة ما اثبتته.

**تقرير «الاتصال» و «الإلجاء» و «الاضطرار» و «الحاجة» و «الافتقار» و «التضاد» و «الاختلاف»**

**إشارة**

و قد استدللّ بكلّ منهما في الاخبار، و دلالتها ظاهرة؛ كما قلت:

و الاتصال ظاهر غير خفيّ لمن تفكّر في الكون؛ لأنّ ما في الكون كالمؤلف الواحد و كمعمل واحد لصنعة خاصية، يقوم بعضه؛ اي بعض الكون ببعض آخر في حصول الاثر منه؛ بحيث لو لاه، لم يتم له اثر، فيكون كلّ منها كجزء العلة، و بعضه لبعض الآخر كالمؤثر له تمام المؤثر؛ بحيث لو لاه، لم يكن له نشوء و لا بقاء. و الأوّل، كائتلاف كلّ من الشمس و القمر و الهواء و الريح و المطر و الحرّ و البرد و تعاضدها في حصول ما لها من الأثر؛ فإنّ كلّا منها، لا- يتم عمله إلاّ بالآخر؛ و الثاني، كتأثيرها مجتمعا او منفردا بالنسبة الى المواليث الثلاثة: المعدن و النبات و الحيوان؛ فإنّها لها بمنزلة المؤثر ابتداء و استدامة، و إنك اذا تأملتّها، ترى هذه الأبعاض في الاتصال

والارتباط، كأنها أجزاء شيء واحد، تنحو وتميل و تسعى الى حصول شيء فارد؛ و من عجيب، تديرها أنها تعمل على التناوب، فطورا الشمس، و طورا القمر، و طورا الريح،  
هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧١ و الاضطراب ظاهر من بعد إذ كلّ ذا لأجل شيء أخذنا  
فما هو المجبول بالتأثير يضطر بالغير بلا نكير و طورا المطر، و أنها حيث تجرى على ذلك تحيي بها الأرض و يحيى ما بها من إنسها و  
طيرها و دوابها؛ فهذا تقرير الاتصال.

### [وجه دلالة الاتصال على الصانع المدبّر]

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

### [تقرير الاضطراب]

و اما الاضطراب، فهو أيضا ظاهر من بعد ذا؛ اى بعد ثبوت الاتّصال و تقريره، إذ كلّ ذا المذكور لأجل شيء أخذنا؛ كما بينت، فإنّ كلّ  
من اجزاء المذكورة و غيرها، له اثر خاصّ و طبيعته مخصوصة، هى غايتها المحفوظة، و فائدتها الملحوظة؛ و لما كانت غير مدركة و لا  
شاعرة، فلا محالة تكون مقهورة تحت قوّة قاهرة؛ فهى مضطّرة فى حركاتها و سكناتها و مقاديرها و تأثيرها. فاضطراب 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) بالاضطراب]

و قد استدلّ بذلك، الصادق (ع) فى الحديث الآتى فى محاجته مع المصرى، قال (ع):  
«أما ترى الشمس و القمر يلجئن ليس لهما مكان إلّا مكانهما؟ فان كانا يقدران على ان يذهبا و لا يرجعان، فلم يرجعان فإن لم يكونا  
مضطّرين، فلم لا يصير الليل، نهارا و النهار ليلا، اضطرا و الله يا اخا اهل مصر.»  
و قد اشار (ع) الى اضطراب الريح و الرعد و السحاب و المطر و حركة الارض من الزلازل أيضا فى حديث الإهليلجة، فى كلام طويل.

(١). البحار ٣: ٢٥/٥١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٢ و الافتقار منه أيضا باناللسافلات سيما الإنسانا  
و باضطراب و اتّصال حتما للفقر للعلوى إذ تلازما  
و كلّ ما بالغير فهو ينتهى من اجل فقره لما بذاته  
و كلّ طبعى مجبول بلاإرادة بالافتقار أهلا

### [تقرير الافتقار]

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

و قد استدللّ الصادق (ع) بالافتقار، قيل له (ع): ما الدليل 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 بالذات»؛ 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 التمسك بالقاعدة، قول الرضا (ع) (فى خطبته بمحضر المؤمن): «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 بالذات.

و كلّ طبعى مجبول بلا إرادة و شعور، فهو بالافتقار أهلا، و بهذا يمكن اثبات الافتقار للعلويات أيضا، و كذلك لكلّ ما له اثر طبعى بلا شعور و اختيار؛ فإنّ المجبول من غير شعور، لا يمكن ان يكون مؤثرا بالذات، فلا بدّ و ان ينتهى الى ما بالذات. و سيأتى الاستدلال بهذا الوجه فى كلام الصادق (ع) فى ردّ الطبيعيين.

(١). البحار ٧٨: ٢٦٢ / ١٠٨.

(٢). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

هداية الامّة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٣ و الاختلاف ناشى عن مصلحة و حكمه آية أيضا واضحة منه اختلاف الليل و النهار و نشأة الإنسان فى اطوار كذا اختلاف الناس فى الألوان و الوجه و اللسان و الألحان و غير ذا من اختلاف الأمكنة فى طبعها كذا اختلاف الأزمنة و الخلف فى أفراد نوع واحد من كامل أو ناقص أو زائد و هذه الحوادث الكونية عن فجأة أرضية جوية فالاختلاف كان عن مدبر و لا يكون ذا بلا مقدر \*\*\*

### [تقرير الاختلاف]

و أمّا الاختلاف، فمعلوم أنّه اذا كان ناشئا عن مصلحة و حكمه 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 الليل والنهار؛ كقوله تعالى: وَ اٰخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ ...  
ومنه: نشأة الإنسان في اطوار مختلفة؛ كما قال: وَ فِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ .

وكذا اختلاف الناس في الألوان والوجه واللسان والألحان؛ كما قال تعالى:

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اٰخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ .

وغير ذلك من اختلاف الأمكنة في طبعها، وكذا اختلاف الأزمنة في طبعها أيضا؛ فإن طابع الامكنة والبلدان مختلفة، و طابع الفصول والأزمان متفاوتة.

وكذا الخلف والاختلاف الواقع في أفراد نوع واحد؛ كالإنسان أو البقر والغنم أو غيرها، من كامل في خلقه، أو ناقص أو زائد فيها.

وكذا اختلاف الدواب والانعام في ألوانها، خصوصا اختلاف نتائجها مع آبائها وأمهاتها.

ومن الاختلاف أيضا، حدوث هذه الحوادث الكونية الواقعة عن فجأة وبغته،

(١). جاثية ٤٥: ٥.

(٢). جاثية ٤٥: ٤.

(٣). روم ٣٠: ٢٢.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٤ وكل شخص إن بنفسه استدلل لربّه فذاك أجلى و ادلّ

إذ كلّ شخص عارف بنفسه وما به من نعمه و بؤسه

و إنّه مرّكب، مصوّر مؤلّف، مدبّر، مقدّر

و ما به من ذلّ الافتقار و ما ينوبه بلا اختيار

يأتيه ما يحول عن مهمّته من فسح عزمه و نقض همّه

و أنّه لم يك حيناً كائناتلم يكن لنفسه مكوّنا

و لا الّدى يكون من أمثاله إذ حال مثله إذن كحاله

يجرى عليه ما جرى عليه فليس أمر غيره إليه أرضية أو جوية؛ كالحرّ و البرد في غير أوانها، و الصواعق و الامطار الغير المترقبة، و

النوازل الغير المعتادة من الطاعون و الوباء و الخسف و الزلازل الارضية، و ما يقع فيها من غير عادة.

### [دلالة الاختلاف على وجود مدبّر حكيم]

فالاختلاف في جميع ما ذكر، كان لا محالة عن مدبّر، مختار، حكيم؛ إذ حدوث الحادث أو تخالف الحوادث أو تخلف الطبيعيّة من

غير سبب محال، و كذلك لا يكون ذا الاختلاف بلا مقدّر؛ لأنّ كلّ على قدر معلوم و اجل محتوم. و سيأتي في الردّ على الطبيعيين

كلام الصادق (ع) في تحقيق الاختلاف و استدلاله به.

**تقرير الاستدلال لكلّ شخص بمصنوعيته و مدبّريته؛ و كذا استدلاله بعوارض النفس و حالاتها، و ما يعرضها من فسح العزائم و نقض الهمم**

### إشارة

و كلّ شخص إن بنفسه استدلل 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 في الجنسيّة و النوعيّة؛ و أنّ

كلّ احد يعرف ما به من نعمه و بؤسه و سائر حالاته، و أنّه مرّكب، مصوّر، مؤلّف، مدبّر، مقدّر، و كلّ ذلك من آثار المصنوعيّة. و يعرف أيضا ما من ذلّ الافتقار الذي 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 الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥

و إنّهُ ربما يأتيه و يرد عليه ما يحول و يمنع عن مهمّة الذي اهتمّ له، و ذلك من فسخ عزمه اذا عزم على شيء، و نقض همّه إذا همّ بشيء؛ و يعرف أنّه لم يكن حيناً من الدهر كائناً؛ كما قال تعالى: هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً. و لما مضى قبله زمان و لم يكن موجوداً، فلم يكن هو لنفسه مكوّناً؛ اذ المعدوم لا يكون الموجود، فلا بدّ أن يكون له موجد غيره، و لا الذي يكون من أمثاله ممّن لم يكن، فكان، يجوز ان يكون مكوّناً له كأبيه مثلاً، إذ حال مثله إذن، كحاله، يجري عليه ما جرى عليه؛ فكما كان هو معدوماً و المعدوم لا يوجد نفسه، فكذلك كان ابوه من قبله، و إذا لم يكن ابوه الذي مثله موجداً لنفسه، فليس أمر غيره إليه أيضاً؛

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

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

و عنه (ع) أيضاً، و قد سأله بعض الزنادقة ما الدليل عليه؟ قال (ع): «إنّي لمّا نظرت الى جسدی، فلم يمكنی فيه زيادة و لا نقصان في العرض و الطول و دفع المكاره عنه و جرّ المنفعة إليه، علمت أنّ لهذا البنيان بانیا، فاقررت به؛ و ما اری من دوران الفلك بقدرته، و إنشاء السحاب و تصریف الرياح و مجرى الشمس و القمر و النجوم، و غير ذلك من الآيات العجيبات المتقنات، علمت أنّ لهذا مقدراً و منشأ.»

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

و قد تقدّم في الاستدلال بالصنع قوله (ع) لابن ابى العوجاء: «أصنوع انت أم غير مصنوع...»

و عن هشام بن حكيم، عنه (ع)، في جواب ابى شاکر الديصاني حين قال: ما الدليل على أنّ لك صانعا؟ فقال (ع): «وجدت نفسی لا تخلو من احدی جهتين:

إمّا أن تكون صنعتها انا، فلا اخلو من احد معينين: إمّا أن اکوّن صنعتها و كانت موجودة، فقد استفتت بوجودها عن صنعتها، و إن كانت

(١). الانسان ٧٦: ١.

(٢). البحار ٣: ٣٦ / ١١.

(٣). المصدر ٣: ٣٧ / ١٢.

(٤). المصدر ٣: ١٥٢ / ١.

(٥). المصدر ٣: ٢٣٨٥٠.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٦

معدومة، فإنّك تعلم أنّ المعدوم لا يحدث شيئاً، 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 محمد بن النعمان الأحول، فقام إليه رجل، فقال له: بم عرفت ربك؟ قال: بتوفيقه و ارشاده و تعريفه و هدايته. قال:

فخرجت من عنده، فلقيت هشام بن الحكم، فقلت له ما اقول لمن يسألني، فيقول لي: بم عرفت ربك؟ فقال: ان سألت سائل، فقال: بم عرفت ربك؟

قلت: عرفت الله - جل جلاله - بنفسى؛ لأنها اقرب الأشياء إليّ، و ذلك إنى اجدها أبعاضاً مجتمعاً، 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 شام و ذائق و لامس، مجبولة على الضعف و النقص و المهانة، لا تدرك واحدة منها مدرك صاحبها، و لا تقوى على ذلك عاجزة عن اجتلاب المنافع إليها و دفع المضار عنها، و استحال في العقول وجود تأليف لا مؤلف له، و ثبات صورة لا مصوّر لها؛ فعلمت أنّ لها خالفاً خلقها، و مصوراً صوّرها، مخالفاً لها في جميع جهاتها؛ قال الله

(١). البحار ٣: ٥٠ / ٢٣.

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

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٧

تعالى: وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ .

### [دلالة أحوال النفس على الصانع المدبّر]

و اما دلالة احوال النفس، فقد اشار إليها الصادق (ع) أيضاً في محادثته مع ابن ابي العوجاء في 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 في نفسك؟ نشؤك و لم تكن مكبرك بعد صغرک، و قوتک بعد ضعفک، و ضعفک بعد قوتک؛ و سقمک بعد صحّتک، و صحّتک بعد سقمک؛ و رضاك بعد غضبك، و غضبك بعد رضاك؛ و حزنك بعد فرحك، و فرحك بعد حزنك؛ و حبك بعد بغضك، و بغضك بعد حبك؛ و عزمك بعد إباءك، و إباءك 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 خاطرک بما لم يكن فى وهمك و عزوب ما انت معتقده من ذهنك.»

قال ابن ابي العوجاء: و ما زال يعدّ على قدرته التي هي في نفسي التي لا ادفعها حتى ظننت أنه سيظهر فيما بيني و بينه .

استظهار: يظهر من هذا الحديث، أنّ الحبّ و الكراهة و العزم و الإباء التي هي من مبادئ الإرادة، كسائر حالات النفس من الأمور الغير الاختيارية، و أنّها من الله، و لا مانع منه اذا لم تكن بمثابة توجب سلب الاختيار؛ كما قال تعالى: حَبَبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَرَّةَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ ... ؛ او إنّ المراد أنّها من الله تعالى معلولة عن اسبابها الموجبة لها؛ كالقوة و الضعف و الصحة و المرض و غيرها، فإنّه لا شبهة أنّها من الله، مع أنّ الغالب فيها كونها معلولة عن الاسباب الاختيارية.

## [دلالة فسخ العزائم و نقض الهمم على الصانع المدبر]

و اما دلالة فسخ العزائم و نقض الهمم: و المراد بها، حيلولة المشيآت بين الارادات و وقوع الأمور على خلاف المرادات، فعن ابي عبد الله (ع):

إنه قام رجل الى امير المؤمنين (ع)، فقال: يا امير المؤمنين، بما عرفت ربك؟ قال (ع): «بفسخ العزائم و نقض الهمم، لما ان

(١). ذاريات ٥١: ٣١.

(٢). البحار ٣: ٢٢ / ٤٩.

(٣). المصدر ٣: ١٨ / ٤٣.

(٤). حجرات ٧: ٤٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٨

هممت، حال بينى و بين همى، و عزمت فخالف القضاء عزمى، فعلمت أن المدبر غيرى.»

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

توضيح: ضعف الاركان، هو الضاعف الطارى على الاعضاء و الحواس، بعد القوّة بسبب الهرم؛ كما قال تعالى: ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَ شَيْبَةً...؛ و اميا تحويل الحال، فيحتمل إرادة الاحوال المتبدلة من حين الولادة الى الهرم متدرجة بالرشد و النمو، فيناسب ضعف الأركان؛ و يحتمل أيضا إرادة الاحوال العارضة على النفس التى بينها الصادق (ع) لابن ابي العوجاء.

## تتمّة

هذا الطريق؛ اعنى استدلال كلّ احد بشخصه و عوارض نفسه و حالاتها، طريق تامّ لشخص المستدل فى اثبات مربوبيته و مربوبية نوع الانسان؛ و يجرى حكمه أيضا فى انواع الحيوان. و اما بالنسبة الى غيرهما من اجزاء العالم و اثبات مربوبيتها على الخصم، فإنها يتم لو كان الخصم ممّن كان اتّصال العالم عنده مفروغا عنه، و أنّه يرى العالم من باب الاتّصال كأنه اجزاء شىء واحد؛ فاذا ثبت مربوبية جزء منها، ثبتت المربوبية للجميع. و لعلّ السائل عن الرضا (ع) كان كذلك، حيث قال: ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال (ع): «انت لم تكن ثم كنت» و كأنه كان الاتّصال و الملازمة امرا مفروغا عنه عند غيره من السائلين و الخصوم أيضا، اذ كانت الائمة (ع) يكتفون فى مقام اثبات الحدوث أو المصنوعية و المربوبية و المدبرية ببعض الاشياء، و كانت الخصوم يقنعون به. و أما اذا كان الخصم ممّن لا يقنع بذلك، فلا بدّ من الاحتجاج عليه بطريق آخر و تميمه به؛ كما صنع الصادق (ع) فى حديث الاهليلج.

(١). البحار ٣: ١٧ / ٤٢.

(٢). المصدر ٣: ٢١ / ٤٩.

(٣). المصدر ٣: ٢٩ / ٥٥.

(٤). روم ٣٠: ٥٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩ فهذه الأمور دلّت ظاهرة بأنّ الأشياء كلّها مدبرة



و أنها حادثه مصنوعه و كلها كهيهه مجموعه  
فاحتيج للصانع بالبداهه فإن هو الرب فلا كراهه  
و إن تكن تكونت من أسها كانت إذن مكونات نفسها  
فليس إما أنها مكونه إذ لم تكن أو حين صارت كائنه  
و يستحيل عند ذى السداد يؤثر المعدوم فى الإيجاد  
أو يوجد الموجود ثانيا و هل بالذات أو بالغير أولا حصل

### تقرير نتيجة الأدلة المذكورة و توضيح دلالتها و تسميها على «الصانع» الذى نقول به

#### [الاستنتاج من الأدلة المذكورة]

فهذه الأمور دلت دلالة ظاهرة بأن الأشياء كلها مدبرة، و أنها حادثه لظهور حدوثها، مصنوعه لظهور اثر الصنع فيها، و كلها كهيهه  
مجموعه، كأنها بيت ممهده بالاسباب.

فاحتيج للصانع بالبداهه، إذ الحادث يحتج الى المحدث، و المصنوع الى الصانع، و المؤلف الى المؤلف؛ و حينئذ فلا يخلو الواقع من  
احد امور ثلاثه:

أما ان يكون محدثها و صانعها الرب- تبارك و تعالى- الذى نقول به، أم هى انفسها؛ او ما هو مثلها فى الحدوث و المصنوعه؛ فإن  
كان هو الرب تعالى، فلا كراهه و لا نزاع؛ و إن تكن هى تكونت من أسها و اساسها بنفسها و لم يكن لها رب، كانت الاشياء إذن هى  
مكونات نفسها، و اذا كانت هى مكونه انفسها، فليس يخلو أيضا عن احد امرين: إما أنها مكونه لنفسها حين إذ لم تكن، أو حين  
صارت كائنه موجوده؛ فإن كانت مكونه لها و هى معدومه، فهذا محال كما قلت:

و يستحيل عند ذى السداد يؤثر المعدوم فى الإيجاد، فيوجد الشىء و هو معدوم، و ان كانت مكونه لها و هى موجوده، فهو أيضا  
محال؛ لأنه تحصيل الحاصل.

و لا فرق فى بدهه العقل من حيث الاستحاله بين ان يوجد المعدوم شيئا أو يوجد الموجود ثانيا بعد وجوده، هب أنه يمكن الوجود  
الثانى، لكنّه يعود الاشكال فى الوجود الأول، و أنه هل كان حصوله الأول بالذات أو كان بالغير أولا حصل، ثم اوجد نفسه و هكذا  
فيتسلسل الى ما لا نهايه له؟

هدايه الامه الى معارف الائمه، النص، ص: ٨٠ و إن تكن صانعها أمثالها فحالها فى الحكم أيضا حالها

فاحتيج بالمكون الحكيم و الصانع المدبر القديم \*\*\* و إن تكن صانعها أمثالها لا انفسها، فحالها فى الحكم أيضا حالها؛ كما تقدم فى  
الاستدلال بالنفس، فإن حكم الامثال واحد، فيجزّ فى مثل الشىء ما يجرى فيه.

فاحتيج إذن بالمكون الحكيم و الصانع المدبر القديم، و هو الله تعالى؛ و بما ذكر، احتج الصادق (ع) فى الاهليلجه على خصمه حين  
قال: إنما اعطيتك أن الاهليلجه حدثت و لم أعطك أن الصانع لا يكون حادثا لا يخلق نفسه، قال (ع):

«أما اذ ابيت إلما التمدادى فى الباطل، فاعلمنى، متى خلقت نفسها و دبّرت خلقها قبل ان تكون أو بعد ان كانت؟! فإن زعمت أن  
الاهليلجه، خلقت نفسها و دبّرت خلقها بعد ما كانت، فإن هذا من أبين المحال؛ كيف تكون موجوده مصنوعه ثم تصنع نفسها مره  
أخرى؟ فيصير كلامك إلى أنها مصنوعه مرتين؛ و لئن قلت: أنها خلقت نفسها و دبّرت خلقها قبل أن تكون، إن هذا من اوضح الباطل  
و ابين الكذب؛ لأنها قبل أن تكون، ليس بشىء، فكيف يخلق لا شىء شيئا؟ و كيف تعيب قولى أن شيئا يصنع الاشياء، و لا تعيب  
قولك أن لا شىء يصنع الاشياء؟! فانظر اى القولين اولى بالحق؟

قال: «قولك،

قلت: فما يمنعك منه؟

قال: قد قبلته و استبان لي حقه و صدقه بأن الأشياء المختلفة و الاهليلجة لم يصنعن انفسهن و لم يدبرن خلقهن؛ لكنه تعرض لي أن الشجرة، هي التي صنعت الإهليلجة، لأنها خرجت منها.

قلت: فمن صنع الشجرة؟

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨١

قال: الاهليلجة الاخرى،

قلت: اجعل لكلامك غاية تنتهي إليها؛ فإما ان تقول: هو الله سبحانه و يقبل منك، و إما ان تقول الاهليلجة فنسألك،

قال: سل،

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

قال: لا،

قلت: أن الشجرة قد بقيت بعد هلاك الاهليلجة مائة سنة، فمن كان يحييها و يزيد فيها و يدبر خلقها و يربّيها و ينبت ورقها؟ مالك بدّ من ان تقول هو الذي خلقها؛ و لئن قلت: الاهليلجة، و هي حيّة قبل ان تهلك و تبلى و تصير ترابا و قد ربّت الشجرة و هي ميتة إن هذا لقول مختلف.

قال: لا اقول ذلك...، الحديث.

و في قوله الاخير (ع): «فمن صنع الشجرة...»، ابطال ان يكون صانع الشيء ما هو مثله و أن هذا بنفسه كاف في البطلان من دون حاجة الى التسلسل و بطلانه، كان التسلسل باطلاً أم لم يكن. و قوله (ع): «اجعل لكلامك غاية...»، اشارة إلى أنه لا بدّ من الانتهاء الى ما ليس بحادث و مخلوق، و إلّا تجرى فيه قاعدة المثلية، سواء تسلسل أم لم يتسلسل.

فقد تحصّل من هذه الوجوه المختلفة، احتياج العالم الى غيره ممّا ليس مثله، و في ذلك، اثبات الصانع القديم، الحكيم العليم، الذي يعتقده المسلمون و من يوافقهم من الملتين. و لا بدّ بعد ذلك من التعرّض لشبه المبطلين المنكرين و ابطالها اتماماً للحجّة و تميماً للمحجّة.

(١). البحار ٣: ١٥٨ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٢ المنكرون كلّهم معطّلة قد عطّلوا الله عن المداخلة

و الكلّ أهملوا عن التدبير و العمد صنع العالم الكبير

لكنّما القائل بالطبيعة أو غيرها لا ينكر الصنعة

و لا اقتضاء كلّ صنع صانع بل ينسب الأمر الى الذي ادّعى

و في ثبوت ما ادّعى بزعمه إثبات ما أنكره برغمه

و المهمل المطلق دهريّ فقطو قول غيره بقوله اختلط

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

**إشارة**

المنكرون على شعبهم المختلفة، كلهم معطله، يشتركون في جامع التعطيل؛ فإنهم جميعا قد عطلوا الله الذى هو الصانع الحقيقى عن المداخله و التصرف فى العالم. فذهب بعضهم الى انكار الصانع رأسا، و آخر الى اثبات غير الحقيقى؛ اعنى الطبيعه، و الثنويه أيضا تشاركهم فى هذا التعطيل واقعا، ألا أنهم لا يعدون من المنكرين ظاهرا، و الكلام معهم فى باب التوحيد.

### [تقرير عقيدة الدهرى و الطبيعى و القائلين بأزليه الأشياء]

و إنما الكلام هنا مع «الدهريه» و «الطبيعيه» و «القائلين بأزليه الأشياء»، و الكل أهملوا عن التدبير و العمد صنع العالم الكبير؛ فقالوا: بأن العالم لا مدبر له، يعمد الى تدبيره بإرادة و مشيئه. لكننا القائل بالطبيعه أو غيرها؛ كالتور و الظلمه عند الثنويه، لا ينكر اصل الصنعه للعالم، فلا ينفى كونه مصنوعا و لا اقتضاء كل صنع صانعا. فلا ينفى الكبرى، و هى: «أن كل مصنوع يحتاج الى الصانع»؛ بل ينسب الأمر؛ اعنى التكوين و التدبير، الى الذى ادعى من الطبيعه و غيرها، و فى ثبوت ما ادعى بزعمه إثبات ما أنكره برغمه؛ اى رغما لأنفه كما سنقره.

و المهمل المطلق الذى لا يقول بمؤثر اصلا، إنما هو دهري فقط، و قول غيره (و هو الطبيعى) بقوله اختلط، حيث لم يفرق بينهما؛ و ربما جعلنا مذهبا و قولا واحدا، و ليس كذلك؛ فإن الدهرى، لا يقول بشيء فى ظاهر مقاله.

ثم إن هذا من حيث ظاهر المقالات، و أما بمقتضى تحليلها الواقعى و بحسب

هدايه الامه الى معارف الائمه، النص، ص: ٨٣ بل لا ترى القائل بالإهمال رأسا و لو بصانع اجمالى

إذ مرجع الدهر إلى الطبائع أو مثلها فمثبت للصانع

و إنما هم منكروا الرحمن كغيرهم لشهوة العصيان

و احدثت أساسه الزنادقه و افترت من بعد ذاك المارقه باطن الاعتقادات، فقد يرجع انكار الجميع الى انكار الصانع الذى يقوله المؤمنون بشرائع الأنبياء (ع)، لا انكار الصانع اصلا و لو اجمالا؛ كما تبهت عليه بقولى: بل لا ترى فى قاطبه المنكرين،

### [القائل بالإهمال مطلقا لا يوجد]

القائل بالإهمال رأسا و مطلقا و لو بصانع و مدبر اجمالى باطنا، و ان لم يصرح بعنوان الصانع لفظا، حتى من الدهريه؛ إذ مرجع الدهر الذى يقوله به الدهرى أيضا، اميا الى الطبائع أو الى شىء آخر مثلها، و ان لم يسميها، فمثبت هو أيضا للصانع لثبا. و إنما هم؛ اى الدهريه أيضا، منكروا الرحمن؛ كغيرهم لشهوة العصيان و للفرار من العبدية الى اللاقيدية؛ كما قال الصادق (ع) فى الاهليلجه:

«و لعمري! ما أتى الجهال من قبل ربهم، و أنهم يرون الدلالات الواضحات و العلامات البينات فى خلقهم و ما يعاينون من ملكوت السموات و الأرض و الصنع العجيب المتقن، الدال على الصانع؛ و لكنهم قوم فتحوا على انفسهم ابواب المعاصى، و سهلوا لها سبيل الشهوات، فغلبت الاهواء على قلوبهم، و استحوذ الشيطان بظلمهم عليهم؛ و كذلك يطبع الله على قلوبهم المعتدين و قد قال تعالى: فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا .

### [من هم الزنادقه و ما أسوا؟]

و هذه الانكار، احدثت أساسه الزنادقه الأولى و «الزنديق» فى كل شرع: من آمن به ظاهرا و يلحد فى الخفاء؛ و إنما احدثوه حبا للشهوات. سأل هارون، موسى بن جعفر (ع)، قال:

فإن الزندقة قد كثرت فى الاسلام، و هؤلاء الزنادقه الذين يرفعون إلينا فى الأخبار، هم المنسوبون إليكم فما الزنديق عندكم اهل

(١). البحار ٣: ١٥٢ / ١.

(٢). مريم ١٩: ٥٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٤

البيت؟

فقال (ع): «الزنديق»: هو الراد على الله و على رسوله، و هم الذين يحادون الله و رسوله؛ قال الله: لا- تجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ  
الْآخِرِ يُؤَادُونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لَوْ كَانُوا ... ؛ و هم الملحدون فعدلوا عن التوحيد الى الالحاد.  
فقال هارون: اخبرني عن أول من الحد و تزندق.

فقال موسى (ع): أول من الحد و تزندق في السماء، ابليس اللعين؛ فعصى و افتخر على صفى الله و نجيبه آدم؛ فقال اللعين:  
انا خير منه، خلقتني من نار و خلقتة من طين؛ فعنى عن امر ربه، و الحد فتوارث الالحاد ذريته الى ان تقوم الساعة.  
فقال و لابليس ذرية؟

فقال (ع): نعم، ألم تسمع الى قول الله: ... إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَ ذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَ هُمْ لَكُمْ  
عَدُوٌّ بئس لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا\* ما أشهدتُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَ مَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا لِأَنَّهُمْ يَضَلُّونَ ذُرِّيَّةَ  
آدم بزخارفهم و كذبهم، و يشهدون أن لا إله إلا الله؛ كما وصفهم الله في قوله: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ  
قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ؛ اى إنهم لا يقولون ذلك إلا تلقينا و تاديبا و تسمية .

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

(١). مجادلة ٥: ٢٢.

(٢). كهف ١٨: ٥٠ - ٥١.

(٣). لقمان ٣: ٢٥.

(٤). البحار ١٠: ٢٤٣ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٥ فقيل بالشمس و قيل بالقمر و قيل بالنور و بالطبع آخر

و هؤلاء حيث وافقوا على ثبوت صانع و إن تقابلا

يسهل إثبات الإله لهم لأنهم في شخصه توهموا

و منكر الله لدى التأمل ليس بمنكر عن التعقل

بل هو إما ظان أو جاحد أو أنه مستضعف مقلد شعبا و اتخذ كل شعبه ربا، فقيل بالشمس و قيل بالقمر و قيل بالنور و الظلمة، و قال  
بالطبع؛ اى الطبيعة آخر.

و هؤلاء حيث وافقوا المثبتين على ثبوت صانع و إن تقابلا- الصانع الحقيقى، ليسوا كالمنكر رأسا، و لذلك يسهل إثبات الإله الحق  
لهم؛ لأنهم جميعا يوافقون في اصله و إنما في شخصه توهموا. فتوهم كل منهم ما اعتقده ربا، فإنهم متوهمون في صفاته لا منكرون  
في اثباته.

و طريق ردعهم عما اعتقدوه، و اثبات الله تعالى لهم، ارشادهم الى الصفات اللازمة اللائقة بصانع العالم و تبيينهم على خطائهم في  
التطبيق، لعدم وجود تلك الصفات فيه، فهو للربوبية ليس بحقيق.

و منكر الله مطلقا (سواء اثبت صانعا أم لا) لدى التأمل، ليس بمنكر له عن التعقل و العلم اليقيني البرهاني، و كذا في اثبات غيره، بل هو إما ظان فيهما أو جاحد له مع العلم و العمد؛ أو أنه مستضعف مقلد يقلد آباءه و من يحسن به الظن؛ كما قال تعالى في قوم: **إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ... و ... إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ**؛ و قال في الدهرية: **وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُوْهَلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ**؛ و قال في آخرين: **وَجَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَ عُلوًّا ...**؛ و في آخرين: **... قَالُوا بَلْ تَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ...**

و قال امير المؤمنين (ع): «فالويل لمن انكر المقدر و جحد المدبر! زعموا أنهم

(١). جاثية ٤٥: ٢٤، بقره ٢: ٧٨.

(٢). انعام ٦: ١١٦، يونس ١٠: ٦٦، زخرف ٤٣: ٢٠.

(٣). جاثية ٤٥: ٢٤.

(٤). نمل ٢٧: ١٤.

(٥). بقره ٢: ١٧٠.

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٦ و الأغلب الطالب للفرار فيطلب الفرار بالإنكار

فليس منكر على التحقيق و إنما يأبى عن التصديق

من أجل ذا يفحم في المناظرة فينتهي عن صولة المكابرة

فقد تجرّه إلى التزلزل و من يقينه إلى التزلزل كالنبات ما لهم زارع، و لا- لاختلاف صورهم صانع، لم يلجئوا إلى حجة فيما ادعوا، و لا تحقيق لما وعوا؛ و هل يكون بناء من غير بان أو جناية من غير جان؟ بل لا يمكن ان يكون منكر حق أو مدعى باطل موقنا به بحيث لا يحتمل الخلاف لأنه لا يتم عليه الحجة حينئذ؛ و قد قال تعالى: **لِنَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ...**

قال الصادق (ع): **ابى الله أن يعرف باطلا حقًا، ابى الله ان يجعل الحق في قلب المؤمن باطلا لا شك فيه، و لو لم يجعل هذا هكذا ما عرف حق من باطل.**

هذا بحسب نوع الإنكار، فإن الإنكار لا يخلوا عن احد الثلاثة، بل عن الاثنين، فإن التقليد أيضا يرجع الى الظن، و لكن الأغلب بحسب الواقع هو المنكر الطالب للفرار عن التكليف الذي كلف به، فيجعل الإنكار وسيلة للفرار، فيطلب الفرار بالإنكار. فليس مثل هذا ممن يعد منكر على التحقيق؛ اى حقيقته و واقعا، و إنما يأبى عن التصديق فهو آب عن الايمان لا منكر له تعالى عن الايمان. من أجل ذا يفحم في المناظرة بادنى مخاصمة، فينتهي عن صولة المكابرة و شدتها؛ و هذا يكشف عن أنه ليس فى انكاره على ايقان و لا فى جحوده على حجة و برهان،

### [طريق افحام المنكر و هدايته إلى الحق]

و طريق افحامه و جهان:

الاول: ان تلقى عليه ما يوجب التشكيك فى اعتقاده فيتنزل عن جحوده و يتزلزل فى معقوده؛

و الثانى: ان تخوفه بفرض الأمر على خلاف معتقده، فتراه مبهوتا فى تردده.

و افحام الخصم كما يؤثر و يفيد فى تبكيته و تبهيته و كسر صولة انكاره، كذلك يؤثر و يفيد فى تدريبه و استدراجه الى قبول الحق بالحجج و البيئات؛ فإن تبكيته أولا، و تشكيكه فى اعتقاده، مما يقوى الحجة فى التأثير و يساعد القلب على القبول. و قد

(١). البحار ٣: ٢٦ / ١.

(٢). نساء ٤: ١٦٥.

(٣). البحار ٥: ٣٠٣ / ١٢.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٨٧ كان تقول هل صعدت في السماء أو جلت في الأرض تريه مفحما اشرت الى الاول بقولى: فقد تجرّه إلى التنزل عن مكابرتة و من يقينه الذى يظهره و يرائيه الى التزلزل فى اعتقاده، و ذلك كأن تقول لمنكر الصانع للعالم:

هل صعدت فى السماء أو جلت فى اقطار الأرض فلم تر صانعا؟! فإنك اذا القيت عليه مثل هذا الكلام، تريه مفحما، مبهوتا، متزلزلا فى إنكاره. و قد افحم الصادق (ع) بمثل ذلك الزنديق المصرى أولا، ثم احتج عليه ثانيا، فأمن على يديه.

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

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

فدخلت تحتها؟ قال: لا، قال (ع). فما يدريك بما تحتها؟ قال: لا ادري، ألا إني اظن أن ليس تحتها شيء، قال (ع): فالظن عجز ما لم تستيقن؛ و قال (ع): فصعدت الى السماء؟ 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 السماء و لم تخبر هناك فتعرف ما خلفهنّ و انت جاحد ما فيهنّ! و هل يجحد العاقل ما لا يعرف؟ فقال الزنديق: ما كلمنى بهذا احد غيرك، فقال (ع). فانت فى شك من ذلك، فعمل هو، او ليس هو، قال: و لعل ذاك.

فقال (ع): ايها الرجل! ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم؛ فلا حجة للجاهل يا اخا اهل مصر! نفهم عني! فإننا لا نشك فى الله أبدا؛ أ ما ترى الشمس و القمر يلجئن ليس لهما مكان إلا مكانهما، فان كانا يقدران على ان يذهبا و لا يرجعان، فلم يرجعان، فان لم يكونا مضطرين، فلم لا يصير الليل نهارا، و النهار ليلا، اضطرا و الله.

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

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٨٨

فقال الزنديق: امسكهما و الله ربهما و سيدهما!

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

و قال (ع) فى الاهليلجة، فى ردّ الطبيب الذى كان يزعم أنه لم يدرك الله باحد من الحواس، و ما لم يدركه حواسه فليس بشيء: «اخبرنى هل احطت بالجهات كلها و بلغت منهاها؟ قال: لا، قلت: هل رقيت الى السماء التى ترى أو انحدرت الى الارض السفلى، فجلت فى اقطارها؟ او هل خضت فى غمرات البحور، و اخترقت نواحي الهواء فيما فوق السماء أو تحتها الى الارض و ما اسفل منها فوجدت ذلك خلوا من مدبر حكيم، عالم بصيرا؟ قال: لا، قلت فما يدريك لعل الذى انكره قلبك، هو فى بعض ما لم تدركه حواسك و لم يحط به علمك؟

قال: لا ادري، لعل فى بعض ما ذكرت مدبرا، و ما ادري لعله ليس فى شيء من ذلك شيء.

قلت: أما إذ خرجت من حدّ الإنكار الى الشكّ فإنّي ارجو أن تخرج الى المعرفة...»

وقال (ع) أيضا في محاجّته مع ابن ابي العوجاء:

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

(١). البحار ٣: ٢٥ / ٥١.

(٢). المصدر ٣: ١٥٤ / ١.

(٣). المصدر ٣: ٢٠ / ٤٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٩ و قد تخيفه على الجحود مع فرض صدق مدّعى المعبود إن كان ما نقول كنت هالكاو إن كما تقول زدنا نسكا\*\*\* و قد مرّ صدره في تقرير الصنع، و هذا منه (ع) في 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 الثاني من الإفحام]

و قد اشرت الى الوجه الثاني من الإفحام بقولى: و قد تخيفه على الجحود مع فرض صدق مدّعى المعبود، بأن تقول: إن كان الحقّ ما نقول كنت هالكا قطعاً و إن كان؛ كما تقول: لم نهلك و لم نفقد شيئاً غير أنا زدنا نسكا و عبادة، و هذا لا يضرنّا شيئاً. قال الصادق (ع) لابن ابي العوجاء في محاجّته في 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 تقول، نجونا و هلكت». فاقبل عبد الكريم على من معه و قال: وجدت في قلبى حرازة، فردّونى! فردّوه و مات!

وقال (ع) له أيضا في محاجّته الاخرى و كان مع ابن مقفّع في الحرم:

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

وقال الرضا (ع) لرجل من الزنادقة: «أ رأيت إن كان القول، قولكم، و ليس هو كما تقولون، السنّا و اياكم شرعا سواء، و لا يضرنّا ما صلينا و صمنا و زكينا و اقرنا؟ فسكت، فقال (ع): ان يكن القول قولنا، و هو قولنا و كما نقول، أ لستم قد هلكتم و نجونا؟ قال: - رحمك الله- فاوجدنى كيف هو، الحديث. و فى آخره فما برح حتّى اسلم.»

و فى الديوان المنسوب الى امير المؤمنين (ع):

قال المنجم و الطيب كلاهما لن يحشر الأموات، قلت إليكما

ان صحّ قولكما فليست بخاسر إن صحّ قولى، فالحسار إليكما

(١). و قد احتجّ (ع) بمثله أيضا فى حديث الاهليلج، ذكرته فى الفصل الآتى: «و لا الصعود فى السماء تيسرا...».

(٢). البحار ٣: ٢٠ / ٤٨.

(٣). المصدر ٣: ١٨ / ٤٣.

(٤). المصدر ٣: ١٢ / ٣٦.



هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٩٠ حجة كل منكر الرحمن للتفى دعوى عدم الوجدان

يعنى به الحسّ و دفعه جليّ إذ عدم القصر عليه منجليّ

فالروح و النفس من الأعيان ليسا بمحسوسين للإنسان

و العلم بالمحسوس أيضا يعتبر طوراً بنفسه و طوراً بالأثر هذا فى افحام المنكر، و اما ابطال شبهه التي يزعمه حججه، فاعلم: إن للمعطلة حجّتان:

حجة مشتركة، يشترك فيها كل منكر من النافى المطلق و غيره.

و حجة تختص بالطبيعي المثبت شيئاً يستند إليها؛ فإنّ الطبيعي، تنحلّ دعواه الى دعويين: إحداهما، نفى الله تعالى، و ثانيتهما، اثبات الطبيعة، فلا بدّ من حجّتين.

### بيان حجة المنكر المطلق و كل منكر فى جهة النفى

#### إشارة

حجة كل منكر الرحمن (سواء اثبت شيئاً أم لا)، للتفى خاصّة، دعوى عدم الوجدان؛ يعنى به الحسّ، اى الوجدان الحسيّ لا العقلى و القلبي، فإنّ المنكرين لا يجاوزون الحسّ؛ و حاصل دعواهم: «أنّ الصانع لو كان موجوداً، لكان محسوساً باحدى الحواس، و حيث لم ندركه بحاسة من حواسنا، فليس بموجود».

### [دعويان على عدم وجود الصانع من المنكرين]

و هذه الدعوى، مبيّنة على دعويين: إحداهما: انحصار الموجود العيني فيما تبلغه الحواسّ، و انكار وجوده ما لم يكن محسوساً؛ 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 جليّ و مبان؛ إذ عدم القصر عليه؛ اى عدم كون الموجود مقصوراً على المحسوس منجليّ، لوجود اشياء عينيّة، غير مدركة بالحواسّ؛ فالروح 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 محسوساً بالحسّ و العيان؛ اذ قد يكون الشىء غائباً أو ميتاً فلا يناله الحسّ؛ و إليه اشرت بقولى: و العلم بالمحسوس أيضا يعتبر، طوراً بنفسه من طريق الحسّ اذا كان حاضراً، و طوراً بالأثر اذا كان غائباً، فليس العلم به لو كان محسوساً بالإحساس به.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٩١ و ليست الطبيعة المكونة محسوسة فهى إذن موهونة

بل ما هو المدرك بالأصالة قلب و حسنا له كاله \*\*\*

و القلب لا يقصر فى الإحساس إدراكه كفاقد الحواس

فلا وجود الشىء بالحسّ يقف و لا به يحصل كلّ ما انكشف هذا بالنسبة الى كل منكر يدعى عدم الوجدان.

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



موهونة، غير ثابتة له على مقتضى دعواه. هذا كله على فرض كون الحواس بانفسها مدركة، فيدعى أن القلب الذي يعبر به عن النفس لا ادراك له بالخصوص إلا بمدركاته، و هي منحصرة في الحواس.

### [المدرک الاصلی للانسان القلب، و الحواس آله له]

لكن الحق عند اهل بيت (ع)، خلافه، بل ما هو المدرک بالأصالة عندهم (ع) «قلب»، و حسينا له كآلة؛ نظير المنظره التي تجعل على العين لا ادراك لها اصلا. و المراد ب «القلب» هنا، «محض المدرک الباطن، المذی ليست من الحواس». فلا ينافی ما سيأتي: من أن المدرک الحقيقي الاصلی هي النفس.

### [أسباب إدراك القلب]

و القلب ان ارید به اللحم الصنوبری، فهو مركز اجتماع ما يؤدي الحواس؛ و ان ارید به القوة المدركة، فهو يرادف العقل أو الوهم أو يعبر به عن النفس. و القلب لا يقصر في الإحساس إدراكه، بل يدرك تارة به، و اخرى بنفسه بمشاعر النفس، و ثالثه بالعقل كفاقد الحواس بالاصل أو بالعرض؛ فإنه لا يخلو عن الإدراك، و إنما يخلو عن بعض انواعه. و بعد تبين ما ذكر، فلا وجود الشيء في نفس الأمر بالحس يقف؛ فيكون موقوفا عليه بحيث لو لم يحس به، لم يكن موجودا و لا به يحصل كل ما انكشف؛ بحيث لو لم يكن محسوسا، مبصرا أو ملموسا، لم يكن مكشوف معلوما. هذا كله بالنسبة الى الدعوى الأولى. و اما الدعوى الثانية: التي هي صغرى الدعوى الأولى، و هي إن الوجدان هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٩٢ و لا يتم عدم الوجدان لو لم يتم الفحص بالعيان و الفحص غير ممكن له هنا و لو فرضنا الرب محسوسا لنا لا يمكن الفحص عن اطباق الثرى و لا الصعود في السماء تيسرا الحسى لم يبلغ إليه، فإن لها شرطا و هو الفحص التام، و لا يتم عدم الوجدان واقعا، و لا يتحقق بحيث يصدق عليه أنه عدم الوجدان لو لم يتم الفحص بالعيان و الحس.

### [بيان أن عدم الوجدان متوقف على الفحص التام و هو غير متيسر]

و الفحص التام: هو ان يفحص عن المطلوب في جميع مظانه و محتملاته، بحيث لم يبق موضع إلا و قد فحص و بحث عنه؛ فإذا فحص كذلك و لم يجد، صدق في حق الفاحص عدم الوجدان، فيصح منه ادعائه. و الفحص التام كذلك غير ممكن له هنا. و لو فرضنا الرب محسوسا لنا، بحيث لو فحصنا عنه لا حسنا به، و هذه قضيه تعليقته فرضيه؛ نظير: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا. اميا وجه عدم الإمكان، فلائنه لا يمكن الفحص عن اطباق الثرى، و لو فحصا ناقصا، فضلا عن الفحص التام، و لا الصعود في السماء تيسرا له، فكيف يمكن دعوى عدم الوجدان؟ و إليه اشار الصادق (ع) في محتاجته مع المصرى في الاهليلجه، و قد تقدم ذكرهما. و هذا بعد التسلم و التنزل عن مناقشة الخصم في الكبرى، و لكن الشأن و الكلام كل الكلام فيها. فإن الرب المذی ندعيه، ليس من المحسوس عينا، بل لا يدركه العقل و الوهم ذاتا، ليس له مكان و لا يدرك بالعيان. و وجدانه، وجدان العقل و البرهان، بأنه موجود من غير امعان.

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

وقد ورد عنهم (ع) اخبار كثيرة في أنه تعالى ليس بمحسوس، نذكرها في محله.

فمن ذلك ما قال الرضا (ع) لرجل من الزنادقة في جملة محاجته:

«فلا يعرف بكيفوفية ولا بأينونية ولا بحاسة ولا يقاس بشيء. قال الرجل: فإذاً أنه لا شيء إذا لم يدرك بحاسة من الحواس؟ فقال (ع): ويلك! لِمَا عجزت حواسك عن ادراكه، انكرت ربوبيته، وإنا لَمَّا عجزت حواسنا عن ادراكه، ايقنا بأنه ربنا وأنه شيء خلاف الأشياء.»

(١). البحار ٣: ١٢/٣٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٩٣

وقال الصادق (ع) في انكار الادراك للحواس، في محاجته مع الديصاني واستدلاله (ع) له بالبيضة، بعد قوله: «اخبرت فاجزت، و قلت فاحسنت و قد علمت أنا لا نقبل إلا ما ادركناه بابصارنا، او سمعناه بأذاننا، او لمسناه باكفنا، او شممناه بمناخرنا، او ذقناه بافواهنا، او تصوّر في القلوب بياناً واستنبطته الروايات ايقانا، فقال (ع): ذكرت الحواس الخمس، و هي لا تنفع شيئاً بغير دليل؛ كما لا تقطع الظلمة بغير مصباح.»

وقال الصادق (ع) في معاني ما ذكر تفصيلاً في الاهليلجة، ... ثم قال:

اخبرني بم محتج في معرفة ربك الذي تصف قدرته و ربوبيته؟

و إنما يعرف القلب الأشياء كلها بالدلالات الخمس التي وصفت لك.

قلت: بالعقل الذي في قلبي، و الدليل الذي احتج به في معرفته.

قال: فأني يكون ما تقول و انت تعرف أن القلب لا يعرف شيئاً بغير الحواس؟ فهل عاينت ربك ببصر، أو سمعت صوته باذن، او

شممته بنسيم، او ذقته بفم، او مسسته بيد، فأدّى ذلك المعرفة الى قلبك؟

قلت: أ رأيت اذا انكرت الله و جحدته لأنك زعمت أنك لا تحسه بحواسك التي تعرف بها الأشياء، و اقررت أنا به، هل بدّ ان قد

يكون احدنا صادقاً و الآخر كاذباً؟ قال: لا، قلت: أ رأيت ان كان القول قولك، فهل يخاف على شيء مما اخوفك به في عقاب الله؟

قال: لا،

قلت: أ رأيت ان كان كما اقول و الحق في يدي، الست قد اخذت فيما كنت احاذر من عقاب الخالق بالثقة، و إنك قد وقعت

بجحودك و انكارك في الهلكة؟! قال: بلى،

قلت: فأينا اولى بالحزم و اقرب من النجاة؟ قال: انت، إلا أنك على ادعاء و شبهة و أنا على يقين و ثقة. لأنني لا أرى حواس الخمس

ادركته و ما لم تدركه حواسي، فليس عندي بموجود!

قلت: إنه لَمَّا عجزت حواسك عن ادراك الله انكرته، و إنا لَمَّا

(١). البحار ٣: ١٣/٣٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٩٤

عجزت حواسي عن ادراك الله تعالى صدقت به، قال: و كيف ذلك؟

قلت: لأن كل شيء جرى فيه اثر تركيب لجسم، او وقع عليه بصر للون، فما ادركته الأبصار و نالته الحواس، فهو غير الله سبحانه، لأنه

لا يشبه الخلق و لا يشبهه الخلق، و إن هذا الخلق ينتقل بتغيير و زوال و كل شيء اشبه التغيير و الزوال فهو مثله؛ و ليس المخلوق

كالخالق و لا المحدث كالمحدث.

قال: إِنَّ هذا لقول، و لكنى منكر ما لم تدركه حواسى فتؤذيه إلى قلبى!

فلما اخذ اللجاج، أخذ عليه السلام فى الاحتجاج عليه بما يلزمه على الإقرار، بأنه قد يعلم الشىء الغائب عن حواسه و يصدقه و هو لم يحسّه، فاصّر على الإنكار و لم يعط من نفسه الإقرار، و هو طويل نذكر ملخصه، فبلغ من لجاجه أنه (ع) قال له:

«هل تشهد بأن هذه الإهليلجة مشتملة على نواه و انت لم تحسّها؟ قال: لا، لعلّه لم يكن شىء! قال (ع): هل تشهد بأن تحت القشر لحم؟ قال: لا، لعلّه لم يكن لحم! قال (ع): هل تشهد بأن امثال هذه الإهليلجة موجودة فى البلدان؟ قال: لا، لعلّه لم يكن غيرها شىء! قال (ع): فهل تشهد أن 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:

«أما إذ ابنت إلّا الجهالة و زعمت أن الأشياء لا يدرك إلّا بالحواسّ، فأنى اخبرك أنّه ليس للحواسّ دلالة على الأشياء و لا فيها معرفة إلّا بالقلب، فإنّه دليلها و معرّفها الأشياء التى تدعى أن القلب لا يعرفها إلّا بها».

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

(١). البحار ٣: ١٥٣ / ١.

(٢). المصدر ٣: ١٥٦ / ١.

(٣). المصدر ٣: ١٥٩ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٩٥

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

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

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

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

فقال (ع): اى حواسّك دلّتك عليه؟ قال: هذا شىء لا يدخله الحواسّ؛ ثمّ قال: الذى رايته فى منامى ليس إلّا الشراب،

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

الثانى: الاحتلام، فقال (ع):

«هل احتلمت قطّ حتى قضيت فى امرأة تعرفها أم لم تعرفها نهمتك و اخذت منها لدّنك 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 الشراب، قال: ما يرى المحتلم فى منامه إلّا ما

كانت حواسه دلّت عليه فى اليقظة، فقال (ع): ما زدت على ان قويت مقالتي إن القلب يعقل الأشياء بعد ذهاب الحواسّ».

الثالث: الفكر و التدبير، فقال (ع):

«اخبرنى، هل تحدث نفسك بتجارة أو صناعة أو بناء أو تقدير شىء، ثمّ تأمر به اذا احكمت تقديره فى ظنّك؟ قال: نعم، قال (ع):

فهل شركت قلبك في ذلك الفكر شيئا من حواسك؟ قال: لا، قال (ع): أ فلا تعلم أن الذي اخبرك به قلبك حق؟ قال: اليقين هو، فزدني ما يذهب الشك عنى و يزيل الشبهة من قلبى.»

(١). البحار ٦١: ٦٠/٤٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٩٦ و للطبيعى و من ضاهاه يتبنة أخرى على دعواه و هى الأفاعيل التى قررنا للصانع الذى به أقرنا إذ هى تقضى بلزوم صانع فى عقل كل مؤمن و مبدع و الأصل واحد و الاختلاف فى توجيهه كل على ما يصطفى و الدفع ظاهر فإن المستندلا يثبت الذى ادعاه و اعتمد إذ الأفاعيل التى مكوّنه محكمة متقنه محسنة و هى تنادى أن من أنشراها مدبر حكيم إذ دبرها ليس يجوز مثلها أن تصدرا عن غير من كان عليما قادرا و إن يكن للدهر و الطبيعة ذا الوصف كان شأنه الصنعة

### حجة «الطبيعى» و اضرايه فى جهة الأثبات

#### إشارة

و للطبيعى و من ضاهاه، ممن يقول بشىء يؤثر فى الموجودات، يتبنة أخرى على دعواه؛ و هى بعينها الأفاعيل التى قررنا للصانع الذى به أقرنا و انكره، إذ هى؛ اى الافاعيل، تقضى بلزوم صانع لها فى عقل كل مؤمن و مبدع؛ فإن وجود الافاعيل، دال على وجود فاعل لها عقلا.

و هذه الدلالة العقلية، لا تختص بعقل دون عقل. و الأصل (و هو الدليل) واحد و مشترك بين المؤمن و الطبيعى، و هو وجود الأفاعيل و الاختلاف بينهما إنما هو فى توجيهه و تطبيقه كل منهما كل على ما يصطفى و يذهب إليه ف «المؤمن» يقول: إن الفاعل الذى يدل عليه الأفاعيل، هو الله؛ و «الطبيعى» يقول: هى الطبيعة.

و الدفع ظاهر، فإن المستند، و هو وجود الأفاعيل، لا يثبت الذى ادعاه الطبيعى و اعتمد عليه؛ اعنى الطبيعة، بل يثبت خلافه اذا عرض على العقل القاضى فى المقام، إذ الأفاعيل التى مكوّنه، موجودة، محكمة البناء، متقنه الصنع، محسنة الصور؛ و هى تنادى بلسان حالها: أن من أنشراها من العدم الى صفح الوجود، مدبر، حكيم، إذ دبرها و قدرها، كذلك بهذا الإتقان و الحكمة. و اذا نظر إليها العقل، يقضى بصرافتها أنه ليس يجوز مثلها أن تصدرا عن غير من كان عليما قادرا. و حينئذ، فردد الطبيعى و الدهرى ان رجع فى قوله بالدهر الى اثبات شىء كالطبيعى، فنقول لكل منهما:

و إن يكن للدهر و الطبيعة، او اى شىء فرضتم ثابتا ذا الوصف، من العلم

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٩٧ و ذا هو الله الذى نقول سّماه باسم ذكره مخمول و إن رآه فاقد الكمال فليس صانعا بلا إشكال و القدرة و الحكمة، كان شأنه الصنعة لا محالة و لا تنازعه.

[محل النزاع بيننا و بين الطبيعى]

و ذا هو الله الذى نقول به، لأننا لا- نشخصه بشخصية مخصوصة، و لا- كيفية خاصة؛ بل نقول: إنَّ صانع العالم، هو الذى متَّصف بالكمال، عالم، قادر، حكيم، خبير، و سَمِيناه ب «الله». فالاختلاف بيننا و بينه فى محض التسمية؛ لأنه وافقنا فى الوصف و خالفنا فى الاسم، و الفرق، إننا سَمِيناه باسم مشهور، و هو سَمَاه باسم ذكره مخمول، و إن كان الدهرى أو الطبيعى رآه؛ اى الذى اثبتته فاقد الكمال، لا- علم له و لا قدرة، فليس عند العقل صناعا 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)]

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

فالىدان للعلاج، و الرجلان للسعى، و العينان للاهتداء، و الفم للاغتذاء، و المعدة للهضم، و الكبد للتخليص، و المنافذ لتنفيذ الفضول، و الأوعية لحملها، و الفرج لاقامة النسل، و كذلك جميع الأعضاء اذا تأملتھا و اعملت فكرك فيها و نظرت، وجدت كلّ شىء منها و قد قدر لشيء على صواب و حكمة.

قال المفضّل: فقلت: يا مولاي! إن 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، فإن 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 الذى سمّوه طبيعة، هو سنّته فى خلقه

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٩٨

الجارية على ما اجرئها.

قال (ع) أيضا فى هذا الحديث:

### [إبطال الطبيعة و غيرها مما يفرض ببرهان ترديدي علمي]

«فأمّا اصحاب الطباع، فقالوا: إن 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 اقروا 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 صناعة لانفسها:

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

قلت: لأنك اقررت بوجود حكيم، لطيف، مدبّر، فلما سألتك من هو؟ قلت: الاهليلجة، قد اقررت بالله سبحانه، و لكنك سمّيته بغير اسمه؛ و لو عقلت و فكّرت، لعلمت أنّ الاهليلجة، انقص قوة من ان تخلق نفسها و اضعف حيلة من ان تدبّر خلقها ...»

و هذا الذى 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 ابي عبد الله (ع)، قال: فمن

قال بالطبائع؟ قال (ع): من لم يملك البقاء ولا صرف الحوادث وغيّره الأيام والليالي لا يردّ الهرم ولا يدفع الأجل ما يصنع به.»

(١). البحار ٣: ٦٧ / ١.

(٢). و الظاهر أنّ فيه سقطاً، ولعله كان هكذا (و لا تعدو) او (و لا تتجاوز عمّا فيه).

(٣). البحار ٣: ١٤٩ / ١.

(٤). المصدر ٣: ١٥٨ / ١.

(٥). البحار ١٠: ١٨٢ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٩٩ و إن ترد زيادة بديعة في دفعه فاسأله ما الطبيعة

واحدة أم هي قد تعددت نوعيّة في ذين أم تفرّدت \*\*\*

فإن يكن واحدة شخصيّة كاملة قديمة ذاتيّة

فدى هو الله بغير مين وإن تكن فاقدة الوصفين

أو واحدا فهي إذن سخيّفة في وصفها و ذاتها ضعيفة

إذ فاقد الكمال غير معطو ذو الحدوث نفسه مستعطي والحاصل: إنّ هذا امر ظاهر في العقول أنّ كل شىء فرض صانعا للأشياء، و

مدبّرا لها، لا بدّ أن يفرض له علم و قدرة و حكمه لما فيها من آثار ذلك، فلا يكون مؤثّرها فاقدا لها.

و إن ترد زيادة على هذا التحرير، بديعة في التقرير في دفعه بجميع الفروض و التصاوير، فاسأله: ما الطبيعة التي تفرضها؟ أ هي طبيعة

واحدة أم هي قد تعددت؟

ثمّ هي طبيعة نوعيّة في ذين القسمين، أم تفرّدت فهي فردية فيهما؟ يعنى، أنّها على فرض وحدتها واحدة نوعيّة، فيكون نوع واحد

ساريا في جميع الأشياء، او واحدة فردية شخصيّة، بان تفرض الطبيعة شخصا واحدا جزئيا مؤثّرا في الكلّ، و على فرض تعددها أيضا،

إمّا ان تفرض انواعا متعدّدة على عدد الماهيات المتباينة، فتكون لكلّ ماهية 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 داخله فيها مع التجزّي فتخرج عن

كونها واحدة شخصيّة؛ و حينئذ فلا يخلو إمّا ان تكون كاملة في العلم و القدرة، قديمة في الوجود، ذاتيّة فيه و فى كمالها، و لازم

ذلك كونها بسيطة أيضا؛ اذ التركيب ينافى القدم، كما سيأتى؛ او لم تكن كذلك، بل هي فاقدة في الجهات.

فان كان الأوّل، فدى هو الله 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، فهي إذن، سخيّفة في وصفها لنقصها، و ذاتها أيضا ضعيفة، عاجزة، فليس لها شأنية

الصنعة و الربويّة، إذ فاقد الكمال غير معط و ذو الحدوث

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٠٠ و إن تكن طبيعة نوعيّة سارية في الكلّ خارجيّة

فان نفى في الجامع الوجودى بين الماهيات سوى الوجود

فذاك وحدة الوجود سميت طبيعة نوعيّة فعّمت \*\*\*

ثمّ عليه أو على ما فرضه فإن يكن عين الذى قد عرضه

اتّحد العلة و المعلول و استحدثت الفاعل و المفعول

و كيف قد تكثّر البسيطام كيف الأضداد به تحيط نفسه مستعطي، يستعطي الوجود لنفسه من غيره، و إن تكن الطبيعة الواحدة

المفروضة، طبيعة، نوعيّة، سارية في الكلّ، و لا محالة تكون خارجيّة، عتيّة؛ اذ لو كانت اعتباريّة كالطبيعة المفهوميّة لا تؤثّر شيئا في

العين وحينئذ فإن نفى هذا القائل في الجامع الوجودي، بين الماهيات كل شيء سوى الوجود، فذاك الجامع المفروض بعينه «وحدة الوجود» عند القائل لها، ولكن سميت طبيعة نوعية عند هذا القائل؛ فعُتبت حقيقتها وليس معه كلام، سوى الكلام في وحدة الوجود وسيأتي ابطالها- إن شاء الله- مفضلاً، ألا إنني اذكر هنا ما يستلزم هذا الفرض من الفساد في المقام.

و ان كان لا يقول بوحدة الوجود، بل يفرض الطبيعة النوعية العينية غير الوجود، فهو أيضاً مثله في الفساد و يرد عليه ما يرد عليه من الإيراد؛ و لذلك قلت: ثم عليه؛ اي على فرض كون الطبيعة، هي الوجود، أو على ما فرضه اي شيء كان غير الوجود، فلا يخلو من أحد امور ثلاثة:

أما ان تكون الطبيعة، عين كل فرد فرد من الأشياء، او جزئها، او معها من غير عينية و لا جزئية.

و قد اشرت الى الأول بقولي: فإن يكن المفروض عين الذي قد عرضه؛ اي كان العارض و المعروف واحداً، بحيث لم يكن الفرد إلا نفس الطبيعة المفروضة من الوجود أو غيره، أتحد العلة و المعلول، و استحدثت الفاعل و المفعول؛ اذ المفعول حادث بالفرض، و المفروض أنه نفس الطبيعة الفاعلة، فهي أيضاً حادثه، و الحادث لا يكون صانعاً؛ لأنه يحتاج الى صانع آخر. و كيف قد تكثر البسيط الواحد، فصار عينا

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٠١ و إن يكن جزء على التمام فيه ما فيه من الكلام

إذ بوجود كله استنادالو كان علة له لدارا

و إن تجزى فالبسيط انتشرا و صار حادثا لما تغيرا

و إن يكن معه بلا تقوم و مع فناء الشيء لم ينعدم

فقد تجزى مع كل واحد أو آل أمره الى التعدد

و الحكم فيه عين ما لو أتحد في النوع و الشخص و إذ زاد العدد

فقد تعدد القديم الذاتي لو فرضت كاملة بالذات \*\*\* لافراد كثيرة متباينة و غير متباينة؟ فيكون شيء واحد بتمامه عين زيد و عين عمرو و عين الإنسان و عين البقر و عين الحجر و هكذا، و هذا مملا- لا- يعقل. أم كيف الأضداد من الصفات به تحيط؟ فإنه يلزم ان يكون شيئاً واحداً متصفا بالأضداد في آن واحد:

فيكون قاعداً و قائماً و يقظاناً و نائماً و هكذا. و لعله الى هذا اشار بعض المحققين حيث قال: «و الحق أن وجود الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه»، ان اراد بقوله بمعنى أنه لا- معنى لوجود الطبيعي بنفسه، بل المعنى بوجوده وجود اشخاصه، و أيضاً كيف يؤثر الشيء الواحد آثاراً مختلفة، متضادة؛ كما في الجمادات و النباتات و الحيوان و الانسان؟

اما الثاني: و هو ان تكون الطبيعة جزءاً من الأشياء؛ فإما ان تكون بتمامها جزء من كل شيء أو تكون جزء لها بنحو التجزى و التقسيط، فيكون لكل شيء قسط منها، و كلاهما باطلان؛ كما قلت:

و إن يكن المفروض جزء من الأشياء على التمام، ففيه أيضاً ما فيه؛ اي ما في ذلك الفرض من الكلام، فيرد عليه ما يرد عليه، اذ لا فرق في لزوم ما ذكر بين كونه تمام الأشياء أو جزء منها لوحدة المناط. و لما كان في الإيراد الأول خفاء تعرضت له بالخصوص، إذ الجزء بوجود كله استناد الوجود لنفسه، لبدها أنه لا وجود للجزء إلا بوجود الكل و حينئذ لو كان الجزء علة له، لدارا و هو ظاهر؛ و إن فرض أن ذلك المفروض تجزى و كان في كل شيء قسط منه، فالبسيط إذن انتشر أو تفصم و البسيط

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٠٢

لانفصام له، و صار أيضاً حادثاً على فرض قدمه، لما تغير بسبب التجزى.

و اما الثالث: و هو ان تكون الطبيعة مع كل شيء، لكن لا بالتمام لا تماماً و لا جزءاً، بل كانت موجودة بالاستقلال، قائمة بذاتها، باقية بنفسها، غير حادثه بحدوث الأشياء، و لا فانية بفنائها، غير أنها معها تؤثر في كل شيء اثرها. فالى بطلانه اشرت بقولي: و إن يكن



المفروض معه بلا تقوّم من دون ان يكون مقوّمًا له، لا بنحو العينيّة ولا بنحو الجزئية، و أنّه أيضا مع فناء الشيء لم ينعدم، فلا يخلو إمّا ان يفرض مع كلّ شيء جزءا منه، فقد تجزى حينئذ مع كلّ واحد قطعا أو آل أمره إلى التعدّد، فيخرج عن فرض الوحدة الى فرض التعدّد.

بيان ذلك: أنّه لا يمكن فرضه مع الكلّ وبقائه على بساطته و نوعيته، 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 الجزئية، فإذا فرض خارجا عن الشيء غير مقوّم له، لم يبق له افراد من هذه الأشياء. فلا بدّ مع فرضه متحققا مع الأشياء، إمّا التجزئة و التقسيط، او يفرض له افراد واقعيّة، كلّ فرد مع شيء من الأشياء، غير متّحد معه و لا مقوّم له؛ لأنّ النوع 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 المؤثر في الأشياء تلك الأفراد، لا النوع؛ اذ ليس النوع له تحقّق خاصّ، فيخرج الفرض عن كون المؤثر شيئا واحدا، اذ الأفراد متعدّدة، فيدخل في فرض التعدّد.

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

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٠٣ ثمّ الطبيعة لديهم ناقصة محدودة في فعلها مخصصة

لأنّها كانت هي المدار فيما بدا في فعلها استمرار

من ذاك في خوارق الأفعال الجي كالدّهري إلى الإهمال

فقال إنّها بالاتّفاق و صدفة أدّت إلى اختراق

و ذا عدول ان يكن درياصار الطبيعيّ إذن دهريا

لو تمّ مثل هذا الاتّفاق لتّم الإهمال على الإطلاق

**«الطبيعة» مع الغضّ عما فيها، غير مغنية فيما يتفق على خلاف العادة**

ثمّ الطبيعة لديهم؛ اي لدى القائلين بفاعليتها، ناقصة، غير وافية بتمام الحادثات، محدودة في فعلها، مخصصة بالأمر الجارية على العادات؛ لأنّها؛ اي الطبيعة، إنّما كانت هي المدار عندهم فيما بدا في فعلها، استمرار و عادة. و من اجل ذاك، في خوارق الأفعال، الجي الطبيعي كالدّهري إلى اعتقاد الإهمال، فقال: إنّها، اي الأفعال الخارقة للطبيعة بالاتّفاق، و أنّها صدفة أدّت الى اختراق الطبيعة، و ذا عدول من الطبيعي عن قوله بالطبيعة ان يكن دريا، مشعرا به و قد صار الطبيعيّ إذن دهريا. و الّذي يرد عليه بالخصوص أنّه لو تمّ مثل هذا الاتّفاق و الصدفة، لتّم الإهمال على الإطلاق، فلا وجه لتخصيصه ببعض، و القول بالطبيعة في بعض؛ و ان لم يتمّ لمحاليّة وقوع الشيء من غير سبب، فلا يتمّ في بعض أيضا.

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

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



اعلم، إن المعرفة بالشىء، قد تكون «شهودية»: «و هي أن تكون مشهودا بالعيان أو محسوسا باحدى الحواس الظاهرة»؛ و أخرى غيبية: «و هي أن لا يكون مشهودا و لا محسوسا».

و معرفة الصانع عند الجميع، غيبية، إلاً عند من يجوز الرؤية. و القائلين بالكشف أيضا ينكرون الغيبية، لكنهم يسمون كشفهم بالغيب، «شهودا»؛ فهم يدعون مرتبة بين المرتبتين؛ أعنى الغياب و الشهود.

ثم المعرفة الغيبية، قد تكون اجمالية: «و هي العلم بوجود الشىء و ثبوته اجمالا». و هذا لا نسميه «معرفة» فى الاصطلاح، بل هو العلم بالشىء؛ و أخرى تفصيلية: «و هي العلم بخصوصياته و صفاته». و قد تقدم أن المعرفة الاثباتية، ليست إلاً من شأن العقل فقط؛ و أما التفصيلية، فهي بالعقل و الوصف معا.

و لكن الذى عندنا، أن المعرفة فى باب الصانع (سواء كانت بالعقل أو بالوصف) تفصيلها أيضا اجمال. أما الوصف، فظاهر؛ فإن غاية ما يظهر من الآيات

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٨ و العقل غير مدرك بالذات للخارجيات من الذوات

و إنما يدرك بالحواس أو صدق كلى أو القياس

فكل شىء غاب عن حس البشر لا يهتدى إليه إلاً بالأثر

و الله غائب عن الحواس فلا- طريق غيره للناس و الزوايات أنه تعالى مثلا: عالم، قادر، حكيم، لطيف؛ و أما أنه كيف يكون عالما أو قادرا أو حكيما أو لطيفا؟ فليس إلاً معرفة اجمالية، بل صريح عدّة من الزوايات ذلك؛ كما ستعرف فى «باب أنه تعالى لا يعرف بكنهه» و «باب أن صفاته عين ذاته» و «باب معانى الأسماء».

### [مقدار إدراك العقل و حدوده]

و أمّا العقل، فبيان الحال فيه ما ذكرت: و العقل غير مدرك بالذات من غير وساطة للخارجيات من الذوات العينية؛ و إنما يدرك الخارجيات بالحواس الظاهرة، أو بواسطة صدق كلى عليها، أو بواسطة القياس و التمثيل. و على هذا، فكل شىء غاب عن حس البشر، من المحسوس و غيره، لا- يهتدى العقل إليه إلاً بالأثر، إذ لا- طريق للعقل إذن إلى العلم به و معرفته إلاً الآثار؛ و الله تعالى غائب عن الحواس، فلا طريق غيره؛ أى غير الأثر للناس.

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

أولا: أن الآثار ليست إلاً أفعالا معدودة.

و ثانيا: أنها غير وافية بجميع خصوصيات المؤثر تفصيلا؛ نظير ما إذا رأيت كتابا، فإنك بمجرد النظر إليه، تعلم اجمالا أن له مؤلف، ثم إذا نظرت فيه و تصفحته، تعرف أنه كان فصيحاً، بليغاً، شاعراً، ماهراً و غير ذلك على حسب ما فيه من الآثار.

و أمّا أنه كيف كان فيما فقدت فيه الآثار من الأوصاف، أو كيف كان فى اتصافه بالأوصاف التى تؤدى إليها الآثار؟ فلا سبيل إليه إلاً الاجمال.

و ثالثا: أن الآثار مع اجمال مؤداها، إنما تؤدى إلى الأوصاف، لا إلى كنه الذات و حقيقته.

و على هذا، فمعرفة الصانع من طريق العقل، ليست إلاً مجمله، اثباتا و هو ظاهر، و توصيفا لما بيناه، و لا يكاد يصل العقل إلى كنه الذات. و إلى هذا التفصيل أشرت بقولى:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٩ و العقل لا يدرك بالأفعال إلاً وجوده على الاجمال

أو مع شيء من صفات مجمله لأن الآثار تؤدى مهملة  
تعرف الرسوم لا الماهية إذ هي غير الذات في الهوية  
فانحصر الطريق في الاثبات بالعقل ثم العقل بالآيات  
\*\*\*

و العقل لا- يدرك بالأفعال، إلاً وجوده على الإجمال؛ إذ الأفعال (و هي الآثار)، لا تثبت إلاً صرف الوجود، أو مع شيء من صفات مجمله إذا نظر إلى الأفعال بعين التأمل و التدبر؛ فيرى فيها اثر العلم و القدرة و الحكمة و اللطف مثلاً، فيثبتها له أيضاً اجمالاً، فهذا التفصيل أيضاً اجمال. و إنما هو تفصيل بالنسبة إلى صرف الوجود، و إنما صارت تؤدى مجمله، لأن الآثار لا تؤدى إلى مؤثرها إلاً مهملة، كالقضايا المهمة التي لا تؤدى إلاً جزئية. و ذلك، لأن الآثار، إنما تعرف الرسوم لا الماهية، فهي معرفات رسمية، لا حدية؛ إذ هي غير الذات في الهوية، مابين لها في الجنسيه، بل السخية عندنا هنا أيضاً. إذ ليست من باب العلة و المعلول و لو فرض، فالمعلول، أيضاً مابين للعلّة بمقتضى الاثنية، و المابين لا يصير حدًا تامًا للمبائن أصلاً، فلا يكون معرفًا لكنه الذات و هويته أصلاً.

### [انحصار طريق المعرفة بالعقل]

و حيث قد تمت هذه المقدمات، ظهر لك أمران، اشرت إليهما بقولي:  
فانحصر الطريق في مقام الاثبات، بالعقل دون النقل و الكشف؛ إذ ليس المقام من التعبد و لا معرفة إلاً غيائية محضة. ثم انحصار طريق ادراك العقل بالآيات و الآثار، لا باستقلال بنفسه، لأن المطلوب جزئي خارجي. و قد ورد عنهم (ع) ما يدل على كلا الانحصارين .

(١). أمّا الثاني، فسيأتى تفصيله؛ و أمّا الأول، مع الإشارة إلى الثاني أيضاً، فمنها ما مرّ من قول أمير المؤمنين (ع) و الرضا (ع): «بصنع الله يستدل عليه، و بالعقول تعتقد معرفته...»، و في قول أمير المؤمنين (ع) بعد ذلك:  
«جعل الخلق دليلاً عليه فكشف به عن ربوبيته»، و قول موسى بن جعفر (ع): «إن لله حجّتين...» إلى أن قال: «و أمّا الباطنة فالعقول»، و هو الظاهر في انحصار الحجّة في العقول و الأنبياء. و منها: أيضاً قول موسى بن جعفر (ع): «يا هشام! إن الله - عزّ و جلّ - أكمل للناس الحجج بالعقول، و أفضى إليهم بالبيان و دلّهم على ربوبيته بالأدلة فقال: و إلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم (البقرة ٢: ١٦٣)، إن في خلق السموات... (البقرة ٢: ١٦٤، آل عمران ٣: ١٩٠).

و منها: قول أمير المؤمنين (ع): «دليله آياته و وجوده إثباته»، و منها قول الصادق (ع) في الاهليلجة: «و لا يعرف إلاً بخلقه» و منها: مكتوب الرضا (ع) إلى فتح بن يزيد: «الدال على وجوده بخلقه و بحدوث خلقه على ازليته» و منها: قول أمير المؤمنين (ع): «معروف - هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٠ «الكشف» ك «الرؤية» في البطلان و البحث عنه في المقام الثاني

و هو ثبوتى لدى من كشفه ك «الفطرة» التي ادعتها طائفة

دعوى على ما لم يروا عياناً بأنه لو كان كيف كانا

هب أن طفلاً ما رأى إنساناً حتى البلوغ أظهر الإيمان

أو قد سمعتم عند الاضطرار شهادة المنكر بالإقرار

فعله ألهم في ذا الحال أو كان بالعقل و الاستدلال

**تقرير مذهب «الدهري» القائل بالإهمال المطلق، و أن الأشياء كلها بالعرض و الاتفاق، و أنها ازليّة، و ذكر حجّتهم و ابطالها**

## إشارة

الكلام هنا مع القائل بالإهمال وازليته الأشياء، سمى دهرياً أم غير دهرى. وإنما خصصت الدهرى بالذكر، لظهور هذا المقالة منه؛ كما قال تعالى حاكياً عنهم: وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ...

(١). جائية ٤٥: ٢٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٠٤ و حجة القائل بالإهمال آفاتنا و خارق الأفعال قالوا: بأن كل شيء بالعرض والاتفاق لا بعمد و غرض لو كان رب لم يصب حريمه بأفة تسلبه نعيمه أو لم يصب بالبر والأطفال من ألم و الموت و الآجال لو كان رب يصنع الصنعة لم تنقض الخوارق الطبيعة

## [حجة الدهرى القائل بالإهمال]

و كيف كان، و حجة القائل بالإهمال امران: احدهما: آفاتنا التي تصيبنا عامة أو خاصة؛ والثاني: خارق الأفعال، و هي الحوادث الكونية التي على خلاف العادة، او العوارض التي تعرض الأشياء على خلاف الطبيعة؛ كالعوارض الشخصية التي تعرض افراد الإنسان و الحيوان و غيرهما مما يمكن ان تفرض له طبيعة نوعية .

## [تقرير مذهب الدهرى]

وهؤلاء قالوا: بأن كل شيء بالعرض والاتفاق، لا بعمد من عامل و غرض من مدبر، حتى يكون مفتقرا إلى صانع و مدبر؛ وقالوا في توجيه الدليل الأول: بأنه لو كان رب، مدبر، حكيم، وهذا المخلوق ملكه و حريمه، لم يصب حريمه بأفة تسلبه نعيمه، بل المالك المدبر الحكيم، يحمى دائما حريم ملكه عن الآفات، و لا يرضى ابدا بزواله أو فساده، أو لا اقل من أنه لم يصب آفاته بالبر و الصالح و الأطفال، الذين 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 العامة و الخاصة، تكشف عن أنه لا مدبر لها، بل هي أمر عرضية اتفافية، فاذا لم تكن لها مدبر لها، لم يكن لمن تصيبه هذه الآفات أيضا مدبر و إلا لمنعه عنها.

وقالوا في تقرير الدليل الثاني: أنه لو كان في الواقع رب يصنع الصنعة، لم تنقض الخوارق الحادثة الطبيعة المصنوعة المعتادة، بل كانت مستمرة على حالة واحدة، لم ينقضها ناقض، لأنها مصنوع ربها. فحيث أن الخارق، ناقض للطبيعة، لم يكن من فعلها؛ لأنها لا تنقض نفيها، ولأن الطبيعة الواحدة لا تؤثر اثرين، و لا هو من

(١). الظاهر عندى أن 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: وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ فهو يعنى أن هذا المجيء و الذهاب جار على الدوام، فأزلية

الدهرية غير الازلية المطلقة.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٠٥ و الدفع أن كل ذي تطور يهدى إلى الفاعل و المدبر و الخرق و الآفات فعل قد طرى دل على أن له مقدرا لا يحدث الفعل بغير فاعل و لا التدابير بغير عامل و لا تأثر بلا مؤثر و لا تغير بلا مغير فلا بصدفه حدوث عارض و لا انتقاضه بغير ناقض و الاتفاق حادث عن سبب و إن يكن قد يختفى على الغبي هب أنه يمكن الاتفاق لکنه فيما اتفق اختراق لا فى التى قامت على نظام يجرى نظامها على الدوام كالليل و النهار و الأفلاك و كل ما يجرى بلا انفكاك فعل صانعها، لأن الصانع أيضا لا ينقض ما صنعه. فان كانت الطبيعة مصنوعة له، لم يكن نقضها منه، فليس إلما العرض و الاتفاق، فاذا كان التناقض بالعرض و الاتفاق، كان المنقوض أيضا كذلك. هذا تفصيل مقالته، و حاصلها: أنهم ذهبوا الى أن بناء الموجودات على الصدفة و الاتفاق و استشهدوا له بما ذكر.

### [الجواب عن الدهرية]

و محصل الجواب عن الدهرية، أولا: منع الصدفة و أنها محال؛ و ثانيا: منع الشهادة فى الشاهدين، و أنهم إنما توهموا منها الشهادة لما خفى عليهم وجه الحكمة فيهما، فزعموا أن لا- حكمة فيها و لا- غرض، فحسبوا أنها بالاتفاق و العرض. و اما لو فرض لها حكمة و غرض، فلا مانع عن انتسابها الى المدبر الحكيم، إذ لا يلزم منهما إذن نقض للغرض.

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

و اما تفصيل الجواب: فهو كما قلت: و الدفع أن كل ذي تطور تعرض عليه أطوار مختلفة: فطورا يحدث، و طورا يفنى، و طورا ينمو، و طورا يقف، و طورا ينكس، و طورا يشب، و طورا يشب؛ و هكذا يهدى بنفسه من اجل عروض هذه التطورات التى هى آية الحدوث إلى الفاعل و المدبر. و الخرق و الآفات أيضا فى نفسها فعل آخر قد طرى، دل على أن له مقدرا، اذ لا يحدث الفعل بغير فاعل، و لا التدابير من طور الى طور بغير عامل، و لا- يعقل تأثر بلا- مؤثر، و لا- تغير بلا مغير، و هذا واضح فى العقل لا شبهة فيه، فلا بصدفه حدوث عارض، و لا انتقاضه بغير ناقض، بل الشىء الحادث يفتقر حدوثا و بقاء الى محدث و مبق، و فى زواله و تغيره الى مزيل و مغير.

### [اختفاء السبب لا يدل على عدم المسبب]

و الاتفاق المذى قد يكون على خلاف العادة، حادث أيضا عن سبب و إن يكن قد يختفى السبب على الغبي الجاهل بالأسباب؛ فيحسب أنه من غير سبب هب أنه

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٠٦ بل كل ما فى الكون ذو انتساق و إنما الخرق بالاتفاق

والاتفاق خارق الطبيعة لا خارق الشيء إلى الصنعة  
لو أن دولابا تراه تتق بأنه بنفسه لم يتفق  
فكيف بدء العالم الكبير كان بلا عمد ولا تدبير؟  
و أصل هذا المنكر العجيب الجهل بالحكمة و الأسباب  
و إنهم في هذه الدنيئة توقعوا معيشة هتيئة  
من غير محنة و لا ابتلاء و لا عقوبة على اجترأ  
و أن يعافوا دائما من كل شر و لا يصيبهم أذى و لا ضرر  
و إذ رأوا خلاف ما هم أملوا تعللوا بأنهم قد اهملوا  
و لم تصل أحلامهم إلى الحكم فانكروا الرب و تاهوا في الظلم  
فأل أمرهم الى الرأي الأضل بأن الأشياء كلها من الأزل يمكن الاتفاق من غير سبب، لكنه إنما يصح ان يصار إليه في الشيء الذي  
حدث احيانا و فيما اتفق اختراق على خلاف العادة المستمرة لا في الأشياء التي قامت على نظام و نسق واحد، يجرى نظامها على  
الدوام و التوالي؛ كالليل و النهار و الأفلاك، و كل ما يجرى متسقا بلا انفكاك، كالطبائع العنصرية للعناصر، و الحركات و الآثار  
الكواكب و الصور النوعية النباتية و الحيوانية و الإنسانية.  
بل عند التحقيق، كل ما في الكون ذو انتساق، لا يجرى فيه الاتفاق و لا تصدق عليه الصدفة. و إنما الخرق للعادة يكون بالاتفاق، و  
الاتفاق لو صح و كان، فإنما هو خارق الطبيعة و ناقضها، لا خارق الشيء من العدم إلى الصنعة، و كيف يمكن فرض الاتفاق و هو  
وقوع الشيء في بعض الأحيان لهذا العالم الكبير بما فيه؟ فيقال: إنه بجميع ما فيه صار موجودا بنحو الاتفاق و من غير سبب، و كيف  
يرضى عاقل من نفسه بأن يحكم عليه بأنه اتفقي و لو أن دولابا تراه في مفازة، و هي تتحرك و تعمل، تتق و تطمئن بأنه بنفسه لم  
يتفق، فكيف بدء العالم الكبير كان بالاتفاق من نفسه بلا عمد و لا تدبير؟

### [منشأ حدوث قول الدهري بأن العالم حادث بالاتفاق و الصدفة]

و أصل هذا البدع المنكر العجيب و منشأ حدوثه عن اهل الارتياب امران:  
الأول: الجهل بالحكمة و الأسباب؛  
و الثاني: إنهم في هذه الدنيا الدنيئة، توقعوا معيشة هتيئة مرضية من غير محنة و لا ابتلاء، و لا عقوبة على الاجترأ منهم على المعاصي؛ و  
توقعوا أن يعافوا دائما من  
هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٠٧  
كل شر، و لا- يصيبهم ما داموا فيها أذى و لا- ضرر؛ و إذ رأوا خلاف ما هم أملوا و توقعوا، تعللوا لانكار الرب و الخروج عن ربة  
التكليف الذي هو الاصل الاوّل في ذلك بأنهم قد اهملوا و ليس لهم راع و لا مدبر و لم تصل أحلامهم إلى الحكم المنظورة في هذا  
الخوارق و الآفات، فانكروا الرب و تاهوا في الظلم، فعموا و صموا، فآل أمرهم الى الرأي الأضل؛ لأنه اصل كل ضلال و فوق كل  
ضلال، بأن الأشياء كلها من الأزل. هداية الامة الى معارف الاثمة؛ النص؛ ص ١٠٧ و قد اجاب الصادق (ع) عنهم بتفصيل بينت  
اجماله، و لكنني اذكر لك كلامه (ع) بطوله. قال (ع):

### [كلام الصادق (ع) في رد الإهمال، و إنبات الصانع المدبر الحكيم]

«يا مفضل! إن الشكاك جهلوا الاسباب و المعانى فى الخلقة، و قصرت أفهامهم عن تأمل الصواب و الحكمة، فيما ذرء البارى - جلّ قدسه- و برء من صنوف خلقه فى البرّ و البحر و السهل 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 الله عمّا يصفون، و قاتلهم الله أتى يؤفكون!؟»

فهم فى ضلالهم و عماهم و تحيرهم 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 التى 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 اديارا و اقبالا، محجوبة ابصارهم عنها لا يبصرون بنية الدار و ما اعدّ فيها و ربّما عثر بعضهم بالشىء الذى قد وضع موضعه و اعدّ للحاجة إليه و هو جاهل بالمعنى فيه و لما اعدّ و لما ذا جعل كذلك فتدّمّر و تسخّط و ذمّ الدار و بانيتها.

(١). التذمر: الملامة و الانكار و الغضب.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٠٨

فهذه حال هذا الصنف فى انكارهم ما انكروا من امر الخلقة و اثبات الصنعة، فإنهم 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 الشىء لجهل سببه و الأرب فيه، فيسرع الى ذمّه و وصفه بالإحالة و الخطاء؛ كالذى اقدمت عليه المائنة الكفرة، و جاهرت به الملحدة المارقة الفجرة و اشباههم من اهل الضلال المعلنين 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 التى تلد على غير مجرى العرف و العادة؛ كالإنسان يولد ناقصا أو زائدا اصعبا، 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 الذى يكون بالعرض و الاتّفاق، إنّما هو شىء يأتى فى الفرط مرّة مرّة لاعراض تعرض الطبيعة فتزيلها عن سبيلها، و ليس بمنزلة الأمور الطبيعية الجارية على شكل واحد، جريا دائما متتابعا.

و انت يا مفضل! 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 الناس. فأمّا ما يولد على خلاف ذلك فإنّه لعلّه تكون فى الرحم، او فى المادة التى ينشأ منها الجنين؛ كما يعرف فى الصناعات، حين يتعمّد الصانع الصواب

(١). البحار ٣: ٥٩ / ١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٠٩

فى صنعته فيعوق دون ذلك عائق فى الأدوات أو فى الآلة التى يعمل فيها الشىء؛ فقد يحدث مثل ذلك فى اولاد الحيوان للأسباب التى وصفنا، فيأتى الولد زائدا أو ناقصا أو مشوّها، و يسلم اكثرها فيأتى سويا لا علة فيه.

فكما أنّ الذى يحدث فى بعض الأعمال و الاعراض لعلّه فيه، لا يوجب عليها جميعا الإهمال و عدم الصانع، كذلك ما يحدث على بعض افعال الطبيعة لعائق يدخل عليها لا يوجب ان يكون جميعها بالعرض و الاتّفاق، فقول من قال فى الاشياء:

إن كونها بالعرض و الاتفاق من قبل أن شيئاً منها يأتي على خلاف الطبيعة يعرض له خطأ و خلط.

فان قالوا: و لم صار مثل هذا يحدث في الاشياء؟ قيل لهم:

ليعلم أنه 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 أنها مصرفة مدبرة، فقيرة الى ابداء الخالق و قدرته في بلوغ غاياتها و اتمام عملها. فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ.

بيان: قوله (ع): «و قد كان ارسطاطاليس...»، ليس الغرض من الاستشهاد بقوله تبجيله و تفخيم شأنه، و لا ايجاب تبعيته لكونه حجة، بل المقصود محض اثبات أن الأمر بمكان من الوضوح حتى ردّ عليهم من هو من اهل الفلسفة.

قوله (ع): «كما يعرف في الصناعات...»، المقصود من التنظير، محض أنه قد يقع فيها ما هو على خلاف تعديد الصانع، لا التنظير من جميع الجهات حتى من جهة وقوعه من غير التفات الصانع و اختياره.

و قال (ع) أيضا:

(١). البحار ٣: ١٤٩ / ١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١١٠

«اعجب يا مفضل من قوم لا يقضون على صناعة الطب بالخطأ و هم يرون الطيب يخطى، و يقضون على العالم بالإهمال و لا يرون شيئاً منه مهماً؛ بل اعجب من اخلاق من ادعى الحكمة حتى جهلوا مواضعها في الخلق، فارسلوا ألسنتهم بدم الخالق جلّ و علا؛ بل العجب من المخذول الماني، حين ادعى علم الاسرار و عمى عن دلائل الحكمة في الخلق، حتى نسبه الى الخطأ و نسب خالقه الى الجهل، تبارك الحكيم الكريم؛ و اعجب منهم جميعا المعطلة الذين راموا ان يدركوا بالحس ما لا يدرك بالعقل، فلما اعوزهم ذلك، خرجوا الى الجحود و التكذيب، فقالوا: و لم لا يدرك بالعقل؟ قيل: لأنه فوق مرتبة العقل؛ كما لا يدرك البصر ما هو فوق مرتبته...»  
و قال (ع) أيضا:

### [تفكر في النجوم]

«فكر يا مفضل في! النجوم و اختلاف مسيرها، فبعضها لا تفارق مراكزها و لا تسير إلا مجتمعة، و بعضها مطلقاً تنتقل في البروج و تفترق في مسيرها، فكل واحد منها يسير سيرين مختلفين، احدهما عام مع الفلك نحو المغرب، و الآخر خاص لنفسه نحو المشرق، كالنملة التي تدور على الرحي، فالرحي تدور ذات اليمين، و النملة تدور ذات الشمال، و النملة في تلك تتحرك حركتين مختلفتين: إحداهما: بنفسها، فتتوجه امامها، و الاخرى:

مستكرهه مع الرحي تجذبها الى خلفها، فاسأل الزاعمين أن النجوم صارت على ما هي عليه بالإهمال من غير عمد و لا صانع لها، ما منعها ان تكون كلها راتبه أو تكون كلها مختلفة؟ فإن الإهمال معنى واحد، فكيف صار يأتي بحركتين مختلفتين على وزن و تقدير؟ ففي هذا بيان أن سير الفريقين على ما يسيران

(١). البحار ٣: ١٤٦ / ١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١١١

عليه بعمد و تدبير و حكمة و تقدير و ليس بإهمال كما يزعم المعطلة.



فان قال قائل: و لم صار بعض النجوم راتبا و بعضها منتقلا؟

قلنا: إنها لو كانت راتبة، بطلت الدلالات التي يستدل بها من تنقل المنتقلة، و سيرها في كل برج من البروج؛ كما قد يستدل على اشياء مما يحدث في العالم بتنقل الشمس و النجوم في منازلها، و لو كانت كلها منتقلة، لم يكن لمسيرها منازل تعرف و لا رسم يوقف عليه، لأنه إنما يوقف عليه بمسير المنتقلة منها بتنقلها في البروج الراتب، كما يستدل على سير السائر في الأرض بالمنازل التي يجتاز عليها و لو كان تنقلها بحال واحدة، لاختلط نظامها و بطلت المآرب فيها.

و لساغ لقائل ان يقول: إن كينونها على حال واحدة، توجب عليها الإهمال من الجهة التي وصفنا، ففي اختلاف سيرها و تصرفها و ما في ذلك من المآرب و المصلحة، ايبين دليل على العهد و التدبير فيها.»  
و قال (ع) أيضا:

### [تفكر في الفلك و شمس و قمره و نجومه ...]

«فكر في هذا الفلك بشمسه و قمره و نجومه و بوجهه، تدور على العالم في هذا الدوران الدائم بهذا التقدير و الوزن لما في اختلاف الليل و النهار، و هذه الأزمان الاربعه المتواليه على الأرض، و ما عليها من اصناف الحيوان و النبات من ضروب المصلحة، كالذي بينت و شخصت لك آنفا، و هل يخفى على ذي لب أن هذا تقدير مقدر و صواب و حكمه من مقدر حكيم؟  
فان قال قائل: إن هذا شيء اتفق ان يكون هكذا، فما يمنعه ان يقول مثل هذا في دولاب يراه يدور، و يسقى حديقته فيها

(١). المصدر ٣: ١١٤ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١١٢

شجر و نبات، فيرى كل شيء من آلة مقدرًا بعضه يلقي 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 في دولاب خشب مصنوع بحيلة قصيرة لمصلحة قطعة من الأرض أنه كان بلا صانع و مقدر، و يقدر أن يقول في هذا الدولاب الأعظم المخلوق بحكمه يقصر عنها اذهان البشر لصلاح جميع الارض و ما عليها أنه شيء اتفق ان يكون بلا صنعه و لا تقدير؟ و لو اعتل هذا الفلك كما تعتل الآلات التي تتخذ للصناعات و غيرها، أي شيء كان عند الناس من حيلة في اصلاحه؟»

### [تفكر في اختلاف الليل و النهار]

و قال (ع) أيضا في اختلاف الليل و النهار و اختلاف الساعات:

«فكر في دخول احدهما على الآخر بهذا التدريج و الترسل، فإنك ترى احدهما ينقص شيئا بعد شيء، و الآخر يزيد مثل ذلك حتى ينتهي كل واحد منها منتهاه في الزيادة و النقصان، و لو كان دخول احدهما على الاخرى مفاجأة، لا ضرر ذلك بالأبدان و اسقمها؛ كما أن احدكم لو خرج من حمام حار الى موضع البرود، لضره ذلك، و اسقم بدنه فلم يجعل الله - عز و جل - هذا الترسل في الحرّ و البرد إلا للسلامة من ضرر المفاجأة؛ و لم جرى الأمر على ما فيه من السلامة من ضرر المفاجأة لو لا التدبير في ذلك؟

فان زعم زاعم، أن هذا الترسل في دخول الحرّ و البرد، إنما يكون لإبطاء مسير الشمس في الارتفاع و الانحطاط، سئل عن العلمة في ابطاء مسير الشمس في ارتفاعها و انحطاطها، فان اعتل في الإبطاء ببعده ما بين المشرقين، سئل عن العلة في ذلك، فلا تزال هذه المسألة



ترقى معه الى حيث رقى من هذا القول حتى استقرّ على العمد والتدبير.»

(١). البحار ٣: ١١٦ / ١.

(٢). المصدر ٥٨: ١٧٣ / ٣٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١١٣

### [بيان حكمة المصائب والآفات و... في كلام الصادق (ع) للمفضل]

وقال (ع) أيضا:

«و انا اشرح لك الآفات التي اتخذها اناس من الجهال ذريعة الى جحود الخالق و الخلق و العمد و التدبير، و ما انكرت المعطلة و المانوية من المكاره و المصائب، و ما انكروه من الموت و الفناء، و ما قاله اصحاب الطبائع، و من زعم أن كون الاشياء بالعرض و الاتفاق ليتسع ذلك القول في ردهم، قاتلهم الله انى يؤفكون؟! اتخذ اناس من الجهال، هذه الآفات فى بعض الأزمان كمثّل الوباء و اليرقان و البرد و الجراد، ذريعة الى جحود الخلق و التدبير و الخالق.

فيقال فى جواب ذلك: إنه ان لم يكن خالق و مدبر فلم لا يكون ما هو اكثر من هذا و افطع؟ فمن ذلك ان يسقط السماء على الارض و تهوى الأرض سفلا و تتخلف الشمس عن الطلوع اصلا، و يجف الانهار و العيون حتى لا يوجد ماء للشفة، و تركد الريح حتى تخم الأشياء و فسد و يفيض ماء البحر على الارض فيغرقها.

ثم هذه الآفات التي ذكرناها من الوباء و الجراد و ما اشبه ذلك ما بالها لا تدوم و تمتد حتى يحتاج كل ما فى العالم، بل تحدث فى الأحيان ثم لا تلبث ان ترفع، أفلا ترى أن العالم يصاب و يحفظ من تلك الأحداث الجليّة التي لو حدث عليه شىء منها لكان فيه بواره و يلدغ احيانا بهذه الآفات اليسيرة لتأديب الناس و تقويمهم. ثم لا تدوم هذه الآفات، بل كشفت عنهم عند القنوط، فتكون وقوعها بهم موعظة و كشفتها عنهم رحمة.

و قد انكرت المعطلة ما انكرت الماتية من المكاره و المصائب التي تصيب الناس، فكلاهما يقولون: ان كان للعالم، خالق، رؤف، رحيم، فلم يحدث فيه هذه الأمور المكروهة.

(١). خمّ البلد: اذا فسد مائه و هوائه.

(٢). اجتاح: استأصل.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١١٤

و القائل بهذا القول، يذهب الى أنه ينبغي ان يكون عيش الانسان فى هذه الدنيا صافيا من كل كدر. و لو كان هكذا، كان الانسان سيخرج من الاشر و العتو الى ما لا يصلح فى دين و دنيا، كالأذى نرى كثيرا من المترفين و من نشاء فى الجدة و الأمن يخرجون إليه، حتى أن احدهم ينسى أنه بشر، أو أنه مروب، أو أن ضررا يمسه، أو أن مكروها ينزل به، أو أنه يجب عليه ان يرحم ضعيفا، او يواسى فقيرا، و يرثى لمبتلى، او يتحنن على ضعيف، او يتعطف على مكروب، فاذا غصته المكاره و وجد مضضها، اتعظ و ابصر كثيرا مما كان جهله و غفل عنه، و رجع الى كثير مما كان يجب عليه.

و المنكرون لهذه الأمور الموزية، بمنزلة الصبيان الذين يذمون الأدوية المرّة البشعة، و يتسخطون من المنع من الاطعمة الضارة، و

يتكزّهون الأدب و العمل، او يحبّون ان يتفرّغوا للهو و البطالة، و ينالوا كلّ مطعم و مشرب، و لا يعرفون ما تؤدّي بهم البطالة، من سوء النّشو و العادة، و ما تعقّبهم الأطعمة اللذيذة الضارة من الأدوية و الأسقام و ما لهم في الأدب من الصّلاح، و في الأدوية من المنفعة، و ان شاب ذلك بعض الكراهة.»  
إلى ان قال (ع):

### [حكمة الآفات و البليات في الأقوال و الأنفس لأصناف الناس]

«... و قد يتعلّق هؤلاء بالآفات التي تصيب النّاس، فتعمّ البرّ و الفاجر، و يتلى بها البرّ و يسلم الفاجر منها، فقالوا: كيف يجوز هذا في تدبير الحكيم و ما الحجة فيه؟  
فيقال لهم: إنّ هذه الآفات و ان كانت تنال الصّالح و الطّالح جميعا، فإنّ الله جعل ذلك صلاحا للصّنفين كليهما؛  
أما الصّالحون: فإنّ الذي يصيبهم من هذا برّدّهم نعم ربّهم في سالف أيّامهم فيحدوهم ذلك على الشكر و الصبر؛

(١). و يصحّ ان يقرأ عصّته بالضاد.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١١٥

و أما الطّالحوّن: فإنّ مثل هذا اذا نالهم، كسر شرّتهم و ردّهم عن المعاصي و الفواحش، و كذلك يجعل لمن سلم منهم من الصّنفين صلاحا في ذلك؛

أما الأبرار: فإنّهم يغتبطون بما هم عليه من البرّ و الصّلاح و يزدادون فيه رغبة و بصيرة؛  
أما الفجّار: فإنّهم يعرفون رافة ربّهم و تطوّله عليهم بالسلامة من غير استحقاق، فيحضّهم ذلك على الرافة بالنّاس و الصّفح عمّن اساء إليهم.

و لعلّ قائل يقول: إنّ هذه الآفات التي تصيب النّاس في اموالهم، فما قولك فيما يتلون به في ابدانهم، فيكون فيه تلفهم، كمثّل الحرق و الغرق و السّيل و الخسف؟ فيقال لهم: إنّ الله جعل في هذا أيضا صلاحا للصّنفين:  
أما الأبرار: فلما لهم في مفارقة هذه الدنيا من الراحة من تكاليفها، و النجاة من مكارهاها؛  
و أما 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 في ضرور من المنافع، فكذلك يفعل المدبّر الحكيم في الآفات التي تنزل بالنّاس في ابدانهم و اموالهم، فيصيرها جميعا الى الخيرة و المنفعة.

فان قال: فلم يحدث على النّاس؟ قيل له: لكيلا- يركنوا الى المعاصي من طول السلامة فيبالغ الفاجر في ركوب المعاصي، و يفتر الصّالح عن الاجتهاد في البرّ؛ فإنّ هذين الأمرين جميعا، يغلبان على النّاس في حال الخفض و الدعة، و هذه الحوادث التي تحدث عليهم تردّهم و تتبهم على ما فيه رشدهم، فلو

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١١٦

أخلوا منهما، لغلوا في الطغيان و المعصية، كما على النّاس في أوّل الزمان، حتّى وجب عليهم البوار بالطوفان و تطهير الأرض منهم.  
و ممّا يعتقده الجاحدون للعمد و التقدير، الموت و الفناء، فإنّهم يذهبون الى أنّه ينبغي ان يكون النّاس مخلّدين في هذه الدنيا، مبرّئين من الآفات، فينبغي ان يساق هذا الأمر الى غايته، فينظر ما محصوله: أفرأيت لو كان كلّ من دخل العالم و يدخله، يبقون و لا يموت

احد منهم، ألم تكن الأرض تضيق بهم حتى تعوزهم المساكن و المزارع و المعاش؟ فإنهم و الموت يفنيهم أولاً أو لا يتنافسون في المساكن و المزارع، حتى ينشأ بينهم في ذلك الحروب و يسفك فيهم الدماء، فكيف كانت تكون حالهم لو كانوا يولدون و لا يموتون؟ و كان يغلب عليهم الحرص و الشرة و مساواة القلوب، فلو و ثقوا بأنهم لا يموتون لما قنع الواحد منهم بشيء ينال، و لا افرج لأحد عن شيء يسأله، و لا سلا عن شيء مما يحدث عليه، ثم كانوا يملون الحياة و كل شيء من امور الدنيا، كما قد يمل الحياة من طال عمره حتى يتمنى الموت و الراحة من الدنيا.

فان قالوا: إنه كان ينبغي ان ترفع عنهم المكاره و الأوصاب حتى لا يتمنوا الموت و لا يشتاخوا إليه، فقد وصفنا ما كان يخرجهم إليه من العتو و الأشر الحامل على ما فيه فساد الدين و الدنيا.

فان قالوا: إنه كان ينبغي أن لا يتوالدوا، كيلا تضيق عنهم المساكن و المعاش؟ قيل لهم: إذن، كان يحرم اكثر هذا الخلق دخول العالم و الاستمتاع بنعم الله و مواهبه في الدارين جميعا، إذا لم يدخل العالم إلا قرن واحد لا يتوالدون و لا يتناسلون.

فان قالوا: كان ينبغي ان يخلق في ذلك القرن الواحد من الناس مثل ما خلق، و يخلق الى انقضاء العالم، يقال لهم: رجع هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١١٧

الأمر الى ما ذكرنا من ضيق المساكن و المعاش عنهم؛ ثم لو كانوا لا يتوالدون و لا يتناسلون لذهب موضع الأنس بالاولاد و السيرور بهم، ففي هذا دليل على أن كل 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 لله و يتعطف على الناس؟ أ ما ترى الإنسان اذا عرض له وجع، خضع و استكان، و رغب الى ربه في العافية و بسط يديه بالصدقة؟ و لو كان لا يألم من الضرب، بم كان السلطان يعاقب الذعار و يذل العصاة المردة؟ و بم كان الصبيان يتعلمون العلوم و الصناعات؟ و بم كان العبيد يذلون لأربابهم و يذعنون لطاعتهم؟ أفليس هذا تويخ لابن ابي العوجاء و ذويه الذين جحد و التدبير و المائنة الذين انكروا الألم و الوجع؟»

و قال (ع) أيضا:

«فان قال قائل: فلم صارت هذه الارض تزلزل؟ قيل له إن الزلزلة و ما اشبهها موعظة و ترهيب يرهب بها الناس ليرعوا و لينزعوا عن المعاصى، و كذلك ما ينزل بهم من البلاء في ابدانهم و اموالهم يجرى في التدبير على ما فيه صلاحهم و استقامتهم و يدخر لهم ان صلحوا من الصواب و العوض في الآخرة ما لا يعد له شيء من امور الدنيا، و ربما عجل له ذلك في الدنيا، اذا كان ذلك في الدنيا صلاحا للخاصة و العامة.»

و قال (ع) أيضا:

«فان قال قائل: او ليس يكون منه في بعض السنين، الضرر العظيم الكثير لشدة ما يقع منه أو برد يكون فيه تحطم الغلات،

(١). البحار ٣: ١٣٧ / ١.

(٢). الذعر: الخوف و الدهش.

(٣). البحار ٣: ٨٨ / ١.

(٤). المصدر ٣: ١٢١ / ١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١١٨ و هو لدى العقل بديهى الخطاء و ليس هذا القول إلا شططا

لو لم يشاهدوا حدوث العالم لم يشهدوا ثبوته في القدم و بخورة يحدثها في الهواء فيولد كثيرة من الأمراض في الأبدان و الآفات في الغلات؟ قيل: بلى، قد يكون ذلك الفرط لما فيه صلاح الإنسان و كفه عن ركوب المعاصى و التماذى فيها، فيكون فيما يصلح له من

دينه ارجح مما عسى ان يزرى في ماله.»

## في ابطال «ازلية الأشياء» بالخصوص مضافا الى ما تقدم، و ابطال «ازلية النجوم» أيضا

### إشارة

قد مرَّ أن القائل بالعرض و الاتفاق، صار مآله الى القول بأزلية الأشياء، و هو لدى العقل بديهىّ الخفاء، و ليس هذا القول إلّا شططا؛ لأنه خلاف ضرورة الوجدان و بدهاه البرهان.

### [طريق ابطال الأزلية، و إثبات ضدها]

و طريق ابطال الأزلية، اثبات ضدها، و هو الحدوث؛ لأنهما ضدان لا يجتمعان، فهما كالنقيضين اثبات احدهما ابطال للآخر. و اثبات الحدوث على ما تقدم، إمّا بنفسه بالوجدان، او بلازمه من الافتقار و غيره.

### [حجة القائلين بأزلية الأشياء و جوابهم]

و أمّا حجة الأزلية فامرآن:

احدهما: دعوى عدم الوجدان الذى تقدم أنه مستند كل منكر لرحمان؛ و هو هنا عدم وجدان الحدوث و مشاهدته للعالم. و يكفى فى جوابه: النقض عليه بالقدم، كما صنع النبى (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 تقدم من الأوهام التى جعلوها آلة للقول بالاتفاق. و قد عرفت الجواب عنها بالتفصيل، و كذلك تقدم الكلام فى اثبات الحدوث و لوازمه للعالم. إلّا إنى ازيد هنا ما يخصم به اللجوج العنيد، و يحسم مادة الوسوسة و الترديد، و ذلك باثبات الحدوث لجميع اجزاء العالم تفصيلا:

(١). المصدر ٣: ١٢٧ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١١٩ ثم الحدوث بين الوجدان للنبت و الحيوان و الانسان و الليل و النهار لم يجتمعا فلا يكونان قديمين معا و إذ تعارضا فقد تلازما حدوث واحد حدوث لهما

### [إثبات الحدوث لجميع أجزاء العالم]

أمّا النبات و الحيوان و الإنسان فحدوثها مشهود بالعيان، محسوس بالوجدان، من غير حاجة الى بينة أو تجشم برهان؛ كما قلت: ثم الحدوث بين الوجدان حسا للنبت و الحيوان و الإنسان.

### [الليل و النهار حادثان]

و أمّا غيرها، فحدوثها ثابت بالإمعان؛ كما قلت: و الليل و النهار لن يجتمعا ابدا فى زمان واحد، لأنهما ضدان، فلا يكونان قديمين معا؛

اذ لا بدّ أن يفرض احدهما سابقا على الآخر، لعدم امكان اجتماعهما، فيلزم حدوث اللاحق منهما قطعاً. وفي هذا أيضاً نقض لقولهم: بأننا لم نشهد الحدوث، فنحكم بالقدم، فإنهم لم يشهدوا حدوث احدهما مع لزوم حكمهم به، و إذ تعارضاً؛ اي يعرض احدهما على الآخر فيجىء و يذهب، فقد تلازما في 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 النبي (ص) مع القائلين بأزلية الأشياء]

في الإحتجاج: اجتمع اهل خمسة اديان: «اليهود» و «النصارى» و «الدهريّة» و «الثنويّة» و «مشركو العرب» لمناظرة النبي (ص)؛ و كان من مناظراته مع الدهريّة، أنّه قال (ص) لهم:

«و انتم ما الذي دعاكم الى القول بأنّ الأشياء لا بدء لها و هي دائماً لم تزل و لا تزال؟

فقالوا: لأننا لا نحكم إلّا بما نشاهد، و لم نجد للأشياء محدثاً، فحكمنا بأنّها لم تزل و لم نجد لها انقضاء و فناء فحكمنا بأنّها لا تزال.

فقال رسول الله (ص): أ فوجدتم لها قدماً أم وجدتم لها بقاء ابد الأبد؟ فان قلت: إنكم وجدتم ذلك انهضتم [اثبتتم] لأنفسكم إنكم لم تزالوا على هيئتكم و عقولكم بلا نهاية، و لا تزالون كذلك؛ و لئن قلت: هذا دفعتم العيان و كذبكم العالمون الذين هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٢٠

يشاهدونكم.

### [دليل حدوث الليل و النهار]

قالوا: بل لم نشاهد لها قدماً و لا بقاء ابد الأبد؛

قال (ص): فلم صرتم بأن تحكموا بالقدم و البقاء دائماً، لأنكم لم تشاهدوا حدوثها و انقضائها اولى من تارك التميز لها مثلكم، فيحكم لها بالحدوث و الانقطاع؛ لأنّه لم يشاهد لها قدماً و لا بقاء ابد الأبد؟ ا و لستم تشاهدون الليل و النهار و احدهما بعد الآخر؟

فقالوا: نعم، فقال (ص): أ فترونهما لم يزالا و لا يزالان؟ فقالوا:

نعم، قال (ص) أ فيجوز عندكم اجتماع الليل و النهار؟ فقالوا: لا، فقال: فأذن ينقطع احدهما عن الآخر، فيسبق احدهما و يكون الثاني جارياً بعده، فقالوا: كذلك هو، فقال (ص): قد حكمتم بحدوث ما تقدّم من ليل أو نهار و لم تشاهدوهما، فلا تنكروا لله قدرته.

ثمّ قال (ص): أ تقولون ما قبلكم من الليل و النهار متناه أم غير متناه؟ فان قلت غير متناه فقد وصل إليكم آخر بلا نهاية لأوّله؛ و ان قلت إنّه متناه فقد كان و لا شىء منهما؛ قالوا: نعم، قال (ص) لهم: أ قلت إن العالم قديم غير حادث، و انتم عارفون بمعنى ما اقررت به و بمعنى ما جحدتموه؟ قالوا: نعم، قال (ص): فهذا الذي نشاهده من الأشياء بعضها الى بعض مفتقر، لأنّه لا قوام للبعض إلّا بما يتصل به؛ كما نرى البناء محتاجاً بعض اجزائه الى بعض و إلّا لم ينسق و لم يستحکم؛ و كذلك سائر ما نرى؛ فاذا كان هذا المحتاج بعضه الى بعض لقوّته و تمامه هو القديم، فاخبروني ان لو كان محدثاً كيف كان يكون و ما كانت صفته؟»

- (١). «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 ازليتها؟
- (٢). اي في القبليّة.
- (٣). اي وصل إليكم آخر في القبليّة على ما بين (ص) حدوث احدهما بلا نهاية لأوّله على فرض عدم التناهي، فهما متناقضان.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٢١ و كلّ ضدّين بهذا الشأن فالموت و الحياة حادثان

و الموت لم يخلقه ذو الحياة إذ كلّ حيّ كاره الممات

و الأرض أيضا قبل من عليها إذ هي مأوى من آوى إليها

كذا النجوم قبلها السماء و قبل الأرض و السماء فضاء

فليست الكواكب المدبّرة لأنها بذاتها مفتقرة

ثمّ الفضاء لم تكن في الأزل لأنها تأثرت بالشاغل فصمتوا و علموا أنّهم لا يجدون للحدوث صفة يصفونها إلّا و هي موجودة في هذا

الذي زعموا أنه قديم، فوجموا و قالوا: سننظر في امرنا .

فقد نقض (ص) أوّلا قولهم بقدّم العالم لعدم رؤيتهم حدوثه، ثمّ الزمهم بالإقرار بحدوث الليل و النهار، ثمّ استدللّ على حدوث جميع

العالم بالافتقار.

### [إثبات الحدوث لكلّ ضدّين]

و قد تبين من تقريره (ص) حدوث الليل و النهار حكم عام كلّى لكلّ ضدّين موجودين في 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 المتقدم؛

فإنّهما لا يجتمعان معا في زمان، فلا بدّ ان يكون احدهما سابقا على الآخر أيضا للتعارض.

و يمكن تقرير المخلوقيّة لهما أيضا بوجه آخر؛ كما قرره الصادق (ع) في الإهليلج، و قد اشرت إليه بقولي: و الموت لم يخلقه ذو

الحياة قطعاً؛ إذ كلّ حيّ كاره الممات، فكيف يخلق الموت لنفسه؟ فلا بدّ ان يكون خالقه غيره. و اذا ثبت مخلوقيّة الموت، ثبت

مخلوقيّة الحياة بالتلازم، و يأتي ذكر الحديث.

### [دليل حدوثية النجوم]

و قد اشرت الى وجه الافتقار و الحدوث بما قرره الصادق (ع) بقولي: و الأرض أيضا قبل من عليها لظهور أنّ المكان قبل المتمكّن إذ

هي مأوى من آوى إليها و سكن عليها، فظهر افتقار ما على الأرض إليها و حدوث ما بعدها؛ كذا النجوم قبلها السماء، لأنها متمركزة

فيها، فهي أيضا مفتقرة الى السماء، و هي بعدها. فهي حادثه أيضا، و قبل الأرض و السماء الفضاء، لأنّهما موضوعتان على الفضاء و

متمكّتان فيها، فهما أيضا مفتقرتان إليها، حادثان بعدها. و على هذا، فليست «الكواكب» هي المدبّرة لما في

(١). البحار ٥٧: ٤٨ / ٤٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٢٢

الأرض؛ و القول بربوبيتها باطل، لأنها بذاتها مفتقرة الى غيرها و هي السماء؛ و الحادث المفتقر لا يكون محدثا.

### [دليل حدوثية الفضاء]

فبقي من الموجودات الفضاء فقط، ثمّ الفضاء لم تكن في الأزل أيضا، لأنها تأثرت بالشاغل؛ اعنى السماء و الأرض، و المتأثر بغيره،

متغيّر، و كلّ متغيّر حادث.

**[قول الصادق (ع) في بطلان أزلية الأشياء والنجوم]**

وقد ابطال الصادق (ع) القول بأزلية الاشياء أو بأزلية النجوم مشروحا، فمن الأوّل: ما اجاب به (ع) عن اسئلة الزنديق؛ قال: اخبرني عمّن زعم أنّ الخلق لم يتناسلون و يتوالدون و يذهب قرن و يجيء قرن و تفتنيهم الأمراض و الأعراض و صنوف الآفات، يخبرك الآخر عن الأوّل، و ينبئك الخلق عن السلف، و القرون عن القرون، إنهم وجدوا الخلق على هذا الوصف بمنزلة الشجر و الثّبات، في كلّ دهر يخرج منه حكيم، عليم بمصلحة الناس، بصير بتأليف الكلام و يصنّف كتابا قد حبره بفطنته و حسنه بحكمته، و قد جعله حاجزا بين الناس يأمرهم بالخير، و يحثهم عليه و ينهاهم عن السوء و الفساد و يزرهم عنه، لئلا يتهارشوا و لا يقتل بعضهم بعضا.

قال (ع): «ويحك! إنّ من خرج من بطن أمه امس و يرحل عن الدنيا غدا، لا علم له بما كان قبله و لا ما يكون بعده؛ ثمّ إنّ 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 الأزلي لا تغيّره الأيام و لا يأتي عليه الفناء، مع أنّا لم نجد بناء من غير بان، و لا اثرا من غير مؤثر، و لا- تأليفا من غير مؤلف، فمن زعم أنّ اياه خلقه، قيل: فمن خلق اياه؟ و لو أنّ الأب، هو الذي خلق ابنه، لخلقته على شهوته، و صورته على محبته، و لملك حياته و لجاز فيه حكمه؛ و لكنّه ان مرض فلم ينفعه، و ان مات فعجز عن رده، إنّ من استطاع ان يخلق خلقا و ينفخ فيه روحا حتّى يمشى على

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٢٣

رجليه سويا، يقدر ان يدفع عنه الفساد.»

و من الثاني أيضا من هذا الحديث؛ قال:

أيها الحكيم! فما تقول فيمن زعم أنّ هذا التدبير الذي يظهر في العالم تدبير النجوم السبعة؟

قال (ع): يحتاجون الى دليل أنّ هذا العالم الاكبر و الاصغر من تدبير النجوم التي تسيح في الفلك و تدور حيث دارت، متبعة لا لا تفترّ و سائرة لا تقف.

ثم قال (ع): و إنّ كلّ نجم منها موكّل مدبر، فهي بمنزلة العبيد المأمورين المنهيين، فلو كانت قديمة ازليته لم تتغيّر من حال الى حال . و في الإهليلج، قال:

«أ رأيت إن قلت لك إنّ البروج لم تزل و هي التي خلقت انفسها على الحساب ما الّذي يرد عليّ، 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 الناس، 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! إنّي ارادك اليوم على ان تقرّ لي بصانع فلم تجبني الى ذلك حتّى كان الآن، اقررت بأن القردة و الخنازير خلقن انفسهنّ؟ قال: بهتتني بما لم يسمع الناس منّي! قلت: أ فمنكر انت لذلك؟ قال: اشدّ الإنكار، قلت: فمن خلق القردة و الخنازير؟ ان كان الناس و النجوم 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 هي خلقت انفسها؛ فان قلت: إنّها من خلق الناس، فقد اقررت أنّ لها

(١). البحار ١٠: ١٨٢ / ٢.

(٢). البحار ٥٨: ٢٢٣ / ٣.



هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٢٤

خالقا؛ فان قلت: لا بد ان يكون لها خالقا فقد صدقت و ما اعرفنا به، و لئن قلت: إنهن خلقن انفسهنّ، فقد اعطيتني فوق ما طلبت منك من الاقرار بصانع.»

ثم قلت: فأخبرني بعضهنّ قبل بعض خلقن انفسهنّ أم كان ذلك في يوم واحد؟

فإن قلت: بعضهنّ قبل بعض، فأخبرني 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 في الازليّة؟ قال:

«إني لعلّى حدّ و قوف ما ادري ما اجيبك فيه، لأنّي اعلم أنّ الصانع إنّما سمى صانعا لصناعته، و الصناعاته غير الصانع، و الصانع غير الصناعاته، لأنّه يقال لرجل الباني لصناعته، و البناء غير الباني، و الباني غير البناء، و كذلك الحارث غير الحرث، و الحرث غير الحارث.» قلت: فأخبرني 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: فأخبرني، الحياة أحبّ إليهم أم الموت؟ قال: او تشكّ أنّه لا شيء أحبّ إليهم من الحياة و لا ابغض إليهم من الموت؟ قلت: فأخبرني، من خلق الموت الّذي يخرج انفسهم الّتي زعمت أنّهم خلقوها؟ فإنّك لا تنكر أنّ الموت غير الحياة، و أنّه هو الّذي يذهب بالحياة؛ فان قلت: إنّ الّذي خلق الموت غيرهم، فإنّ الّذي خلق الموت، هو الّذي خلق الحياة؛ و لئن قلت: هم الذين خلقوا الموت لانفسهم، إنّ هذا لمحال من القول، و كيف خلقوا لانفسهم ما يكرهون؟»

(١). البحار ٣: ١١٧٣ / ١.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٢٥

و قال (ع) في جملة ما قال:

«أ لست تعلم أنّه حيث كان جميع اهل الدنيا إنّما يولدون بهذه النّجوم على ما وصفت في النّحوس و السعود، إنهنّ كنّ قبل النّاس؟ قال: ما امتنع ان اقول هذا؟ قلت: أ فليس ينبغي لك ان تعلم أنّ قولك إنّ النّاس لم يزلوا و لا يزالون قد انكسر عليك، حيث كانت النّجوم، قبل النّاس، فالنّاس حدث بعدها و لئن كانت النّجوم خلقت قبل النّاس ما تجد بدا ان تزعم انّ الأرض خلقت قبلهم، قال: و لم ازعم أنّ الأرض خلقت قبلهم؟ قلت:

افلست تعلم أنّها لو لم تكن الأرض جعل الله لخلقه فراشا و قرارا و مهادا، ما استقام النّاس و لا غيرهم من الأنام، و لا قدروا ان يكونوا في الهواء، إلّا ان تكون لهم اجنحة؟ قال: و ما ذا يغني عنهم الاجنحة اذا لم تكن لهم معيشة؟ قلت: ففي شكّ انت من أنّ النّاس حدث بعد الأرض و البروج؟ قال: لا، و لكن على اليقين من ذلك، قلت: أليكم أيضا بما تبصره؟ قال: ذلك انفي للشكّ عنّي، قلت: الست تعلم أنّ الّذي تدور عليه هذه النّجوم و الشّمس و القمر هذا الفلك، قال: بلى، قلت: فما ارى هذه النّجوم الّتي زعمت أنّها مواليد النّاس 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 الّذي تدور به النّجوم هو اساسها الّذي وضع لها، لأنّها إنّما جرت به، قلت:

اقررت أنّ خالق النّجوم الّتي يولد بها النّاس سعودهم و نحوسهم، هو خالق الأرض، لأنّه لو لم يكن خلقها لم يكن ذرء، قال: ما اجد بدا من اجابتك الى ذلك، قلت: أ فليس ينبغي ان يدلّك عقلك على أنّه لا يقدر على خلق السّماء إلّا الّذي خلق الأرض و الذرّة و

الشّمس و القمر و النّجوم، و أنّه لو لا السّماء و ما

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٢٦



فيها، لهلك ذرء الأرض، قال: اشهد أن الخالق واحد من غير شك، لأنك قد اتيتني بحجة ظهرت لعقلي و انقطعت بها حجتي.»  
اقول: وقد استدل (ع) بهذه الجملة الأخيرة بالافتقار على حدوث الأشياء ثم بالاتصال على وحدة الصانع.

### ابطال «أزلية الأرواح» و «تناسخها»

#### إشارة

«التناسخية» أيضا قوم ينكرون المبدأ، ويقولون بأزلية الأرواح، وكذلك ينكرون المعاد؛ و المعاد عندهم هو نفس «التناسخ»، و التناسخ عندهم على انحاء، و لذلك صارت التناسخية طوائف:

#### [أقوال طوائف التناسخية]

فقوم منهم يقولون: إن الروح، اذا استكملت زمن تعلّقها بالبدن جهة كمالها العلميّة و العمليّة كالكمّلين، فهي تفارق البدن، و تبقى بعد مفارقتها مجزّدة؛ و اتّصلت الى عالم القدس؛ و ان بقى من كمالها شيء، كالنّفوس الناقصة، فهي تنتقل من بدن الى بدن الى ان لا يبقى من كمالها شيء، فتتسخ الأجساد و تعود الى تجزّدها.

و قال آخرون: ربّما تنزّلت من بدن الإنسان الى حيوان مشابه له في الصفات، و يسمّى «مسخا».

و آخرون: الى النباتات أيضا و يسمّى «فسخا».

و آخرون: الى الجمادات؛ كالمعادن و البسائط أيضا و يسمّى «رسخا».

ثم اعلم: أن القول بالتناسخ من حيث الأزلية، باطل و محال عقلا و شرعا؛ و من حيث المعاد، باطل شرعا فقط؛ لأنه على خلاف المعاد الإسلامي؛ و اما في نفسه من حيث نفس الانتقال، فلا امتناع له عقلا، إلا أنه لا دليل على ثبوته لا عقلا و لا شرعا.

و لكن «الحكماء»، ادّعوا استحالة من هذه الجهة، و استندوا فيها الى حجج واهية لا حاجة لنا الى ذكرها، اذ لا غرض لنا بذكر التناسخ هنا إلا من حيث دعوى الأزلية.

و الوجه في فسادها، ما ذكرت:

(١). البحار ٣: ١٧٦ / ١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٢٧ و اما الارواح فكالأبدان حدوثها المشهود بالوجدان

و في الولوج و الخروج الحادث تغيير الأرواح بالحوادث

و الأزلي، ما له تنقل و لا تنسخ و لا تبدل

و من يرى تناسخا فقد كفرانكر ربّيا و المعاد للبشر و امّا الأرواح فكالأبدان، حدوثها المشهود بالوجدان؛ لأنها 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 تجددّها و مخلوقيتها؛ و قد سئل الصادق (ع) عن التناسخ، فقال (ع): «فمن نسخ الأول». هذا، مع أنه لو لم يكن المشهود من ولوجها دليلا- على حدوثها حين الولوج، ففي تغييرها بالولوج و الافتراق دليل على حدوثها؛ كما قلت: و في الولوج و الخروج الحادث، كلّ منهما تغيير الأرواح بالحوادث، و المتغير بالحوادث حادث.

و الأزلّي، ما له تنقل، ينتقل من شيء الى شيء، و لا تفسخ من هيئة الى هيئة، و لا تبدل من طور الى طور. و من يرى تناسخا فقد كفر، إذ انكر ربّاً، و كذلك المعاد للبشر، لقوله بأزلية الأرواح و تناسخها. فعن الرضا (ع)، إنّه قال له المأمون ما تقول فى القائمين بالتناسخ؟ فقال (ع): «من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم، يكذب بالجنّة و النار.» و عنه (ع) أيضاً: «من قال بالتناسخ فهو كافر» و عن الصادق (ع) فى جواب الزنديق حيث قال: اخبرنى عمّن قال بتناسخ الأرواح من أى شيء قالوا ذلك و باى حجة قاموا على مذاهبهم؟ قال (ع): «إن أصحاب التناسخ، قد خلفوا ورائهم منهاج الدين، و زينوا لانفسهم الضلالات، و امرجوا انفسهم فى الشهوات، و زعموا أنّ السماء حاوية، ما فيها شيء ممّا يوصف، و أنّ مدبر

(١). البحار ٤: ٣٢١/٤ و ٢٥: ٣٢٤/٩٣.

(٢). المصدر ٤: ٣٢٠/١.

(٣). المصدر ٤: ٣٢٠/٢. يعنى: أنّهم اتّخذوا هذا القول منه، لا أنّهم استندوا إليه فى حجّتهم.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٢٨

هذا العالم فى صورة المخلوقين بحجّة؛ من روى أنّ الله خلق آدم على صورته، و أنّه لا-جنّة و لا- نار و لا بعث و لا نشور، و القيامة عندهم خروج الروح من قلبه، و لوجه فى قالب آخر: ان كان محسناً فى القالب الأوّل، اعيد فى قالب افضل منه حسناً فى أعلى درجة الدنيا؛ و إن كان مسيئاً أو غير عارف، صار فى بعض الدوابّ المتعبئة فى الدنيا أو هوائاً مشوّهة الخلقة، و ليس عليهم صوم و لا صلاة و لا- شيء من العبادة اكثر من معرفته من يجب عليه معرفته؛ و كلّ شيء من شهوات الدنيا مباح لهم: من فروج النساء و غير ذلك من الأخوات و البنات و الخالات و ذوات البعولة، و كذلك الميتة و الخمر و الدمّ.

فاستقبح مقاتلتهم كلّ الفرق و كلّ الامم؛ فلما سئلوا الحجّة، زاغوا و حادوا، فكذب مقاتلتهم التوراة، و لعنهم الفرقان، و زعموا مع ذلك أنّ إلههم ينتقل من قالب الى قالب و أنّ الأرواح الأزليّة، هى التى كانت فى آدم، ثمّ هلّمّ جرّاً تجرى الى يومنا هذا فى واحد بعد آخر. فإذا كان الخالق فى صورة المخلوق، فيما 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 دهرية؛ يقولون: إنّ الأشياء على غير الحقيقة، فقد كان يجب عليهم أن لا يأكلوا شيئاً من اللحمان، لأنّ الدوابّ عندهم، كلّها من ولد آدم حوّلوا فى صورهم؛ فلا يجوز اكل لحوم القربان.

(١). هذا قبل أن يستكمل و ذكر قولهم بعد الاستكمال عند قوله (ع): «و قالوا إنّ الملائكة...».

(٢). لأنّها عندهم «مسخ» و «فسخ» و «رسخ» من الانسان.

(٣). البحار ٢: ٣٢٠/٣، لأنّ الحيوانات عندهم مسوخ الانسان، فهم قربانهم.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٢٩ و القول بالتناسخ المجرد لم يمتنع عقلاً و لم يسدّد هذا كلّ فى التناسخ مع الأزليّة و انكار المعاد، أمّا بدونها؛ يعنى فى دار الدنيا، فالحكم كما قلت:

و القول بالتناسخ المجرد عن دعوى الأزليّة و انكار المعاد، لم يمتنع عقلاً، خلافاً للفلاسفة، حيث ادّعوا استحالتهم و لم يسدّد أيضاً، اى لم يصحّح من طريق الشرع، بل ينفيه ما ورد من الآيات و الأخبار فى احوال البرزخ من تعذيب ارواح الكفار و الفجار، و ترويح ارواح المؤمنين الأخيار، بل لو لم يكن ذلك، فالقول به أيضاً، قول بغير علم و تحرّص بالغيب.

و أمّا ما ورد من أنّ ارواح المؤمنين فى حواصل طيور خضر، فإنّ الأخبار فى ذلك مختلف، و مع ذلك هو غير التناسخ الذى يقولون من انتقال الروح الى جسد عنصرى آخر فى الدنيا، للعقوبة أو للاستكمال.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٣٠

## المقصد الثاني في التكلم في ذاته تعالى

### إشارة

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٣١ اختلفت في ذات ذى الجلال طوائف الإسلام الانتحالي حذو الذين قبلهم من الأمم لما نسوا ما ذكروا من النعم فاعرضوا عن باب أهل البيت (ع) فافترقوا بكل كيت ذيت

### في التكلم في ذاته تعالى

#### [أقوال الطوائف المختلفة في ذاته تعالى]

و أميا غيرهم، فقد اختلفوا فيه على اقوال شتى، اختلفت في ذات ذى الجلال، طوائف الإسلام الانتحالي؛ إذ الإسلام الحقيقي ليس له طوائف، فإن الرب واحد، والدين واحد؛ وإنما جاء الفرق والطوائف فيه من جهة الانتحال. وعلى كل حال، فإنهم اختلفوا في ربهم، حذو الذين قبلهم من الأمم، حيث اختلفوا في ربهم وفي دينهم، لما نسوا ما ذكروا به من النعم: نعمه الرسول ونعمه الهداية ونعمه الكتاب ونعمه الوصي؛ كما قال في شأن اليهود: فَبِمَا نَقَضْتَهُمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ... . وفي النصارى: ... قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعِدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ... .

وهؤلاء المنتحلة للإسلام، اقتدوا بهم من بعدهم، فاعرضوا عن باب أهل البيت (ع) الذين قال الله فيهم: إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ وقد اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا؛ وهم ابواب بيوته بنص النبي (ص)، حيث قال: «انا مدينة العلم و على بابها». وقد قال تعالى: وَآتُوا التَّيْبُوتَ مِنْ أَوْبَابِهَا؛ وهم الذين يعرفون القرآن، ظاهره و باطنه، تأويله و تنزيله، لأنهم هم المطهرون. وقد قال تعالى لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ و إذ عرضوا عن أهل بيت الوحي (ع)، استبدوا بأرائهم؛ فافترقوا بكل كيت ذيت، هما بمعنى واحد مثل كذا و كذا؛ اي افترقوا بكل وجه و طريق.

(١). الأبحاث المتعلقة بذاته تعالى كلها سلوب.

(٢). مائدة ٥: ١٣.

(٣). مائدة ٥: ١٤.

(٤). رعد ١٣: ٧.

(٥). البحار ٤٠: ١١٤/٨٧.

(٦). بقره ٢: ١٨٩.

(٧). واقعة ٥٦: ٧٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٣٢ فقيل: جوهر و قيل: جسم و قيل: صورة و قيل: اسم

و قيل: مدرك بحس البصر فمطلقا أو كان ذا في المحشر

و قيل: مدرك بعقل فلسفي و قيل: بالكشف و قلب العارف

وقيل: ذاته الوجود المطلق فهذه التي عليها افترقوا  
وعند أهل بيت الاصطفاء الكل باطل بلا استثناء  
بل عندهم، بذاته لا يعرف لا يوصف الذات ولا يعرف

### [بيان اختلاف الأقوال في ذاته تعالى]

فقيل: إن ذاته تعالى جوهر مجرد، وقيل: جسم؛ وقيل: صورة؛ وقيل: اسم؛ يعني، أن الاسم هو المسمى، أو أن اسمه قديم كالمسمى؛  
وإليهما أشار الصادق (ع) بقوله: «من عبد الاسم فقد كفر، ومن عبد الاسم والمسمى فقد اشرك»؛ وقيل: مدرك بحسب البصر،  
حتى ممن أبى جسميته فمطلقا في الدنيا والآخرة وهو قول أو كان ذا في المحشر، وهو قول الأشاعرة؛ وقيل: مدرك لا بالحس، بل  
بالعقل، ولكن لا بكل عقل، بل بعقل فلسفي المستكمل، للفلسفة الإلهية؛ وقيل: لا بالبصر ولا بالعقل، بل مدرك بالقلب من طريق  
الكشف، ولكن لا بكل قلب وكشف، بل بكشف الواصل وكشف العارف؛ وقيل: ذاته الوجود المطلق، والقائل: بعض المتكلمين و  
الفلاسفة والعرفاء، الذين قالوا: بادراكه بالعقل أو بالكشف، ويظهر من اعتراض علاء الدولة السمناني على «محيي الدين بن عربي» و  
تخطئته وتكفيره إياه، أنه أول من أبدأ هذا القول، وإن كان عندي فيه نظر.  
فهذه الأقوال، هي التي عليها افترقوا؛ فاتخذ كلّا منها قوم، وجعلوه مذهبا لهم.  
وعند أهل بيت الاصطفاء الذين اصطفاهم الله على العالمين ذرية بعضها من بعض، الكل باطل بلا استثناء. وستظفر على بطلان كل  
منها بالدليل على التفصيل.

### [بيان ما ورد عن أهل البيت (ع) في ذاته تعالى إجمالا، وأنه لا يدرك ولا يوصف]

وقد رأيت إن اذكر أولا: جملة ما ورد عنهم (ع) في ذاته تعالى على الإجمال، ثم ارجع الى تفصيل كل منها بالاستدلال. ليكون هذا  
الاجمال كالفهرس لذلك التفصيل، فيطلع القارئ على تمام مذهبهم في بدء التفصيل. فاستمع لما يتلى عليك من هذا السفر الجليل:  
بل عندهم، بذاته؛ أي بنفس الذات لا يعرف، بحيث يعرف ما هو الذات؟ أو بحيث يعرف بنفسه و بلا واسطة، ولذلك لا يوصف  
الذات ولا يعرف أنه ما هو؛ إذ

(١). البحار ٤: ١٦٥/٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٣٣ وإنما يعرف بالصفات والخلق والآثار، لا بالذات

والذات منه عندهم لا يدرك وكل من رام هناك يهلك

بل ليس مدركا ولا موصوفا ولم يكن بذاته معروفا

و كل معروف بنفسه عرف فذاك بالمصنوع عندهم وصف التوصيف والتعريف فرع المعرفة، وإذا لم يعرف الذات، فلا يوصف ولا  
يعرف.

وإنما يعرف عندهم (ع) بالصفات، بأنه عليهم، حكيم مثلا، لا بالذات؛ ويعرف أيضا بالواسطة لا بنفسه، فيعرف بالآيات والخلق و  
الآثار، لا بالذات.

أما أنه تعالى يعرف عندهم بالصفات: فيدل عليه ما سيأتي عنهم (ع) من أنه تعالى يوصف بما وصف به نفسه؛ من ذلك قول الرضا  
(ع): «اعرفه بما عرف به نفسه، و اصفه بما وصف به نفسه». وقول الحسين (ع): «يا ابن الأزرق! اصف إلهي بما وصف نفسه، و اعرفه

بما عرّف به نفسه» .

و اما أنه تعالى لا يعرف إلّا بالصفات: فذلك يستفاد من نهيمهم عن الخوض في ذاته، و أنّ ذاته لا يعلمها إلّا هو؛ و سيأتي تفصيله.  
و اما أنه لا يعرف إلّا بالخلق و الآيات: فقد تقدّم الكلام فيه. و من ذلك قول الصادق (ع) في الاهليلجة: «لا يعرف إلّا بخلقه» .  
و الذات منه تعالى كما لا- يعرف و لا- يوصف عندهم، كذلك عندهم لا يدرك لا بالعقل و لا بالوهم و لا بغير ذلك؛ كما يأتي مفضيلا 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 يدرك بذاته لا يعرف و لا يوصف و ما لا يعرف أو لا يوصف بذاته، لا يدرك بذاته، و كيف يكون مدركا ما لا يعرف بنفسه؟ و كلّ معروف من الأشياء بنفسه عرف او يمكن ان يعرف بنفسه، فذاك بالمصنوع عندهم و صف، فهو عندهم مصنوع ليس ياله. قال الرضا (ع): «كلّ معروف بنفسه مصنوع» . و قال امير المؤمنين (ع): «ليس ياله

(١). البحار ٣: ٢٩٧/٢٣.

(٢). المصدر ٣: ٢٩٧/٢٤.

(٣). المصدر ٣: ١٩٣/١.

(٤). إشارة الى قول علي بن الحسين (ع) في النهي عن التعمق فيه: «فمن رام وراء ذلك، فقد هلك». و سيأتي تمام كلامه ان شاء الله.

(٥). البحار ٤: ٢٢٨/٣ و ...

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٣٤ و الله لا يعرف بالقياس و لا يقاس ذاته بالناس

شيء و لكن ليس كالأشياء ليس كمثلته في الاختفاء

ذات و لكن لا يقال: ما هو؟ و الذات لا يعلمها إلّا هو

هويّة الذات لنا خفيّة لا أنه ليست له هويّة من عرف بنفسه» .

و الله تعالى لا يعرف بالقياس و الحدس و التخمين و السبر 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 في الالتباس، مائلا- عن المنهاج ظاعنا في الاعوجاج، ضالّا عن السبيل، 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 بالناس ...» . و نظيره كثير، يأتي في فصله. و في القياس أيضا تشبيه، و التشبيه ينافي التنزيه. و غاية المعرفة في ذاته تعالى عندهم (ع)، أنه شيء، و لكن ليس كالأشياء، و له فصل يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى؛ ليس كمثلته في الاختفاء، فإنّه اخفى من كلّ شيء، لأنّه لا يدرك بشيء من المدركات؛ كما يأتي تحقيقه، و هو تعالى ذات و لكن لا يقال: ما هو؟ قال امير المؤمنين (ع):

«لا- يقال له ما هو لأنه 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

(١). البحار ٤: ٢٥٣/٧.

(٢). المصدر ٣: ٢٩٧/٢٣.

(٣). المصدر ٤: ٣٠٣/٣١.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٥). المصدر ٣: ٢٧٠ / ٨.

(٦). المصدر ٣: ٢٩٧ / ٢٤.

(٧). المصدر ٣: ٣٠١ / ٣٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٣٥ و كونه في ذاته معينا لا يقتضى لغيره التعينا

من ذاك لم يجوز لنا أن نصفه إلا بشيء نفسه قد وصفه

ولا يحيط خلقه علما به من ناقص أو كامل برّبه لنا خفيّة، لا نعرفها ولا ندرکها، لا أنّه ليست له هويّة. وهذا ردّ على من زعم أنّه اذا قلنا بأنّه لا يدرك ولا يعرف فقد اثبتنا أنّه لا شيء؛ قال الصادق (ع) في حديث المفضل:

«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 والاحاطة به، و هي من جهة أخرى اقرب من كلّ قريب اذا استدلّ عليه بالدلائل الشافية، فهو من جهة، كالواضح لا يخفى على احد، و من جهة، كالغامض لا يدركه احد. و كذلك العقل أيضا ظاهر بشواهد و مستور بذاته» .

و كونه في ذاته معينا، لا يقتضى لغيره التعينا، فلا يلزم ان يكون متعينا عند غيره.

من ذاك الذي ذكرنا (أنّ ذاته خفيّة علينا و أنا لا ندرکه بذاته)، لم يجوز لنا أن نصفه توصيفا، إلا بشيء نفسه قد وصفه. لأنّ التوصيف كما تقدّم، فرع الادراك، و هو ممنوع. و التوصيف و ان كان بالصفات. ألّا أنّه يرجع أيضا الى توصيف الذات. و سيأتي باب مخصوص فيما ورد عنهم (ع) من أنّه لا يجوز توصيفه إلا بما وصف به نفسه، و عندهم (ع) أيضا لا يحيط خلقه علما به (سواء كان بالعقل، او بالرؤية، او بالكشف)؛ كما قال تعالى: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» .

و هذا، احد الوجوه المانعة عن الادراك، فإنّ الادراك، مستلزم للاحاطة العلميّة به؛ و من المحال ان يكون الخالق محاطا للمخلوق، و سيحىء تفصيله في فصله. و هذا الوجه ممّا لا يفرق فيه بين شخص دون شخص، بل يعمّ كلّ احد (من ناقص أو كامل) في المعرفة برّبه؛ كما قال الصادق (ع) في الحديث السابق: «كالغامض لا يدركه

(١). المصدر ٣: ١٤٩ / ١.

(٢). طه ٢٠: ١١٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٣٦ إذ ليس محدودا و لا مكيفا و لا محاطا جلّ أن يصرفا

لا يعرف الذات بحيث الذات كذا صفاته بحيثيات

و إنّما يعرف بالأوصاف منزها عن حيث الاوصاف

فليست الصيغيات أيضا مدرّكة و لا بها الذات إذن مداركة احد...» . و سيأتي أيضا عنهم (ع) ما يظهر منه العموم من الاطلاقات و التعليقات.

و في هذا، ردّ على «الصوفيّة» و غيرهم من «الحشويّة»، الذين يعتقدون امكان العلم به كشفا او رؤية للكاملين او لخصوص النبي (ص)، و كذلك «الغلاة»، الذين يرون امثال ذلك للأئمة (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 في ذاته تعالى للأوهام؛ جلّ و تعالى أن يصرفا في قوى المحدودين. قال امير المؤمنين (ع):

«و لا يخطر ببال اولى الزويات خاطرة، من تقرير جلال عزّته، لبعده ان يكون في قوى المحدودين» .

و من اجل ذلك كلّه، لا- يعرف الذات عندهم (ع). بحيث الذات بل بحيث الوجود و الشّيئية، بمعنى أنّه موجود، و أنّه شيء لا

كالأشياء، كذا صفاته أيضا لا تعرف بحيثيات؛ اي بحيثية الوصفية، بمعنى ان تكون لها معان قائمة بالذات، زائدة عليها. وإنما يعرف بالأوصاف منزها عن حيث الأتصاف، فهو موصوف بها مجردا عن معانيها الوصفية و لوازمها التوصيفية. و على هذا، فليست الصيغيات أيضا مدركة؛ كما لا تدرك الذات، و اذا لم تكن مدركة بنفسها، لا تكون بها الذات إذن مداركة؛ اي يبلغ العلم و الادراك به نهايته.

و الحاصل: أنه كما لا تدرك ذاته، لا تدرك صفاته؛ و كما لا تدرك ذاته بذاته، لا تدرك أيضا بصفاته؛ فإن الصفات مع أنها غير مدركة في نفسها، ليست بمدركة له في ذاته؛ لأنها غير الذات، وإنما هي معرفة لها لا مدركة، و الذات يعرف بها معرفة الاجمال، لا معرفة الادراك؛ قال امير المؤمنين (ع): «و إنما يدرك بالصفات ذوو»

(١). البحار ٣: ١٤٩ / ١.

(٢). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٣٧ يكفى من العلم لأهل المعرفة في ذاته أن يعرفوه بالصفة لن يكشف الذات عن الستارة لا بإشارة و لا عبارة لا ذاته بكنهه معروف و لا بحيث ذاته موصوف لم يعلم إلا أنه موجود و هذا الإقرار هو المقصود به يؤدى فرض الايمان به إذ هو ايقان به في غيبه وكيفك من وجوده في العين أن كان خارجا من الحدين

فأثبت الذات مع التنزيه من غير تعطيل و لا تشبيه الهيئات و الأدوات»، و قال الصادق (ع) في حديث المفضل:

«فإن قالوا: او ليس نصفه؟ فنقول: العزيز الحكيم الجواد الكريم، قيل لهم: كل هذه صفات اقرار، و ليست صفات احاطة؛ فإننا نعلم أنه حكيم و لا نحيط بكنهه ذلك منه و كذلك قدير و جواد و سائر صفاته...» .

فاذا كان الذات غير مدركة لا بالذات و لا بالصفات، 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 في ذاته أن يعرفوه بالصفة معرفة، اجمالية، علمية، لا ادراكية؛ كما قال الصادق (ع) في حديث المفضل:

«فإن قالوا: فكيف يكلف العبد الضعيف معرفته بالعقل اللطيف و لا يحيط به؟ قيل لهم: إنما كلف العباد من ذلك ما في طاقتهم ان يبلغوه و هو ان يوقنوا به، و يقنوا عند امره و نهيه، و لم يكلفوا الاحاطة بصفته...» .

و لأجل ذلك كله، لن يكشف الذات عندهم (ع) عن الستارة الغيبية، لا بإشارة و لا عبارة فعن ابى الحسن الثالث، قال (ع):

«فهو بالموضع الذى لا يتناهى، و بالمكان الذى لم يقع عليه الناعتون، لا

(١). البحار ٤: ٣١٤ / ٤٠.

(٢). المصدر ٣: ١٤٧ / ١.

(٣). المصدر ٣: ١٤٧ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٣٨

بإشارة و لا عبارة، هيهات هيهات!!» .

فهو تعالى عندهم (ع)، لا ذاته بكنهه معروف؛ كما يأتي في ذلك عنهم (ع) اخبار، و لا بحيث ذاته موصوف، و إنما يوصف من حيث



اوصافه و افعاله، لم يعلم من ذاته إلا أنه موجود. و هذا الإقرار هو المقصود الكافي، المأمور به؛ كما اشار إليه الصادق (ع) في حديث المفضل و سيأتي أيضا توضيحه. و هذا الإقرار الإجمالي العلمي، دون الإدراكي بوجوده و صفاته، به يؤدي فرض الايمان به تعالى؛ إذ هو؛ اي الأيمان، ايقان به في غيبه؛ كما قال تعالى: الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ... فالمفروض من الأيمان، الايقان الغيبي لا الإدراك العقلي، او الكشف القلبي؛ قال الحسين (ع):

«و لا اهل التفكير، بتفكيرهم إلا 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 في العين، لا في الذهن، أن كان عندك خارجا من الحدين: حد التشبيه و حد التعطيل، فلا- تنفيه نفيًا، او تشبهه و هما محضا، فيلزم التعطيل و لا تصفه محدودا مكيفا فيلزم التشبيه، فأثبت الذات في العين مع التنزيه عن كل ما لا يليق به من غير تعطيل و لا تشبيه، و سيأتي الكلام فيه مفصلا.

و العلم بالوجود، لا يلزم العلم بالذات، فلا يقال: كيف يعلم وجوده و لا يعلم ذاته؟ قال الصادق (ع) في حديث المفضل:  
«ثم ليس علم الإنسان بأنه موجود، موجب له ان يعلم ما هو و كيف هو؛ كما أن علمه بوجود النفس لا يوجب ان يعلم ما هي و كيف هي، و كذلك الأمور الروحانية اللطيفة...»

(١). المصدر ٤: ١٦٠ / ٤.

(٢). بقرة ٢: ٣.

(٣). البحار ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٤). المصدر.

(٥). المصدر ٣: ١٤٨ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٣٩ لا يدرك الذات بأي مدرك حس و وهم، عقل أو قلب الزكي لا لقصور المدركات، نفسهابل لعلو ذاته، عن مسها  
علو ذاته اقتضى حجابها و الخلق أيضا أكد احتجابها

### الأصل في امتناع الإدراك، امتناع الذات، لا قصور المدركات؛ و إن كانت هي قاصرة بالذات

#### [دليل امتناع إدراك ذاته تعالى في مذهب أهل البيت (ع)]

اعلم: إن امتناع الإدراك عند اهل البيت (ع)، معلل بامتناع الذات و قصور المدركات معا، و الذوق السليم و اللب الفهيم، يقضى بأن ما هو العمدة و الأصل منهما، هو امتناع الذات؛ اذ معه لا تصل النوبة الى قصور المدركات و لا يبقى له مجال؛ إلا أنهم (ع)، لم يكتفوا في التعليل بوجه واحد. و قصور المدركات عندهم أيضا بالذات، و ان عللوه احيانا بالعوارض و التبعات.

#### [دليل امتناع إدراك ذاته تعالى عند غيرهم (ع)]

و اميا غيرهم، فحيث خفي عليهم الأمران: امتناع الذات و قصور المدركات بالذات، زعموا أن الامتناع ليس إلا لقصور المدركات، لأجل العوارض و التبعات، فإذا ارتفع المانع، جاز الإدراك، فذهبوا لأجل ذلك الى جواز الرؤية او دعوى الكشف.  
ثم اعلم: أن المقصود هنا، بيان امتناع الإدراك لا امتناع الذات، و ذلك لما تكلمت على مذهبهم (ع) بالإجمال، إن ذاته تعالى ممتنع



الإدراك، فاردت ان ابين معنى الامتناع و وجهه؛ و اما بيان قصور المدركات فسوف اتعرض لواحد واحد منها بالتفصيل.

### [بيان معنى امتناع الادراك]

لا يدرك الذات بأي مدرك، لأي بشر، من حس، و وهم، عقل، أو قلب العارف الصفى الركى عند اهل الكشف؛ و ذلك، لا لقصور المدركات، نفسها فقط، بل لعلو ذاته تعالى و تقدس عن مسها؛ فانه لا يمس و لا يجس و لا يحس و لا يدرك بشيء من المدركات، و لا يقع فى اشارة و لا عبارة؛ كما تقدم عن ابى الحسن الثالث (ع)؛ و قال امير المؤمنين (ع):  
«و فات لعلوه على الأشياء مواقع رجم المتوهمين». . علو ذاته اقتضى حجاب

(١). البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٤٠ لأنها مخلوقة فما لها فى رتبة الخالق أن تنالها و قد تعالى ذاته عن كل حدو الشيء لم يحط به ما لم يحد و إذ بنوا على قصورها فقط اتاهم الخطاء فدانوا بالغلط  
فقيل: مرئى إذا حد البصر فى الحشر و النبى رآه بالنظر عن مخلوقه، قال الصادق (ع) فى حديث المفضل: «لا يليق بالذى هو خالق كل شيء إلا أن يكون مابيننا لكل شيء متعاليا عن كل شيء ...»  
و الخلق؛ أى المخلوقية أيضا، أكد احتجابه، فهو تعالى محبوب عن خلقه بوجهين:  
احدهما: مستند الى ذاته.

ثانيهما: مستند الى خلقه؛ و الثانى، مؤكّد للأول لكفاية الأول فى السببية.

أما الثانى: فذلك لأنها؛ اى المدركات مخلوقة فما لها مجال فى رتبة الخالق، لأن المخلوق حادث و الخالق قديم ، و المخلوق محدود و هو غير محدود، فليس لها أن تنالها؛ اى الذات. و إنما يعرف الشيء من كان فى رتبته او فوق رتبته.  
و أما الأول: فلأنه تعالى غير متناه و قد تعالى ذاته عن كل حد، فهو غير محدود و لا متناه، و الشيء لم يحط به ما لم يحد و ما لم يتناه؛ و هذا معنى علو ذاته. قال الرضا (ع):

«فالحجاب بينه و بين خلقه لامتناعه مما يمكن فى ذواتهم، و لإمكان ذواتهم مما يمتنع منه ذاته، و لافتراق الصانع و المصنوع، و الحاد و المحدود». و قال (ع) أيضا:  
«خلق الله الخلق حجاب بينه و بينهم» .

هذا عند اهل البيت (ع). و لكن غيرهم إذ بنوا امر الامتناع على قصورها؛ اى المدركات فقط اتاهم الخطاء، فدانوا بالغلط و الباطل، لأن القصور عندهم قابل الزوال.

فقيل: مرئى ذاته تعالى إذا حد البصر، و ذلك فى الحشر و اولوا عليه قوله

(١). المصدر ٣: ١٤٨ / ١.

(٢). و إليه يشير قول امير المؤمنين (ع): «لم ترك العيون فتخبر عنك بل كنت قبل الواصفين من خلقك».

(٣). البحار ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٤). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٤١ و قيل: بل يدرك بالعقل القوى و قيل: بل ذاك بقلب ولوى

ما قدروا الإله حق قدره كلّ تعدى عن حدود طوره  
و لو حصرنا الوجه في قصورها ليس لهم دعوى كمال نورها  
فالمدرجات قاصرات الذات لا تنجلي عنها القصور الذاتى \*\*\* تعالى: فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفَبَصِيرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ... قالوا: و النبي  
(ص) أيضا رآه بالنظر ليلة المعراج، لأنه كشف عنه، فصار بصره حديدا.  
وقيل: بل يدرك بالعقل القوى الفلسفى المتأله.  
وقيل: بل ذاك؛ اى الإدراك بقلب ولوى؛ اى قلب صاحب الولاية، والمراد به عند اهل الكشف، العارف الشامخ الواصل؛ فإنهم  
يدعون للواصلين بزعمهم مقام الولاية.  
ولكن كلهم تكلموا على حسابهم، إن هم إلا يظنون وإن هم إلا يخزؤون؛ ما قدروا الإله حق قدره. كلّ تعدى عن حدود طوره،  
حيث ارادوا الشموخ بانفسهم فى ادعاء العلم و المعرفة او الوصول الى ما ليس من طورهم و حدّهم، -اعاذنا الله من شرور انفسنا.  
ثم إن هؤلاء، قد أخطئوا من وجهين (كما تقدّمت الاشارة إليه فى صدر المبحث):  
أحدهما: قصر المانع فى قصور المدرجات.  
وثانيهما: تخصيص القصور بالعوارض لا بالذات. و لذلك، قالوا بإمكان زوالها.  
وقد اشرت الى منع الثانى و بطلانه بقولى:  
و لو حصرنا الوجه؛ اى وجه الامتناع فى قصورها فقط و لم نقل بامتناع الذات عن الإدراك اصلا، ليس لهم أيضا دعوى كمال نورها؛  
اى المدرجات بسبب من الأسباب، فالمدرجات قاصرات الذات لما تقدّم أنّها مخلوقة، و محدودة، و متناهية، لا تنجلي عنها، هذا  
القصور الذاتى ابدأ؛ اذ لا تخرج عن المخلوقية و المحدودية و التناهى ابدأ. فافهم!

(١). ق ٥٠: ٢٢.

(٢). البقرة ٢: ٧٨ و الجاثية ٤٥: ٢٤.

(٣). الانعام ٦: ١١٦ و ...

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٤٢ من ذاك قد نهوا عن التعمق فى الذات بعد العلم و التحقق  
و البحث عنه عندهم موضوع عتأ، لأنّ دركه ممنوع  
بل مدحوا ترك التعمق لنالو اعترفنا عجزنا و جهلنا  
و هذا الإقرار رسوخ عندهم فى العلم بالله فيكفى و يتم  
و قد نهوا أيضا عن التكلّم إذ قد يقال فيه ما لم يعلم و إذ تمّ تقرير مذهب اهل البيت (ع) فى ذاته تعالى الإجمال: من أنّه لا يعرف و لا  
يوصف و لا يدرك لا علما و لا كشفا، فلنذكر الآن ما يستفاد منه ذلك من اخبارهم فى طيّ فصول.

### فصل: فمن ذلك نبيهم (ع) عن الخوض فى ذاته تعالى

#### إشارة

قد ورد النهى الأكيد منهم (ع) عن الخوض و التعمق و التكلّم و التفكير فى ذاته تعالى، و أنّ البحث عنه موضوع، بل ورد النهى عن  
المجالسة مع الخائضين من ذاك؛ اى من اجل أنّ الذات عندهم (ع) ممنوع الإدراك. قد نهوا عن التعمق فى الذات بعد العلم به و  
التحقّق؛ اى بعد تحقّق ثبوته بالدليل، فعن على بن الحسين (ع) أنّه قال: «إنّ الله تعالى علم أنّه يكون فى آخر الزمان اقوام متعمقون،

فانزل الله: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ\* اللَّهُ الصَّمَدُ و الآيات من سورة الحديد الى قوله: «عليم بذات الصدور فمن رام وراء ذلك. فقد هلك». .  
و البحث عنه؛ اي عن الذات عندهم، موضوع عننا، لأنّ دركه لنا ممنوع. فعن سهل، أنه كتب الى ابي محمّد (ع): اختلف يا سيدي  
اصحابنا في التوحيد، منهم من يقول: هو جسم، و منهم من يقول: هو صورة!  
فوقّع (ع) بخطه: سألت عن التوحيد و هذا عنكم معزول، الله تعالى واحد، احد، صمد، لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا احد ... .  
بل مدحوا ترك التعمق لنا لو اعترفنا عجزنا و جهلنا، و هذا الإقرار الإجمالي، رسوخ عندهم في العلم بالله، فيكفي و يتم، فعن امير  
المؤمنين (ع) أنه قال:

(١). البحار ٣: ٢٦٣ / ٢١.

(٢). المصدر ٣: ٢٦٠ / ١٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٤٣

«و اعلم يا عبد الله! إنّ الراسخين في العلم، هم الذين اغناهم الله عن الاقتحام على السدد المضروبة دون الغيوب، اقرارا بجهل ما جهلوا  
تفسيره من الغيب المحجوب، فقالوا: آمنّا به كلّ من عند ربنا، و قد مدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما، و سمى  
تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه «رسوخا».

و قد نهوا أيضا عن التكلم في ذاته تعالى، إذ قد يقال فيه ما لم يعلم فساده؛ فعن ابي جعفر (ع) أنه قال: «تكلّموا في خلق الله، و لا  
تتكلّموا في الله؛ فإنّ الكلام في الله لا- يزداد صاحبه إلّا تحيرا.» و في رواية أخرى عن حريز: «تكلّموا في كلّ شيء و لا تتكلّموا في  
ذات الله.» و عنه (ع) أيضا أنه قال لأبي عبيدة الحذاء:

«يا زياد! اياك 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 الله- عزّ و جلّ- فتحيروا، فان كان  
الرجل ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفه و يدعى من خلفه فيجيب من بين يديه.»  
و في الكافي بعد ذلك في رواية أخرى: «حتّى تاهوا في الأرض.»

و عنه (ع) أيضا قال: «تكلّموا فيما دون العرش و لا تكلّموا فيما فوق العرش، فإنّ قوما تكلّموا في الله فتاهوا.» و عنه (ع) أيضا، أنه قال  
لمحمّد بن مسلم: «يا محمّد! إنّ الناس، لا يزال لهم المنطق حتّى يتكلّموا في الله، فاذا سمعتم ذلك، فقولوا: لا إله إلّا الله الواحد الذي  
ليس كمثل شيء.»

(١). المصدر ٣: ٢٥٧ / ١.

(٢). الكافي ١: ٩٢ / ١.

(٣). المصدر ١: ٩٢ / ٤.

(٤). البحار ٣: ٢٦٥ / ٢٦.

(٥). المصدر ٣: ٢٦٤ / ٢٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٤٤ و من تعاطى ما هناك يهلك إذ 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 الله 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.»

وعنه (ع) أيضا، أنه قال: «في قوله تعالى: وَ أَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى «النجم ٥٣: ٤٢» فاذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا.» و عنه (ع) أيضا: «من نظر في الله كيف هو هلك.» و قد سأله (ع) عبد الرحيم القصير عن شيء من الصفه، فرفع يديه الى السماء، ثم قال: «تعالى الجبار إنه من تعاطى ما تم هلك.» و قد مرّ قول علي بن الحسين (ع):  
«فمن رام وراء ذلك فقد هلك.» و عنه (ع) في حديث المفضل: «فإن قالوا:  
فكيف يكلف العبد الضعيف معرفته بالعقل اللطيف و لا يحيط به؟ قيل لهم: إنما كلف العباد من ذلك ما في طاقتهم ان يبلغوه و هو ان يوقنوا به و يقفوا عند امره و نهيه، و لم يكلفوا الإحاطة بصفته؛ كما أن الملك لا يكلف رعيتته ان يعلموا أنه طويل هو أم قصير، ابيض هو أم اسود، إنما يكلفهم الإذعان بسلطانه و الانتهاء الى امره، الا ترى لو أن رجلا اتى باب الملك، فقال:  
اعرض علي نفسك حتى اتقضى معرفتك و إلا لم اسمع لك، كان قد احل نفسه للعقوبة، فكذا القائل؛ إنه لا يقتر بالخالق سبحانه حتى يحيط بكنهه متعرض لسخطه» .

(١). مسك من باب ضرب اى قبض، و امسك عن الكلام؛ اى سكت.

(٢). البحار ٣: ٢٥٩ / ٦.

(٣). المصدر ٣: ٢٦٤ / ٢٢.

(٤). المصدر ٣: ٢٦٤ / ٢٤.

(٥). المصدر ٣: ٢٦٤ / ٢٣.

(٦). المصدر ٦٧: ٣٧٢ / ٧٠.

(٧). المصدر ٣: ١٤٧ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٤٥ و قد نهوا أيضا عن التفكير لأنه يزيد في التحير و الخوض فيه و الجلوس عند من يخوض فيه أنكره فاعلمن فلا تجالس خائضا في ضيره حتى يخوضوا في حديث غيره و ما أتى منهم من التفكير في الله ذو تأول فليصبر

### [نهيهم (ع) عن التفكير في ذاته تعالى]

و قد نهوا أيضا عن التفكير، لأنه يزيد في التحير، قال الصادق (ع): «إياكم و التفكير في الله لا يزيد إلا تبيها، إن الله - عز و جل - لا تدركه الأبصار و لا يوصف بمقدار» .

و عن امير المؤمنين (ع): «أتقوا ان تمثّلوا بالرّب الذى لا مثل له، او تشبّهوه بخلقه، او تلقوا عليه الاوهام، او تعملوا فيه الفكر» .  
و فى تفسير البرهان عن ابن عيّاس: «إن قوما تفكّروا فى الله تعالى، فقال النبى (ص): تفكّروا فى خلق الله و لا تفكّروا فى الله، فإنكم لم تقدروا قدره» .

و خرج (ص) ذات يوم على قوم و هم يتفكّرون، فقال: «ما لكم لا تتكلّمون؟ فقالوا:

نتفكّر فى خلق الله، فقال (ص): و كذلك فافعلوا و تفكّروا فى خلقه و لا تفكّروا فيه» .

و عن الباقر (ع): «إياكم و التفكير فى الله! و لكن اذا اردتم ان تنظروا الى عظمته، فانظروا الى عظمة خلقه» .

و الخوض فيه، و الجلوس عند من يخوض فيه، أنكره أيضا و نهوا عنه، فاعلمن ذلك، فلا تجالس خائضا في ضيره؛ فإن المتكلم في ذات الله، خائض فيما يضرّه و فيما فيه هلاكه، حتى يخوضوا في حديث غيره. فعن ابي جعفر (ع) فى قوله تعالى: وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ

يُخَوِّضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ. (انعام ٦: ٦٨)، قال (ع): «الكلام في الله، و الجدل في القرآن فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره، قال (ع): منهم القصاص» .

### [تأويل ما ورد عنهم (ع) في جواز التفكير في ذاته تعالى]

و اما ما أتى منهم بعد ذلك من تجويز التفكير في الله، فهو ذو تأويل فليبصر، ففي السرائر عن السياري، قال: سمعت الرضا (ع) يقول: «ليس العبادة كثرة الصوم و الصلاة، إنما العبادة في التفكير في الله» . و السياري، اسمه ابو عبد الله، و هو ضعيف، و مع ضعفه فما رواه مخالف لما في الكافي عن معمر بن خلاد، قال: سمعت أبا

(١). المصدر ٣: ٢٥٩ / ٤.

(٢). المصدر ٣: ٢٩٨ / ٢٥.

(٣). الكافي ١: ٩٣ / ٧.

(٤). البحار ٣: ٢٦٠ / ٧.

(٥). المصدر ٣: ٢٦١ / ١١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٤٦ من ذاك أيضا عندهم لا يوصف و أنكروا على الذين استوصفوا و هو أجل عندهم من الصفة و عدّ جاهلا به من وصفه

و ملحا إذ حدّه و قارنه فحطّه عن شأنه و باينه الحسن الرضا (ع): يقول: «ليس العبادة كثرة الصلاة و الصوم، إنما العبادة، التفكير في امر الله» . فيحتمل في حقّه النسيان أو الغفلة في السماع، او هو محمول على ما في الكافي. و حينئذ، فالمراد بامر الله، اما امره و تكليفه أو فعله و خلقه.

و في الكافي أيضا عن ابي عبد الله (ع). قال (ع): «افضل العبادة ادمان التفكير في الله و في قدرته» . فقله (ع) في قدرته، اما ان يكون عطفًا توضيحيًا لقله «في الله» او أنّ المراد ب «التفكير في الله»، التفكير في امر الله؛ كالحديث السابق باحد معنييه؛ و الثاني هنا اظهر، بقرينة القدرة، و لا يمكن بمثل هذه الرواية رفع اليد عن تلك التواهي المؤكدة المشددة.

### فصل: و من ذلك، قولهم (ع) بأنه لا يوصف و لا يعلم ذاته، و أنّه لا يوصف إلا بما وصف به نفسه

#### إشارة

قد وردت عنهم (ع) اخبار بأنه لا يوصف، و أنّه لا يجوز توصيفه و أنّه لا يمكن توصيفه. و المراد بالتوصيف، أن يقال: ما هو في ذاته؟ و اى شيء هو في جوهره؟

و كيف هو في صورته و كيفيته؟ و ما هو حدّه و بعضه؟

و قد وردت أيضا اخبار آخر، بأنه لا يوصف و لا يجوز توصيفه إلا بما وصف به نفسه، و يراد به توصيفه في ذاته و صفته، إما بخلاف ما وصف نفسه به في كتابه، او على لسان اهل وحيه، او بما لم يصف هو به، و لم يذكره من اوصافه، فيكون معناه توقيف التوصيف ببيانه.

### أما القسم الأول من الأخبار:

فهى التى اشرت إليها أولاً بقولى: من ذاك أيضاً؛ اى من اجل أنّ الذات لا يدرك، كان الله تعالى عندهم لا يوصف؛ وأنكروا انكاراً شديداً على الذين

(١). المصدر ٧١: ٣٢٢ / ٤.

(٢). المصدر ٧١: ٣٢١ / ٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٤٧

استوصفوا ربهم.

فعن فضيل عن الصادق (ع): «قال: إنّ الله عزّ وجلّ لا يوصف ...». و عن محمّد بن عليّ القاشانى، قال: كتبت إليه (ع): إنّ من قبلنا قد اختلفوا فى التوحيد. فكتب (ع):

«سبحان من لا يحدد ولا يوصف، ولا يشبهه شىء، وليس كمثله شىء، وهو السميع البصير» .

وهو أجلّ عندهم من الصفة؛ اى من ان يوصف أو يبلغ وصفه، قال عليّ بن الحسين (ع): «لا يوصف الله بمحكم وحيه، عظم ربنا عن الصفة، وكيف يوصف من لا يحدد وهو يدرك الابصار ولا تدركه الأبصار وهو اللطيف الخبير؟». قوله (ع): «بمحكم وحيه»: اى بمقتضى محكم وحيه من قوله: «لا تدركه الأبصار»، وقوله: «ليس كمثله شىء».

وعن موسى بن جعفر (ع)، وقد ذكر عنده قوم زعموا أنّ الله تبارك وتعالى ينزل الى السماء الدنيا، فقال (ع): «فإنّ الله عزّ وجلّ عن صفة الواصفين و نعت الناعتين و توهم المتوهمين» .

وعندهم (ع) عدّ جاهلاً به تعالى من وصفه، و عدّ ملحدًا أيضاً إذ حدّه و قارنه بغيره؛ إذ التوصيف يستلزم التحديد و المقارنة مع الوصف، فحطّه إذن عن شأنه، و علوّ جلاله و مكانه بسبب التحديد و الاقتران، و باينه و فارقه، اذ الذى وصفه، غير ربّه.

قال الرضا (ع): «فقد جهل الله من استوصفه». و قال (ع): «و من جزّاه فقد وصفه، و من وصفه فقد ألحد فيه». و قال (ع) أيضاً: «الممتنع من الصفات، ذاته و من الأبصار، رؤيته و من الاوهام، الإحاطة به؛ فمن وصف الله فقد حدّ، و من حدّه فقد عدّه، و من عدّه فقد ابطل ازله؛ و كذلك يوصف ربنا و هو فوق ما يصفه الواصفون» .

و قال امير المؤمنين (ع): «فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزّاه، و من جزّاه، فقد جهله» .

(١). البحار ٤: ١٤٢ / ٨.

(٢). المصدر ٣: ٣٠٣ / ٣٨.

(٣). المصدر ٣: ٣٠٨ / ٤٧.

(٤). المصدر ٣: ٣١١ / ٥.

(٥). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٦). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٧). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٨). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٤٨ و إنّه لفوق وصف الواصف فلم يحط وصف به ولا يفى

لا يقدر العباد وصف ذاته ولا بلوغ الكنه من صفاته

قد عجزت عن دركه الأدوات و كلّ دون وصفه اللغات و إنّهُ لفوق وصف الواصف؛ كما مرّ فى حديث الرضا (ع)، فلم يحط وصف به،

ولا- يفى بما هو شأنه، قال الرضا (ع): «فلا دهر يخلقه ولا وصف يحيط به». وقال (ع) أيضا: «الَّذِي لَا تَدْرِكُهُ ابْصَارُ النَّاطِرِينَ، وَلَا تَحِيطُ بِهِ صِفَةُ الْوَاصِفِينَ».

وعندهم (ع) أيضا لا يقدر العباد وصف ذاته، ولا بلوغ الكنه من صفاته، فعن المفضل عن الصادق (ع): «أَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - لَا يَقْدِرُ قَدْرَتَهُ، وَلَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ، وَلَا يَبْلُغُونَ كُنْهَ عِلْمِهِ وَلَا مَبْلَغَ عَظَمَتِهِ، وَلَا يَسِيءُ شَيْءٌ غَيْرَهُ». أقول: أى ليس شىء آخر معه غير ذاته.

قد عجزت عن دركه الأدات: أى ادات الإدراك؛ كما سيأتى ذكر واحد، واحد، بالتفصيل، وكلّ دون وصفه اللغات والالسن. قال امير المؤمنين (ع): «فليست له صفة تنال، ولا- حدّ يضرب فيه الأمثال، كلّ دون صفاته تحبير اللغات، و ضلّ هنالك تصارييف الصفات، سبحانه هو كما وصف نفسه، والواصفون لا يبلغون نعته». وقال (ع) أيضا: «لا يحويه مكان ولا يصفه لسان». وعن الصادق (ع): «و لا يقع عليه الأوهام، ولا تصفه الألسن».

(١). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٤٢ / ١٠.

(٣). المصدر ٣: ٣٠٦ / ٤٤.

(٤). و من الأدات، الوهم، عن أبى هاشم الجعفرى عن الرضا (ع)، عن الله- عزّ وجلّ- هل يوصف؟ فقال: «أ ما تقرأ القرآن؟» قلت: بلى، قال: «أ ما تقرأ قوله- عزّ وجلّ-: تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ... (انعام ٦: ١٠٣)؟ قلت:

بلى، قال (ع): «تعرّفون الأبصار؟» قلت: بلى، قال: «و ما هى؟» قلت: ابصار العيون، فقال (ع): «إنّ اوهام القلوب اكثر من ابصار العيون، فهو لا تدركه الاوهام وهو يدرك الاوهام». و سيأتى مع غيره فى الرؤية.

(٥). البحار ٤: ٢٦٩ / ١٥.

(٦). المصدر ٤: ٣١٢ / ٣٩.

(٧). المصدر ٣: ٢٩٨ / ٢٦.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٤٩ و كيف يوصف الذى لا حد له ولا له كيف ولا من ماثله

و كلّ موصوف فمصنوع يحدّو صانع الأشياء لا يوصف بحدّ

ليس بذاته سواه عالما فكيف يوصف الذى لن يعلما

ممتنع من الصفات ذاته و من إحاطة به صفاته

و إنّما يدرك بالصّفات ذو الانقضاء و ذوو الهيئات و كيف يوصف الذى لا حد 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): «الَّذِي سَأَلْتُ الْأَنْبِيَاءَ عَنْهُ، فَلَمْ تَصِفْهُ

بِحَدِّ وَلَا بَبَعْضٍ، بَلْ وَصَفْتَهُ بِأَفْعَالِهِ وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ بَأْيَاتُهُ».

و عندهم (ع) إنّّه ليس بذاته سواه عالما، فكيف يوصف الذى لن يعلما، قال امير المؤمنين (ع): «و انحسرت الأبصار عن ان تناله،

فيكون بالعيان موصوفا، و بالذات 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

(١). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

(٢). المصدر ٤: ٢٦٥ / ١٤.

(٣). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٤). و سيأتى قول هشام و حملة على أنّه كان قبل استبصاره فى نفى الجسم.

(٥). البحار ٣: ٣٠١ / ٣٥.

(٦). المصدر ٤: ٣١٤ / ٤٠.

هداية الامّة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٥٠ ليس إلها من بنفسه عرف ما لم نكن نعرفه كيف نصف

و من يصف بالرأى و القياس إلهه ما زال فى التباس

و كان مائلا عن المنهاج و طاعنا سبيل الاعوجاج

فقل لمن تكلف السبيل إن كنت صادقا فصف جبريلا

فاليق الوصف إلى جنبه ما وصف الخالق فى كتابه الّذى لا بدء له، و الابدى 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؟ فقله (ع): «و من ينقضى»، اشارة الى جهة المحدودية فى الآخر، الّتى تشترط فى الادراك، و اشار الى الأوّل 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 بشيء، لم يكن إلّا عن و هم و قياس؛ كما قلت: و من يصف بالرأى 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 الله! صف لنا ربك، فإنّ من قبلنا قد اختلفوا علينا، قال (ع): «من يصف ربّه بالقياس، لا يزال

الدهر فى الالتياس، مائلا عن المنهاج، طاعنا 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، طاعنا فى الاعوجاج، ضالّا عن السبيل،

قائلا غير الجميل» .

و على هذا، لا- يكون الواصف إلّا متكلفا، فقل لمن تكلف السبيل- إلى وصف ربّه: إن كنت صادقا فصف جبريلا؛ كما قال امير

المؤمنين (ع): «بل ان كنت صادقا أيها

(١). البحار ٤: ٣١٧ / ٤٣.

(٢). المصدر ٤: ٢٥٣ / ٧.

(٣). المصدر ٣: ٢٩٧ / ٢٣.



(٤). المصدر ٢: ٣٠٢ / ٣٥.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٥١  
المتكلف لوصف ربك، فصف جبريل و جنود الملائكة المقربين في حجات القدس مرجحين، متولاهة عقولهم ان يحدوا احسن الخالقين، و إنما يدرك بالصفات ذوو الهيئات ... . الى آخر ما تقدم.

### و اما القسم الثاني من الأخبار:

فقد اشرت الى مفادها بقولي: فاليق الوصف الى جنبه (بعد ما تبين من لزوم الفساد في الاستبداد بالتوصيف)، ما وصف الخالق به نفسه في كتابه؛ لأنه اعرف بنفسه أو على لسان اهل وحيه، لأنهم اعرف به من غيرهم، ولأن الله تعالى إنما بعثهم ليكونوا هداة لخلقه و ادلاء على صراطه؛ كما عن الصادق (ع)، قال:

«خطب رسول الله (ص): ... و بعث إليهم الرسل لتكون له الحجة البالغة على خلقه، و يكون رسله إليهم شهداء عليهم، و انبعث فيهم النبيين مبشرين و منذرين، ليهلك من هلك عن بينة، و يحيى من حي عن بينة، و ليعقل العباد عن ربهم ما جهلوه، فيعرفوه برؤيتهم بعد ما انكروا، و يوحده بألوهيته بعد ما عندوا» .

فعن محمد بن هشام، أنه كتب الى موسى بن جعفر (ع) و سأله ان يعلمهم، ما القول الذي ينبغي أن يدين الله به من صفة الجبار؟ فاجابه (ع) (في عرض كتابه): «فهمت - رحمك الله - و اعلم: - رحمك الله - أن الله اجل و أعلى و اعظم من ان يبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف به نفسه و كفوا عما سوى ذلك» .

و عن رسول الله (ص) في جواب نعت اليهودي، حيث قال: يا محمد (ص)! صف لي ربك، فقال (ص): «إن الخالق لا يوصف إلا بما وصف به نفسه، و كيف

(١). الحجات، جمع الحجرة و هي الذيل و الستار، و مرجحين، من ارجحن على وزن اقشعر، إذا مال من ثقله و تحرك، و المعنى: أنهم مثقلون من ثقل العبادة.

(٢). البحار ٤: ٣١٤ / ٤٠.

(٣). المصدر ٤: ٢٨٧ / ١٩.

(٤). المصدر ٣: ٢٦٦ / ٣١.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٥٢

يوصف الخالق الذي يعجز الحواس أن تدركه، و الأوهام أن تناله، و الخطرات ان تحدده، و الأبصار عن الاحاطة به؟ جل عما يصفه الواصفون؛ فهو الأحد، الصمد، كما وصف نفسه، و الواصفون لا يبلغون نعتة ... .

علل (ص) امتناع التوصيف، بامتناع الادراك، لقصور آلاته و عجزها عنه.

و نظيره عن ابي الحسن الثالث (ع) أيضا.

و قال الرضا (ع) في الحديث المتقدم بعد قوله (قائلا غير الجميل): «اعرفه بما عرف به نفسه من غير رؤيته، واصفه بما وصف به نفسه من غير صورة، لا يدرك بالحواس، و لا يقاس بالناس» . و كذلك قال الحسين (ع) بعد قوله. «غير الجميل»، يا ابن الأزرق! اصف إلهي بما وصف به نفسه، و اعرفه بما عرف به نفسه، لا يدرك بالحواس و لا يقاس بالناس ... .

و قد سئل امير المؤمنين بم عرف ربك؟ قال (ع): «بما عرفني نفسه لا يشبه صورة و لا يقاس بالناس ...» .

و قال الرضا (ع): «سبحانك ما عرفوك، و لا وحدوك؛ فمن اجل ذلك و صفوك، سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به

نفسك، سبحانه كيف طاعتهم انفسهم ان شَبَّهوك بغيرك؟ إلهي! اصفك بما وصفت به نفسك، و لا اشبهك بخلقك، انت اهل لكل خير، فلا تجعلني من القوم الظالمين؛ ثم التفت (ع) الى اصحابه فقال: ما توهمت من شيء فتوهموا الله غيره». .  
و قال الصادق (ع): «و من عبد المعنى بايقاع الاسماء عليه بصفاته التي يصف

(١). البحار ٣: ٣٠٣ / ٤٠.

(٢). المصدر ٣: ٢٩٧ / ٢٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٩٧ / ٢٤.

(٤). السؤال بلفظ «بم» قد يكون سؤالاً عن الدليل، و المعنى: باي دليل و اي وجه عرفت ربك؟ و قد يكون سؤالاً عن الوصف و المعنى: باي وصف عرفت ربك، و المراد به هنا الثاني، بقريته الجواب، و قد تقدّم الاوّل في بحث الاثبات.

(٥). البحار ٤: ٣٠٣ / ٣٢.

(٦). المصدر ٤: ٤٠ / ١٨.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٥٣ به الصفات و كذا المعارف تعرف لا بها الإله يعرف

فلا تجز ما جاء في القرآن إذ أعظم الفرية و البهتان

أن يوصف الله خلاف ما وصف فيعرف الله بغير ما اُتصف بها نفسه، فعقد عليه قلبه؛ و نطق به لسانه في سرّ امره و علانيته فاولئك اصحاب امير المؤمنين». و في حديث آخر: «اولئك هم المؤمنون حقاً» .

و نحن اذا راجعنا عقولنا، ظهر لنا أن الحق في مقام التوصيف و المعرفة، ان لا نصفه إلا بما وصفه هو نفسه، و لا نعرفه إلا بما عرفنا هو نفسه؛ و أن الذي نصفه من عند انفسنا أو نعرفه كذلك، ليست صفة له حقيقة، و لا معرفته بها معرفة له حقيقة، و إليه اشرت بقولي:

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 في القرآن، فعن الفضل بن يحيى، سئل موسى بن جعفر (ع) عن شيء من الصفة، فقال (ع): «لا تتجاوز عمّا في القرآن». و عن فقه الرضا (ع): اروي عن العالم (ع)، و سأله عن شيء من الصفة، فقال (ع): «لا تتجاوز ممّا في القرآن» .

و الوجه فيه: أن التجاوز يؤدى إلى الافتراء على الله، إذ أعظم الفرية و البهتان، أن يوصف الله خلاف ما وصف به نفسه، فيعرف الله بغير ما اُتصف به من الصفات، قال ذو الرئاستين، قلت لأبي الحسن الرضا (ع): جعلت فداك! اخبرني عمّا اختلف فيه الناس من الرؤية، فقال: بعضهم لا يرى، فقال (ع): «يا أبا العباس! من وصف الله بخلاف ما وصف به نفسه، فقد اعظم الفرية على الله، قال الله: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ... (انعام ٦: ١٠٣).

(١). البحار ٤: ١٦٥ / ٧.

(٢). المصدر ٤: ١٦٥ / ٧.

(٣). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٤). المصدر ٣: ٢٦٥ / ٢٧.

(٥). المصدر ٣: ٢٦٢ / ١٦.

(٦). المصدر ٤: ٥٣ / ٣١.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٥٤ فمن تأبى و تعدى ما سلك في وصفه كتابه فقد هلك فمن تأبى و تعدى ما سلك في

وصفه تعالى كتابه فقد هلك عامدا أو من حيث لا يعلم، فعن ابن ابي عمير عن موسى بن جعفر (ع). قال له: يا ابن رسول الله! علّمني التوحيد، فقال (ع): يا أبا احمد! لا تتجاوز في التوحيد ما ذكره الله في كتابه فتهلك...» .

و كتب الصادق (ع) الى عبد الملك بن اعين (جوابا عما سأله عبد الرحيم القصير):

«سألت- رحمك الله- عن التوحيد و ما ذهب فيه من قبلك، فتعالى الله الذي ليس كمثلته شىء، و هو السميع البصير، تعالى الله عما يصفه الواصفون المشبهون، الله تبارك و تعالى بخلقه، المفترون على الله؛ و اعلم- رحمك الله-: أن المذهب الصحيح في التوحيد، ما نزل به القرآن من صفات، فانف عن الله البطالين و التشبيه، فلا- نفى و لا- تشبيه؛ هو الله الثابت الموجود، تعالى الله عما يصفه الواصفون، و لا تعد القرآن فضلاً بعد البيان» .

و عن امير المؤمنين (ع) في جواب من قال له: صف لنا ربك لنزداد له به معرفة، قال (ع):

«فما ذلك القرآن عليه من صفة، فاتبعه ليوصل بينك و بين معرفته، و اتمم به و استضى بنور هدايته، فإنما هي نعمه و حكمه اوتيتها، فخذ ما اوتيت و كن من الشاكرين؛ و ما ذلك الشيطان عليه، مما ليس في القرآن عليك فرضه، و لا في سنة الرسول و ائمة الهدى اثره، فكل علمه الى الله- عزّ و جلّ-، فإن ذلك منتهى حقّ الله عليك» .

و اعلم: أن الراسخين في العلم، هم الذين اغناهم الله عن الاقتحام في السدد المضروبة دون الغيوب، فلزموا الإقرار

(١). كتابه، فاعل هلك.

(٢). البحار ٤: ٢٩٦ / ٢٣.

(٣). المصدر ٣: ١٢ / ٢٤١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٥٥ و عند أهل البيت أن المعرفة ليست بالاكْتساب، من دون الصفة

إذ ليس مدركا فكيف يعرف؟ و كيف يعرف الذي لا يوصف؟

و حيث لا أداة تبلغ المدى كان على الله البيان و الهدى

ما كلف العباد إلّا وسعهم و ليس درك الوصف منه صنعهم بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فقالوا: آمنا به كل من عند ربنا، فمدح الله- عزّ و جلّ- اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما، و سمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عنه (عن كنهه خ) «رسوخا»، فاقصر على ذلك و لا تقدر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك، فتكون من الهالكين .

هذا برواية التوحيد عن الصادق (ع) عنه (ع)، و برواية العياشي عنه، عنه- عليهما السلام- أيضا مثله، مع اختلاف يسير.

**فصل: و من ذلك ما ورد عنهم (ع)، من أن المعرفة بالبيان، لا بالاكْتساب**

**إشارة**

هذان البابان؛ اعنى حصر الوصف في التوصيف و حصر المعرفة بالبيان، متلازمان؛ و الملازمة ظاهرة من غير بيان.

و عند أهل البيت (ع) أن المعرفة (و المراد بها المعرفة التفصيلية التي هي محلّ الكلام و هي العلم بالصفات الحقّة)، ليست بالاكْتساب، من طريق العقل أو الكشف من دون الصفة، اى بدون التوصيف و البيان من الله، فلا تحصل بغيره؛ و هذا الذي 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 الذي لا يوصف من غير توصيف؟ و قد تقدّم عن الحسين (ع) قوله: «و به تعرف المعارف، لا بها يعرف» .

و أيضا لما بيننا أن أداة الادراك قاصرة عن دركه، و أنه تعالى لا يكلف نفسا إلّا وسعها، و المعرفة مع ذلك، مأمور بها، فلا يبقى إلّا ان تكون بالبيان، فتكون توقيفية؛ كما قلت:  
و حيث لا أداة لنا تبلغ المدى؛ اى الغاية فى وصفه لقصورها عنه، كان على الله

(١). البحار ٤: ٢٧٧ / ١٦ و ٩٢: ١٠٩ / ٨.

(٢). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٥٦

البيان و الهدى؛ كما قال تعالى: إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى ، لأنه تعالى ما كلف العباد إلّا وسعهم، و ليس درك الوصف منه صنعهم؛ اى عملهم و فى وسعهم.

فعن عبد الأعلى، قال: قلت لابي عبد الله (ع): هل جعل فى الناس اداة ينالون بها المعرفة؟ قال: «لا، إن على الله البيان، لا يكلف الله العباد إلّا وسعها، و لا- يكلف الله نفسا إلّا ما آتتها». و عنه أيضا، عنه (ع)، قال: «لم يكلف الله العباد المعرفة و لم يجعل لهم إليها سيلا» .

و مما يشمل المعرفة أيضا بعمومه، ما عن الباقر (ع): «ليس على الناس ان يعلموا حتى يكون الله هو المعلم لهم، فاذا علمهم، فعليهم ان يعلموا» .

و عن الصادق (ع): «إنما احتج الله على العباد بما آتتهم و عرفهم» . و يمكن ان يكون من هذا الباب، قول امير المؤمنين (ع): «اعرفوا الله بالله...» . اى، اعرفوا الله ببيان الله، و اعرفوا وصفه بتوصيفه، و منه أيضا قوله (ع): «هو الدال بالدليل عليه، و المؤدى بالمعرفة إليه» .

ثم اعلم: أن هنا باب آخر، يعبر عنه أيضا، بأن المعرفة بالله، لا بالاكْتساب؛ و له اخبار كثيرة، اكثر من هذا الباب، لكن يراد بالمعرفة هناك مرتبة حصولها فى القلب، المرادف للإذعان و الاطمئنان؛ فإنه أيضا عند اهل البيت (ع) بالله؛ اى بتوفيقه و بتسديده و تحييه و شرح صدره، لا بالبيان و لا بالاكْتساب. و ذلك واضح عند اولى الألباب، و إلّا فالنبي (ص) حريص عليهم بالمؤمنين رؤف رحيم، و البيان عام، فما الذى فرق فى تأثير الإيمان فى قلوب بعض، غير ما اثر فى الآخرين.

### [ما المراد بالمعرفة هاهنا؟]

و المراد بالمعرفة هاهنا، نفس العلم بالمعارف الواقعية، و هذه المرتبة أيضا كما عرفت غير كسبية؛ و الفرق بين المرتبتين كالفرق بين الدواء و الشفاء؛ فأنهما معا من الله و بالله، إلّا إن شرب الدواء لا يلزم الشفاء، بل موقوفة بعناية اخرى. فافهم و اغتتم! فإنّ المحدّثين، لم يتفطنوا الى أنّهما بايين، فجعلوهما بابا واحدا، فاشتبه الأمر على

(١). الليل ٩٢: ١٢.

(٢). البحار ٥: ٣٠٢ / ١٠.

(٣). المصدر ٥: ٢٢٢ / ٥.

(٤). المصدر ٥: ٢٢٢ / ٩.

(٥). المصدر ٥: ٣٠١ / ٥.

(٦). المصدر ٣: ٢٧٠ / ٧.

(٧). المصدر ٤: ٢٥٣ / ٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٥٧ لا يعرف الله بكنه المعرفة لا كنه ذاته ولا كنه الصفة فالذات لا تكنه لا إشارة إذ فيه تحديد، ولا عبارة محققهم كالعلماء المجلسي (ره). فالتجأ الى تأويلات غير مغنية؛ واستدل بعض بالأخبار الثانية على الفطرة، التي ادعاها حيث لم يتفطن الى معناها، ولا بأس بذكر حديثين منها ليعلم منها البقية. عن البرنطي، قال: قلت لأبي الحسن الرضا (ع) في المعرفة، صنع؟ قال (ع): «لا»، قلت لهم عليها ثواب؟ قال: «يتطول عليهم بالثواب كما يتطول عليهم بالمعرفة». و عن الصادق (ع): «ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع: المعرفة، والجهل، والرضا، والغضب، والنوم، واليقظة». فلو حمل مثل هذه الأخبار على الفطرة لزم انحصار الطريق بها خاصة، لأنها تنفي مطلق الصنع للعباد من العقل وغيره.

### فصل: ومن ذلك ما ورد عنهم (ع)، من أنه لا يعرف كنه ذاته، ولا كنه صفته، ولا يقع في إشارة ولا عبارة

#### [عدم معرفة كنه ذاته]

سيأتي في الفصل الآتي بيانهم (ع) في حق المعرفة وحد القول فيه تعالى، وهو مؤكد لهذا الفصل؛ كما أن امتناع معرفته بالكنه، علته مستلزمة لذلك التحديد. لا يعرف الله بكنه المعرفة، لا كنه ذاته ولا كنه الصفة، فالذات عندهم (ع) لا تكنه، لا إشارة، إذ فيه تحديد؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «و من اشار إليه فقد حدّه»، ولا عبارة كما مر من حديث ابي الحسن الثالث (ع): «فهو بالموضع الذي لا يتناهى، وبالمكان الذي لم تقع عليه الناعتون، باشارة ولا عبارة هيهات هيهات!!». وفي حديث سهل، عنه (ع)، قال: «فانت الذي لا تتناهى ولم تقع عليك عيون باشارة ولا عبارة، هيهات هيهات!!». و عن الرضا (ع): «ولا صمد صمده من أشار

(١). البحار ٥: ٢٢١ / ١.

(٢). المصدر ٥: ٢٢١ / ٢.

(٣). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٤). المصدر ٤: ١٦٠ / ٤.

(٥). المصدر ٣: ٢٩٨ / ٢٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٥٨ من يكتننه لم يوحد خالقه أخطاه ولم يصب ما وافقه ولا به صدق من نهاه بل هو شيء، وهمه سواه والاكتناه موجب أن ينكشف بنفسه ولا إله من عرف فلا ينال منه من تكلفه بجور الاعتساف كنه المعرفة يأبى عن الأوهام أن تحقّقه ويمنع الأفهام أن تستغرقه قد ضلّ في إدراك كنهه الفكر إذ جلّ أن يحده لبّ البشر إليه». و قال (ع) أيضا: «عجزت دونه العبارة، وكلت دونه الابصار، و ضلّ فيه تصارييف الصفات». من يكتننه لم يوحد خالقه؛ كما قال الرضا (ع): «ولا إياه وحد من اكنته».

أخطأه و لم يصب ما وافقه؛ كما قال (ع) أيضا: «و قد أخطأه من اكتنّه». و لا به صدق من نهّاه؛ اى بلغ بادراكه الى نهايته بزعمه؛ كما قال (ع) أيضا: «و لا به صدق من نهّاه» .

بل هو شىء، وهمه سواه، لأنه اذا أخطأه كان الذى اكتنّه امرا انشأه وهمه، و سيأتى فى فصل المدركات، اخبار فى أنّ كلّ ما يتوهم 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 تكلفه بجور الاعتساف كنه المعرفة؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «معرفةً بأنّه لا ينال بجور الاعتساف كنه معرفته» . يابى عن الأوهام أن تحقّقه، و يمنع الأفهام أن تستغرقه؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «ممتنع عن الأوهام ان تكنه، و عن الأفهام ان تستغرقه» . قد ضلّ فى إدراك كنهه الفكر، إذ جلّ أن يحده لبّ البشر؛ كما قال (ع) أيضا: «و قد ضلّت فى ادراك كنهه هواجس الاحلام، لأنه اجلّ من ان تحده الباب البشر بالتّفكر» .

(١). البحار ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٢). المصدر ٤: ٢٦٣ / ١١.

(٣). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٤). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣. هداية الأمة الى معارف الأئمة؛ النص؛ ص ١٥٨ (٦). المصدر ٤: ٢٥٣ / ٧.

(٧). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٨). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٩). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٥٩ لا تبلغ العقول منه غايته قد يئس استنباطها إحاطته

و انحسرت عن كنهه أوصافه إذ ليس كنه ذاته أتصافه

من ياب الإقرار به ما لم يحط بكنهه فقد تعرّض السخط

و علم كنهه و كنه المعرفة ممتنع للكلّ لا للضعفة لا تبلغ العقول منه غايته؛ كما قال (ع) أيضا: «و رددت عظمته العقول، فلم تجد مساغا الى بلوغ غايته ملكوته» . قد يئس استنباطها؛ اى استنباط العقول إحاطته؛ اى يئس ان تحيط به بالاستنباط؛ كما قال (ع) أيضا: «قد يئس من استنباط الإحاطة به، طوامح العقول» . و كما لا يمكن ادراك كنه الذات و الإحاطة بها بنفس الذات، كذلك لا يمكن ادراكها من طريق الصفات، إذ الصفات حاسرة عن تحقيق الذات؛ كما اشرت إليه:

و انحسرت عن كنهه أوصافه، إذ ليس كنه ذاته أتصافه؛ يعنى أنّ الأتصاف بالصفات، ليس كنه الذات و حقيقته، قال امير المؤمنين (ع): «الحمد لله الذى انحسرت الاوصاف عن كنه معرفته...» . من ياب الإقرار به، ما لم يحط بكنهه، فقد تعرّض السخط، قال الصادق (ع) فى حديث المفضّل المتقدم فى النهى عن التّفكر):

الا ترى لو أنّ رجلا اتى باب الملك، فقال: اعرض علىّ نفسك حتى اتقصى معرفتك و إلّا لم اسمع لك، كان قد احلّ نفسه للعقوبة، فكذا القائل أنّه لا يقرب بالخالق سبحانه، حتى يحيط بكنهه متعرّض لسخطه» .

ثمّ إنّ لا يفرق فى امتناع ادراك الكنه، بين الكامل و الناقص، و إليه اشرت بقولى:

و علم كنهه و كنه المعرفة، ممتنع للكلّ، لا للضعفة خاصّة، فإنّ ما ذكر من نصوصهم (ع) و تعليقاتهم لا يقبل التخصيص، و قد مرّ أنّ ذاته لا يعلمها إلّا هو، و قول الصادق (ع): «و هو من جهة كالمغمض، لا يدركه احد...» .

و قال امير المؤمنين (ع): «و نصيت عن الإشارة إليه بالاكتناه يحاد العلوم» .

و قال الصادق (ع) فى حديث المفضّل (بعد بيانه: «إنّ الذى يطلب من الأشياء أربعة

(١). البحار ٤: ٣١٧ / ٤٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٣). المصدر ٤: ٣١٧ / ٤٢.

(٤). المصدر ٣: ١٤٧ / ١.

(٥). المصدر ٣: ١٤٩ / ١.

(٦). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٦٠ قد حسرت نوافذ الأبصار عن كنهه كناقب الأفكار

و الراسخون رسخوا في حجزهم عن كنهه فاعترفوا بعجزهم

و لم تحط بكنهه الملائكة مع قربهم و ما بهم من مدركة

بل كنهه التفريق عند البررة ما بينه و بين ما قد فطره

فالاكتناه كاف أن تعينه شيئاً معيناً و إن لم يكنه

كأن تراه جسماً أو وجوداً و إن تقل لا يشبه الموجود

أما الصفات فهي أيضاً مبهمه كنهها كحكمة و علم عظمة

نعلم أنه حكيم مجمل في الفعل، أما كنهه حكمه، فلا اوجه): فليس من هذه الوجوه شيء يمكن المخلوق ان يعرف من الخالق حق

معرفته، غير أنه موجود فقط، فاذا قلنا كيف و ما هو؟ فممتنع علم كنهه و كمال المعرفة به» .

قد حسرت نوافذ الأبصار عن كنهه كناقب الأفكار، قال الرضا (ع): «الذي قد حسرت دون كنهه نوافذ الأبصار، و اقمع وجوده جوائل

الأوهام» .

و الراسخون، إنما رسخوا في حجزهم عن كنهه، فاعترفوا بعجزهم؛ كما مر في كلام امير المؤمنين (ع) في أنه لا يوصف إلا بما وصف

نفسه، قوله (ع): «و سمي تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه (رسوخا)» .

و لم تحط بكنهه الملائكة مع قربهم و ما بهم من مدركة قويه، قال امير المؤمنين (ع): «لأنه اجل من أن تحده الباب البشر أو تحيط به

الملائكة على قربهم من ملكوت عزته» . بل كنهه التفريق عند العتره البررة، ما بينه و بين ما قد فطره، بان يعتقد أنه مباين لخلقه ذاتا؛

كما قال الرضا (ع): «و ذاته حقيقته، و كنهه، تفريق بينه و بين خلقه» .

و من تأمل كلماتهم في الكنه، خصوصا في اطلاقه على مجرد التفريق، و خصوصا مما تقدم في ذاته، من أنه لا يدرك و لا يوصف و

لا يعرف، علم أن مرادهم بالكنه، اعم من تمام الحقيقة الذي اصطلح عليه القوم، بل محض تعيين حقيقته و أنه أي شيء يعد من العلم

بكنهه، و ان لم يعلم تلك الحقيقة تمامها، و لم تفسر

(١). المصدر ٣: ١٤٨ / ١.

(٢). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٣). المصدر ٣: ٢٥٧ / ١.

(٤). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٥). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٦١

بخصوصيتها؛ كما قلت:

فالاكتناه كاف أن تعينه شيئاً معيناً، وإن لم يكتنه ذلك الشيء بتمامه، كان تراه جسماً. فإن قلت: أنه جسم لا كالأجسام: كما قال به هشام، قبل استبصاره، أو تراه وجود؛ كما زعمت الفلاسفة والعرفاء وإن تقل: إن ذلك الوجود لا يشبه الموجود من الأعيان الممكنة، كما قالوا، فلا يكفيهم ما قالوا، إن الوجود بكنهه غير معلوم بعد ما اكتنوها حقيقته تعالى بأنه الوجود، هذا كله في كنه الذات.

### [ما ورد عنهم (ع) في عدم معرفة كنه صفته تعالى]

وأمّا الصفات: فهي أيضاً مبهمه كنها، كحكمة، و علم، و عظمة، فعن أمير المؤمنين (ع): «و ارتفع عن ان تحوى كنه عظمته، فهاهة رويات المتفكرين». و عن موسى بن جعفر (ع): «إن الله اجل و اعلى من ان يبلغ كنه صفته، فصفوه بما وصف نفسه و كفوا عما سوى ذلك». و عن الصادق (ع): «و لا يبلغون كنه علمه و لا مبلغ عظمته». و عنه (ع) أيضاً: «إن الله 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 إلا الإجمال، نعلم أنه حكيم مجملاً في الفعل، أمّا كنه حكمة، فلا نعلمه. قال الصادق (ع): «فإن قالوا، او ليس قد نصفه، فنقول: هو العزيز، الحكيم، الجواد، الكريم؟ قيل لهم: كل هذه صفات اقرار و ليست صفات احاطة، فإننا نعلم أنه 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) أيضاً: «فإذا قلنا: كيف و ما هو؟ ممتنع علم كنهه و كمال المعرفة به».

انظر، كيف صرح الامام (ع) عن نفسه بمساواته مع غيره في امتناع الاكتناه!

(١). البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٢). المصدر ٣: ٢٦٦ / ٣١.

(٣). المصدر ٣: ٣٠٦ / ٤٤.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٧ / ٢٦.

(٥). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٦). المصدر ٣: ١٤٧ / ١.

(٧). المصدر ٣: ١٤٨ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٦٢ و عند أهل البيت حق المعرفة في ذاته الإثبات لا أن تصفه و غاية الإثبات ما تقيه عن حدّي التعطيل و التشبيه و الناس بين مبطل و ناف أو مشرك مشبه خرافي

### فصل: في حق «المعرفة» و حدّ القول فيه تعالى

الفصول المتقدمة كلّها في التّفى، و هذا الفصل في الإثبات خاصّة، دفعا لتوهم أنه اذا لم يدرك و لا يوصف و لا يعرف كنهه، فليس هو بشيء.

و محصل هذا الفصل: أن حق المعرفة عند اهل البيت (ع)، التي لا يزداد عليه و لا ينقص منه، و ان آخر ما يقال فيه تعالى من التوصيف و التعريف في ذاته، أنه شيء و موجود؛ شيء بحقيقته الشّيئية، و لكن لا كالأشياء، و موجود مثبت بحقيقته الثبوت، و لكن غير موصوف



و لا محدود، و هذا الذي هم (ع) عليه، يحقّقه العقل و يصدّقه الكتاب.

أمّا العقل: فلائنه لو لم يكن شيئاً، لم يكن موجوداً، و لو لم يكن موجوداً، لكان موهوماً، و لو كان كالأشياء، لكان مصرفاً محدوداً، فكان إذن حادثاً لا يمتنع من الحوادث.

و أمّا الكتاب: فلائنه تعالى قال: قُلْ أُمِّي شَيْءٌ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ ... و قال: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ...

و عند أهل البيت (ع) حقّ المعرفة في ذاته، الإثبات المجرد، لا أن تصفه، فتقول ذاته كذا و كذا. و غاية الإثبات ما تقيه و تحفظه عن حدّي «التعطيل» و «التشبيه»، بان ثبت وجوده، لئلا يلزم التعطيل، و تنفى عنه الاوصاف و الحدود و الكيفيات لئلا يلزم التشبيه. و الناس بين مبطل و ناف، أو مشرك مشبه خرافي. فعن الصادق (ع): «الناس في التوحيد ثلاثة: مثبت و ناف و مشبه؛ فالنافي مبطل،

(١). انعام ٦: ١٩.

(٢). شورى ٤٢: ١١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٦٣

و المثبت مؤمن، و المشبه مشرك» .

و عن الرضا (ع):

«إنّ للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: اثبات بتشبيهه، و مذهب النفي، و مذهب اثبات بلا تشبيه؛ فمذهب الإثبات بتشبيهه لا يجوز، و مذهب النفي لا يجوز، و الطريق في المذهب الثالث، اثبات بلا تشبيه» .

و عنه (ع) أيضاً في حديث آخر: «للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: نفي، و تشبيه، و اثبات بغير تشبيه؛ فمذهب النفي لا يجوز، و مذهب التشبيه لا يجوز، لأنّ الله تبارك و تعالى لا يشبهه شيء، و السبيل في الطريقة الثالثة: اثبات بلا تشبيه» . و قد مرّ من حديث عبد الرحيم القصير عن الصادق (ع): «و اعلم - رحمك الله - أنّ المذهب الصحيح في التوحيد، ما نزل به القرآن، فانف عن الله البطلان و التشبيه، هو الله الثابت الموجود، تعالى الله عمّا يصفه الواصفون، و لا تعد القرآن فتضلل بعد البيان» .

و فيما عرض عبد العظيم الحسنى دينه على عليّ بن محمّد (ع): «إنّ الله تبارك و تعالى واحد ليس كمثل شيء، خارج من الحدّين: حدّ الابطال و حدّ التشبيه، و أنّه ليس بجسم و لا صورة ...» .

و قال (ع) أيضاً في محاجته مع الزنديق: «و لا بدّ من اثبات صانع الأشياء، خارجاً من الجهتين المذمومتين: إحداهما: النفي، إذ كان النفي هو الإبطال و العدم، و الجهة الثانية: التشبيه بصفة المخلوق الظاهر التركيب و التأليف» .

و عن الحسين بن سعيد، قال: سئل أبو جعفر الثاني (ع): يجوز ان يقال لله أنّه شيء؟

فقال: «نعم، تخرجه من الحدّين: حدّ التعطيل و حدّ التشبيه» . و في رواية أخرى عنه (ع) مرفوعاً مثله، و في ثالثة: «أ يجوز ان يقال لله موجود؟ قال: «نعم ...» . الخ مثله.

(١). البحار ٧٨: ٢٥٣ / ١٠٨.

(٢). المصدر ٣: ٣٠٤ / ٤١.

(٣). المصدر ٣: ٢٦٢ / ١٩.

(٤). المصدر ٣: ٢٦١ / ١٢.

(٥). المصدر ٣: ٢٤٨ / ٣.

(٦). المصدر ٣: ٢٩ / ٣.

(٧). المصدر ٣: ٢٤٢ / ١٨.

(٨). المصدر ٣: ٢٤٠ / ٩.

(٩). المصدر ٣: ٢٤٥ / ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٦٤ و أنه شيء و موجود فقط من يزد عليه ضلّ و خلط

و هو، قديم، مثبت، موجود لا مبطل، معدوم أو مفقود

يراد بالشيء أو الموجود مجرد الإثبات في الوجود

شيء له حقيقة الشئيه حقا و لا يقال ما الهويّه

و ليس في إثباته التحديد و ما نفينا هو التوحيد

و لم يرد وجود أو كون صفى بل كون ايماني بالغيب الخفى

شيء خلاف سائر الأشياء بجانب لها في الاعتراف و أنه عندهم (ع) شيء و موجود فقط ، و من يزد عليه، بان يقول: ما هو و كيف هو؟

ضلّ و خلط في دينه؛ كما مرّ قول زين العابدين (ع) في 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 شيء من صفه المخلوقين» . و عنه (ع) أيضا، أنّه قال: و حدّد

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 كمثل شيء و هو السميع البصير» .

و عن فتح بن يزيد الجرجاني، عن ابي 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 كمثل شيء» .

يراد بالشيء أو الموجود مجرد الإثبات في الوجود، اثباتا حقيقيا، لا وهميا تخيليا؛ كما قلت: شيء له حقيقة الشئيه حقا و واقعا، لا

توهما؛ كما قال الصادق (ع) في جواب الزنديق، حيث قال له: ما هو؟ قال (ع): «هو شيء بخلاف الأشياء، ارجع

(١). و قد تقدّم في الفصل السابق عن الصادق (ع): «فليس من هذه الوجوه شيء يمكن المخلوق ان يعرف من الخالق حق معرفته، غير

أنّه موجود فقط، فاذا قلنا: كيف و ما هو، فممتنع علم كنهه و كمال المعرفة به».

(٢). البحار ٣: ٢٤٣ / ٢١.

(٣). المصدر ٤: ١٢ / ٤٨.

(٤). المصدر ٤: ٣٤ / ٥٥.

(٥). المصدر ٣: ١ / ٢٤٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٦٥

بقولى شيء الى اثباته، و أنّه شيء بحقيقة الشئيه، غير أنّه لا جسم و لا صورة» .

فهو تعالى شيء حقيقى واقعى، و لكن لا يقال: ما الهويّه؟ لأنّ ذاته لا يعلمها احد غيره؛ كما تقدّم و ليس في إثباته و اثبات الشئيه له،

التحديد؛ كما قال الصادق (ع) في جواب ذلك الزنديق، حيث قال: فانت قد حدّدته اذ اثبت وجوده، قال (ع): «لم احدده، و لكن

اثبتّه، اذ ليس بين الاثبات و النفى منزلة» .

فمجرد اثباته، ليس بتحديد له؛ كما انّ ما نفينا عنه من التكييف و التحديد، ليس بتعطيل منه؛ كما قلت: و ما نفينا، ليس بتعطيل، بل هو التوحيد، لأنّ كمال التوحيد، في الاخلاص عن التشبيه و التركيب و التكييف؛ و لم يرد من الوجود أو الكون، وجود أو كون صفّي؛ اي وصفي ليلزم منه تكييفه و تحديده أيضا، بل اريد به: كون ايماني، اقرارى، يتحقّق به الإقرار، و يصدق عليه الإيمان بالغيب الخفى؛ كما قال الحسين (ع):

«ولا- تدرکه 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 حيا بلا حياة حادثه، و لا كون موصوف». و عن موسى بن جعفر (ع) أيضا مثله .  
شياء خلاف سائر الأشياء، و لذلك كلّ ما تصوّره الأوهام، فهو بخلافه، قال الرضا (ع) في محتاجته مع الزنديق: «و نحن إذ عجزت حواسنا عن ادراكه، أيقنا أنّه ربنا و أنّه شيء خلاف الأشياء» .

و قال الصادق (ع) به أيضا كما عرفت، و عن اليقطينى قال: قال لى ابو الحسن (ع): «ما تقول إذا قيل لك: اخبرنى عن الله- عزّ و جلّ- أ شىء هو أم لا شىء هو؟» فقلت له (ع): قد اثبت- عزّ و جلّ- نفسه شيئا حيث يقول: قُلْ أَى شَىءٍ أَكْبُرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ (انعام ٦: ١٩). فاقول أنّه شيء لا كالأشياء، إذ في نفي الشئيه عنه ابطاله و نفيه؛ قال (ع) لى: «صدقت و اصبت» .

(١). البحار ٣: ٢٩ / ٣.

(٢). المصدر ٣: ٢٩ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٩ / ٢٨.

(٥). المصدر ٤: ٢٩٨ / ٢٧.

(٦). المصدر ٣: ٣٧ / ١٢.

(٧). المصدر ٣: ٢٦٢ / ١٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٦٦ لا يعتريه ما عليها يعترى من الصفات و هو قدّوس، برى و ليس حدّ خلقه أن يعرفه إلّا بأن ليس له أن يصفه

إذ الذى يعرفه من عقله بنفسه المخلوق و المصنوع له و عن الرضا (ع)، قال له بعض الزنادقة: هل يقال لله شىء؟ فقال (ع): «نعم، و قد سمى نفسه بذلك فى كتابه فقال: قُلْ أَى شَىءٍ أَكْبُرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ فهو شىء لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىءٌ» .  
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 الله خالق كلّ شىء، تبارك الذى ليس كمثلته شىء» .

فهو تعالى شىء مخالف للأشياء، بجانب لها فى الاعتراء؛ اي العروض، لا يعتريه ما عليها يعترى من الصفات، و هو قدّوس، برى؛ 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 الذى 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، مدرّك بها

تحده الحواس ممثلاً فهو مخلوق». و إما بالوهم: و كل ما تصوّره المتوهم، فهو مخلوق أيضاً كما تقدّم.

(١). البحار ٣: ٢٥٩ / ٥.

(٢). المصدر ٤: ١٤٩ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٤). المصدر ٣: ٢٩ / ٣.

(٥). المصدر ٤: ٦٨ / ١٢.

(٦). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٧). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

(٨). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٩). المصدر ٣: ٢٩ / ٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٦٧ إذن فلا ينال من شبيته إلا وجوده بلا هويته فالله شيء، ثابت، موجود لا هو معقول ولا محدود هذا الذي نقوله و ندعنه توحيدة ظاهره و باطنه

و يستوى فيه جميع البشر من مرسل و كمل و قصير و إما بالعقل: و العقل لا يدرك إلا بالآثار؛ كما مرّ في طريقيه العقل. إذن فلا ينال من شبيته إلا وجوده بلا- هويته؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «الحمد لله الذي عجز الأوهام أن تنال إلا وجوده، و حجب العقول ان تتخيل ذاته». و في تحف العقول:

«الحمد لله الذي اعدم الاوهام ان تنال الى وجوده».

فالله شيء، ثابت، موجود، لا هو معقول في الأوهام و العقول، و لا محدود بالذات، و عن اليقطيني، قال: سألت أبا جعفر الثاني (ع) عن التوحيد، فقلت:

اتوهم شيئاً؟ فقال (ع): «نعم، غير محدود، و لا معقول، فما وقع وهمك عليه من شيء، فهو خلافه، لا يشبهه شيء، و لا تدركه الأوهام، كيف تدركه الاوهام و هو خلاف ما يعقل، و خلاف ما يتصور في الأوهام؟ إنما يتوهم شيء غير معقول و لا محدود».

و هذا الذي نقوله من التوحيد، و ندعنه؛ اي نعتقه، هو توحيدة الحقيقي، ظاهره و باطنه و ليس باطنه شيء آخر غير ظاهره؛ كما توهمه العرفاء و قسّمته الى قسمين. فعن رسول الله (ص)، قال:

«التوحيد ظاهره في باطنه و باطنه في ظاهره، ظاهره موصوف لا يرى، و باطنه موجود لا يخفى، يطلب بكلّ مكان و لم يخل منه مكان طرفه عين، حاضر غير محدود، و غائب غير مفقود».

قوله (ص): «لا يرى و لا يخفى»؛ اي لا يرى بالأبصار و لا يخفى بالآثار.

و يستوى فيه؛ اي في هذا التوحيد، بهذا المقدار، جميع البشر، من مرسل و كمل و قصير؛ فإن عباراتهم (ع)، حاكية عن التعميم، و ظاهرة في أنهم يخبرون عن انفسهم و غيرهم فيما يخبرون و لا يستنون. فدعوى الفرق بأن معرفتهم بنحو خاص

(١). البحار ٤: ٢٢١ / ١.

(٢). المصدر ٧٧: ٢٨٢ / ١.

(٣). المصدر ٣: ٢٦٦ / ٣٢.

(٤). المصدر ٤: ٢٦٣ / ١٢.

(٥). و لعلّه ينظر إليه قول هشام قبل استبصاره: «معرفته ضرورةً يمنّ بها على من يشاء».

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٦٨ و الفرق في مراتب اليقين أو في صفات الذات لا التعيين \*\*\*  
 و عندهم، لا يتناهى ذاته فلا تحدّ ذاته صفاته

إذ كلّ ما حدّ، فقد تناهى و المتناهى، لم يكن إلها و يسمّى بالتوحيد الخاصّ، كذب عليهم و افتراء، أو ناشئ عن الغلوّ في حقّ الأولياء و إنّما الفرق بينهم و بين غيرهم، في مراتب اليقين، أو في صفات الذات؛ فهم يعلمون من الصفات ازيد من غيرهم، و يعرفونها احمد من غيرهم لا في التعيين، بأن يكون الذات عندهم متعينا دون غيرهم، و أنّهم يعرفون الذات بذاته و شبيته، و غيرهم يعرفونه بآثاره و صفاته، و أنّه شيء و موجود فقط. و لعلّه (ص) اشار الى ما ذكرت من الفرق في مراتب اليقين، بقوله (ص): «و باطنه موجود لا يخفى» و قوله (ص): «حاضر غير محدود» حيث إنّ يقينهم (ع) بمرتبة يرونها موجودا غير مخفى في كلّ مكان، و حاضرا غير مرئي في كلّ آن لا- يغفلون عنه في حال، و يراعونه في كلّ فعل و مقال، فمعرفتهم بهذا الحدّ، غير معرفة العامّة، الذين يكتفون بالإقرار بأنّه لا يرى بالأبصار.

### فصل: و من ذلك أنه تعالى عندهم غير محدود و لا متناه، و هذا الفصل كالأصل بالنسبة إلى غيره

الحدّ، هو الانتهاء، و حدّ الشيء منتهاه، و الله تعالى غير محدود في نفسه و لا محدود بغيره؛ يعنى أنّه ليس بمحدود ذاتا و لا يحدّه شيء، و تحديده ذاتا، أمّا بتحديده في ذاته أو في وجوده، و في تحديد الذات تحديده بالصفات، او بالآلات

(١). منشأ هذا التخيل، أنّهم لمّا رأوا امتيازهم (ع) عن غيرهم في 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 واقعي 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 فصيح القاف، فكان هذا الشخص على قياسه يقول:

«قربلاء» مكان «كربلاء»، قيل له: لم تقول قربلاء؟ قال: لأننا نقول كربلاء، فلا بدّ ان يكون فصيح قربلاء.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٦٩

و الأدوات، و تحديده بغيره، تحديده بالزمان و المكان، و الجهات، و الأعراض، و كلّ شيء مخلوق له، فإنّ المخلوق لا يحدّ الخالق، و هو تعالى حدّ كلّ شيء و لا يحدّه شيء، فلا يحدّه المدركات بادراكها له، و لا الاداة الحادّة من الكليات بمفاهيمها؛ كالحروف المحدّدة مثل: مذ 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؛ إذ التناهى و التحديد، أمّا يكون في وجوده، فيكون حادثا قطعاً، لأنّه اذا فرض له نهاية كان له قبل متقدّم عليه، و كلّ ما فرض له قبل كان، حادثا بعده؛ او يكون في ذاته و هو إمّا بالتركيب او من غير تركيب ان تصوّرنا المحدوديّة لنفس الذات، بما هي ذات مع عدم التركيب، و ايا 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 يأتي عليه أيضا، أنّه متى حدّد ذاته، قبل ان لم يكن محدودا، كما هو مقتضى العليّة أو بعده و كلاهما محال.

أما الثاني: فظاهر، لأنه تحصيل الحاصل.

و أما الأول: فلاّنه يلزم خلوّ الذات عنه زمانا، ثمّ تغيره بعد ذلك بالتحديد.

و ان قيل: إنّ الحدّ كان ملازما للذات باقتضائه الذاتية، لا باقتضاء العليّة، فهذا محض فرض في الوهم و تغيير في العبارة، و إنّما 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: فإنّما ان يكون الحدّ بالذات؛ يعنى بذاته، لأنّ الحدّ غير الذات، فيكون هناك قديمان، و مع ذلك فهو محال أيضا، لأنّ الحدّ عرض لا يقبل القيام، بالذات؛ و إنّما بالغير، فيعود الإشكال، و سيأتى له توضيح في باب التوحيد- إن شاء الله.

و كيف كان، فقد قال امير المؤمنين (ع): «الذى سألت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدّ و لا ببعض، بل و صفته بافعاله، و دلّت عليه بآياته و ليس له حدّ ينتهى الى

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٧٠

حدّه». و قال (ع) أيضا: «و لم تحط به الصفات فيكون بادراكها آناه بالحدود متناها».

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 الله بمحكم و حيه، عظم ربّنا ان يوصف؛ و كيف يوصف من لا يحدّ؟!» و قال الصادق (ع): «توحّد بالرّبوبيّة، و وصف نفسه بغير محدوديّة».

اقول: لعلة (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 احده، و لكن اثبتّه، إذ لم يكن بين الاثبات و النفى 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 الله!».

و قال موسى بن جعفر (ع): «و ليس لله 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 الهمداني: «سبحان من لا يحدّ و لا يوصف، ليس كمثله شىء و هو السميع و البصير...».

(١). البحار ٤: ٢٦٥ / ١٤.

(٢). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٣). المصدر ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

(٤). المصدر ٤: ٢٦٩ / ١٥.

(٥). المصدر ٣: ٣٠٨ / ٤٧.

(٦). المصدر ٤: ١٦٠ / ٥.

(٧). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

(٨). المصدر ٣: ٢٩ / ٣.

(٩). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

(١٠). المصدر ٤: ١٦٥ / ٦.

(١١). المصدر ٤: ٢٧ / ٢٩٨.

(١٢). المصدر ٤: ٢٨ / ٢٩٩.

(١٣). المصدر ٣: ١٧ / ٢٩٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٧١ مفتقر بمن يحدّ حدّه منتظر بمن يبدّ مدّه

و كلّ محدود فبالوجدان محتمل للزيد و النقصان

و ما هو القابل أن يغيّر ايكون حادثا كما لو غيرا

فلا له حدّ و لا نهاية و لا انقطاع أمد و غاية

و لا بلا نهاية يحدّ إذ ليس ممتدّا و ذاك حدّ

و إنّما الخالص في التوحيد أن يعرف الله بلا تحديد

و إنّ ذا أصل لأن يوحّد فمن رعاه لا يزل أبدا و الوجه في 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؛ أي يقطع و يجزّ مدّه؛ و كلّ محدود

فبالوجدان، محتمل للزيد و النقصان؛ فاذا احتمل الزيادة و النقيصة كان قابلا للتغيّر، و ما هو القابل أن يغيّر، يكون حادثا، كما لو غيرا

بالفعل؛ يعنى أن القابل للتغيّر كالمتغيّر حكما، فيكون حادثا كما تقدّم في مبحث الحدوث.

قال الرضا (ع) في 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 النقصان؛ فهو غير محدود و لا متزايد و لا متجزى و لا متوهم». و بسند آخر: «و

لا متزايد و لا متناقص».

و قال الصادق (ع) في ردّ مذهب هشام (إن الله تعالى جسم)، قال (ع): «ويله! أما علم أنّ الجسم محدود متناه، و الصّورة محدودة

متناهية، فاذا احتمل الحدّ، احتمل الزيادة و النقصان، و إذا احتمل الزيادة و النقصان 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 أن قولنا:

«لا نهاية له» ليس بمعنى أنّه محدود الى غير النّهاية؛ لأنّ اللانهاية وصف للامتداد،

(١). المصدر ٣: ١ / ١٥.

(٢). المصدر ٣: ١٢ / ٣٧.

(٣). كان مذهبه ذلك قبل استبصاره للحقّ.

(٤). البحار ٣: ٣٠٢ / ٣٦.

(٥). المصدر ٤: ٨ / ٢٥٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٧٢

فيّصف به الممتدّ و هو تعالى لا امتداد له، و ذاك؛ اي اللانهاية، حدّ في نفسه.

توضيح ذلك: إنّ اللانهاية قد يكون وصفا للامتداد، فيقال: ممتدّ بلا نهاية، و هذا نوع من الحدّ، لأنّ الحدّ، قد يكون معيّنا في 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 في حقّه تعالى، إنّما هو الثانى، و مرجعه الى أنّه ليس بمحدود، فهو عبارة أخرى عن اللامحدودية، لا أنّ

اللانتهاء وصف له يعرف به؛ كما يقال له العالم، بمعنى أنّه ليس بجاهل، و القادر بمعنى أنّه ليس بعاجز.



و أمّا الأَوْل: فاطلاقه عليه تعالى غير جائز، إذ لا امتداد له بوجه، لأن الامتداد للشيء إمّا من حيث وجوده، فهو من حيث الزمان في اوليته أو آخريته و إمّا في ذاته، و هو من حيث اجزائه؛ و إمّا في عوارض الذات؛ كالطول و العرض و العمق؛ و إمّا في صفاته و احواله، و هو تعالى خلو من جميع ذلك، فلا يفرض له لا نهاية في شيء منها امتدادا؛ كما لا يفرض له نهاية في شيء منها. و الحاصل: أنه تعالى كما لا يعرف ذاته لا موصوفا و لا مكيفا سوى أنه موجود، و وجوده اثباته كذلك، لا يعرف لا نهايته لا موصوفا و لا- مكيفا، سوى أنه غير محدود بحدّ. و في 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 في التوحيد، أن يعرف الله بلا تحديد، فمن حدّه بشيء من التحديد، ليس بخالص في 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 كينونته بصنع غيره، و لم يتناه الى غايه، ألا كانت غيره لا يزلّ من فهم هذا الحكم ابدا و هو التوحيد الخالص، فاعتقدوه و صدقوه و تفهموه باذن الله عزّ و جلّ».

(١). البحار ٤: ٢٤٧/٥.

(٢). المصدر ٤: ٢٦٩/١٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٩٩/٢٨.

(٤). المصدر ٤: ١٦٠/٦.

(٥). المصدر ٣: ٢٩٤/١٧.

(٦). المصدر ٤: ١٦٠/٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٧٣ فمن يرى إلهه محدودا فإنه قد جهل المعبودا

من حدّ، أحدثه و عدّه و من يعدّه، أعدّ نده \*\*\*

و هو يحدّ كلّ شيء خلقه و ليس من شيء يحدّ خالقه

بل لا تحدّه صفات ذاته إذ ذاته المنبى عن صفاته فمن يرى إلهه محدودا، فإنه 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 نده؛ اى هيأ و مهّد له نذا.

قال الرضا (ع): «فمن وصف الله، فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه، و من عدّه فقد ابطال ازله...»؛ اى جعله محدثا. و قال امير المؤمنين

(ع): «و من أشار إليه فقد حدّه و من حدّه فقد عدّه».

هذا في تحديده تعالى من حيث ذاته فهو بذاته غير محدود، و كما لا يكون محدودا بذاته لا يحده شيء من خلقه؛ كما قلت: و هو

يحدّ كلّ شيء خلقه، و ليس من شيء من خلقه يحدّ خالقه؛ كما قال الرضا (ع): «و لا لتراق الصانع و المصنوع و الحادّ و المحدود»،

فالمحدود، مباين للحادّ ذاتا؛ فلا يكون محدّدا، سيّما أنه كان قبله، فإن كان محدودا بنفسه، فلا يحدّ ثانيا بخلقه، و إن لم يكن

محدودا، فتحديده بعده، يوجب تغييره و حدوثة، و كذلك لا تحدّه شيء من صفاته؛ كما قلت:

بل لا تحدّه صفات ذاته، فضلا عن ان يحده خلقه، إذ ذاته المنبى 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 تحدّ الصفات

(١). البحار ٤: ٢٩٥ / ٢٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٣). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٤). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٥). المصدر ٤: ٢٤٩ / ١٥.

(٦). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٧). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٧٤ فلا تحدّ بالصفات ذاته و لم تحدّ في نفسها صفاته

بل ليس في وجوده تحديد إذ ليس في تثبيته تقييد

إذن فلا يحدّ بالآلات و لا جوارح و لا أداة

و لا بجسم، صورة و وجه و لا بغيرها بأيّ وجه

و لا بحالة و لا زمان و لا بحركة و لا مكان

إذ هي ذات الحدّ و التناهي و هو بلا حدّ و لا تناه و لا تأخذه السنات» .

و قال الرضا (ع): «و لا- تأخذه السنات و لا- تحدّ الصفات». و قد مرّ قوله (ع) أيضا: «و لم تحط به الصفات فيكون بادراكها آياه

بالحدود متناهيا» .

فلا تحدّ بالصفات ذاته، و ان كانت صفاته الذاتية، اذ ليست إلّا الذات، و كذلك لم تحدّ في نفسها صفاته؛ يعني أن صفاته في 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 في وجوده أيضا تحديد، فيكون محدودا بالوجود، لما عرفت أنّ وجوده عندنا، ليس إلّا اثباته؛ كما قال امير المؤمنين (ع):

«وجوده اثباته»، فمعنى تحديده في الوجود، تحديده في الثبوت، من حيث الزمان، ازلا و ابدا و قد مرّ كلام الصادق (ع): «لم احده و

لكن اثبته». إذ ليس في 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 بآله، و لا جوارح، بان يكون له

اعضاء، كيد و رجل، و لا أداة، بأن يكون له أداة السمع و البصر و النطق، و لا يحدّ أيضا بجسم، و صورة و وجه، و لا بغيرها بأيّ 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 في زمان

(١). المصدر ٤: ٣٠٥ / ٣٤.

(٢). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٧٥

دون زمان، و لا بحركة أو ضدّها و هو السكون؛ و لا مكان بان يكون في مكان أو ينتقل من مكان الى مكان. و لكلّ ممّا ذكر، فصل

مخصوص في نفيه عنه تعالى يأتي في محلّه- إن شاء الله.

فهو تعالى لا- يحدّ بشيء منها، إذ هي ذات الحدّ والتناهي، فإنّ كلّاً منها، محدود و متناه، و هو تعالى بلا حدّ و لا تناه. قال امير المؤمنين (ع): «لا- تقدّرهُ 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) في جواب يهودىّ سأله اين ربّك؟: «هو في كلّ مكان، و ليس هو في شيء من المكان بمحدود» . و قال أيضاً: «الذى لما شبهه العادلون بالخلق المبعوض المحدود في صفاته ذوى الأقطار و التواحي المختلفة في طبقاته، و كان عزّ و جلّ الموجود بنفسه لا بأدات، انتفى ان يكون قدره حق قدره فقال (تنزيهاً لنفسه عن مشاركة الأنداد و ارتفاعاً عن قياس المقدّرين بالحدود من كفره العباد): وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ». (زمر ٣٩: ٦٧) .

و قال الصادق (ع): «لا جسم و لا صورة و لا تخطيط و لا تحديد» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «إنّ الله- 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) أيضاً: «لا اقول: إنّه قائم فازيله عن مكان، و لا احدّه بمكان، و لا احدّه ان يتحرّك في شيء من الأركان و الجوارح، و لا احدّه بلفظ شق فم» .

(١). البحار ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

(٢). المصدر ٣: ٣٣٢ / ٣٦.

(٣). المصدر ٤: ٢٧٧ / ١٦.

(٤). المصدر ٣: ٣٠١ / ٣٥.

(٥). المصدر ٣: ٣٠٠ / ٣٢.

(٦). المصدر ٣: ٢٩٥ / ٢٠.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٧٦ و لم يلد و لم يكن مولوداً إذ لا يكون محدثاً محدوداً

كذاك لا تحدّه الجهات فوق أمام تحت التفات

و من أداة الحدّ ليس ينثلم كمد و قد و غير ذا من الكلم \*\*\*

فحيث كان، لم يحدّ بحال إذن فلا يضرب بالأمثال

و حيث لا يحدّ بالذات و لا يحدّه شيء فلن يؤمّلا

تحديده بمدرك انسانيّ من حسّ أو عقل أو الجنان

و الشىء ما لم يك بالمحدود لم يك مدركا لذى الحدود و كذلك لم يلد و لم يكن مولوداً، إذ لا يكون محدثاً محدوداً، قال امير

المؤمنين (ع): «لم يلد فيكون مولوداً، و لم يولد فيكون محدوداً، كذاك لا تحدّه الجهات الست». بأن يقال: هو في كذا فلا يحدّه

فوق، و لا أمام، و لا تحت، لا له التفات من شىء الى شىء، و من جهة الى جهة. قال الرضا (ع): «و لو حدّ له وراء إذن حدّ له امام و

لو التمس له التمام إذن لزمه النقصان» .

و كذلك من استعمال أداة الحدّ ليس ينثلم فى لا نهايته؛ اى لا تحدّده الأدوات فينثلم من اللانهاية الى التّهاية، ك «مد» 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 جنبّتها لو لا التكملة» .

وقال الرضا (ع): «ليس «مذ» خلق استحق معنى الخالق، ولا باحداثه البرايا استفاد معنى البرائية، كيف ولا تعييه «مذ»، ولا تدنيه «قد» ولا يحجبه «لعل»، ولا يوقته «متى»، ولا يشمل «حين»، ولا تقارنه «مع»، إنما تحدّ الادوات انفسها، وتشير

(١). هكذا في النسخ، ولعله كان موروثاً؛ كما في غيره من الأحاديث الآتية في نفى صفات المخلوقين عنه تعالى و على فرض كونه في الأصل مولوداً، فلعله بمعنى محلّ الولادة، فاستعمل اسم المفعول مكان اسم المكان رعاية للقافية، أو هو بمعنى المولود فيه، لأنّ الولادة تستلزم الايلاد فيه أولاً، حيث إنّه لم يكن ثمّ كان، أو كان في الأصل موروداً أي مورداً لتكوّن الولد.

(٢). البحار ٤: ٢٥٤ / ٨.

(٣). المصدر ٤: ٢٣٠ / ٣.

(٤). المصدر ٤: ٢٥٤ / ٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٧٧

الآلة الى نظائرها، و في الأشياء يوجد فعالها.

وقال الحسين (ع): «لا تحله «في»، ولا توقته «إذ» ولا توامره «ان».

بيان: قول امير المؤمنين (ع): «منعتها منذ القدمه...»؛ يعنى أن هذه الأدوات بمعانيها الحقيقية ممنوعة عليه تعالى، فإنّ «مذ» للتوقيت لا ابتداء الغاية، وقدمه تعالى مانع عن صدق «مذ» في حقه، فتجرى في حقه «منذ» القدمه، فتقول: منذ كان قديماً و هي منعتها؛ أي منعت منذ التوقيتية عنه تعالى. و «قد» لتقريب الماضي، و ازليته مانعة عن صدق «قد» فيه، فتجرى في حقه «قد» الأزلية، فتقول: قد كان ازلاً- كذا، و هي حمت؛ أي منعت عنه تعالى قد التقريبية. و «لولا» للعجز و النقص، و كماله تعالى مانع عنه، فتجرى في حقه «لولا» الكمالية، يعنى، لو لا التي تقتضى الكمال، مثل ان تقول:

لو لا أنّه تعالى الزم على نفسه كذا، لكان كذا؛ و لو لا حلمه أو امهاله أو امتحانه للخلق مثلاً، لكان كذا؛ و «لو لا التكملة» جنبت، أي بعدت عنه تعالى لو لا النقضية.

قول الرضا (ع): «و في الأشياء يوجد فعالها»؛ أي في غيره تعالى من الأشياء التي هي نظائرها في الحدوث، يوجد فعالها؛ أي خواصها و آثارها و نتائجها، قول الحسين (ع): «و لا توامره إن»، أما من المؤامرة بمعنى المشاورة؛ أي لا يحوجه استعمال «إن» لظهوره في الشكّ الى المشاورة، أو من التأخير، تفعيل من الأمر بمعنى الضعيف؛ أي لا يوجب استعماله إن كونه ضعيف الرأى.

فحيث كان، لم يحدّ بحال، و بوجه من الوجوه، إذن، فلا- يضرب بالأمثال، و لا يضرب له الأمثال، لأنّ التمثيل لا يقع إلّا بالحدود، فإنّ كان الأشياء محدودة؛ و هو غير محدود، فليس كمثل شىء. قال امير المؤمنين (ع): «فليست له صفة تنال، و لا حدّ يضرب فيه الأمثال، و قد قال الله تعالى: فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ ... (نحل ١٦: ٧٤).

و حيث ثبت و تحقّق أنّه تعالى، لا يحدّ بالذات و لا يحده شىء، فلن يؤملاً

(١). البحار ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٢). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٣). المصدر ٤: ٢٦٩ / ١٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٧٨

تحديده بمدرك انساني، من حسّ أو عقل أو الجنان؛ أي القلب. لأنّ في ادراكها آياه تحديده، و الشىء ما لم يك بالمحدود، لم يك مدركا لذى الحدود، فلا يدرك المحدود إلّا بالمحدود؛ و الشىء ما لم يحد لم يدرك.

قال امير المؤمنين (ع): «و لا تقدره العقول، و لا تقع عليه الأوهام، فكل ما قدره عقل أو عرف له مثل، فهو محدود؛ فمن زعم أن إله الخلق محدود، فقد جهل المعبود». و قال (ع) أيضا: «لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشبها، و لم تقع عليه الأوهام ممثلا». و قال (ع) أيضا: «بل إن كنت صادقا أيها المتكلم لوصف ربك، فصف جبريل و ميكال و جنود الملائكة المقربين في حجات القدس متولها عقولهم، ان تحدوا أحسن الخالقين، و إنما يدرك بالصفات ذو الهيئات و الأدوات، و من ينقضى اذا بلغ أمد حدّه بالفناء». و قال (ع) أيضا: «محرم على بوارع ناقيات الفطن تحديده». و قال (ع) أيضا: «و قد ضلت في ادراك كنهه هو اجس الأحلام، لأنه اجل من ان يحده الباب البشر بالتفكر، لا يخطر ببال اولي الرويات، خاطرة من تقدير جلال عزته لبعده ان يكون في قوى المحدودين، لأنه خلاف خلقه، فلا شبه له من المخلوقين، لأنه الله الذي لم يتناه في العقول، فيكون في مهبط فكرها مكيفا، و في حواصل رويات همم النفوس محدودا مصروفا». و قال رسول الله (ص): «الذي تعجز الحواس أن تدركه، و الأوهام أن تناله و الخطوات أن تحده». و مثله عن أبي الحسن الثالث (ع).

(١). البحار ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٢). المصدر ٤: ٣١٧ / ٤٢.

(٣). المصدر ٤: ٣١٤ / ٤٠.

(٤). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٥). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٦). المصدر ٣٦: ٢٨٣ / ١٠٦.

(٧). المصدر ٤: ٣٠٣ / ٣٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٧٩ و عند أهل البيت، لا بذاته مكيف، و لا على صفاته إذ فيه تحديد، فلا كيف له فليس عالما سواه، كيف هو؟  
قد كيف الكيف فلا يكيف و مبدع الشيء به لا يوصف

### فصل: و من ذلك، أنه تعالى عندهم (ع) لا كيف له، فلا يكيف ذاتا و صفة

المقصود أنه تعالى لا كيف له، كما لا حد له، لا وجودا و لا ذاتا و لا صفة؛ لا محض أنه لا يتكيف، فلا يتوهم أنه إنما لا يتكيف، لأنه لطيف بل، عندهم (ع) إنما لا يتكيف، لأنه لا كيف له بوجه اصلا، و إنه لما لم يتكيف، قيل له: إنه لطيف. و عند أهل البيت (ع) أيضا، لا بذاته مكيف، و لا على صفاته، لأمر:  
أحدها: لزوم التحديد؛ إذ فيه تحديد فلا كيف له، قال موسى بن جعفر (ع):  
«و كان الله حيا بلا حياة حادثة، و لا كون موصوف و لا كيف محدود». و مثله عن الباقر (ع)؛ و قوله (ع): «كيف محدود»، نظير ان يقال: حد محدود، لا يراد به أن له كيف غير محدود، لما ستظفر على كلماتهم أنه لا كيف له؛ بل المراد، توضيح أن الكيف محدود. و لذلك، فليس عالما سواه، أنه كيف هو.

قال الصادق (ع): «سبحان من لا يعلم كيف هو إلا هو، ليس كمثل شيء، و هو السميع البصير».

ثانيها: أنه قد كيف الكيف فلا يكيف هو نفسه، و مبدع الشيء به لا يوصف، قال (ص) في جواب نعت اليهودي:

«كيف الكيفية، فلا يقال له: كيف؟ و أين الأين، فلا يقال له: اين؟ هو منقطع الكيفية و الأيتية؛ فهو الأحد الصمد، كما وصف نفسه، و الواصفون لا يبلغون نعتة».

و قال امير المؤمنين (ع) (في جواب من قال اين المعبود؟): «لا يقال له اين؟ لأنه أين الأين، و لا يقال له كيف؟ لأنه كيف الكيف، و لا يقال له ما هو؟ لأنه خلق الماهية». و قال الصادق (ع): «هو الخالق للأشياء، لا حاجة فإذا كان لا حاجة،

(١). البحار ٤: ٢٩٨ / ٢٧.

(٢). المصدر ٣: ٣٠١ / ٣٥.

(٣). المصدر ٣: ٣٠٣ / ٤٠.

(٤). المصدر ٣: ٢٩٧ / ٢٤.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٨٠ و كيف الكيف فلا يعرف بهو الكيف مخلوق فلا يوصف به و قد عرفنا الكيف من تكييفه لخلقه، فجّل عن توصيفه استحالة الحدّ و الكيف فيه. فافهم ذلك إن شاء الله!». و قال الرضا (ع) (في جواب قوم من وراء النهر، سألوه عن الله، اين كان؟ و كيف كان؟ و على اى شىء كان اعتماده؟) قال (ع): «إنّ الله - عزّ و جلّ - كيف الكيف، فهو بلا كيف، و اين الاين، فهو بلا اين، و كان اعتماده على قدرته، فقالوا: نشهد أنّك عالم». و عن ابي الحسن الثالث (ع): «كيف الكيف بغير ان يقال: كيف؟ و اين الاين بلا ان يقال: أين؟ هو منقطع الكيفية و الأيتية». و عنه (ع) أيضا قال: «كيف الكيف فلا يقال له: كيف؟ و اين الاين فلا يقال له: اين؟ اذ هو مبدع الكيفوية و الأينوية». و كيف الكيف فلا يعرف به، قال الرضا (ع) في جواب الزنديق - رحمك الله - فوجدني كيف هو؟ و اين هو؟: «ويلك! إنّ الذى ذهبت إليه غلط، هو اين الأين، و كان و لا أين، و كيف الكيف، و كان و لا كيف، فلا يعرف بكيفوية و لا بأينوية و لا بحاسية 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 ربّي بالكيف، و الكيف مخلوق، و الله لا يوصف بخلقه».

و قد عرفنا الكيف من تكييفه. لخلقه، فجّل عن توصيفه بما هو انشأه. قال الصادق (ع):

«و لا- يوصف بكيف و لا أين و لا حيث؛ و كيف اصفه بكيف؟ و هو الذى كيف الكيف حتّى صادر كيفا، فعرفت الكيف بما كيف لنا من الكيف؛ أم كيف اصفه بأين؟ و هو الذى اين الأين حتّى صار ايننا، فعرفت الأين بما اين لنا من الأين؛ أم كيف اصفه بحيث؟ و هو الذى حيث حيث، حتّى صار حيثنا، فعرفت حيث بما حيث لنا من حيث».

(١). البحار ٤: ٦٥ / ٦.

(٢). المصدر ٤: ١٤٣ / ١٣.

(٣). المصدر ٤: ٣٠٣ / ٣٠.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٠ / ٢١.

(٥). المصدر ٣: ٣٦ / ١٢.

(٦). المصدر ٣: ٣٣٢ / ٣٦.

(٧). المصدر ٤: ٢٩٧ / ٢٦.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٨١ و الكيف من كيفية المخلوق و هو لمخلوق و للفروق و ما له من شبح مثال يوصف بالكيف و بالتّمثال

كان و ثم لم تكن كيفة فليس موصوفا بكيفوية  
كان بلا حد و لا كيف و كم فلا يحد أو يكيف أو يكم  
لا كيف للكون له كذاته و لا للطفه و لا حياته

و لا لعلمه و لا إرادته و لا لخلقه و لا إبادته ثالثها: أن الكيفية للمخلوق، و تحصيل 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 بقولي:

و الكيف من كيفة المخلوق، و هو لمخلوق، فلا يعرض على خالقه و هو للفروق بين الموجودات.

قال الصادق (ع): «و إنما الكيف بكيفة المخلوق، لأنه الأول لا ند له، و لا شبه و لا مثل، و لا ضد و لا ند» .

و قال ابو جعفر الثاني (ع): «فعلنا بذلك أن خالقها لطيف بلا كيف، إذ الكيفة، للمخلوق المكيف، فربنا- تبارك و تعالى- لا شبه له و لا ضد و لا ند و لا كيفة و لا نهاية و لا تصاريف» .

رابعها: أن الكيف من لوازم الجسم و الشبح و المثال و ما له من شبح مثال، حتى يكون يوصف بالكيف و بالتمثال.

قال امير المؤمنين (ع): «لم يخل منه مكان فيدر ك بأيتيه، و لا شبح مثال فيوصف بكيفة، و لم يغب عن شيء، فيعلم بحيثيه» .

خامسها: ان الكيف حادث، لكونه مخلوقا بشهادة ائصاف المخلوق به، و هو تعالى ازلي، فقد كان و لم يكن معه كيف، فلا يتصف بالكيف ابدا، و إليه اشرت بقولي:

كان و ثم لم تكن كيفة؛ كما تقدم عن الرضا (ع): «و هو كيف الكيف، كان، و لا كيف» ،

(١). البحار ٣: ١٩٣ / ١.

(٢). المصدر ٤: ١٥٤ / ١.

(٣). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٤). المصدر ٥٧: ٣٥ / ٧.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٨٢

فليس موصوفا بكيفوية، و قد كان تعالى في الأزل، بلا حد و لا كيف و كم فلا يحد، أو يكيف أو يكم.

قال امير المؤمنين (ع) في جواب جاثليق: «بل كان لم يزل بلا حد و لا كيف، قال: صدقت» .

و قال (ع) في جواب رأس الجالوت: «كان بلا كينونه، كان بلا كيف، كان لم يزل بلا كم 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 قولي، و لا إبادته؛ اي فثائه، قال الباقر (ع): إن ربي تبارك و تعالى كان لم يزل حيا 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 حد، كان حيا بلا حياة حادثه و لا كون موصوف، و لا كيف محدود، كان أولا بلا كيف، و آخرا بلا اين» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «إن الله لا- إله إلا هو، كان حيا بلا كيف و لا أين، فكان الله بلا حياة حادثه، و لا كون موصوف، و لا كيف محدود، و لا اين موقوف، كان أولا بلا كيف، و يكون آخرا بلا أين» .

و قال ابو جعفر الثاني (ع) فيما ذكر آنفا: «فعلنا بذلك أن خالقها لطيف بلا كيف» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «علم الله، لا يوصف الله منه بأين، و لا يوصف العلم من الله بكيف، و لا يفرد العلم من الله و لا بيان الله منه، و ليس بين الله و بين علمه حد» .

وقال (ع) أيضا: «فإرادة الله هي الفعل لا- غير ذلك، يقوله كن، فيكون، بلا لفظ و لا نطق بلسان، و لا همية، و لا تفكر، و لا كيف، لذلك كما أنه بلا كيف» .

وقال الصادق (ع): «هو الأوّل بلا كيف، و هو الآخر بلا نهاية، ليس له مثل خلق الخلق و الاشياء لا من شيء و لا كيف، بلا علاج و لا معاناة و لا فكر و لا كيف؛ كما أنه لا كيف له و إنّما الكيف بكيفيته المخلوق ...» .

(١). البحار ٣: ٣٣٣ / ٤٢.

(٢). المصدر ٣: ٣٣٦ / ٤٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٩٩ / ٢٨.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٨ / ٢٧.

(٥). المصدر ٤: ١٥٤ / ١.

(٦). المصدر ٤: ٨٦ / ٢٢.

(٧). المصدر ٤: ١٣٧ / ٤.

(٨). المصدر ٣: ١٩٣ / ١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٨٣ من قال: كيف ذاته أو الصفة؟ فذاك قد شبهه و استوصفه

قد هلك الناظر فيه كيف هو؟ و لم يوحد الذي كيفه

بل هو معروف بلا كيفية لا كيفه يدرك لا الهويّة

قد حارت الأوهام أن تكيفها كيف الأشياء أو أن تصفا

محرم على عقول البشر تكيفه بثقبات النظر

لم يتناه في النهي مصرفا و في مهب فكرها مكيفا

يكفيك كيفا قوله سبحانه: ليس كمثلها، فخذ بيانه من قال: كيف ذاته أو الصفة، فذاك قد شبهه و استوصفه، قال الرضا (ع): «و من

قال: كيف؟ فقد شبهه 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 الناظر فيه كيف هو؟. قال الصادق (ع): من نظر في الله كيف هو؟ فقد هلك». و لم يوحد الذي كيفه.

قال امير المؤمنين (ع): «ما وحده من كيفه، و لا- حقيقته أصاب من مثله». بل هو معروف بلا كيفية، قال امير المؤمنين (ع): «فمعاني

الخلق عنه منفية، و سرائرهم عليه غير خفية، المعروف بغير كيفية». لا كيفه يدرك و لا الهويّة له، قال الرضا (ع): «لا تقع عليه الأوهام

و لا يدرك كيف هو» .

و عن الباقر (ع) (برواية ابي البختری) في معنى الله قال (ع): «معناه المعبود الذي أله الخلق عن درك ماهيته و الإحاطة بكيفيته» .

قد حارت الأوهام أن تكيفها كيف الأشياء، أو أن تصفا اياه، قال امير المؤمنين (ع): «بل حارت الأوهام أن يكيف المكيف، و من لم

يزل بلا مكان و لا يزول باختلاف الأزمان». محرم على عقول البشر، تكيفه بثقبات النظر، قال (ع) أيضا:

(١). البحار ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٢). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٣). المصدر ٣: ٢٦٤ / ٢٤.

(٤). المصدر ٧٧: ٣١٢ / ١٤.

(٥). المصدر ٢٢ / ٢٩٤.

(٦). المصدر ٣١ / ٥٣.

(٧) ....

(٨). المصدر ٢٢ / ٢٩٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٨٤

«محرم على بوارع ناقبات الفطن تحديده، و على عوامق ثاقبات الفكر تكييفه». لم يتناه في النهى اى فى العقول مصرفا، و فى مهب فكرها مكيفا، قال (ع) أيضا: «لأنه الله الهذى لم يتناه فى العقول، فىكون فى مهب فكرها مكيفا، و فى حواصل رويات همم النفوس محدودا مصرفا» .

يكفيك كيفا، إن اردت تكييفه، قوله سبحانه: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ، فخذ بيانه، و اكتف به عن كل توصيف و كل تحديد و تكييف. قال الرضا (ع): «قل: للعباسى يكف عن الكلام فى التوحيد، و إذا سألوك عن الكيفيه فقل: كما قال الله عز و جل: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» .

هذا تمام الكلام فى امتناع ادراكه تعالى من حيث اقتضاء نفسه، و أما امتناعه من حيث نقص المدركات و قصورها فها انا اشعر فى تفصيله و ان علم اجماله مما سلف أيضا.

### النظر فى حال المدركات، و تحقيق قصورها عن ادراكه تعالى

#### [تقسيم الفلاسفة للقوى المدركة]

قسمت الفلاسفة، القوى المدركة الى نوعين:

القوة العاقلة: و هى التى تدرك الكلّيات و ليست إلاً واحدة، و سموها ب «العقل» و جعلوها من خواص النفس الناطقة.  
و القوى الحسائية: و هى المدركة للجزئيات، و جعلوها من خواص النفس الحيوانية؛ فهى مشتركة بين الحيوان و الانسان و جعلوها نوعين: ظاهرية و باطية، و كل منهما خمسة:  
فالظاهرة: السمع و البصر و الشم و الذوق و اللمس؛  
و الباطية: الحس المشترك و الخيال و الوهم و الحافظة و المتصرف.

(١). البحار ٢ / ٢٢٢.

(٢). المصدر ١٦ / ٢٧٧.

(٣). شورى ١١ : ٤٢.

(٤). البحار ٢ : ٢٤ / ٦٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٨٥

و أقول: أما الخمس الظاهرة، فظاهرة من غير خفاء و لا ريب و لا امتراء، و قد وجد التصريح بهما فى كلمات اهل البيت (ع) أيضا.  
و أما الباطنة، فلم يوجد منهم (ع) الموافقة، و لم يرد فى كلامهم فى المدركات إلا الوهم خاصة. فالمدركات الباطية عندهم (ع)، «الوهم» و «العقل»؛ و سيظهر الفرق بينهما، على أن الخمسة الباطية عند مثبتها أيضا ليس بعضها خاليا عن الإشكال، مع أن جميعها أيضا ليست عندهم من المدركات. قال «فى شرح الهداية» (بعد ذكر المصنّف الخمسة الباطنة): عد جميعها من المدركة، مع ان القوة



المدركة هاهنا، هي الحس المشترك و الوهم فقط، لأن الباقي يعين على الادراك». و كيف كان، فالذى ساقنا الى التعرض لذكر المدركات، ما قررت من مذهب اهل البيت (ع) في ذاته تعالى، من أنه تعالى لا يوصف و لا يدرك، و قد ذكرت إن الامتناع من وجهين:

### [لما ذا نبحث عن المدركات؟]

من حيث الذات، و من حيث قصور المدركات؛ و استشهدت للأول بكلماتهم (ع) مما يثبت و يقرر مذهبهم. فالمقصود هنا، الاستشهاد بكلامهم (ع) مما يقرر الثانى و يثبته.

و لكنى قدّمت الباطنية، اذ لا يتعلّق بها بحث من حيث ذاته تعالى، الذى هو المقصد الثانى، الأ من حيث إنه تعالى لا يدرك بها؛ و أما الظاهرية: فإنها كما يتعلّق البحث بها من هذه الجهة، كذلك يتعلّق البحث بها بنفسها. كنفى الجسميّة و التركيب، فإنه كما يقال: إن ذاته تعالى ليس بجسم و لا جوهر و لا مركّب، كذلك يقال: ليس بمحسوس و لا مرئى، و قد وقع فيها الخلاف بالخصوص أيضا. هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٨٦ المدرك النفس و كلّ مشعراتها من باطن أو ظاهر و الباطنى العقل و الوهم فقطو ذان أصلان لذلك النمط

و القلب مركز الحواس الظاهرة يأخذ منها و عليها أمره المدرك الأصلى فى الظاهرية و الباطنية «النفس»، و ما يطلق عليه المدرك او الحاسة ليست بمدركة حقيقة، بل هى مشاعر النفس؛ اى ما بها تشعر و تدرك. و كلّ مشعراتها من مشعر باطن أو ظاهر، و اطلاق المدرك على الأداة من باب اطلاق المسبب على السبب. و الباطنى العقل و الوهم فقط، على ما استفاد من اخبارهم (ع)، و هما بمنزلة الفقير و المسكين، اذا اجتماعا افترقا و اذا افترقا اجتماعا.

فالوهم عندهم (ع)، قد يراد به ما يعمّ العقل، و قد يراد به ما يقابله من ادراك صور الجزئيات، الذى اختصّ به اصطلاح الفلاسفة، و ذان أصلان لذلك النمط؛ اى نمط المدركات الباطنية، فيتفرع عليهما غيرهما من الذهن و اللب و غيرهما فيرجع الجميع إليهما.

### [القلب و ما يراد منه]

و القلب الذى يكثر ذكره، فكثيرا ما يراد به مركز الحواس الظاهرة و مجتمعها، و يوافق الحس المشترك الذى اثبتته الحكماء مآلا؛ لكنهم عينوا موضعه مقدّم التجويف الأول من الدماغ، و الظاهر أنه عندهم (ع) هذا القلب الصنوبرى. و كيف كان، القلب بهذا الاعتبار واسطة بين الحواس و بين النفس و مسلّطة عليها، يأخذ منها و يؤدى الى النفس و عليها أمره، فهو بهذا الوجه، يقابل العقل و الوهم.

(١). و عند الحكماء، المشاعر الباطنية خمس بالاستقراء: الحس المشترك فى مقدّم التجويف الأول، تعتبر الصور المنطبقة فى الحواس الظاهرة، ثم الخيال فى مؤخر التجويف الأول، تحفظ ما فى الحس المشترك و تمثّلها بعد الغيبوبة و هو خزينته، ثم الوهم فى آخر التجويف الاوسط، يدرك المعانى الجزئية الغير المحسوسة كالهرب من الذئب و العطفة على الولد؛ ثم المحافظة فى أول التجويف الآخر، تحفظ ما فى الوهم و هى خزينته؛ و المتصرّفة فى التجويف الاوسط، و شأنها التصرف فيما فى الخيال و المحافظة، و تركيب بعضها مع بعض، و المتصرّفة، إن استعملها الوهم فى المعانى الجزئية، سميت «متخيلة»، و إن استعملها العقل فى مدركاته، سميت «متفكرة».

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٨٧ و قد يراد منه قوّة النظر كالذهن و الفكر و ألفاظ آخر

فيردف العقل أو الوهم فلا يكون ذاتا مدركا موصلا

و إن تسم مدركا أو لم تسم فالخلق لا يدرك باري التسم

مبتدع التصريف في الذوات ممتنع عن دركها للذات و قد يراد منه؛ اي من القلب، قوة النظر؛ اي القوة النظرية، فيطلق و يراد به احدى القوى النظرية، كالذهن و الفكر و الفاظ آخر، كالفهم و الضمير و الخاطر و اللب و الحلم و غيرها؛ فيردف تارة العقل، و منه قوله تعالى: إِنَّ فِي ذَلِكْ لَمَذْكَرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ وَ قَالَ فِي مَقَامٍ آخَرَ: ... لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ... وَ أُخْرَى الوهم، فهو بهذا الاطلاق، ليس شيئا و رائهما، بل دائما إما يرادف العقل أو الوهم؛ كما أنه بذاك الاعتبار لا يخرج عن الحواس، فلا يكون ذاتا و بنفسه مدركا مؤصلا، فلا يجوز عدّه من المدركات.

و كيف كان، إن تسم القلب مدركا مستقلا، أو لم تسم، فالخلق لا- يدرك باري التسم، باي مدرك فرضته. و هذا هو المقصود بالكلام و المنظور فيه بالبحث، فالمقصود أنه لا- يدرك بمدرك باطنى، لا بالعقل و لا بالوهم و لا بالقلب و لا باي شىء يفرض، لقصور المدركات ذاتا عن ادراكه، و الدليل فى الجميع واحد، و هو أن المدركات البشرية (سواء كانت متحدة أو متعدّدة)، محدودة مصرفة، لأنها مدركات الخلق، المحدود المصرف، و المحدود المصرف لا يصير وعاء لغير المحدود؛ كما قلت:

مبتدع التصريف فى الذوات؛ اي الذى ابتدع التصاريف فى ذوات المخلوقين، ممتنع (خبر مبتدع) عن دركها للذات؛ اي درك الذوات لذاته المبتدع؛ يعنى، أنه تعالى جعل الذوات، مصرفة محدودة، فهو ممتنع عن ادراكها له، قال امير

(١). ق ٥٠: ٣٧.

(٢). ملك ٦٧: ١٠.

(٣). التسم محرّكة، جمع النسمة.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٨٨ و كلّ مدرك من المحدود فلم يقع وعاء لا محدود

ما ليس محدودا و لا مكيفا كيف يكون مدركا مصرفا

بعقل أو بوهم أو بخاطر أو لب أو ضمير أو بآخر

كلّا و لا تشمله المشاعرو الكلّ منه قاصر و حاسر المؤمن (ع): «ممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات». و كلّ مدرك فهو من المحدود، لأنه مخلوق و كلّ مخلوق محدود، و لأنه 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 مكيفا على ما تقدّم برهانه، كيف يكون مدركا للمحدود، مصرفا للمدرك؟ فإنّ كلّ مدرك، محدود للمدرك مكيف له، مصرف بتعقله أو توهمه؛ فإذن، لا يكون مدركا بعقل أو بوهم أو بخاطر أو لب أو ضمير أو بآخر غيرها؛ سواء عدّ كلّا منها شيئا واحدا أو مراتب لشيء واحد، او متعدّدا، فإنّ الجميع، مشترك فى وصف المحدودية.

و لأجل ذلك، تركز منهم (ع) التعبير بهذه العبارات المختلفة، و لثلا يتوهم متوهم أنه 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 التّظّم الى ما ورد عنهم (ع) فى عدم ادراك واحد واحد منها، و بيان قصورها ما عدا القلب، فإنه سيأتى النظر فيه مفصلا عند التعرض لابطال الكشف. و قد علم حاله هنا أيضا اجمالا- لأنه بالمعنى الأول؛ اعنى كونه مركزا للحواس الظاهرة، فمرجعه الى الحواس 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.

(١). البحار ٤: ٢٢٢/٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٧٥/١٦.

(٣). المصدر ٤: ٢٨٤/١٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٨٩ فالعقل ليس يدرك الذوات أو غائبا إلّا من الآيات و أثر الشيء سوى الشيء فما يدرك بالآثار إلّا مبهما والصانع الثابت بالعقول ليس بمحدود و لا مشمول و العقل لا يدرك ما لا حدّ له و الوهم لا يدرك ما لن يشمله و العقل يدرك الذي قد قدره ما قدر العقل فمحدودا يره و الوهم يدرك الذي يصرفه مصوّرا فهو إذن يكيّفه ما يدرك العقل أو الوهم له ممثّل، مشبح، مشبه

### [مدى مدركات العقل]

فالعقل و هو أقوى المدركات الباطنيّة و فوقها دقّة و رقة، ليس يدرك الذوات الخارجيّة، أو ما كان غائبا إلّا من الآيات؛ كما تقدّم تحقيقه عند التكلم في طريقيّة العقل، فهو لا يدرك الذوات الخارجيّة بذاته إلّا من طريق الحسّ، و اذا كان الشيء غائبا عن الحواسّ، فلا يدركه إلّا بالآثار، و أثر الشيء سوى الشيء، و هو معلوم فلا تكون دلالة غير الشيء 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 يدركه، و أيضا العقل يدرك الذي قد قدره، فإنّه لا يدرك إلّا ما يقدره. و كلّ ما قدر العقل فمحدودا يره، و الوهم يدرك الذي يصرفه مصوّرا، اذ ليس ادراكه إلّا بتصريفه و تصويره فهو إذن يكيّفه، و كلّ ما يدرك العقل أو الوهم له فهو ممثّل، مشبح، مشبه.

### [ما ورد عنهم (ع) في قصور إدراك العقول و الأوهام عن كنه معرفته تعالى]

قال امير المؤمنين (ع): «الحمد لله الذي انحسرت الاوصاف عن كنه معرفته، و ردت عظمته العقول، فلم تجد مساعا الى بلوغ غاية ملكوته، هو الله الحق المبين، احق و ابين ممّا ترى العيون لم تبلغه العقول بتحديد فيكون مشبها، و لم تقع عليه الأوهام بتقدير، فيكون ممثلا». و قال (ع) أيضا:

«بل حارت الأوهام ان يكيّف المكيف للأشياء» .

و قال (ع) أيضا: «و لا تحيطه الأفكار، و لا تقدّره العقول، و لا تقع عليه الأوهام، فكّل ما قدره عقل أو عرف له مثل، فهو محدود؛ فمن زعم أنّ إله الخلق محدود، فقد

(١). البحار ٦٤: ٣٢٣/٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٩٤/٢٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٩٠

جهل المعبود» .

وقال (ع) أيضا: «لأنه الله الذي لم يتناه في العقول، فيكون في مهب فكرها مكيفا، و في حواصل روياات همم النفوس محدودا مصرفا» .

وقال (ع): «و لم تقع عليه الأوهام فتقدره شبعا مائلا؛ و قصرت دون بلوغ صفته أوهام الخلاق» .

وقال (ع) أيضا: «و لم تقع عليه الأوهام فيكون ممثلا» .

وقال موسى بن جعفر (ع) في قصور العقول و الأوهام عنه تعالى: «و إنّه لا تقدّره العقول، و لا تقع عليه الاوهام، و لا تحيط به الاقطار» .

وقال (ع) أيضا: «إنّ الله - تبارك و تعالى - اجلّ و اعظم من ان يحدّد بيد أو رجل، او تبلغه الأوهام، او تحيط بصفته العقول» .

وقال 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: «واقمع وجوده جوائل الأوهام» .

وقال الباقر (ع): «تعالى عن صفه الواصفين، و جلّ عن اوهام المتوهمين» .

وقال الصادق (ع): «لا تدركه الأوهام، و لا تنقصه الدهور، و لا يغيّره الزمان» .

وقال موسى بن جعفر (ع): «فإنّ الله - عزّ و جلّ - عن صفه الواصفين و نعت الناعتين و توهم المتوهمين» .

وقال الرضا (ع): «إنّ الله 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

(١). البحار ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٧٧ / ١٦.

(٣). المصدر ٤: ٢٦٥ / ١٤.

(٤). المصدر ٦٤: ٣٢٣ / ٢.

(٥). المصدر ٤: ٢٩٦ / ٢٣.

(٦). المصدر ٣: ٣٠٠ / ٣٢.

(٧). المصدر ٤: ٢٦٣ / ١١.

(٨). المصدر ٣: ٣٧ / ١٢.

(٩). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(١٠). المصدر ٣: ٢٩١ / ٦.

(١١). المصدر ٣: ٢٩ / ٣.

(١٢). المصدر ٣: ٣١١ / ٥.

(١٣). المصدر ٤: ٣ / ٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٩١ و كلّ ما الوهم قضى و قدّره فهو على خلاف ما تصوّره

خلاف ما تعقل الأحلام و غير ما تصوّر الأوهام

فما تعقلت فليس ذاك هوو ما توهمت فذاك غيره الأوهام الاحاطة به» .

وقال امير المؤمنين (ع): «وقصرت دون بلوغ صفته اوهام الخلائق». وقال (ع):

«الحمد لله الذي عجز الأوهام ان تنال إلّا وجوده». وفي تحف العقول: «اعدم الأوهام ان تنال الى وجوده».

وكلّ ما الوهم قضى وقدره؛ فهو تعالى على خلاف ما تصوّره، وهو تعالى خلاف ما تعقل الأحلام، وهو غير ما تصوّر الأوهام، فما تعقلت من شيء، فليس ذاك هو تعالى، وما توهمت، فذاك غيره تعالى؛ قال امير المؤمنين (ع): «إنه ربّ، خالق، غير مربوب مخلوق، ما تصوّر فهو بخلافه». ثمّ قال بعد ذلك: «ليس باله من عرف بنفسه، هو الدال بالدليل عليه، والمؤدّى بالمعرفة إليه». وقد تقدّم عنه (ع) في باب «أنه لا يوصف إلّا بما وصف نفسه» (في جواب ما روى أنّ محمداً (ص) رأى ربّه؟ الى أن قال): «ما توهمت من شيء، فتوهموا لله غيره».

وقال الحسين (ع): «ما تصوّر في الأوهام، فهو خلافه». وقال الصادق (ع) لهشام بن الحكم: «إنّ الله تعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وكلّ ما وقع في الوهم فهو بخلافه».

وقال (ع) لمفضّل بن عمر: «من شبّه الله بخلقه فهو مشرك، إنّ الله تبارك وتعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وكلّ ما وقع في الوهم، فهو بخلافه».

وقال (ع) أيضاً: «ولا يدرك بالحواس الخمس، ولا يقع عليه الأوهام، ولا تصفه الألسن؛ فكلّ شيء حسّته الحواس أو جسّته الجواس أو لمسته الأيدي، فهو مخلوق».

(١). البحار ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٢). المصدر ٤: ٢٦٦ / ١٤.

(٣). المصدر ٤: ٢٢١ / ١.

(٤). المصدر ٧٧: ٢٨٢ / ١.

(٥). البحار ٤: ٢٥٣ / ٧.

(٦). المصدر ٤: ٢٥٣ / ٧.

(٧). المصدر ٤: ٤٠ / ١٨.

(٨). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٩). المصدر ٣: ٢٩٠ / ٤.

(١٠). المصدر ٣: ٢٩٩ / ٣٠.

(١١). المصدر ٣: ٢٩٨ / ٢٦٦.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ١٩٢ من عبد الله توهمًا، كفر محتجب عن العقول كالبصر

لم تحط الأذهان والضمائره ولا الأفهام والخواطر وقال الرضا (ع): «ما توهمت من شيء فتوهموا لله غيره».

وعن ابن ابي نجران، قال: سألت أبا جعفر الثاني (ع) عن التوحيد، فقلت:

اتوهم شيئاً؟ فقال (ع): «نعم، غير معقول ولا محدود، فما وقع وهمك عليه من شيء، فهو خلافه، لا يشبهه شيء ولا يدرك بالأوهام، وكيف تدركه الأوهام وهو خلاف ما يعقل وخلاف ما يتصور في الأوهام، إنّما يتوهم شيء غير محدود ولا معقول».

وعلى هذا، من عبد الله توهمًا، كفر، لأنّه عبد غير الله، قال الصادق (ع): «من عبد الله بالتوهم، فقد كفر، ومن عبد الاسم ولم يعبد المعنى، فقد كفر». محتجب عن العقول كالبصر، اي 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: «تلقاه الأذهان لا بمشاعرة، و تشهد له المرآة (العيون) لا بمحاضرة». و قال (ع): «ممتنع عن الأوهام ان تكنه، و عن الأفهام ان تستغرقه، و عن الأذهان ان تمثله: و حصرت الأفهام عن استشعار وصف قدرته، و غرقت الأذهان في لجاج افلاك ملكوته». و قال رسول الله (ص): «الذى تعجز الحواس ان تدركه، و الاوهام ان تناله، و الخطرات ان تحده، و الأبصار عن الإحاطة به، جلّ عما يصفه الواصفون». و عن ابي الحسن الثالث (ع) مثله. و قال الحسن بن علي (ع): «فلا تدرك العقول و اوهاها، و لا الفكر و خطراتها،

(١). البحار ٤: ١٨/٤٠.

(٢). المصدر ٣: ٣٢/٢٦٦.

(٣). المصدر ٤: ٧/١٦٥.

(٤). المصدر ٤: ٢٩/٣٠١.

(٥). المصدر ٤: ٤٠/٣١٤.

(٦). المصدر ٤: ٩/٢٤١.

(٧). المصدر ٤: ٢/٢٢٢.

(٨). المصدر ٣٦: ١٠٦/٢٨٣.

(٩). المصدر ٤: ٣٠/٣٠٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٩٣ لم تحو الأفكار بالمقياس و لا المبرّات عن الوسواس محرّم على بوارع الفطن تحديده و هو عن الوهم بطن و لا الالباب و اذهانها صفتها».

و قال ابو جعفر الثاني (ع): «محرّم على القلوب ان تحتمله، و على الأوهام ان تحده، و على الضمائر ان تصوّره».

لم تحو الأفكار بالمقياس، و لا المبرّات عن الوسواس، قال امير المؤمنين (ع): «و لا- تقطعه المقاييس لكبريائه». و قال (ع): «لأنه اللطيف الّذى اذا ارادت الأوهام ان تقع عليه في عميقات غيوب ملكه، حاولت الفكر المبرّات من خطر الوسواس ادراك علم ذاته، و تولّيت القلوب إليه لتحوى منه مكيفا في صفاته، و غمضت مدال العقول في حيث لا تبلغه الصفات لتنال علم إلهيته، ردعت خاسئ و هي تجوب مهاوى سدف الغيوب، متخلصة إليه سبحانه، رجعت اذ جبهت، معترفة بأنّه لا ينال بجور الاعتساف كنه معرفته». و قال (ع): «اتقوا الله 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 في ملكوته عميقات مذاهب التفكير». و قال (ع): «و ارتفع عن ان تحوى كنه عظمتها فهاهة رويّات المتفكرين».

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؛ اي استتر عن ادراك

(١). البحار ٤: ٢٠/٢٨٩.

(٢). المصدر ٤: ١/١٥٤.

(٣). المصدر ٩٠: ١٣٨ / ٧.

(٤). تجوب: أى تخرق أو تقطع.

(٥). السدف: الظلم.

(٦). البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٧). المصدر ٣: ٢٩٨ / ٢٥.

(٨). المصدر ٤: ٢٦٩ / ١٥.

(٩). فهاهة: العي.

(١٠) البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(١١). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٩٤ فإنه من لم يقدر قدره رويته الأوهام لا تقدره

ضلت هنا هو اجس الأحلام وفات عن مراجع الأوهام

قد ضلت العقول في أمواجه و حارت الأوهام في ارتجاجه الأوهام، قال امير المؤمنين (ع): «الباطن لجلال عزته عن فكر المتوهمين» .

وقال (ع): «محرم على بوارع نقبات الفطن تحديده، و على غوامض ثاقبات الفكر تكييفه، و على غوائص سابحات النظر تصويره» .

وقال (ع): «و لا يناله غوص الفطن» .

وقال (ع): «لا تناله الأوهام فتقدره، و لا تتوهمه الفطن فتصوره» .

فإنه من لم يقدر قدره، اى من كان اجل من ان يقدر قدره؛ كما قال تعالى: ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ... رويته الأوهام لا تقدره ابداء،

ضلت هنا هو اجس الأحلام اى خواطر الحلم و فات عن مراجع الأوهام؛ اى مواضع رجمها، قال امير المؤمنين (ع): «و كيف يكون من

لا يقدر قدره، مقدرًا فى روايات الأوهام، و قد ضلت فى ادراك كنهه هو اجس الأحلام» . و قال (ع): «و فات لعلوه على اعلى الأشياء،

مواقع رجم المتوهمين» .

قد ضلت العقول فى أمواجه و حارت الأوهام فى ارتجاجه قال (ع): «قد ضلت العقول فى امواج تيار ادراكه، و تحيرت الأوهام عن

احاطة ذكر ازليته» .

وقال (ع): «تاقت الفطن فى تيار امواج عظمته، و حصرت الأبواب عند ذكر ازليته، و تحيرت العقول فى افلاك ملكوته» .

و عن ابى الحسن الثالث (ع): «إلهى تاقت اوهام المتوهمين، و قصر طرف الطارفين، و تلاشت اوصاف الواصفين، و اضمحلت تأويل

المبطلين، عن الدرر لعجيب شأنك، و الوقوع بالبلوغ الى علوك، فأنت الذى لا تتناهى و لم تقع عليك عيون

(١). البحار ٤: ٣١٩ / ٤٥.

(٢). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٣). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٤). المصدر ٤: ٢٥٤ / ٨.

(٥). انعام ٦: ٩١، حج ٢٢: ٧٤، زمر ٣٩: ٦٧.

(٦). البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٧). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٨). الارتجاج: الانفاق.

(٩). البحار ٤: ٢٢٢ / ٢.

(١٠) المصدر ٣: ٢٩٧ / ٢٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٩٥ تاهت طوامح العقول و الفكر و هل تحدّ الربّ ألباب البشر؟  
جلّ من أن يحدّ بالحدود أو أن يكون في قوى المحدود

حارت عن استشعار وصف قدرته خابت عن استنباطها لصفته بإشارة و لا عبارة، هيهات ثم هيهات!! .

و عنه (ع) في مكتوبة: «تاهت اوهام المتوهّمين، و قصر طرف الطارفين، و تلاشت أوصاف الواصفين، و اضمحلت اقويل المبطلين عن الدرك لعجيب شأنه، و الوقوع بالبلوغ على علو مكانه، فهو بالموضع الذي لا يتناهي، و بالمكان الذي لم تقع عليه الناعتون، بإشارة و لا عبارة هيهات هيهات!!» .

تاهت طوامح العقول و الفكر، و هل تحدّ الربّ ألباب البشر؟ المحدود!

هيهات! جلّ من أن يحدّ بالحدود أو أن يكون في قوى المحدود. قال امير المؤمنين (ع): «و حال دون غيبه المكنون، حجب من الغيوب و تاهت في ادني ادانيها (أى الغيوب) طامحات العقول في لطيفات الأمور» .

و قال (ع): «و قد يئست من استنباط الإحاطة به طوامح العقول، و نضيت عن الإشارة إليه بالاكتناه بحار العلوم» .

و قال (ع): «و لا يخطر ببال اولي الرويات خاطرة من تقدير جلال عزّته، لبعده ان يكون في قوى المحدودين، لأنّه خلاف خلقه، فلا شبه له في المخلوقين، و إنّما يشبهه الشئ بعديله، فأما ما لا عديله له فكيف يشبهه بغير مثاله» .

و قال (ع): «لأنّه اجلّ من ان تحدّه الباب البشر بالتفكير» .

حارت عن استشعار وصف قدرته، فكيف بان تستشعر ذاته، و خابت أيضا عن استنباطها لصفته؛ كما مرّ في كلام امير المؤمنين (ع)، و قال (ع) أيضا: «و رجعت بالصغر عن السمو الى وصف قدرته لطائف الخصوم» .

(١). البحار ٣: ٢٩٨ / ٢٧.

(٢). المصدر ٤: ١٦٠ / ٤.

(٣). المصدر ٤: ٢٦٩ / ١٥.

(٤). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٥). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٦). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٧). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ١٩٦ ليس بمدرك له بعد الهمم و لا ملانك على قرب وهم

لم يحجب العقول عن معرفته بل حجبت عن ذاته و صفته ليس بمدرك له بعد الهمم، فإنّه لا يجدى في الادراك الهمم البعيد، او الجدد السديد، و الجهد الشديد، و كذلك لا يدركه ملانك على قرب منهم و هم لهم بذلك، قال امير المؤمنين (ع): «لا يبلغه بعد الهمم، و لا يناله غوص الفطن» . و قال (ع): «لا يدركه بعد الهمم و لا يناله غوص الفطن» . و قد مرّ كلامه (ع) و في حواصل رويات همم النفوس محدودا مصرّفا.

و قال (ع): «لأنّه اجلّ من أن يحدّه الباب البشر بالتفكير، او تحيط به الملائكة على قربهم من ملكوت عزّته بتقدير» .

و قد مرّ في أنّه تعالى لا يوصف، قوله في الملائكة: «متولّهُة عقولهم أن يحدّوا أحسن الخالقين، و إنّما يدرك بالصفات ذوو الهيئات و الأدوات» .



وقال الحسين (ع): «ولا تدرکه العلماء بألبابها، ولا اهل التفكير بتفكيرهم، ألا بالتحقيق ايقانا بالغيب، لأنه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين» .

لم يحجب العقول عن معرفته، بل حجبت عن ذاته وصفته. وفي هذا جواب عن أنه إذا كانت العقول محجوبة عنه، فكيف لنا بالمعرفة؟ وإن المعرفة ليست إلا بالعقول، فكيف الجمع بينهما؟

### [في أن المدرجات قاصرة عن إدراكه تعالى وصورها غير قابل للزوال]

و حاصل الجواب: أنها ليست ممنوعة عن القدر اللازم في المعرفة، وهو العلم به، وإنما هي ممنوعة عما زاد عليه؛ اعنى الإدراك. قال امير المؤمنين (ع): «و حجب العقول ان تتخيل ذاته في امتناعها من الشبه و الشكل». وقال (ع) أيضا: «لم يطلع العقول على تحديد صفته، و لم يحجبها عن واجب معرفته» .

(١). البحار ٤: ٢٦٩ / ١٥.

(٢). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٤). المصدر ٧٧: ٣١١ / ١٣.

(٥). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٦). المصدر ٧٧: ٣٨٣ / ٥.

(٧). المصدر ٤: ٣٠٨ / ٣٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ١٩٧ تعرفه بالآى والآثار ما كان يكفيه من الإقرار

إذ مع علوه على الأشياء بها تجلى لظهور الآى

ووقفها من جهة الإدراك له إذ هو فوق العقل أن تعقله

و لم يحجب في واجب الإقرار معرفة الكنه بلا استتار

و الناس لم يكلفوا تعقله وإنما قد كلفوا الإقرار له تعرفه بالآى والآثار، ما كان يكفيه من الإقرار، وهو محض العلم بوجوده، متصفا

بصفات الكمال، منزها عن كل نقص وافتقار، إذ مع علوه على الأشياء، كما تقدم من كلام امير المؤمنين (ع)، بها تجلى للعقول

لظهور الآى؛ يعنى الآيه له تعالى فى كل شيء و إن لم يكن هو ظاهرا بنفسه، قال امير المؤمنين (ع): «لم تحط به الأوهام، بل تجلى لها

بها (أى بالأشياء)، و بها امتنع منها و إليها حاكمها» .

و المراد بالأوهام، الاعم من العقول؛ يعنى أنه تعالى تجلى للعقول بالأشياء، و بها امتنع منها؛ أى اكتفى بدلالة الأشياء عليه، فامتنع من

العقول، او بالعقول امتنع منها، لما تقدم أن الخلق أيضا بذاته حاجب عنه، و جعل المحاكمة بينه و بين العقول الى الأشياء، لظهور

دلالته عليه، فالعقول غير واقفة من جهة العلم بوجوده، و لا متوقفة، و إنما وقفها من جهة الإدراك له، إذ هو فوق العقل أن تعقله. فإن

المخلوق ليس فى مرتبة الخالق؛ و المحدود ليس فى مرتبة الحاد؛ و المتناهى لا يبلغ اللامتناهى.

و لم يحجب عند العقل فى واجب، الإقرار له تعالى، بل بالنسبة الى كل شيء فرض وجوب الإقرار به معرفة الكنه له تعالى، او لذلك

الشيء بلا استتار، و الناس لم يكلفوا تعقله لا عقلا و لا شرعا. و إنما قد كلفوا الإقرار له، و الإقرار لا يلازم الاكتناه.

و الإدراك و لا يستلزم.

قال الصادق (ع) فى حديث المفضل:

«و اعجب منهم جميعا المعطّلة، الَّذِينَ راموا ان يدركوا بالحسّ ما لا يدرك بالعقل، فلمّا اعوزهم ذلك، خرجوا الى الجحود

(١). البحار ٤: ٢٦١/٩.

هداية الامّة الى معارف الاائمة، النص، ص: ١٩٨

و التكذيب، فقالوا: و لم لا- يدرك بالعقل؟ قيل: لأنه فوق مرتبة العقل؛ كما لا يدرك البصر ما فوق مرتبته، فإنّك لو رأيت حجرا يرتفع في الهواء، علمت أنّ راميا يرمى به، فليس هذا العلم من قبل البصر، بل من قبل العقل، لأنّ العقل، هو الذي يميّزه فيعلم أنّ الحجر لا يذهب علوا من تلقاء نفسه، أفلا ترى كيف وقف البصر على حدّه، فلم يتجاوزه، فكذلك يقف العقل على حدّه من معرفة الخالق، فلا يعدوه و لكن يعقله بعقل اقّر أنّ فيه نفسا و لم يعاينها، و لم يدركها بحاسة من الحواس.

و على حسب هذا أيضا، نقول: أنّ العقل يعرف الخالق من جهة توجب عليه الإقرار و لا يعرفه بما يوجب له الإحاطة بصفته.

فإن قالوا: فكيف يكلف العبد الضعيف، معرفته بالعقل اللطيف و لا يحيط به؟ قيل لهم: إنّما كلف العباد من ذلك ما في طاقتهم ان يبلغوه، و هو ان يوقنوا به و يقفوا عند امره و نهيه، و لم يكلفوا الإحاطة بصفته، كما ان الملك لا يكلف رعيتته ان يعلموا أ طويل، أم قصير ايض هو، أم اسمر، و إنّما يكلفهم الإذعان بسلطانه و الانتهاء الى أمره.

ألا- ترى أنّ رجلا- لو أتى باب الملك، فقال: اعرض عليّ نفسك حتّى اتقّصّي معرفتك، و إلّا لم اسمع لك، كان قد احلّ نفسه للعقوبة؟ فكذا القائل أنّه لا يقّر بالخالق سبحانه حتّى يحيط بكنهه متعرّض لسخطه.

فإن قالوا: أو ليس نصفه، فنقول العزيز الحكيم، الجواد، الكريم؟ قيل لهم: كلّ هذه، صفات اقرار، و ليست صفات احاطة، فإنّا نعلم أنّه حكيم و لا نحيط بكنهه ذلك منه، و كذلك قدير و جواد و سائر صفاته، كما قد نرى السماء و لا ندرى ابن

هداية الامّة الى معارف الاائمة، النص، ص: ١٩٩

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 عظمتها و تعديها اقدارها في طلب معرفته و أنّها تروم الإحاطة به و هي تعجز عن ذلك و ما دونه، فمن ذلك، هذه الشمس التي تراها تطلع على العالم، و لا يوقف على حقيقة امرها، و لذلك كثرت الأقاويل فيها و اختلفت الفلاسفة المذكورون في وصفها، فقال بعضهم: هو فلك اجوف مملوّ نارا، ثمّ اختلفوا في شكلها، فقال بعضهم: هي بمنزلة صفحه عريضة؛ و قال آخرون: كالكرة المدحرجة. و كذلك اختلفوا في مقدارها، فزعم بعضهم: أنّها مثل الارض سواء. ففي اختلاف هذه الاقاويل منهم في الشمس دليل على أنّهم لم يقفوا على الحقيقة من امرها، و اذا كانت هذه الشمس التي 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 الناس بالأبواب و الستور، و إنّما معنى قولنا استتر، أنّه لطف عن مدى ما تبلغه الأوهام؛ كما لظفت النفس و هي خلق من خلقه و ارتفعت عن ادراكها بالنظر.

فإن قالوا: و لم لطف، و تعالى عن ذلك علوا كبيرا؟ كان ذلك خطأ من القول لا يليق بالذی هو خالق كلّ شيء، إلّا ان يكون مبينا لكلّ شيء متعاليا عن كلّ شيء سبحانه و تعالى. هداية الامّة الى معارف الاائمة؛ النص؛ ص ١٩٩

لّ شيء متعاليا؟ قيل لهم: الحقّ الذي تطلب معرفته من الأشياء، هو أربعة اوجه:

فأولها: أن تنظر أ موجود هو أم ليس بموجود.

هداية الامّة الى معارف الاائمة، النص، ص: ٢٠٠

و الثاني: ان يعرف ما هو في ذاته و جوهره.

و الثالث: ان يعرف كيف هو و ما صفته.

و الرابع: ان يعلم لما ذا هو؟ و لاي علمه؟ فليس من هذه الوجوه شىء يمكن المخلوق ان يعرفه من الخالق حق معرفته، غير أنه موجود فقط، فإذا قلنا: كيف و ما هو؟ فممتنع على كنهه و كمال المعرفة به، و اما لما ذا؟ فهو ساقط فى صفة الخالق، لأنه جل شأنه علمه كل شىء و ليس شىء بعلمه له. ثم ليس علم الانسان بأنه موجود، موجب له ان يعلم ما هو؟ و كيف هو؟ كما أن علمه بوجود النفس لا يوجب ان يعلم ما هي؟ و كيف هي؟ و كذلك امور الروحانية اللطيفة.

فإن قالوا: فأنتم الآن تصفون من قصور العلم عنه و صفا، حتى كأنه غير معلوم؟ قيل لهم: هو كذلك من جهة، اذا رام العقل معرفة كنهه و الاحاطة به، و هو من جهة أخرى اقرب من كل قريب، اذا استدلل عليه بالدلائل الشافية، فهو من جهة كالواضح لا يخفى على أحد، و هو من جهة كالغامض لا يدركه احد، و كذلك العقل أيضا ظاهر بشواهد و مستور بذاته» .

هذا تمام الكلام فى المدرجات الباطنية، و لنختم الكلام فى ذاته من حيثية أنه لا يدرك، و نتكلم فيه من حيثيات أخرى. فمن ذلك أنه تعالى ليس بمحسوس، و لا يدرك بالحواس، فيندرج فيه البحث عن المدرجات الظاهرية و إنما صنعت كذلك، ليكون البحث عن عدم محسوسيته بحثا، استقلاليا، نفسيا، لا مقدماتيا، و لكن تمامية البحث عنه، تتوقف على البحث عن الجوهرية و الجسمية و لذلك قدمته عليه.

(١). البحار ٣: ١٤٦ / ١.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٠١ ليس بجوهر و جسم و عرض بل هو غير كل ما الوهم فرض من صورة أو شبح مثال أو كلما يرسم فى الخيال بل هو منشى لكل داهرو خالق الأعراض و الجواهر مجسم الجسم، مصور الصور مجس الجنس و بارئ كل ذر

### و مما يتعلق بذاته تعالى أنه 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 يدل على ذلك مضافا الى ما نذكره من تصريحاتهم الخاصة، ما تقدم من مذهبهم أنه تعالى لا- يوصف، بل من قولهم بأنه لا- يدرك أيضا؛ فإن القول بأنه جوهر أو جسم أو غيرهما، مستلزم للتوصيف و الادراك؛ و كذلك يدل عليه ما يأتى من مذهبهم على نفي التشبيه، و أنه ليس كمثل شىء، ليس ذاته تعالى عند اهل البيت (ع)، بجوهر و جسم و عرض، بل هو غير كل ما الوهم فرض، من صورة أو شبح أو مثال أو كلما يرسم فى الخيال؛ فإن المرسم فى الخيال، لا يخلو عن الصورة و الشبح و المثال، و لو فرض فيه شىء غيرها، فهو تعالى أيضا غيره، بل هو منشى لكل داهر؛ اى موجود فى الدهر و العالم؛ و هو تعالى خالق الأعراض و الجواهر؛ و هو مجسم الجسم، و مصور الصور، و مجس الجنس، و بارئ كل ذر، و صانع الشىء لا يكون من جنسه، و المبدع لا يكون من جنس المبدع، و إلا فلا يكون ابداعا.

فعن عبد العظيم الحسنى، عن على بن محمد الهادى (ع)،

قال: فقلت يا ابن رسول الله! إنى اريد أن اعرض عليك دينى، فإن كان مرضيا، ثبت عليه حتى القى الله- عز و جل-، فقال: «هاتها يا أبا القاسم!» فقلت: أنى اقول إن الله تبارك و تعالى واحد، ليس كمثل شىء، خارج من الحدين: «حد الابطال» و «حد التشبيه»، و إنه ليس بجسم و لا- صورة و لا عرض و لا جوهر، بل هو مجسم الأجسام، و مصور الصور، و خالق الأعراض و الجواهر، و رب كل شىء و مالكة و جاعله و محدثه، و أن محمدا- صلى الله عليه

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٠٢

و آله- عبده ...

و في آخره فقال على بن محمد (ع): «يا أبا القاسم! هذا والله دين الله الذي ارتضاه لعباده، فاثبت عليه، ثبتك الله بالقول الثابت». و قال الصادق (ع): «وإنه شيء بحقيقة الشئئية، غير أنه لا جسم، و لا صورة، و لا يجس، و لا يدرك بالحواس الخمس». و قال الرضا (ع): «عرف بغير رؤية، و وصف بغير صورة، و نعت بغير جسم، لا إله إلا هو الكبير المتعال». و قال (ع) أيضا (في جواب مسألة سهل: أنه جسم أو لا جسم؟): «إن للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: اثبات بتشبيه و مذهب النفي، و مذهب اثبات بلا تشبيه؛ فمذهب الاثبات بتشبيه لا يجوز، و مذهب النفي لا يجوز، و الطريق في المذهب، اثبات بلا تشبيه». و عن الصادق (ع) في جواب ما كتبه إليه عبد الرحيم القصير، اخبرني عن الله، هل يوصف بالصورة و بالتخطيط؟ «سألت- رحمك الله- عن التوحيد و ما ذهب من قبلك، فتعالى الله الذي ليس كمثل شيء و هو السميع البصير تعالى الله عما يصفه الواصفون، المشبهون الله تبارك و تعالى بخلقه، المفترون على الله: و اعلم- رحمك الله- أن المذهب الصحيح في التوحيد، ما نزل به القرآن من صفات الله- عز و جل- فانف عن الله البطلان و التشبيه فلا نفي و لا تشبيه». الى آخر ما تقدم «في أنه تعالى شيء». و قال ابو الحسن الثالث (ع): «يا فتح! كل جسم مغذى بغذاء إلا الخالق الرازق، فإنه جسم الأجسام و هو ليس بجسم و لا صورة، منشي الأشياء و مجسم الأجسام و مصور الصور». و عن سهل، قال كتبت الى ابي محمد (ع) سنة خمس و خمسين و مأتين، قد

(١). البحار ٣: ٢٦٨ / ٣.

(٢). المصدر ٣: ٢٩ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٦٣ / ١١.

(٤). المصدر ٣: ٣٠٤ / ٤١.

(٥). المصدر ٣: ٢٤١ / ١٢.

(٦). المصدر ٤: ٢٩١ / ٢١.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٠٣ و الكلّ ذو حدّ و ذو تناه و ذو التناهي ليس بالإله فالكلّ حادث بلا امتراء فالله غير هذه الأشياء ليس كمثلته تعالى شأنه شيء فيا سبحانه سبحانه

مجوهر الجوهر لا- جوهر له مشعر المشعر لا- مشعر له اختلف يا سيدي اصحابنا في التوحيد، فمنهم من يقول: هو جسم؛ و منهم من يقول:

هو صورة؛ فإن رأيت يا سيدي ان تعلمني من ذلك ما اقف عليه و لا اجوزه، فعلت متطولا على عبدك.

فوقع (ع) بخطه: «سألت عن التوحيد، و هذا عنكم معزول، ان الله 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 يصور ما يشاء و ليس بمصور، جلّ ثناءه و تقدّست اسمائه، و تعالى ان يكون له شبه، هو لا غيره، ليس كمثلته شيء». .

و برواية أخرى عن سهل، عن ابي الحسن (ع): في أنه جسم أو صورة؟ فكتب:

«سبحان من لا يحّد و لا يوصف، ليس كمثلته شيء و هو السميع العليم، او قال:

البصير». و برواية أخرى، عن سهل، عن حمزة بن محمد، قال: كتبت الى ابي الحسن (ع) و اسأله عن الجسم و الصورة، فكتب (ع): «سبحان من ليس كمثلته شيء، لا جسم و لا صورة».

و الكلّ ذو حدّ و ذو تناه، كما يجيء قول الصادق (ع) في ابطال قول هشام: «أما علم أنّ الجسم محدود متناه» و ذو التناهي ليس بالإله،

كما تقدّم تقريره، فالكلّ حادث بلا امتراء، لأنّها محدودة، و المحدود مفتقر الى المحدّد، فالله 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 الجواهر، لا جوهر له و مشعر المشعر، لا مشعر له، لأنّه ابداع 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

(١). البحار ٣: ٢٦٠ / ١٠.

(٢). المصدر ٣: ٢٩٤ / ١٧.

(٣). المصدر ٣: ٣٠١ / ٣٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٠٤ لا شبح فيوصف اقتراحا بالكيف أو يصارع الأشباحا

أو يتقضى أو يراه الرائي كيف و لم يحلّ في الأشياء \*\*\*

و كلّ جسم للتجزى قابل و الجنس مع أجناسه معادل

من قال بالجسم فقد تجرّء او كان أهل البيت منه البرءاء

و لو يقول ليس كالأجسام إن لم يرد من ذاك صرف الاسم

كسالف القولين من هشامزعا بأن لا شيء غير الجسم الجواهر عرف أنّ لا جوهر له. و عن الرضا (ع) أيضا مثله .

لا شبح فيوصف اقتراحا بالكيف؛ اي 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 هي معنى المصارعة، أو يتقضى و ينصرم، فإنّ الأشباح تتقضى و تنصرم،

أو يراه الرائي، فإنّ الشبح يكون مرثيا، و كيف يوصف بالشبح؟ و هو لم يحلّ في الأشياء فيكون من نسخها جوهرًا أو شبحا.

قال امير المؤمنين (ع): «و لا له شبح مثال فيوصف بكيفيّة، و لم يغب عن شيء فيعلم بحيثيّة؛ ليس بجنس فتعادلّه 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 مانلا، الذي بان من الخلق فلا شيء كمثله» .

و قال (ع) أيضا: «ليس بشبح فيرى، و لا بجسم فيتجزى، و لا بذي غايه فيتناهى، كيف يوصف بالأشباح و ينعت بالألسن الفصاح من

لم يحلل في الأشياء، فيقال: هو فيها كائن، و لم يناء عنها فيقال: هو عنها بائن» .

و كلّ جسم للتجزى قابل، كما قال (ع): «و لا بجسم فيتجزى» . و الجنس مع

(١). البحار ٤: ٣٠٥ / ٣٤.

(٢). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٤). المصدر ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

(٥). المصدر ٤: ٢٦٥ / ١٤.

(٦). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٧). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٠٥

أجناسه معادل؛ كما قال (ع): «ليس بجنس فتعادلانه الأجناس». و هو تعالى لا يتجزى و لا يماثله شىء، من قال بالجسم، فقد تجزى على الله، و كان أهل البيت (ع) منه البراءة، و لو يقول إنه جسم ليس كالأجسام، كسالف القولين من هشام بن الحكم؛ و كان ذلك منه قبل استبصاره، فإنه كان يقول: جسم لا كالأجسام، فصار ذلك منه من القول بالجسمية بناء على ظاهر كلامه و هو كذلك، إن لم يرد من ذاك اى من الجسم، صرف الاسم، زعما بأن لا شىء غير الجسم، كما حكى عنه: أنه إنما كان يقول بأنه جسم، لأن ما ليس بجسم لم يكن بشىء عنده. فللفظ الجسم على هذا مرادف عنده، للفظ الشىء، كما يتلى عليك فى حديث الخياط.

و قد اعترف بذلك ابو الحسن الاشعري، مع كونه شديد التعصب على هشام، فقد حكى فى كتابه مقالات الاسلاميين (ص ٦)، إن هشاما قال: معنى الجسم أنه موجود، و كان يقول: إنما اريد بقولى: جسم، أنه موجود و أنه شىء، و أنه قائم بنفسه.

فعلى هذا، ليس هذا القول من القول بالجسمية، ألا أنهم (ع) تبرءوا من هذا القول أيضا. و الفرق أنهم (ع) على المعنى الأول، تبرءوا منه و من القائل به، و على الثانى، تبرءوا من نفس القول لثلا يشيع هذا القول الموهوم للباطل، و لثلا يفتح باب التأويل.

فعن الصقر بن دلف، قال سألت أبا الحسن على بن محمد (ع)، عن التوحيد، قلت له: إني اقول بقول هشام بن الحكم، فغضب (ع)، ثم قال: «ما لكم و لقول هشام؟»

إنه ليس منّا، من زعم إن الله جسم، نحن منه برآء فى الدنيا و الآخرة، يا ابن دلف! إن الجسم محدث، و الله محدثه» .

و عن الحسين بن عبد الرحمن الحماني، قال: قلت لأبى ابراهيم (ع)، إن هشام بن الحكم زعم أن الله تعالى جسم، ليس كمثل شىء، فقال (ع): «قاتله الله! أما علم أن الجسم محدود، و الكلام غير المتكلم، معاذ الله، و أبرأ الى الله من هذا القول، لا جسم و لا صورة و لا تحديد و كل شىء سواه مخلوق، و إنما تكون الاشياء بإرادته ...» .

و عن يونس بن ظبيان، قال: دخلت على ابي عبد الله (ع) فقلت له: إن هشام بن

(١). البحار ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٢). المصدر ٣: ٢٩١ / ١٠.

(٣). المصدر ٣: ٢٩٥ / ١٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٠٦

الحكم يقول قولاً عظيماً، أيا إني اختصر لك منه حرفاً: يزعم أن الله جسم، لأن الأشياء شيان: 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 الحد، احتمل الزيادة و النقصان و اذا احتمل الزيادة و النقصان كان مخلوقاً».

قال: قلت فما أقول؟ قال (ع): «لا- جسم و لا- صورة، و هو مجسم الاجسام و مصور الصور، لم يتجزء، و لم يتناه، و لم يتزايد، و لم يتناقص» .

و عن يونس عن محمد بن حكيم، قال: وصفت لأبى الحسن (ع) قول هشام الجوالقى، و ما يقول فى الشاب الموفق، و وصفت له قول هشام بن الحكم؛ فقال (ع):

«إن الله - عز و جل - لا يشبهه شىء» .

و عن محمد بن الفرج الرخجى، قال: كتبت الى ابي الحسن على بن محمد (ع):

أسأله عما قال: هشام بن الحكم فى الجسم و هشام بن سالم فى الصورة، فكتب (ع):

«دع عنك حيرة الحيران، واستعد بالله من الشيطان، ليس القول ما قاله الهشامان». و عن علي بن حمزة، قال: قلت لأبي عبد الله (ع)، إن هشام بن الحكم يروى عنكم أن الله - عزّ و جلّ - جسم، صمدى، نورى، معرفته ضرورى 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 يمسّ 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 لأبي الحسن الرضا (ع) أسألك - جعلنى الله فداك! قال (ع): «سل يا جلى عمّا ذا تسألنى؛ قال: قلت جعلت فداك! زعم هشام بن سالم أن الله - عزّ و جلّ - صورة؛ و زعم يونس، مولى آل يقطين، و هشام بن الحكم، أن الله شىء لا كالأشياء، و أن الأشياء بائة

(١). البحار ٣: ٣٠٢ / ٣٦.

(٢). المصدر ٣: ٣٠٠ / ٣٣.

(٣). المصدر ٣: ٢٨٨ / ٣.

(٤). المصدر ٣: ٣٠١ / ٣٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٠٧ و أىّ فحش أو خناء أعظم من أن يقال إنّه مجسّم أو صورة أو هو كالأشياء أو كان ذا تحديد أو أعضاء

و عندهم فلا - يصلّى خلفه و لا - من الزكاة يعطى عرفه منه، و أنّه بائن من الأشياء، زعما أن 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 أقول؟

فقال (ع): أراد هذا الاثبات، و هذا شبه ربه بالمخلوقين، تعالى الله الذى ليس له شبه، و لا مثل، و لا عدل، و لا نظير، و لا هو بصفة المخلوقين، لا تقل بمثل ما قال هشام بن سالم، و قل بما قال مولى آل يقطين و صاحبه ...» .

ف قوله (ع): «أراد هذا 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 اللغّة و العرف، إلّا أنّه نهى عنه فى غير هذا الحديث، لئلا يفتح باب التأويل و لظهور العبارة فى خلاف الحق.

و أىّ فحش أو خناء أعظم، من أن يقال: إنّه مجسّم أو صورة أو هو كالأشياء، أو كان ذا تحديد أو أعضاء، ففى حديث محمد بن الحكيم المتقدم، برواية البرزنى عنه، فيه زيادة بعد قوله (ع): «لا يشبهه شىء»، قال (ع):

«أىّ فحش أو خناء أعظم من قول من يصف خالق الاشياء بجسم أو صورة أو بخلق أو بتحديد أو أعضاء، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا» .

و عندهم (ع) فلا - يصلّى خلفه، خلف من قال بالجسم و الصورة، و لا - من الزكاة يعطى عرفه؛ أى معروفه، أى حقّه من المعروف أو سهمه المعروف. ففى آخر حديث الخياط، قال: فقلت يعطى الزكاة من خالف هشاما فى التوحيد؟ فقال (ع) برأسه: لا؟؛ يعنى فى قوله «إنّه شىء لا كالأشياء».

(١). البحار ٣: ٣٠٥ / ٤٣.



(٢). المصدر ٣: ٣٠٣ / ٣٧.

(٣). المصدر ٣: ٢٩٢ / ١٣.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٠٨ أشرك من يعرفه بالأمثال أو بحجاب صورة مثال

لم يعرف الله به و إنما يعرفه بغيره توهمًا

لو كان ما تقوله المشبهة لا فرق بينه و ما قد شيئًا

لم يعرف الخالق من مخلوقه و لا- الذي يرزق من مرزوقه و عن علي بن مهزيار، قال: كتبت الى ابي جعفر الثاني (ع)، جعلت فداك!

أصلى خلف من يقول بالجسم، و من يقول بقول يونس بن عبد الرحمن؟

فكتب (ع): «لا تصلوا خلفهم و لا تعطوهم من الزكاة، و ابرءوا منهم براء الله منهم» .

اقول: اى من القائلين بمقالة يونس قبل استبصاره للحق.

و عن علي بن محمد و ابي جعفر- عليهما السلام- أنهما قالا: من قال بالجسم فلا تعطوه من الزكاة، و لا تصلوا ورائه» .

أشرك من يعرفه بالأمثال أو بحجاب أو صورة أو مثال، و من عرفه بشيء من ذلك، لم يعرف الله به؛ اى بما هو إله و إنما يعرفه بغيره

توهمًا أنه هو. قال الصادق (ع):

«و من زعم أنه يعرف الله بحجاب، او بصورة أو بمثال، فهو مشرك؛ لأن الحجاب و المثل و الصورة، غيره، و إنما هو واحد، موحد،

فكيف يوحد من زعم أنه عرفه بغيره؟ إنما عرف الله من عرفه بالله، فمن لم يعرفه به، فليس يعرفه، إنما يعرف غيره» .

لو كان الواقع، ما تقوله المشبهة، لا فرق إذن بينه و بين ما قد شيئًا؛ اى لا يبقى إذن فرق بين الشيء و بين مشيئه. و على هذا لم يعرف

الخالق أيضا من مخلوقه، و لم يميز عنه قطعًا، و لم يفرق بينهما ضرورة، و لا- عرف الذي يرزق من مرزوقه. قال الصادق (ع) فى

الحديث المتقدم (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 المنشئ و المنشأ، لكن هو المنشئ، فزق بين من جسمه

و صوره و انشأه، اذ كان لا يشبهه شيء و لا يشبهه هو شيئًا» .

(١). البحار ٣: ٢٩٢ / ١٣.

(٢). المصدر ٣: ٣٠٣ / ٣٩.

(٣). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

(٤). المصدر ٣: ٣٠٢ / ٣٦.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٠٩ لم يخلق آدمًا على مثاله و لا له الصورة فى تمثاله

و من رواه أو روى عن النبي (ص) بأن رءاه، مفتر ذا أو غبى و قال ابو الحسن الثالث (ع): «منشئ الأشياء، و مجسم الاجسام، و مصور

الصور، لو كان كما تقول المشبهة، لم يعرف الخالق من المخلوق، و لا- الرازق من المرزوق، و لا المنشئ من المنشئ فرق بين من

جسمه و صوره و شيئه و بينه اذ كان لا يشبهه شيء» .

لم يخلق الله تعالى آدمًا على مثاله، كما توهم هشام بن سالم، و لا له تعالى الصورة فى تمثاله؛ اى تمثال آدم، كما توهمه آخرون،

فى حديث الخياط المتقدم، قال: زعم هشام بن سالم أن لله- عز و جل- صورة و أن آدم خلق على مثال الرب، فيصف هذا و يصف

هذا (و أمأت الى جانبى و شعر رأسى). فاجابه (ع): «اراد هذا الأثبات و هذا شبه ربه تعالى بمخلوقه...» .

و عن يعقوب السراج، قال: قلت لأبى عبد الله (ع)، إن بعض اصحابنا زعم أن لله صورة مثل صورة الإنسان؛ و قال آخر: أنه فى صورة

أمرد جعد؛ فخر أبو عبد الله (ع) ساجدا ثم رفع رأسه فقال: «سبحان الله الذى ليس كمثلته شيء و لا تدركه الأبصار و لا يحيط به علم



«...»

ومن رواه. اى روى القول بأنه تعالى على صورة آدم، أو روى عن النبي (ص)، بأن رءاه كذلك، مفتر ذا أو غيبى؛ اى لا- يخلو عن احدهما: لأنه إمّا جاهل بالوجه الصحيح من المروى والمعنى الصحيح فهو الثانى؛ او عالم به، ويعتمد بخلافه، فهو الأول. وكيف كان، فالمذكور فى البيت امران: احدهما: رواية أنّ الله خلق آدم على صورته ونسبتها الى النبي (ص)، والثانى: الرواية على النبي (ص)، بأنه رأى الله تعالى فى صورة انسان، وكتاهما كذب و بهتان أو تخيل و حسابان.

أمّا الرواية الأولى: فما ورد فيهما وجهان: تكذيب صرف، او تأويل و بيان؛ فعن الحسين بن خالد، قال: قلت للرضا (ع)، يا ابن رسول الله (ص)! انّ الناس يروون أنّ

(١). البحار ٤: ٢٩١ / ٢١.

(٢). المصدر ٣: ٣٠٥ / ٤٣.

(٣). المصدر ٣: ٣٠٤ / ٤٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢١٠

رسول الله (ص) قال: «إنّ الله خلق آدم (ع) على صورته».

فقال (ع): «قاتلهم الله! لقد حذفوا أوّل الحديث، إنّ رسول الله (ص) مرّ برجلين يتسايان، فسمع احدهما يقول لصاحبه قبح الله وجهك و وجه من يشبهك! فقال (ص): يا عبد الله! لا تقل هذا لاختيك، فإنّ الله - عزّ و جلّ - خلق آدم على صورته» .  
و عن عليّ (ع)، قال: «سمع النبيّ (ص) رجلا يقول لرجل قبح الله وجهك و وجه من يشبهك! فقال (ص): مه لا تقل هذا، فإنّ الله خلق آدم على صورته» .

و عن السيد المرتضى، عن الزهرى، عن الحسن البصرى، أنّه كان يقول مرّ رسول الله (ص) برجل من الانصار، و هو يضرب وجه غلام له، و يقول قبح الله وجهك و وجه من تشبهه! فقال النبيّ (ص): «بئس ما قلت! فإنّ الله 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 فإنّ جنس آدم كلّه ممّن يشبهه.

فهذه الروايات، تكذيب صرف أنّ النبيّ (ص) قال هذا المعنى الذى يريدون؛ يعنى، أنّ الله 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 الله - عزّ و جلّ - خلق آدم على صورته، فقال (ع): «هى صورة، محدثة، مخلوقة، اصطفاه الله، و اختارها على سائر الصور المختلفة، فأضافها الى نفسه، كما اضاف الكعبة الى نفسه، و الروح الى 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 عندي

(١). البحار ٤: ١١ / ١.

(٢). المصدر ٤: ١٢ / ٦.

(٣). المصدر ٤: ١٤ / ١٥.

(٤). المصدر ٤: ١٣ / ١٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢١١

مع ابقاء الحديثين على ظاهرهما، ان يقال: إن هذه العبارة؛ اعني: «ان الله خلق آدم على صورته» عبارة معروفة بين الناس، مشهورة على الألسن، وقد صدرت بعينها عن النبي (ص) أيضا، لكنّها في مورد خاص، و لم يعن بها ما يعنى به بها الناس من عود الضمير في صورته الى الله، بل الى الشخص المسبوب، و ليس مستند الناس فيها قول النبي (ص)، بل المستند عندهم شهرتها و معرفيتها.

نعم، ربما يعلّل اهل الإلحاد، استنادهم فيها الى قوله (ص) مع التصحيف و التحريف، طلبا للتعمية و التمويه؛ فالحديثان النافيان، ينقيان هذا الإلحاد؛ و حديث ابي جعفر (ع)، ناظر الى نفس العبارة من غير الاستناد، و هو يثبت أنّ لها اصلا، و لكن لا على المعنى الذي يريد الملحدون أيضا؛ بل على المعنى الذي ذكره. و حينئذ فيحمل قول محمّد بن مسلم «سألت أبا جعفر (ع) عمّا يروون» على ما يرويه الناس بعضهم، من غير استناد الى قوله (ص)، اذ ليس فيه صراحة فيما يروونه عن النبي (ص).

و يؤيد هذا الحمل، و أنّ لهذه العبارة اصلا من غير قول النبي (ص)، قول الصادق (ع) في الحديث المتقدم في ابطال التناسخ، حيث قال: «و زعموا أنّ مدبر هذا العالم في صورة المخلوقين بحجّة من روى أنّ الله خلق آدم على صورته». فإنّ حدوث التناسخ قبل الإسلام و قد كانت هذه الجملة معروفة يلحد فيها الملاحدة، و يصطادون بها العوام.

أما الرواية الثانية: التي رووها عن النبي (ص)، فعن البيهقي، عن الرضا (ع)، قال، قال (ع): «يا احمد ما الخلاف بينكم و بين اصحاب هشام بن الحكم؟ فقلت جعلت فداك! قلنا: نحن بالصورة، للحديث الذي روى أنّ رسول الله (ص) رأى ربه في صورة شاب، و قال هشام بن الحكم: بالتّفى بالجسم، فقال (ع) يا احمد! إنّ رسول الله (ص) لما اسرى به الى السّماء، و بلغ عند سدره المنتهى، خرق له في الحجب مثل سمّ الإبرة، فرأى من نور العظمة ما شاء الله ان يرى، و اردتم انتم التشبيه دع هذا يا احمد! لا يفتح عليك منه امر عظيم».

و في حديث آخر له، قال: قلت: جعلت فداك، هم يقولون في الصفة، فقال لي: «هو ابتداء أنّ رسول الله (ص) لما اسرى به، اوقفه جبرئيل موقفا لم يطأه احد قطّ،

(١). البحار ٤: ٣٢٠ / ٣.

(٢). المصدر ٣: ٣٠٧ / ٤٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢١٢

فمضى النبي (ص) فراه الله من نور عظمته ما احبّ، فوقفته على التشبيه، فقال:

سبحان الله دع ذا لا يفتح عليك منه امر عظيم».

و عن ابراهيم بن محمّد الخزاز و محمّد بن الحسين، قالوا: دخلنا على ابي الحسن الرضا (ع)، فحكينا له ما روى: «إنّ محمّدا (ص) رأى ربه في هيئة الشابّ الموقّق في سنّ ابناء ثلاثين سنة، رجلاه في خضرة»، و قلنا: إنّ هشام بن سالم و صاحب الطاق، و الميثمي يقولون: إنّ اجوف الى السرة، و الباقي صمد. فخرّ ساجدا، ثم قال: «سبحانك ما عرفوك و لا وحدوك، فمن اجل ذلك و صفوك، سبحانك لو عرفوك لوصفوك بما وصفت به نفسك؛ يا محمّد! إنّ رسول الله حين نظر الى عظمته ربه، كان في هيئة الشابّ الموقّق و سنّ ابناء ثلاثين سنة...».

و يأتي في نفى الرؤية أيضا، الاشارة الى هذه الأحاديث، و قد ورد عنهم (ع) احاديث في تأويل ما يوهم بظاهره التشبيه و التجسيم و الاعضاء و الجوارح، سيأتي نقلها في نفى التشبيه، و كذلك ورد عنهم (ع) في معاني بعض الصفات التي يمكن حملها على التجسيم

بما يزيل عنها الوهم، و قد اشرت إليها هنا بقولي:

(١). البحار ٣: ٢٩٦ / ٢٢.

(٢). دفع شبهة و اعتراض، لعله يختلج في الصدور أنه كيف تمكّن فساد العقيدة في قلوب اصحاب الأئمة (ع)، لا سيما أمثال هؤلاء العظماء؟ ثم كيف كانت الأئمة (ع) يعاملون معهم معاملة الاسلام؟ ثم كيف كانوا مع ذلك يثقون بهم على احاديثهم؟ والجواب: أولاً: إنّ ذلك كان قبل اتصالهم بالأئمة (ع) و استبصارهم للحقّ، و لكن بقيت اقوالهم مشهورة يرويها المخالفون للطعن أو التدليس، او المؤالفون الضعفة لقلّة علمهم و قصور فهمهم؛

و ثانياً: كان العلماء منهم إلّا القليل علماء في الرواية، و من كان منهم من أهل التعقل و الدارياة، لم تكن أحاديث الأئمة (ع) مجتمعة عنده بأسرها كامثالنا، و مع ذلك كان التسليم غالباً عليه كاهل الرواية، فكانوا إذا سمعوا رواية، كتبوها و لم يتعقلوا فيها. و أمّا معاملتهم (ع) معهم معاملة الإسلام، فهي مبنية على الظاهر و عدم بسط يدهم على التكفير و كونهم (ع) مقهورين على تبعية الولاة الذين و سعوا في الإسلام، فاشركوا فيه كلّ ملحد و زنديق، ليدخلوا بذلك أنفسهم فيه، و يتمكنوا من كلّ كفر و زندقه؛ و أمّا توثيقهم (ع) إياهم، فالتوثيق في الخبر لا ينافي الفساد في العقيد، مع أنه يمكن أن تكون التوثيق بعد رجوعهم إلى الحقّ. (٣). البحار ٤: ١٨ / ٣٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢١٣ و هو لطيف لا على تجسّم ذو الكبرياء لا على تعظّم

بل فاعل اللطف كبير شأنه و هو عظيم ملكه سلطانه \*\*\*

و هو تعالى إحدى الذات ليس مجزى الذات كالذوات

لا حيث ذاته بالائتلاف لا حيث معناه بالاتّصاف

بل احدى ذاته معناه لا احدى غيره ضاهاه

و ما سواه واحد بهيئته و في مقام العدّ لا- هويته و هو لطيف لا- على تجسّم؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «قريب لا بمداناه، لطيف لا بتجسّم». و مثله عن الرضا (ع). و هو تعالى ذو الكبرياء و لكن لا على تعظّم جسمي و جسدي، بل هو تعالى لطيف بمعنى أنه فاعل اللطف. و يأتي تفصيله في معاني الأسماء و الصفات و بمعنى أنه لا يدرك كما تقدّم في العقل و الوهم. و كبير بمعنى أنه كبير شأنه، و هو عظيم بمعنى أنه عظيم ملكه و سلطانه.

قال امير المؤمنين (ع): «الحمد لله اللابس الكبرياء بلا تجسّد و المرتدى بالجلال بلا تمثيل». و قال (ع) أيضاً: «ليس بذى كبر امتدت به النهايات، فكبرته تجسيما و لا بذى عظم تناهت به الغايات فعظمته تجسيما، بل كبر شأننا و عظم سلطانا...».

### و مما يتعلّق بذاته تعالى، نفى التركيب و التجزئة عنه، ذاتا و صفة

و من مذهب اهل البيت (ع) في ذاته تعالى، أنه ليس بمركبّ و أنه لا متجزى و لا يتجزى ذاتا و صفة، بل هو احدى الذات و المعنى، و لا يكون بهذه الصفة شيء غيره، و هو تعالى احدى الذات؛ اي واحد و حيد في تحصيل ذاته و هويته.

و تفسير ذلك: أنه ليس مركباً مجزى الذات كالذوات بحيث يجزى الذات الى جزئين أو ازيد، سواء فرض التركيب و تجزى الذات في نفس الذات أو هي مع

(١). البحار ٤: ٣٠٤ / ٣٤.

(٢). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٦٦ / ١٤.

(٤). المصدر ٤: ٢٦١ / ٩.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢١٤

الصفات؛ بل هو غير مجزى اصلا، لا- حيث ذاته؛ اي باعتبار نفس الذات من حيث هي بالائتلاف من الأجزاء، ولا- حيث معناه بالانصاف بالأوصاف، فيكون مركبا من الذات والمعنى، إذ مرجع هذا التركيب أيضا الى تركيب الذات، بل احدى ذاته ومعناه، فليس الذات والمعنى إلا واحدا، لا احدى غيره ضاهاه فى الأحديّة بل كلّ شىء غيره تعالى، واحد بالاسم والعدد، لا فى الذات والمعنى؛ كما قلت:

وما سواه واحد بهيئته و فى مقام العدّ، لا هويته، فإنّ كلّ شىء يقال له فى مقام العدّ و عند انفراده من غيره أنه واحد؛ او يقال: إنّ هذا واحد؛ يعنى من حيث الشخصية والهيئة والشكل، لا من حيث الذات والهوية، فكلّ شىء واحد لا احدى، و ليس إلا حدى إلا الله تعالى. فعن رسول الله (ص) فى جواب نعت اليهودى،

«قال (ص): الله واحد، احدى المعنى، و الانسان واحد ثنوى المعنى، جسم و عرض و بدن و روح» .

و عن الصادق (ع): «و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه، واحد احدى الذات و احدى المعنى، فرضاه ثوابه، و سخطه عقابه، من غير شىء يتداخله فيهيجه و ينقله من حال الى حال» .

و قال (ع) أيضا: «واحد فى ذاته، فلا واحد كواحد، لأنّ ما سواه من الواحد متجزى، و هو- تبارك و تعالى- واحد لا متجزى و لا يقع عليه العدّ» .

و عن ابى الحسن الهادى (ع): «إنّ الانسان و ان قيل واحد، فإنّما يخبر أنه جثّة واحدة و ليس باثنين، فالانسان نفسه ليس بواحد، لأنّ اعضائه مختلفة، و ألوانه مختلفة كثيرة غير واحدة، و هو اجزاء معزّأ 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 الله- جلّ جلاله- واحد، لا واحد غيره، لا اختلاف فيه و لا تفاوت و لا زيادة و لا نقيصة، فأما الانسان المخلوق المصنوع المؤلّف من اجزاء مختلفة، و جواهر شتى غير أنه بالاجتماع شىء واحد» .

(١). البحار ٣: ٣٠٣ / ٤٠.

(٢). المصدر ٤: ١٦٦ / ٧.

(٣). المصدر ٤: ١٦٧ / ٨.

(٤). المصدر ٤: ١٧٣ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢١٥ فلا له أجزاء أو أعراض و لا له أعضاء أو ابعاض

و لا يجزى مثل ما لا جزء له وجودا أو فى الوهم أو فى العاقلة

و لو تجزّت ذاته تغيرا و لم يجز فى العقل أن يغيرا

و لا به يليق الاختلاف و لا تفاوت و لا ائتلاف

و لا زيادة و لا نقصان إذ كلّ ذاك للمجزى شان

و لا القديم جاز أن توهمابقلمة و كثرة فليعلما و حيث كان تعالى احدى الذات و المعنى، فلا له أجزاء ذاتية أو أعراض معنوية، و لا له

أعضاء و ادوات، أو ابعاض. قال ابو الحسن الهادى (ع): «لم يتجزء و لم يتناه، و لم يتزايد و لم يتناقص» . و قال امير المؤمنين (ع): «و

لا تناله التجزية و التبعض» . و قال الحسين (ع): «يوحد و لا يبعض» . و مثله عن الرضا (ع) . و قال الباقر (ع): «لا يحدّ و لا يبعض و لا

يفنى» .

و يأتي عنهم (ع) في التشبيه، نفى الأعضاء و الجوارح. و كما أن أحديّة الذات، تقتضى ان يكون لا متجزى ذاتا بان لا يكون له اجزاء، ذاتية، تركيبية، خارجا، كذلك تقتضى ان لا تتجزى ذاته؛ اى لا تقبل التجزئة و الانقسام و التبعض، و هذه الأخبار المذكورة يعم هذا المعنى أيضا، فإن معنى قوله (ع) «و لا يبعض»، لا يجوز اعتقاد تبعضه بالذات أو بالتجزئة. و قد قلت في هذا المعنى، و لا يجزى؛ اى لا يقبل التجزئة، مثل ما لا جزء له، فإن احدى المعنى، هو الذى واحد بالحقيقة، وحدة حقيقته، و مثل ذلك، لا يقبل التقسيم و التجزئة مطلقا، و جودا بحيث لا يتجزى عينا، أو فى الوهم، أو فى العاقل.

قال امير المؤمنين (ع) فى معنى الواحد: «و أما الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل هو واحد، ليس له فى الأشياء شبه، كذلك ربنا، و قول القائل أنه عزّ و جلّ احدى المعنى؛ يعنى به أنه لا ينقسم فى وجود و لا عقل و لا وهم، كذلك ربنا عزّ و جلّ». و أيضا و لو تجزّت ذاته تغيرا فصار حادثا و لم يجز فى العقل أن يغيرا، فلا يقبل

(١). البحار ٤: ٢٩١ / ٢١.

(٢). المصدر ٤: ٣١٩ / ٤٥.

(٣). المصدر ٣٣: ٤٢٣ / ٦٣١.

(٤). المصدر ٣: ٢٩٧ / ٢٣.

(٥). المصدر ٤: ٢٩٩ / ٢٨.

(٦). المصدر ٣: ٢٠٦ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢١٦ و كلّ ذا حدّ و ذاته أحدو الأحديّ بالحدود لا يحدّ

إن كان ذا جزء فإن تنهى حدّ و لم يكن إذن إليها التجزئة فى العقل، لأنّ ما يجوز عليه التغيير فهو كالتغيير، 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 النقصان، و لا ائتلاف بأن يكون مؤتلف الأجزاء متحدة فى الجسدية، فلا- يقال: هو مختلف و لا يقال: هو مؤتلف، و لا يليق به زيادة و لا نقصان، إذ كلّ ذاك للمجزى شأن، لا شأن احدى الذات. و لا القديم جاز أن توهم بقلّة و كثرة فليعلما، لأنّ القلّة و الكثرة شأن المتجزى. و كلّ ذا حدّ و ذاته أحد، و الأحديّ بالحدود لا يحدّ، و قد مرّ فى كلام أبى الحسن الهادى (ع): «أنّه واحد لا واحد غيره، لا اختلاف فيه و لا تفاوت، و لا زيادة و لا نقصان» .

و قال امير المؤمنين (ع): «بل هو الذى لم يتفاوت فى ذاته، و لم يتبعض بتجزئة العدد» .

و قال الصادق (ع) فى جواب الزنديق، أ مختلف هو أم مؤتلف؟: «لا يليق به الاختلاف و لا الايتلاف، إنّما يختلف المتجزى و يأتلف المتبعض، فلا- يقال له مؤتلف و لا مختلف، قال: فكيف هو الله الواحد؟ قال (ع): واحد فى ذاته فلا واحد كواحد...» . الى آخر ما تقدّم.

و قال ابو جعفر الثانى: «هو الله الذى لا يليق به الاختلاف و لا الايتلاف، و إنّما يختلف و يأتلف المتجزى» .

إن كان ذا جزء، فلا- يخلو إمّا أن تكون الأجزاء متناهية، أم غير متناهية؛ فأن تنهى الجزء، حدّ و لم يكن إذن إليها، لما تقدّم أنّ المتناهى ليس بقديم؛ و إن يكن بلا تنهى، امتنع وجوده، بل هو بعد لم يقع فى الوجود، لأنّ المركّب لا يوجد إلّا بعد تمامية اجزائه، و الأجزاء اللامتناهية يستحيل وجودها، و إلّا كانت متناهية. و هذا

(١). البحار ٤: ١٧٣ / ٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٢١ / ١.

(٣). المصدر ٤: ٦٧ / ٨.

(٤). المصدر ٤: ١٥٣ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢١٧ ليس بجسم فتجزت جثته ولا بشخص فتجزت هيئته

ولا اختلاف صفة فيما وصف إذ يتناهى ذاته و يختلف

فليس إلّا ذاته العليم سميع أو بصير أو حكيم

بكله السميع والبصير والكلّ تعبير به نشير

فمن يجزى ربه قد جهله وملحد لم يتدلّل هو له

ما وصفته الأنبياء الكمل بالحدّ أو بالبعث حين سئلوا

بل وصفوا الإله بالأفعال واستعملوا الآيات فى استدلال خلف ليس بجسم، فتجزت جثته، ولا- بشخص فتجزت هيئته، فإنّ الهيئة

الشخصية غير المادّة، ولا- اختلاف صفة له فيما وصف بان يختلف عليه الصفات أو يختلف فيه معانى الصفات، إذ يتناهى ذاته

بالمحدودية بها، و يختلف باختلاف تواريخها.

قال امير المؤمنين (ع): «ليس بشيخ فيرى ولا بجسم فيجزى» .

وقال الحسن (ع): «و لا شخص فيتجزى، و لا اختلاف صفة فيتناهى» .

فليس إلّا ذاته العليم، سميع أو بصير أو حكيم، و ليس هو ذات و علم و سميع و بصير و حكمه بل بكله و تمامه السميع والبصير، لا

بذات و سميع و بصير، و الكلّ تعبير منّا به نشير الى الذات المجردة، و نعى 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 إنّ سميع بصير؟

فقال (ع): «هو سميع بغير جارحة، بصير بغير آله، بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه، و ليس قولى أنّه يسمع بنفسه، أنّه شىء و النفس شىء

آخر، و لكنّى أردت عبارة عن نفسى إذ كنت مسؤلًا، و افهامًا لك، اذ كنت سائلًا؛ فاقول: يسمع بكله، لا أنّ كلّ له بعض، و لكنّى

أردت 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 بقیة الأحاديث فيه فى عيتة الصفات مع الذات.

فمن يجزى ربه، قد جهله؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «و من قرنه فقد ثناه،

(١). البحار ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٨٩ / ٢٠.

(٣). المصدر ٤: ٦٩ / ١٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢١٨ و ليس من مذهبهم تشبيه بل عندهم توحيد التنزيه

ليس له شبه فلا يشبهه شىء و لا شىء به يشبه هو

و إن ترد تلخيص قولهم كفى ليس كمثل له معرّفًا

لا يعرف الله بشىء يشبهه و لا له حدّ به تشبهه

بل حدّ الأشياء إبانة لها من شبهه أو شبهه أمثالها و من ثناه فقد جزّاه، و من جزّاه فقد جهله»، و ملحد فيه و لم يتدلّل هو فى عبوديته له

تعالى، لأنّه عبد غيره، قال الرضا (ع): «و لا تدلّل له من بعضه، و لا آياه أراد من توهمه، و من غاياه فقد جزّاه، و من جزّاه فقد وصفه، و

من وصفه فقد الحد فيه» .

و من اجل ذلك كله، ما وصفته الأنبياء الكتمل (هذا وصف تشریفى لا تقييدى؛ أى الأنبياء، الذين هم كتمل البشر) بالحدّ أو البعض حين سئلوا عنه و عن اوصافه، بل وصفوا الإله بالأفعال، بأنّه فاعل كذا و كذا و أنّه الذى يفعل كذا و كذا، و استعملوا الآيات فى استدلال؛ أى استدّلوا له بآياته.

قال امير المؤمنين (ع): «الذى سئلت الأنبياء عنه فلم تصفه بحدّ و لا ببعض، بل و صفته بافعاله و دلّت عليه بآياته» .

**و مما يتعلّق بذاته تعالى نفى التشبيه، و أنّه لا يشبه شيئا، و لا يشبهه شيء، ليس كمثله شيء و هو السميع البصير**

## إشارة

و ليس من مذهبهم (ع) تشبيه اصلا، بأى نوع منه، و بأى وجه كان؛ بل عندهم (ع) توحيد التنزيه و كذلك عرفانه، فمن شبّهه، فهو عندهم لم يعرفه و لم يوحده، كما ستعرف، ليس له شبه فلا يشبهه شيء، و لا شيء به يشبه هو .

قال الصادق (ع) لمفضّل بن عمر: «من شبّه الله بخلقه، فهو مشرك؛ إنّ الله تبارك و تعالى لا يشبه شيئا و لا يشبهه شيء، و كلّ ما وقع فى الوهم فهو بخلافه» .

(١). البحار ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٢). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٤٥ / ١٤.

(٤). الضمير المنفصل تأكيد للمستتر كقولك ما ضربنى و لا ضربته أنا و ما ضربته و لا ضربنى هو .

(٥). المصدر ٣: ٢٩٩ / ٣٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢١٩

و قال (ع) أيضا لهشام بن الحكم: «إنّ الله 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 مشخصا و متميزا، كفى قوله تعالى: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ، معرّفا لذلك كله؛ فإنّه كلام مختصر عامّ، يشمل جميع انواع التشبيه، و قد كثر ايراده فى كلامهم (ع) استشهادا و استنادا، بحيث لا يخلو باب إلّا و تريهم متمثلين به، معولين عليه. قال الباقر (ع) لمحمّد بن مسلم:

«يا محمّد! إنّ الناس لا يزال لهم المنطق حتّى يتكلّموا فى الله، فإذا سمعتم ذلك، فقولوا: لا إله إلّا الله الواحد الذى ليس كمثله شيء» . و قد تقدّم نظائره فى الابواب المتقدّمة و ستظفر هنا و فيما بعد أيضا بمثله إن شاء الله.

لا يعرف الله 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 لله 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 شىء عنه بمحجوب، تعالى عن ضرب الأمثال و الصفات المخلوقة علواً كبيراً .  
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 آياها، و ابانة لها من شبهه ابانة له من شبهها» .

(١). البحار ٣: ٢٩٠ / ٤.

(٢). شورى ٤٢: ١١.

(٣). البحار ٣: ٢٦٤ / ٢٥.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٩ / ٢٨.

(٥). المصدر ٤: ٢٩٨ / ٢٧.

(٦). المصدر ٤: ٢٦٩ / ١٥.

(٧). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٨). الأوّل، من اضافته المصدر الى مفعوله؛ اى من شبّه الاشياء آياه، و الثانى، من اضافته الى فاعله؛ اى من شبهه تعالى امثال الأشياء.

(٩). المصدر ٤: ٢٦٩ / ١٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٢٠ و أدوه مع فقر ذى الأداة يشهد أنه بلا أداة

و ذاته البدىء لا أوّل له و لم يكن معه عديل عادله

يشبّه الأشياء بالعديل و كان إذ كان بلا مثيل

و دلّ الأشباه بأن لا شبه له فذاتاً أو وصفاً أبى المماثلة و أدوه؛ اى جعله و ايجاده الأدوات للأشياء، مع فقر ذى الأداة، و حاجته إليها،

يشهد أنه بلا أداة؛ كما يشهد تجهيره للأشياء، أن لا جوهر له، قال الرضا (ع):

«و ادوه إياهم، دليل على أن لا اداة فيه، لشهادة الأدوات بفاقة المادين» .

و ذاته البدىء لا أوّل له، كما هو مقتضى قدمه، فقد كان و لم يكن معه عديل عادله، فكلّ شىء بعده حادث، و كيف يشبه القديم

بالحادث؟ مع أنه يشبّه الأشياء بالعديل، و هو تعالى كان إذ كان بلا عديل و مثيل، فكيف يمكن تشبيهه ما لا عديل له؟

و باى شىء يشبه بعد ما فرض أن ليس له عديل؟

قال امير المؤمنين (ع): «لأنه خلاف خلقه فلا شبه له من المخلوقين، و إنّما يشبه الشىء بعديله، فأما ما لا عديل له فكيف يشبه بغير

مثاله، و هو البدىء الذى لم يكن شىء قبله، و الآخر الذى لا شىء بعده» .

و كذلك دلّ الأشباه أيضاً 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 بخلقته، و بحدوث خلقه على ازليته، و باشتباههم على ان لا شبه له» .

فذاتاً أو وصفاً أبى المماثلة، فلا مثل له فى ذاته و لا فى صفاته، اذ الأشياء بذواتها و صفاتها، مخلوقة محدودة، فلا هو مثلها، و لا هى

مثله، قال امير المؤمنين (ع):

(١). الظاهر عندي أنه تصحيف المادوين كالمدعوين، او المأدين كالمرميين إن كان من باب رمى يرمى.

(٢). البحار ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٧٦ / ١٦.



(٤). هكذا في النسخة، و الصحيح «و باشباههم» كما في حديث الرضا (ع).

(٥). البحار ٤: ٢٦١ / ٩.

(٦). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٢١ إن كان مثل الخلق في حدّيه جرى عليه ما جرى عليه ممتنع في ذاته الوحيد ما يمكن في ذواتهم أو وهما «و ما زال ليس كمثلته شيء عن صفة المخلوقين متعاليا، فليس له مثل فيكون ما يخلق مشبها به» .

إن كان هو مثل الخلق في حدّيه؛ أي حدّ الخلق، حدّ ذاته و حدّ صفته، لكان جرى عليه أيضا ما جرى عليه، لأنّه إذن مثلهم، و اثر المماثلة و لازمها، الاتّحاد في الحكم. قال الصادق (ع) في جواب الزنديق:

«و لا بدّ من اثبات صانع الأشياء، خارجا من الجهتين المذمومتين: إحداهما:

التّفى، إذ كان التّفى هو الابطال و العدم؛ و الجهة الثانية: التشبيه بصفة المخلوق، الظاهر التركيب و التّأليف، فلم يكن بدّ من اثبات الصانع لوجود المصنوعين، و الاضطرار منهم إليه أنّهم مصنوعون، و إنّ صانعهم غيرهم، إذ كان مثلهم شبيها بهم في ظاهر التركيب و التّأليف و فيما يجرى عليهم، من حدوثهم بعد ان يكونوا و تنقلهم من صغر الى كبر، و سواد الى بياض، و قوّة الى ضعف، و احوال موجودة لا حاجة بنا الى تفسيرها لثباتها» .

و قال الرضا (ع) (في علل أنّه لم وجب عليهم الإقرار بأنّه ليس كمثلته شيء؟):

«... و منها أنّه لو لم يجب عليهم ان يعرفوا ان ليس كمثلته شيء، جاز ان يجرى عليه ما يجرى على المخلوقين: من العجز و الجهل 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 يحقّ قوله و امره، و نهيّه، و وعده، و وعيده، و ثوابه و عقابه، و في ذلك فساد الخلق و ابطال الربوبيّة...» .

ممتنع في ذاته الوحيد الأحدي، ما يمكن في ذواتهم، وقوعا من الحدوث و الفناء و التغير و الزوال و العوارض و المحدوديّة و التركيب و التّأليف و التّجسّم و الشكل، أو وهما تصوّرا ممّا يحتمله الوهم بمقتضى مخلوقيتهم. قال الرضا (ع):

(١). البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٢). المصدر ٣: ٢٩ / ٣.

(٣). المصدر ٦: ١٦٣ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٢٢ ليس من التوحيد أن تجوّزاعليه ما كان عليك جائزا

ما العارفون غير مخلصيهو ليس إخلاص مع التشبيه

ما عرف الإله من قد شبّهه و أعظم الذنوب أن تشبّهه «لامتناعه ممّا يمكن في 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؛ السميع، لا باداءة؛ البصير، لا بتفريق آله؛ الشاهد، لا بمماسه؛ المباين، لا ببراح مسافة؛ الباطن، لا باجتان الظاهر لا بمحاذا» .

ليس من التوحيد أن تجوّزا عليه تعالى ما كان عليك جائزا؛ كما الصادق (ع):

«أمّا 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 تشبيهه غيره به، صار المشبه به ثانيا له و كفوا و هو شرك، و يأتي التصريح بشرك المشبه.

قال الرضا (ع): «لا ديانة إلّا بعد معرفة، و لا معرفة إلّا بالإخلاص، و لا إخلاص مع التشبيه» . و قد تقدّم قوله (ع) و هو من هذه الخطبة

أيضا: «فليس عرف الله 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.

أما الثاني: فلقول الصادق (ع) (حين سأل بعض اصحابنا: اخبرني اي الأعمال افضل؟)، قال: «توحيدك لربك، قال: فما اعظم الذنوب؟ قال: تشبيهك لخالقك» .

و أما الأول: فقد قال الرضا (ع): «إن النبي (ص) قال: ما آمن بي من فسّر برأيه كلامي، و ما عرفني من شبّهني بخلقى، و ما على ديني من استعمل القياس في ديني» .

و عن العسكري (ع) عنه عن آبائه عن رسول الله (ص)، قال: ما عرف الله من

(١). البحار ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٢). المصدر ٤: ٢٦٤ / ١٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٣٠ / ٣.

(٤). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٥). المصدر ٣: ٨ / ١٨.

(٦). المصدر ٣: ٢٩١ / ٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٢٣ بل حدّ عرفان يحقّ فيه أن يعرفوا الله بلا تشبيه

من شبّه الله بخلقه كفر أشرك بالله 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 منزها» . و قد تقدّم في بحث الجسم قول الرضا (ع): «سبحانك ما عرفوك و لا و حدوك، فمن اجل ذلك و صفوك، سبحانك لو عرفوك، لو صفوك بما و صفت به نفسك» .

### [حدّ العرفان، معرفته تعالى بلا تشبيه]

بل حدّ عرفان، يحقّ فيه أن يعرفوا الله بلا تشبيه؛ كما قال الصادق (ع) لمعاوية بن وهب:

«ما اقبح بالرجل ان يأتي عليه سبعون سنة أو ثمانون سنة، يعيش في ملك الله، و يأكل من نعمه، ثم لا يعرف الله حقّ معرفته؛ حدّ المعرفة أنّه لا إله غيره، و لا شبّه له و لا نظير، و ان يعرف أنّه قديم موجود، غير فقيد، موصوف من غير شبّه و لا مبطل، ليس كمثله شيء 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 شبّه له، و لا نظير و أنّه قديم مثبت، موجود غير فقيد، و أنّه ليس كمثله شيء» . و قد مرّ له نظائر في باب حقّ المعرفة.

### [تشبيهه تعالى بخلقه شرك و كفر]

من شبّه الله بخلقه، فقد كفر، و أشرك بالله و مأواه سقر، قال الصادق (ع) في حديث معاوية بن وهب المذكور:

«و من عنى برؤية البصر، فقد كفر بالله و آياته، لقول رسول الله (ص): من شبه الله بخلقه فقد كفر، و من شبهه بخلقه، فقد اتخذ مع الله شريكا» .

و قد تقدم قوله (ع) لمفضل بن عمر في صدر الباب.

و قال (ع): «من شبه الله بخلقه، فهو مشرك، و من انكر قدرته فهو كافر» .

(١). البحار ٣: ٢٩٧ / ٢٣.

(٢). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٣). المصدر ٤: ٤٠ / ١٨.

(٤). المصدر ٤: ٥٤ / ٣٤.

(٥). المصدر ٣: ٢٦٧ / ١.

(٦). المصدر ٤: ٥٤ / ٣٤.

(٧). المصدر ٣: ٢٩٩ / ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٢٤ و من يساويه بشيء ما عدل به و صار كافرا بما نزل

لا تضربوا لرَبِّكم أمثالا و اجتنبوا المارقة الضلالا

ليس له نَدَّ فلا يعادله كفو و لا مثل له يشاكله

ما قدروا الإله حقَّ قدره إذ شبَّهوا مليكهم بغيره

و الله لا- يقاس بالقياس بالناس قيس أو بغير الناس و عن الرضا (ع): «من شبه الله بخلقه فهو مشرك، و من نسب إليه ما نهى عنه، فهو

كافر» . و عنه (ع) أيضا: «من شبه الله بخلقه، فهو مشرك و من وصفه بالمكان، فهو كافر...» .

و قال امير المؤمنين (ع): «اتَّقوا ان تمثَّلوا بالرَّبِّ الَّذي لا مثل له، او تشبَّهوه بخلقه، او تلقوا عليه الأوهام، او تعملوا فيه الفكر، او تضربوا

له الأمثال، او تنعته بنعوت المخلوقين، فإنَّ لمن فعل ذلك نارا» .

### [تساويه تعالى بمخلوقاته كفر]

و من يساويه بشيء ما مخلوقا كان أو متوهما عدل به و صار كافرا بما نزل، قال امير المؤمنين (ع): «فمن ساوى ربنا بشيء، فقد عدل

به، و العادل به، كافر بما نزلت به محكمات آياته و نطقت به شواهد حجج بيناته، كذب العادلون بالله إذ شبَّهوه بمثل اصنامهم، و

حلَّوه حلية المخلوقين باوهامهم، و جزوه بتقدير منتج من خواطر همهمهم، و قدروه على الخلق المختلفة القوى بقرائح عقولهم» .

### لا تضربوا لرَبِّكم أمثالا

؛ كما قال الله تعالى: فَلا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ ... و كما قال امير المؤمنين (ع): «او تضربوا له الأمثال» .

و اجتنبوا المارقة الضلالا، فإنَّ من شبَّه ربه، فهو ضالَّ مارق من الدين ليس له نَدَّ فلا يعادله كفو و لا مثل له يشاكله، قال الحسين (ع):

«أيها النَّاس! اتَّقوا هؤلاء المارقة الَّذِينَ يشبَّهون الله بانفسهم، يضاهنون قول

(١). البحار ٣: ٢٩٣ / ١٦.

(٢). المصدر ٣: ٢٩٩ / ٢٨.

(٣). المصدر ٣: ٢٩٨ / ٢٥.

(٤). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٥). نحل ١٦: ٧٦.

(٦). البحار ٣: ٢٩٨ / ٢٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٢٥

الذين كفروا من اهل الكتاب، بل هو الله، ليس كمثلته شىء، و هو السميع البصير، لا كفو له يعادله، و لا ضد له ينازعه، و لا سمي له يشابهه و لا مثل له يشاكله» .

ما قدروا الإله حق قدره؛ اى ما عرفوه حق معرفته، إذ شبّهوا ملكهم بغيره، قال امير المؤمنين (ع):

«الذى لمّا شبّهه العادلون بالخلق المبعّض المحدود فى صفاته، ذوى الأقطار و النواحي المختلفة فى طبقاته، و كان- عزّ و جلّ- الموجود بنفسه لا- باداته، انتفى ان يكون قدره حق قدره، فقال: تنزيهاً لنفسه عن مشاركة الأنداد و ارتفاعاً عن قياس المقدرين له بالجود من كفره العباد، ما قدرُوا اللهَ حقَّ قدرِهِ و الأَرْضُ جميعاً قبضتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ و السَّمَاوَاتُ مَطَوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ و تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ (زمر ٣٩):

(٦٧) .

### [الله تعالى لا يقاس بشىء]

و الله لا يقاس بالقياس باى شىء من المقيسين عليه، بالناس قيس أو بغير الناس، قال الصادق (ع) فى حديث يونس بن ظبيان الآتى:

«و الله خالق كل شىء، لا يقاس بالقياس» .

و سئل امير المؤمنين (ع): بما عرفت ربك؟ قال (ع): «بما عرفنى نفسه، قيل:

و كيف عرفك نفسه؟ قال (ع): لا تشبهه صورة، و لا يحسّ بالحواسّ و لا يقاس بالناس» .

و عن الرضا (ع): «اعرفه بما عرف نفسه من غير رؤية، واصفه بما وصف به نفسه من غير صورة، لا- يدرك بالحواس، و لا- يقاس بالناس، معروف بغير تشبيه، و متدان فى بعده لا بنظير، لا يمثّل بخليقته و لا يجور فى قضيتته، يحقّق و لا يمثّل، و يوحد و لا يبعّض» . و سيأتى من مثل قوله (ع): «لا يقاس بالناس فى نفى الإدراك بالحواس».

(١). البحار ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٢). المصدر ٤: ٢٧٧ / ١٦.

(٣). المصدر ٣: ٢٨٧ / ٢.

(٤). المصدر ٣: ٣٧٠ / ٨.

(٥). المصدر ٣: ٢٩٧ / ٢٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٢٦ جلّ من أن يوصف باليدين أو وجه أو عضو بغير ذين

و من يصف وجهها له و جارحة لا تشهدوه و اتركوا ذبائحها جلّ من أن يوصف باليدين، أو وجه أو عضو بغير ذين، قال امير المؤمنين (ع):

«أيها السائل! اعلم إن من شبّه ربنا الجليل بتباين اعضاء خلقه، و بتلاحم احقاق مفاصلهم المحتجبة بتدبير حكّمته، أنه لم يعقد غيب

ضميره على معرفته، و لم يشاهد قلبه اليقين بأنه لا ند له، و كأنه لم يسمع بتبري التابعين من المتبوعين، و هم يقولون: تالله! ان كنا لفي ضلال مبين اذ نسويكم برب العالمين» .

و فيما سئل الجاثليق، أبا بكر، فلم يجر جوابا، ثم سئل امير المؤمنين (ع)، ان قال اخبرني عن وجه الرب، فدعا على (ع) بنار و حطب، فلما اشتعلت، قال (ع): «اين وجه هذه النار؟ قال هي وجه من جميع حدودها، قال (ع): هذه النار، مدبرة، مصنوعة، لا تعرف وجهها و خالقها لا يشبهها، و لله المشرق و المغرب فايما تولوا فتم وجه الله، لا يخفى على ربنا خافية» .

و من يصف وجهها له و جارحة، لا- تشهدوه على شيء، و اتركوا ذبائحها، فلا تأكلوا منها، قال يونس بن ظبيان دخلت على جعفر بن محمد (ع)، فقلت: أتى دخلت على مالك و اصحابه، فسمعت بعضهم يقول: إن لله وجهها كالوجه؛ و بعضهم يقول: له يدان، و احتجوا لذلك بقول الله تعالى: خَلَقْتُ يَدَيَّ و بعضهم يقول: هو كالشباب من ابناء ثلاثين سنة. فما عندك في هذا يا ابن رسول الله (ص)؟ قال: و كان متكئا، فاستوى جالسا، و قال: «اللهم عفوك عفوك! ثم قال: يا يونس! من زعم أن لله وجهها كالوجه، فقد اشرك، و من زعم أن لله جوارح كجوارح المخلوقين، فهو كافر بالله، فلا تقبلوا شهادته، و لا تأكلوا ذبيحته، تعالى الله عما يصفه المشبهون، فوجه الله انبيائه و اوليائه .

و قوله «خلقت يدي» اليد، القدرة؛ كقوله و ايدكم بنصره، فمن زعم أن الله في

(١). البحار ٤: ٢٧٦ / ١٦.

(٢). المصدر ٣: ٣٢٨ / ٢٨.

(٣). ص ٣٨: ٧٥.

(٤). البحار ٣: ٢٨٧ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٢٧ أبغض أهل البيت من أحبهم و كل من صدقهم، كذبهم

قس مكرما، مواليا، مواصلا و بارا يحسن يعطى قابلا

و نسبة القول به إليهم من الغلاة فريه عليهم

و ما رووا عنهم فذا كما افتروا على النبي (ص) فضعه عنه رووا

كقول أهل الشام فريه تدم صخرة بيت القدس موضع القدم شيء أو على شيء أو يحول من شيء، أو يخلو منه شيء. أو يشتغل به شيء، فقد وصفه بصفة المخلوقين، و الله خالق كل شيء، لا يقاس بالقياس، و لا يشبه بالناس، لا يخلو فيه مكان و لا يشتغل به مكان، قريب في بعده، بعيد في قربه، ذلك الله ربنا لا إله غيره، فمن اراد الله و احبه بهذه الصفة فهو من الموحدين، و من احبه بغير هذه الصفة.

فالله منه برىء و نحن منه براء».

و يأتي كلام الرضا (ع): «من وصف الله بوجه كالوجه فقد كفر ...» .

أبغض أهل البيت من أحبهم، و كذلك كل من صدقهم، فقد كذبهم (ع)، و قس بهما أيضا في الحكم، مكرما لهم، و مواليا لهم، و مواصلا لهم، و بارا بهم، يحسن إليهم و يعطى اتيهم، و قابلا- منهم، فإن كل من فعل شيئا من ذلك بالنسبة إليهم، كان على ضده بالنسبة الى اهل البيت (ع)، و نسبة القول به، اي بالتشبيه إليهم (ع) من عمل الغلاة، وضعوا الاحاديث فريه عليهم، و ما رووا عنهم (ع) افتراء ليس ببدع، و ليس أول قارورة كسرت في الإسلام، بل هو كمثل ما افتروا على النبي (ص) فضعه عنه رووا.

فعن الحسين بن خالد عن الرضا (ع). قال: قلت له يا ابن رسول الله (ص)! ان الناس ينسبوننا الى القول بالتشبيه و الجبر، لما روى من الأخبار في ذلك عن آبائك الأئمة (ع).

فقال: «يا ابن خالد! خيرني عن الأخبار التي رويت عن آبائي الائمة (ع) في التشبيه و الجبر اكثر، أم الأخبار التي رويت عن النبي (ص) في ذلك؟ فقلت: بل ما روى

(١). المصدر ٤: ٣ / ٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٢٨

عن النبي (ص) في ذلك اكثر، فقال (ع): فليقولوا: إن رسول الله (ص) كان يقول بالتشبيه و الجبر إذن فقلت له: إنهم يقولون أن رسول الله (ص) لم يقل من ذلك شيئاً، و إنما روى عليه.

قال (ع): فليقولوا في آبائي الائمة (ع) إنهم لم يقولوا من ذلك شيئاً، و إنما روى عليهم، ثم قال (ع): من قال بالتشبيه و الجبر، فهو كافر مشرك و نحن منه براء في الدنيا و الآخرة، يا ابن خالد! إنما وضع الأخبار عتاً في التشبيه و الجبر، الغلاة، الذين صغروا عظمة الله تعالى؛ فمن أحبهم فقد ابغضنا، و من ابغضهم فقد أحبنا، و من والاهم فقد عادانا، و من عاداهم فقد والانا، و من وصلهم فقد قطعنا، و من قطعهم فقد وصلنا، و من جفاهم فقد برنا، و من برهم فقد جفانا، و من اكرمهم فقد اهاننا، و من اهانهم فقد اكرمنا، و من قبلهم فقد ردنا، و من ردهم فقد قبلنا، و من احسن إليهم فقد اساء إلينا، و من اساء إليهم فقد احسن إلينا، و من صدقهم فقد كذبنا، و من كذبهم فقد صدقنا، و من اعطاهم فقد حرمانا، و من حرّمهم فقد اعطانا يا ابن خالد! من كان شيعتنا فلا يتخذن منهم ولياً و لا نصيراً.

اقول: الضمائر في قوله (ع): «أحبهم، ابغضهم» أما راجع الى الغلاة و المشبهة و المجبرة جميعاً، او الى خصوص الغلاة، كما هو الظاهر، و مع ذلك يشمل الآخرين حكماً، اذ التبري من الغلاة بهذا التشديد هنا ليس إلّا بلحاظ وضعهم احاديث الجبر و التشبيه، فكيف يكونون مطرودين بوضعهم هذه الأحاديث، و لا يكون القائل بهما مطروداً، و هل ذمّ الأحاديث إلّا بلحاظ القول بها؟

و كيف كان، فهذا الافتراء عليهم (ع)، حاله حال الافتراء على النبي (ص)، بل على الله تعالى؛ كقول أهل الشام فريئة على الله، تدم و تقيح، و هو انّ صخرة بيت القدس، موضع القدم؛ اي قدم الربّ تعالى؛ فعن جابر الجعفي عن الباقر (ع)، قال:

«يا جابر! ما اعظم فريئة اهل الشام، يزعمون أن الله تبارك و تعالى حيث صعد الى السماء، وضع قدمه على صخرة بيت المقدس، و قد وضع عبد من عباد الله قدمه

(١). المصدر ٥: ٥٢ / ٨٨.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٢٩ و قد تبرّوا عن المشبهة و وجّها ما استند المموهة على حجر، فامرنا الله ان نتخذها مصلى؛ يا جابر! إن الله تبارك و تعالى لا نظير له و لا شبيه، تعالى عن صفة الواصفين، و جلّ عن اوهام المتوهمين، و احتجب عن اعين الناظرين، و لا يزول مع الزائلين، و لا يأفل مع الآفلين، ليس كمثل شئ و هو السميع العليم.

و قد تبرّوا عن المشبهة، و اظهروا البراءة منهم، و معه، فكيف تصحّ نسبة التشبيه إليهم؟ فقد صرح الرضا (ع) بالتبري عنهم في هذا الحديث المذكور عن الحسين بن خالد بقوله «و نحن منهم براء في الدنيا و الآخرة». و كذا الصادق (ع) في حديث يونس بن ظبيان بقوله «فألله منه برىء، و نحن منه براء».

و عن ابي هاشم الجعفرى. قال سمعت على بن موسى الرضا (ع) يقول: «إلهي! بدت قدرتك، و لم تبد هيئته فجهلوك و به [اي بالجهل] قدروك و التقدير على غير ما به وصفوك، و إني برىء يا إلهي من الذين بالتشبيه طلبوك، ليس كمثلك شئ، إلهي! و لن يدركوك، فظاهر ما بهم من نعمك دليلهم عليك لو عرفوك و فى خلقك، يا إلهي! مندوحة ان يتناولوك، بل سووك بخلقك، فمن ثم لم يعرفوك، و اتخذوا بعض آياتك رباً، فبدلك و صفوك، تعاليت ربّي عمّا به المشبهون نعتوك».

و عن الإرشاد، جاءت الرواية أن على بن الحسين (ع) كان فى مسجد رسول الله (ص) ذات يوم، اذ سمع قوما يشبهون الله بخلقه،

ففرع بذلك، وارتاع له، و نهض حتى اتى قبر رسول الله (ص)، فوقف عنده و رفع صوته، و يناجى ربه، فقال فى مناجاته: «إلهى! بدت قدرتك و لم تبد هيئته، فجهلوك و قدروك بالتقدير على غير ما انت به شَبْهُوك ...» الى آخر الدعاء. و قد وجهوا (ع) ما استند إليه الممؤهة من الألفاظ الموهمة للتشبيه فى كلامه تعالى أو كلامهم (ع).

(١). البحار ٣: ٢٩١ / ٦.

(٢). المصدر ٥: ٥٣ / ٨٨.

(٣). المصدر ٣: ٢٨٧ / ٢.

(٤). المصدر ٣: ٢٩٣ / ١٤.

(٥). المصدر ٣: ٢٩٣ / ١٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٣٠ فوجهه ما منه يؤتى أو به من دين أو قبله أو نبيه و كل شىء هالك و فان و 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 قبله؛ كما قال تعالى: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ... ، أو نبيه، أو وصى نبيه، و كل شىء هالك و فان، و وجهه يبقى بلا هوان. فقد تقدّم فى حديث يونس بن ظبيان عن الرضا (ع)، قوله (ع): «فوجه الله انبيائه و اوليائه»، و عن الهروى، عن الرضا (ع)، قال:

فقلت يا ابن رسول الله! فما معنى الخبر الذى رووه أن ثواب لا إله إلا الله، التّظر الى وجه الله؟ فقال (ع): «يا أبا الصلت! من وصف الله بوجه كالوجه، فقد كفر؛ و لكن وجه الله انبيائه و رسله و حججه، صلوات الله عليهم، هم الذين بهم يتوجه الى الله عزّ و جلّ كل شىء، و الى دينه و معرفته؛ و قال الله - عزّ و جلّ - : كُلُّ مَنْ عَلَيَّهَا فَاِنَّ \* وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ... (الرحمن ٥٥: ٢٦ - ٢٧)، و قال عزّ و جلّ - : كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ... (قصص ٢٨: ٨٨)، فالنظر الى انبياء الله و رسله و حججه (ع) فى درجاتهم، ثواب عظيم للمؤمنين يوم القيامة» .

و عن ابى المغيرة عن الصادق (ع)، سأله رجل عن قول الله كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قَالَ (ع): «ما يقولون فيه؟ قلت: يقولون: يهلك كل شىء إلا وجهه، فقال (ع): يهلك كل شىء إلا وجهه الذى يؤتى منه، و نحن وجه الله الذى يؤتى منه» .

و عنه (ع) أيضا فى الآية، قال نحن، و عنه (ع) أيضا: «نحن وجه الله الذى لا يهلك» .  
و عن ابى حمزة، قال: قلت لأبى جعفر (ع)، قال الله - عزّ و جلّ - : كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قَالَ (ع): «يهلك كل شىء و يبقى الوجه، إن الله عزّ و جلّ و اعظم من ان يوصف بالوجه، و لكن معناه، كل شىء هالك إلا دينه، و الوجه الذى يؤتى منه» .

(١). بقرة ٢: ١١٥.

(٢). البحار ٤: ٣ / ٤.

(٣). المصدر ٤: ٩ / ٥.

(٤). المصدر ٦٨: ٩٦ / ٤١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٣١ إن الرسول و الوصى حجّته عين، يد، جنب، لسان، جهته و لا يراد منه فى وصف التّظّرألا عناية بخير لا البصر و عن الصادق (ع) فى الآية قال: «من اتى الله بما امر به من طاعة محمد - صلى الله

عليه وآله- والأئمة من بعده- صلوات الله عليهم- فهو الوجه الذى لا يهلك، قال الله تعالى:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (نساء ٤: ٨٠). و عنه (ع) أيضا فيها: قال: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا مِنْ أَخِذِ طَرِيقِ الْحَقِّ» .

إن الرسول والوصي حجته، وعين، ويد له، و جنب له، و لسان له، و جهته، فعن خيثمة، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله- عزّ وجل-: كَلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ قَالَ (ع): «دينه، و كان رسول الله (ص) و امير المؤمنين (ع)، دين الله و وجهه و عينه فى عباده و لسانه الذى ينطق به، و يده على خلقه؛ و نحن وجه الله الذى يؤتى منه» .

و عن الصادق (ع): إن أمير المؤمنين (ع) قال فى خطبته: «... انا الهادى و انا المهتدى، و انا عين الله و لسانه الصادق و يده، و انا جنب الله الذى يقول: أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ (زمر ٣٩: ٥٦)، و انا يد الله المبسوطة على عباده بالرحمة و المغفرة، و انا باب حطة...» .

و عن الباقر (ع)، أنه قال: «معنى جنب الله، أنه ليس شىء اقرب الى الله من رسوله، و لا- اقرب الى رسوله من وصيه، فهو فى القرب كالجنب، و قد بين الله تعالى ذلك فى كتابه بقوله: أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ يعنى فى ولايته اوليائه» . و لا- يراد منه تعالى فى وصف النظر؛ اى فى وصفه بالنظر فى قوله لا ينظر إليهم، أا 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 للرجل السيد او الملك، لا تنظر إلينا يعنى لا تصينا الخير و ذلك النظر من الله الى خلقه» .

(١). البحار ٤: ١١ / ٥ .

(٢). المصدر ٤: ١٣ / ٦ .

(٣). المصدر ٤: ١٤ / ٧ .

(٤). المصدر ٤: ١٨ / ٩ .

(٥). المصدر ٤: ١٨ / ٩ .

(٦). المصدر ٤: ١٩ / ١٠ .

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٣٢ و اليد أيضا قدرة و قوته و منعه قبض و ملك قبضته و اليد أيضا قدرة و قوته، و كذلك منعه قبض، و ملك قبضته؛ يعنى أن قبضته شيئاً كونه فى ملكه و سلطته. اما اليد: فقد مرّ كلام امير المؤمنين (ع): «أنه (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 إيليس ما مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ يَدَيَّ...؟

(ص ٣٨: ٧٥) فقال (ع): «اليد فى كلام العرب، القوّة و النعمة. قال الله: وَ أَذْكَرَ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ (ص ٣٨: ١٧)، و قال: وَ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ اى بقوّة، و قال:

وَ أَيْدِيَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ ... (مجادله ٥٨: ٢٢)؛ أى قواهم. يقال لفلان، عندى ايدى 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 يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ (مائدة ٥:

٦٤)، فقلت له: أ فله يداً هكذا؟ (و اشرت بيدي الى يديه) فقال (ع): «لو كان هكذا لكان مخلوقاً» .

و عن المشرقى أيضا، عن عبد الله بن قيس، عنه (ع) أيضا مثله .



و اما القبضه، فعن سليمان بن مهران، عن الصادق (ع)، عن قول الله:

وَ الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ... (زمر ٣٩: ٦٧)، فقال (ع): يعنى ملكه لا يملكها معه احد، و القبض من الله فى موضع آخر المنع، و البسط منه، الإعطاء و التوسيع، كما قال- عزّ و جلّ- وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (بقره ٢:

٢٤٥)؛ يعنى، يعطى و يوسّع و يمنح و يضيق». و القبض منه- عزّ و جلّ- فى موضع آخر، الأخذ، و الاخذ فى وجه القبول منه؛ كما قال: وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ؛ اى يقبلها من اهلها و يثب عليها قلت: فقوله:- عزّ و جلّ:- وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ ... (زمر ٣٩: ٦٧)، قال (ع): اليمين، اليد، و اليد، القدرة و القوه يقول عزّ و جلّ: و السموات

(١). البحار ٤: ٤ / ٥.

(٢). المصدر ٤: ١٠ / ٢٠.

(٣). المصدر ٣: ٢٩١ / ٧.

(٤). المصدر ٤: ٤ / ٦.

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٣٣

مطويات بقدرته و قوته سبحانه و تعالى عما يشركون» .

و عن ابى الحسن الهادى (ع) فى الآيه، قال (ع): «ذلك تعبير الله لمن شبهه بخلقه، الا ترى انه قال: و ما قدروا الله حق قدره و معناه، اذ قالوا: انّ الأرض جميعا قبضته يوم القيامة و السماوات مطويات بيمينه؛ كما قال عزّ و جلّ: و ما قدرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ ... اذ قالوا: ما انزل الله على بشر من شيء ثم نزه عزّ و جلّ نفسه عن القبضه و اليمين فقال: سبحانه و تعالى عما يشركون» .

قال المجلسى (ره) هذا وجه حسن لم يتعرّض له المفسّرون. و يؤيده انّ العامه رووا أنّ يهوديا اتى النبى (ص) و ذكر نحو 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 الآيه و ان كانت حكاية لقول المشبهه و تعبيراً لهم؛ كما فسّر الهادى (ع)، ألا أنّ التعبير لا يلزم ان يكون على اصل الجملة بأرادة عدم ثبوتها رأسا، بل التعبير بملاحظه التفسير الّذى يفسّرونه، و النبى (ص) أيضا ضحك من ذلك، فتفسير الصادق (ع) لها بيان لمعناها الواقعي فافهم!

تنبيه: ذكر القمى عن الصادق (ع)، أنّه قال: لو أنّ الله خلق الخلق كلّهم بيده، لم يحتجّ فى آدم أنّه خلقه بيده، فيقول: ما منعك أنّ تشجّد لما خلقت بيدي (ص ٣٨: ٧٥)، افترى أنّ الله يعث الأشياء بيده .

اقول: ظاهره اختصاص ذلك بآدم (ع)، دون سائر الأشياء و مع كون المراد باليدين، يد القدرة و يد القوه يبقى مجال السؤال عن وجه الاختصاص، و الّذى يبدو فى النّظر فى وجهه، أنّ الاختصاص من حيث اليدين، فإنّ الأشياء بعضها مخلوق بنفس المشيئه و الإراده، و ليست فيه آثار القدرة و القوه اعتبارا؛ و بعضها مخلوق بالقوه فقط، كالأجسام الفلكيه لما فيها من آثار القوه؛ و بعضها بالقدرة فقط كالأرواح و النفوس؛ كلّ ذلك بحسب الاعتبار فى معانى الصفات، و الّذى اختصّ من بين الأشياء باليدين معا إنّما هو آدم، لكونه معرضا للقوه و القدرة معا و مشتملا، تركيبه عليهما، و الله العالم.

(١). البحار ٤: ٢ / ٣.

(٢). المصدر ٤: ١٠ / ٢.

(٣). المصدر ٤: ٢ / ٢.

(٤). المصدر ٤: ١ / ١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٣٤ و ساقه حجاب نور يكشف في الحشر، و الحق به ينكشف

إذن يخز المؤمنون سجداً واستصعب السجود من تمرّداً

و ليست الحجزة إلّا الدين و أمره و نوره المبين و ساقه في قوله تعالى: يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ (قلم ٤٨: ٤٢)، حجاب نور يكشف في الحشر، و الحق به ينكشف، فلا يبقى للحقّ غطاءً إذن هناك يخز المؤمنون سجداً لما رأوا ذلك النور هيبه له، و استصعب السجود من كان تمرّد منه في الدنيا.

فعن الرضا (ع) في الآية، قال: «حجاب من نور، يكشف فيقع المؤمنون سجداً، و تدمج اصلاّب المنافقين فلا يستطيعون السجود». و عن الحلبي عن الصادق (ع) في الآية، قال: تبارك الجبار (ثم 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 ذلته، و قد كانوا يدعون الى السجود و هم سالمون» .

و عن عبيد بن زرارة عنه (ع) أيضاً في الآية، قال: «كشف ازاره عن ساقه و يده الأخرى على رأسه فقال: سبحان ربّي الأعلى». و ليست الحجزة في قولهم (ع) حجزة الله إلّا الدين و أمره و نوره المبين، فعن محمّد بن الحنفية، قال حدثني امير المؤمنين (ع): «إنّ رسول الله (ص) يوم القيامة أخذ بحجزة الله، و نحن آخذون بحجزة نبيّنا، و شيعتنا آخذون بحجرتنا، قلت: يا امير المؤمنين! و ما الحجزة؟ قال (ع): الله اعظم من ان يوصف بحجزة أو غير ذلك و لكن رسول الله أخذ بامر الله 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 الله، و ذلك أنّها تحجز المصلّي عن المعاصي ما دام في صلواته، قال الله - عزّ و جلّ -:

(١). البحار ٧: ١٢٠ / ٥٩.

(٢). المصدر ٤: ٧ / ١٥.

(٣). المصدر ٤: ٧ / ١٦.

(٤). المصدر ٤: ٢٤ / ١.

(٥) ...

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٣٥ و روح آدم و روح عيسى مبتدع سنخهما نفيسا

مخلوقتان لهما شرافة كالبيت خصّتا به إضافة الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر، 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 أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا .

و روح آدم و روح عيسى في 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 اضافيا فعّال: روحى و روح الله؛ كما قال: بيتى، و يقال بيت الله؛ فهذه الإضافة تشريفية، اراد تعالى بها تشريف روحهما، كما اراد تشريف البيت.

فعن الباقر (ع)، عن الروح التي في آدم، و التي في عيسى ما هما؟ قال (ع):

«روحان مخلوقان، اختارهما و اصطفاهما روح آدم و روح عيسى صلوات الله عليهما» .

و عنه (ع) أيضاً في قوله تعالى: وَ رُوحٌ مِنْهُ ... (نساء ٤: ١٧١)، قال (ع): «هى مخلوقة خلقها الله بحكمته فى آدم و فى عيسى» .

و عن الصادق (ع)، عن الروح التي في آدم، قوله: فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي (حجر ١٥: ٢٩)، قال: «هذه روح مخلوقة لله، و الروح التي في عيسى بن مريم، مخلوقة لله» .

و عن الباقر عن قوله وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي قال (ع): «روح اختاره الله و اصطفاه و خلقه، و اضافه الى نفسه و فضله على جميع الأرواح، فامر فنفخ في آدم (ع)» .

(١). البحار ٤: ٢٥ / ٤.

(٢). المصدر ٤: ٢٤ / ٢.

(٣). النساء ٤: ١٧٤.

(٤). البحار ٤: ١٣ / ٩.

(٥). المصدر ٤: ١٢ / ٤.

(٦). المصدر ٤: ١٣ / ١٣.

(٧). المصدر ٤: ١١ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٣٦

و عنه (ع) أيضا في الآية، قال (ع): «إنَّ الروح متحرّك كالريح، و إنّما سمّي روحا لأنه اشتقّ اسمه من الريح. و إنّما اخرجته على لفظه الروح، لأنّ الروح مجانس للريح، و أنّما اضافته الى نفسه لأنه اصطفاه على سائر الأرواح، كما اصطفى بيتا من البيوت، فقال: «بيتي» و قال لرسول من الرسل: خليلي، و اشباه ذلك و كلّ ذلك مخلوق، مصنوع، محدث، مربوب، مدبّر» . و عن الصادق (ع) أيضا: «إنَّ الله خلق خلقا، و خلق روحا، ثمَّ امر ملكا فنفخ فيه، فليست بالتي نقصت من قدرة الله شيئا، هي من قدرته» .

هذا كلّه في امتيازهما؛ اي روح آدم و عيسى عليهما السلام. و اما سنخ الروح مطلقا، فعن سماعه عن الصادق (ع)، أنّه قال: «خلق آدم، فنفخ فيه؛ و سألته عن الروح، فقال (ع): هي من قدرته من الملكوت» .

اقول: الملكوت، ما به ملكة الشيء 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؛ اي 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 جوهرية الروح و ما هوّيته.

ثمّ إنّّه قد يطلق الروح على القوى المؤيدة الرحمانية، و تختصّ مصاحبته بالرسل و المؤمنين، فعنهما (ع) في يَسْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قَالَا (ع): «إنَّ الله تعالى احد، صمد، ليس له جوف، و إنّما الروح خلق من خلقه نصر و تأييد و قوّة يجعله الله في قلوب الرسل و المؤمنين» . فقوله (ع) نصر و تأييد، اي منه ما هو نصر و تأييد.

و اعلم: إنّ من التشبيه، تشبيهه تعالى بصفات المخلوقين؛ كما شاهدت في بعض هذه الأخبار و يظهر تفصيله ممّا نذكر في محلّه من تنزيهه عن صفات المخلوقين.

(١). البحار ٤: ١١ / ٣.

(٢). المصدر ٤: ١٢ / ٨.

(٣). المصدر ٤: ١٣ / ١٤.

(٤). المؤمنون ٢٣: ٨٨.

(٥). البحار ٣: ٢٢٨ / ١٧.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٣٧ و حيث لم يكن بجسم و عرض و لم يحدّ بكيف، أين فاندحض إمكان أن يحسّ بالحواسّ أو أن يقاس ذاته بالناس

### و ممّا يتعلّق بذاته تعالى، أنه ليس من المحسوسات، فلا يدرك بالحواسّ مطلقاً

و هذا الحكم، اثباته من طريق العقل، او على مذهب اهل البيت (ع)، لا يحتاج الى مؤنة زائدة بعد ما ثبت أنه تعالى ليس بمحدود و لا مكيف و لا- متجزى و لا- بجوهر و جسم و عرض، فلا- يبقى إذن مجال لتوهم امكان ادراكه بالحواسّ، ألما إني متعهد 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 بالناس، فعن امير المؤمنين (ع): «المعروف بغير كيفية لا يدرك بالحواسّ و لا يقاس بالناس» .

و عن نوف البكالى عنه (ع): «لا يدرك بالحواسّ و لا يقاس بالناس» .

و عن الصادق (ع): «لا يدرك بالحواسّ و لا يقاس بالناس» .

و عن الرضا (ع): «لا يدرك بالحواسّ، و لا يقاس بالناس» .

و عن امير المؤمنين (ع): «و لا يحسّ بالحواسّ، و لا يقاس بالناس» . و عنه (ع):

«لا يقاس بالناس و لا يدرك بالحواسّ» .

و عن الباقر (ع): «لا يعرف بالقياس، و لا يدرك بالحواسّ، و لا يشبه بالناس» .

و عن الصادق (ع): «غير أنه لا جسم، و لا صورة، و لا يحسّ، و لا يجسّ، و لا يدرك بالحواسّ الخمس» .

(١). البحار ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٢). المصدر ٤: ٣١٤ / ٤٠.

(٣). المصدر ٤: ٣٣ / ١٠.

(٤). المصدر ٣: ٢٩٧ / ٢٣.

(٥). المصدر ٣: ٢٧٠ / ٨.

(٦). المصدر ٤: ٣٢ / ٨.

(٧). المصدر ٤: ٢٦ / ١.

(٨). المصدر ٣: ٢٩ / ٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٣٨ فليس مسموعا و لا محسوسا بشمّ أو ذوق و لا ملموسا

قد عجز الحواسّ عمّا لم يقسّ فلا يحسّ أو يجسّ أو يمسّ

و كلّ ما يحسّ بالحواسّ يكون مخلوقا على القياس

و كلّ ما تمسّه الأيادى مخلوق إذ يكون ذا أبعاد

و الله عندنا الذى لن نصفه يعجز عنه حسنا أن نكشفه

إذ ما نحسّه يكون مثلناو ما توهمناه محدود بنا فليس مسموعا و لا محسوسا، بشمّ أو ذوق و لا ملموسا، لأنه ليس ممّا يحسّ او يمسّ».

و قد عجز الحواسّ عمّا لم يقسّ، فإنّ ما لا يدخل تحت و هم و قياس، فكيف يناله الإحساس؟ فلا يحسّ أو يجسّ أو يمسّ.

قال رسول الله (ص): «و كيف يوصف الذي تعجز الحواس ان تدركه؟». و مثله عن ابي الحسن الهادي (ع).  
 و عن امير المؤمنين (ع): «و لا تدركه الحواس فتحسّه، و لا تلمسه الايدي فتمسّه». و عنه (ع): «و لا تلمسه لامسه و لا تحسّه حاسه». .  
 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 شيء، 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 العقلي، لأنّه لا- يكون أا جسما، و الجسم لا يكون إلّا محدودا، و المحدود  
 مخلوق. قال الصادق (ع) في جواب الزنديق:

(١). البحار ٣٦: ٢٨٣ / ١٠٦.

(٢). المصدر ٤: ٣٠٣ / ٣٠.

(٣). المصدر ٤: ٢٥٤ / ٨.

(٤). المصدر ٤: ٢٦٦ / ١٤.

(٥). المصدر ٤: ٢٨٦ / ١٨.

(٦). المصدر ٣: ٣٠١ / ٣٥.

(٧). المصدر ٣: ١٩٣ / ١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٣٩

«فإنّا لم نكلّف ان نعتد غير موهوم، لكنّا نقول كلّ موهوم بالحواسّ مدرّك بها، تحدّه الحواسّ مثلا فهو مخلوق» .

المراد بالموهوم، المعقول من حيث الأثبات.

و قال (ع) أيضا: «الحمد لله الذي لا يحسّ، و لا يمسّ، و لا يدرك بالحواس الخمس، و لا تقع عليه الأوهام، و لا تصفه اللسن، فكلّ  
 شيء حسّته الحواسّ، او مسّته الأيدي، فهو مخلوق» .

و كلّ ما تمسّه الأيدى، 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 الله عندنا، هو الذي لن نصفه، و الذي يعجز عنه حسّنا أن نكشفه، إذ ما نحسّه، يكون مثلنا، و ما توهمناه، محدود بنا، فإن كلّ  
 محدود بتوهمنا إياه ففي الإهليلجة،

قال: «لأنّي لا ارى حواسي الخمس ادركته، و ما لم تدركه حواسي، فليس عندي بوجود، قلت: إنّه لّمّا عجزت حواسك عن ادراك  
 الله، انكرته و انا لّمّا عجزت حواسي عن ادراك الله تعالى صدقت به، قال: و كيف ذلك؟ قلت: لأنّ كلّ شيء جرى فيه اثر تركيب  
 لجسم أو وقع عليه بصر للون، فما ادركته الأبصار، و نالته الحواس، فهو غير الله سبحانه، إذ لا يشبه الخلق و لا يشبهه الخلق، و إنّ هذا  
 الخلق ينتقل بتغيير و زوال، و كلّ شيء اشبه التغيير و الزوال فهو مثله، و ليس المخلوق كالخالق، و لا المحدث كالمحدث» .

و قال الرضا (ع) في جواب بعض الزنادقة: «فلا يعرف بكيفيّة، و لا باينويّة، و لا بحاسيّة و لا يقاس بشيء، قال الرجل: فاذن، أنّه لا  
 شيء، اذا لم يدرك بحاسه من

(١). البحار ٣: ٢٩ / ٣.

(٢). المصدر ٣: ٢٩٨ / ٢٦.

(٣). المصدر ٣: ١٥٤ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٤٠

الحواس، فقال (ع): ويلك! لما عجزت حواسك انكرت ربوبيته، ونحن اذ عجزت حواسنا عن ادراكه ايقنا أنه ربنا، وأنه شيء خلاف الأشياء» .

### فصل: في نفى رؤيته تعالى على الإطلاق

#### إشارة

وقد وقعت الرؤية بالخصوص من بين الحواس موردا لتشاجر اشباه الناس.

وقد اشرت في صدر المقصد (و في امتناع الادراك، لامتناع الذات) الى اجمال الأقوال، و تفصيله على وجه الاختصار:

ان المتكلمين من العامة والخاصة، نسبوا في كتبهم جواز الرؤية مطلقا الى المجسم والمشبه، ومنهم الكرامية، و وجهه ظاهر؛ و الى الإمامية والمعتزلة، النفي مطلقا، لما نذكره من الوجوه؛ و وافقهم الحكماء أيضا على مذهبهم من تجرده، و المجرد غير قابل للرؤية، و الى الأشاعرة و غيرهم ممن عدا من ذكر الجواز عقلا، و الاختلاف في وقوعها مع تصريح الأشاعرة بتنزيهه تعالى عن المقابلة و الجهة و المكان.

حكى العلامة المجلسي (ره) عن الآبي في كتاب الإكمال عن بعض علمائهم:

أن رؤية الله جائزة عقلا في الدنيا، و اختلف في وقوعها، و في أنه هل رآه النبي (ص) ليلة الاسرى، أم لا؟ فانكرته عائشة و جماعة من الصحابة و التابعين و المتكلمين؛ و اثبت ذلك ابن عباس، و قال: «ان الله اختصه بالرؤية، و موسى (ع) بالكلام، و إبراهيم بالخلعة». و اخذ به جماعة من السلف و الاشعري في جماعة من اصحابه و ابن حنبل؛ و كان الحسن، يقسم لقد رآه؛ و توقف فيه جماعة. هذا حال رؤيته في الدنيا أما في الآخرة، فجائزة عقلا، و اجمع على وقوعها أهل السنة، و احوالها المعتزلة و المرجئة و الخوارج. و الفرق بين الدنيا و الآخرة، أن القوى و الإدراكات ضعيفة في الدنيا حتى إذا كانوا في الآخرة و خلقهم للبقاء، قوى ادراكهم فاطقوا رؤيته. انتهى .

(١). البحار ٣: ٣٦ / ١٢.

(٢). المصدر ٤: ٦٠ / ٣٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٤١ للناس في رؤيته مذاهب و مهبط الوحي لنفي ذاهب

و عندهم يمتنع الأبصار عقلا فلن تدركه الأبصار

و الامتناع لامتناع الذات و لا يخصص الذي بالذات

فلا يراه أحد في الآخرة و لا النبي (ص) هاهنا بالباصرة

و هو أجل أن يرى بالبصر محتجب عن عين كل ناظر

#### [تقرير مذهبهم (ع) في امتناع رؤيته تعالى]

للناس في رؤيته، مذاهب؛ كما عرفت، و مهبط الوحي لنفي ذاهب نفيا مطلقا، من غير تخصيص بشخص و لا تقييد بوقت، يكفي في

العلم بمذهبهم (ع) واجمالا ما تقدّم منهم في 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 اى شخص كان، و باى وجه كان، و فى اى 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 الذى بالذات، فإنّ ما بالذات لا يقبل التخصيص ابدا، فلا يراه أحد فى الآخرة، و لا رأى النبى (ص) هاهنا بالبصرة، 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 الله 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».

(١). البحار ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٢). المصدر ٤: ٣٠٨ / ٣٦.

(٣). المصدر ٤: ٤٣ / ٢١.

(٤). المصدر ٤: ٣٤ / ١١.

(٥). المصدر ٣: ٢٩١ / ٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٤٢ محتجب عن أهل أرض كالسّماء و عن عقولنا كالأبصار حمى قد كلّت الأبصار و العيون عن 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 ظروف العيون». و قال (ع) أيضا:

«عظم ان تثبت ربوبيته باحاطة قلب أو بصر». و قال (ع): «و لا تحيط به الأبصار و القلوب». و قال (ع) أيضا: «و لا يقاس بالناس، 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 الله - تبارك و تعالى - لا يوصف بمكان، و لا يدرك بالأبصار و الأوهام». و قال (ع) أيضا: «الذى لا تدركه ابصار الناظرين، و لا تحيط به صفة الواصفين».

و قال الصادق (ع): «سبحان الله الذى ليس كمثلته شىء، و لا تدركه الابصار، و لا يحيط به علم».

و قد ورد عنهم (ع) موافقا لقوله تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ... كثير من غير تبين الحال أنّه على وجه التمثيل إنشاء، او على وجه الاستدلال. فمن ذلك قول الحسين (ع):

(١). البحار ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٢). المصدر ٤: ٢٦٦ / ١٤.

(٣). المصدر ٤: ٣١٧ / ٤١.

(٤). المصدر ٤: ٣١٩ / ٤٥. هداية الأمة الى معارف الائمة؛ النص؛ ص ٢٤٢ (٦). المصدر ٤: ٢٤٣ / ١١.

(٧). المصدر ٤: ٣ / ٤.

(٨). المصدر ٤: ٢٤٢ / ١٠.

(٩). المصدر ٣: ٣٠٤ / ٤٢.

(١٠) انعام ٦: ١٠٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٤٣ لم تره العيون بالمشاهدة بل القلوب لا على أن تجده «بل هو الله، ليس كمثلته شيء، و هو السميع البصير لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» .

وقول علي بن الحسين (ع): «و كيف يوصف من لا يحد؟ لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» .

وقول الصادق (ع): «إِنَّ اللَّهَ عَظِيمٌ، رَفِيعٌ، لَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ، وَ لَا يَبْلُغُونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؛ فَاللَّهُ- تَبَارَكَ وَ تَعَالَى- دَاخِلٌ فِي كُلِّ مَكَانٍ، وَ خَارِجٌ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» .

وقول موسى بن جعفر (ع): «و لا تحيط به الأفطار، و لا تحويه مكان، لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ليس كمثلته شيء و هو السميع البصير» .

لم تره العيون بالمشاهدة، بل القلوب، و لكن لا- على أن تجده، بان تجد شيئاً، بل على الايمان و الايقان به؛ فعن الأصبغ عن امير المؤمنين (ع): أنه قال له ذعلب: هل رأيت ربك؟

فقال (ع): «ويلك! لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، و لكن رأته القلوب بحقايق الأيمان» .

و في نهج البلاغة، قال (ع): «فأعبد ما لا ارى، قال: و كيف تراه؟ قال (ع): لا تدرکه العيون بمشاهدة العيان، و لكن تدرکه القلوب بحقايق الأيمان» . و عن الصادق (ع): «أنه (ع): قال له: ويلك يا ذعلب! ما كنت اعبد رباً لم اره، قال: يا امير المؤمنين! و كيف رأيت؟ قال (ع): يا ذعلب! لم تره العيون بمشاهدة الأبصار، و لكن

(١). البحار ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٢). المصدر ٣: ٣٠٨ / ٤٧.

(٣). المصدر ٤: ٢٩٧ / ٢٦.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٦ / ٢٣.

(٥). المصدر ٤: ٢٧ / ٢.

(٦). المصدر ٤: ٥٢ / ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٤٤

رأته بحقايق الأيمان» .

و عن الصادق (ع) أيضاً: «جاء حبر الى امير المؤمنين (ع)، فقال: يا امير المؤمنين! هل رأيت ربك حين عبدته؟! فقال (ع): ويلك ما كنت اعبد رباً لم اره! قال و كيف رأيت؟ قال: ويلك! لا تدرکه العيون في مشاهدة الأبصار، و لكن رأته القلوب بحقايق الأيمان» .

و عنه (ع) أيضاً: «إِنَّ رَجُلًا مِنَ الْيَهُودِ، أَتَى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع)، فَقَالَ: يَا عَلِيُّ! هَلْ رَأَيْتَ رَبِّكَ؟ فَقَالَ (ع): مَا كُنْتُ أَعْبُدُ إِلَّا هُوَ لَمْ أَرَهُ! ثُمَّ قَالَ: لَمْ تَرَهُ الْعَيُونُ فِي مَشَاهِدَةِ الْأَبْصَارِ، غَيْرَ أَنَّ الْإِيمَانَ بِالْغَيْبِ مِنْ عَقْدِ الْقُلُوبِ» .

و عنه (ع) أيضاً، عن آبائه، عن الحسين بن علي (ع)، قال: «سئل امير المؤمنين (ع)، فقيل: يا أخا رسول الله (ص)! هل رأيت ربك؟



فقال (ع): وكيف اعبد من لم اره؟ لم تره العيون بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقايق الايمان». و تأتي بقتيته.  
 و عن الباقر (ع)، و قد دخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر! اى شىء تعبد؟ فقال (ع): «اللّه، قال: رأيتة؟! 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 شيئاً لم اره! قال: و كيف رأيتة؟! 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 اثبتته العقول بيقظتها اثبات العيان، و ابصرته الأبصار بما رأته من حسن التركيب و احكام التأليف؛ ثم  
 الرسل، و آياتها، و الكتب، و محكماتها.  
 و اقتصر العلماء على ما رأت من عظمته دون رؤيته...» . قوله (ع) «بنقضها»، هكذا

(١). البحار ٤: ٢٨ / ٥٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٣ / ٤٤.

(٣). المصدر ٤: ٣٠ / ٥٣.

(٤). المصدر ٤: ٣٤ / ٥٤.

(٥). المصدر ٤: ١ / ٢٦.

(٦). المصدر ٤: ١٠ / ٣٣.

(٧). المصدر ١٠: ٢ / ١٦٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٤٥ يعرف لا برؤية الشواهد و انحسرت عن أن تنال الأحدي  
 فكان بالذات إذن معروفوا بالعيان عينه موصوفا

إذ ليس محسوسا و لا ملموسا و العين حسن، تبصر المحسوسا فى النسخة، و لعله «بيقظتها» او «بفطنتها».

فهذه الأخبار بأسرها، شاهدة بصراحتها على المقصود هنا، من نفى الرؤية بمشاهدة العيون. و أمّا معنى بحقيقته الأيمان، فقد اشترت 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 لله 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 الأحدي، الذى لا- يجزى، و لا- يبعض، و لا يتوهم، و إلا فكان بالذات إذن معروفوا، و كان  
 بالعيان عينه تعالى موصوفا.

قال امير المؤمنين (ع): «و انحسرت الأبصار عن ان تناله، فيكون بالعيان موصوفا، و بالذات التى لا يعلمها إلا هو عند خلقه معروفوا» .

### [علل امتناع رؤيته تعالى عند أهل البيت (ع)]

ثم إنهم عليهم السلام عللوا امتناع الرؤية بتعليلات:

منها: ما يفيد امتناع الذات بذاته عن الإدراك؛

و منها: ما يعلل الامتناع بفقد الشروط و امتناعها، و هذا أيضا يرجع الى امتناع الذات؛ لأن امتناع الشروط و فقدانها، ليس إلا لامتناع

الذات عنها.

فاؤل العلل ما قلت: إذ ليس محسوسا ولا ملموسا، وقد تقدّم بيانه، والعين حسّ، و هي من احدى الحواسّ، تبصر المحسوسا لا غير، و ما لم يكن محسوسا، ليس مرتيا بالعين؛ كالنفس و العقل الذي ليس من المحسوسات، و قد تقدّم أيضا أنه

(١). البحار ٦٤: ٣٢٣ / ٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٤١ / ٩.

(٣). المصدر ٤: ٣٠٣ / ٣١.

(٤). المصدر ٤: ٢٤٣ / ١١.

(٥). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٤٦ ليس بجسم شبح، ليصراو لا له لون و كيف، فيرى و لا له أين، و لا له جهه و إنما الرائي، يرى من واجهه

بشرط أن يتصل الهواء بينهما و اتصل الضياء ليس بجسم و لا شبح ليصرا. 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 الله خالق الألوان و الكيفيّة». و لا له أين، و لا له جهه، لأنّه يصير محدودا بهما، و يأتي تفصيلهما في محله.

### [من شروط المرئي كونه في مكان وجهه]

و من شرط المرئي ان يكون في مكان و في جهه. و قال امير المؤمنين (ع): «لا تدركه الشواهد، و لا تحويه المشاهد، و لا تراه النواظر». و قال الرضا (ع)، في قوله تعالى: كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (مطففين ٨٣: ١٥)، إن الله - تبارك و تعالى - لا يوصف بمكان يحلّ فيه فيحجب عن عبادّه، و لكنّه؛ يعنى أنّهم عن ثواب ربهم لمحجوبون».

### [من شروط الرؤية المواجهه و المقابله]

و من شروط الرؤية أيضا، المقابله و المواجهه، و لكن لا مطلقا، بل و إنما الرائي، يرى من واجهه، بشرط أن يتصل الهواء بينهما، و اتصل الضياء. فعن الاحتجاج، عن احمد بن اسحاق، قال: كتبت الى ابي الحسن، علىّ بن محمّد (ع)، اسأله عن الرؤية و ما فيه الخلق، فكتب (ع): «لا تجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي و المرئي هواء ينفذه البصر، فمتى انقطع الهواء و عدم الضياء، لم تصحّ الرؤية». و على هذا، يلزم كونه تعالى موصولا- و مفصولا- من حيث اتصال الهواء به، و اتصال شعاع البصر به، ثناء على أن الرؤية بخروج الشعاع أو اتصاله بالعين، بناء على أنها بالانطباع؛ و مفصولا من حيث فصل الهواء، التّأفد فيه البصر.

(١). البحار ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٢). المصدر ٤: ٣١ / ٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٤١ / ٩.

(٤). المصدر ٣: ٣١٨ / ١٥.

(٥). المصدر ٤: ٣٤ / ١٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٤٧ والفصل والوصل هنا لا وجه له والعين لا يدرك ما لا وجه له

والاتصال موجب التشابه في السبب الرابط إذ يرى به

وتلزم الضرورة العلمية بالذات والإحاطة العينية

بل هو بالدرك يصير قابلاو بعد الانتقال صار حائلا والفصل والوصل هنا لا وجه له، ولا مجال، لأنه محال، وأيضا العين لا يدرك ما لا وجه له، لأن العين يدرك من كل شيء وجهه، وقد تقدم أنه تعالى لا وجه له.

وأيضا الاتصال موجب التشابه بين الرائي والمرئي، للاشتراك في السبب الرابط بينهما، وهو الهواء والضياء؛ إذ يرى به. قال ابو الحسن الهادي (ع) (في الحديث المذكور بعد قوله: «لم تصح الرؤية»: «و في وجوب اتصال الضياء بين الرائي والمرئي وجوب الاشتباه، وتعالى الله عن الاشتباه، فثبت أنه لا تجوز الرؤية عليه سبحانه، الرؤية بالأبصار؛ لأن الأسباب لا بد من اتصالها بالمسببات». و برواية التوحيد بعد قوله (ع) (لم تصح الرؤية): «و كان في ذلك الاشتباه، لأن الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية، وجب الاشتباه و كان في ذلك التشبيه، لأن الأسباب لا بد من اتصالها بالمسببات».

وتلزم الضرورة العلمية بالذات ويأتي قولي: «والله لا يعرف بالضرورة» و لازمها، الإحاطة العينية لإحاطة العين بجهات المرئي وهو محال، لاستلزام المحدودية والتناهي، وقد تقدم قولي في صدر المقصد: «و لا يحيط خلقه علما به».

فعن محمد بن عبيد عن الرضا (ع): «إن المعرفة من جهة الرؤية ضرورة، فإذا جاز ان يرى الله - عز و جل - بالعين، وقعت المعرفة ضرورة».

وقد تقدم في «مبحث الجسم» أن الصادق (ع) رد قول هشام (بأنه صمدى، نوري معرفته ضرورة يمن بها على من يشاء).

وقد قال الرضا (ع) أيضا في جواب ابي قزوة المحدث وقد قال تعالى: ... وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا. (طه ٢٠: ١١٠) «فإذ رآته الأبصار فقد احاطت به العلم».

بل هو تعالى بالدرك؛ أي بسبب درك العين يصير قابلا لها و بعد الانتقال؛ أي

(١). البحار ٤: ٣٤ / ١٢.

(٢). المصدر ٤: ٣٤ / ١٣.

(٣). المصدر ٤: ٥٦ / ٣٤.

(٤). المصدر ٤: ٣٦ / ١٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٤٨ وليس محدثا فلا يرى وقد أشرك إذ شبهه من اعتقد

وهو لطيف عن مدى الأوهام فكيف الأبصار هنا ترمى انتقالها عنه صار حائلا عنها، فصار إذن مصرفا وهو محال، قال امير المؤمنين (ع):

«و لم تدركه الأبصار فيكون بعد انتقالها حائلا».

و أيضا الرؤية شأن المحدثات، وهو تعالى ليس محدثا فلا يرى؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «و لا بمحدث فيبصر».

وقد أشرك إذ شبهه بالمخلوق المحدث، من اعتقد رؤيته، قال (ع): في الحديث السابق برواية الحسين (ع) عنه (بعد قوله: «و لكن رآته القلوب بحقائق الأيمان»): «فإذا كان المؤمن يرى ربه بمشاهدة البصر، فإن كل من جاز عليه البصر والرؤية فهو مخلوق، و لا بد

للمخلوق من الخالق، فقد جعلته إذن محدثاً مخلوقاً، و من شبهه بخلقه، فقد اتخذ مع الله شريكاً؛ ويلهم! ألم يسمعوا يقول الله تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ... و إليه يشير أيضاً قوله (ع): «لم ترك العيون فتخبر عنك، بل كنت قبل الواصفين من خلقتك». يعنى، أنهم محدثون، و انت لست بمحدث فمن ثم لم ترك العيون و لم تبلغك الواصفون، و ألما فمجرد القبليته غير مانع عن الرؤية و التوصيف.

و اللطيف لا- يرى أيضاً 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 المفضل:

«و إنما معنى قولنا استتر أنه لطف عن مدى ما تبلغه الأوهام، كما لطفت النفس و هى خلق من خلقه، و ارتفعت عن ادراكها بالنظر». و عن الرضا (ع): فى قوله تعالى: لا- تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ قال (ع): «لا تدركه اوهام القلوب، فكيف تدركه ابصار العيون».

(١). البحار ٤: ٢٦٥/١٤.

(٢). المصدر ٤: ٢٩٤/٢٢.

(٣). المصدر ٤: ٥٤/٣٤.

(٤). المصدر ٤: ٣١٧/٤٣.

(٥). المصدر ٣: ١٤٨/١.

(٦). المصدر ٤: ٢٩/٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٤٩

و عن ابى هاشم الجعفرى عن ابى جعفر الثانى (ع) فى الآية قال: «يا أبا هاشم! إنّ اوهام القلوب ادقّ من ابصار العيون، انت قد تدرك بوهمك السند، و الهند، و البلدان التى لم تدخلها و لم تدركها ببصرك، فأوهام القلوب لا تدركه فكيف ابصار العيون».

و هذان الخبران لا ينافى ما تقدّم من استدلالاتهم (ع) و تمثلاتهم (ع) بالآية على نفى الرؤية البصريّة، لإمكان حمل كلامهما (ع) على إنشاء استعجاب من نفسهما، بأنّه لا تدركه الأوهام فكيف تدركه العيون؟ من دون ان يكون تفسيراً للأبصار بالأوهام بل فيه ابقاء على ظاهره، و لكن وردت اخبار آخر صريحه فى تفسيرها بالأوهام و نفى إرادة العيون.

فعن الرضا (ع) أنّه قال لذى الرئاستين فى الآية: «ليست هى الاعين، إنّما هى الأبصار التى فى القلوب لا تقع عليه الاوهام و لا يدرك كيف هو؟».

و عن ابى هاشم الجعفرى، عن الأشعث بن حاتم، عنه (ع)، قال: و ما الأبصار؟

قال: قلت: ابصار العين، قال (ع): «لا، إنّما عنى الأوهام، لا تدرك الأوهام كيفيته، و هو يدرك كلّ فهم».

و عن الجعفرى أيضاً، 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 أيضاً، 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 بالشعر، و فلان بصير بالفقه، و فلان بصير بالدراهم، و فلان بصير بالثياب، الله اعظم من ان يرى بالعين».

و هذه الأخبار لا تنافى ما تقدّم من حيث نفى الرؤية، و إنّما تنافىها من حيث

(١). البحار ٤: ١٧/٣٩.

(٢). المصدر ٤: ٣١/٥٣.

(٣). المصدر ٣: ٤٦/٣٠٨.

(٤). المصدر ٤: ١٦/٣٩.

(٥). المصدر ٣: ٤٦/٣٠٨.

(٦). المصدر ٤: ١١/٣٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٥٠ و هو مباين لكل ما خلق ذاتا فكان واجبا أن يفترق

فالخلق محدود بحدّ ظاهره والله حيث لم يحدّ، لم يبصر

بل كان ربّا حادّا وخالقاو الرب و المربوب قد تفارقا

فهو إذن بذاته قد احتجب عن خلقه لا بحجاب يحتجب

لم يستتر كالخلق بالحجاب بحيلة أو ستر أو بباب

و ليس باحتجابه لن يدركا من يعرف الله كذاك اشركا تفسير الآيه، فلا بدّ من حمل الأولى على تفسير الظاهر، و هذه على تفسير

الباطن؛ او نقول: إنّ الأبصار فى الآيه، لم يرد بها إلّا الأوهام بمقتضى هذه الأخبار، و اما التمثيل بها او الاستدلال بها، لنفى الرؤية

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 سنخ ذواتهم و حقائقهم، كما يأتى تحقيقه، خلافا للفلاسفة و

العرفاء، فكان واجبا أن يفترق فى الصفات فما هو من صفات المحدثات المخلوقات بما هى محدثات، لا يمكن ان تكون صفة

للقديم. فالخلق محدود بحدّ، ظاهر، مشهور، فلذلك تجوز عليهم الرؤية لمحدوديتهم، و الله حيث لم يحدّ، لم يبصر، بل هو تعالى،

كان ربّا حادّا وخالقا، و الرب و المربوب قد تفارقا فى الخواصّ.

فعن الرضا (ع) فى جواب بعض الزنادقة حيث قال: فلم لا تدركه حاسة البصر؟

قال (ع): «الفرق بينه و بين خلقه الذين تدركهم حاسة الأبصار؛ ثمّ هو اجلّ من ان تدركه الأبصار أو يحيط به وهم أو يضبطه عقل» .

و قال (ع): «و لا- يحجبه الحجاب، فالحجاب بينه و بين خلقه لامتناعه 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، بذاته قد احتجب عن خلقه عن ادراكهم له؛ يعنى أنّ ذاته حاجب له عنهم، لا بحجاب يحتجب، فهو لم يستتر كالخلق

بالحجاب، بحيلة، أو ستر، أو بباب.

(١). البحار ٣: ١٥/١.

(٢). المصدر ٤: ١٧/٢٨٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٥١

قال امير المؤمنين (ع): «و لا- يحجبه السواتر» . و قال (ع): «و لا- بمستتر فيكشف، و لا- بذى حجب فيحوى» . و قال (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 قال الصادق (ع) أيضا فى حديث المفضّل: «فان قالوا: و لم استتر؟ قيل لهم: لم يستتر بحيلة يخلص إليها كمن يحتجب عن الناس

بالابواب و السِّتور، و إنّما معنى قولنا: استتر، أنه لطف عن مدى ما تبلغه الأوهام، كما لطفت النفس، و هي خلق من خلقه، و ارتفعت عن ادراكها بالنظر» .

و قال الرضا (ع): «احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور، عرف بغير رؤيته، و وصف بغير صورة، و نعت بغير جسم، لا إله إلّا هو الكبير المتعال» . و الى ذلك ينظر قول امير المؤمنين (ع): «لا تناله الأبصار في مجد جبروته، اذ حجبها بحجب لا تنفذ في ثخن كثافته، و لا تحرق الى ذى العرش متانه خصائص ستراته» .

و ليس باحتجابه؛ اى باتّخاذة الحجاب لن يدركا؛ اى ليس عدم ادراكه بالبصر.

لأجل اتّخاذة الحجاب بشيء ممّا ذكر و غيره؛ من يعرف الله كذاك، اى بهذه الصفة، فقد اشركا.

قال الصادق (ع): «و من زعم أنه يعرف الله بحجاب، او بصورة، او تمثال، فهو مشرك؛ لأنّ الحجاب و المثل و الصورة، غيره، و أنّما هو واحد، موحد» .

و عن امير المؤمنين (ع): أنه سمع رجلا يقول: لا، و الذى احتجب بسبع طباق فعلاه بالدرة، ثمّ قال (ع) له: «ويلك! إنّ الله اجلّ من ان يحتجب عن شيء، او يحجب عنه، سبحانه الّذى لا- يحويه مكان، و لا يخفى عليه شيء فى الأرض و لا فى السّماء، فقال الرجل: أ فأكفر عن يميني يا امير المؤمنين؟ قال (ع): لا، لم تحلف بالله فيلزمك

(١). البحار ٤: ٢٦١ / ٩.

(٢). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٣). المصدر ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

(٤). المصدر ٣: ٣٢٧ / ٢٧.

(٥). المصدر ٣: ١٤٨ / ١.

(٦). المصدر ٤: ٢٦٣ / ١١.

(٧). المصدر ٤: ٢٧٦ / ١٦.

(٨). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

هداية الامّة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٥٢ بل متعال ذاته عن كلّ شيء كلّ تعالى، لا كشيء مع فيء و الخلق نفسه حجاب من خلق و ذا الحجاب لا يكاد ينطلق الكفارة» .

و برواية اخرى، يقول: «لا و الذى احتجب بالسبع، فضرّب على (ع) ظهره، ثمّ قال: من الذى احتجب بالسبع؟ قال: الله، يا امير المؤمنين، قال (ع): اخطأت، ثكلتك أمك! إنّ الله- عزّ و جلّ- ليس بينه و بين خلقه حجاب، لأنّه معهم اينما كانوا، قال: ما كفارة ما قلت يا امير المؤمنين؟ قال (ع): ان تعلم أنّ الله معك حيث كنت، قال: اطعم المساكين؟ قال (ع): لا، إنّما حلفت بغير ربك» .

فعدم ادراكه تعالى بالأبصار، بل و بالعقول و القلوب، ليس لاحتجابه بحجاب، بل متعال ذاته عن كلّ شيء؛ كما تقدّم فى أنّ امتناع الإدراك، بامتناع الذات، قولى:

«علوّ ذاته اقتضى حجابها»؛ و هو تعالى متعال كلّ تعالى، لا كشيء مع فيء، و لا كغيره من الوجوه الفاسدة المتخيّلة، بل هو مبين ذاتا مع الخلق، مبينه، كئيه لا يشترك معهم الّا فى اطلاق الشيء 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 بالذى هو خالق كلّ شيء، الّا ان يكون مبينا لكلّ شيء متعاليا عن كلّ شيء سبحانه و تعالى» . و الخلق؛ اى الخلقه أيضا نفسه حجاب من خلق، كما تقدّم قولى: «و الخلق أيضا أكد احتجابه»، و ذا الحجاب لا يكاد ينطلق و

يزول عنه ابداء؛ اذ المخلوقية ملازمة للموجودية، فيلزم الشيء ما دام موجودا، وقد اشار الى ذلك قول الرضا (ع) في الحديث المتقدم: «و لإمكان ذواتهم ما يمتنع منه ذاته، و لافتراق الصانع و المصنوع». و قال (ع) أيضا: «خلق الله الخلق حجاب بينه و بينهم، و مباينة اياهم

(١). البحار ٣: ٣١٠/٣.

(٢). المصدر ٣: ٣٣٠/٣٤.

(٣). يأتي في احتجاج اللطف قوله صلى الله عليه و آله: «المتحجب بنوره..».

(٤). البحار ٣: ١٤٨/١.

(٥). المصدر ٤: ٢٨٤/١٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٥٣ و ليس ذا مقالة التصوف بل هو عن بينونة لم يعرف

فمن يجيز الكشف للحجاب فليس للمحال من جواب مفارقتة إيتهم» .

و قال موسى بن جعفر (ع): «ليس بينه و بين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب مستور..» . و قد تقدم.

و ليس ذا مقالة التصوف؛ كما قال قائلهم:

بيني و بينك ايتي يفارقتي فارفع بنفسك ايتي من الين و قال الحافظ: تو خود حجاب خودي، حافظ از میان برخيز؛

فإن مقالتهم مبني على وحدة الوجود و اعتبار الماهية، بمعنى أن حقايق الموجودات، حقائقها العينية باسرها، من الممكن و الواجب

ليست إلا شيئا واحدا و هو الوجود، و امتياز الممكنات عن الواجب، إنما هو بالماهيات؛ و هي امور عدمية فاذا ارتفعت الماهية لم تبق

إلا الوجود، و هو الله، و ليس الأمر كذلك؛ بل هو تعالى عن بينونة من ذاته لم يعرف و لا يدرك، فهو تعالى عندهم (الصوفية)

محتجب بحجاب الذوات (الماهيات)، لا بحجاب الذات؛ اي باقتضاء، ذات الخالق و ذات المخلوق؛ و اين هذا من ذاك؟ و يأتي

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 الذي سأله عن مسائل، حيث قال: أ ليس هو قادر ان يظهر لهم حتى يروه

فيعرفونه فيعبد على يقين؟ قال (ع): «ليس للمحال جواب، قال:

فمن اين اثبت انبياء و رسلا؟ قال (ع): «إنا لما اثبتنا ان لنا خالقا، صانعا، متعاليا عنا و عن جميع ما خلق، و كان ذلك الصانع حكيمًا لم

يجز ان يشاهده خلقه، و لا ان يلامسوه، و لا ان يباشروه و يحاجهم، و يحاجوه ثبت أن له سفراء في خلقه» .

(١). البحار ٤: ٢٢٨/٣.

(٢). المصدر ٣: ٣٢٧/٢٧.

(٣). المصدر ١٠: ١٦٤/٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٥٤ و هو مع الخلق، مدبر لهم و الحجب لا يمنع أن يكفلهم

كحجب بعضهم ببعض آخرو ذو الحجاب غيره لم يبصر

إذ كل صانع يحيط ما صنع و إنما الإدراك للخلق امتنع

بل حجب بعضهم لبعض معلن أن ليس غيرهم حجاب كائن و هو تعالى مع كونه مبينا لخلقه ذاتا، و خلقه مبين له كذلك، كائن مع

الخلق، معية الاحاطة؛ اي شاهد لهم و محيط بهم، مدبر لهم، و الحجب الذاتي لا يمنع أن يكفلهم، و يربهم؛ كما لا يمنع ان يخلقهم،

فلا يتوهم أن الاحتجاب مانع عن التدبير كحجب بعضهم ببعض آخر؛ أي يحجب بعضهم بعضاً و ذو الحجاب غيره لم يبصر؛ بل هو تعالى لا- يحجبه شيء. إذ كل صانع يحيط ما صنع، وإلا لا يكون صانعا، فلا مانع من قبله عن الإحاطة بخلقه، وإنما الإدراك؛ أي 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 شيء عنه بمحجوب». و تقدّم قوله (ع): «و لا يحجبه الحجاب».

و قال موسى بن جعفر (ع): «إن الله- 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 في مكان، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، و لا خمسة إلا هو سادسهم، و لا ادنى من ذلك و لا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا، ليس بينه و بين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب...» الى آخر ما تقدّم. و سيأتي في مبحث علمه تعالى توضيح ذلك تفصيلا.

بل حجب بعضهم لبعض، و منعه ايتاهم عن التصرف و التدبير في 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».

(١). البحار ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٣). المصدر ٣: ٣٢٧ / ٢٧.

(٤). المصدر ٤: ٣٠٥ / ٣٤.

(٥). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٥٥ و غير ذا احتجاب لطفه الأخص و هو بغير أهل و حيه يخص وجه الدلالة: أنهم اذا نظروا الى انفسهم أنهم يحجبون بعضهم بعضاً، و أنهم اذا حجبا عن شيء، منعوا عن التصرف فيه و قد علموا أنهم مصنوعون، مدبرون له تعالى، و مع ذلك لا يشاهدونه، علموا أنهم محجوبون عنه، لا هو محجوب عنهم، و علموا أنه لا حجاب بينه و بينهم إلا انفسهم، اذ لو كان الحجاب من غيرهم، لكان مثلهم ممنوعا عن التصرف، و هذا الحجاب الذي من قبلهم لا يضر بالصنع و التدبير و إلا لما صنعهم.

### [احتجاب آخر له تعالى]

ثم إن 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 في تأويل اخبار هذا النوع، و حقيقة ذلك الاحتجاب، احتجاب عن العلم و الرؤية؛ فهو احتجاب علمي: أما بالرؤية الظاهرة أو بالمعرفة الباطنية؛ و هذا احتجاب لطفى، يحجب لطفه الخاص عن عامة خلقه.

### [احتجاب لطفى]

و الفرق بينهما: أن الأول ممتنع الخلاف؛ أي يستحيل خلاف الاحتجاب و هذا غير ممنوع، بل هو امر ارادى يمكن إرادة خلافه. و الأول غير قابل للتخصيص، لأنه ناش عن امر ذاتي؛ و هذا يقبل التعميم و التخصيص، لأنه بالإرادة، و قد اشرت الى هذا الاحتجاب بقولى: و غير ذا الاحتجاب، احتجاب لطفه الأخص؛ فإن له تعالى لطف، عام، يعم جميع خلقه بالهداية و الإرشاد و لطف خاص من التوفيق و



التأييد، يخص به اوليائه، و لطف أخص من الوحي و الإلهام و المكالمة و المخاطبة، يخص بها انبياءه (ع) و اوصيائهم (ع). و هو؛ اى احتجاب لطفه الأخص، بغير أهل و حيه يخص فهذا الاحتجاب، احتجاب خاص عن غير اهل و حيه؛ و هذا الاحتجاب ناش عن الكبريائية و الجلال و الجبروتية. فان مقتضى كبريائته و جلاله و جبروتيته، ان لا يتوسل كل احد الى ساحته بنفسه.

و مما ورد عنهم (ع) فى ذلك، ما عن ابي حمزة الثمالى، قال: قلت لعلى بن الحسين (ع)، لاي علمه حجب الله - عز و جل - الخلق عن نفسه؟ قال (ع): «لأن الله تبارك و تعالى بناهم بنى على الجهل، فلو أنهم كانوا ينظرون الى الله - عز و جل - لما كانوا هداية الامة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٥٦»

بالذين يهابونه و لا يعظمون، نظير ذلك: احدكم اذا نظر الى بيت الله الحرام أول مرة، عظمه، فإذا اتت عليه أيام و هو يراه، لا يكاد ان ينظر إليه اذا مر به، و لا يعظمه ذلك التعظيم» .

فان حمله على الرؤية بعيد، سؤالا عن مثل ابي حمزة و تجويزه امكانها، و جوابا أيضا عن الإمام (ع) بهذا التعليل الظاهر فى التجويز؛ بل السؤال عن علمه ذلك الحجب الخاص. فالمراد بالنظر، النظر الى كراماته الخاصة، و الطافه المخصوصه، فان كل احد لا يطيق ذلك و لا يخرج عن عهده تحمله؛ كما لا يخرج عن عهده حرمة النظر الى بيته.

و عن الرضا (ع) جوابا لبعض الزنادقة، لم احتجب الله؟ فقال (ع): «إن الحجاب عن الخلق لكثرة ذنوبهم، فاما هو فلا يخفى عليه خافية فى آناء الليل و النهار، قال: فلم لا تدركه حاسة البصر؟ قال (ع): للفرق بينه و بين خلقه». الى آخر ما تقدم.

فان السؤال ثانيا، عن علمه عدم ادراكه بحاسة البصر، بعد سؤاله أولا، عن علمه احتجابه، لا معنى له إلا بحمل الأول على ذلك الحجاب، و حينئذ فيستقيم تعليله (ع) بكثرة الذنوب التى توجب منع اللطف منه تعالى، و عدم الأهلية له منهم.

و مما يمكن دعوى ظهوره فى ذلك، قول النبى (ص): «و هو الكينون أولا، الديموم ابداء، المحتجب بنوره دون خلقه فى الافق الطامح، و العز الشامخ، و الملك الباذخ، فوق كل شىء علا، و من كل شىء دنا، فتجلى لخلقه من غير ان يكون يرى، و هو بالمنظر الأعلى، فاحب الاختصاص بالتوحيد اذ احتجب بنوره، و سما فى علوه، و استتر عن خلقه؛ و بعث إليهم الرسل لتكون له الحجة البالغة على خلقه، و يكون رسله إليهم شهداء عليهم» .

و المقصود بالشهادة، قوله (ص): «اذ احتجب بنوره»؛ و قوله «استتر عن خلقه» بعد قوله: «فاحب»، و ان كان يمكن ان يقال: إن المعنى أنه تعالى لما احتجب عن خلقه بنوره الذاتى، و سما بسموه الذاتى، و استتر باستتاره الذاتى، فاحب ان يختص بالتوحيد الإقرارى و العبادى، فبعث إليهم الرسل ليدعوهم إليه؛ و اما قوله (ص): «المحتجب بنوره» فلا موجب لصفه عن ذلك الاحتجاب.

(١). البحار ٣: ١٥ / ٢.

(٢). المصدر ٣: ١٥ / ١.

(٣). المصدر ٤: ٢٨٧ / ١٩.

هداية الامة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٥٧ و ليس كونه فى الاحتجاب يوجب ستره على الألباب

فقد تجلى للعقول و اقترب بخلقها كما به عنه احتجب و ليس كونه فى الاحتجاب، باى الاحتجابين، يوجب ستره على الألباب؛ بل هو ظاهر للعقول بآياته؛ كما قال امير المؤمنين (ع):

«هو الله الحق المبين، احق و ابين مما ترى العيون». و قال (ع): «الظاهر بعجائب تدبيره للناظرين». و قال (ع): «و ظهر فى العقول بما يرى فى خلقه من علامات التدبير» .

فقد تجلى للعقول و اقترب منها بخلقها كما به؛ اى بالخلق عنه احتجب. اشارة الى قول الرضا (ع): «متجلى 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 اما امتناعه تعالى عن الرؤية بها، فلما تقدّم من أنّ الخلقه بذاتها سبب للاحتجاب، و يأتي بعد ابطال الكشف توضيح لمعنى التجلّى، و فى محاجّة الصادق (ع) مع ابن ابي العوجاء، بعد قوله (ع) له: «ان يكن الأمر على ما يقول هؤلاء؛ يعنى اهل الطواف، و هو على ما يقولون، فقد سلموا و عطبتهم...؟ قال: ما منعه ان كان الأمر كما تقول، ان يظهر لخلقها، 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): و يلك! و كيف احتجب عنك من اراك قدرته فى نفسك، نشؤك و لم تكن، و كبرك بعد صغرك...». و قد تقدّم فى اثبات الصانع.

(١). البحار ٤: ٣١٧/٤٢.

(٢). المصدر ٤: ٣١٩/٤٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٦٥/١٤.

(٤). المصدر ٤: ٢٢٩/٣.

(٥). المصدر ٤: ٢٤٢/٤.

(٦). المصدر ٤: ٢٦١/٩.

(٧). المصدر ٣: ٤٣/١٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٥٨ و قد تجلّى لا برؤية و لا يعرفه برؤية من أرسلا و «لن ترانى»، قاله الجبار و قال لا تدركه الأبصار و قد تجلّى لا برؤية، كما تقدّم الآن عنه (ص): «فتجلّى لخلقها 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 يأتي أيضا تكذيب نسبة الرؤية الى النّبى (ص) فهو (ص) لم يعرفه برؤية. هذا كلّ فى ذكر اقوالهم (ع) فى نفي الرؤية، مستدلّة على امتناعها بالأدلة العقائية.

### [موافقة مذهبهم (ع) فى نفي رؤيته تعالى للقرآن]

و مذهبهم فى ذلك موافق للكتاب أيضا كما قلت: و لَنْ تَرَانِي، قاله الجبار، و قال أيضا: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ و قال أيضا: و لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا و يأتي ذكره فلا يبقى بعدئذ شبهة و لا ريب. و قد استدلوا (ع) بكلّ من الآيات الثلاثة: اما الثالثة: فيأتى ذكرها فى كلام الرضا (ع) فى تكذيب نسبة الرؤية إليه (ص)؛ و اما الثانية: فقد تقدّم تكرر الاستدلال و التمثيل بها منهم (ع)؛ و اما الأولى، ففي حديث معاوية بن وهب، عن الصادق (ع) المتقدم بعضه فى «الرؤية بالقلب» و فى «ان مدعى الرؤية مشرك»، قال (ع) (بعد قوله:

فقد اتَّخَذَ مع الله شريكا):

«ويلهم! أ و لم يسمعوا يقول الله تعالى: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ انعام ٦: ١٠٣)، و قوله: لَنْ تَرَانِي يَا مُوسَى! وَ لَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ

(١). البحار ٤: ٢٨٧ / ١٩.

(٢). المصدر ٤: ٢٤٣ / ١٢.

(٣). المصدر ٤: ٢٤٣ / ١١.

(٤). المصدر ٤: ٣٠٣ / ٣١.

(٥). اعراف ٧: ١٤٣.

(٦). انعام ٦: ١٠٣.

(٧) ...

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٥٩ لم يسأل الرؤية موسى ربه بل عن لسان قومه خاطبه

ردّ عليه «لَنْ تَرَانِي» أبدأفكن بهذا مؤمنا موّحدا

و قد تجلّى ربه على الجبل ببعض نوره فدكّ و اضمحلّ

و خرّ إذ رآه و استتابه عن سؤالهم لما رأى عتابه فسوف تراني فلما تجلّى ربه للجبل جعله ذكّا، و إنما طلع من نوره على الجبل، كضوء يخرج من سمّ الخياط، فدكدت الأرض و صعقت الجبال، و خرّ موسى صعباً اي ميّتا، فلما افاق و ردّ عليه روحه، قال سبحانك ثبتت إليك، من قول من زعم أنك ترى، و رجعت الى معرفتي بك، إنّ الأبصار لا تدركك و أنا أوّل المؤمنين و أوّل المقرّين بأنك ترى و لا ترى، و انت بالمنظر الأعلى» .

### [استدلال الأشاعرة على إمكان الرؤية بآية لَنْ تَرَانِي]

و قد استدلت الأشاعرة أيضا على امكان الرؤية بهذه الآية، بأنّه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها مثل موسى (ع)، و اما قوله تعالى لَنْ تَرَانِي فإنّه بعد الجواز، محمول على الرؤية في الدنيا.

### [ردّ استدلال الأشاعرة]

و اقول: اما تخصيص النفي بالدنيا، فقد عرفت أنّ الأمر الممتنع، لا يقبل التخصيص، و ستظفر على قولهم (ع) في امتناعها في الآخرة بالخصوص أيضا. و اما طلب موسى (ع) فقد اشترت إليه بقولي:

لم يسأل الرؤية موسى ربه عن نفسه، و ان كان لنفسه؛ بل عن لسان قومه خاطبه، اذ استدعوا منه ذلك.

و الله تعالى ردّ عليه بقوله لَنْ تَرَانِي أبدا نفيًا تاييديا، فكن بهذا مؤمنا موّحدا، و لا تتبع غيره. و قد تجلّى ربه على الجبل، ببعض نوره لا بذاته - تعالى عن ذلك -، فدكّ و اضمحلّ و خرّ موسى (ع) إذ رآه؛ اي نور التجلي من ربه و اندكاك الجبل به، و استتابه تعالى بعد ذلك عن سؤال قومه و طلبهم الرؤية لما رأى عتابه تعالى عليهم، فقال: تَبَّتْ إِلَيْكَ ....

### [ما ورد عن الرضا (ع) في تفسير آية لَنْ تَرَانِي]

و قد اجاب عنه الرضا (ع)، فيما سأله المأمون، قال المأمون: يا ابن رسول الله: أليس في قولك إن الأنبياء معصومون؟ قال (ع): بلى، فسأله عن آيات من القرآن، فكان فيما سأله ان قال له:

(١). اعراف ٧: ١٤٣.

(٢). اعراف ٧: ١٤٣.

(٣). اعراف ٧: ١٤٣.

(٤). اعراف ٧: ١٤٣.

(٥). البحار ٤: ٣٤ / ٥٥.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٦٠

فما معنى قول الله - عز و جل - : «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ، قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ، قَالَ لَنْ تَرَانِي ... (اعراف ٧: ١٤٣)، الآية كيف يجوز ان يكون كلیم الله، موسى بن عمران، لا يعلم أن الله - تعالى ذكره - لا يجوز عليه الرؤية، حتى سأله هذا السؤال؟ فقال الرضا (ع): «إن كلیم الله، موسى، علم أن الله تعالى لا يرى بالأبصار، ولكنه لما كلمه الله - عز و جل - وقربه نجيا، رجع الى قومه، فاخبرهم: ان الله كلمه وقربه وناجاه. فقالوا: لن نؤمن لك بان هذا الذي سمعناه كلام الله، حتى نرى الله جهرة؛ فلما قالوا هذا القول العظيم، واستكبروا وعتوا، بعث الله صاعقة، فاخذتهم بظلمهم فماتوا. فقال موسى: يا رب! ما اقول لبي اسرائيل اذا رجعت اليهم، وقالوا: إنك ذهبت بهم فقتلتهم، لأنك لم تكن صادقا فيما ادعيت من مناجاة الله اياك، فاحياهم الله، وبعثهم معه؛

فقالوا: إنك لو سألت الله ان يريك تنظر إليه لأجابك، و كنت تخبرنا كيف هو؟ فنعرفه حق معرفته؛

فقال موسى (ع): يا قوم! ان الله لا يرى بالأبصار، ولا كيفيته له، و إنما يعرف بآياته، و يعلم باعلامه؛ فقالوا: لن نؤمن لك حتى تسأله. فقال موسى (ع): يا رب! إنك قد سمعت مقالة بنى اسرائيل، و انت اعلم بصلاحتهم. فاوحى الله - جل جلاله - : يا موسى اسألني ما سألوك، فلن أواخذك بجهلهم؛ فعند ذلك قال موسى (ع): رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ، فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ بِآيَاتِهِ، قَالَ: تَبَّتْ إِلَيْكَ، يقول رجعت الى معرفتي بك عن جهل قومي، و أنا

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٦١

أَوَّلَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُمْ بِأَنَّكَ لَا تَرَى». فقال المأمون: لله درك يا أبا الحسن .

### [قول المؤلف في آية لن تراني]

و اقول في توضيح ذلك: ان الله اخبر في كتابه بقضيتين: قضية طلب قوم موسى الرؤية في قوله: لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً... ، و قضية طلب موسى الرؤية لنفسه لقوله: «ارني»؛ فلا يخلو إما ان كانت القضيتان في ميقات واحدة، او في ميقتين؛ فان كان الأول، فلا محمل له إلا ما ذكره الرضا (ع)؛

و ان كان سؤال موسى لنفسه، قبل سؤال قومه أو بالعكس، فان كان الأول؛ لزم جهل مثل موسى بمسألة الرؤية الى ذلك الوقت، و أنه لم يكن يعلم أن الله تعالى لا يرى؛ سواء اريد به الرؤية في الدنيا أو فيها و في الآخرة معا، إذ الجهل لازم على كل حال؛ و كفى في ذلك خزيا بموسى (ع)! و كيف ذلك؟! و قد قال تعالى فيه: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» و لازم ذلك القول أنه تعالى لم يؤته معرفة أنه لا يرى؛

و ان كان الثاني: فهو اخزي، فإنه كيف تجزى بعد وقوع تلك الحادثة و مشاهدته بعينه ما صنع تعالى بمن سأل رؤيته ان يسأله الرؤية

لنفسه.

فان قيل: إن السؤال ثانيا لأجل احتمال أن العقوبة لعلها لعدم اهليتهم و تعدد بهم عن طورهم، لا لطلبهم ما لا يجوز، لزم الجهل أيضا.

### في أنه تعالى لا يرى في المنام، كما لا يرى في اليقظة؛ وفي الآخرة، كما في الدنيا

#### إشارة

ما تقدم من الإطلاقات، كلها عامية و تعليقاتها آبية عن التخصيص كما عرفت، فهي بنفسها في نفيها كافية، إلا أن المقصود ذكر تصريحاتهم عليهم السلام بالخصوص.

(١). البحار ٤: ٢٥ / ٤٧.

(٢). بقرة ٢: ٥٥.

(٣). قصص ٢٨: ١٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٦٢

#### [تحقيق حول الرؤية في المنام]

واقول: أميا الرؤية: فهي من دلالة الروح، و رؤيتها؟ من غير دلالة الحواس، بل عند ركودها و خمودها. و هي أميا «رحمائية»، او «شيطانية»؛ أو «نفسانية»؛ و حقيقة الجميع ليست إلما رؤية صور و تماثيل، اشباه الواقعية أو اشباحها، او اشباه غير الواقعية من التخيلات؛ نظير تصورات الواهمة في اليقظة، إلا أن أحداث الصور و ارائتها للروح؛ تارة: يكون من الرحمن، ليرى الرائي ما يشاء و يتبته على ما يريد فهي «رحمائية»؛ و لا محالة ليس فيها كذب ابدأ؛ لأنه كوحية و الهامة. و هذه الصور، قد تكون صورا مجردة عن الأشباح؛ نظير العكوس و النقوش، و اخرى اشباحا للمغيبات الخارجية؛ كرؤية البلدان أو الأرواح.

و قد يكون الأحداث و الإراءة من الشياطين، فإنهم يعملون في الجوّ اعمالا، و يراءون النائم اشباحا و صورا أيضا، فهي «شيطانية»؛ فقد تكون صادقة، و قد تكون كاذبة، و ربما كان بعضها صادقا و بعضها كاذبا.

و ان كان إنشاؤها من النفس بتصرف الوهم، لغلبة الأئس و الممارسة، او غلبة المرض و الوجد أو غير ذلك، فهي «نفسانية» لا صادقة و لا كاذبة.

فالمرئي في المنام، ليس إلما صورة، فرضية، وهمية أو اشباحا و صورا للأشياء العينية، و لا- يمكن ان تكون نفس الأعيان الخارجية بخارجيتها و عييتها مرتية، و ان كانت هذه الكلية بعد في محلّ نظر لإمكان ان يقال: إن رؤية النبي أو الإمام أو الارواح في المنام نظير رؤية الروح للأجسام و الأعيان بعد مفارقتها للأبدان؛ و على كلّ حال ليست الرؤية رؤية بصرية، و لا يهمننا هنا التحقيق في هذه الكيفية.

و كيف كان، فالرائي لا يخلو إمّا ان رأى صورة الربّ و شبحه، فقد تقدم أنه ليس بشبح و لا صورة، و لا له شبح أو صورة، فالمدى رءاه غير الله؛ و إمّا ان رأى نفس الذات، بناء على امكان رؤية الروح في المنام نفس الأعيان و الذوات، فيلزم عليه ما يلزم على رؤية الأبصار من المحدودية و التناهي و الإحاطة و غيرها، من غير فرق؛ و الأمر الممتنع المحال لا يصير ممكنا بحال؛ كما قلت:

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٦٣ ما لا يرى، فلا يرى بحال و التوم لا يهدم للمحال

و من يقل: رأيت في المنام ربّي، فلا دين لهذا العامّي  
والله لا يعرف بالعيان هنا ولا في الحشر والجنان  
ولو يرى بذاته في الآخرة لكان معروفاً إذا بالباصرة  
والله لا يعرف بالضرورة إذ لا يحيط العلم منه نوره

### [نفي رؤيته تعالى في المنام]

ما لا يرى؛ أي يستحيل ويمتنع ان يرى، فلا يرى بحال من الأحوال، والتّوم لا يهدم للمحال ولا يصيّرهُ ممكناً ابداً. ومن يقل: رأيت في المنام ربّي، فلا دين لهذا العامّي الجاهل؛ كما عن ابن ابي عمير، عن ابراهيم الكرخي، قال: قلت: للصادق جعفر بن محمّد (ع): إن رجلاً رأى ربّه في منامه، فما يكون ذلك؟ فقال (ع): «ذلك رجل لا دين له، إنّ الله - تبارك وتعالى - لا يرى في اليقظة ولا في المنام، ولا في الدنيا ولا في الآخرة».

وقد نصّ هذا الحديث على نفي الرؤية في الآخرة؛ كما قلت: والله لا يعرف بالعيان، هنا، ولا في الحشر والجنان، وعن اسماعيل بن الفضل،

قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الله، هل يرى في المعاد؟ فقال:

«سبحان الله وتعالى عن ذلك علواً كبيراً، يا ابن الفضل! إنّ الأبصار لا تدرك إلّا ما له لون وكيفيّة، والله خالق الألوان والكيفيّة». و لو يرى بذاته في الآخرة، لكان معروفاً إذ بالباصرة. وقد مرّ كلام امير المؤمنين (ع): «أنّه لا يكون بالعيان موصوفاً، ولا بالذات التي لا يعلمها إلّا هو عند خلقه، معروفاً».

### [نفي رؤيته تعالى في الآخرة]

والله لا يعرف بالضرورة، إذ لا يحيط العلم منه نوره، كما قال تعالى: وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا ... وقد مرّ أنّ المعرفة الضرورية به تعالى محال: علميّة كانت، أم عيائيّة.

(١). البحار ٤: ٣٢/٧.

(٢). المصدر ٤: ٣١/٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٧٥/١٦.

(٤). بقرة ٢: ٢٥٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٦٤ و ليس إمّا في غد إيمان أو هاهنا إذ فقد العيان  
و إذ هما ضدّان زال ما هنا هو خلاف ما لنا تبيننا وهنا يزيد للامتناع وجه آخر، اشترت إليه: و ليس إمّا في غد إيمان، أو هاهنا، إذ فقد العيان، لأنّ هنا المعرفة علميّة، وهي اكتسابيّة، والعيائيّة ضروريّة، وهما ضدّان لا يجتمعان؛ لأنّ الاكتسابيّة غيائيّة، والضروريّة حضوريّة، ولا يجتمع الغياب والحضور؛ فاذا تبدّل الغياب بالحضور، انقلب العلم الى الحضور.  
و من توهم جواز اجتماعهما، قياساً باجتماع ضوء المصباح أو النجوم مع الشمس، فقد وهم. لأنّ هناك مجرد اندكاك الاثر مع بقاء الأسباب، وهنا ليس إلّا اندكاك السبب؛ اعني الغياب، فليس إلّا من باب الانقلاب.  
و حينئذ، فإمّا ان تكون تلك المعرفة الضرورية ايماناً، أم ليست بايمان؛ فان كانت ايماناً، لم تكن المعرفة الاكتسابيّة في الدنيا ايماناً؛

لأنها ضدها، و هو خلاف الحق الثابت المعلوم؛ و ان لم تكن ايماناً، فالمفروض أنها ضدان. و إذ هما ضدان لا يجتمعان، زال ما هنا للانقلاب، و هو أيضا خلاف ما لنا تبيننا من الحق الثابت المعلوم. اذ المحقق المعلوم، أن المؤمنين في الآخرة، هم المؤمنون في الدنيا، و ان الأيمان باق لهم في الحشر و الجنان من غير زوال و نقصان. و هذا المعنى غير أنهم يثابون به في المعاد. حتى يقال لا مانع من الثواب على ما كان. و هذا الوجه نص به الرضا (ع)، فعن محمد بن عبيده، قال:

كُتِبَ الى ابي الحسن الرضا (ع): اسأله عن الرؤية و ما ترويه العامة و الخاصة، و سألته ان يشرح لي ذلك.

فكتب (ع) بخطه: «اتفق الجميع لا- تمنع بينهم، إن المعرفة من جهة الرؤية ضرورية؛ فاذا جاز ان يرى الله بالعين، وقعت المعرفة ضرورة. ثم لم تخل تلك المعرفة من ان تكون ايماناً او ليست بايمان؛ فإن كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية ايماناً، فالمعرفة في دار الدنيا ليست بايمان؛ لأنها ضده، فلا يكون في الدنيا احد مؤمناً، لأنهم لم يرو الله، و ان لم تكن تلك المعرفة التي من جهة الرؤية ايماناً، لم تخل هذه المعرفة التي من جهة

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٦٥ و ما رووا أن النبي اخترقه بالعين كذب افتري الزنادقة

كيف؟ يقول: لا يحيطون به علماً و لا شيء كمثل ربه

لا تدرك الأبصار، ثم بعد ذاقول: إنني قد رأيت كذا

و إنما أرادت الزنادقة تويخ الإسلام بهذه الزندقة الاكتساب ان تزول، او لا تزول في المعاد. فهذا دليل على أن الله - عز و جل - لا يرى بالعين، اذ العين تؤدي الى ما وصفناه.

اقول: قد تعرض (ع) في هذا الحديث لوجهين:

الأول: أن الرؤية، مستلزمة للمعرفة الضرورية، و هي محال؛

و الثاني: استلزامها لما ذكر، و هو قوله (ع): «ثم لم تخل...».

ثم لا- يخفى أنه (ع) لم يتعرض لأبطال الترددين في قوله «ان تزول أو لا تزال»، لوضوحه؛ لأنها لو زالت، لم يبق في الآخرة ايمان، و هو خلاف المعلوم، و لو لم تزل اجتمع الضدان.

### في تكذيب ما نسب الى النبي (ص) من الرؤية، و تأويل ما يوهمها، او يوهم جوازها

#### إشارة

و ما رووا أن النبي (ص) اخترقه بالعين؛ اي ابصره بها (و التعبير بالاختراق من جهة استلزام الأبصار له؛ كما قال: امير المؤمنين (ع) في الحديث المتقدم: «و لا تخرق الى ذي العرش...»؛ اي لا تخرق الابصار؛ و الحاصل، أن الذي نسبوا الى النبي (ص) من الرؤية) كذب، افتري عليه ذلك الزنادقة. كيف؟ يقول في كتابه المنزل عليه من ربه: لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا...، و يخبر أنه لا شيء كمثل ربه بقوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و يقول أيضا: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ... آياه، ثم بعد ذلك يقول: إنني قد رأيت كذا، في صورة شاب أو غيره.

(١). البحار ٤: ٥٦ / ٣٤.

(٢). المصدر ٤: ٢٧٦ / ١٦.

(٣). بقرة ٢: ٢٥٥.

(٤). شوري ٤٢: ١١.

(٥). انعام ٦: ١٠٣.



هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٦٦

و إنما أرادت الزنادقة، توبيخ الإسلام بهذه الزندقة؛ ليظفر الناس في كلامه على التناقض، فيسهل عليهم ردهم عن الدين، فعن صفوان بن يحيى عن الرضا (ع)، وقد سأله ابو قره المحدث، فقال: إنا روينا أن الله قسم الرؤية و الكلام بين اثنين: فقسم لموسى (ع) الكلام، و لمحَمَّد (ص) الرؤية، فقال (ع): «فمن المبلّغ عن الله - عزّ و جلّ - الى الثقلين: الجنّ و الأُنس، لا- تدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار، و لا- يحيطون به علما، و ليس كمثلته شيء أ ليس محمد (ص)؟ قال بلى، قال (ع): فكيف يجيء رجل الى الخلق جميعا، فيخبرهم أنه جاء من عند الله و أنه يدعوهم الى الله بامر الله، و يقول: لا تدركه الأبصار و لا يحيطون به علما و ليس كمثلته شيء ثم يقول: انا رأيته بعيني و احطت به علما و هو على صورة البشر، أ ما تستحيون؟ ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا ان يكون يأتي عن الله بشيء ثم يأتي بخلافه من وجه آخر. قال ابو قره: فإنه يقول:

و أنه رآه نزله أخرى؟ فقال (ع): ان بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال ما كذب الفؤاد ما رأى، يقول ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه، ثم اخبر بما رأى، فقال لقد رأى من آيات ربه الكبرى، فأيات الله غير الله و قد قال و لا يحيطون به علما فاذا رآه الأبصار فقد احاطت به العلم و وقعت المعرفة (اي الضرورية) فقال ابو قره فتكذب الرواية فقال (ع): اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت بها؟ و ما اجمع المسلمون عليه أنه لا يحيطون به علم، و لا تدركه الأبصار و ليس كمثلته شيء .

و في حديث معاوية بن وهب، عن الصادق (ع) (الذي ذكرت بعض جملاته متفرقة)، قال له (ع): يا ابن رسول الله (ص)! ما تقول في الخبر الذي روى «ان رسول الله (ص) رأى ربه»، في اي صورة رآه؟ و عن الحديث الذي رووه «أن المؤمنين يرون ربهم في الجنة»، على اي صورة يرونه؟

فتبسّم (ع)، ثم قال: «يا معاوية! ما اقبح بالرجل يأتي عليه سبعون سنه، او ثمانون سنه، يعيش في ملك الله و يأكل من نعيمه، ثم لا يعرف الله حق معرفته! ثم قال (ع): يا معاوية! إن محمدا (ص) لم ير الرب - تبارك و تعالی - بمشاهدة العيان؛ و ان الرؤية على وجهين:

رؤية القلب، و رؤية البصر؛ و من عنى برؤية القلب، فهو مصيب؛ و من عنى

(١). البحار ١٠: ٣٤٥/٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٦٧

برؤية البصر، فقد كفر بالله و بآياته؛ لقول رسول الله (ص): «من شبّه الله بخلقه فقد كفر». و لقد حدّثني ابي، عن ابيه، عن الحسين بن علي (ع)، قال:

سئل امير المؤمنين (ع) فقيل: يا اخا رسول الله! هل رأيت ربك؟ فقال (ع):

و كيف اعبد من لم اره؟! لم تره العيون بمشاهدة العيان، و لكن رآته القلوب بحقائق الأيمان؛ فاذا كان المؤمن يرى ربه بمشاهدة البصر، فإن 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 الله شريكا؛

ويلهم! او لم يسمعوا يقول الله: لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؟ و قوله: لَنْ تَرَانِي يَا مُوسَى؟ .

ثم ذكر قصّة موسى (ع) على نحو ما تقدّم، ثم قال (ع):

يا معاوية! جعلت لك اصلا في هذا، فاعمل عليه؛ فلو كنت تموت على ما كنت عليه، كان حالك أسوأ الأحوال؛ فلا يغرنك قول من زعم ان الله 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 في 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 الله (ص) الى ما نسبوه من حديث زيد؟! او لم ينسبوا علي بن ابي طالب (ع) الى ما نسبوه من حديث القطيفة!؟

انهم، ارادوا بذلك توييح الإسلام، ليرجعوا على اعقابهم؛ اعمى الله ابصارهم، كما اعمى قلوبهم! تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. و اقول: هذه الرواية كالأولى، نافية لرؤية العين، و تزيد عليها باثبات رؤية القلب؛ و قد فسرها بقول امير المؤمنين (ع): «بحقائق الإيمان ...»

و نظيرها من دون تفسير، ما عن الحلبي، عن الصادق (ع)، قال: رأى رسول الله (ص) ربّه؟ قال: «نعم، رءاه بقلبه، فأمّا ربّنا- جلّ جلاله-، فلا تدركه ابصار حدق الناظرين، و لا يحيط به اسماع السامعين».

(١). البحار ٤: ٥٤ / ٣٤.

(٢). انعام ٦: ١٠٣.

(٣). اعراف ٧: ١٤٣.

(٤). المصدر ٤: ٥٤ / ٣٤.

(٥). المصدر ٤: ٥٤ / ٣٢.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٦٨ و قد رأى النبي في معراجة صورة جبريل على منهاجه و قد رأى أيضا من آيات كبرالعين ما لم تره عين بشر

كما رأى أيضا بما قد كثره بقلبه ما شاء نور العظمة و عن مرآزم، عنه (ع)، قال: سمعته يقول (ع): رأى رسول الله (ص) ربّه- عزّ و جلّ- يعنى بقلبه».

و هذه الأخبار قابلة لحملها على المعراج، ألا أنه لا داعى لهذا الحمل، و لا مانع عن اطلاقها. و أمّا 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 النبي (ص) لجبرئيل والآيات الكبرى الاخرى فى المعراج]

و قد رأى النبي (ص) فى معراجة صورة جبريل على منهاجه؛ اى على ما هو عليه، من الهيئة التى خلقه الله تعالى عليها، فعن الصادق (ع)، فى قوله تعالى لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى قال (ع): رأى جبرئيل على ساقه الدرّ، مثل القطر على البقل، له ستمائة جناح قد ملاء ما بين السماء و الأرض».

و عن امير المؤمنين (ع) فى جواب من سأله عن التناقض فى القرآن، قال (ع):

و أمّا قوله: وَ لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى \* عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى نَجْمٌ ٥٣: ١٣-١٤). يعنى، محمّدا (ص) حين كان عند سدره المنتهى، حيث لا يجاوزها خلق من خلق الله- عزّ و جلّ- و قوله فى آخر الآية: مَا زَاغَ الْبَصِيرُ وَ مَا طَغَى \* لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى نَجْمٌ ٥٣: ١٧-١٨). رأى جبرئيل فى صورته مرّتين: هذه المرّة و مرّة اخرى؛ و ذلك أنّ خلق جبرئيل عظيم، فهو من الروحانيين، الذين لا يدرك خلقهم و صورتهم إلا ربّ العالمين».

و قد رأى أيضا من آيات كبر بالعين، ما لم تره عين بشر؛ كما فى حديث الرضا (ع) مع ابي قره. و لا موجب لحمل «الآيات الكبرى»، التى هى مطلقة، على خصوص جبرئيل بمقتضى تلك الرواية؛ لإمكان ان يكون تفسيره (ع) بجبرئيل، من

(١). البحار ٤: ٤٣ / ١٩.

(٢). النجم ٥٣: ١٨.

(٣). البحار ٤: ٢٠ / ٤٣.

(٤). المصدر ٤: ٩ / ٣٢.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٦٩

حيث أنه بعض الآيات الكبرى؛ كما رأى أيضا بما قد كرمه تعالى وشرّفه، حيث اسرى به من الأرض الى السماء، لتكريمه وارئه آياته اياه، بقلبه ما شاء الله تعالى، نور العظمة؛ اي نفس العظمة، لأنها نور كما رأى أيضا بعينه نورا ظاهريًا من انوار العظمة. فعن محمد بن الفضيل، قال: سألت أبا الحسن (ع): هل رأى رسول الله (ص) ربّه - عزّ وجلّ؟ قال، نعم، أما سمعت الله - عزّ وجلّ - يقول: ما كَذَبَ الْفُؤَادُ ما رأى نجم ٥٣: ١١، لم يره بالبصر و لكن رءاه بالفؤاد .

فحيث تمسكك (ع) بالآية، علم أن مفروضه الرؤية في المعراج، و اثبت أنه كان بقلبه، و طريق الجمع بينه و بين حديث ابى قره، الذى اثبت الرضا (ع) فيه ان الرؤية كانت عينيّة، لا قلبيّة، و لكنّها رؤية الآيات متمسكا بهذه الآية أيضا، ان يحملا على تفسيرين: احدهما للظاهر و الآخر للباطن؛ او على القراءتين: في «كذب» بالتشديد او بالتخفيف؛ فهذا الحديث تفسير للرؤية على التخفيف؛ اي ما كذب قلب محمد (ص) ما رءاه؛ اي ما رأى القلب، و المرئى بالقلب ليس إلّا الله تعالى، لا الآيات و لا جبرئيل، فإنها مرئيان بالعين؛ و حديث الرضا (ع) على قراءة التشديد؛ اي ما كذب قلبه ما رآته عيناه من الآيات؛ كما صرح (ع) به أيضا.

و عن يعقوب بن اسحاق قال كتبت الى ابى محمّد (ع) اسأله كيف يعبد العبد ربّه و مولاه و هو لا يراه؟ فوقع (ع): يا أبا يوسف! جلّ سيدى و مولاي، و المنعم علىّ و على آبائى ان يرى. قال: و سألته هل رأى رسول الله (ص) ربّه؟ فوقع: إنّ الله - تبارك و تعالى - ارى رسوله بقلبه من نور العظمة. و الحديث ليس فيه تقييد بالمعراج، إلّا أنه صريح فى ان المرئى بالرؤية القلبية، نور العظمة. و عن ابراهيم بن محمد الخزاز و محمد بن الحسين، قالوا: دخلنا على الرضا (ع)، فحكينا له ما روى «انّ محمّدا (ص) رأى ربّه فى هيئة الشابّ الموقّق فى سنّ ابناء ثلاثين سنة» فقال (ع) يا محمّد! انّ رسول الله (ص) حين نظر الى عظمة ربّه، كان فى هيئة الشابّ الموقّق و سنّ ابناء ثلاثين سنة؛ يا محمّد! عظم ربّى و جلّ ان يكون فى صفة المخلوقين. قال: قلت جعلت فداك! من كانت رجلاه فى خضرة؟ قال (ع) ذاك

(١). البحار ٤: ١٩ / ٤٣.

(٢). المصدر ٤: ٢١ / ٤٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٧٠

محمّد (ص)، كان اذا نظر الى ربّه بقلبه، جعله فى نور مثل نور الحجب، حتّى يستبين له ما فى الحجب، انّ نور الله 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 السنّة، فنحن القائلون به». و هذا الحديث اثبت التّظر أولا- 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 البرزطى عن الرضا (ع)، قال: «قال رسول الله (ص)، لما اسرى بى الى السّماء، بلغ بى جبرئيل مكانا لم يطأ جبرئيل قطّ فكشف لى، فارانى الله - 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 بالنبى (ص)، ما عن الصادق (ع) فى جواب سؤال الزنديق، قال: فتقول: إنّّه ينزل الى السّماء الدنيا، قال (ع): نقول ذلك، لأنّ الروايات قد صحّت به و الأخبار، قال: و اذا نزل، أليس قد حال عن

العرش و حوله عن العرش انتقال؟ قال (ع): ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين؛ ولكنّه ينزل الى سماء الدنيا بغير معاناة ولا حركة، فيكون هو كما في السماء السابعة على العرش، كذلك هو في سماء الدنيا، أنّما يكشف عن عظمته، و يرى اوليائه نفسه حيث شاء، و يكشف ما شاء من قدرته و منظره في القرب و البعد سواء.»  
و معنى قوله (ع): «يرى اوليائه نفسه»؛ اي يريهم نفسه بكشف عظمته و قدرته.  
و الظاهر انّ المراد بالاولياء هنا، انفسهم (ع).

و الحاصل: انّ الروايات متّفقه فيما هو المقصود من نفى رؤية العين للنبي (ص) كغيره، و أنّما اختلافها في اثبات امر زائد من رؤية جبرئيل أو الآيات أو نور العظمة بالعين أو بالقلب، و ليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين. و سيأتي في ابطال الكشف توضيح للرؤية القلبية، إن شاء الله تعالى.

(١). على نسخة الكافي منه اخضر و منه احمر و منه ابيض.

(٢). البحار ٤: ١٨ / ٣٩.

(٣). المصدر ٤: ١٥ / ٣٨.

(٤). المصدر ٣: ٣٥ / ٣٣٠.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٧١ و ما رووه في صحيح سنّته ينظر وجه الله أهل جنّته  
و أنّ من ثواب تهليل له زيارة الله لمن هلّله  
فزورة النبي من زيارته و الوجه و 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) في صحيح سنّته، من أنّه: ينظر وجه الله؛ اي الى وجهه أهل جنّته .  
و أنّما قلت: «صحيح السنّة» لأنّ الرضا (ع) لم يكذبها، بل أوّلها و فسرها.

و كذا ما رووه عنه (ع)، أنّ من ثواب تهليل له، زيارة الله لمن هلّله، فزورة النبي (ص) معدودة من زيارته تعالى أيضا، و الوجه، و وجهه (ص)، و وجه حجّته تعالى، و هو الإمام.

عن ابى الصلت الهروي، قال: قلت: لعلي بن موسى الرضا (ع)، يا ابن رسول الله! ما تقول في الحديث الذي يرويه اهل الحديث: «انّ المؤمنين يزورون ربّهم من منازلهم في الجنّة.»؟

فقال (ع): يا أبا الصلت! انّ الله - تبارك و تعالى - فضّل نبيّه محمّدا (ص) على جميع خلقه من النبيين و الملائكة، و جعل طاعته، طاعته؛ و مبايعته مبايعته؛ و زيارته في الدنيا و الآخرة، زيارته؛ فقال - عزّ و جلّ - : مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (نساء ٤: ٨٠) و قال: إنّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (فتح ٤٨: ١٠) و قال النبي (ص): «من زارني في حياتي أو بعد موتي، فقد زار الله.» و درجة النبي (ص) في الجنّة ارفع الدرجات، فمن زاره الى درجته في الجنّة من منزله، فقد زار الله - تبارك و تعالى.

قال: قلت له، يا ابن رسول الله! فما معنى الخبر الذي رووه: «انّ ثواب لا إله الا الله، النظر الى وجه الله.»؟

فقال: يا أبا الصلت! من وصف الله بوجه كالوجوه، فقد كفر؛ و لكن وجه الله، انبياؤه و رسله و حججه - صلوات الله عليهم - فالنظر الى انبياء الله و رسله و حججه في درجاتهم، ثواب عظيم للمؤمنين يوم القيامة؛ يا أبا الصلت! انّ الله - تبارك و تعالى - لا يوصف بمكان و لا يدرك بالأبصار و الأوهام.»

(١). البحار ٤: ٣/٤.

(٢). المصدر ٤: ٣/٤.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٧٢ و المؤمنون في المعاد ناظرة الى ثواب ربها منتظرة و الماردون ذائقو عذابه و هم لمحجوبون عن ثوابه

### [بيان آيتين موهمتين لرؤيته تعالى بالعين و تأويلهما]

و مما يوهم الخلاف أيضا، آيتان، اشرت إليهما: و المؤمنون في المعاد؛ اي في الموقف، ناظرة الى ثواب ربهم، 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 يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ. و لأجل أنه حكاية لقوله تعالى ابقى اللام في البيت إشعارا بالحكاية.

فعن الرضا (ع) في قوله تعالى: وَجُوهٌ يَوْمِئِذٍ نَاصِرَةٌ\* إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ. قال: يعني، مشرقه تنتظر ثوابها.

و عن امير المؤمنين (ع)، في جوابه عما يوهم التناقض في القرآن، قال (ع): و اما قوله: وَجُوهٌ يَوْمِئِذٍ نَاصِرَةٌ\* إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ.، ذلك في موضع ينتهي فيه اولياء الله- عزّ و جلّ-، بعد ما يفرغ من الحساب الى نهر يسمى «الحيوان»، فيغتسلون فيه و يشربون من آخر؛ تبيض وجوههم، فيذهب عنهم كل قذى و وعث؛ ثم يؤمرون بدخول الجنة؛ فمن هذا المقام ينظرون الى ربهم كيف يشيهم، و منه يدخلون الجنة؛ فذلك قوله- عزّ و جلّ- في تسليم الملائكة عليهم: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ (زمر ٣٩: ٧٣) فعند ذلك اثيوا بدخول الجنة، و النظر الى ما وعدهم الله- عزّ و جلّ-، فذلك قوله: إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ.

و الناظرة في بعض اللغة، هي المنتظرة، أ لم تسمع الى قوله تعالى: فَناظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسِلُونَ.؛ اي منتظرة بم يرجع المرسلون. و عن التوحيد بعد قوله (ع) «الى ربها ناظرة» و انما يعني بالنظر إليه، النظر الى ثوابه تبارك و تعالى.

و امّا قوله تعالى: لَمَحْجُوبُونَ، فقد مرّ في الحجاب حديث الرضا (ع) فيه، قال (ع): «انّ الله- تبارك و تعالى- لا يوصف بمكان يحلّ فيه، فيحجب عنه عباده،

(١). مطففين ٨٣: ١٥.

(٢). قيامة ٧٥: ٢٢-٢٣.

(٣). البحار ٤: ٣/٢٨.

(٤). المصدر ٤: ٣/٩.

(٥). نمل ٢٧: ٣٥.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٧٣ و قال قوم قد يرى بالكشف في القلب لا بكمّ أو بكيف لكنّه خصّ بالأولياء الواصلين حالة الفناء و لكنّه؛ يعني، أنّهم عن ثواب ربهم محجوبون.»

### في نفى الإدراك القلبي المعبر عنه ب «الكشف» و التجلّي القلبي

### [ادعاء الصوفية و الفلاسفة رؤية الله بالكشف]

و قال قوم، و هم الصوفية، أنّه تعالى قد يرى بالكشف في القلب، لكن لا بكمّ أو بكيف؛ و هم يعتقدون ذلك و كثير منهم يدعون حصوله؛ و في الفلاسفة أيضا من يعترف بصحّته و لكن لا يدعونه.

**[حجتهم لادعائهم]**

و حجتهم في ذلك أن القلب اوسع من العقل و الوهم، كيف لا؟ و هو عرش الرحمن، لكنه مع ذلك عندهم ليس على الإطلاق بل مشروط بشرط، و لذلك خصّ بالأولياء الواصلين بزعمهم حالة الفناء؛

**[منازل السالكين عندهم]**

فإنهم جعلوا للسالك احوالا و سموها «منازل»، و آخر الحالات و المنازل عندهم، «حالة الفناء» ثم «البقاء بالله»، و هي اخص منها و يقولون: السير من الله، و السير الى الله، و السير في الله، و السير بالله، و للسالك في كل من السيرات الأربعة، حالات متناسبة؛ و «العارف الكامل»، هو الذي تم سيره و وصل الى حدّ الفناء، و هو السير الثالث.

**[ما هو المراد بالفناء]**

و المراد بالفناء عندهم، هو الفناء الإرادى، و اتخذه بزعمهم من قوله (ص): «موتوا قبل ان تموتوا.» و لكن على فرض صحته، اين هو من ذاك؟ بل اتخذه من اهل البدع و الأباطيل، و إنما استشهدوا به دفعا للتضليل، يخادعون به الجهلة، و يصيدون به الغفلة. و هذا الفناء الإرادى، عبارة عن إماتة كل هوى و شهوة و إرادة و ادراك من نفسه، و الانسلاخ عن التعينات الوجودية له و لغيره بالكلية، و افراغ قلبه عن جميع ذلك؛ أما بالتدريج، بدلالة مرشد كامل، او بغتة بجذبة إلهية.

(١). البحار ٣: ٣١٨ / ١٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٧٤ عند إزالة التعينات، يكشف بالصفات أو بالذات

أول من أبداه في الإسلام صوفى اشراقى الاعتصام

و لم يكونوا قبل أن تفلسفوا يعرفوا كشفا إذا تصوّفوا

كان لكلّ عدّة مقول رؤية اتحاد أو حلول

فمذ تفلسفوا نفوا جميعا إذ أحدثوا في ذاته بديعا

قالوا: بأنّه الوجود المطلق فما 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 اما بالصّفات، ان كان فانيا في الصفات؛ أو بالذات، ان كان فانيا في الذات، و هو اكمل و اعلى من الأوّل. و سيأتى في التجلّى - إن شاء الله - أنّ التجلّى عندهم أربعة انواع: التجلّى بالآثار، التجلّى بالأفعال، التجلّى بالصفات، التجلّى بالذات؛ و الأوّلون لا يعدان من كشف الذات الذى هو محلّ الكلام هنا.

**[أول من أبدى الكشف فى الاسلام]**

أول من أبداه فى الإسلام مع أنّه لا سابقة له فيه، صوفى اشراقى الاعتصام؛ اى من كان يعتصم بالاشراقيين، فكانت عصمة امره الايتمام بهم و التقليد منهم؛ فإنهم يعتقدون أنّ الحكمة إنّما تحصل بالإشراق على النفس بعد تصفية القلب بالرياضات.

و كانت الصوفية فى بدء امرهم لا يعرفون شيئا من ذلك، حتّى ادخلوا الفلسفة فى الإسلام؛ و كانت عمدة اعمالهم الزهد و الرياضات

الشاقّة و خلط السنّة بالبدعة، و لم يكونوا من قبل أن تفلسفوا؛ اى قبل ان يأخذوا الفلسفة، ليعرفوا كشافا إذا تصوّفوا، بل كان لكلّ عدّة منهم مقول من القول، رؤية أو اتحاد أو حلول؛ كما كان لإضرابهم من اهل البدع و الفضول. و اظنّ أنّ الحلّاج أيضا كان منهم؛ كما ذكره المفيد و الطوسى فى الحلوليّة، و لكن أوّلوا بعده كلامه الى الكشف، او أنّه كان يقول بهما بل بالجمع، لأنّه لم يكن مستقرّا على مذهب كما قيل، بل كان له عند كلّ قوم مذهباً و مسلکاً، و لذلك تعدّه العامّة منهم و الشيعة منهم.

### [استعانة الصوفية بالفلسفة فى دفع الخرافات فى رؤيته تعالى]

و كيف كان، فمد تفلسفوا، نفوا تلك الخرافات و المحاللات جميعاً، اذ عرفوا استحالتها. فوا خزياه! و كفى بهم خزيا ان لا يعرف المنتحل بالاسلام، المحال على ربه يعلم اسلامى، حتى يعلمه و يعرفه ممّن هو خارج منه؛ فيا ذلّمه الاسلام من بعد عزّه! ان يمتنّ غير الاسلام على المسلمين بتعليم الكتاب و الحكمة، مع انّ الاسلام ينادى

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٧٥

باعلى صوته: أنّ الناس قبله كانوا لى ضلال مبین؛ و يقول: وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ. و يقول: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ...

فيا سبحان الله! هل كان الدين عند الله الإسلام إلّا لكماله؟ و هل كان لا يقبل غيره إلّا لنقصه؟ فكيف صار الإسلام بعد ذلك محتاجاً فى عرفانه الى الفلسفة، او الى التصوف الذى يزعمه جهال المتصوّفة أنّه غيرها و يسمّون انفسهم «العرفاء»، و اهل الفلسفة، «الحكماء» و كثيرا ما يطعنون عليهم و يقدحونهم قدحاً فاحشاً، يراءون بذلك أنّهم منهم على طرف النقيض؛ مع أنّه لو لاها لم يكن لهم هذا المدّ الطويل، و هذا البسط العريض، و لم يكن يعبأ بهم إلّا من لا يعرف السود من البيض؛ بل لو تجرّد عرفانهم عن الفلسفة لم يبق لهم إلّا بدعا مزخرفة.

### [إحداث الصوفية قولا بديعا تبعا للفلاسفة، بأنّ ذاته تعالى وجود مطلق]

ثمّ إنّ الفلسفة لم تهدهم الى صحيح المعرفة، لأنّها فى نفسها وهميّة، ليست لها حقيقة واقعيّة؛ بل أنّما هداهم الى استحالة تلك الخرافات فقط، و لكنّهم «فرّوا من المطر الى المطر أو الى الميزاب»، و أنّما طردوا تلك الأقوال إذ أحدثوا فى ذاته تعالى تبعا للفلاسفة قولا- بديعا، و هو أنّهم قالوا: بأنّه؛ اى ذاته تعالى الوجود المطلق، و غيره من الموجودات باسرها تنزلاته و اطواره، و حقيقتها أيضا هو الوجود المحدود بحدود التعينات الاعتباريّة مع بقائه على بساطته، فهو عينها و غيرها اعتباراً، و ليس فى الدار غيره ديار. و على هذا، فما به تعالى يليق شىء ممّا اخترقوا أوّلاً من القول بالرؤية العينيّة او الحلول أو الاتحاد، بل يستحيل كلّ ذلك. أمّا الرؤية، فلائّن الوجود المطلق مجرّد، و المجرّد غير قابل للرؤية؛ و أمّا الحلول و الاتحاد، فلائنهما يستلزمان الاتينيّة، و الوجود فى الواجب و الممكن واحد بالحقيقة.

قال الشبستري:

حلول و اتحاد اينجا محال است كه در وحدت دوئى عين ضلال است

(١). اشارة الى آية ١٦٤ سورة آل عمران ٣ و آية ٢ سورة جمعة ٦٢.

(٢). آل عمران ٣: ٨٥.

(٣). آل عمران ٣: ١٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٧٦ لكنّه قابل الانكشاف في قلب عارف مزكى صاف

و من لدن حدوثه دهوراقد كان بين أهله مستورا

من ذاك لم ترده الهداةنصا و لم تسألهم الرواة

بل بالاشارات يحاورونهو في السرايب يذاكرونه

فقام ذو النون ملقنا بهو أودع الجنيد في كتابه

أعلنه الشبلي و الحلّاجفراح بعد ذكره و راجوا

و عند الأركياء من ولاته ممتنع بالذات كشف ذاته

و كونه الوجود بحث آخربطلانه في بابه سيظهر لكنّه مع ذلك، قابل الانكشاف عندهم، في قلب عارف مزكى صاف قد صفى قلبه

عن كلّ الأغيار على ما تقدّم،

قال الشبستري:

دل عارف شناسای وجود است وجود مطلق أو را در شهود است

**[إخفاء هذا القول من جانب القائلين خوفا من القتل و التكفير]**

و هذا القول من لدن حدوثه فيما بينهم دهورا، قد كان بين أهله مستورا، لا يتمكّنون عن اظهاره خوفا من القتل و التكفير؛ كما كانوا

يكفرون القائل بالاتحاد و الحلول، لأنّه مثلهما أو اضلّ سبيلا. من ذاك؛ اي من اجل كونه مستورا بينهم و عدم افشائه و شيوعه، لم

ترده الائمة الهداء (ع) نصّا مع ردهم على قاطبة الفرق الضالة و المضلّة؛ و كذلك و لم تسألهم (ع) الرواة عنه كما سألوا عن غيره،

فإنّك لن تجد في كلامهم (ع) لفظ الكشف أو أنّه تعالى هو الوجود أو كلمة وحدة الوجود و لا في اسئلة الرواة عنهم (ع)، مع كثرتها

في غير ذلك، عينا و لا اثرا و لو ردا، و هذا شاهد على غاية ستره و خفائه. بل كانوا بالإشارات يحاورونه فيما بينهم، و في السرايب

يذاكرونه؛ و مع ذلك يتواصلون بالستر و يوصون من يعلمونه بالإخفاء.

**[أول من تجزى منهم في إبراز هذا القول]**

فقام ذو النون ملقنا به، فكان يلقنه الناس من غير رعاية الاهلية، و أودع الجنيد في كتابه من غير خوف اذاعه الأسرار الخفية، و أعلنه

الشبلي على المنابر، و الحلّاج في المحاضر، من غير حشمة و لا تقية. و هؤلاء أو من تجزى منهم بإبراز المستور و اخراج الضغائن من

الصدور، هم المذنبين فتحوا الباب، و هدموا السدّ على المضلّ المرتاب؛ فراح بعد؛ اي بعد ذلك ذكره في الناس، و راجوا أيضا من غير

مانع و لا رادع.

قال الجامي في النفحات:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٧٧ و عند الأركياء من ولاته ممتنع بالذات كشف ذاته

و كونه الوجود بحث آخربطلانه في بابه سيظهر «إنّ ذو النون رأس هذه الطائفة، و نسبة الكلّ إليه؛ فإنّه و ان كان قبله مشايخ، إلّا أنّه

أول من تكلم بهذا الطريق، و أول من ادّى الإشارات بالعبارات؛ و لما جاء جنيد، رتب هذا العلم و بسطه و اودعه في الكتب؛ و لما

جاء الشبلي اعلنه على المنابر، قال جنيد: إنّنا كنّا نتكلم بهذا العلم في السرايب و في البيوت، و جاء الشبلي فأعلنه على المنابر على

رءوس الخلائق.» انتهى كلامه معرّبا.



**تقرير لبطان الكشف، و امتناعه على مذهبه (ع) بما استفاد من اقوالهم (ع)**

قد عرفت أن القائل بالكشف، يخصّيه بعد الجواز بالاولياء الازكياء، و لكن عند الأزكياء من ولاته تعالى، (الذين زكيهم الله و صفّاهم، و جعلهم ولاية امره و المستودعين لسره)، ممتنع بالذات كشف ذاته، لا لقصور المدركات، و لا لمانعية التعينات، بل بمعنى أن ذاته تعالى من حيث أنه 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 مذهبه (ع)، و بطلانه في بابه سيظهر عند التعرّض لأبطال الحلول و الاتحاد و وحدة الوجود.)؛ يعني، أن امتناع الذات عن الإدراك، ليس مبتنيا على انكار كونه الوجود أو انكار وحدة الوجود، و ان كان اثباته عند مشبته مبتنيا على القول بهما؛ اذ لم يقل بالكشف إلا القائل بوحدة الوجود، و ذلك لما زعموا أن حقيقة كل موجود هو الوجود، لكنّه في الواجب مطلق و في غيره مقيد بالحدود، و ليس المقيد إلا نفس المطلق المحدود، فاذا زالت الحدود، بقي مطلق الوجود.

**[انحلال القول بالكشف إلى دعاوى ثلاثة عند التحليل]**

فمقالتهم عند التحليل تنحلّ الى دعاوى ثلاثة:

إحداهما: أن ذاته تعالى هو الوجود؛

ثانيتها: اتّحاده تعالى مع غيره في الحقيقة؛

ثالثتها: أن ادراك حقيقة الوجود التي هي ذاته تعالى ممكن.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٧٨

و وافقهم على الأولى، جميع الفلاسفة، و على الثانية، اكثرهم، عدا من ذهب الى تأصل الماهية في الممكن، و على الثالثة: قوم منهم، و لكن لم يدعوه لأنفسهم.

و الدعاوى الثلاثة، كلّها باطلّة على مذهب اهل البيت (ع)، ألا ان المقصود هنا ابطال الدعوى الثالثة، و لكن لا تخصّص الكلام بهم و لا بفرض كون ذاته تعالى هو الوجود، لئلا يتوهّم متوهّم أن الفساد مبنّى على القول به و بالوحدة أو الفناء؛ كما حصل شبه ذلك لبعض المعاصرين، فإنّه تخيل أن فساد الكشف لأجل عدم اهليّة مدّعيه، او لأجل قولهم بالفناء؛ فقال: لا مانع من ان يعرف الله تعالى اوليائه الخاصّة ممن شملتهم العناية الإلهية، ذاته المقدّسة بالذات المقدّسة بنوره، عرفانا شهوديا، بقدر ما شاء، من غير الفناء الذي يقول به الصوفيّة. و زعم ان هذا من معرفة الذات بالذات؛ و أنّه شيء استفاده من الروايات- اعادنا الله من امثال هذه التوهّمات- بل المدعى من مذهب اهل البيت (ع)،

**[امتناع كشف ذاته تعالى في مذهب اهل البيت (ع)]**

أن كشف الذات و ادراكه من حيث هو ذاته تعالى ممتنع بالذات، سمى كشفا صوفيا أم لم يسم، قيل معه بالفناء أم لم يقل، قيل بوحدة الوجود أم لم يقل، قيل بأنه هو الوجود أم لم يقل، قيل باهليّة الكاشف أم لم يقل.

ثمّ أنّه بعد ما تبهناك عليه من حدوث هذا القول بعد حدوث الفلسفة و انتشارها، و ذلك بعد مضيّ زمن طويل من صدر الإسلام، و أنّه بعد حدوثه كان مستورا بين اهله؛ كما اعترفوا به في مدّة تقرب من مائتي 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 بمذهبه (ع) إلا الاستفادة و الاستنباط من جوامعهم الكليّة التي القوها في التوحيد؛ فإنّهم (ع) تأسيا برّبهم 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 في كتابه جوامع كذلك مثل قل هو الله أحد الخ و قوله لا تدركه الأبصار و قوله لا يحيطون به



عِلْمًا و قوله لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و غير ذلك.

### [وجهان في ابطال توهم القائل بالكشف]

ثم إنَّ القائل بالكشف حيث يدعى حصوله بالقلب، كان له توهمان: توهم جواز الكشف، و توهم حصوله بالقلب و تمكّن القلب منه،  
فله إذن دعويان؛

فألذی نذكر في ابطاله مستشهدا بما ورد عنهم (ع) أيضا وجهان:

(١). الاخلاص ١١٢: ١.

(٢). الانعام ٦: ١٠٣.

(٣). طه ٢٠: ١١٠.

(٤). الشورى ٤٢: ١١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٧٩ فالقلب ليس مدركا بنفسه بل مدرك الإنسان محض نفسه

و الأصل في القلب هو الصنوبري آله إحساس لها كالبصر

يكنى به عن قوة لا تبصرو شأنها تفكر تدبر الوجه الأول: النظر في القلب الذي توهموا أنه غير سائر المدركات و أن له من التوسع ما ليس لغيره، و ابطال ذلك؛ و ان كان امتناع الذات يغني عن هذه التكاليف؛ كما قدمنا الإشارة إليه في قصور المدركات، بل قد تقدم هناك ان الوجه في قصورها أيضا يرجع الى امتناع الذات؛ و لكن في اتمام الحجية انارة للمحجية، و ان كان اللجوج غير محجوج،  
فلذلك بدأت أولا بالنظر في شان القلب، فقلت:

فالقلب ليس مدركا للأشياء بنفسه، اذ ليس من المدركات؛ بل مدرك الإنسان في جميع ما يدركه بالحواس الظاهرة و الباطنة محض نفسه لا غير، و اطلاق المدرك على غيرها بلحاظ أنها آلاتها و قواها، و إلا فالمدرك الأصلي في كل انسان نفسه و روحه.

### [الكلام في شأن القلب و كيفية إدراكه الأشياء]

و للقلب بحسب العرف و اللغة اطلاقان، لا ثالث لهما، و لا يخرج عنهما أيضا منطلق الآيات و الروايات،  
الأول: و هو الأصل فيه؛ كما قلت: و الأصل في القلب، هو اللحم الصنوبري، و هو آله إحساس لها (للنفس)؛ كالبصر و السمع و  
غيرهما، غاية الأمر أنه مركز اجتماع الحواس الظاهرة و مجتمع الإحساسات، و قد تقدم.

و الثاني: ما قلت: يكنى به بعد ذلك عن قوة لطيفة لا تبصر؛ اي ليست مثل اللحم الصنوبري تدرك بالبصر، و شأنها تفكر و تدبر؛ اي  
يراد به القوة المتفكرة و المتدبرة للأشياء، و لازمها تدبير الحواس أيضا.

و هذا الإطلاق إمّا من باب اشتراك اللفظ، او من باب أن محلّ تمرکز هذه القوة او محلّ بروز حكومتها، هذا العضو الخاص من  
البدن.

### [القلب في القرآن]

و كيف كان، فمن اطلاقه في الكتاب العزيز على الأول، قوله تعالى: لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا  
يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٨٠

كَأَلَانِعَامٍ ... و قوله: إِذِ الْقُلُوبُ لَدَى الْحَنَاجِرِ كَاطْمِينٍ و قوله: وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ و قوله: يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَبْصَارُ و قوله: قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ أَبْصَارُهَا خَاشِعَةٌ و قوله: الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْآفِنْدَةِ فَإِنَّ الْفُؤَادَ مِنْ أَسْمَاءِ الْقَلْبِ و قوله: وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْآفِنْدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ و قوله: مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرِجَالٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جُوفِهِ مَعَ احْتِمَالٍ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهَا الْقُوَّةَ، وَ حِينَئِذٍ فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقُوَّةَ الْمُدْرِكَةَ الْمَجْعُولَةَ لِلْإِنْسَانِ بِجَعْلِ الرَّحْمَنِ، لَيْسَتْ إِلَّا وَاحِدَةً.

و مما يدل على أن القلب مركز الحواس الظاهرة، قوله تعالى: وَ لَتَضِيغِي إِلَيْهِ أَفْنِدَةُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حَيْثُ نَسَبَ الْإِصْغَاءَ وَ هُوَ فَعْلُ السَّمْعِ إِلَى الْفُؤَادِ.

و أمّا اطلاقه على الثاني؛ اعنى نفس القوّة، فجميع ما فى القرآن من ذكر القلب و الفؤاد، غير ما ذكر؛ و هى كثيرة، من ذلك، قوله تعالى: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا و قوله: فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ و قوله: فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ و قوله: وَ طَبِعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ و قوله: وَ مَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ قَلْبَهُ وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَ قَوْلُهُ: وَ لَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَ غير ذلك، مثل قوله: لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ حَيْثُ أَرِيدُ بِهِ

(١). آل عمران ٣: ١٥١.

(٢). غافر ٤٠: ١٨.

(٣). احزاب ٣٣: ١٠.

(٤). نور ٢٤: ٣٧.

(٥). النازعات ٧٩: ٨ و ٩.

(٦). الهمزة ١٠٤: ٧.

(٧). النحل ١٦: ٧٨.

(٨). احزاب ٣٣: ٤.

(٩). انعام ٦: ١١٣.

(١٠). محمد ٤٧: ٢٧.

(١١). حج ٢٢: ٤٦.

(١٢). التوبة ٩: ٨٧.

(١٣). توبة ٩: ٩٣.

(١٤). التغابن ٦٤: ١١.

(١٥). حجرات ٤٩: ١٤.

(١٦). البقرة ٢: ٢٢٥.

(١٧). ق ٥٠: ٣٧.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٨١ فما هو القلب الذى لن نعقله؟ ينال فوق العقل ما لم ينله

و ما به آية أو رواية و لا من الناس به دراية

أم كيف تفنى النفس و هو شاخص و مع شخوصه الفناء ناقص؟

كيف يعى المحدود و المكيف ما ليس محدودا و لا يكيف؟ العقل بقرينه قوله: لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ.

### فما هو القلب الذى لن نعقله؟

؛ أى أى شىء هو؟ ان اريد به غير الذى ذكر او المذكور، و لكن على وجه يعرّفونه من أنه ينال فوق العقل ما لم ينله، و قد مرّ أنّ العقل لا يدركه، و هو أدقّ نظرا و أرقّ صفاء فى المدركات. و ما به مع هذه الخصوصية بحيث يبقى مع فناء النفس، و يدرك ما لا يدركه العقل، آية أو رواية، و لا من الناس به درايه، بحيث يؤخذ تصديق ذلك من طريق العقلاء؛ أم كيف تفنى النفس و هو، اى القلب حى، 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 إلّا بعد زوال جميع التعينات؛ و لذلك اعترض عليهم ذلك، و اشكل عليهم امره، أنه لو لم يفنى القلب لم يحصل الفناء، و لو فنى فمن اين الإدراك؟

فاجيب: بأنّ لا نعنى من الكشف إلّا ذلك؛ اى حصول الفناء بالكثية، 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 معقولية ذلك، كيف يعى المحدود و المكيف ما ليس محدودا و لا- يكيف؟ و هذا الوجه فى الامتناع و الاستحالة، لا يخصّ كشف الصوفى، بل يعمّ كلّ كشف من كلّ احد يدعى كشف ذاته تعالى؛ سواء قال بالفناء أم لم يقل، بل سواء قال بالقلب أو بغيره؛ فإنّ الكاشف و المدرك، اى شىء فرض، و باىّ نحو فرض، و من اىّ شخص فرض مكيف محدود، و المكيف المحدود لا يصير وعاء للامكيف اللامحدود؛

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٨٢ و هو بعيد عن قوى المحدود أو خطرات قلب ذى الحدود

يبعد عنه الحدس بالقلوب عال عن الاشباه و الضروب  
و القلب عن إخطاره كليل ليس فى الأشياء له عدل  
لم يستتر فيكشف الستار بل 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 مبرّء عن الوسواس و الصوارف. قال امير المؤمنين (ع):

«لأنّه اللطيف الذى اذا ارادت الأوهام ان تقع عليه فى عميقات غيوب ملكه، و حاولت الفكر المبرّات من خطر الوسواس علم ذاته، و تولّته القلوب إليه لتحوى منه مكيفا فى صفاته، و غمضت مداخل العقول من حيث لا تبلغه الصفات لتنال علم إلهيته ردعت خاسئته، تجوب مهاوى سدف الغيوب، متخلّصة إليه سبحانه، رجعت اذ جهت معترفة بأنّه لا ينال بجور الاعتساف منه كنه معرفته، و لا يخطر ببال اولى الرويات خاطرة من تقدير جلال عزّته، لبعده من ان يكون فى قوى المحدودين لأنه خلاف خلقه، فلا شبه له فى المخلوقين  
...»

يبعد عنه الحدس بالقلوب عال عن الاشباه و الضروب قال (ع):

«البعيد عن حدس القلوب، المتعالى عن الاشباه و الضروب.»

و القلب عن إخطاره كليل ليس فى الأشياء له عدل قال (ع) لابنه الحنفية: «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، لأنه ليس له فى

الأشياء عدل.»

و هو تعالى لم يستتر فيكشف السِّتار عنه، بل لم يحطه القلب و الأبصار، قال امير المؤمنين (ع): «و لا بمحدث فيبصر، و لا بمستتر فيكشف، و لا

(١). خاسرة حاسرة.

(٢). تخرق.

(٣). مساقط.

(٤). الظلم.

(٥). البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٦). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٧). المصدر ٣: ٢٣٠ / ٢١.

(٨). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٨٣ يعظم أن يحيط قلب أو بصره فيثبانه على قدر

محزّم على القلوب تحمله ممتنع على البصير يعقله

لا قلب من أثبتة يبصره لا 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 تُدرِكُهُ الأبْصَارُ، أن المراد بها، او هام القلوب، و ليس المراد بالوهم الذى اصطلح عليه الفلاسفة، بل الذى يقابل العقل، فيعمّ جميع انواع مدركات القلب اذا فرض لها انواعا.

يعظم أن يحيط قلب أو بصر به فيثبانه على قدر؛ اى يقدر أنه باحاطتها تقديرا، قال (ع) فى وصيته للحسن (ع): «عظم ان تثبت ربيوته باحاطة قلب أو بصر.»

محزّم على القلوب تحمله، قال الجواد (ع): «محزّم على القلوب ان تحمله، و على الأوهام ان تحدّه، و على الضمائر ان تصوّره.»

ممتنع على البصير يعقله اى تعقل؛ و لا- قلب من أثبتة 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 اثبتة يبصره.»

### [بيان ما ورد عنهم (ع) فى امتناع إدراك ذاته تعالى بما هو ذاته، إجمالاً]

هذا ما ورد عنهم (ع) فى خصوص القلب الذى توهموا أنه 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 لكنى ما اكتفيت بالحواله، و لا تجنبت 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:

(١). البحار ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٢). المصدر ٤: ٣١٩ / ٤٥.

(٣). الانعام ٦: ١٠٣.

(٤). البحار ٤: ٣١٧ / ٤١.

(٥). المصدر ٤: ١٥٤ / ١.

(٦). المصدر ٤: ٣٠٨ / ٣٦.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٨٤ وفي الذي مرّ من الأبواب دلالة واضحة للباب

كقولهم (ع): لا يعلم الله أحدو منهم للخوض في الذات الصمد

و أن كلّ ما بنفسه عرف يكون مصنوعا، فكيف ينكشف؟

و أنه بالخلق و الدليل يعرف لا بنفسه الجليل

و أن ما يعرف منه أنه شيء و موجود تعالى شأنه و في الذي مرّ من الأبواب المتقدمة دلالة واضحة أيضا للباب؛ اي امتناع الكشف؛

كقولهم (ع): لا يعلم الله أحد.، و مثل قول امير المؤمنين (ع): «و بالذات التي لا يعلمها إلا عند خلقه معروفا»، و قول الصادق (ع):

«سبحان من لا يعلم كيف هو لا هو.»

و منهم (ع) للخوض في الذات الصمد؛ مثل قول الصادق (ع): «من تعاطى ما تمّ هلك»، و غيره ممّا مرّ، فإنه لو كان الكشف و

الوصول إليه ممكنا، لا معنى لنهيه عن الخوض و التفكير فيه؛ بل كان ينبغي عليهم تشويق الناس الى ذلك، و ارشادهم الى شروطه و

نصب وليّ مرشده، يدعون الناس إليه و يدلونهم عليه؛ كما يصنع ذلك كلّ الفرقة المبتدعة الضالة- خذلهم الله.

و لقولهم (ع) أيضا: أن كلّ ما بنفسه عرف، يكون مصنوعا، فكيف مع ذلك ينكشف؟ و أنه 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 في سواه

معلول، بصنع الله يستدلّ عليه، و بالعقول تعتقد معرفته.» و قول الصادق (ع): «لا يعرف إلا بخلقه.» و اذا جاز الكشف و صحّ، كان

تعالى اذن معروفا بنفسه لا بخلقه و دليله، و بحيطه القلوب، لا بمعرفة العقول.

و كقولهم (ع) أيضا: أن غاية ما يعرف منه تعالى، أنه شيء و موجود فقط، تعالى

(١) ....

(٢). البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٣). المصدر ٣: ٣٠١ / ٣٥.

(٤). المصدر ٣: ٢٦٤ / ٢٣.

(٥). المصدر ٤: ٢٥٣ / ٧.

(٦). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٧). المصدر ٣: ١٩٣ / ١.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٨٥ و ليس هذا القدر ممّا يدرك كشفا، فمن رام وراه يهلك

و ما العباد يبلغون بالهمم الكنه منه، بل و لا كنه العظم

و لم يحط علم به من البصر أو غيره، بل كان بالقلب أمر

و إن عندهم بغير ريب يطلب 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 الشبيبة و الموجودية 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، ولا يناله غوص الفطن.» و قول الصادق (ع): «إن الله عظيم، رفيع، لا يقدر العباد على صفته، ولا يبلغون كنه عظمته.»

و في قول امير المؤمنين (ع) «بعد الهمم»، دلالة واضحة على بطلان دعوى اهل الكشف، حيث يزعمون أن 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 الحواس، و لا يحيط به شيء.» و قول الرضا (ع) في نفى الرؤية، و قد قال:

«و لا يحيطون به علما، فاذا رآته الأبصار، فقد احاطت به العلم و وقعت المعرفة.» علل (ع) نفى الرؤية، باحاطة العلم و وقوع المعرفة؛ و نظيره قوله (ع) أيضا: «فاذا جاز أن يرى الله - عزّ و جلّ -، وقعت المعرفة ضرورة.» و هذا المناط حاصل في الكشف أيضا، بل كان بالقلب أمر؛ لأنّ الرؤية لا تقع إلّا على الصورة و الاحاطة العلميّة، في الكشف تقع على نفس الذات.

(١). البحار ٣: ٢٦٣ / ٢١.

(٢). المصدر ٤: ٢٦٩ / ١٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٧ / ٢٦.

(٥). المصدر ٣: ٣٠١ / ٣٥.

(٦). المصدر ٤: ٣٦ / ١٤.

(٧). المصدر ٤: ٥٦ / ٣٤.

هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٨٦

فان قيل: إنّه لا يستلزم الإحاطة و لا البلوغ الى الكنه؛

فهذا يستلزم التجزيّة، و مع ذلك فهو غير مكشوف، اذ المكشوف حينئذ جزء منه لا- نفسه؛ و أيضا يجري فيه تعليقه (ع) الثاني في الحديث الثاني بما مرّ في نفى الرؤية في الآخرة بقوله: «ثمّ لم تخل تلك المعرفة من ان تكون ايمانا أو ليست بايمان»، فإنّه يقال مثله في الكشف، بأنّ المعرفة الشهوديّة به ايمان أو ليست بايمان، فان كانت ايمانا فالمعرفة الغيائيّة ليست بايمان، و هو خلاف الوجدان و صريح القرآن، و ان لم تكن بايمان، فاللذّي حصل له الكشف ليس بمؤمن، لتبدّل الغياب بالشهود.

و إنّ عندهم (ع) بغير ريب، يطلب الأيمان به بالغيب؛ كما قال الله تعالى: هداية الامّة الى معارف الاثمة؛ النص؛ ص ٢٨٦

يُب

قال امير المؤمنين (ع): «لم تره العيون في مشاهدة الأبصار، غير أنّ الأيمان بالغيب من عقد القلوب.»

و قال الحسين (ع):

«و لا تدركه العلماء بألبابها، و لا اهل التفكير بتفكيرهم، إلّا بالتحقيق ايقانا بالغيب، لأنّه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين، و هو الواحد الصمد، ما تصوّر في الأوهام فهو خلافه، يصيب الفكر، الايمان به موجودا، و وجود الأيمان لا وجود صفة.»

و قوله (ع): «و لا- اهل التفكير بتفكيرهم» و في قوله (ع): «يصيب الفكر» أيضا نوع ايماء و اشارة الى بطلان دعوى الكشف؛ لأنّ الكشف عند اهله، لا- يحصل إلّا بالتجريد، و التجريد عندهم يسمّى بالفكر؛ إلّا أنّه فكر عمليّ و يسمّون انفسهم «اهل الفكر». قال الشبستري:

تفكّر رفتن از باطل سوى حقّ بجز و اندر بديدن كلّ مطلق

بود فكر نكو را شرط تجريد پس آنكه لمعه از برق تأييد

(١). البحار ٤: ٥٦ / ٣٤.

(٢). بقرة ٢: ٣.

(٣). البحار ٤: ٤٣ / ٣٠.

(٤). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٨٧ و دونه تكلف الشيطان تعرّض السخط من الرحمن و أنّه محتجب عمّن خلق للفرق 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 يدعون أنّ المطلوب الحقيقي من كلّ احد، الوصول الى الحقيقة و المعرفة الشهودية؛ و عندهم (ع) أنّ دونه؛ اي غير ذلك، تكلف الشيطان، و تعرّض السخط من الرحمن. قال امير المؤمنين (ع):

«و ما كلفك الشيطان علمه، ممّا ليس عليك في الكتاب فرضه، و لا في سنّة الرسول و الأئمّة الهدى اثره، فكل علمه الى الله - عزّ و جلّ - فإنّ ذلك منتهى حقّ الله عليك، فاقتصر على ذلك، و لا تقدر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك، فتكون من الهالكين.

و اعلم، يا عبد الله! إنّ الراسخين في العلم، هم الذين اغناهم الله عن الاقتحام على السدد المضروبة دون الغيوب، اقرارا بجهل ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب؛ فقالوا: آمنا به كلّ من عند ربنا، و قد مدح اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما، و سمى تركهم «التعمق» فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخا.»

و الخطبة واردة في جواب رجل قال له (ع): «هل تصف ربنا نرداد حبا؟» فلا يتوهم أنّ المراد بها الأمور المغيبة من تفسيره و غيره، مع أنّه 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 في 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

(١). البحار ٣: ٢٥٧ / ١.

(٢). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٢٨٨ محتجب أيضا من الإلهام ببعث الأنبياء و الإمام و إنّ الأملاك على اقترابهم قد عرفوه من ورا حجابهم محتجب أيضا عن خلقه من الإلهام و الوحي، حتّى أنّه تعالى لا يوحى الى كلّ احد و لا يعرّف نفسه كلّ احد؛ كما قال: يَلْ يُرِيدُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْتَى صِيْحْفًا مِّنْ سَمَاءٍ. بل احتجب عن الجميع ببعث الأنبياء و الإمام، فاكتفى ببعثهم إليهم عن مكالمتهم و مواصلتهم. قال رسول الله (ص):

فاحبّ الاختصاص بالتوحيد إذ احتجب بنوره، و سما في علوه، و استتر عن خلقه، و بعث إليهم الرسل لتكون له الحجة 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 تكلف التصفية، قد عرفوه تعالى من وراء حجابهم، قال امير المؤمنين (ع): «لأنّه اجلّ من ان تحدّه الباب البشر بالتفكر، او تحيط به الملائكة على قربهم من ملكوت عزته بتقدير». و قال الرضا (ع): «ان الله خلق العرش و الملائكة قبل خلق السموات و الارض، و كانت الملائكة تستدلّ بانفسها و بالعرش و الماء على الله - عزّ و جلّ -؛ و لكنّه - عزّ و جلّ - خلقها في سنّة ايام، ليظهر للملائكة ما يخلقه منها شيئا بعد شيء، فتستدلّ بحدوث ما

يحدث على الله تعالى ذكره.»

وقال الحسين (ع): «احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار واحتجب عمن في السماء احتجابه عمن في الأرض.»  
فاذا كان ممتعا عليهم الكشف، او لا اقل من أنهم محرومون عنه، فكيف بغيرهم؟ اللهم إنا ان يقولوا كما قال الحافظ اللافظ:  
فرشته عشق نداند كه چيست قصه مخوان بگير جام صبحي به خاك آدم ريز

(١). مدثر ٧٤: ٥٢.

(٢). البحار ٤: ٢٨٧ / ١٩.

(٣). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٤). المصدر ٣: ٣١٧ / ١٤.

(٥). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٨٩ فمن يقول مثل ما وصفته كيف يقول إنني كشفته؟ فمن يقول في شأن المدرك و المدرك مثل ما وصفته، كيف يقول بعد ذلك إنني كشفته؟ و هل هذا إنا تناقض؟ و هل يجوز من عاقل ان يقول لشيء إنه محال ثم يقول إنني اوقعت هذا المحال و صيرته واقعا؟ و هذا رد على من توهم جواز الكشف لهم (ع)، خصوصا، لشرف محلهم و علو مقامهم، او نسب إليهم صريحا استنباطا ذلك مما لم يصح سنده، او لم يظهر على فهمه معناه و مقصده. و هذا الوجه أيضا اقتبسته من كلام الرضا (ع)، حيث قال في رد أبي قره، فيما روى من الحديث، أن النبي (ص) رآه تعالى: فمن المبلغ عن الله - عز و جل - الى الثقلين (الجن و الأنس): لا تُدرِكُه الأبصارُ، وَ هُوَ يُدْرِكُ الأبصارَ، وَ لَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا، وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ أليس محمّد (ص) قال: بلى، قال (ع): فكيف يجيء رجل الى الخلق جميعا فيخبرهم أنه جاء من عند الله و أنه يدعوهم الى الله بامر الله، و يقول: «لا- تدركه الابصار و هو يدرك الأبصار»، و «لا- يحيطون به علما»، و «ليس كمثل شيء» ثم يقول: انا رأيتة بعيني و احطت به علما و هو على صورة البشر. فقال ابو قره. فتكذب الرواية، قال (ع):

اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن، كذبت بها و ما اجمع المسلمون عليه أنه لا يحيط به علم، و لا تدركه الأبصار، و ليس كمثل شيء.»

(١). انعام ٦: ١٠٣.

(٢). طه ٢٠: ١١٠.

(٣). شوري ٤٢: ١١.

(٤). البحار ١٠: ٣٤٥ / ٥.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٩٠

### ابطال ما تمسك القائل بالكشف بكلماتهم (ع)، من الأدعية و الأخبار أو ما يوهم ذلك

يوجد في كثير من مصنفات مدعى الكشف، من الصوفية و غيرهم في هذه الأعصار الأخيرة، الاستشهاد بالأدعية و الروايات؛ و قد أثر ذلك في نفوس الجهال اثرا عظيما، فربما اغتر به الجاهل الغافل، فظن أن القول به ليس من مختصات اهل الضلال، و لا هو في نفسه من المحال، او اوهم في نفسه أن القائلين به استندوا في هذا المقال الى أنمة الحق؛ كاستناد شيعتهم إليهم فيما لهم من الأقوال، فأن أخطئوا فيه، كان ذلك خطأ في الاستنباط؛

و هيهات ثم هيهات! لا- يظن ذلك إلما المتخبط في الشبهات، لقصور الباع و عدم الاطلاع، فاما الخبير البصير، فإنه يعلم أولا ببراءة



ساحتهم الشريفة عن هذه المقالة السخيفة؛ كما وصفت لك و شرحت، و يتضح عنده ثانيا كوضوح النهار عدم استناد القائل به إليهم (ع) في عصر من الأعصار، لوضوح حدوثه في الإسلام بحدوث الفلسفة بعد أعوام، و ابتناؤه على القول بالوجود و وحدته، لا على قول نبى او امام.

ثم كان حدوثه أولا كحدوث اصله بين المتكلمين من العامة، الذين هم على طرف النقيض من الائمة (ع)، لا يعثون بهم (ع) فى الفضائل و الرسوم، و كذلك هم لا

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٩١ فما لنفسه الإمام وصفه من رؤية القلب، أراد المعرفة لا رؤية تلازم الأدر كاتقابل العلم به ملاكا يستقلون انفسهم منهم (ع) فى معرفة الخطاء و الصواب؛ بل كانوا يعارضونهم فى كل باب، فلم يكن استنادهم إلا الى ما استبدوا به من العقول و ما أسسوه بزعمهم من الأصول، و كذلك كانوا عليه فى كل عصر حتى اصطاد المتأخرون منهم من الشيعة حمرا و ارادوا ان يركبوا عليها عمرا، فاستشهدوا لهم بكلام ائمتهم (ع)، ليلجموهم بلجام وثيق، خوفا من نفارهم عن ازمتهم و خروجهم عن ذمتهم اذا سمعوا منهم هذا القول الشنيع و المنكر الفظيع.

و الحاصل: أن ما يذكرونه فى كتبهم من الأدعية و الروايات مع أنها فى نفسها غير تامة (إما 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، لئلا يقع بعد ذلك من اهل الحق - إن شاء الله - فى هذه المصيدة.

#### [بيان استشهاد القائل بالكشف بما ورد عنهم (ع)، و إبطاله]

فمما 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، إنما أراد (ع) المعرفة؛ يعنى، أنه (ع) اراد برؤية القلب، المعرفة القلبية، فإن الرؤية كثيرا ما تستعمل فى العلم و المعرفة كما تقول: «إنى اراك عالما»، و قد صرح اهل الأدب بأن رأى من افعال القلوب بمعنى علم كالمثال، و بمعنى عرف كقول الشاعر: «رأيت الله اكبر كل شىء» فالمراد بالرؤية هنا، المعرفة القلبية، و لكن لا رؤية تلازم الأدركا، و هى التى تقابل العلم به تعالى ملاكا، فإن الرؤية القلبية قد يراد بها مجرد العلم و المعرفة بالشىء، و هذه ترادف العلم، و قد يراد بها الملازمة للإدراك

(١). البحار ٤: ٢٧ / ٢.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٩٢ عبر عن تأكد الإيقان بها و عن حقيقة الأيمان

و فسرت بعقد قلب المؤمن بالغيب لا وهما و لا بالألسن

و قول صادق ألا تراه فى الآن هذا الوهم قد نفاه و الإحساس، كقولك: «إنى اراك مقتولا»، و هذه تقابل العلم ملاكا، لأن ملاك العلم محض الوضوح و الظهور و ملاك الاحساس التكيف، و الذى يريدونه من الكشف هو الثانى، و هو عندنا ممتنع فى ذاته تعالى، لأن ذاته لا يقبل الحسّ و لا التكيف و لا التصوّر و لا التخيل، فلم يرد بها ذلك؛ بل عبر عن تأكد الإيقان بها و فسّر عن حقيقة الأيمان و صدقه الواقعى بها، و هذا هو السرّ فى التعبير عن العلم بالرؤية.

توضيحه: أن الرؤية بحسب الوضع الأصلي، ليست من أفعال القلوب، بل هى موضوعه للشهود بالبصر، و لكن قد تستعار للعلم، اذا كان العلم بمرتبة اكيدة، شديدة، تشبيها له بالشهود الذى لا يحتمل الخلاف ابدأ، و ذلك لأنّ للعلم مراتب فى شدة 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، مجرد شدة الظهور، بل نقول أيضا: لو فرض استلزام هذا التشبيه لذلك، فأنما يستلزمه فيما كان المتعلق قابلا له، كالعلم بزيد مثلا؛ و اما الله

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 الله (ع):

أن رجلا من اليهود أتى امير المؤمنين (ع)، فقال: يا على! هل

(١). و ان كانوا يقولون من غير كمّ و كيف.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٩٣

رأيت ربك؟

فقال (ع): «ما كنت اعبد إلها لم اره، ثم قال (ع): لم تره العيون فى مشاهدة الأبصار غير ان 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 القلبية قد نفاه؛ يعنى، بعد قوله (ع) ذلك، لا يبقى لتوهم إرادة الكشف المعهود مجال.

### [بيان معنى الرؤية فى كلام الصادق (ع)]

فعن ابى بصير، عنه (ع)، قال: قلت له: اخبرنى عن الله- عزّ و جلّ هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟

قال (ع): نعم، و قد رآوه قبل يوم القيامة، فقلت: متى؟

قال (ع): حين قال لهم الست برّبكم؟ قالوا: بلى، ثم سكت ساعة، ثم قال (ع): و إن 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، فأنتك اذا حدثت به، فانكره منكر جاهل،

بمعنى ما تقوله، ثم قدر ان ذلك تشبيه و كفر و ليست الرؤية بالعين كالرؤية بالقلب، تعالى الله عما يصفه المشبهون الملاحظون.

فانظر كيف جعل الرؤية فى الآخرة و فى الذر و فى الدنيا شيئا واحدا، و نزلها على الرؤية القلبية فى الجميع، و بينها بقوله (ع): «الست

تراه فى وقتك هذا؟» فأنه (ع) نظر الرؤية فى جميع الاحوال بما هو الحاصل لابى بصير فى الحال

و فى هذا التنظير تبيان، يتبين بهما امران:

احدهما: تنزيل الرؤية مطلقا بالرؤية القلبية، لأنّ أبا بصير لم يكن يراه بالعين

(١). البحار ٤: ٥٣ / ٣٠.

(٢). المصدر ٤: ٤٤ / ٢٤.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٢٩٤

و إلّا لم يسأل عن الرؤية فى الآخرة و لم يكن يتعجب عن الرؤية فى الدنيا؛

ثانيهما: تفسير الرؤية القلبية، وذلك لأنّ الكشف الذي يقولون به، ليس ممّا يناله امثال ابي بصير حتّى تحمل عليه، بل هو مخصوص عندهم بالكملين، وعند غيرهم مخصوص بالنبى (ص) و الائمة (ع)؛ ولأجل ذلك نقول انّ ما تمسّكوا به من قول امير المؤمنين (ع) و الباقرين (ع): «و لكن رأته القلوب بحقايق الأيمان»، ظاهر في خلاف مرادهم، لظهوره في 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 في التخصيص الى بيان؛ لأنّ حقيقة الأيمان، ليست إلّا صدقه و واقعته، لا ازالة التعينات و لا التجريد عن الحثيات، و لا الكمال الخاصّ بالانبياء و الائمة (ع)؛ و تخصيصها بهذا الشرط الخاص مع عدم الدليل عليه، مستلزم للقول بأنّه لا حقيقة لأيمان احد إلّا الأنبياء و الأوصياء، او من بلغ حدّ الفناء، و جزاف هذا الادعاء ظاهر من غير خفاء، هذا.

و قد بدّل الصادق (ع) في كلامه الآخر «حقايق الأيمان» بنور الأيمان، مع التصريح بالتعميم و جعله الرؤية القلبية مساوقة للمعرفة العقلية؛ ففي سؤال الزنديق الذي سأله (ع) عن مسائل كثيرة،

قال: كيف يعبد الله 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 عظمتها دون رؤيته.»

(١). و في نسخة بفظنتها.

(٢). البحار ١٠: ١٦٤ / ٢.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٩٥ بل ان يتم، فالاحتجاج ما استتمّ اذ رؤية القلب من الكشف أعمّ و ما عن الحسين (ع) يوم عرفه زيادةً ألقها المنحرفة فالسؤال في هذا الحديث عن عموم الخلق الذين يعبدونه، مع أنّه (ع) جعل رؤية القلب و اثبات العقول و ابصار الآثار في عرض واحد.

### [الرؤية القلبية عندهم (ع) هي المعرفة الايمانية]

و الحاصل: انّ الرؤية القلبية عندهم، هي المعرفة الايمانية التي تحصل بنور الأيمان، بمعنى أنّه ليست إلّا نور الأيمان، لا أنّ نور الأيمان شيء و المعرفة شيء آخر تحصل بنوره. و هذا غير الكشف الذي يسمّونه بالرؤية العرفانية، فإنّ الرؤية الايمانية، رؤية علمية آثارية، و العرفانية رؤية عينية ذاتية، و البعد ما بينهما كالبعد ما بين السماء و الأرض.

ثمّ إنّ ايراد التخصيص وارد عليهم أيضا، و لو مع التنزل و التسليم و غضّ العين عن القرائن الخارجية و الداخلية، و قد اشترت إليه بقولى: بل ان يتم هذا الوهم، و صحّ الكشف واقعا، فالاحتجاج بالأخبار المذكورة ما استتمّ؛ اى ليس لهم حجة فيها، اذ ليس فيها إلّا رؤية القلب، و رؤية القلب من الكشف أعمّ على هذا المذهب؛ فإنّ غاية القول بالكشف على فرض صحّته، كونه نوعا من رؤية القلب لا تخصيصها به، لوضوح استعمالها في غيره عرفا و لغة. و عند الائمة (ع) كما في سؤال هذا الزنديق و سؤال ابي بصير، فحمل قولهم (ع): «رأته القلوب بحقايق الأيمان» على هذه الرؤية المخصوصة، حمل العام على الخاصّ من غير دليل.

### [استشهادهم على الكشف بدعاء عرفه]

و ممّا استشهد به على الكشف، جملة من دعاء عرفه للحسين (ع) على ما في الاقبال، و هي هذه:  
إلهي ترددي في الآثار يوجب بعد المزار، فاجمعني عليك بخدمة توصلني إليك، كيف تستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك

أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك؟ و متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لا تراك عليها رقبيا و خسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٩٦  
نصيبا.» و فيها أيضا: «و بك استدلل عليك فاهدني بنورك إليك.»

### [الجواب عن استشهدهم]

و قد قلت في الجواب عنها و ما عن الحسين (ع) يوم عرفه، فهي زيادة ألحقها المنحرفة؛ كما تتبّه له العلامة المجلسي (ره)، قال (قدّس سرّه) (في المجلد العشرين بعد نقل الدعاء): اقول:

### [كلام العلامة المجلسي (ره) حول إلحاق الزيادة بدعاء عرفه من جانب بعض الصوفية]

قد اورد الكفعمي أيضا هذا الدعاء في البلد الأمين، و ابن طاوس في مصباح الزائر، كما مرّ، و لكن ليس في آخره فيهما بقدر ورق تقريبا، و هو من قوله: «إلهي انا الفقير في غناي...» الى آخر الدعاء؛ و كذا لم توجد هذه الورقة في بعض النسخ العتيقة من الإقبال أيضا، و عبارة هذه الورقة لا تلائم سياق ادعية السادات المعصومين (ع) أيضا، و أنّما هي على وفق مذاق الصوفية. و لذلك قد مال بعض الأفاضل، الى كون هذه الورقة من زيادات بعض مشايخ الصوفية و من الحاقاته و ادخلاته. و بالجملة، هذه الزيادة، إمّا وقعت من بعضهم أولا في بعض الكتب، و اخذ ابن طاوس عنه في الإقبال غفلة عن حقيقة الحال، او وقعت ثانيا من بعضهم في نفس كتاب الإقبال؛ و لعلّ الثاني اظهر على ما أوّمانا إليه من عدم وجدانها في بعض النسخ العتيقة، و في مصباح الزائر، و الله اعلم بحقائق الأحوال.» انتهى كلامه رفع مقامه.

### [كلام المصنّف حول هذه الزيادة]

اقول: هذه الزيادة مشتملة على كثير من العبارات الركيكة في الفصاحة، تشبه عبارات المتعزّيين، و على كثير من مصطلحات الصوفية، و كثير من المعاني التي لا تستقيم إلّا على مذاقهم، او تكون على مذاقهم اظهر. و قد اتيت على هذه الزيادة من اولها الى اخرها و ذكرت ما يورد عليها جملة جملة باحدى الوجوه الثلاثة المذكورة في «معارف الشيعة»، فليراجع.

(١). البحار ٩٨: ٢٢٥/٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٩٧

### [الكلام في الجملة المستشهد بها من دعاء عرفه على الكشف]

و اذكر هنا ما يختصّ بهذه الجملة المستشهد بها، فالذي يرد عليها:  
أنّ فيها تهافت لا- ينبغى صدور مثله عن الإمام (ع)؛ فإنّ أوّله، كلام المحجوب عن الوصال و المرّد في حجاب الآثار، يتمنى 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 الداعي قد بلغ و وصل به السير الى النهاية، حتى استغنى عن الاستدلال عليه بالآثار، و صار ظهوره لديه اظهر من كلّ شيء من غير استتار؛ و هو كلام من بلغ حدّ الفناء و استوطن البقاء، بحيث لا يكون محجوبا عن المحبوب بأن و لا غائبا عنه بزمان. و

هذا التهافت يعطى بأن هذا القائل و ان كان من الصوفية، ألا أنه لم يكن ممن يميز الأحوال، بل سمع شيئا و لم يدر اين موضعه؟ هذا أولا؛

و ثانيا: الجملة الأولى مع اشتغالها على ثلاث كلمات من مصطلحات الصوفية، و هي «الخدمة»، و «الجمع»، و «الوصول»، فإنهم يقولون: لا يصل العبد الى الكشف إلا بالفناء، و يسمونه «مقام الوصل»، و «مقام الجمع بعد التفرقة»، و يقابله «مقام الاستدلال بالآثار»، و يسمونه «مقام التفرقة و البعد و المحجوبة»، حيث يجعلون الآثار حجابا؛ ثم يقولون: إنه لا يصل العبد الى هذا المقام إلا بالخدمة التامة، و من الخدمة، الرياضيات التي وضعوها، اثبتت اظهار الكراهة عن التدبر في الآثار لإيجابه بعد المزار، و هذا مخالف لما علم من مذهبهم (ع) من انحصار الطريق بالعقل، و العقل بالآيات و الآثار، و امرهم (ع) بالتفكر في الخلق و في آياته؛ كما مدح الله تعالى اولى الألباب به، اذ قال: وَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا ...

و ثالثا: قوله: «كيف يستدل عليك؟...» استعجاب عن صحة الاستدلال أو عن احتياجه تعالى إليه، و علله بامرین متهافتين:

(١). آل عمران ٣: ١٩١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٢٩٨

احدهما: افتقار الأشياء في الوجود إليه، و هذا ليس مانعا عن صحة الاستدلال، بل هو مناط الصحة؛ فإن مناط الاستدلال من المعلول الى العلة، ليس إلا الافتقار و لا عن الاحتياج؛ فإن مناط الاحتياج هو الغيبوبة عن المستدل، لا افتقار الأشياء إليه و عدم افتقاره إليها؛ و ثانيهما: دعوى أن ظهوره ليس باقل من ظهور غيره، و هذا يصح جعله مانعا للصحة و الحاجة معا، اذ مع ظهور الشيء في نفسه، لا حاجة الى الاستدلال عليه و لا يصح، و لا يمكن جعل التعليلين تعليلا واحدا، بفرض الثاني تفسيريا للأول؛ اذ عدم افتقاره في الوجود الى شيء و افتقار الأشياء إليه، لا يوجب ظهوره بنفسه، و إلا فلا تكون هذه الجملة دليلا على الكشف؛ بل مناط الظهور عند المستشهد بهذه الجملة، الكشف.

نعم، يصح جعلهما واحدا، و فرض عدم الافتقار، مناطا للظهور على القول بوحدة الوجود، و كون الأشياء موجودا بوجوده تعالى؛ اذ على هذا القول لا وجود إلا وجوده و لا ظهور إلا ظهوره؛ بل لا وجود إلا الظهور و لا ظهور إلا الوجود. و حينئذ فمناط عدم الافتقار، عين مناط الظهور.

و لكن على هذا، و ان كان فاسدا في نفسه مخالفا لمذهبهم (ع)، كما سيجيء، لا دلالة فيه أيضا للمستشهد على الكشف، اذ ليس فيه إلا دعوى ظهوره تعالى، و هو اعتم من الظهور العلمي و الشهودي، فإن كل من يقول بوحدة الوجود، يصح له ان يقول بمثل هذه المقالة، و ان لم يبلغ حد الكشف بزعمهم.

ثم إنه لو اغمضنا عن ذلك كله، 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: ٢٩٩ و ان يكن منه فحمله على كشف تأول و مثله اجعلا

«دل على الذات بذاته» لماليس صريحا أن ذاك كيفما؟ و إن يكن؛ اي ما عن الحسين (ع)، منه، فحمله على كشف، تأول محض من المستشهد و لا نص فيه و لا ملازمة، اذ ليس فيه إلا أن ظهوره ليس باقل من ظهور غيره، حتى يحتاج الى الاستدلال، و أنه عميت عين من لا يراه رقبيا عليه؛ و أنه لا يغيب عنه حتى يحتاج الى دليل؛ و لا يبعد عنه حتى يحتاج الى آثاره. و هذه المعاني، لا يلزم الكشف، كما ليست بصريحة فيه، بل الكشف، احد احتماليه على فرض امكانه و صحته، لأحتمال ان يكون ذلك ناشئا عن شهود ذاته؛ كما يزعمه المستشهد، و ان يكون حاكيا عن شدة يقينه، و كمال انقطاعه إليه سبحانه؛ بحيث لا يرى شيئا اظهر منه في الوجود، من دون ان يكون ذلك عن شهود؛ و حيث لا صراحة فيه على الكشف، فحمله عليه تأويل. و ليس ذلك إلا لأجل انس ذهن المستشهد. كما أنه

لو القى هذا الكلام الى مدعى الرؤية بالبصر، لم يختلج في ذهنه إلا أنه كلام من وفق للرؤية. بل الحق، حمل كلام المتكلم عند طرؤ الاحتمال على ما هو المعلوم، والمنصوص من مذهبه، لا على ما يستحسنه الناظر بذوقه من دون نص من المتكلم في كلامه أو برهان من الخارج بجوازه و صحته؛ وإلا فحملة على الرؤية البصريّة، ليس باقلّ ظهوراً من الكشف الذي تخيله المستشهد. فلما لا يجوز حملة عليها لمخالفته لمذهبه (ع)، ونصّه على امتناعها، وعدم ورود نص من على جوازها، كذلك لا يجوز حملة على الكشف بذلك المناط؛ إذ لا تصريح له به في هذا الكلام ولا بجوازه في غير هذا المقام، سوى الذي يحمله عليه المستشهد من امثال هذه الكلمات، مضافاً بما علم من مذهبهم (ع) من الامتناع.

ومثله؛ اي مثل ما عن الحسين (ع)، اجعلنا في أنّه لا صراحة فيه على الكشف وأن حملة عليه، مبنية على التأويل، قول امير المؤمنين (ع)، «دلّ على الذات بذاته»، اشاره الى قوله (ع) في دعاء الصباح: «يا من دلّ على ذاته بذاته». وإنما كان مثله لما ليس صريحاً أنّ ذاك؛ اي دلّته على ذاته بذاته كيفما؟ يكون؟ و باي وجه يكون؟

(١). البحار ٨٧: ٣٣٩ / ١٩.

هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٠٠ هل هو بالكشف أو التعريف أو هو بالإرشاد و التوصيف؟ أو هو دلّ الناس بالدليل لخلقه فالخلق كالتعليل و أنّه هل هو بالكشف؟ ولأجل أنّ ذاته صارت مكشوفة عنده بناء على جوازه و صحته، أو بالتعريف؛ اي لأجل أنّه تعالى عرفه نفسه بالهام خاص؛ كما يأتي هنا تصريح منه (ع) به؛ و كما قال (ع): «اعرفه بما عرفني به نفسه»، أو هو بالإرشاد و التوصيف؛ اي أنّه ارشده الى نفسه و وصف نفسه بلسان اهل وحيه. و الحاصل: أنّ الذي تدلّ عليه هذه العبارة أنّه تعالى دلّ بذاته على ذاته، و اما أنّه كيف دلّ بذاته على ذاته؟ فيحتمل وجوهاً أربعة، هذه ثلاثة؛

و الرابع: ما قلت: أو هو دلّ الناس بالدليل؛ كما قال (ع): «هو الدال بالدليل عليه»؛ اي هو الذي أقام الدليل على نفسه، و هو أول من استدلّ على نفسه، و برهن عليه لا قولاً بل عملاً؛ و ذلك لخلقه الخلق، فالخلق بنفسه كالتعليل؛ كما قال (ع): جعل الخلق دليلاً عليه، فكشف به عن ربوبيته.

و الأقرب من هذه الاحتمالات الأربع، هما الأخيران؛ لأنّه كلام ملقى الى العامّة، و يطلب من العموم ان يدعوا بهذا الدعاء، فلا بد ان يراد معنى يصحّ من كلّ داع ان يدعوا به و ينشأ من نفسه.

و الأولان معنيان مخصوصان بشخص قائله؛ اعني امير المؤمنين (ع)، فإنّه هو الذي كشف الله تعالى له ذاته بزعمهم على فرض صحته و امكانه، و هو الذي عرفه نفسه و ألهمه بمعرفة نفسه، و لا معنى لأن يدعوا الداعي بشيء لم يعقله أو لم يحصله.

ثم إن حمل هذه الجملة على الكشف، مبنية على مرين:

احدهما: جعل الذات بمعنى الحقيقة و الهويّة، لا بمعنى النفس، و هذا ليس فيه كثير اشكال ليشوع استعماله فيهما، يقال: ذاته؛ اي حقيقته، و يقال: ذاته؛ اي نفسه، ألما أن إرادة الأولى مبنية على امكان الوصول إليها، و هو أول الكلام؛ و بنفس هذه العبارة التي تحتلها معاً، لا يمكن حملها عليها من دون قرينة.

ثانيهما: جعل قوله (ع): «دلّ» لازماً، فيقال: كيف يدلّ ذاته على ذاته من غير

(١). البحار ٤: ٣٠٣ / ٣١.

(٢). المصدر ٤: ٢٥٣ / ٦.

هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٠١ بك عرفتك و لو لا أنت لم أدر نظيره يخصّ أو يعمّ



و الباء لاستعانة أو للسبب والكشف لو صحّ فمن أين وجب كشف؟ وهذا على حسب المتفاهم عند المتعريين من الفرس، و ليس من المتفاهم عند اهل اللسان، فإنهم لا يستعملونه إلا متعديا، يقولون: دلّنى على كذا أو دلّته 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، أن لازم كونه دالّا على هويته الكشف؛ و على اى التقديرين، يكون قوله: «بذاته»، قيدا، مستدركا، اذ كونه كاشفا عن حقيقة ذاته، او دالّا على هويته ذاته، لا يمكن ان يكون بغير ذاته، فيكون التصريح به لغوا. فهذا يؤيد أن المراد بالذات فى الموضوعين نفسه، و المعنى أنه دلّ أو دلّنى على نفسه بنفسه؛ اى هدى الى نفسه بنفسه؛ اى لا بواسطة غيره، و هذا المعنى لا يلزم الكشف كما ذكرنا.

### [و ممّا يمكن أن يستشهد به كلام زين العابدين (ع) فى دعاء أبى حمزة]

و ممّا يمكن ان يستشهد به، او لعله 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 ادر ما انت، فهو أيضا نظيره؛ اى نظير كلام امير المؤمنين (ع)، فإمّا أنه يخصّ فى معناه بحمله على معرفة خاصية و دلالة خاصية تخصّ بامثاله (ع) من الإلهام الخاصّ و الوحي الخاصّ، من غير استلزام كشف الذات، كما قلنا؛ أو يعمّ ياردة المعرفة و الدلالة العامة منه، التى هى بالآيات و الآثار و البيان و التوصيف على لسان اهل وحيه.

و الباء فى قوله (ع): «بك عرفتك»، لاستعانة، كما هو الظاهر، أو للشبب على

(١). البحار ٩٨: ٢ / ٨٢.

(٢). المصدر ٩٨: ٢ / ٨٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٠٢ و ما عن ابن حازم فعّله ناظرة غالى أو مشبه احتمال غير بعيد، و هما لا يدلّان إلا على أنه تعالى هو المعين أو المسبّب لمعرفته، و إمّا أن المعرفة كيف كانت و باى وجه حصلت، هل بوجوده؛ او هى بذاته أو بصفاته؟ و انّ الدلالة كيف كانت، هل هى براءة الذات بالذات، و بنور العظمة أو بالآيات او بالبيان و التوصيف مع الينيات؟ فلا صراحة له بشىء من ذلك، فلا بدّ من حمله على ما هو اصبوب 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 أنه ليس من مذهب اهل البيت (ع)، فحمل الكلام على غيره واجب للقرينة الخارجية.

### [و ممّا استشهد به حديث منصور بن حازم و الاحتمالات فى حديثه]

و ممّا استشهد به أيضا ما فى الكافى، «باب أنه لا يعرف إلا به»، عن منصور بن حازم، قال: قلت لأبى عبد الله (ع): إني ناظرت قوما، فقلت لهم: إن الله اكرم و اجلّ من ان يعرف بخلقه، بل العباد يعرفون بالله، فقال (ع): رحمك الله!

و قد قلت فى جوابه: و ما عن ابن حازم فعّله ناظره غالى أو مشبه، اذ لم يعلم من كان المناظر له؟ و الاستشهاد مبنى على ان يكون المناظر من اهل الحقّ، و كانت المناظرة فى الذات، و أن الله تعالى هل يعرف بالذات؟ او بالخلق و الآيات؟ و اذا كان الأول، فلا سبيل

إليه إلبا الكشف، لامتناع الرؤية، ومع الجهل بحال المناظرة و المناظر له، يقع الاحتمال فيبطل عن الاستدلال، فإن 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 الاول، لا- يصح بالاتفاق، اذ لا- معنى لكونه تعالى اجلّ من ان يعرف بخلقه، بل عندهم (ع) لا يعرف أبا بخلقه، و قد تقدّم؛ و الثانى، أول الكلام فى صحته و امكانه؛ و الثالث، مقتضى مذهبهم (ع) على ما تقدّم تفصيله، فيكون المعنى أنه تعالى اجلّ من ان يعرف

(١). البحار ٣: ٢٧٠/٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٠٣

بتوصيف خلقه و تعريفه.

الثانية: من جهة المناظر له، فيحتمل ان يكون من اهل الحق على ان تكون المناظرة فى الصفات خاصية، او فى الذات أيضا عند المدعى، لا فى الأثبات لما عرفت، و ان يكون من الغلاة و من كان من امثالهم، من الحشوية المقلدة على ان تكون المناظرة مطلقة أو فى خصوص الوجود، فإنّ منهم من يجعل الإمام اصلا فى كلّ شىء. فلعلّ فيهم من يقدم معرفة الإمام على معرفة الله فيجعل اثباته تبعا لثبوته. و ان يكون من المشبهة على ان تكون المناظرة فى ما عدا الوجود، فيكون معنى قول منصور: «اجلّ من ان يعرف بخلقه» أنه اجلّ من ان يعرف بالتشبيه 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 الأئمة (ع) من الخلق و العباد، فيكون المعنى أن الله لا يعرف وجوده بالإمام، بل الإمام يعرف به؛ اى يعرف إمامته به، او الإمام يعرف به؛ اى يعرف ما يعرف بالهامه علامه، و لا يناسب شىء منهما مع كون الكلام مع المشبهة إلبا بقطع هذه الجملة؛ اعنى قوله: «بل العباد...» عن الجملة الأولى، و جعلها جملة تطفلية، اراد بها اعلام امر زائد من نفسه، فيناسبه قراءة المعلوم. سواء اراد بالعباد الخلق أو العباد الخاص، و المعنى: أن الخلق يعرفون به ما يعرفون.

و امّا ان كانت المناظرة مع اهل الحق، فالمناسب لها قراءة المعلوم مع فرض المناظرة فيما عدا الوجود؛ و المعنى: أن الله تعالى لا يعرف ذاتا و صفة بتوصيف الخلق و تعريفهم لجهلهم به، بل العباد مطلقا أو العباد الخاص إنّما يعرفونه به؛ اى بتوصيفه: إمّا توصيف الذات مثل ان يقول: «ليس كمثله شىء» و «قلّ هو الله أحيّد الله الصّمد» و «لا يُحيطون به علماً» و «لا تُدرّكه الأبصار» و امّا توصيفه و صفا، مثل ان يقول له مشيئة و قدر و قضاء و سخط و رضا و محبة و كراهة و غير ذلك. و هذا الحديث ممّا يدلّ على التوقيف فى التوصيف؛ كما قلت:

(١). الشورى ٤٢: ١١.

(٢). طه ٢٠: ١١٠.

(٣). الانعام ٦: ١٠٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٠٤ أو سوجه التوقيف فى التوصيف له ذاتا و وصفا جلّ من أن نعقله

و لا يجلّ ربنا أن يعرف بخلقه بل جلّ من أن يوصفا

كذا عرفوا بالله توقيف الصفة يعنى صفوه بالذّى قد وصفه أو سوجه التوقيف فى التوصيف له، ذاتا و وصفا، اذ جلّ من أن نعقله فى شىء منها، و لا- يجلّ ربنا أن يعرفا عرفانا علميا؛ يعنى، وجودا و اثباتا بخلقه، بل جلّ من أن يوصفا ذاتا و صفة. و مع وجود هذه الاحتمالات و عدم تعين 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 لابي عبد الله (ع): إن الله اجل و اكرم من ان يعرف بخلقه، بل الخلق يعرفون بالله قال (ع): صدقت، قلت: إن من عرف ان له رباً فينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضا و سخطا و انه لا يعرف رضاه و سخطه إلا بوحي أو رسول، فمن لم يأت الوحي، فقد ينبغي له ان يطلب الرسل، فاذا لقيهم عرف أنهم الحجّة و ان لهم الطاعة المفترضة. و الحديث طويل و في آخره، فقال (ع): «رحمك الله!» .

و ليس هنا «أتى ناظرت قوما»، و لعلهما حديثان، او الاول بعض من الثاني.

و كيف كان، لا يبعد استيناس ما حملناه عليه، من التوقيف في التوصيف، من قوله في هذا الحديث، قلت: ان من عرف ان له رباً ... بعد قوله الأوّل.

### [و ممّا استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع)]

و ممّا استشهد به أيضا ما في الكافي، «باب أنّه لا يعرف إلا به»، عن الفضل بن السكن، عن ابي عبد الله (ع)، قال:

«قال امير المؤمنين (ع): اعرفوا الله بالله، و الرسول بالرسالة، و اولى الأمر بالمعروف و العدل و الاحسان.»

وجه الدلالة، أنّه لا يعرف الله بالله إلا بالكشف، و قد قلت في جوابه: كذا عرفوا بالله، يراد به توقيف الصفة؛ اي توصيفه ذاتا و صفة، فهو (ع)؛ يعنى به ان صفوه بالذى قد وصفه و بينه ذاتا و صفة. و على هذا، يكون الحديث من اخبار الباب المتقدم، أنّ المعرفة بالبيان لا بالاكْتساب، و ليس المراد اعرفوا وجوده أو ذاته بذاته. و ان ابيت،

(١). الكافي ١: ١٦٨ / ٢.

(٢). البحار ٣: ٢٧٠ / ٧.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٠٥ و الأمر و العموم شاهدان له إذ ليس للجميع تلك المنزلة

أو اعرفوه بالدليل المرشدوزان ما عرفته بأحمد فالكلام فيه كالكلام في غيره، من أنّه مع الغض عن امتناعه و فرض امكانه، لا شاهد على تعينه و اتباعه؛ و مع طرؤ الاحتمال، يسقط عن الاستدلال، بل هو اظهر من غيره في المعنى الذى قلناه، من التوقيف لوجود الشاهد؛ كما قلت:

و الأمر و العموم، حيث امر الجميع بذلك، شاهدان له؛ اي للتوقيف، إذ ليس للجميع تلك المنزلة؛ اي البلوغ الى الكشف الذى يدعونه، و الأمر أيضا يستدعى الطاقه، مع ان الايجاب مخالف لما علم من مذهبهم من جواز الاكتفاء بدونه، و ما ورد عنهم (ع) من حق المعرفة و ادناها. و حيث إن الكشف لا يقبل الايجاب لعدم الاتساع و ان لم نقل بالامتناع، و لا محيص عن حمل الأمر في الحديث على ما ذكر، او على معنى أنكم لا تتكلموا في معرفة الله ثبوتا على التقليد، و لو من النبى و الإمام (ع)؛ كما قلت:

أو ان معناه اعرفوه ثبوتا بالدليل المرشد من العقل، فهذا الحديث وزان ما عرفته بأحمد، اشارة الى قوله (ع) في حديث الجاثليق، الذى سأله: اخبرنى: عرفت الله بمحمد أم عرفت محمدا بالله؟ فقال (ع):

«ما عرفت الله - عزّ و جلّ - بمحمّد و لكن عرفت محمّدا بالله - عزّ و جلّ، حين خلقه و احدث فيه الحدود من طول و عرض، فعرفت أنّه مدبّر، مصنوع باستدلال و إلهام منه؛ كما الهام الملائكة طاعته، و عرفهم نفسه بلا شبه و كيف.»

و قوله (ع): «باستدلال...» إمّا ان اراد أن كلّ ذلك باستدلال؛ اي معرفة محمّد (ص) بالله و معرفة الله بغير محمّد (ص)، او اراد خصوص معرفة محمّد (ص)؛ و على كلّ حال، يظهر من بيانه (ع) أنّ معرفته (ع) بالله لم يكن بالتقليد، و الأوّل كالتص في عدم الكشف، و الثانى ظاهر عندنا أيضا فيه، و مبهم عند مدّعيه لعدم التصريح،

(١). البحار ٣: ٢٧٢ / ٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٠٦ أو اعرفوه و اعرفوا رسوله ولئيه كلاً بما الشأن له و ما رأى النبي ليلاً، أكرمه بقلبه فذاك نور العظمة

بما أحب منه لا الذات الصمد إذ لا تجزى ذاته و لا تحد فلا شاهد له فيه؛ او أن المراد، المعرفة الشائبة؛ يعنى، اعرفوه و اعرفوا رسوله و لئيه كلاً بما هو الشأن له؛ يعنى، اعرفوا شأن كل منهم و اعرفوه بشأنه، فاعملوا مع كل بما يقتضى شأنه، فاعرفوا الله بالله؛ اى بالألوهية، فلا تتخذوا سواه رباً و معبوداً، فاعبدوا الله و لا تشركوا به شيئاً؛ و اعرفوا الرسول بالرسالة، و ما محمد (ص) إلا رسول، فلا تقولوا فيه فوق ذلك، و لا تغلوا فيه، و لا تقولوا إنه حتى لم يمت مثلاً؛ و اعرفوا الإمام بالمعروف و العدل و الإحسان، فلا تطلبوا منه وراء ذلك، و هذا الوجه من جهة المقابلة اوفق.

### [و مما استشهد به ما ورد فى رؤية النبي (ص) ليلة المعراج]

و مما استشهد به أيضاً، ما تقدم فى تكذيب رؤية النبي (ص) ليلة المعراج، عن البرنطى، عن الرضا (ع)، قال: «قال رسول الله (ص): لما اسرى بى الى السماء، بلغ بى جبرئيل مكاناً لم يطأه جبرئيل قط، فكشف لى فارانى الله - عز و جل - من نور عظمته ما احب.»

و عن يعقوب بن إسحاق، عن ابى محمد (ع) كتابه، قال:

و سألت هل رأى رسول الله ربه؟ فوقع (ع): إن الله - تبارك و تعالى - ارى رسوله بقلبه من نور عظمته ما احب.»

و الحديثان مع فرض تقييد الأول بالقلب، ظاهران فى أن المرئى بقلبه (ص) إنما هو نور العظمة، دون ذاته المكرمة. و العجب ممن غفل عن ذلك، و استشهد به لكشف الذات!

و الى ما ذكر، اشرت بقولى: و ما رأى النبي ليلاً، أكرمه ربه، فاسرى به، و كان ذلك بقلبه فذاك نور العظمة، اراه الله اياه بما أحب منه، لا الذات الصمد؛ كما صرح به الحديثان، بل لا يعقل ان يكون المرئى ذاته مع التقدير «بما احب»، إذ لا تجزى ذاته و لا تحد. فالتقدير «بما احب» بعد التصريح «بنور العظمة»، شاهد ثان على ان

(١). البحار ١٨: ٣٦٩ / ٧٤.

(٢). المصدر ٤: ٤٣ / ٢١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٠٧ و لم يفد دعاء شعبان لنا سوى كمال الانقطاع بينا إنارة القلب و خرق الحجب كناية عن قطع كل سبب المرئى بالقلب لم تكن نفس الذات، تعالى الله عما تدلسه الاوهام علواً كبيراً.

### [و مما استشهد به جملة من مناجاة الشعبانية]

و مما استشهد به أيضاً، جملة من دعاء شعبان الذى روى أنه كان امير المؤمنين و الأئمة (ع) من بعده يدعون به، و هى هذه: إلهى هب لى كمال الانقطاع إليك، و أنر ابصار قلوبنا بضيء نظرها إليك حتى تخرق ابصار القلوب حجب النور، فتصل الى معدن العظمة، و تصير ارواحنا معلقة بعز قدسك ...»

و قد قلت فى الجواب عنه: و لم يفد دعاء شعبان لنا، سوى كمال الانقطاع بينا، الذى طلبه أولاً بالإجمال، و الباقي كله وصف لكمال الانقطاع و لوازم التوجه التام، فإنما إنارة بصر القلب، و خرق ابصار القلوب الحجب، و وصولها الى معدن العظمة، و تعلق الأرواح بعز

قدسه تعالى كلها، كناية عن قطع كل سبب و التوجه التام الخالص إليه تعالى؛ و اين هذا من انكشاف الذات المقدسة 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 إليك، و سيرنا فى اقرب الطرق الموفود عليك ... الى ان قال: «فانت مرادى، و لك لا لسواك سهرى و سهادى، و لقاؤك قرّة عيني، و وصلك منى نفسى، و أليك شوقى، و فى محبتك ولهى، و الى هواك صابتي، و رضاك

(١). البحار ٩٤: ٩٩/١٣.

(٢). ان قيل: إنّ التعبير بمعدن العظمة لعله يبين الكشف، اذ ليس معدن العظمة إلّا ذاته المقدسة؟ قلت: نعم، و لكن قوله (ع) «و تصير ارواحنا معلقة بعزّ و قدسك» كالتفسير لخرق الأبصار و الوصول الى الذات المقدسة، فيفيد أنّه لا يريد بخرقها و الوصول إلّا تعلق الأرواح به تعالى خاصّة، و قد عبر بمعدن العظمة، تأكيدا لهذا المراد؛ يعنى، أنّ الأرواح لا تتوقف دون ما يرى من آثار العظمة كالعرش و الكرسي و غيرهما من الحجب، بل تتجاوزها فلا تتعلق إلّا بصاحب العظمة و معدنها.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٠٨ أمّا المناجاة فما لها سند بل أثر الوضع يرى أولو الرشد

لما على غير الفصيح حاوية و لهجة الصوفى منها بادية بغيتى، و رؤيتك حاجتى.»

و الظاهر، أنّ نظر المستدل الى الضمائر الخطائية 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 العلامة المجلسى (قدس سره) فى كتاب الادعية فى البحار: «وجدتها فى بعض كتب اصحابنا مروية 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 المتعزّبين المتكلّفين منها بعبارات سادة الفصحاء؛ و لهجة الصوفى و مشربه أيضا منها بادية، ظاهرة من كثير من جملاتها.

فلو اردت الإشارة الى جميع ما فى الخمسة عشر لطلال الكلام و لكن دونك بما فى الجملة المستشهد بها عبرة لغيرها.

فأمّا غير الفصيح، فلفظة «و سيرنا» و الفصيح، سر بنا؛ و لفظ الموفود، حيث جعله صفة للأقرب، ليوافق قوله الوصول فى الأفراد و التكبير، 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 السلوك لا الموفود؛ و لفظ صابتي، فإنّه ليس هنا من مقام الصباية، و لم يسمع بها من مستننى الدعاء و الإنابة؛ و كلمة «الى» فى «الى هواك»، فإنّ الفصيح «و فى هواك».

و أمّا الاشتمال على مشرب التصوف، فإنّ الوصول و السير و الصباية، ممّا تلمع منه لهجة الصوفية، و فى قوله: «و سيرنا فى اقرب الطرق ...» دلالة واضحة على مشربهم؛ فإنّهم يقولون بتعدّد الطرق، و يجعلون لها مراتب، فيكون بعضها اقرب من

(١). البحار ٩٤: ١٤٧/٢١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٠٩

بعض، و يسمون السلوك فيها سيرا، و المراتب حالات و منازل. و أمّا عند المتشرعة، فليس الطريق بعد الأيمان إلّا العمل بالاحكام،

فليس فيها إلّا التمام و النقصان لا الاقربيه و الابعديه بالوصل و الهجران.

### [و مما استشهد به جملة من حديث سدير عن الصادق (ع)]

و مما استشهد به بعض المعاصرين لما جوزوه من الكشف الذى زعمه أنه غير كشف الصوفى، جملة من حديث طويل عن سدير، عن الصادق (ع)، ذكره فى تحف العقول، و نقله عنه أيضا فى البحار فى المجلد الخامس عشر. و الحديث فى بادى النظر لا يخلو عن تشابه و اغلاق، و لذلك اوله 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 أنه يعرف الله بتوهم القلوب، فهو مشرك؛ و من زعم أنه يعرف الله بالاسم دون المعنى، فقد اقرّ بالطعن، لأنّ الاسم محدث؛ و من زعم أنه يعبد الاسم و المعنى، فقد جعل مع الله شريكا؛ و من زعم أنه [المعنى] بالصفة لا بالإدراك، فقد احوال على غائب؛ و من زعم أنه يعبد الصفة و الموصوف، فقد ابطل التوحيد، لأنّ الصفة غير الموصوف؛ و من زعم أنه يضيف الموصوف الى صفة، فقد صغر الكبير [بالكبير خ] و ما قدروا الله حق قدره.

قيل له: فكيف السبيل الى التوحيد؟

قال (ع): باب البحث ممكن و طلب المخرج موجود، إن 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 ليويسف (ع): ء إنك لانت يوسف؟ قال: انا يوسف و هذا اخى. فعرفوه به و لم يعرفوه بغيره، و لا اثبتوه من انفسهم بتوهم القلوب، أ ما ترى الله يقول: ما كان لكم أن تُنبئوا شجرها. يقول: ليس لكم ان تنصبوا

(١). نمل ٢٧: ٦٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣١٠ و ما روى سدير غير مبهم و الناظر المشوب فى توهم

أريد فيه أنّ حق المعرفة إدراكه تحقّقا قبل الصفة

يراه حاضرا بما قد دبره و الحقّ فى الحاضر ان تستخبره إماما من قبل انفسكم، تسمونه محققا بهوى انفسكم و ارادتكم. الحديث.

ذكر المستدلّ من قوله: «قيل: و كيف تعرف عين الشاهد» الى قوله: «بتوهم القلوب» و لم يبيّن وجه الدلالة.

و اقول: اما تأويل المجلسى (ره)، فنظره الى قوله (ع): «أ ما ترى الله يقول»، و اما المستدلّ للكشف، فقد وقع فى الوهم من تشابه لفظ الشاهد و الاستشهاد بشهود اخوة يوسف اياه 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 الناظر المشوب الذهن فى توهم منه، فتوهم منه خلاف الحقّ، و ذلك من قلّة التأمل و التسرع فى الاستظهار، و إنّما أريد فيه أنّ حق المعرفة و صدقها تحقّقا و واقعا، لا ادعاء أو نفاقا أو تقليدا، الذى يصحح العبادة و يخرجها عن الإحالة على الغائب التى 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 التى لم تكن عن اعتقاد القلب و ادعائه بالربّ، و أخرى صادقة، و حقّ المعرفة الصادقة ان يدرك الرب قبل التوصيف، ادراكا اجماليا تحقيقيّا علميّا؛ اى

يذعن بثوته و ربوبيته، و حينئذ يراه حاضرا، شاهدا بمحض الأثبات، و ان لم يصفه بعد بوصف. و هذا الحضور بمحض الأثبات إنما يعلمه و يعرفه بما قد دبره؛ يعنى، بالنظر الى تدبيره آياه و مصنوعيته؛ كما بين الصادق (ع) لابن ابي العوجاء فى حاجته، حيث قال: ذكرت الله، فاحلت على الغائب، فقال (ع): «ويلك- كيف يكون غائبا من هو مع خلقه شاهد، و إليهم اقرب

(١). البحار ٦٨: ٢٧٦ / ٣١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣١١ إذ يعرف الحاضر باستعلام و يوصف الغائب بالأوهام

فليقن فى وصفه بما وصف كيلا يرى ربًا بوهمه عرف

كما بدا من يوسف و إخوته لولاه ما اهدوا الى معرفته

فبعد ما يقن لا مخرج له فى الوصف لو لا وصفه فَرَج له من جبل الوريد، يسمع كلامهم، و يرى اشخاصهم، و يعلم اسرارهم.»

و قال (ع) فى حاجته الأخرى:

«كيف احتجب عنك من اراك قدرته فى نفسك نشووك و لم تكن، و ما زال يعدّ على قدرته التى هى فى نفسى ممّا لم استطع

انكاره، حتى ظننت أنه 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 إنما يوصف الغائب بالأوهام، لعدم التمكن من الاستعلام. فمن اراد معرفة الرب معرفة حقّة،

فليقن فى وصفه بعد علمه بحضوره بما وصف هو تعالى نفسه، و لا يسبقه فى التوصيف كيلا يرى ربًا لنفسه، و هو بوهمه عرف آياه،

فيكون ربًا مصنوعا لوهمه، كما بدا ذلك؛ اى الاستعلام فى معرفة الحاضر، و تعريف الحاضر نفسه من يوسف (ع) و إخوته، فإنه لو

لاه؛ اى لو لا يوسف و تعريفه نفسه، ما اهدوا؛ يعنى، اخوته الى معرفته، و المقصود من التمثيل محض. أن 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 يقن العارف به على الإجمال، بأنّه موجود حاضر مدبر له، لا مخرج له فى الوصف؛ الى توصيفه تعالى لو لا ان يكون وصفه

تعالى، فَرَج له؛ كما اشار (ع) إليه، و ذلك لأنه إنّما يتكلم على الغائب، و اما الحاضر فلا يتكلم عنه إلّا نفسه.

(١). البحار ٣: ٣٣ / ٧.

(٢). المصدر ٣: ٤٣ / ١٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣١٢ فلم يرد شهود قلب الصادق للذات بل شهوده التحققي

فمورد الحديث فى التوقيف و أوجب التوقيف فى التوصيف

إن صحّ و سع قلب مؤمن له كان بأن يطبق ما حمّله و على هذا الذى شرحنا معنى الحديث، فلم يرد الإمام (ع) من تقرير معرفة عين

الشاهد قبل صفته، شهود قلب الصادق للذات، اى لذاته تعالى قبل معرفة وصفه، و كيف يريد ذلك؟ مع أنّه (ع) يصف المعرفة

المطلوبه من الجميع، و ليس هذا الشهود ممّا يتمكّن منه عامّة الناس، 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 التحققي 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 بتوهمه، و لكنّه لمّا كان حاضرا غير محسوس، و لا يمكن الاستخبار لكلّ احد، اذ لم يجعل لكلّ احد إليه سبيلا، بل بعث

الرسول ليكونوا إليه دليلاً؛ فلا بدّ له من ان يرجع في ذلك الى اهل وحيه، ولما لم يرد (ع) ان يصرح بأنّه من هو استشهد بتأويل قوله تعالى: ما كان لكم أن تُنبئوا شجرها ... ايماء بأنّ الإمام هو المرجع بعد الرسول، فمورد الحديث على ما ظهر لك في التوقيف عن التوصيف؛ اى وصف ذاته أو صفاته، وهو ابين و اتم احاديثه شرحا و تعليلا على ما بيناه، و قد أوجب هذا الحديث التوقيف في التوصيف.

### [ و ممّا استشهد به ما فى بعض الأحاديث القدسيّة ]

و ممّا استشهد به أيضا، ما فى بعض الاحاديث القدسيّة «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 يطبق 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 الْأَمَانَةَ ... فالمراد بما حمّله، اعمّ من

(١). نمل ٢٧: ٦٠.

(٢). البحار ٥٨: ٣٩ / ٦١.

(٣). احزاب ٣٣: ٧٢.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣١٣ لو كشف الغطاء للحشر و مع إرادة الذات فبعد لم يقع لو قال ما رأيت شيئا أخيرا أن 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 احوالها، و ما وعد الله فيها من جناتها 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، فإنّما 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 المتوهم، فمن يجرى له ذلك؟ هيهات! إنّهم إلاً يظنون، أمّ للأنسان ما تمنّى 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 شىء.

### [ و ممّا استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع) فى رؤية الأشياء و رؤية الله معها ]

و استشهد أيضا بما نسب إليه (ع) أنّه قال: «ما رأيت شيئا إلّا و قد رأيت الله 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) أخير بذلك أن ليس عنه تعالى غافلا فيما يرى،

فهو يحكى عن كمال توجهه (ع) و انقطاعه إليه، بحيث لا يشغله شىء عنه، و لا يلهيه حسن ما يرى أو قبحه،

(١). البحار ٤٠: ٤٠٣/٥٤.

(٢). البقرة ٢: ٧٨.

(٣). نجم ٥٣: ٢٤.

(٤) ...

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣١٤ أمّا التجلى فهو إظهار الجلاء عن نفسه بآية فيجتلى علما و قدرة و قهرا و العظم و هو على نوعين ما خصّ و عمّ عن التوجه الى صانعه و بارئه، و ليس المراد برؤيته تعالى مع كل شىء انكشاف ذاته تعالى لديه عند النظر الى كل شىء. و ربما يتوهم دلالة على وحدة الوجود، اذ ليس شىء إلّا حقيقته الوجود، فهو ناظر الى حقائق الأشياء. و هذا أيضا مثله فى أنه 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 «التجلى»، و لكنّه من المغالطة فى المعنى بحمله على ما اصطلاحوا عليه، و قد اشرت الى حقيقته عند اهل البيت (ع) و ما اصطلحت عليه الصوفيّة: أمّا التجلى، فهو فى اللغة، إظهار الجلاء عن الخفاء، لأنّ التفاعل للإظهار، يقال: تحلّم؛ اى اظهر الحلم، و تكبّر؛ اى اظهر الكبر؛ و هو فى الله تعالى عندهم (ع) اظهار الجلاء عن نفسه بآية من آياته لا بنفسه، لأنّ التجلى من غيره تعالى اظهار نفسه: أمّا بوجهه و بدنه، او بعلامة من علاماته.

و لمّا كانت رؤيته تعالى مستحيلة، لم يحتمل التجلى فى حقّه تعالى إلّا بآياته، سواء فرض تجليه 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، فإنّ آياته تعالى مختلفة: فمنها ما هى آية العلم؛ و منها: آية القدرة؛ و آية القهر؛ و آية العظمة؛ فباى آية تجلى به تعالى، ينجلي شأن من شئونه، فينجلي هو عند المتجلى له بذلك الشأن، فإذا تجلى مثلا بآية من آيات القهر و العظمة، فمعنى تجليه بها أنّه اظهر قهره و عظمته، و اظهر ما يدلّ على قهره و عظمته، فاظهر بذلك نفسه فى قهره و عظمته.

و هو؛ اى التجلى، على نوعين:

ما خصّ و عمّ؛ اى منه: ما هو بشىء خاصّ، لشخص خاصّ، او لقوم خاصّ؛

(١). قال فى المجمع: «جلوت العروس جلوة و جلاء و مثلها اجتليتها.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣١٥ فالخاصّ مثل ما تجلى للجبل بنور أو قرأه لمن عقل

و العامّ فى الأشياء كلّا للنهى إذ آية الصنع له فى كلّها

فقد تجلى لا برؤية البصر و لا بذاته على قلب بشر

و غالطت فى وصفه المنحرفة فهو لهم ظهور ذات أو صفة

فى العين كالأشياء كلّ مظهر لذاته و وصفه أو يظهر

فى قلب فان كامل فى ذاته و دونه الفناء فى صفاته

ثمّ بالأفعال و بالآثار قد يتجلى الذات للأبصار و منه: ما هو بالعموم و للعموم، فالخاصّ مثل ما تجلى للجبل بنور من انواره؛ كما قال



الصادق (ع) في الحديث المتقدم في الرؤية عن معاوية بن وهب: «وأنما طلع من نوره على الجبل كضوء يخرج في سم الخياط.» و قول الرضا (ع) للمأمون: «فلما تجلّى ربّه للجبل بآياته جعله دكا.» و مثله تجلّيه تعالى لنبه (ص) ليلة المعراج؛ كما قال (ص) في الحديث المتقدم قريبا: «فكشف لي، فارانى الله من نور عظمتة ما أحب.»

و هذا من التجلّي الخاصّ لشخص خاصّ، أو قرأه؛ اى مثل ما تجلّى بقرآنه لمن عقل، فإنّه لا يعقله إلاّ العالمون، ففي الحديث: «إنّ الله تعالى تجلّى لعباده في كتابه.» و هذا من التجلّي الخاصّ لقوم خاصّ.

و التجلّي العامّ في الأشياء، كلّا، للنهى كلّا، اذ ما من شىء إلاّ و هو آية له؛ كما قلت: إذ آية الصنع له موجود في 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 لله المتجلّى 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 تجلياته، لا برؤية

(١). البحار ٣٦: ١٦/٤٠٧.

(٢). المصدر ٤: ٢٥/٤٨.

(٣). المصدر ٤: ١٥/٣٨.

(٤) ...

(٥). المصدر ٤: ٩/٢٤١.

(٦). المصدر ٤: ٤/٢٤٢.

(٧). شرح ابن ابى الحديد: ١٠٧/١٨١.

(٨). البحار ٣: ٣/٢٣٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣١٦

البصر، و لا بذاته على قلب بشر، و لا يستلزم التجلّي شيئا من ذلك، و لو مع عدم امتناعهما فى ذاتهما، لما انقدح ان تجلّيه تعالى دائما، ليس إلاّ بفعله لا- بذاته و لا- بصفته، لكنّه ينجلّى بتجلّيه بفعله و جودا و صفه و فعلا؛ و لكن غالطت فى وصفه و تعريفه، الصوفية 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 تجلّى 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 تدوّت لها بالوجود و لا حقيقة للوجود إلاّ الله؛ 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 أنواع على حسب مراتب السالكين فى الكمال، او على حسب مراتب التجليات فى الجمال و الجلال:

فالتّوابع الأوّل: التجلّى الذاتى، و هو ان يظهر ذاته المجرّدة؛ اعنى الوجود المطلق من جميع الإضافات، حتّى عن حجاب الأسماء و الصفات على قلب العارف الكامل الفانى، الذى قد تجرّد بفنائه فى الذات، كذلك عن جميع الاضافات.



و دونه الفناء في صفاته، و هو النوع الثاني: الذي يتلوه في الكمال، و هو ان يظهر عليه في حجاب احدى الصفات الذاتية، و هو للسالك الذي بلغ بتجرده و فائه الى حد الصفات، ثم بالأفعال.

و دون ذلك التجلي بالأفعال، و هو النوع الثالث: و هو ان يتجلى له بفعل من افعاله؛ كخالقيته و الراقية مثلا، و ذلك للسالك الفاني في افعاله، و هو الذي قد تجرد عن المظاهر كلها الى حد الفعل، فلا يرى فعلا إلا فعله من حسن أو قبيح و من خير أو شر. و بالآثار قد يتجلى الذات للأبصار، هذا هو النوع الرابع، و يسمونه «التجلي

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣١٧

بالآثار»: و هو ان يتجلى الله للسالك في صور الأشياء، و لا يكون إلا بالفناء في المظاهر، بحيث لا يرى شيئا إلا و يرى الله مصورا به. و هذه الأنواع الأربعة، انواع الكشف أيضا، اذ التجلي عندهم، يرادف الكشف، و كلها عندهم من تجلي الذات، ألا أن الأول تجلي الذات بذاته، و الثاني بصفاته، و الثالث بافعاله، و الرابع بآثاره. فلا يذهب عليك أن التجلي بالآثار الذي يقولون، هو التجلي بالآيات التي عند اهل البيت (ع)، لأنهم يقولون أنه متجل بآثاره و في آثاره، لأن آثاره ليست إلا هو، و هم (ع) يقولون: بأنه غير خلقه و آياته، و إنما يتجلى بخلقهم و صنعهم لظهور صفاته بها؛ كظهور كل صانع من صنعه، و اين هذا من ذاك؟

ثم اياك أن تظن بهم أن هذا التنوع منهم متخذ من واقع مشهود، كما يدعونه، أو شاهد من الكتاب و السنة موجود، كما يموهونه؛ فإن هذا الظن عند الله، من الظن السوء عليهم، دائرة السوء، بل إنما اتخذوا ذلك بالنظر فيما سمعوا بأذانهم، ثم وضعوا عليه مراتب السيلوك و الشهود الذي ابدعوه بحسبانهم؛ فإنهم سمعوا ذاتا و صفة و فعلا و خلقا، و حسبوا أنه لو كان شهودا، فلا بد تصورا ان يكون إما بذاته او صفته أو فعله أو في خلقه. و هيهات ان يشاهدوا رب العالمين! و إنما يشاهدون اوليائهم من الشياطين! و إن الشياطين يترأى على اعيانهم في الصور، و أخرى على قلوبهم على حسب ما اوقع في اوهامهم و اوردهم في الخطر!

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣١٨

### المقصد الثالث في ذاتياته تعالى و هي الصفات الذاتية، ثبوتية أو سلبية

#### إشارة

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣١٩

من ذلك:

**أنه تعالى موجود بنفسه، غير مصنوع، و قائم بذاته غير معلول**

**[ترتيب بحث أهل الكلام في الله بعد إثباته تعالى]**

المعهود و المتعارف عند اهل الكلام بعد التكلم في الأثبات، التكلم في الصفات، ثم تنويعها الى الذاتية و الفعلية، و الذاتية الى الثبوتية و السلبية، و عدوا الثبوتية ثمانية، و السلبية سبعة، مع خلط بينهما عند التفصيل.

و حصرهما فيما ذكر من غير دليل، و عد ما ليس بذاتي فيه كالإرادة و الكلام، بلا تحليل؛ و ليس التعويل في ذلك كله، إلا على تقليد الأشاعرة، او ارادوا النظر فيما هم ذكروا، و بيان ما هو الصحيح و العليل. ثم صارت السنة، جارية فيما بعد بهذا التقرير و التفصيل، و قد عدلت عن هذه السنة بما ترى، فجعلت الكلام بعد الأثبات أولا في نفس الذات، و ادخلت فيها بعض ما ذكروه في الصفات؛ ثم فيما للذات من الذاتيات، و عنونت الباب بالذاتيات لتعم الصفات المعروفة و غيرها، و تعم ما لو عبر عنها بالوصف المصطلح، كقولك: عالم، قادر؛ او لم تعبر، كقولك: أنه يعلم بالذات، و ان يعبر عنها بالإثبات، او بالسلب من غير تأويل. ثم إن منهم من استغنى عن تفسير

الذاتية بمقابلها للفعليّة، و منهم من فسرها بما كانت صفه ذاته تعالى.

(١). قال اللاهيجي عند قول الناظم (ظهور قدرت و علم و ارادت): «هذه الأسماء السبعة عند اكثر المحققين، و الثمانية باضافة الأبدى عند الآخرين، ائمة الأسماء؛ و تسمى «أسماء الربوبية»، و تحتاج إليها سائر الأسماء و الإنسان قد خص بمظهريتها جميعا.» فيظهر من ذلك أنّ وجه الاختصار عند الصوفية، كون الإنسان اصلا فيه و لما لم يجدوا في انفسهم ازيد من ذلك من مهمات الصفات، اقتصروا في التكلم في صفات ربهم أيضا عليه.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٢٠ ما كان وصف ذاته لذاته يدرج في الذاتي من صفاته

### [التفسير الجامع للذات و الذاتي]

و التفسير الجامع، ما قلت:

ما كان وصف ذاته؛ اي جاريا على الذات و يتصف به الذات لذاته؛ اي باقتضاء نفس الذات من حيث هي، لا لصدور فعل منه يدرج؛ اي يندرج في الذاتي من صفاته اي ليس هذا التفسير، تفسيراً للذاتي على اطلاقه، بل الذاتي الذي اردت ادراجه في مبحث الذاتيات؛ فإنّ الذاتي، قد يطلق في مقابل الغيري، فيراد به ما ليس بالغير، و يقال له ما بالذات أو بذاته؛ و قد يطلق في مقابل العرض، فيراد به انه ليس بعرض بل بمقتضى الذات؛ و قد يطلق و يراد به مجرد اللّازم للشئ، و ان كان عرضاً لازماً. و على كلّ حال، فالذاتي في الجميع، يستلزم عدم الانفكاك، الّا أنّه يطلق على اوصافه تعالى باحد الاعتبارين الأولين؛ و لكن ليس الغرض من بيان الذاتيات، بيان ما له تعالى بالذات، لأنّ كلّ ما كان له، فهو بالذات، لا بالغير حتّى صفاته الفعلية، و لا بيان ما هو وصف لذاته، بمعنى كونه جاريا على الذات، و كون الذات متصفاً به؛ فإنّ الموصوف في الصفات الفعلية أيضا نفس الذات، اذا المتّصف بالخالق أو الرازق ليس الّا نفس الذات، و لا بيان ما هو وصف للذات باعتبار عدم انفكاكه عنه؛ فإنّ الخالقية أو الراقية، مجردة عن ملاحظة الفعلية ممّا لا ينفك عنه تعالى ابداء؛ بل هو خالق اذ لا مخلوق، و ربّ اذ لا مربوب.

### [ما هو المراد من الذاتي؟]

بل المراد بالذاتي، ما يتصف به الذات باقتضاء نفس الذات، بما هي ذات، فتخرج الصفات الفعلية، و ان كانت صفات الذات و بالذات، فإنّ ذاته تعالى لا يقتضى الخلقه من حيث هو ذاته، و الّا لما انفك الخلق عنه ابداء، بل هو خالق اذ لا مخلوق. نعم، الذات يقتضى الخلقية الشائبة بمعنى القدرة على الخلق و أنّ له ان يخلق؛ فالخالقية بهذا الاعتبار من الذاتية باعتبار الاقتضاء أيضا، الّا أنّها لما كانت صفات افعال يقتضيه الذات، يستغنى عن ذكرها في الذاتيات بذكرها في الأفعال، و إليه

(١). هذا على مقتضى الظاهر، و سيأتي- ان شاء الله- أنّ التحقيق عندي أنّ الخالقية و غيرها من صفات الفعل من مقتضيات القدرة لا الذات، و لذا كانت فعليتها غير لازمة و قابلة للانفكاك عن الذات، اذ القدرة ليست الّا تتمكن من ان يفعل و لا يفعل.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٢١ أولها قيامه بالذات به يقوم كلّ وصف ذاتي

فذاته بالذات قائم بدي بنفسه الموجود لا بموجد

و ما لذاته بذاته بهي و كلّ ما سواه قائم به

علمه كلّ شئ لا علمه له و كونه العلة يعنى فعله اشرت بقولي «يُدرج في الذاتي»؛ يعنى، أنّه ليس الغرض ذكر كلّ ما يقتضيه الذات،

حتى من حيث كونه وصفاً فعلياً له، بل ولا كل ما لا يرتبط بالفعل أيضاً، لأنها كثيرة؛ بل المقصود، ذكر جملة مما يتوقف عليها معرفة الذات و يترتب عليها سائر الصفات والذاتيات.

إذا عرفت المراد من الذاتيات فاستمع لما يتلى عليك منها:

### [أول الذاتيات: قيامه بالذات]

أولها: قيامه بالذات؛ أي وجوده بالذات، لا بالغير، لأنه لو كان بالغير، لكان مخلوقاً مربوباً، وإنما كان أولاً لأن أول ما ينتهي إليه العقل من دلالة المصنوعات على الصانع هو أن كونه بالذات، لما ثبت عنده، أن كل ما بالغير لا بد وأن ينتهي الى ما بالذات.

به يقوم كل وصف ذاتي له؛ أي يتقوم ثبوت سائر الذاتيات له تعالى بثبوتها، لأن ما بالذات، لا يكون إلا قديماً، كاملاً في العلم والقدرة وغيرهما، و حيث كان قائماً بالذات، فذاته بالذات قائم، لا بالغير، وبالذات بدئ؛ أي كائن أول، و أول كائن وهو بنفسه الموجود لا بموجد، و كذلك ما لذاته من الذاتيات بذاته تعالى، بهي، ظاهر، قائم لا بغيره، لأن كل ما كان لما بالذات، لا بد وأن يكون له بالذات، و إلا صار معلولاً للغير و كل ما سواه قائم به، لأنها معلولات و لا بالذات، فلا بد من قيامها بما بالذات فهو اذن علّة كل شيء لا علّة له، اذ ليس قائماً في سواه. قال امير المؤمنين (ع):

«و كل قائم في سواه معلول.» و بمثله قال الرضا (ع) في خطبة، و قال (ع) أيضاً: «و من قال لم فقد علّله.»؛ أي جعله معلولاً، و قال الصادق (ع) في حديث المفضل: «و اما لما ذا فهو ساقط في صفة الخالق، لأنه - جل شأنه - علّة كل شيء، و ليس شيء بعلة له.»

(١). البحار ٧٧: ٣١٢ / ١٤.

(٢). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٣٥ / ٤.

(٤). المصدر ٣: ١٤٨ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٢٢ يمسك الأشياء بظّلها و لا ظلّ له يمسكه جلّ علا

مكون مصور الأشياء ربّ ليس مكوّننا مصوراً يربّ

و صانع ليس بمصنوع يحدو كل ما خلاه مخلوقاً يعدّ و العلة فمن قوله (ع) و ان كانت ظاهرة في العلة الغائية، إلا أنه اذا لم تكن له علة غائية لم تكن له علة فاعليّة بالاستلزام.

### [الله تعالى علّة كل شيء]

و كونه العلة لكل شيء؛ يعني، أنه فعله لا أن الأشياء صوادر و هو مصدر منه، او الأشياء صور تنزلاته و اطواره، جلّه و تعالى شأنه عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

و حيث أن ما سواه قائم به و هو غير قائم بغيره، يمسك الأشياء بظّلها، و لا ظلّ له يمسكه - جلّ علا-؛ كما قال الصادق (ع): «لا ظلّ له يمسكه، و هو يمسك الأشياء باظلتها.»

بيان: الظلّ يجمع على الضلال و الأظلة، و هو في الأصل ما يحكى عن هيئة الشيء و شخصه، اما بانعكاس صورة منه في جسم شفاف كالمرآت و شبهها، و يسمّى بالعكس و المثل، او بخروج شبح منه متصل به عند مقابلته للنور من جهة حجب جثته عن تخلل الشعاع، و يسمّى بالفى هذا معنى الظلّ في الأصل، و لكنّه استعير هنا لأصل الجثّة و الهيئة، فمعنى قوله (ع): «لا ظلّ له يمسكه»؛ أي لا جثّة و

لا هيئة له تمسكه. و ذلك لأن قوام الشيء بجثته و هيئته، فهو (ع) اراد أنه تعالى قائم بذاته لا بجثته، فاذا لم يكن قائما بجثته، لم يكن قائما بغيره أيضا.

### [الله تعالى مكوّن و مصوّر الأشياء]

و حيث كان قائما بنفسه، موجودا بذاته لا- بغيره، و كلّ شيء غير قائم به، فهو إذن مكوّن، مصوّر الأشياء، و ربّ لها، و ليس مكوّنا لغيره و لا مصوّرا في نفسه، و لا هو يرّب، فيكون مربوبا؛ كما قال امير المؤمنين (ع):  
«إنه ربّ خالق غير مربوب مخلوق ما تصوّر فهو بخلافه.» و قال ابو محمّد (ع) في مكتوبه الى سهل: «خالق و ليس بمخلوق، يخلق تبارك و تعالى ما يشاء من الأجسام و غير ذلك، و يصوّر ما

(١). البحار ٤: ٢٨٦ / ١٨.

(٢). المصدر ٤: ٢٥٣ / ٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٢٣

يشاء و ليس بمصوّر، جلّ ثنائه و تقدّست اسمائه.» و قال الصادق (ع): «لم يكوّن مكوّن جلّ ثنائه، بل كوّن الأشياء قبل كونها.» و قال (ع) أيضا: «مسمّى لم يتكوّن فتعرف كينونته ب صنع غيره.»

### [الله تعالى صانع الأشياء و ليس بمصنوع]

و هو تعالى أيضا صانع، ليس بمصنوع يحدّد، اذ المصنوع محدود؛ قال امير المؤمنين (ع):  
«و شهادة العقول أنه - جلّ جلاله - صانع غير مصنوع.» و قال الصادق (ع):  
«و كلّ موصوف مصنوع، و صانع الأشياء غير موصوف بحدّد.» و قال (ع) أيضا: «فلم يكن بدّ من اثبات الصانع لوجود المصنوعين، و الاضطرار منهم إليه، أنهم مصنوعون، و أنّ صانعيهم غيرهم و ليس مثلهم؛ اذ كان مثلهم شبيها بهم في ظاهر التركيب و التأليف و فيما يجرى عليهم من حدوثهم بعد ان لم يكونوا.»  
و كلّ ما خلاه؛ اى سواه مخلوقا يعدّد، اذ لا قوام له بذاته؛ قال الصادق (ع):  
«و كلّ شيء وقع عليه اسم شيء، فهو مخلوق ما خلا الله.» و قد وردت هذه العبارة عنه (ع) بعدّة اسانيد في عدّة روايات اوردها في «فصل أنه تعالى شيء»، و قال الكاظم (ع) أيضا: «و كلّ شيء سواه مخلوق.»

**و من ذاتياته تعالى: قدمه، و ازلّيته، و ديموميته، و أبدّيته**

### [ما هو تعريف القديم؟]

القدم و الأزليّة، يقابلان الحدوث. فالقديم: «ما لا أوّل له، و لم يكن مسبوqa بالعدم و معلولا للغير»، فهو و عدم المصنوعيّة متلازمان، فكلّ ما كان قديما، فهو غير مصنوع و بالعكس. و الديموميّة و الأبديّة، و كذا السرمدية، 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

- (١). البحار ٣: ٢٦٠ / ١٠.
- (٢). المصدر ٣: ٢٩٨ / ٢٦.
- (٣). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.
- (٤). المصدر ٤: ٢٥٣ / ٦.
- (٥). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.
- (٦). المصدر ٣: ٢٩ / ٣.
- (٧). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.
- (٨). المصدر ٣: ٢٩٥ / ١٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٢٤ و ما بذاته تقوم ذاته كان قديما دائما ثباته لو كان معدوما فغير أوجده إذ يستحيل كون شيء موجوده وحيثما بالذات قد تحققا فمقتضى الوجود مقتضى البقاء فهو قديم أزلي أبدي ديموم الذات بدئى سرمدى كينون، أول و ديموم الأبدلا أمدا و قائم بلا عمد بالذات، كان غير مصنوع، و إلا 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: أنه كان قديما وجوده من حيث الأول؛ ثانيهما: أنه كان دائما ثباته من حيث الآخر، اذ لو لم يكن قديما فى الأول، لكان معدوما فى حين و كان حادثا، و لو كان معدوما من أوله، فغير أوجده لا محالة، إذ يستحيل كون شيء موجوده، فإن الشيء لا يوجد نفسه؛ كما تقدم كلام الصادق (ع) فى الإهليجة فى الاستدلال على الصانع، و مع فرض وجوده بالغير، يخرج عن كونه قائما بالذات، هذا بيان اقتضاء القوام الذاتى القدم. و اما اقتضائه للدوام، فاليه اشرت بقولى: وحيثما بالذات قد تحققا لا بالغير، فمقتضى الوجود مقتضى البقاء.

#### [الموجود بذاته يقتضى الأزلية و الأبدية و البقاء]

#### إشارة

توضيحه: أن معنى كون تحققه بالذات، أن الذات بوحدته، هو تمام المقتضى للتحقق، و معلوم أن ما يقتضى الوجود، لا يقتضى العدم لتضاد الاقتضائين، بل لو كان يقتضى العدم لما تحقق، فما هو المقتضى للوجود نفس الذات، و الذات ذات دائما، فيقتضى الوجود دائما؛ فهو قديم، أزلي الوجود، أبدي البقاء، ديموم الذات، كما هو قديم بالذات، بدئى؛ أى أول بنفسه، سرمدى (السرمد: طويل المدّة، لكنّه فى الله تعالى يراد به انقطاع الغاية و نفى المدّة و هو تعالى)، كينون، أول، و ديموم الأبد؛ كما قال رسول الله (ص) فى بعض خطبه:

«ربنا القديم بلطف ربوبيته و بعلم خبره فتق، و باحكام قدرته خلق جميع ما خلق، لا زوال لملكه و لا انقطاع لمدته، و هو الكينون أولًا و الديموم ابدًا.»

و قال الصادق (ع): «ازلي، صمدى، لا ظل له يمسكه، و هو يمسك الأشياء»

(١). البحار ٤: ٢٨٧ / ١٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٢٥ إن القديم فى الوجود لا يحدّلا أزلا و لا دواما فى الأبد فما له بدء و لا نهاية و لا يحدّ مطلقا بغاية باظلتها، ديمومى، ازلي، 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 للتسبة، و هو تعالى ديموم لا أمد؛ 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).

ثم إن للقديم و الديموم اوصاف و خواص، يعرفان بها و يعرف بها معناهما، فأولها ما اشترت إليه بقولى:

### [أولها: القديم الأزلى ليس محدود بغاية]

#### إشارة

إن القديم فى الوجود لا- يحدّ؛ لا أزلا و لا دواما فى الأبد؛ اى لا يحد و جوده أولًا و آخرًا؛ اى لا يكون مقطوع الأول و الآخر، اذ لو كان محدودا لكان محدثا، كما تقدّم هنا و فى محلّه. و على هذا، فما له بدء فى أوّله، و لا نهاية فى آخره، و لا يحدّ مطلقا؛ اى فيهما بغاية، قال امير المؤمنين (ع):

«الذى ليست لأوّلئته نهاية، و لا فى آخرئته حدّ و لا غاية.» و قال (ع) أيضا: «ليس لأوّلئته بداية، و لا لأزليّته انقضاء، هو الأوّل لم يزل، و الباقي بلا اجل.» و قال (ع) أيضا: «و لا يقال له حدّ و لا نهاية و لا انقطاع و لا غاية.» و قال (ع) أيضا: «الذى ليس له أوّل مبتداء، و لا غاية منتهى، و لا آخر يفنى.» و عن الصادق (ع) قال ابو بصير: «اخرج ابو عبد الله (ع) حقًا فاخرج منه ورقة فإذن فيها: «سبحان الله الواحد الذى لا إله غيره، القديم البديء الذى لا بدء له، و الدائم الذى لا نفاذ له، الحى الذى لا يموت.» و قال

(١). البحار ٤: ٢٨٦ / ١٨.

(٢). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٣). المصدر ٤: ٢٦٥ / ١٤.

(٤). المصدر ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

(٥). المصدر ٤: ٢٥٤ / ٨.

(٦). المصدر ٤: ٢٦٩ / ١٥.

(٧). المصدر ٣: ٢٨٥ / ٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٢٦ غاية كلّ شىء لا غاية له و غاية الغايات لن تناوله

و كلّ من غيابه جزّاه و من جزّاه فهو ملحد لا يكر من

فلا بداية لأوّلئته و لا نهاية لآخرئته

ولا متى يقال فيه وقتا ولم يصر ذا أمد بحتى الرضا (ع): «لا امد لكونه ولا غاية لبقائه».

بل هو تعالى، غاية كل شيء لا غاية له، وهو تعالى غاية الغايات، وإليه تنتهي الغايات، فلن تبلغه، ولن تناوله، قال امير المؤمنين (ع) لرأس الجالوت: «ولا غاية ولا منتهى، غاية ولا غاية إليها، انقطعت عنه الغايات، فهو غاية كل غاية». وقد روى ذلك عنه (ع) بعدة روايات، فى بعضها قاله (ع) لرأس الجالوت، وفى بعضها لحبر من الأخبار وفى بعضها ليهودى وقوله (ع): «ولا غاية إليها»، مذكور فى الجميع ما عدا رواية ابى الحسين الموصلى عن الصادق (ع)، عنه (ع). وعلى الفرض، فالمعنى أنه تعالى لا غاية له، ولا غاية الى الغاية؛ اى ما يوصل الى الغاية، وقال (ع) أيضا: ولا بذى غاية فيتناهى، ولا بمحدث فيبصر».

### [كل ما محدود بغاية فهو ذو أجزاء]

و كل من غياه جزاه، و من جزاه فهو ملحد، لا يكرم، قال الرضا (ع):

و من غياه فقد غاياه، و من غاياه فقد جزاه، و من جزاه فقد وصفه، و من وصفه فقد الحد فيه».

و على هذا، فلا بداية لأوليته، ولا نهاية لآخريته؛ كما اشار إليه امير المؤمنين (ع) فى كلامه المتقدم، و لا متى يقال فيه، ليبين له وقتا، و لم يصر ذا أمد بحتى، قال امير المؤمنين (ع):

«لا-يقال له متى، و لا- يضرب له أمد بحتى» و قال الحسن (ع): «الحمد لله الذى لم يكن له أول معلوم، و لا- آخر متناه، و لا قبل مدرك و لا بعد محدود، و لا امد بحتى، و لا شخص فيتجزى و لا اختلاف صفة فيتناهى، فلا تدرك العقول و اوهاهما، و لا الفكر

(١). البحار ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٢). المصدر ٣: ٣٣٦ / ٤٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٤). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٥). المصدر ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٢٧ ما لم يكن فكان جراه متى فقل، لمن قال: متى قد ثبتا

أخبر متى لم يك حتى أخبرا بأنه كان متى ربّ الورى

من كان لم يزل فلا أول له وإن تقل متى أزلت أزله و خطراتها، و لا الألباب و اذهانها صفته، فتقول متى». و قال الرضا (ع): «و من قال الى م فقد وقته، و من قال حتى م فقد غياه».

ما لم يكن، فكان، جراه (من المجازة)، اى يجرى فيه متى، و يجرى متى فيه، و اما ما كان ازليا غير مسبوق بالعدم، فلا مجال لمتى فيه، فقل جدلا لمن قال: متى قد ثبتا: أخبر انت أولا متى لم يك حتى أخبر أنا بأنه كان متى ربّ الورى، فإنه اذا ثبت عدمه فى زمان، و كان حدوده بعد ذلك الزمان، من كان لم يزل فلا أول له، و إن تقل متى أزلت أزله، لأنك اثبت له وقتا موقوتا، قال امير المؤمنين (ع) فى جواب راس الجالوت حين قال: يا امير المؤمنين! متى كان ربنا؟ قال (ع):

«يا يهودى! إنما يقال متى كان، لمن لم يكن فكان، هو كائن بلا- كينونة كائن». و فى جواب حبر قال: متى كان ربك؟ قال (ع): «ثكلتك أمك! و متى لم يكن حتى يقال متى كان، كان ربى قبل القبل بلا قبل ...»

و برواية أخرى، قال: متى ربنا؟ قال (ع): «ويلك! إنما يقال متى كان لما لم يكن، فاما ما كان، فلا يقال متى كان، كان قبل القبل بلا قبل ...» و فى جواب يهودى، قال متى كان ربنا؟ قال (ع): «إنما يقال متى كان لشيء لم يكن، فكان، و ربنا هو كائن بلا كينونة كائن». و قال الباقر (ع) فى جواب نافع بن الأزرق، حيث قال: اخبرنى عن الله- عزّ و جلّ- متى كان؟ قال (ع): ويلك! اخبرنى انت متى لم

يكن حتى أخبرك متى كان، سبحان من لم يزل ولا يزال، فردا، صمدا لم يتخذ صاحبة ولا ولدا.»  
وقال (ع) أيضا في جواب رجل قال أخبرني عن ربك متى كان؟ قال (ع):

(١). البحار ٤: ٢٨٩ / ٢٠.

(٢). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٣). المصدر ٣: ٢٨٦ / ٧.

(٤). المصدر ٣: ٢٨٣ / ١.

(٥). الكافي ١: ٨ / ٩٠.

(٦). البحار ٣: ٢٨٥ / ٦.

(٧). المصدر ٣: ٢٨٤ / ٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٢٨ وإن من أظهر آثار القدم أن ليس من شيء ولا من العدم

بل سبق الوجود منه العدم لا بعد أن لم يك حاز القدم

وهو البدئ لا يقال ممّا كما استحال فيم أو على ما «ويلك! و إنما يقال لشيء لم يكن، فكان، متى؟ إن ربّي - تبارك و تعالی - كان

لم يزل حينًا، بلا كيف، و لم يكن له كان ...»

وقال الرضا (ع) في جواب رجل من الزنادقة، قال له أخبرني متى كان؟ قال (ع):

«أخبرني متى لم يكن فأخبرك متى كان.»

### ثانيها: هو اظهر خواص القديم

ما قلت:

و إن من أظهر آثار القدم، أن ليس من شيء ولا من العدم، بل سبق الوجود منه العدم، 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) في خطبته بمحضر المأمون .

وهو البدئ لا يقال ممّا، لأنّه لو كان من شيء، لم يكن بدئًا؛ كما استحال فيم أو على ما. قال امير المؤمنين (ع): «الظاهر لا يقال ممّا،

و الباطن لا- يقال فيمما.» و قال (ع) أيضا: الحمد لله المذى هو أوّل لا بدئ ممّا، و لا باطن فيمما، و لا يزال مهمما، و لا كان بعد ان لم

يكن.»

وقال الحسن (ع): «و لا بدئ ممّا، و لا ظاهر على ما.» و قال امير المؤمنين (ع):

(١). البحار ٣: ٣٢٦ / ٢٣.

(٢). المصدر ٣: ٣٧ / ١٢.

(٣). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.



(٤). المصدر ٤: ٣٤ / ٤٠٤.

(٥). المصدر ٤: ٢٢ / ٢٩٤.

(٦). المصدر ٤: ٨ / ٢٥٥.

(٧). المصدر ٤: ٣٤ / ٣٠٥.

(٨). المصدر ٤: ٣ / ٢٢٩.

(٩). المصدر ٤: ٣٥ / ٣٠٦.

(١٠). المصدر ٤: ٢٢ / ٢٩٤.

(١١). المصدر ٤: ٢٠ / ٢٨٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٢٩ لو كان من شيء لكان محدثا إذ كان عمّا قبله منبعثا

من يزعم أنّ الله من شيء صدر أشرك بالله، وبالله كفر

وإنّه الأوّل حقّا في الأزلى و آخر كذاك من دون الأجل

أوّل كلّ شيء، لا أوّل له آخر كلّ شيء لا تؤجّله «الحمد لله الذى لا من شيء كان، ولا من شيء كوّن ما كان.» وقال (ع) أيضا:

«الحمد لله الواحد الأحد الصمد المتفرد، الذى لا من شيء كان، ولا من شيء خلق ما كان.» لو كان من شيء لكان محدثا، إذ كان

عمّا قبله منبعثا، من يزعم أنّ الله من شيء صدر، أشرك بالله، وبالله كفر. قال الصادق (ع) للمفضّل:

«من زعم أنّ الله فى شيء، او من شيء، او على شيء، فقد اشرك، لو كان - عزّ وجلّ - على شيء، لكان محمولاً؛ و لو كان فى شيء،

لكان محصوراً؛ و لو كان من شيء، لكان محدثا.»

وقال (ع) أيضا لأبى بصير: «من زعم أنّ الله - عزّ وجلّ - من شيء، او فى شيء، او على شيء، فقد كفر قلت: فسّر لى، قال (ع): اعنى

بالحواية من الشىء له، او بامسالك له، او من شىء سبقه.»

**ثالثها: أنّ القديم، هو الأوّل الحقيقى؛ اى الأوّل بلا أوّل، و الديموم هو الآخر الحقيقى؛ اى الآخر بلا آخر؛**

كما قلت:

وإنّه الأوّل حقّا فى الأزلى، و آخر كذاك؛ اى حقّا من دون الأجل. أوّل كلّ شيء، لا أوّل له، آخر كلّ شيء لا تؤجّله؛ اى لا تجعل له

اجلا. قال امير المؤمنين (ع): «ليس لأوّليته بداية، و لا - لآخريته انقضاء، هو الأوّل لم يزل، و الباقي بلا اجل.» وقال (ع) أيضا: «الذى

ليس له وقت معدود، و لا اجل ممدود، و لا نعت محدود.» وقال (ع) أيضا: «الذى ليس لصفته حدّ محدود، و لا نعت موجود، و لا

وقت معدود.»

(١). البحار ٤: ٢ / ٢٢١.

(٢). المصدر ٤: ١٥ / ٢٦٩.

(٣). المصدر ٣: ٢٥ / ٣٢٦.

(٤). المصدر ٣: ٤٠ / ٣٣٣.

(٥). المصدر ٤: ٣٥ / ٣٠٦.

(٦). المصدر ٤: ١٥ / ٢٦٩.

(٧). المصدر ٤: ٢٤٧/٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٣٠ ليس بمعنى سبق بدء أوله بل سابق على ابتداء أزله لا آخر بآخرية و لا بأولية يكون أولا

بل قبل كل شيء ليس قبله شيء و بعد البعد لا بعد له ليس بمعنى سبق بدء أوله؛ اي ليس أوليته بمعنى سبق ابتداء له، بل سابق على ابتداء أزله؛ كما تقدم في كلام امير المؤمنين (ع) و الرضا (ع): «و الابتداء ازله»؛ اي سبق الابتداء ازله، لا آخر بآخرية، و لا بأولية يكون أولا. قال امير المؤمنين (ع) في وصيته للحسن (ع): «لا يضاد في ملكه احد، و لا يزول ابدا و لم يزل، أولا قبل الأشياء بلا أولية، و آخرها بعد الأشياء بلا نهاية.»

و قال (ع) أيضا: المذى ليس له غاية في دوامه، و لا له أولية. بل معنى الأولية، أنه قبل كل شيء ليس قبله شيء، و معنى الآخريه، أنه بعد البعد لا بعد له.

قال امير المؤمنين (ع): «و هو البدى الذى لم يكن شيء قبله، و الآخر الذى لا شيء بعده.» و قال (ع): «الأول لا شيء قبله، و الآخر لا غاية له.» و قال (ع) أيضا:

«الأول قبل كل شيء، و الآخر بعد كل شيء، و لا يعدله شيء.» و قال (ع): «قبل كل شيء، و لا يقال شيء قبله، و بعد كل شيء لا يقال له بعد.» و قال (ع) أيضا فيما قال لرأس الجالوت و غيره مما تقدم: «كان ربي قبل القبل، و يكون بعد البعد، و لا بعد.» و قال الصادق (ع): «يا مفضل! إن الله كان، و لا شيء قبله، و هو باق، و لا نهاية له.» و قال موسى بن جعفر (ع): «و هو الأول الذى لا شيء قبله، و الآخر الذى لا شيء بعده، و هو القديم، و ما سواه مخلوق محدث، تعالى عن صفات المخلوقين علوا كبيرا.» و كتب ابو جعفر الثانى (ع) فى دعاء لرجل: «يا ذا الذى كان قبل كل شيء، ثم خلق كل شيء، ثم يبقى و يفنى كل شيء.»

(١). البحار ٤: ٣١٧/٤١.

(٢). المصدر ٤: ٣١٩/٤٤.

(٣). المصدر ٤: ٢٧٦/١٦.

(٤). المصدر ٤: ٣١٩/٤٥.

(٥). المصدر ٤: ٢٦٦/١٤.

(٦). المصدر ٤: ٣٠٤/٣٤.

(٧). المصدر ٣: ٢٨٣/١.

(٨). المصدر ٣: ٥٩/١.

(٩). المصدر ٤: ٢٩٦/٢٣.

(١٠). المصدر ٣: ٢٨٥/٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٣١ فَرَّقَ بين قبل بعد موميا أن ليس قبل بعد فيه جاريا

و إنما الأول و الآخر له و القبل و البعد من المقابلة

فمن حدوث الخلق أولا عرف و من بقاء بعد آخرها وصف

إن قيل: «كان» فعلى تأويل إلى إرادة الوجود الأزلي

إن قيل: «لم يزل» مريدا للقدم فهو مؤول الى نفى العدم و فى الأدعية من هذا القبيل كثير، فَرَّقَ بين قبل و بعد، حيث جعل شيئا قبل و شيئا بعد، موميا فى ذلك أن ليس قبل و بعد فيه جاريا، اذ لو كان له قبل، لكان معدوما أولا، و لو كان له بعد، لكان معدوما آخرها،

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 للذي بعده، فما هو موجد قبله أو بعده أولى منه بالصانعية. قال امير المؤمنين (ع):

«ففرّق بها (اي بالاشياء)، بين قبل و بعد ليعلم أن لا قبل له، و لا بعد.» و قال الرضا (ع) مثله بمحضر المأمون .

و إنّما الأول 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؛ اي من مقابلته مع غيره، و بالنسبة الى غيره، لا من جهة أن له أوّل و آخر و بعد.

فمن حدوث الخلق أوّلا عرف، و من بقاه بعد آخر و وصف، و حيث لا أوّل لأوّلته، و لا ابتداء لأزليته، إن قيل: «كان» لم يرد به الكون الزماني الملازم للحدوث، بل اريد به محض الثبوت المنسلخ عن الزمان، فعلى تأوّل، يطلق عليه «كان» و يثول إلى إرادة الوجود الأزلي، و كذلك إن قيل: «لم يزل» مريدا للقدم، فهو مؤوّل الى نفى العدم؛ اي لم يكن معدوما لا- اثبات أوّلته لأزليته. قال امير المؤمنين (ع):

«ان قيل: «كان» فعلى تأويل ازليته الوجود، و ان قيل: «لم يزل» فعلى تأويل نفى العدم.»

(١). البحار ٤: ٣٠٥ / ٣٤.

(٢). المصدر ٥٧: ٤٣ / ١٧.

(٣). المصدر ٤: ٢٢١ / ١.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٣٢ ليس عن الدهر يكون قدمه فالدهر لا يخلقه أو يهدمه فلا يبيد ذاته المهيمنة و لا يزول باختلاف الأزمنة

#### رابعها: أن القديم لا يكون زمانيا و لا مكانيا،

#### إشارة

لاستلزامه ان يكون الزمان و المكان قبله؛ كما قال الصادق (ع) في الإهليلجة في ابطال ازليته 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 الحقيقية، 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؛ اي ليس قديما دهريّا؛ كما قال الحسين (ع): «ليس عن الدهر قدمه، و لا بالناحية أممه.» اي قصده و

مقصده. فالدهر لا يخلقه أو يهدمه» قال امير المؤمنين (ع): «فلا دهر يخلقه، و لا وصف يحيط به.» و قال (ع): «الذي لم يزل و لا يزال،

وحدائيا ازليا قبل بدء الدهور، و بعد صرف الأمور، الذي لا يبيد و لا يفقد، بذلك اصف ربّي.»

فلا يبيد ذاته المهيمنة على كلّ شيء لما ذكر، قال موسى بن جعفر (ع): «و إنّه الحيّ الذي لا يموت، و الدائم الذي لا يبيد، و الباقي

الذي لا يفنى، و الثابت الذي لا يزول.» و نظائره كثيرة في الأدعية. و لا يزول باختلاف الأزمنة؛ كما قال (ع): «و الثابت الذي 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 بمرور الأحوال.» و قال (ع) أيضا: «و لا

تبليه الليالي و الأيام»

(٢). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٣). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٤). المصدر ٤: ٢٧٠ / ١٥.

(٥). المصدر ٤: ٢٩٦ / ٢٣.

(٦). المصدر ٤: ٢٩٦ / ٢٣.

(٧). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٨). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٩). المصدر ٤: ٢٥٤ / ٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٣٣ قد سبق الأوقات كونه فلا يصحب وقت أزليا أولا

بل كان قبل أن يكون كان أو دهر أو زمان أو مكان

و كل شيء حادث سواه مما ترى أو لم تكن تراه

بل فطر الأشياء، دليل قدمته زوالها دليل ديموميته قد سبق الأوقات كونه فلا يصحب وقت أزليا أولا، قال امير المؤمنين (ع):

«الذى لم يسبقه وقت، ولم يتقدمه زمان.» وقال (ع) أيضا: «و لم يتقدمه وقت و لا زمان.» وقال (ع): «سبق الأوقات كونه، و العدم

وجوده.» وقال الرضا (ع) مثله، و قال امير المؤمنين (ع): «و لا تصحبه الأوقات، و لا تحدّه الصفات.» وقال 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 لله الذى كان قبل ان يكون كان، لم يوجد لوصفه

كان، بل كان اذ لا- كان كائنا لم يكونه مكوّن، جلّ ثناؤه، كان اذ لم يكن شيء، و لم ينطق فيه ناطق، فكان اذ لا كان.» وقال (ع)

أيضا: «الحمد لله الذى كان، اذ لم يكن شيء غيره.» وقال (ع) أيضا: «إنّ الله كان اذ لا كان، فخلق الكان و المكان.»

وقال الباقر (ع): «إنّ الله- تبارك و تعالى- كان، و لا شيء غيره، نورا لا ظلام فيه، و صادقا لا كذب فيه...» وقال (ع) أيضا: «كان

الله و لا شيء غيره، و لم يزل الله عالما بما كوّن...»

و قال ابو الحسن الثالث (ع): «لم يزل الله موجودا، ثمّ كوّن ما اراد.»

و قال امير المؤمنين (ع) فى جواب الجاثليق: «لم يزل ربنا قبل الدنيا، هو مدبّر الدنيا، و عالم بالآخرة، فاما ان يحيط به الدنيا و الآخرة

فلا، و لكن يعلم ما فى الدنيا و ما

(١). البحار ٤: ٢٦٥ / ١٤.

(٢). المصدر ٤: ٣١٤ / ٤٠.

(٣). المصدر ٤: ٣٠٥ / ٣٤.

(٤). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٥). المصدر ٤: ٣٠٥ / ٣٤.

(٦). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٧). المصدر ٣: ٢٩٨ / ٢٦.

(٨). المصدر ٣: ٣٠٠ / ٣١.

(٩). المصدر ١٥: ٢٤ / ٤٦.

(١٠) المصدر ٤: ١٣/٦٩.

(١١). المصدر ٤: ٢٣/٨٦.

(١٢). المصدر ٤: ٤/١٦٠.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٣٤

في الآخرة، قال: صدقت يرحمك الله. وقال (ع) أيضا: «كان ربًا ولا مربوب، وإلهًا ولا مألوه، و عالما اذ لا معلوم.»  
وقال 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.»

وقال 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.»

وقال امير المؤمنين (ع) في جواب حبر من الأبحار، (حيث قال: اين كان ربّنا قبل ان يخلق سماء و ارضا؟): «اين سؤال عن مكان، و  
كان الله و لا مكان.» وقال (ع) أيضا: «الذى لم يزل قائما دائما، اذ لا سماء ذات ابراج و لا حجب ذات ارتاج، و لا جبل ذو فجاج، و  
لا فجاج ذو اعواج، و لا ارض ذات مهاد، و لا خلق ذو اعتماد.»

وقال الصادق (ع): «كذلك لم يزل و لا يزال ابد الأبدين، 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 سحب و لا مطر و لا رياح، ثم إن الله احبّ ان يخلق خلقا يعظمون 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، الذى لم يكن مثله، و كذلك زوالها دليل  
ديموميته. قال امير المؤمنين (ع):

«مستشهد بحدوث الأشياء على ازلّيته، 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

(١). البحار ٣: ٣٣٣/٤٢.

(٢). المصدر ٤: ٣٠٥/٣٤.

(٣). المصدر ٥٧: ١٠٦/١٦٦.

(٤). المصدر ٤: ١٧/٢٨٤.

(٥). المصدر ٥٧: ٦٣/٨٣.

(٦). الرتاج: الباب المغلق.

(٧). البحار ٤: ٣٨/٣١٠.

(٨). المصدر ٣: ٤٤/٣٠٦.

(٩). المصدر ٣: ١٩/٢٩٥.

(١٠). المصدر ٤: ٢٣/٢٩٦.

(١١). المصدر ٤: ٢٤١ / ٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٣٥ مخبره بأن من وقتها ليس له وقت كما سببها

كذا ابتداءه لها دل على أن لا يكون مبتداء أولا

لعجز كل مبتداء أنشأ عن ابتداء مثله أن ينشأ

و أنه فرد بلا منازعة لا قبله شيء ولا شيء معه باتقان الصنع لها [اي الأجناس] آية، و بمركب الطبع عليها دلالة، و بحدوث الفطر عليها

قدمه، و باحكام الصنع لها عبرة.»

و قال الرضا (ع): «الدال على وجوده بخلقه، و بحدوث خلقه على ازليته.»

و أيضا الأشياء من حيث أن لكل منها وقت خاص حدوثا و زوالا، مخبره بأن من وقتها كذلك، و جعلها موقوتة، ليس له وقت كما

سببها (السبب: الدهر؛ اي كما جعلها دهرية موقوتة، قال امير المؤمنين (ع): «شاهدة [اي الأشياء] بغرائزها، ان لا غريزة لمغزها، مخبره

بتوقيتها ان لا وقت لموقوتها.» و قال الرضا (ع) مثله، ألّا أنه اضاف بعد قوله: «مغزها»، «دالّة بتفاوتها ان لا تفاوت لمفاوتها.»

كذا ابتداءه لها، دل على أن لا يكون مبتداء أولا ابتداءه غيره، لعجز كل مبتداء أنشأ عن ابتداء مثله أن ينشأ، قال الرضا (ع): «و ابتداءه

اياهم، دليلهم على ان لا ابتداء له، بعجز كل مبتداء عن ابتداء غيره.» و قال (ع) أيضا: «و كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء.»

**خامسها: أن التقديم لا يكون إلا فردا واحدا لا تعدد فيه؛****إشارة**

كما قلت:

و أنه فرد بلا منازعة شيء اياه في القدم، لا قبله شيء ولا شيء معه. و هذا أيضا من لوازم الأوليّة الحقيقية و ممّا يتفرّع عليه، فإنه لو

كان قبله شيء، لم يكن أولا، و لو كان معه شيء لم يكن أولا حقيقيا؛ بل كان اضافيا بالنسبة الى غير من كان معه. أما أنه لم يكن قبله

شيء، فقد مرّ الأحاديث فيه؛ و أما أنه لم يكن معه شيء، فقد قال امير

(١). البحار ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٣). المصدر ٤: ٣٠٥ / ٣٤.

(٤). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٥). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٦). المصدر ٤: ٢٣٠ / ٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٣٦ بل هو قبل كل موجود وجدو قبل قبل و بلا قبل و ند

فكان وحدانيا إذ تفرّد اقدا و أولا فلو تعددا

إن كان قبله فذاك الأول و إن يكن معه فقدا حاصل

فليس مخلوقا و مع كمال ربّ و مع نقص من المحال المؤمنين (ع):

و إنه 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؛ عدت عند ذلك الآجال و الأوقات و الساعات، و زالت السنون و الساعات، فلا شيء إلا الواحد القهار، الهدي إليه مصير

جميع الأمور.»

وقال الصادق (ع) فيما تقدّم: «الحمد لله الذي كان اذ لم يكن شيء غيره.»

وقوله (ع): «كان اذ لا كان فخلق الكان والمكان.»

وقال ابو جعفر الثاني في نفى كون الأسماء قديمة: فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره، بل كان الله - تعالى ذكره - ولا خلق، ثم خلقها وسيلة بينه وبين خلقه، يتضرعون بها إليه و يعبدونه.»

بل هو قبل كل موجود وجد، بمقتضى الأوليّة الحقيقيّة، وقبل قبل و بلا قبل و ندّ؛ كما تقدّم تفصيله. فكان وحدانيًا إذ تفرّدا قدما و أولًا؛ اي كان واحدا في قدمه و أوليته؛ كما قال رسول الله (ص):

«الحمد لله الذي كان في أوليته وحدانيًا، و في ازليته متعظما بالالهية، متكبرا بكبريائه و جبروته.»

وقال امير المؤمنين (ع): «الحمد لله المتوحد بالقدم و الأوليّة، الذي ليس له غاية في دوامه، و لا له أوليّة.» و قال (ع): «الذي لم يزل و لا يزال، وحدانيًا ازليًا قبل

(١). البحار ٤: ٢٥٥ / ٨.

(٢). المصدر ٣: ٣٠٠ / ٣١.

(٣). المصدر ١٥: ٢٤ / ٤٦.

(٤). المصدر ٤: ١٥٣ / ١.

(٥). المصدر ٤: ٢٨٧ / ١٩.

(٦). المصدر ٤: ٣١٩ / ٤٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٣٧

بدء الدهور، و بعد صرف الأمور.»

### [فرض تعدد القديم و إبطال هذا الفرض]

فلو فرض القديم تعددا، فلا يخلو ذلك الآخر: اما ان يكون قبله أو معه، فهو إن كان قبله، فذاك الأول، لا هذا الذي فرضناه قديما، فهو القديم لا- هذا؛ و إن يكن معه من الأزل فقدما هو حاصل معه، فليس إذن مخلوقا له، لأنه قديم مثله، و حيثئذ فلا يخلو: إما ان يكون مثله واجدا لشرط الكمال، او يكون فاقدًا له؛ و مع كمال (اي كونه كاملا). فهو ربّ مثله، فيلزم الشؤيّة، و مع نقص (اي كونه ناقصا) فهو من المحال، اذ استحيل ان يكون العاجز الناقص قديما ازليًا؛ كما تقدّم تحقيقه في ابطال الطبيعّة. قال امير المؤمنين (ع) في ابطال كون كلامه تعالى قديما:

و إنّما كلامه سبحانه، فعل منه، انشاءه و مثله، لم يكن قبل ذلك كائنا، و لو كان قديما كان إلها ثانيا.»

وقال الرضا (ع) للحسين بن خالد: «اعلم، علمك الله الخير! إنّ الله - تبارك و تعالى - قديم، و القدم صفة دلّت العاقل على أنّه لا شيء قبله و لا شيء معه في ديمومته؛ فقد بان لنا باقرار العامّة معجزة الصفة، أنّه لا شيء قبل الله، و لا شيء مع الله في بقائه، و بطل قول من زعم أنّه كان قبله شيء أو كان معه شيء؛ و ذلك أنّه لو كان معه شيء في بقائه، لم يجز أن يكون خالقا له، لأنه لم يزل معه، فكيف يكون خالقا لمن يزل معه؟ و لو كان قبله شيء، كان الأوّل ذلك الشيء لا هذا، و كان الأوّل اولي بان يكون خالقا للثاني.»

وقال الصادق (ع) في 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.»

وقال الباقر (ع) في ذلك أيضا: «لو كان ذلك الشيء الذي خلق الأشياء منه، قديما معه في أزليته و هويته. كان ذلك أزليا، بل خلق الله - عز و جل - الأشياء كلها من لا هداية الاية الى معارف الائمة ؛ النص ؛ ص ٣٣٧

١٥ / ٢٧

(٢). المصدر ٤: ٢٥٥ / ٨.

(٣). اي اعجاز الصفة يعجزنا عن القول بغيره.

(٤). البحار ٤: ١٨٦ / ٥.

(٥). المصدر ١٠: ١٦٦ / ٢.

هداية الاية الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٣٨ بل ليس فيهما مع القران بد من الحدوث و التقصان شيء. «  
لكن هذا الدليل، دليل جدلي الزامي، ينفع في الزام من يذهب الى التوحيد، و مع ذلك يقول بتعدد القدماء كالأشاعرة القائلين بزيادة الصفات الذاتية على الذات و قدمها، و الكلام النفسى و قدمه؛ و الفلاسفة الذين يقولون بقدم الأفلاك و النفس الناطقة. و تتميم هذا الدليل بما يدفع به الثبوت في محله، ألا إنني اشرت إليه هنا اجمالا بقولي:

#### [تعدد القديم يلزم نقصهما معا]

بل ليس فيهما مع القران، بد من الحدوث و التقصان؛ اي مع فرض التعدد، يلزم نقصهما معا، و لا يمكن فرضهما كاملين، لأن ما له شريك ناقص بالنسبة الى ما لا شريك له، و الشريكان إما لا يقدران على المدافعة و الممانعة فهما ناقصان، او يقدر احدهما دون الآخر، فهو الناقص، و الناقص لا يشارك الكامل في القدم؛ او هما يقدران، فهما معا أيضا ناقصان، لاستلزام قدرة كل مغلوبته الآخر، و يلزمهما الحدوث أيضا، لأجل الاقتران؛ فان القرآن يحتاج الى المقرن، و تحديدهما بالعدد الخاص الى محدد. قال الرضا (ع) في نفى الصفة الزائدة: «و شهادة كل صفة و موصوف بالاقتران، و شهادة الاقتران بالحدث، و شهادة الحدث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث». و قال (ع) أيضا: «و شهادة الموصوف أنه غير الصفة، و شهادتهما جميعا بالبينه، الممتنع عنها الأزل، فمن وصف الله فقد حدّه، و من حدّه، فقد عدّه، و من عدّه، فقد ابطال ازله.»  
و قال ابوه، موسى بن جعفر (ع) أيضا مثله، ألا أن فيه «و شهادتهما جميعا بالثنوية». و قال امير المؤمنين (ع): «فمن وصف الله فقد حدّه ...» مثله.

(١). البحار ٥: ٢٣٠ / ٦.

(٢). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٤). المصدر ٥٧: ١٦٦ / ١٠٦.

(٥). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

هداية الاية الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٣٩ إن القديم للكمال حائز فلا يقال ناقص أو عاجز إذ الذي يحتمل الزيادة و التقص محدود لمن اراده  
كذا القديم ليس إلا واحدا بلا اختلاف أزلا و سرمدًا



**سادسها: أن القديم لا بد أن يكون كاملاً؛**

كما اشير إليه و قد فصلته أيضا بالخصوص:  
 إن القديم للكمال حائز، فلا يقال ناقص أو عاجز، فإن النقص يوجب الافتقار والعجز الضعف والانكسار، فلا يكون الناقص والعاجز قديمين بالذات، وهما أيضا يحتملان الزيادة والنقص، فيكونان محدودين في حدّهما الخاص، فيفتقران الى محدّد؛ كما قلت:  
 إذ الذي يحتمل الزيادة والنقص، محدود لمن أراد؛ اي 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 متوهم بالقلمة 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: أن القديم واحد حقيقي غير مجزّي، و باق على وحدته لا يختلف بحال**

كما قلت:  
 كذا القديم ليس إلّا واحدا بلا تركيب و بلا اختلاف، أزلا و سرمدًا. أمّا نفى التجزئة و التركيب، فقد مضى تفصيله في محله، و سيأتي الإشارة إليه أيضا في بيان معنى الواحد و انواع التوحيد. و الكلام هنا في وحدة الذات، من حيث الأزليّة

(١). البحار ٤: ٢٦٥ / ١٤.

(٢). المصدر ٤: ٣١٤ / ٤٠.

(٣). المصدر ٧٧: ٣١٣ / ١٤.

(٤). المصدر ٤: ٢٣٠ / ٣.

(٥). المصدر ٤: ١٥٣ / ١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٤٠ فلا الصفات صيرت أحوالها و لا تسبق حال حالا  
 فليس بالأوّل قبل الآخرو ليس بالباطن قبل الظاهر  
 بل هو ديموم ككينون الأزل و لا- يزال منه عين لم يزل و الأبدية؛ يعنى، أنّه لا- يختلف بالصفات و لا بتبدل الأحوال، و لا بوجه من الوجوه، حتّى بالأوّل و الآخريّة، فلا الصفات صيرت أحوالها له. قال الحسن (ع):  
 «و لا شخص فيتجزّي، و لا اختلاف صفه 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 في ذاته بمرور الأحوال، و لم يختلف عليه حقب الليالي و الأيام.» و سيجيء الكلام في ذلك مفصّلا إن شاء الله.  
 و لا تسبق حال منه حالا، اذ ليس بذي احوال، و لا بذى الصفات زائدة على الذات، حتّى يكون بعضها سابقا على بعض، فليس بالأوّل قبل الآخر؛ فإنّ أوّلته ليست غير آخريته؛ و ليس بالباطن قبل الظاهر أو بالعكس؛ بل هو ديموم ككينون الأزل؛ (اي ديموميته عين ازليته)، و لا يزال منه عين لم يزل. قال امير المؤمنين (ع):

«الحمد لله الذى لم تسبق له حال حالا، فيكون أولًا قبل ان يكون آخرًا، و يكون ظاهرًا قبل ان يكون باطنًا.»

و عن ابى يعفور عن ابى عبد الله (ع)، فى قول الله - عزّ و جلّ - : هُوَ الْمَأْوِلُّ وَالْمَأْخِرُ ... امّا الأوّل: فقد عرفناه، و امّا الآخر: فبيّن لنا تفسيره.

فقال (ع): «أنّه ليس شىء إلاّ يبيد أو يتغيّر أو يدخله الغير و الزوال، أو ينتقل من لون الى لون، و من هيئته الى هيئته، و من صفته الى صفته، و من زيادة الى نقصان، و من نقصان الى زيادة، الّا ربّ العالمين؛ فأنّه 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 الذى يكون ترابا مرّة، و مرّة لحما، و مرّة دما، و مرّة رفاتا و رميما؛

(١). البحار ٤: ٢٨٩ / ٢٠.

(٢). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٣). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٤). المصدر ٤: ٣٠٨ / ٣٧.

(٥). الحديث ٥٣: ٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٤١ لا تعرف القدمة أو ديمومته كنها كما قد عميت كينونته

فمثل ما لا كونه موصوف و لا بكينونته معروف

قد حارت الأوهام فى لا أمده فى أزليته له أو أبده

أن كيف كان أولًا - من الأنزل؟ أم كيف آخر على ما لم يزل؟ و كالتمر الذى يكون مرّة بلحا، و مرّة بسرا، و مرّة رطبا، و مرّة تمرا، فيتبدل عليه الأسماء و الصفات، و الله - عزّ و جلّ - بخلاف ذلك.»

### ثامنها: أن القديم لا تعرف كيفية ازليته و ابديته،

كما لا تعرف كينونته؛ كما قلت:

لا - تعرف القدمة، للقديم، أو ديمومته كنها، كما قد عميت على كل احد كينونته، فمثل ما لا كونه موصوف، و لا بكينونته معروف، كذلك قد حارت الأوهام فى لا أمده، فى أزليته له أو أبده، فلا يهتدى و هم الى أن كيف كان أولًا من الأنزل؟ أم كيف آخر على ما لم يزل؟ فإنّ 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 تحيرت الأوهام عن احاطة ذكر ازليته.» و قال الرضا (ع): «لا يتوهم 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 كينونه كائن، كان بلا كيف يكون، كان لم يزل بلا لم يزل، و بلا كيف يكون.»

و قال الباقر (ع): إنّ ربّي - 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 حادثه، 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 الله حيّا بلا حياة حادثه، و لا

كون موصوف، و لا كيف محدود، كان

(١). البحار ٤: ١٨٢ / ٩.

(٢). المصدر ٥٧: ٢٨٧.

(٣). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٤). المصدر ٤: ٣٠٣ / ٣١.

(٥). المصدر ٣: ٢٨٥ / ٦.

(٦). المصدر ٤: ٢٩٩ / ٢٨.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٤٢ إنّ الحدوث حيث باين القدم كما يباين الوجود للعدم فما لحادث من الصفات ممتنع على قديم الذات أولاً بلا كيف، و آخراً بلا اين، و كلّ شىء هالك إلّا وجهه، له الخلق و الأمر، تبارك الله رب العالمين.

### تنبيه: [القديم لا يتّصف بصفات الحادث]

نذكر فيه أنّ القديم لا يتّصف بصفات الحادث، بمقتضى البيئونة و التضاد بينهما: إنّ الحدوث حيث باين القدم، كما يباين الوجود للعدم؛ يعنى، أنّ التقابل بينهما، تقابل التضاد، و التباين بينهما التباين الكلى، فلا شىء 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 احده؟ إذن لتفاوتت ذاته، و لتجزأ كنهه، و لا 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 دليلاً بعد ان كان مدلولاً عليه، و خرج بسطان 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 ابتداءه؟ إذن لتفاوتت اجزائه، و لا امتنع من الأزل معناه، و لما كان للبارى معنى غير المبروء، و لو حدّ له وراء، إذن لحدّ له امام، و لو التمس له التمام، إذن لزمه النقصان؛ كيف يستحقّ الأزل، من لا يمتنع من الحادث؟ و كيف ينشئ الأشياء من لا يمتنع من الإنشاء؟ إذن لقامت فيه آية المصنوع، و لتحوّل دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه.»

(١). البحار ٤: ٢٩٨ / ٢٧.

(٢). المصدر ٤: ٢٥٤ / ٨.

(٣). المصدر ٤: ٢٣٠ / ٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٤٣ فما هو القديم لا يحول عمّا عليه حيث لا يزول

ما لم يزل فلا يزال دائماً إذ كان ذاته عليه قائماً

ما حال، قد زال، و ما زال فلا يكون لا يزال، بل تبدّلاً فما هو القديم لا يحول عمّا هو عليه، حيث إنّه لا يزول، قال امير المؤمنين (ع) بعد كلامه المتقدم، بعد قوله: «من ان يؤثّر فيه ما فى غيره»: «الذى لا يحول و لا يزول و لا يجوز عليه الأفل.» و قال الصادق (ع): «لا يقع عليه الحدوث، و لا يحول من حال الى حال، خالق كلّ شىء.»

ما لم يزل، فلا يزال دائماً على ما كان، إذ كان ذاته عليه قائماً، و ما كان بالذات، 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) في محاجّته مع ابن ابي 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 في الحدث، و في كونه في الأزّل دخوله في القدم، و لن تجتمع صفة الأزّل و الحدث و القدم و العدم في شيء واحد.»

### و من ذاتياته تعالى وحدانيته المطلقة؛ اي احديته و واحديته، فيجب على كافة المقرّين به توحيد

#### إشارة

التوحيد من اركان الإسلام، و هو الركن الأوّل منه، فلا اسلام بدونه؛ و ركيبته فيه من الضرورات الإسلاميّة؛ و وجوبه ثابت بالكتاب و السنّة المتواترة و اتّفاق المسلمين، و انكاره خروج عن هذا الدين. و بعد ما نذكره من الدليل العقلي فهو واجب أيضا بحكم العقل.

(١). البحار ٤: ٢٥٤ / ٨.

(٢). المصدر ٣: ٢٨٤ / ٢.

(٣). المصدر ٣: ٤٦ / ٢٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٤٤ و أوّل الدين كذا التعيّد معرفة و أصلها التوحيد و هو كمالها و نصف الدين و أوّل المفروض في التسنين و أفضل الأعمال حصن ربّه و من أقرّ فرّ من عذابه و الثار حرّمت على ذاك البدن بشرطه، و هو لجنّة ثمن و جاء أيضا إنّه إحسان جزاء الإحسان هو الجنان

#### [بيان ما ورد عنهم (ع) في التوحيد، من فضله و أهميته و ...]

و التوحيد، (تفعيل من الوحدة)، و التفعيل، اما للنسبة، فالمراد نسبه تعالى الى الوحدانيّة، او للتصيير اعتقادا؛ و المراد به الإذعان و الاعتراف بوحدانيته. و وحدانيته تعالى من جهات، ألا أنّ المعهود، تخصيص جهتين منه بالكلام. و لنبدأ قبل الخوض، بذكر ما ورد عنهم (ع) من فضله و أهميته في الدين و اجر الموحّدين.

#### [أوّل الدين معرفته تعالى، و أصلها التوحيد]

و أوّل الدين كذا التعيّد؛ اي أوّل تعيّد الناس لربّهم بان يعبدون؛ اي أوّل الدين و أوّل العبادة، معرفة، و أصلها (اي اصل المعرفة) التوحيد، و هو كمالها أيضا؛ اي كمال المعرفة، بل نفس المعرفة أيضا، قال امير المؤمنين (ع): «و معرفته توحيد». و قال (ع): «أوّل الدين معرفته، و كمال معرفته التصديق به، و كمال التصديق به توحيد». و قال (ع) أيضا: «أوّل عبادة الله معرفته، و اصل معرفته توحيد».

و قال الرضا (ع): «أوّل الديانة، معرفته، و كمال المعرفة، توحيد». و قال (ع):

«أوّل عبادة الله، معرفته، و اصل معرفة الله، توحيد».

#### [التوحيد نصف الدين]

و هو أيضا نصف الدين، قال رسول الله (ص): «التوحيد نصف الدين». و كونه نصف الدين، اما باعتبار أن اصل الإسلام الشهادتان، او باعتبار أن الدين ينحلّ و يتجزى الى جزءين: جزء منه معرفة الله، و هو التوحيد، و جزء منه، سائر المعارف، و ذلك باعتبار اصل الدين و اصولها.

(١). البحار ٤: ٢٥٣ / ٧.

(٢). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٥٦ / ٦.

(٤). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٥). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٦). المصدر ٣: ٣٤٠ / ٢٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٤٥

### [التوحيد أول مفروض على العباد و أفضل أعمالهم]

و هو أيضا أول المفروض في التسنين؛ اي أول ما فرضه الله فيما سنّه على عباده في كتاب فقه الرضا (ع):  
 إنَّ أول ما افترض الله على عباده، و اوجب على خلقه، معرفة الوحدياته، قال الله تعالى: وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ ... يقول: ما عرفوا الله حق معرفته.»

و هو أيضا أفضل الأعمال، سنل الصادق (ع) بعض اصحابنا، فقال اخبرني اي الاعمال افضل؟ فقال (ع): «توحيدك لربك، قال فما اعظم الذنوب؟ قال (ع): تشبهك لخالقك.»

### [التوحيد حصن الله تعالى]

و هو أيضا حصن ربه، و من أقرب به، فز من عذابه، فعن العسكري (ع) عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين (ع) عن النبي (ص) عن جبرئيل، سيد الملائكة، قال: قال الله، سيد السادات - جلّ و عزّ - : «إني انا الله، لا إله إلا انا، من اقرّ لي بالتوحيد، دخل حصني، و من دخل حصني أمن من عذابي.»

### [جسد الموحّد حرام على النار]

و النار أيضا حرّمت على ذاك البدن؛ اي بدن الموحّد، قال الصادق (ع): «إنَّ الله حرّم اجساد الموحّدين على النار.» و لكن ذلك بشرطه؛ كما قال الرضا (ع): «بشرطها و شروطها، و انا من شروطها.»

و كونه موجبا للأمن من العذاب، و تحريم النار لا ينافي كونه مشروطا بشرط كغيره من الموضوعات العبادية و الأخلاقية، فما ورد في خواصها و آثارها، إنّما هو بلحاظ اصل الموضوع في الجملة. فإذا قيل: «الصلاة قربان كلّ تقى»، لا ينافي كونه مشروطا بالطهارة مثلا.

### [التوحيد ثمن الجنة]

و هو أيضا لجنّة ثمن، عن الرضا (ع)، عن آباءه، قال: قال رسول الله (ص):

«التوحيد ثمن الجنّة». وجاء أيضا في الأحاديث إنه اى التوحيد إحسان و جزاء الإحسان هو الجنان عن الصادق عن آباءه عن على (ع) في قول الله - عزّ و جلّ - : هلّ

(١). انعام ٦: ٩١، حج ٢٢: ٧٤، زمر ٦٧: ٣٩.

(٢). البحار ٣: ١٣ / ٣٢.

(٣). المصدر ٣: ٨ / ١٨.

(٤). المصدر ٣: ١٠ / ٢٢.

(٥). المصدر ٣: ٤ / ٩.

(٦). المصدر ٣: ٧ / ١٦.

(٧). المصدر ٣: ٣ / ٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٤٦ قد أمر الله به و اهتمّ به لأنّ لولاه، لم يهتم به فلم يكن يعبد أو يطاع بل العباد غيره أطاعوا جزاء الإحسان إلّا الإحسان قال: «سمعت رسول الله (ص): يقول «إنّ الله - عزّ و جلّ - قال: ما جزاء من انعمت عليه بالتوحيد إلّا الجنّة».

### [التوحيد مما قد أمر الله به]

و التوحيد ممّا قد أمر الله به، حيث قال: فَاعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ... ، و اهتمّ به، حيث كرّر في 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: لعل. منها: أنّه 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 يدري، لعلّه أنّما يعبد غير الذى خلقه، و يطيع غير الذى امره، فلا يكون على حقيقة من صانعهم و خالقهم، و لا يثبت عندهم امر آمر، و لا نهى ناه، اذا لا يعرف الأمر بعينه، و لا الناهى من غيره.

و منها: أنّه 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 الله، و فى ان لا يطاع الله - عزّ و جلّ - الكفر بالله، 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 يدعى أنّه ذلك الآخر، حتّى يضادّ الله تعالى فى حكمه، و يصرف العباد الى نفسه، فيكون فى ذلك اعظم الكفر و اشدّ النفاق.

(١). الرحمن ٥٥: ٦٠.

(٢). البحار ٣: ٢ / ٢.

(٣). محمد ٤٧: ١٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٤٧ توحيد، تصديق وحدانيته، توصيف ذاته بفردانيته

و عند أهل وحيه الأمين توحيده المطلق، أصل الدين ذاتا ووصفا، كفوا أو وجودا شبيها، ربوبيته أو معبودا

### تنوع التوحيد و اعتباره في الدين عند اهل البيت (ع)، و بجمع معانيه، و انواعه، سوى الجنسى و العددي

#### إشارة

قد عرفت أن معنى التوحيد، هو الاعتقاد بالواحدانية، و القول بأنه واحد؛ كما اشرت إليه: توحيده، تصديق وحدانيته، توصيف ذاته بفردانيته. لكن للواحدية جهات، فإن الشيء يكون واحدا لجهات مختلفة؛ فقد يقال: واحد، لبساطته و عدم تجزيه؛ و قد يقال: واحد في وجوده؛ اى لا عدل له و لا ثانى كالشمس؛ و قد يقال: واحد في كماله؛ اى لا نظير له؛ و قد يقال: واحد من حيث الشبه؛ اى لا مثل له؛ و قد يقال: واحد بمعنى أنه فرد لا صاحب له، و لا انيس؛ و قد يقال: واحد في ملكه و تدبيره؛ اى لا شريك له؛ و قد يقال: واحد في المطاعية؛ اى لا يطاع غيره؛ و قد يقال: واحد من العدد؛ و قد يقال: واحد في جنسه، او واحد من الجنس. و الوحدة بجميع معانيها يطلق على الله، و الاعتقاد بها واجب و داخل في الدين عند اهل البيت (ع)، سوى الاخيرين؛ فإنه لا يصح إطلاقهما 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 يجزى 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 في الوجود، كالقول بتعدد القديم، و ان لم يفرض له التدبير؛ او شبيها، بان لا يشبهه بخلقه و يجعل له مثل؛ او ربوبيته، بان لا يفرض له شريك في الخلق و التدبير، او يسند الأمر إليه دونه؛ أو معبودا، بان لا يشارك غيره في العبودية، او يعبد الغير دونه.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٤٨ و بالأخيرين على ما رسما قد خصص التوحيد من تكلمنا

و ما له وجه و إن خصنا هنا بالبحث، إذ سواهما قد زكنا و ذان قد خصنا بدعوة الرسل إذ فيهما شاع الضلال و السبل و لا يقال واحد من العدد و لا من الجنس، لأنه أحد و الأحدي الذات، لا جنس له و لا له ثان يكون مثله

#### [التوحيد عند المتكلمين على نوعين]

و لكن بالأخيرين على ما رسما؛ اى صار مرسوما، قد خصص التوحيد من تكلمنا؛ فإن المعهود من المتكلمين، أنهم ينوعون التوحيد نوعين، و يتكلمون فيهما، و ان لم يسموا الأول ب «الربوبى»؛ كما سميناه، بل سموه ب «التوحيد الذاتى». و هذا التخصيص، ما له وجه، بعد ما عرفت من اطلاق الواحد على الجهات المذكورة. و لعله ليس بتخصيص، بل اختصاص البحث بهما لاختصاص الدعوة الظاهرة بهما؛ كما نشير إليه.

والحاصل: أن التوحيد لا يختص بهما، وإن خصنا هنا بالبحث، إذ سواهما قد زكنا، فقد علم كل من محلّه، وذان قد خصّا بدعوة الرسل؛ حيث كانت الدعوة الظاهرة من الأنبياء، مخصوصة بهذين التوحيدين، إذ فيهما شاع الضلال والسبل؛ أي ضلال الناس وسبلهم المتفرقة، فإنّ عامّة الناس، الذين ابتلى بهم الأنبياء في كلّ زمان، كانوا منحرفين عن الله تعالى، إمّا بالشرك في ربوبيّته، فلذلك خصّ ظاهر الدعوة بهم، قال رسول الله (ص):

و ابتعث فيهم النبيين مبشرين ومنذرين، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة، وليعقل العباد عن ربهم ما جهلوا، فيعرفوه بربوبيّته بعد ما انكروا، ويوحّدوه بالألوهيّة بعد ما عاندوا.

ولا يقال له تعالى: أنّه واحد من العدد؛ إذ الواحد من العدد يحتاج الى ثان؛ ولا يقال له أيضا: واحد من الجنس، لأنّه تعالى أحد، ومعنى الأحد، أنّه تعالى احدى الذات والمعنى، والأحدى الذات، لا جنس له، لأنّه غير متجزى، وما لا يتجزى، لا جزء له؛ وما لا جزء له، لا جنس له ولا فصل، فلا يقال: إنّ واحد من الجنس، او واحد في جنسه.

و المراد بالجنس هنا، الجنس العرفي، لا المنطقي؛ فيعمّ النوع والصفة.

و حينئذ فلا جنس له، ولا له ثان يكون مثله، إذ المتماثلان، يشتركان في الجنس

(١). البحار ٤: ٢٨٧ / ١٩.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٤٩ و أنّه ما لا يحدّ لا يعدّ فليس واحدا بتأويل العدد و جاز أن يقال هذا واحدا لغيره، ولا يقال أحد والنوع، و إذ لا نوع له لا ثاني له يكون مثله. قال امير المؤمنين (ع) في جواب الأعرابي الذي سأله يوم الجمل عن أنّ الله تعالى واحد:

يا اعرابي! إنّ القول في أنّ الله واحد، على أربعة اقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله - عزّ و جلّ - و وجهان يثبتان فيه.

فأما اللذان لا يجوزان عليه: فقول القائل: «واحد»، يقصد به باب الأعداد، أما ترى أنّه كفر من قال أنّه ثالث ثلاثه، و قول القائل: «هو واحد من الناس»، يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنّه تشبيه و جلّ ربنا، و تعالى عن ذلك.

أما الوجهان اللذان يثبتان فيه: فقول القائل: «هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربنا»؛ و قول القائل: «أنّه - عزّ و جلّ - احدى المعنى؛ يعنى، به أنّه لا ينقسم في وجود و لا عقل و لا وهم، كذلك ربنا - عزّ و جلّ».

اقول: ما ذكره (ع) من حصر ما يجوز اطلاقه عليه تعالى في الوجهين، لا ينافي ما ذكرنا، لأنّ الوحدة الذاتيّة و الوصفيّة، تدخلان في احدية المعنى، و ما عداهما، يدخل في نفى الشبه و المثلية، و أيضا العدّ يوجب تحديد المعدود؛ و أنّه ما لا يحدّ لا يعدّ فليس الله تعالى واحدا بتأويل العدد. قال امير المؤمنين (ع):

«واحد لا من عدد، و دائم لا بامد.» و قال (ع) أيضا: «واحد لا بعدد، و دائم لا بامد.» و قال (ع) أيضا: «لا يشمل بحد، و لا يحسب بعدد.» و قال (ع): «و لم يتبعّض بتجزية العدد.» و قال (ع) أيضا: «الواحد لا بتأويل عدد.»

و قال الرضا (ع): «واحد لا بتأويل عدد.» و قال امير المؤمنين (ع) و موسى بن جعفر (ع) و الرضا (ع): «و من حدّه، فقد عدّه، و من عدّه، فقد ابطل ازله.» لأنّه صيره

(١). البحار ٣: ٢٠٦ / ١.

(٢). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٣). المصدر ٤: ٢٤١ / ٩.

(٤). المصدر ٤: ٢٥٤ / ٨.



(٥). المصدر ٤: ٢٢١ / ١.

(٦). المصدر ٤: ٢٣٦ / ٤.

(٧). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٨). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٥٠

محدودا و المحدود مخلوق كما تقدم.

وقال الصادق (ع): «و هو - تبارك و تعالى - واحد لا متجزى، و لا يقع عليه العدّ.» 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؛ فإنّ الأحد، روعى فى معناه الوحدة من حيث البساطة و عدم التجزى، و لم يراعى ذلك فى معنى الواحد، فالأحد: «هو الواحد الذى لا يتجزى» و الواحد: «هو الواحد فى الفردية مطلقا»

و على هذا الفرق، جاز أن يقال: هذا واحد لغيره تعالى، و لا يقال: هذا أحد.

قال (ص): «اللّه واحد و احدى المعنى، و الإنسان واحد ثنوى 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.»

(١). البحار ٤: ٦٧ / ٨.

(٢). المصدر ٤: ٦٨ / ١٢.

(٣). المصدر ٣: ٣٠٣ / ٤٠.

(٤). المصدر ٤: ١٧٣ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٥١ و ظاهر الدعوة و القرآن له اهتمام زائد بالثانى

بعكس ما اهتم به الكلامى لكثرة الإشراك بالأصنام

أو بالربوبية للأنداد كعابدى التّجوم بانفراد

فلم يكن فى كلّ مشرك غوى من يدعى ربّين إلّا الثنوى

اذن فما كثرة حاجة الى إبطال ربّ معه معللا

بل ما عدا القائل باليزدان لا يثبت الربّ مع الرحمن

### بيان اهتمام الإسلام بالتوحيد العبادى، اكثر من التوحيد الربوبى، و وجه ذلك

#### [وجه اهتمام الإسلام بالتوحيد العبادى و المتكلمين بالتوحيد الربوبى]

و ظاهر الدعوة الاسلامية فى حروبها و غيرها، و كذا ظاهر القرآن، له اهتمام زائد بالثانى؛ اى التوحيد العبادى، بعكس ما اهتم به الكلامى؛ فإنّ اهتمامه بالتوحيد الربوبى، و الاستدلال عليه اكثر و اوفر. و ذلك لأجل افتراقهما فى جهة الابتلاء، فإنّ المتكلمين قد

ابتلوا بتشكيكات الزنادقة و الفلاسفة في التوحيد الربوبى، بعد ظهور الإسلام، و وضوح بطلان عبادة الأصنام و غيرها على الأنام؛ فلذلك اهتموا بدفعهم اكثر الاهتمام، بخلاف الإسلام في ابتداء دعوته، فإنه اهتم بالتوحيد العبادى لكثرة الإشراك بالأصنام التى لا يعتقدون فيها و لها، إلا شائتيه المعبودية دون الربوبية؛ أو الأشراك بالربوبية أيضا للأنداد التى اتخذوها، كعابدى النجوم، و لكن بانفراد، حيث كانوا يعبدونها باعتقاد ربوبيتها و تأثيرها و تدبيرها فى العالم.

فلم يكن فى كل مشرك، غوى، ضال. مع كثرة المشركين، من يدعى رين، إلا الثوى، القائل بالنور و الظلمة، او اليزدان و الأهرمن. إذن فما كثرة حاجة الى إبطال ربّ معه معللا، لان المدين ابتلى النبى (ص) بدعوتهم من المشركين، إما ان لا يعتقدوا ربّا غيره، و أنما يعبدون غيره على توهم؛ او لا يعتقدونه تعالى ربّا، بل يعتقدون غيره.

بل عند التحقيق ما عدا القائل باليزدان و الأهرمن، لا يثبت الربّ مع الرحمن، بل تارك له رأسا، و مثبت غيره كالقائل بالنور و الظلمة. فإنهم فى الحقيقة كعابدى النجوم، مشركون به تعالى فى نفيهما آياه، و اثبات غيره، لا فى اثبات غيره معه.

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٥٢ بل وحدة الصانع و المدبر فرضية، مقبولة، للمنكر و إنما التشكيك للزنادقة ثم الحكيم بته و نمقه

فصار غامضا لمن قد وصفه دليله إذ تبعوا الفلاسفة

فى شرط كونه هنا عقليا متمنا خلافة جليا بل وحده الصانع و المدبر للعالم، فرضية اى على وجه الفرض؛ يعنى، على فرض وجود الصانع، مقبولة، للمنكر الجاحد له أيضا، مثل الدهرى و الطبيعى، فإنهما مع انكارهما للصانع، لا ينكران وحدته على فرض ثبوته؛ و لذلك تريهما يسألان دائما عن الدليل على اثباته، و بعد الأثبات لا يتأملان فى وحدته.

### [تسالم عقلاء البشر على التوحيد]

و حاصل هذا الكلام، دعوى التسالم من عقلاء البشر على التوحيد، حتى من المنكر للصانع، ما عدا الفرقه الثنوية. و كان مبنى هذا التسالم، دلالة العقل من وحدة الصنع أو اتصال النظم على وحدة المدبر؛ كما يأتى تفصيلها فى الأدلة.

فالعقلاء بفطرتهم السليمة قاضون بالتوحيد، و لذلك تريهم متفقين عليه، و ان كانوا ما بين مثبت للصانع الواقعى الحقيقى، او الاتخاذى مكانه، و من شدّ عنهم كالثنوية، فإنما فارقوا العقلاء للأوهام و شبهات حصلت لهم، فليس لأحد ممن عدا هؤلاء من المقرين بالصانع، اى صانع كان، او المنكرين له تشكيك فى وحدته.

و إنما التشكيك فيها، للزنادقة المحدثه له، ثم الحكيم بته؛ اى بسطه و نمقه؛ اى زينته، فانّ من شأن الحكيم بزعمه التدقيق و التحقيق، فاراد ان يدقق الإشكال أولا، ثم يزيّفه فنمقه بتدقيقه، ثم لم يتخلص منه بتحقيقه، و كم من تدقيقات تقوى الشبهات و تزيدها! مع انّ قضيه التوحيد و اثباته ابين من ان يحتاج الى تكلف و تعب او تجسّم و نصب، و لكن بالرغم من ذلك اكثرنا من الأوهام و زادوا فى النقض و الإبرام.

فصار غامضا لمن قد وصفه، و اقرب به، دليله؛ اى صار دليل التوحيد عليهم غامضا مع اعترافهم به و أنما وقعوا فى ذلك، إذ تبعوا و قلّدوا الفلاسفة فى كيفية اعتبار الدليل فى باب التوحيد، فاعتبروا فيه تقليدا لهم امرين، و قلّدوهم فى شرطين:

احدهما: فى شرط كونه؛ اى الدليل هنا؛ اى فى باب المعرفة مطلقا خصوصا فى التوحيد عقليا لا شرعيا، لتقدم المعرفة مطلقه على الشرع، و لا عقليا؛ اى ما يرتضيه العقلاء من الحجّة، لأنّ المعرفة من الأصول الأولية العقلية.

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٥٣ و اللّازم الحجّة فى التوحيد بما انتهى العبد عن التقليد

و أنما التوحيد كالإثبات يعرف بالعقل و بالآيات

و فيهما مناط ايمان المقرّيقينه عن حجّة لا يعتذر

فصح أن لو اكتفى بالمعجزة لأنها آية أيضا بارزة ثانيهما: في كون الدليل العقلي ممتنعا خلافه جليا؛ أي يكون مما يمتنع عند العقل خلافه بالبدهة، نظير اجتماع النقيضين، و الواحد نصف الاثنين. و بعد اعتبار هذين الأمرين، وقعوا في حيص و بيص، في مقام إقامة دليل واجد للشرطين، و هذا من اثر الفلسفة الميشومة، و ليس لهم على ما اعتبروا من دليل إلا الاستحسان العليل.

و اللازم الواجب عقلا و شرعا، هو الحجّة في باب التوحيد، كغيره من الأبواب و المسائل، بما؛ أي بحيث انتهى العبد عن التقليد؛ يعني، أن القدر اللازم من الدليل ما يكون حجّة عقليّة أو عقلائيّة، بحيث يخرج عن التقليد، و إنما التوحيد كالأثبات؛ أي توحيد الصانع كآياته، يعرف بالعقل و بالآيات، فكما أن آياته تعالى لا يتوقّف على مثل ذلك البرهان العقلي، بل يكفي فيه العلم به من طريق الآيات و البرهان و الآثار، و ان لم تكن دلالتها على الثبوت كدلالة البرهان العقلي في الامتناع عن المناقشة؛ كذلك توحيدته تعالى لا يتوقّف على ذلك و يكفي فيه ما يكفي فيه.

و فيهما أي في البابين مناط ايمان المقرّ به تعالى ثبوتا أو توحيدا، يقينه بذلك عن حجّة لا يعتذر بعدها؛ أي لا يبقى موردا للاعتذار عن تقصيره في تحصيل ما عليه الاعتبار، و لا يجب عليه مزيد من ذلك، فصح أن لو اكتفى بالمعجزة؛ لأنها آية أيضا بارزة، كسائر الآيات و الآثار؛ فتكون دلالة المعجزة على التوحيد من دلالة الأثر على المؤثر.

وجه دلالته: أن الرسول يدعى امورا ثلاثة: الرسالة، و أنها من الله، و أنه واحد، فاذا تمت المعجزة بينه للمدعى تمت له دعاويه الثلاث فلا مانع إذن من الاكتفاء بالمعجزة في جهة الوحدانية؛ كما يكفي بها من جهة الرسالة.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٥٤ ثم مناط كونه عقليا كون الدليل عندهم مرضيا

بحيث إن يعرض عليه أبرمه و إن يكن بنفسه لم يلهمه

و منه ما عقلي، أولي و منه طولي و ثانوي

من ذاك قد يقضى بحكمين على شيء، قضاء ثانيا و أولا

كمنعه الإشراك في العبادة من بعد الاعتراف و الشّهادة

### [ما هو المناط في الدليل العقلي؟]

ثم مناط كونه؛ أي الدليل عقليا، و تسميته بالدليل العقلي، ليس على ما توهموا على حسب مصطلحهم؛ و إنما المناط، كون الدليل عنده؛ أي عند العقل، مرضيا 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؛ أي ليس المناط إلّا كون العقل راضيا به، حجّة عنده حاكما بصحّته، و ان لم يكن مدركا آياه بالاستقلال، فضلا عن كونه ممتنعا عن الخلاف و الاحتمال.

و العقلي على نوعين: منه ما هو عقلي، أولي، يحكم به العقل في المرتبة الأولى بذاته، كقبح تكليف العاجز؛ و منه ما هو طولي و ثانوي، يحكم به في طول الحكم الأول لا بذاته، بل متفرّعا عليه في المرتبة الثانية، كقبح تكليف الجاهل، لأنه عاجز. من ذاك؛ أي من جهة أن الأحكام العقليّة ليست كلّها في مرتبة واحدة، قد يقضى بحكمين مختلفين على شيء واحد، و لكن قضاء ثانيا تارة، و قضاء أولا- أخرى؛ فبالنظر الى ذاته، يحكم بحكم، و بالنظر الى فرعيتها لحكم آخر، يحكم بما يخالف الحكم الأول. و هذا قد يصير موجبا للاشتباه و الاختلاف، لقصر كلّ من المختلفين نظره على حكم و غفلته عن الآخر، فيدعى احدهم اثباته عقليا، و الآخر نفيه عقليا؛ و ذلك كمنعه الإشراك في العبادة، فإنه عقلي ثانوي، يحكم به من بعد الاعتراف و الشّهادة، لا قبله، فإنّ العقل أولا و بالذات، لا يمتنع عن تجويز عبادة غير الله، كما يأتي، فليس المنع عنها حكما عقليا، و لكن بعد الاعتراف بصانعيتها تعالى، و مصنوعيّة نفسه له، يحكم بالمنع، لأنّ الإقرار بالملكيّة يوجب عدم جواز صرف ملك المالك لغيره إلّا باذنه.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٥٥ من قال بالشرك الربوبي يدعى زيادة عن واحد في الصانع

فهو إذن يلزم بالبرهان إذ الخلاف في الإله الثاني فسوق برهان من الموحد تفضّل دفعا لدخل المورد لا لاحتياجه الى الأثبات إذ هو ظاهر من الآيات

### في ان التوحيد على الأصل، و يكفيهِ أدلة اثبات الصانع؛ و موافقة الخصم في التوحيد، فعليه الدليل في الزائد

#### إشارة

من قال بالشرك الربوبي يدعى على حسب زعمه، زيادة عن واحد في الصانع؛ يعنى، يقول بالواحد مع الزيادة، فهو إذن يلزم بالبرهان على الزائد الذى يدعى، إذ لا خلاف معه فى الواحد؛ و أنّما الخلاف فى الإله الثانى، او الثالث، او الرابع. و هكذا حسب ما يفرضه و يدعى، فسوق برهان من الموحد فى قبال المشرك، تفضّل منه، لا واجب عليه، لعدم الخلاف فيه، و أنّما يتفضّل به دفعا لدخل المورد؛ اى دفع دخل منه عليه، لا لاحتياجه؛ اى الموحد الى الأثبات لنفسه، إذ هو ظاهر من الآيات؛ كنبوت اصله من دون حاجة الى تكلف و تحقيق، او تعمق و تدقيق، و لا لإثبات حقّه على خصمه، اذ هو ثابت من وجوه:

#### [بيان وجوه ثبوت التوحيد عند الخصم]

الأول: اعتراف الخصم به و موافقته له، كما عرفت، و قد سئل رجل من الثنوية أبا الحسن الرضا (ع) ما الدليل على أنه واحد؟ فقال (ع): «قولك اثنان، دليل على أنه واحد لأنك 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: أن كلا من الموحد و المشرك، لا بدّ له أولاً من اقامة دليل مثبت للصانع، ثم يدعى وحدته أو تعدده، و الدليل المثبت ليس إلّا واحداً مشتركاً بين الصنفين، و هى الأدلة المتقدمة من الآيات و الآثار، و هى لا تقتضى تعدد الصانع، بل

(١). البحار ٣: ٢٢٨ / ١٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٥٦ و ما هو المثبت للمؤثر ليس بمقتضى ثبوت الأكثر

و الأصل فى الصانع الانفراد فى الصنع مهما أمكن الإيجاد

مؤلف الكتاب ذو البراعة فرد كذا الصانع فى الصناعة

و هاك بعد الحجّة الجليّة نوعين من أدلة عقليّة \*\*\*

نوع مفاده امتناع الزائد فيستحيل غير ربّ واحد

نبدأ أولاً ببسط لازم فيما لما بالذات من لوازم غايتها اثبات الاحتياج الى المؤثر، و إليه اشرت بقولى:

و ما هو المثبت للمؤثر من الأدلة، ليس بمقتضى ثبوت الأ-كثر من الواحد، لأنّ مفادها فى الاثبات، قضيه 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 التى هى اصل ظاهرى يعول عليه فى اثبات الحكم الظاهرى للشاك، بل المراد به مقتضى طبع الصانعية واقعا، المتخذ ذلك من ملاحظة الأفراد الموجودة، و هو و ان كان لا يفيد إلّا ظناً غالبياً، إلّا أنّه ظنّ عقلايى بالواقع. و إليه اشرت بقولى:

و الأصل فى الصانع، الانفراد فى الصنع مهما أمكن الإيجاد، فإنّ كلّ صانع لشيء يحبّ انفراده بالصنع و لا يشارك غيره معه، إلّا مع

عجزه عنه، و هو ظاهر، و قد استشهدت له بقولي: مؤلف الكتاب ذو البراعة فرد في تأليفه، كذا الصّناع يتفردون في الصّناعة. فعلى ما ذكر، لا حاجة للموحد الى اتعاب لنفي الزائد. و هاك مع ذلك و بعد الحجية الجلية، نوعين من أدلة عقلية، يحسم بها مادة الشبهة، و يرتفع بها كل وهم.

### النوع الأول من الأدلة العقلية: ما يثبت استحالة الزائد على الواحد

#### إشارة

نوع منهما مفاده امتناع الزائد و استحالته، فيستحيل غير ربّ واحد في الوجود. و هذا النوع، له وجوه، نبدأ أولاً (قبل تقرير الوجوه)، بسيط لازم في معرفة ما يثبت لما بالذات من لوازم و اوصاف، فإنّ تمامية الوجوه في تقريرها على الاستحالة، هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٥٧ فكلّ ما وجوده بذاته بذاته جميع ذاتياته لو لم يكن، لكان بالغير و ما يعمل فيه الغير، يأبى القدماء فكلّ ما له فذاك ذاتي إذ ليس إلّا باقتضاء الذات و كلّ ما اقتضاه ما بالذات لا يجوز أن يزول أو يبدل إذ المزيل إن فرضت ذاته فذاك خلف ما اقتضت إثباته و إن فرضت غيره أزاله فقد فرضت الذات معلولا له فلا يصير معرض الحوادث إذ ذاته تغيرت بالحدث تتوقف على معرفة هذه اللوازم، و هي امور. اشرت الى الأول بقولي:

#### [الأول: ما وجوده بذاته لا بدّ أن يكون جميع ذاتياته كذلك]

فكلّ ما وجوده بذاته لا غيره، لا بدّ ان يكون كذلك بذاته جميع ذاتياته؛ اي كلّ ما فرض له ذاتي كقدمه و أبعده و حياته، لا بدّ ان يكون له بالذات؛ فلا بدّ ان يكون قديما بالذات لا بالغير، أبعدا بالذات لا بالغير، حيناً بالذات لا بالغير. و الدليل على ذلك: أنّه لو لم يكن جميع ذاتياته بذاته، لكان بالغير، و ما يعمل فيه الغير، يأبى القدماء، و هو ظاهر، لأنّه يقبل التغير، و ما يقبل التغير حادث؛ و ما كان وجوده بالذات، لا يكون إلّا قديما. و بهذا الاعتبار، فكلّ ما له من شأن، او يفرض له وصف، فذاك ذاتي و يعدّ من ذاتياته؛ إذ ليس إلّا باقتضاء الذات، لأنّه لو لاه، لكان بالغير. و الحاصل: أنّ المراد بالذاتي هنا، ما كان باقتضاء الذات، لا بالاعتبار المتقدم: من كون المقتضى نفس الذات فقط و بما هي و أولاً و بالذات، لا باعتبار لازم من لوازمه او فعل من افعاله.

#### و الثاني: أنّ كلّ ما اقتضاه ما بالذات لا يجوز أن يزول أو يبدل،

لأنّه يحتاج الى مزيل، و لا يخلو إمّا ان يكون نفس الذات، او غيرها، و لا يصحّ شيء منهما. إذ المزيل إن فرضت ذاته، فذاك خلف ما اقتضت الذات إثباته، و لا يمكن اجتماع اقتضائين مختلفين للذات؛ فان كانت مقتضية للنفي، 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 تفرعاً عليه، فلا يصير ما بالذات، معرض الحوادث،

إذ ذاته تغيرت بالحدث، فيحتاج إذن الى مغير و المغير، إمّا ذاته باقتضائه، او غيره، فيعود الكلام. هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٥٨ كذاك لا يكون بالمحدود في الذات و الذاتى و الوجود فالحدّ يحتاج إلى من حدّده و الشئ ليس شخصه محدّده و ازداد تحديد الوجود خلله إن زال عنه أبداً أو أزله و ما بذاته غنى الذات بالذات في الوجود و الصفات لو لا الغنى، فالافتقار يلحقه فصار معلولاً لمن يحقّقه و ما غنى مطلق و لم يخصّ كامل أيضاً مطلقاً و ما نقص و الكامل المطلق، ليس فاقداعلما و قدرة، بلا أن قيّدا

#### و الرابع: [ما بالذات، لا يكون محدوداً]

ما أو مات إليه بقولى: كذاك لا يكون ما بالذات، بالمحدود في الذات و الذاتى و الوجود، فلا يكون متناهيلاً في ذاته و لا في ذاتياته و لا في وجوده؛ و ذلك لأنّه اذا كان محدوداً، فالحدّ يحتاج إلى من حدّده، و الشئ ليس شخصه؛ (اي نفسه)، محدّده اى محدّد نفسه، لما يجرى فيه ما تقدّم في اثبات الصانع في خلقه الشئ نفسه، فإنّه لا يخلو إمّا ان يكون محدّداً لنفسه قبل وجوده، او بعده، و كلاهما محال. فلا- بدّ ان يكون المحدّد غيره، فيصير إذن معلولاً- للغير، و يخرج عن كونه ما بالذات. و ازداد تحديد الوجود بالخصوص، خلله و فساده على تحديد الذات و الذاتيات، مضافاً الى اشتراكه فيما يرد عليهما، إن زال عنه أبداً أو أزله، لأنّ تحديد وجوده ان كان من الأوّل، فقد زالت الازليّة، و ان كان من الاخر، زالت الابدية.

#### و الخامس: ما ذكرته: و ما بذاته لا غيره، فهو غنى الذات، فيكون بالذات في الوجود و الصفات

#### إشارة

فلا- يفتقر فيهما الى غيره؛ لو لا- الغنى، فالافتقار يلحقه، فصار معلولاً لمن يحقّقه أو يحقّق له صفاته. و ما هو غنى مطلق في ذاته، و لم يخصّ في غناه بوجه دون وجه، فهو كامل أيضاً مطلقاً و ما نقص عن شئ من الكمال؛ يعنى، أنّه ملازمة بين الغنى و الكمال؛ كما أنّه ملازمة بينهما في الإطلاق و التقييد، فكلّ غنى، كامل و بالعكس؛ و كلّ غنى مطلق، كامل مطلق و بالعكس؛ و كلّ غنى مضاف، كامل بالإضافة و بالعكس.

و الكامل المطلق، ليس فاقداعلما و قدرة ابداء، لأنهما من اظهر افراد الكمال، فمن شأن الكامل المطلق ان لا يكون مجزّداً عن هذين الوصفين؛ و من شرط الكمال المطلق ان يكونا أيضاً مطلقين بلا أن قيّدا بوقت دون وقت، او بشئ دون شئ.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٥٩ و النقص حدّ، ثمّ إن لم يحتمل زيادةً فموجب و إن قبل

لازمه تغير بل لو حصل لكان بالذات فكان لم يزل ثمّ مزيل النقص أولى و أحقّ بأن يكون صانعا لو اتفق، كذاك ما بالذات لم يركّب إذ كان محتاجاً إلى مركّب و بعد فالأجزاء إمّا تنتهى فصار محدوداً بحدّ منته أو لا فلا تتمّ في الوجود أجزاءه فليس بالموجود

**[ما هو الدليل على اشتراط الكمال فيما بالذات؟]**

و الدليل على اشتراط الكمال فيما بالذات مضافا الى كونه لازما للغنى المطلق، ما اشترت إليه من الفساد اللّازم للنقصان بقولى: و النقص حدّ للنقص، زائد على ذاته، و كلّ حدّ يحتاج الى المحدّد كما عرفت.

فان قيل: ليس النقص إلّا كالكمال، و هما ضدّان، فان كان النقص حدّا، كان الكمال أيضا حدّا.

قلنا: الكمال ليس إلّا عدم النقص، فهو كعدم التّهاية بالنسبة الى المتناهي، بل ليسا هما إلّا واحدا.

ثمّ مع فرضه ناقصا، و تجويز النقص 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، فالنقص مصنوع على كلّ حال؛ بل لو حصل النقص؛ اى لو فرض حصول النقص و ثبوته له، لكان حاصله بالذات، فكان لم يزل و غير قابل الزوال اصلا؛ اذ مفروض الكلام فيما هو بالذات، و قد تقدّم أنّ كلّ ما فرض لما بالذات، لا بدّ و ان يكون بالذات، فاذا فرض له النقص، كان النقص بالذات، و قد تقدّم أنّ ما بالذات لا يتغيّر و لا يتبدّل؛ فالنقص المفروض لا يمكن فرض احتمال الزيادة فيه، فينحصر فرضه فى كونه موجبا مقهورا. ثمّ مزيل النقص على فرض قبوله، للزوال أولى و أحقّ بأن يكون صانعا، لو اتفق مثل هذا الفرض.

**و السادس: ما بينته: كذا ما بالذات 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 متناهية، فصار ما بالذات إذن محدودا بحدّ منته، أو لا تنتهى الى عدد، فلا تتمّ فى الوجود إذن أجزاءه، لأنّها غير متناهية على الفرض،

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٦٠

فليس إذن بالموجود، لعدم تمامية اجزائه بعد فى الوجود؛ و الشىء لا يوجد، ما لم يوجد اجزائه.

و اذ قد تمّ الكلام فيما للذات من اللوازم و الذاتيات، فلنعد الى التكلّم فيما هو المقصود من الدليل العقلى على وحدة الصانع، على وجه يفيد استحالة التعدد.

**[تقرير وجوه استحالة تعدد الصانع]****إشارة**

فاعلم: أنّ تقرير الاستحالة من وجوه، و طريق معرفتها و سبيل استنباطها من مخارجها، النّظر أولا: فيما هو المطلوب بجميع مقتضياته الثابتة له عقلا بالدليل المثبت له، فإنّ المطلوب اللّازم، أنّما هو الصانع، و الدليل المثبت له وجود المصنوعات؛ كما قيل للصادق (ع): «ما الدليل على الصانع؟ قال: (ع): وجود الأفعال.» و العلة المقتضية فيها، التي اوجبت الالتزام بالصانع، إنّما هى المصنوعيّة، فلا بدّ ان ينظر فى كيفية اقتضاء الصنع و المصنوعيّة و مقدار اقتضاءها. فأول ما تقتضيه و الجامع لغيره من المقتضيات ان لا يكون صانعا مثلها، اذ لو كان مثلها لكان محتاجا الى الصانع أيضا مثلها؛ كما مرّ قول الصادق (ع) جوابا عن الزنديق: «و إنّ صانعهم غيرهم، اذ كان مثلهم شبيها بهم فى ظاهر التركيب و التّأليف و فيما يجرى عليهم من حدوثهم...» فلازم ذلك ان يكون موجودا، اذ لئلا، قائما بذاته، قادرا



على الصنع، عالما به، فيلزمه إذن ما مرّ من اللوازم والذاتيات لما بالذات، وما هو شأن الصانعيّة بمقتضى المصنوعات، فلا بدّ ان لا يكون حادثا ولا محدودا، ولا مركبا ولا ناقصا، ولا مفتقرا، ولا متغيّرا بالزوال، ولا متبدّلا بالأحوال.

ثمّ النظر ثانيا: في مقتضى امكان التعدّد من حيث هو، مع قطع النظر عن عدد خاصّ، فان امكن فرضه في نفسه و من غير خلل في تلك اللوازم و الملتزمات الثابتة العقلية البرهائية، قضى به، ثمّ يلاحظ بعد ذلك في العدد الخاصّ و المعين منه، و ان صحّ و امكن حكم به، و إلّا حكم باستحالته، لاستلزامه نقض ما حكم العقل بلزومه عن صرافته.

و النظر في امكان التعدد من جهات: تارة: في نفسه مع ملاحظة كون الأعداد ما بالذات؛ و أخرى: بملاحظة مقتضاه من المغايرة و المحدوديّة و التركيب؛ و ثالثة:

بملاحظة الصانعيّة المطلوبة، و امكان الصنع من المتعدّد. و الى هذا اشرت بقولي:

(١). البحار ٣: ٢٩٠/٣.

(٢). المصدر ٣: ٢٩٠/٣.

هداية الامّة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٦١ و إنّما فرض التعدد ابنتى عقلا على أن كان ذاتا ممكنا و أمكن الصنع مع التعددو لم يناقض ما اقتضاه الأبدى و فرض مثلين يؤدّى بالعدد لغير غاية و كلّ فيه حدّ إذ فرض مثلين بلا تميّز ممتنع فاحتيج للمميّز من فرجه و فاصل بينهما إذن ثلاثة تصير القدا

إذ كان لم يزل لذين فاصلا و الأزلّى ليس إلّا كاملا و إنّما فرض التعدد ابنتى عقلا على أن كان ذاتا ممكنا، كما هو قضيه كل دعوى و مقال، فإنّه لا يمكن البحث عن وقوع شيء أو دعوى وقوعه إلّا بعد الإمكان الذاتى له، و فرض التعدد فى القائم بالذات غير ممكن ذاتا كما نقرّه. و أمكن الصنع أيضا مع التعدد، و إلّا فمع عدم امكانه ليس من المطلوب اللّازم، و لم يناقض فرضه أيضا ما اقتضاه الأبدى؛ اى الأزلّى الأبدى، فلو كان مناقضا لمقتضى الأزلّى، مخالفا للوازمه، غير واجد لخواصّه، و لا جامع لشرائط لا يصلح للصانعيّة المطلوبة. و شيء من الثلاثة، غير ممكن و لا واقع، يظهر حال الكلّ، من الوجوه التى اقمته على الاستحالة:

### [الوجه الأول: فرض التعدد يوجب المحدودية]

فأول الوجوه: أنّ العدد فى نفسه، غير قابل الفرض لأدائه الى بلوغ العدد الى غير النّهائية، او تعينه بمعين خارجى، و كلاهما محال؛ كما قلت:

و فرض مثلين، و هو أول عدد يفرض زائدا على الواحد، يؤدّى بالعدد لغير غاية و نهاية، و كلّ من الأعداد الغير المتناهية، فيه حدّ للزوم امتياز كلّ عدد عن غيره.

ففيه اشكالان: بلوغه الى غير النّهائية، و استلزامه للمحدوديّة.

بيان الاستلزام، ما ذكرت:

إذ فرض مثلين بلا- تميّز بينهما، ممتنع، فاحتيج للمميّز لكلّ منهما من فرجه و فاصل بينهما، ليتميّز كلّ واحد عن غيره، و إذن ثلاثة تصير القدا، و هى 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



الأزلي ليس إلّا كاملاً، واجدا لجهات الأزلية و لوازمها على ما تقدّم.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٦٢ فاحتيج للفرجة في المثليين إلى مميزين آخرين

و هكذا فليس ينتهي العدد إلى معين و لا- بغير حدّ فهذا الثالث المميّز اذا كان ازلياً كان إذن مثلهما في الأزلية و الكمال، فيحكم له أيضاً بالاستقلال، لاستقلاله في قيامه بالذات، و اذا حكم له بالاستقلال، فاحتيج الفرض للفرجة؛ اي لأجلها في المثليين المفروضين إلى مميزين آخرين، يكون احدهما فاصلاً 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، فالتسعة الى ثمانية، و صارت سبعة عشر، و هي الى ستّ عشر فصارت ثلاث و ثلاثين، و هكذا. فليس ينتهي العدد إلى معين و لا يكون أيضاً 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:

«ثم يلزمك ان ادّعت اثنين، فلا بدّ من فرجة بينهما حتّى يكونا اثنين، فصارت الفرجة ثالثاً بينهما، قديماً معهما، فيلزمك ثلاثه، و ان ادّعت ثلاثه، لزمك ما قلنا في الاثنين حتّى يكون بينهما فرجتان، فيكونوا خمسة، ثم يتناهي في العدد الى ما لا نهاية له في الكثرة.» فاذا تبين أنّ مقتضى التعدد أولاً و بالذات، عدم الانتهاء الى حدّ، فمع كونه مستلزماً لتحديد كلّ عدد، فأمّا ان يبقى على مقتضاه من غير النّهاية، او يدعى تعيينه في عدد خاصّ، و كلاهما باطل و محال. أمّا الأوّل: فبطلانه من وجهين: احدهما: من جهة الصانعيّة؛ و ثانيهما من جهة نفس التسلسل؛ و نذكر الوجه الثاني وجهاً مستقلاً؛ و أمّا الأوّل، فاليه اشرت بقولي:

(١). البحار ٣: ٢٣٠ / ٢٢.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٦٣ و العدد اللامتناهي امتناعوقوعه للمتناهي صانعا

دفعاً و تدريجاً و في الثاني وجب أن لم يكن شيء، لنقصان السبب

و حصره في عدد معين يحتاج بعد ذلك إلى معين

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 اللامتناهي، امتناع وقوعه للمتناهي صانعا، فإنّ العالم متناه بالضرورة، فلا

يمكن ان يكون الغير المتناهي صانعا له دفعاً و تدريجاً؛ أمّا دفعاً، فظاهر، اذ توارد العلل الغير المتناهيّة على المعلول المتناهي دفعه

واحدة، محال؛ لأنّ المفروض كون العلل غير متناهيّة، فكيف يمكن فرض الدفعة فيها؟ و أمّا تدريجاً فوضحت تقريره بقولي:

و في الثاني وجب أن لم يكن شيء من العالم موجود لنقصان السبب و فقدانه، لأنّ المفروض أن العدد غير متناه، فليس تمام السبب

موجوداً بعد، و إلّا لكان متناهيّاً، و الشئ لا يوجد ما لم يتمّ سببه. هذا بالنسبة الى ابقاء الفرض على مقتضاه من عدم الانتهاء، و أمّا

حصره في عدد معين، فهو يحتاج بعد ذلك للاقتضاء المذكور من الفرجة إلى معين، و لا يخلو من احد ثلاثه؛ إمّا ان يكون منها، او من

غيرها، او يدعى أنّ التعيين من مقتضى التعدد؛ و الكلّ باطل؛ كما قلت:

فإن يكن المعين، شيء من خارج سوى الأعداد، فهو الصانع الأحد لا غيره، و الكلّ؛ اي كل الأشياء، مصنوع له حتّى ما فرض تعيينه

بالخصوص، و إن يكن من نفس العدد، فيستوى الكلّ على الفرض، لأنّ الفرض اتّحداها في المثليّة؛ و لو فرض أنّ بعضها جهة فضيلة،

اوجبت له سمة التعيين، رجع الى الأوّل، فيكون هو الصانع وحده، و البقية مصنوعة له و إن أحاله؛ اي احوال التعيين على اقتضا الطبع، اي

طبع العدد، فيقول: إنّ مقتضى طبع التعدد هو التعيين، فلا حصر له؛ كما عرفت ان مقتضى التعدد عدم الحصر.

**الوجه الثاني: من تقرير الاستحالة: أن التعدد، يستلزم الحدوث**

و نفى الأزلية لا- محالة، سواء انتهى العدد أم لم يتناه و أن عدم التناهي غير معقول في نفسه. و قد اشار الى نفى الأزلية اجمالاً امير المؤمنين و موسى بن جعفر و الرضا (ع) في كلامهم بعبارة واحدة:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٦٤ و العّدّ تحديد فيبطل الأزل و مع تعيين بحدّين اشتمل و إن تسلسلت ترتبت لمافى جمعها انتهائها تحتماً

و بالتسلسل الحدوث حاصل مع أنّه في نفسه لا يعقل «و من حدّه، فقد عدّه، و من عدّه فقد ابطل ازلّه.»

و تفصيله ما قلت: و العّدّ 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، فالتعدّد بنفسه مشتمل على التحديد سواء تعيّن العدد بمعين أم لم يتعيّن الى ما لا نهاية له، و مع تعيّن في عدد خاص، بحدّين اشتمل، لا بحدّ واحد، و هما حدّ التعيين في ذلك العدد الخاصّ، و حدّ الامتياز لكلّ منها عن غيره، للزوم الفرجه كما مرّ. فان قيل: بالتعيين تبطل الأزلية من جهتين، و هما الحدّان المذكوران، و ان قيل: بعدم التناهي، تبطل الأزلية أيضاً من جهتين: إحداهما: الحدّ الملازم للتعدّد؛ و ثانيهما الترتب و التسلسل، فإنّه أيضاً مستلزم الحدوث؛ كما قلت: و إن تسلسلت؛ اي الأعداد الى ما لا نهاية له، ترتبت قطعاً بان يكون كلّ واحد عقيب الآخر، و لا تكون مجتمعة اصلاً لما في جمعها انتهائها تحتماً، فإنّ الاجتماع كالدفعه، لا يتحقّق إلّا مع التناهي، و بالتسلسل الذي يستدعي 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 اللانهاية إلّا بالتسلسل، و لا يمكن التسلسل هنا، لاستلزامه الحدوث، هذا، مع أنّه، اي التسلسل في نفسه لا- يعقل مطلقاً، و لو في غير المقام و في غير العلل و المعلولات، فإنّ محض فرض اللانهاية في الأمور المترتبة، ممّا لا يعقل، و يكفي في استحالة عدم تعقله.

**الوجه الثالث: استحالة التعدد، لاستحالة الصنع معه،**

و لو مع التعيين في عدد خاصّ. و ما هو المطلوب، إنّما هو الصانع لأجل صنعه فإذا استحال الصنع مع التعدد، حكم باستحالة التعدد. و تقرير هذا الوجه اجمالاً: أنّه لو فرض هناك صانعين مثلاً، فلا يخلو إمّا ان

(١). البحار ٤: ٢٨٤ / ١٧.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٦٥ و فرض صانعين باستقلال دفعا و تدريجاً من المحال لأنّ في الدفع توارد العلل و غيره تحصيل أمر قد حصل و إن تعاوننا بصنع العالم في كلّ جزء أو على التساهم ففيهما القهر أو العجز جلي و ذا محال في القديم الأزلّي و فرض كونه بالاختيار و هم بل الواقع الانجباريّ إذ ليس مانع عن استقلال كلّا سوى المزاحم الفعّال فالكلّ مقهور بقهر صاحبه لولا به بانفراده استقلّ به فلو توافقا على اختيار فذلك اختيار انجباريّ

ثم التعاون اقتضى التكاسر الكنه لا يقتضى التغيرا

و يلزم الصانع لو تعددافى ذاته ضعف و عجز أبدا

إذ ليس إماما أن كلاً قادر أن يدفع الغريم أم لا يقدر يكونا مستقلين فى التأثير، و ذلك اما دفعة، او تدريجا، او متشاركين، و ذلك اما بالتعاون فى كل جزء من اجزاء العالم، او بالتساهم، بان يصنع كل منهما شيئا؛ و الجميع مستلزم للمحال، و تفصيله ما قلت: و فرض صانعين باستقلال بان يكون كل منهما مؤثرا تاما فى كل موجود من موجودات العالم، بحيث يستقل بنفسه فى صنعه، من دون نظر الى الآخر و لا توقف عليه أو احتياج إليه، فهذا الفرض من الاستقلال، دفعا و تدريجا من المحال. و ذلك لأن فى الدفع توارد العلل التامة على معلول واحد، و هو محال من دون التكاسر، لأن الشئ الواحد، لا يتحمل تأثيرين تامين فى آن واحد و التكاسر، خلاف الفرض، اذ المفروض الاستقلال، و مع فرض التكاسر يدخل فى التعاون. هذا ان كان دفعا، و اما غيره؛ اى تدريجا، فهو تحصيل أمر قد حصل، و بيانه و استحالته واضحان.

و إن فرض أنهما تعاوننا بصنع العالم، فلا- يخلو: إماما ان يكون التعاون فى كل جزء و فى كل موجود، أو على التساهم، بان فرض أن احدهما خلق السماء، و الآخر الأرض مثلا، و كذلك فى سائر الاجزاء؛ و على كل حال ففيهما بسبب الاشتراك، القهر؛ اى المقهورية، أو العجز، جلى على سبيل منع الخلو.

وجه اللزوم: أن المشاركة إما اختيارية، او غير اختيارية، و الأولى غير واقعة هنا كما نذكر؛ فبقى الثانية، و منشأها إما عجز عن الفعل بالاستقلال و الانفراد، او قهر من المزاحم القوي، الذى لا يمكن معه الاستبداد، و ذا؛ اى فرض اى واحد منهما، محال هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٦٦

فى التقديم الأزلئ؛ كما تقدم تقريره فى ذاتيات ما بالذات. و فرض كونه؛ اى التعاون بالاختيار؛ اى باختيار كل منهما له و تباينهما عليه. من دون ان يكونا عاجزين عن الانفراد، او مقهورين عن الاستبداد، و هم؛ اى ليس إماما فرضا و هميا؛ بل الواقع الحقيقى أنما هو التعاون الانجبارى، إذ ليس فى الواقع و نفس الأمر مانع عن استقلال بالصنيع كلاً منهما، لو فرض تمكنه عن الاستقلال، سوى المزاحم الفعّال.

و ان فرض أنهما تشاركا بالرضا و الاختيار، فالكّل منهما مقهور بقهر صاحبه، اذ لو لاه، كان بانفراده استقل به، فلا يمنعه فى الحقيقة عن الانفراد سوى مزاحمة صاحبه، و مع كون الحال ذلك. فلو توافقا على اختيار بعد ذلك، فذلك اختيار انجبارى، لا الاختيار بقول مطلق، و هذا نظير اختيار المكروه، فإنه مختار مقهور.

دفع توهم: لعل متوهم يتوهم أن الاشتراك لا على التساهم يوجب التكاسر و ضعف القوتين، و هو أيضا وجه آخر للاستحالة، و قد اشرت الى دفعه بقولى:

ثم التعاون اقتضى التكاسرا، لكنّه؛ اى التكاسر، لا- يقتضى هنا التغيرا فى ذات الصانع، لأنه من التكاسر فى الإرادتين لا التكاسر فى القوتين؛ فهذا من قبيل تراضى شخصين على مطلوب واحد، كتراضى موليين على صدور فعل من عبدهما، لا من قبيل اتفاق شخصين على حمل شئ واحد، اذ الصانع و الصنع ليسا من العلّة و المعلول الحقيقين إلا عند الفلاسفة، و هذا التوهم مبنى على ذلك. فلا تغفل!

#### الوجه الرابع: [استلزام تعدد الصانع، الضعف و العجز فى كل منهم]

استلزام التعدد إماما ضعفا و عجزا فى ذات الصانعين، او ذلك مع مقهورية، لا تزول عنهما ابدا، و هما محالان مع استلزام الثانى التسلط على ما بالذات، و هو محال آخر؛ و تفصيله ما قلت: و يلزم الصانع لو تعددا فى ذاته؛ اى يلزمه فى ذاته ضعف و عجز أبدا، لا انفكاك

له عنه، إذ ليس يخلو الأمر: إمّا أنّ كلّاً منهما قادر في ذاته أن يدفع الغريم عن نفسه، بان يهلكه و يزيله، أم لا يقدر على ذلك؛ و أمّا كون احدهما قادرا دون الآخر، فهو من حيث التصوّر فقط، لكنّه خارج عن الفرض؛ لأنّ الفرض كونهما مثلين فلا حاجة للتشقيق الى الثلاث.

(١). قال الحسين (ع): «ليس بقادر من قارنه ضدّ أو ساواه ندّ».

(٢). القسمة بحسب التصوّر 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 الاثمة، النص، ص: ٣٦٧ و الثاني ظاهر، كذاك الأول لأنّ كلّاً للزوال قابل

مع أنّ ما بذاته محال أن كان للغير به مجال و الثاني، ظاهر في لزوم الضعف و العجز لهما ذاتا من غير بيان، و كذاك الأول بأدنى امعان؛ لأنّ كلّاً منهما مع فرض قدرة الآخر عليه، للزوال قابل، فيكون كلّ منهما ضعيفا في 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 بالذات، مع أنّ كلّاً منهما مقهور صاحبه أيضا بالذات. هذا، مع أنّ ما بذاته محال أن كان للغير به؛ اي عليه مجال، و فرض قدرة كلّ منهما على الآخر مستلزم للتسلّط على ما بالذات. قال الصادق (ع) جوابا عن سؤال الزنديق حيث قال: لم لا يجوز صانع العالم اكثر من واحد؟

قال ابو عبد الله (ع): «لا- يخلو قولك: أنّهما اثنان، من ان يكونا قديمين قويين، او يكونا ضعيفين، او يكون احدهما قويا و الآخر ضعيف؛ فان كانا قويين فلم لا يدفع كلّ واحد منهما صاحبه و ينفرد بالربوبية، و ان زعمت أنّ احدهما قوى و الآخر ضعيف ثبت أنّه واحد كما نقول، للعجز الظاهر في الثاني ...» و يأتي تمامه.

قوله (ع): «فلم لا يدفع؟» تبكيت للسائل و افحام و الزام له بالتفكر بهذا الاستفهام، ليظهر له الوجه التام، كما أنّه (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 المقهورية و المغلوبة

أيضا في إرادة الصانعين، لا في ذاتيهما؛ و هو أيضا محال؛ فإنّ ما بالذات القديم، لا يغلب في ارادته؛ كما قلت:

(١). البحار ٣: ٢٣٠ / ٢٢.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٦٨ و العجز أيضا لازم بلا مردّ في صرف كلّ غيره عمّا قصد

فإن يكن يقدر كلّ منهما أن يصرف الغريم عمّا عزم

كانا ضعيفين و إن لم يستطع فالضعف أولى بهما إذ يتمتع

و استلزم التعدد التزاحم عند تخالف المراد لهما

إذ لم تجب عليهما الموافقة ذاتا و مهما جازت المفارقة

تزاحما فإن توقّفا فذاعجز بدا قهرا و إن تنابذا

فإن يؤثرا جميعا اجتمع ضدان عينا أو تناقض وقع و العجز أيضا لازم لهما بلا مردّ في مقام صرف كلّ منهما بالقهر غيره عمّا قصد و

اراد، فإنه لا- يخلو الأمر أيضا من ان يكون كل واحد منهما، قادرا على رد الآخر عن عزمه، و جعله موافقا له بتصرف منه في نفسه، و تسلط منه عليه، أم لا؛ فإن يكن يقدر كل منهما أن يصرف الغريم عما عزم، بنحو من الأعمال فيه، كانا إذن ضعيفين، ذليلين، مغلوبين، و إن لم يستطع واحد منهما، فالضعف أولى بهما إذ يمتنع؛ أي حيث يمتنع ذلك لهما؛ يعني، صرف كل منهما الآخر.

### الوجه السادس: استلزام التعدد، وقوع التزاحم و التمانع في المرادين او امكانه،

و امكانه هنا كوقوعه، و التزاحم مستلزم للمحال. و تقريره ما قلت:

و استلزم التعدد التزاحم، عند تخالف المراد لهما، أما بالسلب و الإيجاب، بان يريد احدهما شيئا و لا يريد الآخر؛ او بالتضاد و التباين، بان يريد هذا مثلا انسانا و الآخر بهيمة؛ إذ لم تجب عليهما الموافقة الدائمة في المرادات ذاتا؛ أي بحسب ذاتهما، و إلا كانا موجبين، مجبورين، فيجوز لهما التخالف و المفارقة، و لو احيانا و اتفاقا، بل و لو امكانا قضية لإطلاقهما و استقلالهما ذاتا، و مهما جازت المفارقة، تزاحم في تحقق مراديهما، فلا- يخلو إمّا ان يتوقف كل منهما و ينصرف عن مراده لأجل مزاحمة غيره، او يتغالبان على حصول مراديهما؛ و حينئذ، فإما ان يؤثر كل منهما أو واحد منهما، او لا يؤثر احد منهما، و الجميع محال.

فإن توقفا معا عن الإرادة، فذا عجز بدا قهرا عليهما، لأنهما لم يتمكنا من انفاذ امرهما، و إن تنابذا بالرأى؛ أي نبذ كل منهما رأيه و انفذ امره، فإن يؤثر جميعا، اجتمع ضدان عينا و خارجا، ان اراد كل 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 الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٦٩ و إن تخلف المراد عنهما فذان مغلوبان فيما عزم

و إن يرجح واحد فلا يسع و فرض الإمكان هنا كأن وقع

و الاختيار عين الانجبار سمي «الاشتراك الاختياري» و إن تخلف المراد عنهما جميعا، بان لم تؤثر إرادة واحد منهما، فذان مغلوبان فيما عزم عليه قطعا، إذ لو لا مغلوبيتهما، فإن تخلف المعلول عن العلة التامة محال، و المفروض أن إرادة كل منهما علة تامة بالاستقلال، و إن يرجح واحد منهما في تأثير ارادته، فلا يسع ذلك له، لأنه ترجيح أو ترجيح بلا مرجح.

و ان عاند الخصم في دعواه، بأن التزاحم لا يتفق لهما اصلا، لموافقتهما دائما على الاشتراك و أن هذا مجرد الفرض امكانا لا وقوعا، فيدفع أولا بكفاية فرض الإمكان؛ كما قلت:

و فرض الإمكان هنا كأن وقع، إذ لا- فرق في القديم الذاتي فيما هو محال عليه، بين وقوعه و امكانه، لعودهما معا الى المبانيه 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 في ذاته، بل عدم جواز الوقوع ليس إلا لأجل عدم الإمكان الذاتي.

و ثانيا: بما تقدم في نظيره، و قد اعدته ثانيا بما قلت: و الاختيار المتوهم لو سلم، فهو عين الانجبار، سمي عند الخصم «الاشتراك الاختياري». و يمكن ان تكون هذه الآيات أيضا ناظرة الى هذا التزاحم في المراد، وقوعا أو امكانا؛ و هي قوله تعالى:

قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتِغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا. و قوله تعالى:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ وَ قوله تعالى: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا.

فإن التزاحم على ما قررناه، نوع من الابتغاء الى ذي العرش، و نوع من العلو،

(٢). مؤمنون ٢٣: ٩١.

(٣). انبياء ٢١: ٢٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٧٠

و نوع من الفساد، فإنّ كلّاً منهما يفسد أمر الآخر. قال الصادق (ع): «و إنّه لو كان في السّماوات و الارضين آلهة معه سبحانه، لذهب كلّ إله بما خلق و لعلّى بعضهم على بعض و لأفسد [و لفسد خ] كلّ واحد منهم على صاحبه.»

و قال عليّ بن ابراهيم القمّي: ثمّ ردّ على الثنويّة، الذين قالوا بالهين فقال (ع):

«ما اتّخذ الله من ولد، و ما كان معه من إله، إذن لذهب كلّ إله بما خلق و لعلّى 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 في حالة واحدة، و هذا غير موجود.»

فلما 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 الله 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) في جواب الزنديق المذكور:

و ان قلت: إنهما اثنان، لم يخل من ان يكونا متفقين من كلّ جهة، او مفترقين من كلّ جهة، فلما رأينا الخلق منتظما، و الفلك جاريا. و التدبير واحدا، و اختلاف الليل و النهار و الشّمس و القمر، دلّ صحّة الأمر و التدبير و ائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد.» و ذلك بإرادة الاتفاق و الافتراق في الإرادة، و المراد بقريته قوله (ع): «فلما رأينا الخلق منتظما...»، لكنّه (ع) لم يتعرّض لأبطال الوجهين، لظهوره لدى السائل.

و بطلانها واضح على ما بيّنا، فإنّه ان كانا مفترقين من كلّ جهة، لزم التراحم و التغالب دائما؛ و ان كانا متفقين من كلّ جهة، فان كانا مجبورين على ذلك، فهما موجبان، و الّا لزم وقوع الافتراق أو الإمكان.

(١). البحار ٣: ١٦٥ / ١.

(٢). المصدر ٣: ٢١٩ / ٦.

(٣). المصدر ٣: ٢٣٠ / ٢٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٧١ فجائز أن يقع التنازع بينهما و أمكن التمانع

فيورث الفساد بالتغالب أو بتضايق عن المآرب و عن هشام بن الحكم، قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): ما الدليل على أنّه واحد؟

قال (ع): اتّصال التدبير و تمام الصنع، كما قال الله- عزّ و جلّ -: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا. »

و المراد باتّصال التدبير، استمراره على التوالي و عدم انقطاعه و توانيه الذي هو الفساد.

و أمّا قوله (ع): «و تمام الصنع...» فأما ان يراد به اتقانه و كماله، فهو عبارة عن وحدة الصنع التي يأتي 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 في مصنوعاتهما الموجودة من العالم بالتغالب،**

بان يريد كل منهما الاستقلال بالملك و الانفراد بالسلطنة، او التمانع بالمضايقة، بان يضيق كل منهما على الآخر، إما بان يضيق عن معاونته آياه في الصنع و التدبير في الشركة على الجميع أو عن مصنوعه الخاص به في الشركة السهامية، و امكان التنازع كامكان التخالف في الإرادة؛ فانّ التنازع أيضا يوجب الضعف و العجز و المقهورية، و امكانه مستلزم لإمكانها، و امكانها كحصولها، و وقوعها محال في الصانع القديم، بل الإمكان يستلزم جواز الوقوع. و لا مانع عنه إلا القهر كما مرّ.

و الى التنازع اشرت بقولي:

فجائز أيضا بعد ما جاز الاختلاف بينهما ذاتا، أن يقع التنازع بينهما على المصنوع المشترك بينهما من العالم، و كذلك أمكن التمانع بينهما في مصنوعاتها المختصة، لو فرض التساهم؛ فيورث الفساد في العالم: أما بالتغال، بان يتغالبا على الملك أو يغالب كل منهما الآخر في حقه؛ أو بتضايق عن المآرب في معاونته؛ او فيما يختص به، بان يضايق خالق السيماء على خالق الأرض عن المساعدة لو فرض انّ للسيماء إله و للأرض إله. و حمل الآيات المتقدمة و اخبارها على هذا التنازع و التمانع

(١). انبياء ٢١: ٢٢.

(٢). البحار ٣: ٢٢٩ / ١٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٧٢ و الافتقار بان أيضا لهما في الصنع إذ بالكل قد تقوما

فإن من الذات فنقص لازم و إن لمانع فعجز دائم

و مع تعدد تمايز لازم الاشتراك لهما أيضا حتم

فركبا ممّا به تمايزا و ما به ذا الاشتراك أحرزا

و فرض تمييز بلا تركب ممتنع كمثل أن لم يوجب

هو يتان بتمام الذات و همية إذ شاركا في الذاتى أيضا صحيح، خصوصا قوله تعالى: لَمَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ ... فَإِنَّهُ نَصٌّ فِي التمانع الذى ذكرنا.

### الوجه الثامن: استلزامه الافتقار،

و هو ظاهر من الاشتراك في صنع العالم؛ فانّ كلما منهما مفتقر الى الآخر؛ كما قلت: و الافتقار بان أيضا لهما في الصنع، إذ الصنع بالكل؛ اى بالجميع، قد تقوما على فرض التعدد و اشتراكهما.

ثم لا- يخلو هذا الافتقار: امّا ان يكون من ذاتهما بما هي الذات، او من اجل وجود المانع المزاحم المعارض؛ فإن يكن من الذات فنقص لازم لذاتهما، و إن لمانع فعجز لهما دائم و ايا منهما كان، فإن المفتقر لا يصلح للصانعية.

### الوجه التاسع: استلزامه التركيب،

و به استدلال المتكلمون و الفلاسفة. و تقريره كما قلت:

و مع تعدد، تمايز لازم، لأنه مقتضى الاثنية، و الاشتراك لهما أيضا حتم بالفرض بمقتضى دعوى المثلية، فركبا اذا ممّا به تمايزا، و ما به ذا الاشتراك أحرزا، و فرض تمييز بلا- تركب؛ كما توهمه ابن كمونه، ممتنع كمثل أن لم يوجب التمييز، بان يقال: التمييز ليس بواجب و أنّ الاثنية تتحقق بدونها، هو يتان بتمام الذات، اشارة الى قوله، فإنه قال ردّا على القول باصالة الماهية: «بأنه لا يقوم بدفع



شبهة التعدد، لعدم استلزامه التركيب، لأنه يمكن ان يفرض هناك هويتان متباينتان بتمام ذاتهما؛ فإن الماهيات، متباينات، وقد يكون تباينهما بتمام الذات، فلا يحتاج حينئذ الى مميز غيرهما. واما الاشتراك فهو في امر عرضي انتزاعي؛ اعنى، وجوب الوجود، فلا اشتراك حتى يحتاج الى الامتياز، ويعنى بتمام ذاتهما حقيقة ذاتهما لا تمام الحقيقة،

(١). مؤمنون ٢٣: ٩١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٧٣ و الخصم أيضا يدعى المثلثية في كل ذاتي بلا مزية  
فإن تباينا بكل الذات تخالفا في كل ذاتيات

و اختلفا بالفقد و الوجدان أو بالتضاد، إذ هما سنخان لأنه فرض الماهيتين بسيطتين.

و هذا الذي فرضه، فرضية وهمية، ليس له موطن إلا الوهم و الخيال؛ إذ المفروض أنهما شاركا في الذاتى؛ يعنى، أنهما متشاركان في الذاتيات التي يستلزمها القديم و الصانع، و هما متساويين في الواجديّة، و إلا فلو فقد احدهما كلاً أو بعضاً، لم يكن ندا للآخر، و مع هذه المشاركة في الذاتيات، كيف يمكن فرضهما متباينين بتمام الذات؟ فإن المتباينين بتمام الذات لا يمكن فرض اشتراكهما في الذاتيات.

و الخصم أيضا يدعى المثلثية، يدعى أنهما مثلان، و المثلان لا يمكن فرض تباينهما بتمام الذات، بل بالمشخصات فقط، و هو يدعى أنهما مثلين في كل ذاتي فرض للصانع القديم، بلا مزية لأحدهما على الآخر، و مع تباينهما بكل الذات خرجا عن التماثل الى التضاد، فيكونان متضادين. و أيضا فإن تباينا بكل الذات، تخالفا إذن في كل ذاتيات لهما، فإن ذلك مقتضى المتباينين؛ فإن المتباينين بالذات متباينان بالذاتيات، الا ترى أن الحجر يباين الإنسان ذاتا، فيباينه في ذاتياته، و كذلك الماء يباين النار ذاتا، فيباينهما في ذاتياتها، فلا يحصل من الحجر ما يحصل من الإنسان، و لا من الماء ما يحصل من النار، مع أنهما لا يتباينان بكل الذات. فاذا فرض صانعان قديمان بالذات، كيف يمكن توافقهما في الذاتيات التي من آثارها صنع هذا العالم الكبير؟

و اختلفا أيضا، مع فرض تباينهما كذلك بالفقد و الوجدان، أو بالتضاد، إذ هما على هذا الفرض، سنخان، مختلفان، متقابلان، و لا معنى للتباين بتمام الذات، إلا بان يكون احدهما واجدا لشيء من الذاتيات، كالعلم مثلا، و الآخر فاقدا له، او كان احدهما واجدا لشيء و الآخر واجدا لضده. هذا كله، مضافا الى ما تقدم، ان التعدد مستلزم للتحديد، و التحديد يستلزم التركيب لا محالة. و أيضا هذا كله في الجواب عن هذه الشبهة، من حيث لزوم التركيب، و إلا فاستلزام لزوم التعدد الفرجه على ما تقدم بيانه، لا يبقى له مجالاً.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٧٤ ثم هنا لا يمكن التباين مع التماثل الذي يعتبر

إذ ما لما بالذات بالذات فقط الذات ليست تقتضى الضدين قط

فواحد بالغير أو هما معا بل فرض كل في الثبوت امتنعا

### الوجه العاشر: أن التعدد و الالتزام بالتماثل، يستلزمان التماثل من جهة، و التباين من جهة، و لو من حيث الشخص؛

فإن هذا المقدار مما لا بد منه في التعدد، و لا غنى عنه، سواء اعترف بالخصم بلزوم التركيب منه، أم لم يعترف؛ و سواء اعترف بأن هذا المقدار من التركيب مما يضرب بالقديم، أم لم يعترف؛ فإنه لا محيص له عن الالتزام بلزوم هاتين الجهتين، و إلا لم يتحقق التعدد فيما هو المطلوب، بل لا بد له من اثبات ذلك مع ذهابه الى التعدد. و لعله الى هذا اشار الصادق (ع) في حديثه المتقدم: «و ان قلت: أنهما اثنان لم يخلوا من ان يكونا متفقين من كل جهة، او مفترقين من كل جهة...» و لم يتعرض لإبطالهما ايكالا الى وضوحه. فإنه لو كانا متفقين من كل جهة، فهما ليسا إلا واحدا، و ان كانا مفترقين من كل جهة، فهما متباينان لا يكونان مثلين، و اثر المتباينين متباين، فلا



بدّ للخصم من اثبات كونهما متفقين من جهة، و مفترقين من جهة، قضاء لحقّ التعدد و الالتزام بالتماثل. و لكن الجمع بينهما فيما هو القديم و بالذات محال؛ كما قلت:

ثمّ هنا لا يمكن التغير مع التماثل الذي يعتبر جمعا، بل المقام لا يحتمل ألا احدهما، إذ قد تقدّم أنّ كلّ ما فرض لما بالذات، لا بدّ ان يكون ثابتا له بالذات فقط، لا بالعرض و الغير؛ فلو فرض للقديم التماثل و التغير، فلا بدّ ان يكون له بمقتضى الذات مع أنّهما ضدّان، و الذات ليست تقتضى الضدين قطّ، فاما ان تكون بذاتها مقتضية للتماثل فقط، او للتغير فقط، فواحد منهما بالغير لا محالة، أو هما معا، و هو الحق؛ اذ لا يجتمع ما بالذات و ما بالغير في شيء واحد، فاذا ثبت أنّه بالغير من وجه، ثبت له بالإطلاق.

(١). البحار ٣: ٢٣٠ / ٢٢.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٧٥ إذ لو تماثلا بجنس فهما فردان من نوعين لن يلتثما و افتقرا بعد إلى التشخص و ذاك عارض على المشخص و إن بفصل صيرا فردين للتّوع و المائر بالشخصين فالافتقار و القيام بالعرض يلزم ما بالذات أيما فرض لكنّه ينحصر التقابل،،، في الفصل بالشخص و كلّ يشكل أيضا بأنّه اقتضى اللانتهاء للفرد من دون معيّن و شاء

### الوجه الحادي عشر: و هو خاتمة الوجوه، أن فرض التماثل و التغير في القديم، ممتنع الثبوت في ذاته؛

اي 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 التغير في الثبوت، امتنعا؛ إذ لو تماثلا، فالتماثل لا يكون إلّا بقدر جامع، و هو اما جنس أو فصل. فان تماثلا بجنس، فهما فردان من نوعين، كتماثل الإنسان و الفرس، و هما حينئذ لن يلتثما؛ اي لن يتوافقا ابداء، فكانا إذن متباينين، لا متماثلين.

و افتقرا بعد؛ اي بعد ذلك إلى التشخص أيضا، لأنّ التّوع لا تحقّق له إلّا بالفرد، و لا تحقّق للفرد إلّا بالتشخص، و ذاك عارض على المشخص، فصار ما بالذات، متقوما بالتشخص مع لزوم التركب و الافتقار.

و إن تماثلا- بفصل صيرا إذن فردين للتّوع كتماثل زيد و عمرو في الانسانية، و المائر حينئذ بينهما بالشخصين. و على هذا التقرير، فالافتقار و القيام بالعرض، و هو التشخص، يلزم ما بالذات، و لا يفارقه أيما فرض الخصم من التماثل في الجنس او في الفصل؛ لأنّه لا بدّ لهما من التشخص، لكنّه ينحصر التقابل؛ اي التماثل في الفصل، مع التماثل به بالشخص فقط. و اما في التماثل بالجنس، فإنّه بالفصل و الشخص معا، و كلّ منهما يشكل أيضا، بأنّه اقتضى اللانتهاء للفرد من دون معيّن و شاء، يعيّن فيما يشاء من عدد خاصّ؛ و ذلك لأنّ التماثل اذا فرض في الجنس، ثبت لهما جنس، و اذا فرض في النوع ثبت لهما نوع، و الجنس و التّوع لا- ينحصر افرادهما من حيث الفرض و التصور و الإمكان، فاذا فرض الانحصار في الوجود كالشمس مثلا، لا بدّ له من محدّد و معيّن.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٧٦ و نوع آخر من العقلّي ما يقضى به العقل قضاء لازما

و قد كفى ذلك للموحد أن يحكم العقل بنفي الزائد

من ذاك أن ليس له دليل بثبته ففرضه عليل

إذ ليس ما يخصّه من الأثر ولا تعرّف له ولا خبر  
لم يتعرّف هو في آياته ولا ببعثه لنا دعائه  
ولا إليه حاجة فنهتدى بها إليه كقصور الواحد  
ولا اقتضاء في دليل الصانع إلّا لصانع محيط جامع  
فالعقل قاطع بأن لا عين له لفقد كلّ شاهد تعقله  
والغرض الطاعة، وهي بالطلب فإن يكن للزب نذ لطلب

**النوع الثاني من الأدلة العقلية: الأصول العقلية التي يعتبرها العقلاء، ويعتمد عليها العقل عند القضاة، وتسمى ب «الحجة العقلية» او «العقلانية»**

### إشارة

و نوع آخر من البرهان العقلي ما يقضى به العقل قضاء لازماً، فيحتجّ به ويأخذ له وعليه، وقد كفى ذلك للموحّد، وحسبه، أن يحكم العقل بنفي الزائد على الواحد، فإنّ المقصود الأصلي والمطلوب المهمّ من البرهان العقلي، أنّما هو حكم العقل بنفي الزائد، ليحصل منه للموحّد الجزم واليقين بالواحد، ويدفع به الخصم المعاند المدعى للزائد.  
ولا فرق في حكم العقل لا من حيث حصول الجزم به، ولا من حيث وجوب أتباعه، بين ان يكون منشأ حكمه استحالة خلافه، فيكون حكمه به على وجه استحالة الخلاف؛ او يكون منشأه تمامية الحجة لديه، فيكون حكمه على وجه الحجة؛ اذ المناط جزم العقل بحكمه و ثبوته لديه، والزامه به وعليه.

**[تمامية الحجة على نفي الزائد عند العقل من وجوه]**

### إشارة

و تمامية الحجة عنده من وجوه:

**احدها: عدم الدليل عليه،**

فإنّه ان تمّ واقعا حكم بمقتضاه على العدم، وهو مورد اتفاق العقلاء كافةً. و تمامية عدم الدليل من جهات: وهي عدم الأثر، وعدم الخبر، وعدم التعريف منه بنفسه، وعدم الحاجة الماسة إليه، وعدم اقتضاء الدليل هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٧٧  
المثبت للصانع له. وقد اشرت الى كلّ واحد منها بقولي:

من ذاك أن ليس له دليل يثبتته، وفرضه واحتماله عليل، إذ ليس في الآثار ما يخصّه من الأثر، بحيث يقال هذا اثر ذلك الزائد، لأنّه صنعه، والذى نرى من موجودات العالم، مشتركة في دلالتها على وجود صانع لها، واما ان يكون على وجه يظهر منها أنّ هذا لصانع، و ذاك لصانع، فلا علامة ولا دلالة. و الذى يدعيه الثنوية من الخير والشرّ، نأتى عليه- إن شاء الله.  
ولا تعرّف له؛ اى اظهار المعرفة لنفسه و ابرازها، بان يعرّف نفسه بوجه من الوجوه، ولا خبر من مخبر صادق يخبر عنه، لم يتعرّف هو

في آياته، بان ينزل آية خاصة: من تكوين أو تشريع أو بيان أو كتاب؛ ولا تعرف أيضا بيعته لنا دعائه و رسله يدعون إليه. و الى جميع ما ذكر، ينظر قول امير المؤمنين (ع) في وصيته للحسن (ع):

واعلم يا بنى! إنه لو كان لربك شريك، لأنتك رسله، و لرأيت آثار ملكه و سلطانه، و لعرفت آثار افعاله و صفاته؛ و لكنه إله واحد كما وصف نفسه، لا يضاده في ملكه احد و لا يزول ابداً.

فهذا الكلام منه (ع)، ليس كلاماً خطائياً ظنياً، و لا اراد به دعوى اجماع الأنبياء و الاستدلال به، بل هو استدلال قطعي، مبني على ما حققناه.

و لا إليه حاجة فنهتدى بها إليه، و نستدل من طريق الحاجة عليه؛ كقصور الواحد مثلاً، بان تبين لنا قصوره عن الصنعة بوحده، فالزمتنا الحاجة الى اثبات غيره معينا له، و لا اقتضاء في دليل الصانع المثبت له، يقتضى كونه زائداً على الواحد، فإنّ الدليل ليس إلّا الآيات و الآثار و وجود العالم المصنوع؛ و هي لا تقتضى إلّا لصانع، محيط، جامع؛ فاذا امكن فرض صانع بهذا الوصف، لا داعى لفرض الزائد و بعد تمامية عدم الدليل من جميع الوجوه، فالعقل قاطع بأن لا عين له، كما لا اثر له، لفقد كل شاهد تعقله و احتمله. هذا، و الغرض أيضا من الإقرار بالزائد كالإقرار بالواحد، ليس إلّا الطاعة للمقر له، و العبادة له، و هي لا تثبت إلّا بالطلب، فإن يكن للرب نداء لطلب؛ كما طلب الرب، فهذا أيضا من الشواهد على عدمه. و الى فقدان هذه الشواهد كلها ينظر قوله تعالى: وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ. و قال

(١). البحار ٤: ٣١٧ / ٤١.

(٢). المؤمنون ٢٣: ١١٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٧٨ و وحدة الصنع لدى التفكير شاهد صدق وحدة المدبر

فالعارف البصير بالخط يرى كاتبه في كل خط ظاهراً

كذاك من أبصر صنع كل شيء يراه صنع واحد من دون غي

فما لتخله من الدقيقة لسلخه و نملة رقيقة

و كل ما روعى في الكبير من دقة، روعى في الصغير

فما ترى في الفيل من إتقان تراه في البق، بلا نقصان تعالى: أَمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَلِيمٍ  
قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ.

### ثانيها: [وحدة الصنع عند أهل الخبرة، دالة على وحدة الصانع]

وحدة الصنع، فإنها عند اهل الخبرة به، دالة على وحدة الصانع، و هي من الأصول العقلية التي يتكلمون عليها العقلاء، و يعتمدون عليه في دعاويهم؛ و من هذا الباب، المراجعة الى اهل الخبرة في كل فن و تقريرها؛ كما قلت:

و وحدة الصنع لدى التفكير، شاهد صدق للتفكير على وحدة المدبر، فالعارف البصير بالخط، يرى كاتبه في كل خط ظاهراً، فيجزم بأن هذا خط فلان و يحكم به، و ان لم ير الكاتب اصلاً، بل بمحض ان عرف خطه و لو بسبب الممارسة؛ و هكذا في كل صفحة.

حتى أن البصراء بالقلم أو بالشعر بسبب كثرة الممارسة، يميزون العبارات و الأشعار، فيقولون: هذا عبارة فلان، او هذا شعر فلان.

فكما أن العارف بالخط، يميز الخطوط اذا عرضت عليه، فيميز عدة خطوط لكاتب واحد من بين خطوط كثيرة، فيقول: إن هذا و هذا الى خمسة أو عشرة أو مائة أو اقل 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 كل شيء من اشياء هذا العالم بعين البصيرة، يراه صنع صانع واحد من دون غي له و ضلالة، فما ترى من الصنعة لنخله على طولها من الدقيقة المبتكرة فيها تربها بعينها لسلخه و نمله رقيقة ضعيفة.

و كل ما روعى في الكبير و الخطير من دقة و امعان و حكمة و اتقان، روعى في الصغير و الحقيق أيضا، كل بحسبه و على قدره؛ فكل شيء عنده موزون، و كل شيء عنده بمقدار؛ فما ترى في الفيل من إتقان، تريه في البق بلا نقصان. و الى هذا اشار

(١). النمل ٢٧: ٦٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٧٩ فكل شيء آية الوحدة له إذ وحدة الصنع لكل حاصلة

كذاك الاتصال في التأثير بوحدة النظم أو التدبير امير المؤمنين (ع) بقوله:

«و لو ضربت في مذاهب فكرك لتبلغ غاياته ما دلتك الدلالة، الا على أن فاطر التملة، هو فاطر النحلة لدقيق تفصيل كل شيء، و غامض اختلاف كل حي، و ما الجليل و اللطيف و الثقيل و الخفيف، و القوي و الضعيف في خلقه، الا سواء كذلك السماء و الريح و الماء»

و قال الصادق (ع): «إنما ضرب الله المثل بالبعوضة، لأن البعوضة على صغر حجمها، خلق الله فيها جميع ما خلق الله في الفيل مع كبره و زيادة عضوين آخرين، فاراد الله ان يتبه بذلك المؤمنين على لطيف خلقه و عجب صنعه.»

فكل شيء آية الوحدة له، إذ وحدة الصنع لكل حاصلة؛ كما قيل:

و في كل شيء له آية تدل على أنه واحد و البيت المذكور في الديوان المنسوب الى امير المؤمنين (ع). و تقريب دلالة كل شيء على الوحدة، لا يظهر إلا بوحدة الصنع، كما قررنا؛ و تأويله على وحدة الوجود، حمل من غير شاهد، الا ان يكون الشعر ممن يقول بهذا المذهب الفاسد.

### ثالثها: الاتصال، [في التأثير]

كما قلت: كذاك الاتصال في التأثير بوحدة النظم أو التدبير، من شواهد الصدق على وحدة المؤثر و الناظم أو المدبر، كما أنه من أدلة اثبات الصانع أيضا؛ كما اشرت إليه هناك.

### [ما هو المراد بالاتصال، و ما الفرق بينه و بين وحدة الصنع؟]

و المراد به، اتصال اجزاء العالم بعضها ببعض في حصول الأثر. و الفرق بينه و بين وحدة الصنع أن الملحوظ فيها كل شيء من الأشياء على الانفراد؛ و في الاتصال، المجموع بالهيئة الاجتماعية. و ان شئت أيضا جعلت الاتصال شيئا، و وحدة النظم شيئا، و وحدة التدبير شيئا؛ لكن الأولى جعل الآخرين من لوازم الاتصال و توابعه، كما جعلنا. و تقرير الاستدلال ما ذكرته:

(١). البحار ٣: ٢٦ / ١.

(٢). المصدر ٩: ٦٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٨٠ فمن يرى العالم عن تأمل يرى اتصال كله كمعمل

ببعضها يقوم بعض آخرو الكلّ باجتماعها يؤثّر كأنها أجزاء من بنية أو أنّها أعضاء من إنسان فما على الأرض بها متّصلة والأرض بالسّماء و ما لها صلة من أنجم بها و شمس و قمر و من رياح و سحاب و مطر و الكلّ يجرى بنظام متّسق عن وحدة التدبير فى خير نسق و الأعجب ائتلاف ما تنافرت كالمتضادات فيما أثّرت فالعقل عند وحدة التدبير معترف بوحدة المدير و أنّ لكلّ مليكا قيما، مدبر الأرض مدبر السّماء

فوحدة الصانع بعد ما ذكر تكون وجدانية للمدّكر فمن يرى العالم عن تأمل بجميع اجزائه، يرى اتّصال كلّ كعمل (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؛ كأنها أجزاء من بنية، أو أنّها أعضاء من إنسان، و كان العالم أيضا بمنزلة السّاعة التى 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 شىء 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 منظم ببعضها بعض يحصل هذا النّظام عن وحدة التدبير فى خير نسق فى حرّاتها و سكناتها و فصولها. و الأعجب من ذلك، ائتلاف ما تنافرت منها كالمتضادات، حيث ائتلفت مع تنافرها و تضادّها، فيما أثّرت؛ كالعناصر الأربعة المتضادة: من الحرّ و البرد و اليبوسة و الرطوبة؛ فقد يعمل كلّ منها متناوبا أو مجتمعاً فى حصول الأثر المطلوب.

فاذا نظر العقل الى هذا الاتّصال و وحدة التدبير، فالعقل عند وحدة التدبير، معترف بوحدة المدير و المدير، و أنّ لكلّ، مليكا، واحدا، قيما، عليها، يؤلفها 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 وجدانية للمدّكر المتبصّر، من

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٨١ فالاتّصال من دلالة الأثر كوحدة الصنع فعقلا يعتبر دون حاجة الى البرهان. فإنّ العمل الواحد، لا يتقوم 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 دلالاته 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، إلّا 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 أنّ الاتّصال من دلالة الأثر، و كذلك وحدة الصنع، فعقلا يعتبر لا محالة، و يكون من الأدلّة العقلية، لأنّ دلالة الأثر على المؤثّر عقليّ. و قد استدللّ الصادق (ع) بالاتّصال على التوحيد فى حديثه المفضّل، فمن ذلك ما تقدّم فى اثبات الصانع قوله (ع):

«يا مفضّل! أوّل العبر...»، و فى آخره: «فى هذا دلالة واضحة على أنّ العالم مخلوق بتقدير و حكمة و نظام و ملائمة، و أنّ الخالق له واحد، و هو الذى الفّه و نظم بعضا الى بعض - جلّ قدسه...»

و قال (ع) فى جملة اخرى:

«من جعل الانسان ذكرا و انثى، إلّا من اعطاه آلات العمل؛ و من اعطاه آلات العمل، إلّا من خلقه عاملا؛ و من خلقه عاملا، إلّا من جعله محتاجا؛ و من جعله محتاجا، إلّا من ضربه بالحاجة؛ و من ضربه بالحاجة، إلّا من توكلّ بتقويمه؛ و من توكلّ بتقويمه، إلّا من خصّيه

بالفهم؛ و من خصّه بالفهم، ألا من اوجب له الجزاء؛ و من اوجب له الجزاء، ألا من وهبه الحيلة؛ و من وهبه الحيلة، إلا من

(١). البحار ٣: ١/٦١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٨٢

ملكه الحول؛ و من ملكه الحول، ألا من الزمه الحجّة؛ و من يكفيه ما لا تبلغه حيلته، ألا من لم يبلغ مدى شكره؛ فكّر و تدبّر! ما وصفته، هل تجد الإهمال على هذا النظام و الترتيب؟ تبارك الله عمّا يصفون.»

و قال (ع) أيضا في جملة اخرى: «أفلا ترى كيف جعل في الانسان الحفظ و النسيان، و هما مختلفان، متضادان، و جعل له في كلّ منهما ضرب من المصلحة؟»

و ما عسى ان يقول الذين قسّموا الاشياء بين خالقين متضادين في هذه الأشياء المتضادة المتباينة، و قد تريها تجتمع على ما فيه الصلاح و المنفعة.»

و قال (ع) أيضا في الإهليلجة، في الاستدلال على أن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات، و أن الذي يعرف الأمور القلب ما حاصله: «إن العين تنظر الى السماء و شمسها و قمرها و نجومها و اختلاف حركاتها بحساب معلوم، فدلت القلب على ما عاينت فيعرف القلب أن لها صنعا يمسك السماء، و أن الذي جعل الشمس و القمر فيها خالق السماء.»

ثم نظرت العين الى الأرض و ثقلها بما فيها من الجبال و الأنهار، فدلت القلب على ما عاينت، فعرف القلب بعقله أن ممسك الأرض الممتدة، هو ممسك السماء، و أنه لو لا ذلك، لخسفت بما عليها؛ فعرف القلب بدلالة العين، أن مدبر الأرض، هو مدبر السماء.

ثم سمعت الأذن صوت الرياح العاصفة، و نظرت العين الى افاعيلها من قلع الأشجار؛ فعرف القلب أن لها محرّكا و مدبرا، يصيب بها من يشاء و يصرفها عمّن يشاء، و وجد القلب أنها متصلة بالماء. فعرف أن المدبر القادر على ان يمسك الأرض و السماء، هو خالق الريح.

(١). البحار ٣: ١/٧٤.

(٢). المصدر ٣: ١/٨١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٨٣

ثم نظرت العين الى الزلزلة و افاعيلها، و أنها تتحرّك في ناحية و تسكن في ناحية، فعرف القلب أن محرّك ما حرّك منها هو ممسك ما امسك منها، و محرّك الريح و ممسكها، هو مدبر السماء و الأرض و ما بينهما.

ثم نظرت الى السحاب و ما يحمل من ثقل الماء، و أنها يمطر في بعض البلدان دون بعض، و يرسل قطرة، قطرة؛ فعرف القلب أن له مدبرا، و عرف أيضا بالأعلام المنيرة، أن مدبر الأمور واحد، و أنه لو كان اثنين أو ثلاثة، لكان في طول هذه الأزمنة، اختلاف في التدبير، و تناقض في الأمور، و لتأخر بعض، و تقدّم بعض، و لكان يسفل بعض ما قد علا، و لعلا بعض ما قد سفّل؛ و كذلك عاينت العين اختلاف الليل و النهار، و ولوج احدهما في الآخر.

ثم الحرّ و البرد، و حلول احدهما بعقب الآخر، فكلّ هذا ممّا يستدلّ به القلب على الرب سبحانه؛ فعرف القلب بعقله أن من دبّر هذه الأشياء، هو الواحد العزيز الحكيم، الذي لم يزل و لا يزال، و أنه لو كان في السماوات 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 في جملة اخرى منه، في ابطال كون الناس مولودون بالنجوم محصلا أيضا:

«إنّه لزم على قولك ان تكون النجوم قبل الناس، و فيه انكسار لقولك بأنّ الناس لم يزالوا، و لن تجد بدّ من ان تقول أن الأرض قبل

الناس لاحتياجهم إليها، ولا بد أن يكون الفلك الذى تدور عليه النجوم قبل النجوم أيضا، فلا بد أن يكون خالق النجوم التى بها يولد الناس، هو خالق الأرض؛ أليس ينبغى ان يدلك عقلك على

(١). البحار ٣: ١٦٢ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٨٤

أنه لا- يقدر على خلق السماء، ألما الذى خلق الأرض و الذرة و الشمس و القمر و النجوم؟ و أنه لو لا- السماء و ما فيها لهلك ذرة الأرض؟

قال: اشهد أن الخالق واحد من غير شك، لأنك قد اتيتني بحجة ظهرت لعقلي، و انقطعت بها حجتي.»

و قال (ع) أيضا فى تأييد أن الطلب بهداية الأنبياء لا بالتجربة، و قد مثل (ع) أولا الارض بحديقة كبيرة، ذات اشجار كثيرة، مختلفة الأثمار، فإنه لا يهتدى الى كل شجرة، او الى كل ثمرة إلا غارسها، و لو اراد غيره لم يهتد إليها إلا بعد طول مدة و اتعاب كثير.

قال (ع): أ فلا ينبغى ان يدلك عقلك أن خالق هذه الحديقة و غارسها، هو الذى دل على العقاقير و خواصها و امكنتها، و لو كان خالق الجسد و ما فيه من اللحم و العصب و الأمعاء، غير خالق الحديقة و العقاقير، لم يعرف مقدارها و مثاقيلها و ما يصلح لكل داء؟ أ فليس ينبغى ان يكون الخالق واحدا؟، و لو كان اثنين، لم يهتد غارس العقاقير لإيصال دوائه الى الداء الذى فى الجسد، و لا خالق الجسد الى ما يصلحه من الدواء؟ قال: لا اشك فى ذلك.

قال (ع): فاذا صحت نفسك، فتعال نظر بعقولنا، هل كان يستقيم لخالق هذه الحديقة و غارسها و خالق هذه الدواب و الطير و الناس، ان يخلق هذا الخلق، و يغرس هذا الغرس، فى ارض غيره؟ قال: لا، قال (ع): افلست تعلم أن الحديقة بما فيها، لا تصلح إلا بشرب الماء، فينبغى إلا يكون لغير خالق الحديقة و خالق الذر؟ قال: إنه اليقين، لأنه لو كان لغيره لهلك،

قال (ع): الست تعلم أن فضول ماء الدنيا يصير فى البحر، فينبغى ان يكون خالق البحر هو خالق الحديقة، مع أنه يمسك

(١). البحار ٣: ١٧٦ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٨٥

امواجه ان تقع على الأرض فتهلك الحديقة و ما فيها؟ قال: إن ذلك لكما وصفت، قال (ع): و غير ذلك سأتيك به مما تعرف اتصال الخلق بعضه ببعض، و أن ذلك من مدبر، حكيم، عالم، قدير؛ الست تعلم أن عامّة الحديقة و اعظمتها، إنما يكون شربها من السحاب، فينبغى ان يدلك عقلك على أن السحاب لو كان لغير صاحب الحديقة لا مسكه اذا شاء؟ قال: إن الذى جئت به لوضح، متصل بعضه ببعض.

قال (ع): الست تعلم أن الأرض متصلة باهليلجتك و اهليلجتك متصلة بالتراب، و التراب متصل بالحرّ و البرد، و هما متصلان بالهواء، و الهواء متصل بالريح، و الريح متصلة بالسحاب، و السحاب متصل بالمطر، و المطر متصل بالأزمنة، و الأزمنة متصلة بالشمس و القمر، و هما متصلان بدوران الفلك، و الفلك متصل بما بين السماء و الأرض، صنعة ظاهرة، و حكمه بالغه، و تأليف متقن، و تدبير محكم متصل؛ كل هذا ما بين السماء و الأرض لا يقوم بعضه إلا ببعض، و لا يتأخر واحد منها عن وقته، و لو تأخر عن وقته، لهلك جميع من فى الأرض من الأنام و النبات ... الى آخر ما قال (ع): من هذه البيّنات.»

فى مقالة الثبوت و ابطال حجّتهم



لا- يحتاج هذه المقالة و لا غيرها الى ابطال بالخصوص، بعد ما تقدم من الأدلة العقلية على استحالة التعدد، وقضاوة العقل أيضا بالوحدة و استظهارها من الشواهد والآثار، ألا أن في ابطالها بالخصوص أيضا زيادة بصيرة على أن امثال هذه المقالات، ناشئة عن الأوهام، و الفرار عن الواجب و الحرام. و قد وردت عنهم (ع) اجوبه عنها و محاجات فيها، فكان من اللمازم ذكرها رعايه لوضع الكتاب.

(١). البحار ٣: ١٨٧ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٨٦ و الثنوى ليس عن دليل أو حجّة، ضلّ عن السبيل

بل إذ رأوا في الكون من خير و شرّ قالوا: هما ضدّان في باب الأثر

و الفاعل الواحد لا يؤثّر ضدّين بل كلّ له مؤثّر

فالخير للنور و للظلمة شرّهما قديمان و ربّا كلّ ذر

و الأصل في ابتداء ذالمقال خروجهم عن طوع ذى الجلال

و مقتضاه كثرة الأنداد كما ترى لكثرة الأضداد

و بعد كيف امتزجا بلا جهه مع أن كلّا قاصد إلى جهه و الثنوى ليس عن دليل عقلي، أو حجّة معتبرة ضلّ عن السبيل، بل إذ رأوا في

الكون من ظهور خير و شرّ، قالوا: «هما ضدّان في باب الأثر؛ يعنى، أنّهما يعدان في باب الآثار، اثنان متضادّين. و الفاعل الواحد لا

يؤثّر اثنان ضدّين، بل كلّ منهما له مؤثّر خاصّ». و هذا نظير قول الفلاسفة: «الواحد لا يصدر منه، ألا الواحد»، ألا أنه اخصّ منه؛ لأنّهم

انكروا صدور اكثر من واحد من الواحد مطلقا، و هم قيدوه بالمتضادّين فقط. و كيف كان، انتخبوا لها من عند انفسهم مؤثّرين: النور

و الظلمة، فالخير للنور و للظلمة شرّ؛ و عندهم هما قديمان، و ربّا كلّ ذر و ذرء.

و هذا الذى ذكروه من الدليل، ليس بشيء يوجب الاعتماد عليه و التعويل، بحيث يقال لهم أنّهم اخطأ و الطريق اعتمادا على الدليل،

بل إنّما هو عذر و تعليل لمن ترك سواء السبيل.

### [و الأصل في ابتداء قول الثنوية، خروجهم عن عهده التكليف]

و الأصل في ابتداء ذالمقال، خروجهم عن طوع ذى الجلال، لا- هذا الدليل الموهوم؛ كما قال الصادق (ع) في ابطال مذهب

الديصانيّة:

«نظروا في كتب قد صنّفها اوائلهم، و خبروها لهم بألفاظ مزخرفة، من غير اصل ثابت، و لا حجّة توجب اثبات ما ادّعوا كلّ ذلك

خلافًا على الله و على رسله، و تكذّيبا بما جاءوا به عن الله.»

### [مقتضى دليل الثنوية كثرة الأنداد]

و مقتضاه؛ اى مقتضى هذا الدليل، كثرة الأنداد، لا انحصارها في ندين؛ كما ترى ذلك ظاهرا لكثرة الأضداد، فان كان التضادّ بين

الخير و الشرّ موجبا لمؤثّرين، فإنّ



(١). البحار ٣: ٥/٢١٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٨٧

المتضادات كثيرة، كالألوان يصاد بعضها بعضا، و كالليل و النهار و الحرارة و البرودة و اليبوسة و الرطوبة، و الماء و النار و غيرها.

**[احتجاج الرسول (ص) مع أهل الأديان و إبطاله حجة الثنوية]**

و بعد كيف امتزجا بلا جهة و علمه على مبناهم: من أن الظلمة امتزجت بالنور، فحصلت الأشياء؟ مع أن كلا منهما قاصد إلى جهة؛ فالنور قاصد الى جهة العلو، و الظلمة الى السفل. و بهذين الوجهين نقض رسول الله (ص) عليهم، و ابطال حجّتهم فقد اجتمع عنده (ص) يوما اهل خمسة اديان: اليهود و النصارى و الدهرية و الثنوية و مشركو العرب، فاقبل رسول الله (ص) على الثنوية، الذين قالوا أن النور و الظلمة هما المدبران، فقال (ص):

«و انتم فما الذى دعاكم الى ما قلتموه من هذا؟ فقالوا: لأننا قد وجدنا العالم صنفين خيرا و شرا، و وجدنا الخير ضدا للشر.

فانكرنا ان يكون فاعل واحد يفعل الشىء و ضده، بل لكل واحد منهما فاعل، الا ترى أن الثلج محال ان يسخن، كما أن النار محال ان تبرّد؟ فاثبتنا لذلك صانعين قديمين ظلمة و نورا.

فقال لهم رسول الله (ص): أ فلستم قد وجدتم سوادا و بياضا و حمرة و صفرة و خضرة و زرقه، و كل واحد ضد لسائرهما، لاستحالة اجتماع اثنين منها فى محل واحد، كما كان الحرّ و البرد ضدّين، لاستحالة اجتماعهما فى محل واحد؟ قالوا نعم، قال (ص): فهلّا اثبتتم بعدد كلّ لون صانعا قديما ليكون فاعل كلّ ضدّ من هذه الألوان، غير فاعل الضدّ الآخر؟ فسكتوا، ثمّ قال (ص): و كيف اختلط هذا النور و الظلمة، و هذا من طبعه الصعود و هذا من طبعه النزول؟ أرأيتم لو أن رجلا اخذ شرقا يمشى إليه، و الآخر غربا يمشى إليه، أ كان يجوز ان يلتقيا ما دام سائرين على وجوههما؟ قالوا لا، قال (ص): و جب ان لا يختلط النور و الظلمة، لذهاب كلّ واحد منهما فى غير جهة الآخر، فكيف حدث هذا العالم من امتزاج ما محال ان يمتزج، بل هما مدبران جميعا مخلوقان؟ فقالوا: سننظر فى امورنا، ثمّ رجعوا

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٨٨ و النور و الظلمة فى تغير و الكل غير شاعر و قادر

و ليس صنع صانع معلوله بل إنّما فعل إرادى له

و الفاعل المرید عمدا كالبشرى يصدر منه عمدا خير و شرّ

ثمّ هما بما هما لم يؤخذابل ما لنوع الناس خير أو أذى بعد ذلك و آمنوا.»

و أيضا النور و الظلمة فى تغير ظاهر، خصوصا على مذهبهم من الاختلاط، فإنّ الاختلاط لا يمكن إلّا بتغير، و المتغير حادث غير قديم، فلا يصلحان للمؤثريّة و أيضا.

و الكل غير شاعر و قادر، و هو أيضا ظاهر فهما إذن كالميت، و الميت لا يصدر منه الحياة و الإدراك؛ و ما كان فاقدا للعلم و القدرة و أيضا ليس صنع صانع فى باب الصانعيّة هنا معلوله، كما توهموا و توهمت الفلاسفة؛ فإنّ مقالتهم مبنيّة على العليّة و المعلوليّة، و السببيّة و المسيبيّة، و إنّ العلة الواحدة لا يصدر منها إلّا واحد، بل إنّما الصنع فى هذا الباب، فعل إرادى له لا تسببى، و الفاعل المرید عمدا كالبشر، حيث أنّه عامد فى فعله مرید له، يصدر منه عمدا خير و شرّ، 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 شىء قديما غير قابل للفناء و الزوال، لأنّ كلّ شىء معلوله، و المعلول لا ينفك عن العلة.

ثمّ هما، اى الخير و الشرّ بما هما خير و شرّ، لم يؤخذوا فى الدليل؛ اى لم يلاحظوا كلا منهما فى شىء من الأشياء من حيث نفسه، بل

اخذوا ما لنوع الناس خير أو أذى، و جعلوه ملاكا للخير و الشر، و هذا خلاف الحقّ و التحقيق. بل الحقّ، ان يلاحظ الخير و الشرّ في نفس الأشياء، لا من حيث نفعها و ضررها للإنسان، فإنّ الإنسان ليس إلّا موجودا من الموجودات، مع أنّه لو ادخلنا الإضافة و النسبة في ملاك الخير و الشرّ لم يستقم في نوع الإنسان أيضا، لأنّ بعض افراده شرّ بالنسبة الى بعض، و خير بالنسبة الى آخر، فيلزم ان يكون خالق بعض الإنسان، التور، و خالق بعض، الظلمة؛ و يشكل الأمر فيمن جمع الأمرين، فيكون خيرا لقوم و شرا لآخرين فأيهما يكون خالقه على هذا الأصل فإنّ اجتماعهما معا محال.

(١). البحار ٩: ٢٦٣ / ١.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٨٩ و ما من المضارّ و المفسد تحكى عن الحكمة لا- التعدّد و أيضا ما من المضارّ و المفسد التي اعتلوا بها، و جعلوها سندا لمذهبهم الفاسد، لا يلزم الشرية، و ان لوحظ الشرّ بالنسبة الى الإنسان، و أنّما يلازمها لو لم تكن فيها جهة حكمه و خير اصلا، بحيث تكون شرا مطلقا. و مع وجود الحكمة فلا شرية فيها، و لا يلزم في الحكمة أيضا ان تكون بدئية أو مائية دائما؛ بل قد تكون الحكمة التأديب و العقوبة؛ كما تقدّم عن الصادق (ع) في ابطال الإهمال.

و على كلّ حال فاذا فرض وجود الحكمة في هذه المضادّ، فهي أنّما تحكى عن وجود الحكمة، لا عن التعدّد؛ اي تعدّد المؤثر، فلا بدّ ان يفحص عن وجه الحكمة، لا ان يدعن بعدهما مع الجهل بها، ثمّ يفرّع عليه تعدّد الخالق. قال الصادق (ع) في جواب الزنديق حيث قال له فاخبرني عن الله، أله شريك في ملكه او مضادّ له في تديره؟

قال (ع): لا، قال فما هذا الفساد الموجود في العالم من سباع ضارية، و هوامّ مخوفة، و خلق كثيرة مشوهة، و دود و بعوض و حيات و عقارب؟ و زعمت أنّه لا- يخلق شيئا إلّا لعلمه، لأنّه لا يعث. قال (ص): الست تزعم أنّ العقارب تنفع من وجع المثانة و الحصاة و من يبول في الفراش، و أنّ أفضل الترياق ما عولج من لحوم الأفاعي؟

و اعلم! إنّنا لو وقفنا على كلّ شيء خلقه الله لم خلقه و لا شيء انشأه لكنّا قد ساويناه في علمه، و علمنا كلّ ما يعلم و استغنيا عنه، و كنا و هو في العلم سواء.»

### الكلام في التوحيد العبادي، و أنّه عقليّ ثانويّ

#### إشارة

التوحيد العبادي نوعان، و يقابله الشّرك العبادي و هو أيضا نوعان، فنوع من التوحيد العبادي الركن الأعظم في الإسلام، لا يتحقّق الإسلام إلّا به؛ و النوع الآخر من حقايق الإيمان و كماله، فلا يحقّق الإيمان و لا يكمل إلّا به. و المقصود بالأصالة هنا،

(١). البحار ١٠: ١٧٣ / ٢.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٣٩٠ و إنّما توحيد العبادي أنّ يعبد الله بلا أنداد و الشّرك أنّ يعبد غيره معه أو وحده و كلّ شرع منعه و حرب أهله في الإسلام و جب و كفره في العظم ساوي جحد ربّ لكنّه ليس كما تقدّمه ممتنعا ذاتا و عقليّ السّمه

**[ما هو التوحيد العبادى؟ وما هو الشرك؟]**

هو التَّوْحِيدُ الأوَّل، ألما أُنَّا اتمننا بالثانى استطرادا و إنما توحيد العبادى (اى التَّوْحِيدُ الأوَّل، لأنه هو المقصود الأصلى فلا يحتاج الى قيد خاص) أن يعبد الله بلا أنداد معه، او وحدها. و الشَّرْك الذى فى مقابله أن يعبد غيره معه أو وحده؛ و الأوَّل كمن يعبد الله و عيسى مثلا، و الثانى كعبدة الشمس و الأصنام، و كلَّ شرع من الشَّرَائِع التى جاءت بها الرسل منعه؛ كما قال تعالى: وَ لَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ ...

و قال تعالى: أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِى وَ ذِكْرٌ مِنْ قَبْلِى ... و قال تعالى: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِى إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ. و قال تعالى: وَ سَيِّئِلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجْعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبُدُونَ.

و حرب أهله؛ اى اهل هذا الشَّرْك فى الإسلام، و جب؛ كما قال تعالى: وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ.

و كفره؛ اى كفر هذا الشَّرْك فى العظم ساوى جحد رب، فإنه لا يفرق فى الإسلام بين من يكفر بالله، و ينكر الرب اصلا، و من اشرك بعبادته فى الحكم و الجزاء فى الدنيا و الآخرة، و هو ظاهر بالضرورة الإسلامية.

**[وجه الافتراق بين الشرك التوحيدى و الشرك الربوبى]**

فهذا الشَّرْك، يساوى الشَّرْك الربوبى فى الحكم الإسلامى؛ لكنّه ليس كما تقدّمه ممتنعا ذاتا، بحيث يمتنع بالذات، و لا عقلى السّمء، بحيث يكون الحكم بطلانه من وسمه العقل عليه. و هذا غاية الفرق بينهما، فإنَّ الشَّرْك الربوبى ممتنع ذاتا، و مستحيل عقلا كما تقدّم تقريره، دون الشَّرْك العبادى، فإنه لا يستحيل ذاتا و ألّا

(١). النحل ١٦: ٣٦.

(٢). الأنبياء ٢١: ٢٤.

(٣). الأنبياء ٢١: ٢٥.

(٤). زخرف ٤٣: ٤٥.

(٥). بقره ٢: ١٩٣، انفال ٨: ٣٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٩١ بل هو بالشرع و لا امتناع له فى الإذن أو أباحه و أهمله كالإذن فى إطاعة الرسول إذ هى مثله لدى العقول لما وقع؛ فأَنَّ الواقع من الشَّرْك الربوبى، ليس إلّا بحسب اعتقاد المعتقدين، و هو غير الواقع فى نفسه ذاتا؛ و الشَّرْك العبادى ليس إلّا محض عبادة الشَّرِيك الاعتقادى، و هو واقع محققا، 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 الله جائزاً، لأمرت المرأة ان يسجد لزوجها.» أو أباحه و أهمله مطلقاً، فإنه يمكنه ذلك، كما يمكنه الإذن في ترك العبادة، أو عدم ايجابها اصلاً، كما أن اهل الجنة لا عبادة لهم؛ بل ليست العبادة إلّا كالإطاعة، بل هي نوع منها إلّا ان التخضع فيها اكثر، فتكون حال الأذن فيها، كالإذن في إطاعة الرسول، إذ هي؛ اي الإطاعة مثله؛ اي مثل ذلك الشّرك الممنوع لدى العقول، فإنّ الإطاعة و العبادة متساوية الأقدام، و كلتاهما مختصتان بالملك العّلام.

و لكنّ الأعلام حيث نظروا الى تسوية الشركين: الشرك الربوبي و العبادي في الأحكام، توهموا عدم الفرق بينهما في جهة الاستحالة الذاتية و الامتناع العقلي، و ان فرّقوا بين ما يقابلهما من التوحيد في التسمية، بان سمّوا احدهما بالتوحيد الذاتي، و الآخر بالعبادي. و من اجل عدم فرقههم بين الشّركين، لم يضعوا لهما بايين، و خلطوا احدهما بالآخر، فلم يستقم لهم اقامة البرهان العقلي على الشرك المطلق، فوقعوا لذلك في حيرة و غلق؛ حتّى أنّ العلامه المجلسي (ره) اضطرّ الى الالتزام بانّ التوحيد ثابت بالأدلة السمعيّة، قال (قدّس سرّه) عند اقامة الوجوه: السابع: الأدلة السمعيّة من الكتاب و السنّه، و هي اكثر من ان تحصى، و قد مرّ بعضها و لا محذور في التمسك بالأدلة السمعيّة في باب التوحيد، و هذه هي المعتمد عليها عندي.» انتهى كلامه.

و الحاصل: أنّ العقل لا يحكم بامتناع هذا الشّرك ذاتاً، كالشّرك الربوبي، فيجوز على الشارع الأذن و الترخيص فيه، فلا يتوهم منه أنّنا نقول بعدم كونه عقلياً اصلاً، و عدم حكم العقل بمنعه اصلاً، بل الذي نقول: هو أنّ العقل لا يحكم له بالامتناع الذاتي حكماً أولياً، و هذا لا ينافي القول بكونه عقلياً ثانوياً، و أنّ العقل يحكم بمنعه

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٩٢ و إنّما العقل على الأصل نهى عبادة الغير لمن تألّها

إذ بعد الإقرار برّب كفله معترف بكونه المملوك له

و ليس للمملوك طاعة عمل إلّا لمن يملكه قلّ و جلّ

فالأصل في الإشراك في العبادة شرع، و يمضى العقل ما أفاده

و نهيه أغنى من البيان يكفيك ما بالغ في القرآن لو لا الإذن حكماً استقلالياً.

و الى دفع هذا التوهم، و تقرير كونه عقلياً ثانوياً، اشرت بقولي: و إنّما العقل على الأصل المقرّر عنده بعد الإقرار بالتوحيد لا على الامتناع الذاتي، نهى عبادة الغير لمن تألّها؛ اي اعتقد الألوهيّة، إذ بعد الإقرار و الاعتراف برّب، 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 ذاتاً، إلّا أنّه يمنع عنه للمقرّر بحكم الأصل، فإنّ الأصل عنده بعد الإقرار بالملكيّة، عدم جواز التصرّف في ملكه إلّا بإذنه. و هذا حكم ثانوي متفرّع على الإقرار بالنظر الى كونه تصرّف في الملك، و ذاك حكم أولى بالنظر الى ذات عبادة الغير في نفسه و من حيث هي و جواز الترخيص فيه على الله، و الحكمان لا يتناقضان و لا يتناقضان.

### [الشرع، هو الأصل في الاشتراك العبادي نفيًا و إثباتًا]

فالأصل في الإشراك في العبادة، نفيًا و إثباتًا، و منعا و ترخيصًا، شرع؛ فإن شاء اجازته، و ان شاء لم يجزه.

و عندي، أنّ قوله تعالى حكاية عن شعيب (ع): «و ما يكون لنا أن نعود فيها إلّا أنّ يشاء الله ربّنا وسع ربّنا كلّ شيءٍ علماً.» اشارة الى ذلك. بل لا يبعد ان يكون قول ابراهيم (ع): «و لا أخاف ما تُشركون به إلّا أنّ يشاء ربّي شيئاً وسع ربّي كلّ شيءٍ علماً...» ان يكون كذلك و ان كان قوله: «شيئاً» له اطلاق و عموم، و الله العالم في الآيتين. و اظهر منهما قوله تعالى: «إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ...»

(١). اعراف ٧: ٨٩.

(٢). انعام ٦: ٨٠.

(٣). نجم ٥٣: ٢٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٩٣

ولها نظير في غير موضع من القرآن وهي ظاهرة في تعليل الذم عن عبادة الأصنام بكونها مما لم ينزل الله به من سلطان. وفي الآية السابقة أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ. أيضا إيماء الى ذلك.

وكل ما اراد الشرع و افاده من المنع أو الأذن، يمضى العقل ما افاده؛ اذ ليس للعقل حكم استقلالي تنجيزي فيه، وإنما يمنع عنه قبل الإذن و المنع من الشارع على الأصل، و هو وان كان أيضا على الاستقلال، إلا أنه حكم تعلقي منه، معلق على عدم الرخصة من الشارع.

### [نهى الشارع عن الشرك العبادي]

و أما نهيه؛ اي نهى الشارع عنه قولاً و عملاً، فهو أغنى من أن يحتاج إلى البيان لشيوعه و اشتهاؤه و كثرته، أما عملاً: فسيرته في دعوته، و حروبه، و امره بكسر الاصنام، و دعوة المشركين الى الإسلام، و خلع الأنداد؛ و أمياً قولاً: فإن الكتب مشحونة باقواله في خطبه و ادعيته و مكاتبه. يكفيك من ذلك ما بالغ في القرآن، و لأجل هذا الوضوح و الاشتهاؤه، لم يحتج الى الاستكثار باقوال الأئمة الأطهار (ع)، مع ان الاستقصاء هنا مما لا تحصى و الاقتصار على قدر الإمكان يغني عنه ما في القرآن.

### تتمة في التوحيد الايماني

#### اشارة

نستطرد الكلام في الختام، بعد ذكر التوحيدين الذين هما ركنان في الإسلام، بذكر التوحيد الإيماني.

فاعلم: إن الإيمان له اطلاقان: اطلاق عام: «و هو يرادف الإسلام»، و اطلاق خاص «يختص بوصفه الخواص»، فباطلاقه الخاص يمتاز عن الإسلام، و ان كان مع ذلك من مراتبه كمرتبة الخاص من العام؛ فللايمان أيضا توحيد خاص يخص به و يكون من اركانه، فلا يكون العبد مؤمناً حتى يكون موحداً بهذا التوحيد، كما أنه لا يكون مسلماً حتى يكون موحداً بذينكما التوحيدين؛ و كما أن الأيمان كمال للإسلام، فتوحده أيضا توحيد كمال، و كمال للتوحيد المطلق الإسلامى. و الى ذلك اشرت بقولى:

(١). الزخرف ٤٣: ٤٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٩٤ و بعد توحيدى الإسلام يلى توحيد الأيمان على المستكمل

### [للتوحيد الايماني 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، لأنه يتحقق بدونه، و إنما يراد ممن اراد الاستكمال لأنه توحيد كمالى. و هذا التوحيد فى جهات، يجمعها ثلاث جهات، هى من آثار الأيمان و حقيقته و كماله:

### الأولى: من حيث الإطاعة،

بان لا يطيع غير الله كما لا يعبد غير الله، ألا من امر الله باطاعته، فإنه من اطاعه الله؛ كما قال تعالى: مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ.

### الثانية: من حيث الإخلاص،

بان يخلص له العبادة و الإطاعة و الدين، 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 توحيد الإخلاص له.» ان اريد من الإخلاص، الإخلاص فى العمل.

### الثالثة: من حيث المسألة،

فلا- يسأل غير الله و من لوازمها، ان لا يثق بغير الله، و لا يرجو غير الله، و لا يرى رازقا و ناجيا و معطيا و مانعا الى غير ذلك، غير الله تعالى. و هذه الحثية من لوازم التوحيد الأفعالى، الذى يقول به الأشاعرة، لا الذى يقول به الفلاسفة، و سيأتى التعرض لهما.

### [أقسام الشرك]

و مقابل كل من هذه الجهات الثلاث و خلافها، يعد شركا فى تلك الجهة، فاطاعة غير الله شرك 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 الله، و التوكل على غير الله، و رجاء غير الله، و هكذا امثالها شرك فى التوكل و التفويض و الرجاء و غيرها .

(١). نساء ٤: ٨٠.

(٢). غافر ٤٠: ٦٥.

(٣). يوسف ١٢: ٤٠.

(٤). البحار ٤: ٢٤٧/٥.

(٥). و لا- يخفى أنه لا- يمكن ادخال الأخير فى الشرك الربوبى بجعله من مراتبه، و الأولين فى الشرك العبادى، فإن الإطاعة و الإخلاص نوع من العبادة، و حينئذ يقسم كل من الشرك الربوبى و العبادى الى قسمين: جلّى و خفى؛ فيجعل الأولان من القسم الخفى للشرك الربوبى، و الأخير من الخفى للشرك العبادى، ألا أن الذى صنعناه، احسن ليفرق بين ما هو شرك فى الإسلام، و ما هو شرك فى الإيمان.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٣٩٥ و كامل التوحيد فى الإخلاص له قصدا و فى طاعته و المسألة

و شركه شرك فى الأيمان الصفى فالشرك نوعان: جلّى و خفى 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؛

اي شرك هذا التوحيد الكمالى، حيث إن لكل توحيد شرك يخص به، شرك فى الأيمان، لا فى الإسلام، ولا فى مطلق الأيمان أيضا، بل فى الأيمان الصفى الخالص، قال الله تعالى: وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ. وعلى هذا، فالشرك بمقتضى النوعين المتقدمين: الربوبى والعبادى، وهذا النوع الثالث؛ نوعان: جلى وهما المتقدمان، و خفى وهو هذا النوع؛ وخفائه من وجهين: من جهة ان عامة الناس لا يرونه شركا، ومن جهة أنه لا يحكم فى ظاهر الإسلام بالشرك. ثم إن هذا النوع له مراتب فى الخفاء، فربما يكون بعض المراتب اخفى من بعض؛ كما أن جلاء الرياء، ليست كجلاء النفاق وطاعة من لا اهليته له، وقد يكون بعض المراتب فى الخفاء، بحيث لا يعرفه، او لا يدركه الا من جعله الله من اهل توحيد، كيف وقد قال (ص): «الشرك اخفى من ديبب النمل على الصفا».

### تنبيه على فساد توهمين: هما، افراط و تفريط

#### [الشرك العبادى قابل للاشتباه و محل للتشكيك]

قد ظهر ممّا تقدّم، أن الشّرك باعتبار الممنوعيّة على نوعين: منه ما هو ممنوع عقلا، لكونه محالا ذاتا؛ ومنه ما هو ممنوع شرعا، و حرام فى الدين. و الأول، لا اشتباه فيه، لانحصار مصداقه بمورد واحد، و هو التشريك فى الربوبيّة بفرض ربّين و صانعين او ازيد؛ و اما الثانى فحيث أن له مصاديق من حيث العبادة و الإطاعة و غيرها، و لكلّ

– و اّميا المشهور، فلم يفرقوا بينهما، كما لم يقسموا كلّا من الشّركين الى الجلى و الخفى بل جعلوا المقسم الشّرك، و قسموه الى قسمين، من دون تبين فى انّ ما ذكرناه من الشّرك الإيمانى من اى القسمين.

(١). يوسف ١٢: ١٠٦.

(٢). البحار ٧٢: ٧٣/٣. هداية الامة الى معارف الانتماء؛ النص؛ ص ٣٩٦

، ص: ٣٩٦ أفرط فى الشّرك العبادى طائفة و فرطت اخرى لقصر المعرفة فعند الأولى أن فى التوسّل و نحوه بالأولياء شرك جلى

و الآخرون أوجبوا للعباد تصوير صورة الولى المرشد و احتجّت الأولى بآيات نهت عن مطلق الشّرك به و قد سهت لأنها فى الشّرك فى العبادة لا فى التوسّلات للوفادة

و ليس الاستشفاع و التوسّل شركا بل الشّرك هو التّأصل من العبادة و الإطاعة مصاديق من حيث الكيفيّة، فهو قابل للاشتباه و محتمل للتشكيك؛ 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؛ أنه 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 فرطت طائفة اخرى، فجوزوا ما هو من الشّرك المحرّم و جعلوه ممّا ليس بشرك. كلّ



ذاك لقصر المعرفة، حيث لم يعرفوا الشّرك المحرّم على وجهه و حقيقته، فوقعوا في افراط و تفريط. فعند الطائفة الأولى، مقرّر أنّ في التوسّل لطلب الحاجات و نحوه؛ كالاستشفاع و الاستغاثة بالأولياء، من الأنبياء و الأوصياء، فضلا عمّن دونهم، شرك جليّ، و ألحقوه بالشّرك العبادي.

و الآخرون، و هم المفرّطون، أوجبوا للعباد المصلّي أو غيره، تصوير صورة الولي المرشد بزعمهم في قلبه، و قالوا بأنّه ليس بشرك. و احتجّت الأولى بآيات نهت عن مطلق الشّرك به تعالى، و قد سهت في جهة الاستدلال، و في فرضهم ذلك من الشّرك في العبادة، او مطلق الشّرك المنهّي، لأنها؛ اي الآيات النّاهية، أنّما وردت في الشّرك في العبادة، لا في التوسّيات التي تطلب بها الوسيلة للوفادة الى الله - عزّ و جلّ -، و ليس الاستشفاع و التوسّل شركا في العبادة، حتّى تشملها الآيات الخاصّة بها، و لا شركا في نفسها؛ اذ لا يراد بها إلّا الوسيلة و التوسط.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٩٧ بل هو كالتائب و الوكيل في دعوة و حاجة و قيل و أنّه واسطة في الطلب يرجوا من الله قضاء المطلب كيف؟ و قال و ابتغوا الوسيلة و استغفر الرسول شاهد له بل إنّما وليكم قد يشعره كذا فاتوا البيوت مشعر

### [حقيقة التوسل]

بل الشّرك هو التّأصل، لا التوسل فإنّ مفهوم التوسّل، ليس إلّا طلب الوسيلة، و جعل المتوسّل به واسطة بينه و بين الله، و اين الشّرك من معنى الواسطة؟ و التّأصل:

هو ان ينظر الى المتوجّه اليه 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؛ اي المتوسّل إليه، الّذي هو مدلول الكلام كالتائب و الوكيل، الّذي ينوب عن غيره او يتوكّل عن الغير في دعوة؛ اي دعاء يدعو نيابة أو وكالة عنه و في حاجة، فيطلبها او يعملها عنه كذلك، و في قيل، بان يبلغ قولاً، و إنّ؛ اي المتوسّل إليه في نظر المتوسّل واسطة في الطلب، بان يبلغ حاجته، و يسعى في طلبه، و يستشفع في حصول مطلبه، و لا ينافي ذلك رجائه من الله و انقطاعه إليه، بل هو في هذا الحال، يرجوا من الله قضاء المطلب؛ و أنّما يتوسّل إليه لأجل ان يكون له شريك و معاون في دعائه، فيكون اقرب الى الاستجابة لما له من القرب و المنزلة عنده، بحيث لا يرد الله تعالى وجهه. و محض الواسطة في 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 الله تعالى في الإيصال الى العبد، لا يخرج عن كونه من الله و لو بالف واسطة؛ نظير الوسائط بين السّلطان و الرعية في طلبهم الحوائج منه، او في ايصالها منه إليهم.

كيف تكون الوسيلة و الواسطة منافية للرجاء؟ و قد قال تعالى: وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ... و قال تعالى أيضا: أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ. و كذلك قوله تعالى: وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ الرُّسُولُ شَهِدَ لَهُ إِشَارَةُ إِلَى قَوْلِهِ: وَ لَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ

(١). المائدة ٥: ٣٥.

(٢). الاسراء ١٧: ٥٧.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٩٨ و إن يكن هذا من الشّرك فلامانع بعد الأذن أن توسّلا



إذ ليس ذا من المحال الذاتى بل هو موقوف على الأثبات تَوَاباً رَحِيماً. واستغفار الرسول ليس إلّا وسيلةً و استشفاعاً؛ ومثله قوله تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَّا رُؤُسَهُمْ وَرَأَيْتَهُمْ يَصُدُّونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ. وقوله تعالى، حكايةً عن يعقوب و اولاده: قَالُوا يَا أَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا قَالَ سَوْفَ أَسْتَغْفِرُ لَكُمْ رَبِّي. بل قوله تعالى: إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا... قد يشعر به، فَإِنَّ الْوَلِيَّ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْخَلْقِ لَهُ سَمْتَان: الأخذ منه تعالى، و ارائه الى خلقه، و تدبير الخلق سياسته، و اداء حوائجهم إليه و هو معنى الوساطة.

و كذا: وَ أَتُوا الْبَيْتَ مِنْ أَبْوَابِهَا... مشعر به أيضاً، فَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ وَالْأَوْصِيَاءَ أَبْوَابَ رَحْمَتِهِ تَعَالَى وَ مَسْأَلَتِهِ، وَ التَّوَسَّلَ بِهِمْ (ع) اتيان إليه تعالى من الباب.

هذا كله أولاً، و حاصله: أن التوسل بمفهومه الوضعي و بحقيقته الاعتقادية عند المتوسل، ليس من الشرك اصلاً؛ بل مباين له.

### [لو سلمنا بان التوسل شرك فلا مانع بعد إذن الشارع]

و اما ثانياً: فان لِح الخضم العنود و ابى إلّا أنه من الشرك مفهومًا و واقعا، فنقول:

و إن يكن مثل هذا التوسل من الشرك، فلا مانع بعد الأذن أن تَوسَّلَ، إذ ليس ذا من القسم المحال الذاتى، بحيث لا يقبل الاستثناء و التخصيص، بل هو؛ اى التوسل و نحوه، موقوف على الأثبات، لأنه إما من الشرك فى العبادة أو الشرك فى الأيمان، و كلاهما ممّا يقبل الأذن و الترخيص. فغايتة ان يطالب بالدليل المثبت للإذن، و يكفى فيه امره تعالى به فى قوله: وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَ كَذَلِكَ الْآيَاتِ الْمَتَّقَمَّة.

و الحاصل: أنه لو كان بحسب الإطلاق من الشرك، كان بحسب الإذن من الشرك المستثنى، و مرجع الاستثناء الى أنه ليس بشرك شرعا بخلاف الأول، فَأَنْ مَرَجَعَهُ إِلَى أَنَّهُ لَيْسَ بِشَرِكٍ وَضَعًا.

(١). النساء ٤: ٦٤.

(٢). منافقون ٦٣: ٥.

(٣). يوسف ١٢: ٩٧-٩٨.

(٤). مائدة ٥: ٥٥.

(٥). بقره ٢: ١٨٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٣٩٩ و الفرقه الاخرى بنوا التصوف و ما لهم وجه سوى التخرّف

من أن فى العبادة التخاطب و فى التخاطب الشهود واجب

و أنها مقام عزّ شامخ فما استحقّها سوى المشايخ

و أنها معراج انس ربّه، و خلوة فى حضرة القدس به

فالقصر الباقون فى الحجاب و الواقفون من وراء الباب

**دفع التوهم الثانى الذى توهمه المفرطون، و هم الصوفيّة**

و الفرقه الاخرى بنوا التصوف؛ يعنى، أن القائل من ابناء التصوف، لا أن الصوفيّة كلهم يقولون بذلك، بل القائل به قوم منهم؛ فإنهم مضافا الى تنزيلهم مشايخهم منزلة الأنبياء و الأئمة (ع) فى التوسّل و الاستشفاع بهم، اوجبوا تصوير صورة المرشد فى قلب العابد، و ان يتوجه فى المخاطبات، كقوله «اياك نعبد و اياك نستعين»، الى تلك الصورة و يقصدها.

### [مقدمات قول المفرطين]

و ما لهم فى ذلك وجه سوى التخرف، كسائر خرافاتهم و لفقوا لهذه الخرافة مقدمات: من أن فى العبادة، التخاطب مع المعبود مطلقا، إمّا لفظا و معنى، كقوله اياك نعبد من المخاطبات الصريحة، او معنى فقط، كغيرها، فإنّ العبادة لا تخلو عن مخاطبة، معنويّة، قلبية، و ان لم تكن بصيغته الخطاب، هذه المقدمه الأولى؛  
و فى التخاطب، الشهود (اي شهود المخاطب للمخاطب) واجب، و هذه المقدمه الثانية؛  
و أنّها؛ اي 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 الله، فما استحقّها سوى المشايخ الكملين الواصلين، و أنّها أيضا معراج انس ربّه؛ كما اشتهر أنّ الصلاة معراج المؤمن، و هى مقام انس بالله، و خلوة فى حضرة القدس به؛ اي معه كما فى الحديث: «لو علم المصلّى من يناجى ما انفتل.» فهذا مقام لا يستحقّه غير اهل القرب و الوصال، فالقصر الباقون بعد فى الحجاب، حجاب التعينات و حجاب انفسهم، و الواقفون من وراء الباب، لعدم كونهم

(١). البحار ٧٧: ٢٣/٤٠٢.

(٢). المصدر ٨٤: ٢٤١/٢٦.

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٠٠ ليس لهم تخاطب حضورى و لا الورود داخل الستور

فما لهم طريق إلّا الواسطة و صورة الشّيح تكون رابطة

و هذه الواسطة كالتوسّل فلا يقال: إنّها شرك جلى

و كلّها خرافة التّليس و زخرفات القول من إبليس

فلا المقام من مقام الواسطة و لا لهؤلاء شأن الرابطة واجدين لشرط الدخول، ليس لهم تخاطب حضورى، و لا الورود داخل الستور، بل هم عن ربّهم لمحجوبون، و ما منّا إلّا له مقام معلوم، و لو دنوت انملة لاحتقرت، و هذه المقدمه الثالثة.

و النتيجة: فما لهم طريق إلّا الواسطة، فلا بدّ لهم فى تخاطبهم من التوسيط، لحرمانهم عن الشّهود الذى شرط فى التخاطب، و صورة الشّيح تكون رابطة بينه و بين المعبود؛ فاذا توجه إليها بقلبه، فقد توجه الى المعبود، و اذا كلّمها فقد كلّم المعبود. ثمّ قاسوا هذا التوسط بالتوسّل، فقالوا: و هذه الواسطة؛ اي صورة الشّيح فى جوارها و صحّتها، كالتوسّل بعينه، فلا يقال: إنّها شرك جلى، اذ ليست إلّا نظيره فى التوسيط.

### [إبطال قول الصوفية]

و كلّها؛ اي الوجوه المذكورة خرافة التّليس، ليلبسوا على الناس دينهم، و زخرفات القول متّخذة من إبليس: و إنّ الشّياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجدلوكم و إنّ أطعموهم إنّكم لمشركون. و أنّهم كما قال تعالى أيضا: يُوحى بعضُهم إلى بعضٍ زخرف القولِ غُورا

...

و كل ما ذكروا من المقدمات مع قياسهم، باطل؛ كما قلت: فلا المقام من مقام الواسطة، لأن العباد لا تقبل التوسط، كما يظهر وجهه؛ والتوسط إنما هو في ابلاغ الحوائج و انجاح المقاصد، و لا لهؤلاء المشايخ الذين يزعمونهم شركاء، شأن الرابطة و التوسط، فإن الله برئ عنهم، و هم عنه بعداء، لأنهم ارادوه من غير بيوت أذن الله ان ترفع، و ارادوا اتيان البيوت من ظهورها.

(١). الانعام ٦: ١٢١.

(٢). الانعام ٦: ١١٢.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٠١ و لا العبودية بالوصول و لا الوصول ممكن الحصول

و لا الشهود في التخاطب اعتبروا لا هنا يعقل ذاتا فاذا كر

بل العباد في العباد السواء و الكل يعبدون معبود السماء

و قد كفى الجميع في التخاطب العلم بالحضور للمخاطب

فتعبد الله تراه حاضر إن لم تكن تراه فالله يرى

و الشرط في التخاطب الحضورى حضور زائر لدى المزور و لا العبودية بالوصول، فتكون من شأن الواصلين، كما زعموا. و لو سلم أنهم من الواصلين، و تخصيصها بهم مخالف للكتاب و السنة، فإن الله تعالى ندب الناس جميعا الى عبادته، و طلب منهم جميعا التضرع إليه بعبوديته. و لا الوصول بالمعنى الذى ابدعه ممكن الحصول فى نفسه أم للإنسان ما تمنى.؛ ان ذاك إلا ما متهم انفسهم و استهوتهم الشياطين، و إلا فاين التراب و رب الأرباب؟ معاذ الله ان تكون النسبة بين المخلوقين و الخالق كنسبة البحر و القطرة فيكون وصول العبد إليه كوصول القطرة بالبحر! او غير ذلك من التخيلات.

و لا الشهود في التخاطب اعتبر، لا وضعا، و لا عقلا، و لا شرعا، و إنما يعتبر مجرد الحضور، و ان كان من وراء الستور؛ و لا هنا يعقل الشهود ذاتا، لما مر من امتناعه بكل قسميه: الشهود العيني و القلبي، فاذا كر ما ذكر سابقا. فكل ما ذكره ليس إلا تخيلات محض و اوهام صرف؛ بل العباد في العباد السواء، كاملهم و ناقصهم، لا يعبد بعضهم بعضا و لا يتوجه بعضهم الى بعض، و الكل يعبدون معبود السماء؛ و قد كفى الجميع في التخاطب العلم بالحضور للمخاطب، يستوى فى ذلك النبى (ص) و من دونه؛ غاية الأمر الفرق بينهم فى مراتب العلم و الايقان بالحضور، فتعبد الله كأنك تراه حاضرا، إن لم تكن تراه فالله يرى؛ اشارة الى قوله (ص) و قول الصادق (ع): اعبد الله كأنك تراه، فان لم تكن تراه فإنه يراك.»

و الشرط فى التخاطب الحضورى 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

(١). النجم ٥٣: ٢٤.

(٢). البحار ٢٥: ١٦/٢٠٤.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٠٢ و لا يرى منعا أولو الألباب من الخطاب من وراء الباب

و لا يقاس الأمر بالتوسل إذ بينه و بينه الفرق جلى

إذ لا يكون من به توسلا إلا كاله يعين السائل

و هو شفيح فيؤدى المسألة و يسأل التّجح لقرب المنزلة

و لا تكون هكذا العبادة فإنها صارت لمن أراده

فكل من نواه بالخضوع له تمخض الخضوع بالوقوع له

فالسورة التي مخاطب بها معبوده الذي له توجهها

وما التقرب الذي تصوّروا إلها الذي به القريش اعتذروا بمحض التوجه، ولا يرى منعا أولو الأبواب من الخطاب من وراء الباب، ولا يقول احد أنه ليس من الخطاب حتى يشهد المخاطب المخاطب.

ولا يقاس هذا الأمر بالتوسيل، إذ بينه وبينه الفرق جلي، إذ لا يكون من به توسيلا، من النبي (ص) والإمام (ع) وغيرهما إلا كآلة يعين السائل في الوصول الى مقصده، نظير من يؤمن على دعائه أو نظير من يؤدى مكتوبه الى المسئول عنه، والآلة غير مقصودة ولا يقصدها احد، وهو؛ اي المتوسل به، شفيح للسائل فيؤدى المسألة من قبله، ويسأل النجح له بشفاعته لقرب المنزلة له فليس في التوسل ادنى ايهاام بكون المطلوب شخص المتوسل به ولا يخرج المتوسل به عن حقيقته؛ اي كونه آله ابدأ، ولا تكون هكذا العبادة فإنها صارت لمن أرادها ونواه ولا تقبل التوسط والآلية ابدأ، إذ العبادة ليست إلا الخضوع للمتوجه إليه.

فكل من نواه و اجراه على قلبه و توجه إليه بالخضوع له، تمخض الخضوع بالوقوع له، ولا يمكن بعد وقوع الخضوع للمتوجه إليه، وقوعه ثانيا لغيره، بجعل من وقع له آله للغير، نظير العقود من النكاح وغيره، فإنها لا تقع إلا للمقصد المتوجه إليه، فلا يصح ان يقال انكحتك يا زيد هذه المرأة على ان تكون هي لأبيك لا لك، و تكون انت واسطة في النكاح لأبيك.

فالسورة التي مخاطب بها، معبوده الذي له؛ اي إليه توجهها، وهذا شرك واضح، إذ لا يفرق في المعبود من دون الله، بين ان يكون جسما كالأصنام أو صورة منتقشة في العين أو مصورة في القلب. وما التقرب الذي تصوّروا حيث قالوا: إن هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٠٣ من يعبد الله على توهم يكفر فكيف صورة للآدمي؟

فليس هاهنا مجال الواسطة و كونها كقبلة مغالطة

لأن قبلة مع النص لها وجه إلى الله بها توجهها

و صورة الشيخ لها التوجه بنفسها حقيقة لا وجهه

و لو يصح هذا الادعاء فذاك تنزيل و الاكتفاء الصورة واسطة بين العابد و بين الرب، إلا الذي به القريش اعتذروا حيث قالوا:

ما نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى ... و قالوا: هُوَ لَا شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ...

من يعبد الله على توهم يكفر؛ كما قال الصادق (ع): «من عبد الله على توهم فقد كفر». فكيف صورة للآدمي؟ اي فكيف من يعبد صورة الآدمي؟ فإن التوهم ليس إلا التصور في القلب، فمن عبد الله على توهم، صورة مجردة غير منطبقه على معين، اذا كان كافرا لأنه عبد غير الله، فعبادة صورة الآدمي كفر بطريق اولي.

فليس هاهنا مجال الواسطة بوجه، و كونها كقبلة لو قيس بها، مغالطة واضحة، لمفارقتها اياها أولا: بالنص، و ثانيا: بالفارق من حيث حقيقته؛ كما قلت: لأن قبلة مع وجود النص لها وجه إلى الله، بها توجهها المصلى و العابد؛ يعنى، أن القبلة جعلت وجهها، اي ما يتوجه المصلى الى الله، فليس التوجه الى القبلة نفسها، و لا هي المقصودة بالعبادة؛ و لكن صورة الشيخ لها التوجه بخصوصها لا يتوجه إلا إليها، و لا يقصد إلا اياها، فاين هذا من ذاك؟ فالصورة بنفسها متوجه إليها حقيقة، لا هي وجهه تعالى، بخلاف القبلة، فإنه لا يتوجه إليها بنفسها، بل بما هي وجه يتوجه منه، و به إليه تعالى.

فتحصّل: أنه لا يمكن تصحيح ما ذكره مع فرض وقوع العبادة لله لا للصورة، لا بنحو الواسطة و لا بنحو الوجه. و الوجه في الخروج عن الشرك منحصر باحد هذين الوجهين، و لو فرض أنه يصح هذا الادعاء لقيام دليل شرعى عليه، فذاك تنزيل و الاكتفاء لا واسطة أو وجه؛ يعنى، أنه مع فرض قيام الدليل على صحته، فليس دليلا

(١). زيادة اللام للزينة أو للضرورة، كبنات الأوبر؛ و يجوز ان يقرأ البيت هكذا: أَلَا الَّذِي بِهِ قَرِيشٌ عَذَرُوا، بمعنى اعتذروا؛ كقوله: «و

جاء المعذرون من الاعراب ...» (توبة ٩: ٩٠).

(٢). زمر ٣٩: ٣.

(٣). يونس ١٠: ١٨.

(٤). البحرار ٤: ١٦٥/٧.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٠٤ ولم يرد نصّ على التنزيل ولا لنفى الشرك من دليل فشرک هؤلاء كالعيان و حکمهم كعابدى الأوثان و مؤيدا على كون هذه العبادة لله، و أنّها غير خارجة عن كونها عبادة الله الى عبادة غير الله، بل الدليل على فرض وجوده، دليل على التنزيل؛ يعنى، أنّ هذه العبادة و ان كانت خارجة عن عبادة الله و كانت عبادة غير الله، لكنّها نزلت منزلة عبادة الله، و اكتفى بها فى مقام الامتثال، نظير البيعة مع الرسول؛ حيث نزلت منزلة البيعة مع الله فى قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**. مع انّ الرسول غير الله و حقيقة البيعة معه غير البيعة مع الله، و ليست البيعة كالإطاعة التى هى من الوساطة، فإنّ اطاعة الرسول عين اطاعة الله.

فتصحیح ادعاء هؤلاء، مبنىّ إمّا على قيام دليل على التنزيل أو اثبات عدم لزوم الشرك بوجه و تعليل، و لم يرد نصّ من الشارع على التنزيل، و لا- لهم لنفى الشرك و عدم لزومه من دليل يكفل ذلك، و حيث لم يكن لهم دليل بوجه فشرک هؤلاء كالعيان، من غير خفاء، و حکمهم كعابدى الأوثان، لما قلنا من عدم الفرق فى السجدة لغير الله، بين ان يكون ذلك الغير مجسما أو مصورا، و المصور بين ان يكون عيتيا او قلبيا، غاية الأمر أنّ الخصم حيث يكون مشخصا مرثيا، فشرک عابده ظاهر يعرفه كلّ ناظر، و هذا لا يعرف شرکه إلّا نفسه، و لكنّه اذا اظهره بلسانه مقرا به اخذ عليه.

الى هنا نجز الجزء الأول من هذا الكتاب، و يتلوه الجزء الثانى مبتدأ بالتكلم فى بينوته تعالى عن خلقه

(١). الفتح ٤٨: ١٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٠٥

## الجزء الثانى

### [تنمة المقصد الثالث]

#### إشارة

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٠٦ مذهب من خصّ بالاجتباء بينونة الربّ عن الأشياء ذاتا و خارجا، فلا وحدة قطو لا اتحاد أو حلول الشطط و أحدثت وحدته الفلاسفة و الاتحاد و الحلول الأسقفية و بالجميع قالت الصوفية و الوحدة اليوم غدت صفة

#### و من ذاتياته تعالى و توحيدة:

بينوته و انفراده عن خلقه ذاتا و صفة، و كذا عينا و خارجا؛ فلا وحدة و لا حلول و لا اتحاد

#### إشارة

هذه المسألة من أمهات مسائل التوحيد، وبها تمتاز الشَّيعة الخالصة، و تنحاز عن منتحلي التشيع ممن تبع الفلاسفة، او سلك مسلك التصوف؛ و بها تظهر حقيقة التوحيد الذاتى من حيث الفردانية الذاتية؛ اى لا مماثل له فى حقيقته. مذهب من خصَّ بالاجتباء؛ اى الذين اجتبهم الله لوجهه، بينونة الربِّ و انفراده عن الأشياء، ذاتا و خارجا، فليس هو من سنخ المخلوق بوجه، و لا متحققا و متحصلا به أو فيه أو معه، فلا وحدة له مع خلقه قط، و لا اتحاد أو حلول الشطط؛ اذ الاتحاد و الحلول، و ان فرض أنهما لا ينفيان بينونة الذاتية، ألّا أنهما ينفيان بينونة الخارجية، بل الاتحاد الحقيقى يلازم عدم بينونة الذاتية بعد الاتحاد.

### [أول من أحدث القول بوحدة الوجود]

و أحدثت وحدته الفلاسفة، و أحدثت الاتحاد و الحلول الأسقفة لليهود و النصارى، و بالجميع قالت الصوفية، فبعضهم ادعى الاتحاد و بعضهم الحلول، و ذلك فى بدو حدوثهم قبل مدارستهم الفلسفة، و اما بعدها، فقد قالوا بالوحدة لا غير، و الوحدة اليوم غدت؛ اى صارت من بين أختيها، صفة عند جميع اهل الشطط

(١). انما قيدنا بالحيثية، لأن التوحيد الذاتى له جهات: فتارة، يلاحظ الذات من حيث التركيب و التجزئة، و اخرى، من حيث تفرده عن مشاركة غيره معه فى حقيقته؛ و ثالثة، من حيث عدم زيادة الصفات عليه، و كل ذلك من التوحيد الذاتى و لا تظهر حقيقته تماما و كامالا إلّا بالجميع.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٠٧ بها يقول جلّ من تصوّفاو قالها أكثر من تفلسفا

فهذه أهمّ بالإبطال إذ سمّها أضرّ بالأبطال

و هى على المصطلح المعهود عبارة عن وحدة الوجود \*\*\*

إنّ أساس الحكمة الرسمية فرضية الوجود و الماهية

منشأ هذا الوهم، أنّ الحكماء حيث اكتفوا بالعقل عن وحى السّماء من القول. بها يقول جلّ من تصوّفا، بل كلّهم إلّا من شدّد و ندر، كعلاء الدين السّمنانى؛ و قالها أكثر من تفلسفا إلّا من شدّد منهم، كالدّاماد و من يذهب مثله الى اصالة الماهية، و الإشراقيون كلّهم قائلون بالوحدة. و حيث أنّ الاتحاد و الحلول قد انقرض القائل بهما، و ظهر بطلانها على الخاصّ و العامّ كبطلان الأصنام، اللّهمّ إلّا ان تكون بقتية ممّن كالانعام، فلا فائدة مهمّة فى اطالة الكلام فيهما، بل نكتفى بالتعرض لهما اجمالا فى آخر المبحث.

فهذه؛ اى الوحدة، أهمّ بالإبطال، إذ سمّها أضرّ بالأبطال؛ فإنّ الذين يعدونهم النّاس من فضلاء البشر، ابتلوا بهذه الداء العضال، و الله الهادى الى الحقّ من الضلال.

و هى؛ اى الوحدة، على المصطلح المعهود عندهم، عبارة عن وحدة الوجود.

و حاصل هذا القول: أنّ المتحقّق فى وعاء التحقّق ليس إلّا الوجود، و هو واحد غير متعدّد، و حقيقة جميع الكائنات من الواجب و الممكن هو الوجود.

**توضيح تفسيرها و بيان منشأ القول بها، و أنّها فرضية، حدسيّة، متفرّعة على فرضية اخرى، تسلّمها الفلاسفة؛ و هى انحصار التحقّق فى الوجود و الماهية، ثمّ اصالة الوجود و وحدته**

إنّ أساس الفلسفة الموسومة بـ «الحكمة» المتداولة الرسمية، أنّها هو فرضية الوجود و الماهية، و عنها يصدر القول بوحدة الوجود.

### [منشأ القول بوحدة الوجود]

منشأ هذا الوهم و باعث حصوله: أنّ الحكماء، و هم الذين استغنوا بحكمهم عن الأنبياء، و استبدوا بانفسهم في طلب حقائق الأشياء، و ان فرض من كان منهم قبل الإسلام أو بعده، ممّن دان بدين الرسل، فإنّهم إنّما اتبعوهم في الشرائع و السبل لا هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٠٨ تكلموا بعقلهم في كلّ شيء و أنّ الأشياء من أي و لأى حتّى انتهى البحث إلى التكوين فالكلّ قدروه بالتخمين فقيل: إنّ الأصل و المبدأ له نور و ظلمة فكانا أوّله و قيل: شمس نبذت فلائذا و قيل: ذرّات، و قيل: غير ذا و قيل: إنّ أصله الوجود بحتا و منه انتشر الموجود فيما هو بزعمهم مخصوص بفنهم كاتّباع اهل الصنائع للشرائع، فهؤلاء حيث اكتفوا بالعقل في طلب الحقائق عن وحى السّماء، إمّا لعدم الاعتقاد به، او زعما منهم أنّه ليس من شأن اهل الوحي، و أنّ هذا ممّا يمكن الوصول إليه بالعقول، فلا حاجة فيه الى الرسول، و أنّ بعض ذلك ممّا لا يقبل التعبد لتقدمه عليه ثبوتا و توقفه عليه اثباتا. و كيف كان، فحيث طلبوا الوصول الى حقائق الأشياء بقدر الإمكان، تكلموا بعقلهم في كلّ شيء، واحدا بعد الآخر، و تكلفوا في أنّ الأشياء من أي و لأى؛ اي تكلموا في كلّ شيء أنّ أصله و تكوّنه من أي شيء، و أنّه لأى شيء من الخواصّ و الطبيع، و لأى غاية من الغايات، و هكذا انجزّ كلامهم و تكلموا في شيء بعد شيء، حتّى انتهى البحث، و الكلام لهم إلى التكوين نفسه؛ يعنى، في اصل تكون الكائنات و مبدأ تكوينها؛ فحاضوا فيه و غاصوا، و لم يمكنهم التحقيق لغموضه، فالجأهم الى الفرض و الحدس، فالكلّ قدروه؛ اي فرضوه بالتخمين، فصاروا شيعا و احزابا، كلّ حزب بما لديهم فرحون.

### [أقوال الفلاسفة في مبدأ تكوين الكائنات]

و هذه نتيجة فروضهم و تخميناتهم:  
 فقيل: إنّ الأصل و المبدأ له؛ اي للتكوين، نور و ظلمة فكانا أوّله؛  
 و قيل: إنّ المبدأ شمس نبذت فلائذا جذاذا، فتكوّنت منها السّماء و النجوم و الأرض و ما بها؛  
 و قيل: إنّ الاصل ذرّات كانت في الفضاء، فاجتمعت و تألّفت و اختلفت فتولّدت منها الأشياء؛  
 و قيل: غير ذا من الوجوه المنقولة عن اربابها في الكتب و الأساطير؛  
 و قيل: إنّ أصله؛ اي التكوين، الوجود، بحتا؛ اي الوجود البحت البسيط، و منه انتشر الموجود كلّه. و هذا هو المذى نعتنى بدفعه، لأنّه ضلّ فيه من ضلّ ممّن يدعى  
 هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٠٩ و إنّهم قد حلّلوا الشّيئية بدءا إلى الوجود و الماهية  
 و اختلفوا في الأصل في التحقّق إذ نفى واحد من المتفق  
 فالأصل عند الأكثر الوجود ثمّ الماهيات له حدود  
 و قال قوم منهم خليطانّ الوجود واحد بسيط



وعندهم حقيقة المعبود و ذاته ليست سوى الوجود الإسلام و التوحيد، بل يدعى أن غير ذلك ليس بتوحيد. و إنهم؛ اى هؤلاء ارباب القول بأن اصل التكوين، الوجود، كان منشأ ذهابهم إليه، أنهم قد حللوا الشئيه بدءا، اى ابتداء إلى الوجود و الماهية، قالوا: إن الشئ اللى له شئيه نفس الأمرية، لا يخلو من احد هذين، و اما العدم، فإنه و ان كان يقال له الشئ أيضا، إلا أن شئيه، فرضيه ذهنيه، لا نفس الأمرية.

و اختلفوا بعد ذلك فى الأصل فى التحقق، و أنه اى واحد منهما هو الأصل، و الآخر تبع له، منتزع منه؟ إذ نفى واحد على الإجمال من المتفق عليه بزعمهم، فالإتفاق منهم على ما حكى عنهم، حاصل على المنفصلة الحقيقية، بمعنى أن الواقع لا يخلو من احدهما، و لا يمكن الجمع بينهما، بان يكون كلاهما متأصلين، و ان كان قد نقل عن بعضهم نقض هذا الإتفاق فى جهة الاجتماع؛ فذهب الى عدم الامتناع و قال بتأصلهما معا، إلا أن قاطبة العرفاء و الفلاسفة لا يعيئون بهذا الخارق.

و كيف كان، فالأصل فى التحقق عند الأكثر؛ اى اكثر المتفقين المعترفين بعدم امكان الاجتماع، هو الوجود؛ ثم الماهيات عندهم له حدود اعتبارية، و قال قوم منهم؛ اى لا- كلهم من هؤلاء القائلين بتأصيل الوجود خليط، صفة قوم؛ اى جمع مختلطون، ليسوا بطائفة خاصة، بل مختلطة من المشائية و الإشراقية و الصوفية، قالوا:

إن الوجود واحد بسيط خلافا لطائفة اخرى من المشائية، فإنهم مع ذهابهم الى تأصل الوجود، قالوا بتعدده و تباين حقائق افراده، تباينا ذاتيا بتمام الذات، لا بالجنس، فتكون حقيقة الوجود جنسا لها و لا بالفصل، فتكون نوعا لها؛ بل هى افراد متباينة بتمام الذات، و يطلق عليها الوجود قولاً عرضياً.

و عندهم أيضا؛ اى عند هؤلاء القائلين بوحدة الوجود و بساطته، حقيقة المعبود تعالى و ذاته، ليست سوى الوجود، و اذا جمع بين هذين القولين: وحدة الوجود و كونه تعالى هو الوجود، مع قولهم بتأصل الوجود فى كل موجود، يلزم لا هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤١٠ فاتحد الخالق و المخلوق ذاتا و يبقى السبق و اللّحوق

و مقتضاه، رفع الاثنيّة من ذاك قبل وحدة عيتيه

و ذا خلاف العقل و الوجدان مخالف الإسلام و الأديان

و إذ تولّدوا على الإسلام، و أظهروا الإقرار بالأحكام محالّة اتّحاد الخالق و المخلوق؛ كما قلت:

فاتحد الخالق و المخلوق ذاتا؛ اى بحسب الذات و الحقيقة، و يبقى فى الوجه الفارق بينهما السّبق و اللّحوق؛ اى محض كون احدهما سابقا و الآخر مسبوقا، كالنار المتخذة من نار اخرى؛ فإنّ الحقيقة فيها واحدة و الذاتيات متّحدة، و الفارق: أن الأولى سابقة، و الثانية لاحقة؛ و الأولى علّة، و الثانية معلولة.

و مقتضاه؛ اى مقتضى الاتّحاد، رفع الاثنيّة، إذ الامتياز و الاثنيّة بالماهية، و هى عندهم اعتبارية، فالوحدة الواقعية الحقيقية إذن عيتيه من ذاك، قيل: وحدة عيتيه، و القائل محبى الدين العربى، حيث قال: «الحمد لله اللى خلق الأشياء و هو عينها». و ذا؛ اى الاتّحاد، خلاف العقل و الوجدان؛ فإنّهما قاضيان بان الخالق غير المخلوق، و المخلوق غير الخالق؛ و أن الخالق ليس فى رتبة المخلوق و حدّه، و لا المخلوق فى حدّ الخالق و رتبته؛ و المخلوق حادث و الخالق قديم، فلو كانا متحدين فى الهوية، فاما ان يكون الخالق حادثا، لأنه من سنخ المخلوق الحادث و من جنسه، أو المخلوق قديما، لأنه من سنخ ما هو القديم؛ ثم لا يمكن القديم ان يخلق ما هو من سنخه لان سنخه لو كان قابلا للخلق لم تكن ذاته إذن بالذات.

### [قول الاتحاد بين الخالق و المخلوق مخالف للشرع و العقل]

فهذا القول مخالف للعقل و الوجدان، و مخالف للإسلام و ساير الأديان أيضا، فإنّ البيّنونة من ضروريّات الإسلام عند اهله، و من



ضروريات كل دين أيضا، حتى عند القائلين بالوحدة؛ و لذلك ترى اهل الإسلام، يرمون القائل بالوحدة بالكفر و الزندقه؛ و ترى القائلين بالوحدة، يعدون الرامين قشريين، و هم معترفون بأن الضرورة الظاهرة من الإسلام و من كل دين، هي البيئونه.

### [تأويل القول بالوحدة]

و إنما يصححون قولهم على الباطن و التأويل، و يدعون أن الوحدة لما لم تكن مفهومه للعوام، لم يأمر بها الإسلام و غير الإسلام؛ و لكن هؤلاء، إذ تولدوا على الإسلام، و نشأوا فيه، و أظهروا الإقرار بالأحكام لسانا أو اعتقادا لرسوخ الفطرة فيهم هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤١١ و قدروا الوحدة برهائيه و عند أهل الكشف و جدائيه فما استطاعوا التّقص للإيمان و لا خلاف الكشف و البرهان فالتجئوا بمقتضى الإقرار أن يكتفوا بالفرق الاعتباري و اختلفوا فيه، فقيل: خلقه تنزلاته، و هذا فرقه

و قيل: وجه، و قيل: عكسه و قيل: ظله، و قيل: نفسه بسبب الشّوء، و قدروا؛ اي فرضوا الوحدة برهائيه بزعمهم، و عند أهل الكشف و جدائيه، بمقتضى كشفهم الذي يدعون و يزعمون، و قعوا بين المحذورين، و حاروا في الجمع بين الأمرين، فما استطاعوا التّقص للإيمان، بان يرفضوه، و لا- خلاف الكشف و البرهان، الذين يزعمونهما؛ فكان رفض الإيمان صعبا عليهم؛ اما خوفا، و اما عادة؛ و مخالفه الكشف و البرهان اصعب.

فالتجئوا بمقتضى الإقرار الذي لم يمكنهم رفضه، أن يكتفوا بالفرق الاعتباري، و هو بزعمهم جامع بين الوحدة و الاثنييه، و مصحح لها و رافع للتّنافي عنهما، اذ الوحدة بمقتضى البرهان و الكشف، و حده حقيقيه، و واقعيه؛ و الاثنييه الظاهره من الدين بل العقل و الوجدان، اعتباريه، و هي كافيه في تحقّق الاثنييه غير منافية للوحده الواقعيه؛ فإنّ الاعتبار كثيرا يحلّل الشّء الواحد الى الاثنيين، كالصلاة في الدار المغصوبه، لكن هذا الاعتبار غير ذاك الاعتبار؛ فإنّ هذا له تحقّق و واقعيه فالغصب و الصلاة كلاهما متحقّقان بالعمل الواحد، و ذاك الاعتبار لا واقعيه له اصلا، و لا يقاس هذا به.

و بعد اتّفاقهم على الفرق الاعتباري لتصحیح الاثنييه، اختلفوا فيه، اي في توجيهه و بيانه و كيفيته:

### [أقوال الفلاسفة و العرفاء في الفرق الاعتباري بين الخالق و المخلوق]

فقيل: خلقه تنزلاته، و هذا فرقه؛ و القائل به طائفه من الصوفييه، و عدت هؤلاء من السفله، قالوا: بأن حقيقه الوجود واحده و هي واجب الوجود وحده، و ليس غيره شيء؛ و اما الموجودات التكوينيّه، فهي من تنزلات ذلك الواحد و تطوراته؛ و قيل: بل خلقه وجه تشبيها له بالبحر و امواجه، فإنّ الموج في الحقيقه عين البحر و في الاعتبار غيره؛ و قيل: بل خلقه عكسه، نظير العكوس الواقعه في المرايا المختلفه الألوان، فالعكس بالاعتبار غير المعكوس؛ هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤١٢ لكن له مراتب عديده ضعيفه قويه شديده فالواجب، الشّديد أنهى الشّدو الممكن، الضعيف حلف الحدّ

و قيل: وحده و كثره معا و الفرق بالنّاظر كيف طالعا و قيل: بل خلقه ظله، نظير الظلّ لذي الظلّ.

و ربّما يتّوهم أن هذه الثلاثه ترجع الى الأول، و أنّها للتّنزلات و التطورات، و هو من قلّه التأمّل، اذ العكس غير الظلّ و هما غير الموج؛ نعم لا يبعد ان يكون الموج مثلا للتّنزل هذا، و لكن اصحاب هذه الأقوال المختلفه، و كذا القولين الأخيرين لا يراعون في اشعارهم

حقيقته مذهبهم، بل يقلد بعضهم بعضا أما صمًا و عميانا و غفلة و نسيانا، او تسامحا و استحسانا؛ و قيل: نفسه، لا موجه و ظلّه و عكسه، و لا بمعنى هو هو بعينه، بل معنى أنّ الواجب، هو الوجود، و الممكن أيضا هو الوجود، لكن له مراتب عديدة، كثيرة مختلفة، شدة و ضعفا، فمرتبة ضعيفة، و مرتبة قوية، و مرتبة شديدة؛ فالواجب هو الوجود الشديد أنهى الشد؛ اى المرتبة التى فوق ما يتناهى شدة؛ و الممكن الوجود الضعيف حلف الحد؛ اى حليفه و قرينه لا ينفك عنه؛ فإنّ الواجب لا حد له و هو الوجود المطلق، و الممكن محدود بالماهية، و ان كانت هي اعتبارية.

### [قول السبزواري في الفرق الاعتباري]

و هذا القول، مذهب الفهلويين، و استحسنته السبزواري؛ و هو أنّما يصحح الوحدة الذاتية و الاثنيية الواقعية؛ كالتور الذى مثله به؛ فإنّ المراتب لا يمكن فرضها الا مع التعدد العيني الواقعي مع وحدة الذات، فإنّ النور له افراد عينية متعددة واقعا، متفقه بالذات، مختلفة بالمراتب؛ و المهّم المقصود تصحيح الوحدة الحقّة الحقيقية التى لا تعدد فيها واقعا اصلا، و أنّما يفرض لها التعدد اعتبارا لذهابهم الى أنّ الوجود، واحد، شخصي، جزئي، بسيط لا يتجزى و لا يتعدّد، و مع ذلك فهذا القول كغيره أيضا فيما هو الأصل من لزوم الشرك، و مخالفة العقل؛ اعنى لزوم الاشتراك في حقيقة الخالق تعالى.

### [قول صدر المتألهين في الفرق الاعتباري]

و قيل: وحدة و كثرة معا، واحد في عين الكثرة، و كثير في عين الوحدة، لا تضمر إحداهما بالأخرى فالوجود واحد، و الموجود كثير و في عين الكثرة واحد؛ و الفرق بالتأظر كيف طالعا الوجود و الموجود و اوقع نظره إليهما، فان نظر الى الموجود من هداية الامّة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤١٣

حيث الوجود، فإنّه واحد، و ان نظر الى الموجود من حيث الموجود لا- من حيث الوجود، فهو كثير، و في عين الكثرة أيضا واحد، اذ ليس إلاً وجود واحد. و هذا قول صدر المتألهين بل عرفائهم الشامخين؛ كما قيل.

و لكنّه عند التحقيق، لم يأت بشيء حاسم للأشكال أو مصحح للمقال أو ممتاز عن سائر الأقوال، بحيث لا يحتاج في توضيحه الى تلك الأمثال، بل لم يأت إلاً بألفاظ مبهمه مجمله، وحدة في كثرة و كثرة في وحدة. و ليت شعري ما ذا يريد من الكثرة! فان كان يريد بها الكثرة الحقيقية الواقعية، فهذا خروج عن الوحدة الحقّة الحقيقية، و ان اراد محض الاعتبار في نظر التأظر، فليس قولاً في قبال الاقوال؛ اذ الكلّ قائلون به على الإجمال، و مع ذلك فليست هذه الكثرة بحسب التأظر من الكثرة فى الموجود التى قال من بعده، أنّ الفرق بينه و بين غيره، أنّهم قائلون بوحدة الوجود و الموجود، و هو قائل بوحدة الوجود و كثرة الموجود؛ و أنّه غير ذوق التأله الذى قال به الداماد من وحدة الوجود و كثرة الموجود، لأنّه يقول بكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود، لذهابه الى أنّ تحقّق الكائنات بالماهيات، و هذا يقول بكثرة الموجود فى عين وحدة الوجود.

و قد مثل له السبزواري (على ما حكى عنه فى حاشيته على الأسفار)، بالعكوس الواقعة فى مرايا متعددة لإنسان واحد، فإنّك اذا كنت محتجبا عن العاكس و نظرت الى العكوس تريها متعددة، و اذا نظرت الى العاكس و ترى العكوس بما هي آله حاكية، فهي واحدة، فالوجودات اذا لاحظتها بما هي مضافة الى الحقّ سبحانه بالإضافة الإشراقية؛ اعنى بعنوان أنّها اشراقات نوره، لم تكن خالية فى ظهورها عن ظهوره، و اذا لاحظتها امورا مستقلة بذواتها، كنت جاهلا بحقايقها، اذ الفقر ذاتي لها. انتهى.

و لا ادري أنّه توضيح و تمثيل واقعي لما قال له الصّيدر، او أنّه من التفسير بما لا يرضى صاحبه؟ حيث انّ السبزواري قال بعد ذلك:

«فالوجود حقيقة واحدة؛ ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف ونحوهما...» و على هذا، فليس ما قاله الصدر إلا مذهب الفهلويين، الذي اختاره السبزواري؛ غاية الأمر أنه عبر عنه بلازمه؛ اعنى الوحدة في الكثرة و الكثرة في الوحدة، التي عرفت أن هذا لازم كل من لم يصرح كمحبي الدين بالعيثية.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤١٤ و كل ذي تخلصات و مفرعات تشبه إحداها الاخر

لا يصلح الكثرة الاعتبار و ما لهم عن وحدة فرار

و ما أضلهم عن الإيمان سوى اتباع حكمه اليونان

هم أسسوا لنفسهم أساسا و هؤلاء اقتبسوا اقتباسا

و إذ تلقوا ذاك بالقبول منهم فما لهم سوى الفضول

فاسمع لكي ترى بلا التباس أن أساسهم بلا أساس و كيف كان، فهذه اقوالهم في الجميع بين المنافين من الالتزام بالوحدة مع القول بالاثنيية، و كل ذي تخلصات و مفرعات يطلبون بها التخلص و الفرار عن وصمة العار، و كلها عبارة متقاربة، تشبه إحداها الاخر؛ و لذلك يستعملونها كلهم فلا يقصدون بها إلا اعتذارا ان يريدون إلا فرارا.

كلًا! لا يصلح الكثرة الاعتبار و ما لهم عن وحدة فرار، إذ الواحد الحقيقي لا يصير اثنين و لو بالف اعتبار، على ان الاعتبار إنما يصح الاثنيية فيما كان الحكم معلقا على العنوان الاعتباري كالصلاة و الغصب.

### [إتباع حكمه اليونان، موجب للضلالة و توهم هذه الأقوال]

و ما أضلهم عن الإيمان، سوى اتباع حكمه اليونان؛ فإن هذا الشوم من آثار ذلك الميشوم، و هذا الضلال بعد الهدى من تبعات الخوض في ظلمات الردى؛ و الحمد لله الذي اعادنا و نجانا منها، الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

### [الإشكال على فرضية الماهية و الوجود]

هم؛ أي اليونانيون، أسسوا لنفسهم أساسا على مقتضى استبدادهم بأرائهم و استغنائهم عن انبيائهم؛ و هؤلاء مع قبولهم الإسلام، اقتبسوا ذلك منهم اقتباسا، فارتدوا على ادبارهم، و فرحوا بما عندهم من العلم؛ و إذ تلقوا ذاك بالقبول منهم، و توهموا أنه من المعقول الذي لا مرد له في العقول، و تجسم أيضا في مخيلة من ادعى الكشف منهم حتى برز له على وهمه بصورة ممثلة، فظن المسكين أن الوحدة بالكشف محصية. فما لهم بعد ذلك شيء سوى الفضول من الكلام، فاسمع لما يتلى عليك من سخافة هذا الأساس و بطلانه، لكي ترى بلا التباس و خفاء، أن أساسهم

(١). اعراف ٧: ٤٣.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤١٥ فرضية، حدسيه، وهمية لا واقعية و لا علمية

من أين قالوا كل ما تحقق وجود أو ماهية محققا

لا غير هذين و لا هما معا أي يكون ممكنا أو صانعا

فإن يكن بمقتضى التحليل فليس في الواجب من سبيل

و إن يكن بالعقل و البرهان فأى برهان لهم مبان

ينفى سواهما على الإطلاق شأنًا و واقعا سوى الوفاق الذى أسسوه، بلا أساس، و أنه قضية، فرضية، حدسية، وهمية، كسائر الفرضيات المتقدمة عليها أو المتأخرة عنها، التى يفرضها الفارضون و يخرصها الخارصون كل يوم و فى كل عصر، لا واقعية هى و لا علمية، و ان أبرزوها بصورة العلم و البرهان.

### [أول الكلام مع الفلاسفة الاشكال على انحصار المتحقق فى الوجود و الماهية]

فاؤل كلام لنا معهم فى هذه المنفصلة الحقيقية؛ اعنى انحصار المتحقق فى الوجود أو الماهية، بمعنى عدم الخلو منهما و عدم الجمع بينهما، من أين قالوا كل ما تحقق فى العين، فهو وجود أو ماهية محققا، ذلك من دون ريب، لا غير هذين و لا هما معا، بل لا بد و ان يكون المتحقق احدهما فقط؟ ثم من اين قالوا بذلك على الإطلاق، و أن المتحقق أيا يكون ممكنا كان أو صانعا، فالحكم فيه ذلك؛ يعنى، أن كلاً من الواجب و الممكن لا بد أن يكون التحقق لوجوده أو لماهيته؟

فإن يكن هذا الذى فرضوه بمقتضى التحليل الواقعى، فهب أنا سلمنا دعوى ذلك منهم فى الممكنات العينية على كثرتها من الشهودية و الغيبية، فليس لهم فى الواجب من سبيل؛ فإن الواجب لا يقبل التحلل، فليس لهم فيه إلا القياس، و هذا أول الالتباس. و إن يكن هذا الانحصار بالعقل و البرهان، فأى عقل أو برهان لهم مبان؟ اى واضح فى ذلك يقتضى اتحاد الواجب و الممكن، و استوائهما فيما به التحقق، أم اى برهان عقلى ينفى سواهما؟ اى سوى الوجود و الماهية على الإطلاق؛ يعنى، شأنًا و واقعا، بمعنى أن غيرها ليس له شأئية التحقق و لا-واقعيته سوى الوفاق، الذى ادعوه من الحكماء، و هو الاجماع المركب؛ حيث أنهم بين من يقول باصالة الوجود، و من يقول باصالة الماهية، فهم متفقون على أنه ليس لغيرهما تحقق؛ و لو لا قضية الاتفاق، فالعقل لا مدخل له بنفسه فى هذا الأمر، لأنه من الجزئيات الخارجية التى لا مدخل للعقل فيها، و المقام من موارد الاستقراء، لا من مقام حكومة العقل.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤١٦ أو ثبت الواحد لا معيناً لا اقتضا قولهم التعينا

و العقل لا يحكم بالإبهام فالحصر مسند إلى الأفهام

حيثية الإباء و اللاقتضاء تقابل تخالف ممحضا

و فى قبول واحد تحققاً لا غير لم يكن سوى ما اتفقا و أيضا اى عقل أو برهان يثبت الواحد لا معيناً؟ اى لا على التعيين، لتتم المنفصلة الحقيقية بكلا-طرفيها، لو لا اقتضا قولهم التعينا؛ يعنى، لو لا استنادهم فى منع الجمع الى الاتفاق الحاصل من قولهم، كاستنادهم فى منع الخلو إليه، فأى دليل يلزم القول بالواحد، لا-على التعيين؟ و العقل لا يحكم فى قضاياها بالإبهام إلا مع اجمال الواقع، كما يحكم بالتخير لا على التعيين، او بالاحتياط جمعا فى مقام الامتثال، و لا اجمال هنا إلا لوجود القولين، و عدم الثالث.

### [إقامة الدليل على انحصار المتحقق من بعض القائمين به]

فالحصر المدعى، ليس بحكم وجدانى أو نظرى برهانى للعقل، بحيث يحكم على الواقع بما هو واقع، بل هو مسند إلى الأفهام، فلو نسب الى العقل، لكان حكمه بالنظر الى الاجماع المركب، لا بالنظر الى ادراكه الواقع و حكمه عليه.

و قد ابرز بعضهم تحليلاً- بصورة الدليل للحصر العقلى، فقال: الحيثيات لا تخلو من ثلاث: فإما ان تكون حيثية الإباء عن العدم فهو الوجود؛ او حيثية الإباء عن الوجود، فهو العدم؛ او حيثية اللاقتضاء، و هى الماهية. أمّا العدم، فلا-تحقق له، فيبقى التحقق دائراً بين الآخرين؛ و قد اراد بقوله «لا تخلو» اثبات منع الخلو، و بقوله «دائراً بين الآخرين» اثبات منع الجمع. و حاصله حصر الحيثيات من حيث هى بحسب التصور بين ثلاث، و فى الواقع النفس الأمري بين اثنتين، لأن العدم لا تحقق له، فليبحث بعد ذلك عما هو الواقع العيني.

## [جواب هذا الدليل]

وقد اجبت عنه بعد الغضّ عما فيه، بقولى: حيثية الإباء؛ يعنى، الإباء عن الوجود، و الإباء عن العدم، و حيثية اللاقتضاء الذى هو معنى اللإباء، إنّما مفادها تقابل بين الوجود و العدم، و تخالف بينهما و بين الماهية ممحصا؛ اى لا تزيد على ذلك، و اّما فى قبول واحد منهما غير العدم تحقّقا شأنيًا، او واقعيًا خاصيًا له لا غير؛ فهذا ممّا لم يكن عليه دليل سوى ما اتّفقا؛ اى ليس على انحصار القبول أو الشأنيّة فى واحد دون الآخر، و دون غيرهما دليل سوى دعوى الاتّفاق، و تثليث الحيثيات لا

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤١٧ و لازم الماهية اللاقتضاء هو القبول بل عروض ما اقتضى \*\*\* يثبت ذلك؛ كما لو قلت البياض حيثية تأبى عن السواد، و السواد حيثية تأبى عن البياض، و الجسم حيثية لا اقتضاء له؛ فإنّ محض هذا التثليث لا يثبت لزوم تحقّق شىء منها أو عدم تحقّق غيرها، لو لا ان علم من الخارج حصر التحقّق فى واحد منها خاصّة.

و أيضا لازم الماهية اللاقتضاء، على ما فرضه هذا الفارض، أنّما هو القبول للتحقّق و شأنتها له، فإنّه معنى لا اقتضاءها و لا إبانها عن الوجود و العدم، كما أنّ شأن كلّ لا اقتضاء قبوله للمقتضيين و شأنته لهما؛ كما ظهر من مثال الجسم و البياض و السواد، مع أنّ هذا الفارض ممّن يذهب الى اصالة الوجود، و عدم شأنيّة الماهية للتحقّق؛ بل لازم اللاقتضاء أيضا عروض ما اقتضى؛ اى عروض ما هو المقتضى من الوجود و العدم على الماهية، و كونها معروضة لهما كالجسم فى المثال؛ و لازم كونها معروضة، كونها متأصّلة دون الوجود العارض، مع أنّ هذا الفارض ممّن يرى الوجود اصيلا.

هذا محصّل ما اردنا من نقض هذه المقدّمة، و لا بأس بعد ذلك بالتنبية على ما فيها من الخلل و التمويه، لئلا يغترّ بها من ليس من البصراء، اذ صدرت ممّن ينوّه باسمه فى الحكماء الكبراء مع ما فى صدور النّاس من الكبر و العظم للحكماء ما ليس لغيرهم من العظماء، فاقول:

أولا: لم جعل المدار، الحيثيات، و لم يقل الأمور أو العناوين ثلاثة، مع أنّ الحيثية لا تطلق إلّا على الكيفيات و الأعراض و الاعتباريات، و ليس الوجود عنده و لا الماهية عند غيره حيثية.

و ثانيا: فى التعبير بالحيثية تعريف ضمنى لكلّ من الثلاثة، و ليست الحيثية حدّا للوجود عنده، و لا للماهية عند غيره و لا من لوازمها و اعراضها عند الفريقين، و ان كان الإباء و اللإباء من لوازمهما، و لا يضرّ كونهما عدميين فى التعريف بالرّسم.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤١٨

و ثالثا: ما دعاه الى تباعد المسافة بتثليث الحيثيات، ثمّ الاستدراك بأنّ العدم لا تحقّق له، مع أنّ الكلام فى خصوص الوجود و الماهية، فاللمازم اثبات التريديد بينهما خاصية، و لا حاجة الى ذكر العدم، و كان يمكنه ان يقول الأمر يدور بين امرين، او الحيثية تدور بين حيثيتين: إمّا ان لا- تأبى عن الوجود و العدم، او تأبى عن العدم أو عن غير الوجود مثلا، و لكنّه اراد بذلك التمويه، أنّ هذا الحصر بمقتضى الاستقصاء التام فلا يحتمل غيره.

و رابعا: الكلام فيما له التحقّق و ما ليس له، و هذا التريديد تقرير لحصر التحقّق، فكان عليه ان يقول: اّما تأبى عن التحقّق، او يقتضى عدم التحقّق و هو العدم؛ و اّما تأبى عن عدم التحقّق، او يقتضى التحقّق و هو الوجود، و اّما لا اباء له، او لا اقتضاء له و هى الماهية، لكنّه لا- يبقى معه مجال للبحث عن أنّ الوجود له تحقّق أم لا، او أنّ التحقّق لأيهما، و كان موردا للإنكار و الاعتراض، لأنّه ليس إلّا الادّعاء.

و خامسا: هل الملحوظ فى هذا التريديد ما يقبل التحقّق و ما له شأنته، لأنّه مفروض البحث، او ما هو اعمّ من ذلك ممّا يقبل و ما لا يقبل؟ فان كان الأوّل، فلا- وجه للتثليث و لا- مورد لذكر العدم، و ان كان الثانى، فلا موقع لحصر الحيثيات فى هذه الثلاثة، فإنّ

الحيثيات كثيرة، مع أنه مما لا يهتم به في الجهة المبحوثة عنها.

و سادسا: الحصر العقلي ما كان دائرا بين النفي و الأثبات، فكان حقّ التقرير ان يقول: إنا حيثية الإباء عن العدم، او اللإباء عنه، او يقول: إنا حيثية الإباء عن الوجود، او اللإباء عنه، ثم يقسم اللإباء الى قسمين.

و سابعا: ما اذا اراد بالإباء و اللإباء؟ و في اي موطن للثلاثة فرضها؟ فإن فرضهما في موطن المفهوم من حيث الصدق و الإطلاق، فكل من الثلاثة تأتي عن الآخر، و ان فرضهما في موطن الفرض و التصور لمصاديقها النفس الأمرية، فلا معنى لإباء الوجود عن العدم في هذا الموطن، إنا الإباء من ان يعدم، و من العدم إنا الإباء من ان يوجد؛ كما أن الأمر في الماهية اللإباء من ان توجد أو تعدم أو تبقى على العدم؛ و هذا المعنى لا يستقيم بالنسبة الى الوجود لو سلم بالنسبة الى غيره، اذ الوجود في هذا الموطن، ليس بشيء يمتنع من ان يعدم؛ و ان اراد في موطن التحقق فهو خلاف

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤١٩

الفرض، لأنّ الفرض الحصر العقلي قبل ملاحظة التحقق، ففيه تلبس و مغالطة، مع أن امتناعه في هذا الموطن مبني على تأصيله، و أن له حقيقة عينية.

و ان اراد بالإباء، المطارة، بمعنى عدم قبول قسيمه في موطن الخارج و التحقق، لكن قضية فرضية، بمعنى أن حيثية الوجود مثلا، الامتناع عن قبول العدم لو فرض تحققه، و كذا في غيره؛ فهذا أولا: تعليق بالمجهول، اذ المفروض ملاحظة الوجود قبل تحققه، و لو كان معلوما لم يبق مجال للبحث عما هو المتأصل، بداهة أن ما لا يقبل بذاته العدم هو الأصيل دون ما يقبله؛

و ثانيا: الماهية إنما لا تمتنع عن الوجود الذي بمعنى الثبوت، و هو عرضي كالعدم لا عن الوجود الذي يمتنع عن العدم، فإنه لا مصداق له إنا عند مدعى تأصيله، بل عندهم أيضا الماهية لا تقبل الوجود، لأنها عندهم اعتبارية محضة، لم تشم رائحة الوجود اصلا، فالوجود الذي لا تمتنع عنه الماهية غير الوجود الذي يمتنع عن قبول العدم.

و ان اراد بالإباء، محض عدم الاجتماع، قضية فرضية أيضا، فيسأل عنه أن الوجود الذي لا يجتمع مع العدم نوعان: الوجود العرضي المسلم المعهود، و الوجود المتأصل الادعائي عند مدعيه؛ فان اراد الأول، فهو مما لا يقبل التأصل، و لا يبقى معه مجال للبحث عن تأصيله، او تأصل الماهية؛ و ان اراد الثاني، فمع أنه امر ادعائي، يعود الإشكال المذكور في الماهية.

### [الوجه الصحيح لحصر المتحقق في الوجود و الماهية]

اذا عرفت ما في هذا التقرير للحصر من الخلل، فنقول: يمكن تقريره على ما اراد بوجه صحيح، يخلو عن هذه الإشكالات و قد غفل عنه، و هو ان نقول: الكائنات الذهنية أو النفس الأمرية، إنا وجود أو عدم أو ماهية، لأنه إنا شيء تلائم التحقق، فهو الوجود، او تضاده و هو العدم، اذ لا تحقق له، او لا تضاده و لا تلائمه، و هي الماهية، فإنا ان تلائم التحقق محضا و هو الوجود، او تلائم التحقق و عدمه، و هي الماهية، و لكن مع هذا التصحيح يبقى عليه الإشكال الذي ذكرته في البيت، و الإشكال الأخير الذي ذكرته: أن الوجود نوعان فأيهما اراد، و إنا عندنا، فلا وجود إنا التحقق، و لا تحقق إنا الثبوت و لا عدم إنا نفيه.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٢٠ ثم دليلهم على أنهم ليسا بأصلين وفاق الحكماء

و لو يكونان معا أصلين لكان شيء واحد شيئين

### ذكر ادلتهم على منع الجمع و ابطالها

## إشارة

اتفقوا أيضا بعد الاتفاق الأول؛ اعنى، عدم التحقق لغير الوجود و الماهية، على ان المتحقق واحد منهما لا هما معا، و استدلوا له بما قلت:

## [ذكر أدلتهم على منع تأصل الوجود و الماهية معا]

## إشارة

ثم دليلهم على أنهما ليسا بأصلين متأصلين، بل لا بد ان يكون احدهما متأصلا و الآخر اعتباريا قائما به امور:

## [الأول: وفاق الحكماء]

و هو العمدة فى نظرهم، ألا أنهم يبطنون ذلك و لا يظهرونه، لئلا يطعن عليهم وفاق الحكماء. و فيه أولان: أنه غير مسلم، لأن لا يزم قول مثل الداماد و من تبعه ممن فرق بين الواجب و الممكن، هو القول بتأصيلهما معا، بل حكى السبزواري عن بعض معاصريه، القول به صريحا؛ و ثانيا: ان مثل هذا الاتفاق لو تم لم يكن بحجة، لأنه اتفاق على امر نظري، معقول، مستنبط من الوجوه النظرية، فلا اعتبار به بعد ذكر الوجوه.

## [الثاني: قولهم: و لو يكونان معا أصلين، لكان شيء واحد شيئين،

مع أنه خلاف الوجدان.

و فيه: أنه فرضى لا دليل عليه، و لا مانع من الالتزام بالتركيب فى غير الواجب، بل هو الظاهر من اطلاق قول الصادق (ع): «فلا واحد كواحد، لأن ما سوى الواحد متجزى...» و قول ابى الحسن الهادى (ع): «واحد لا واحد غيره» ذكرتهما فى نفي التركيب. و قد ذهب الداماد الى التفكيك بين الواجب و الممكن، فقال باصالة الوجود فى الواجب دون الممكن، فلا مانع عن مثل هذا التفكيك أيضا بالقول بتركب الممكن من اصلين جوهريين، غاية الأمر أنه يرى فى الصورة واحدا، فلا بد من اقامة الدليل على الامتناع، سوى الوجوه الآتية لو تمت.

(١). البحار ٤: ٦٧ / ٨.

(٢). المصدر ٤: ١٧٣ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٢١ قامت إذن بنفسها الماهية لا بالوجود إن تكن أصليته

و الصادر الأول لا يتحد مع أنه بالاتفاق واحد

و لو تأصلا لأثرا معافالتنوية اقتضاها واقعا

## [الثالث: لزوم قيام الماهية بنفسها لا بالوجود]

قولهم: أنه لو كانا معا اصلين قامت إذن بنفسها الماهية، لا بالوجود؛ يعنى، أنها إن تكن أصليته، فهي متقومة بنفسها.



و الجواب عنه: أنه لا مانع من الالتزام بذلك، بل هو المتعين عند من يقول باصالة الماهية، فلا دليل على المنع ولا هو من المتفق عليه؛ فهذا الدليل مصادرة، والمستدل به ليس إلا القائل باصالة الوجود.

#### الرابع: [الصادر الأول بصير اثنين]

قولهم: و الصادر الأول، لا يتحد؛ اي لا يكون واحدا، بل كان مركبا من اثنين، اذ المفروض تأصل الوجود، فلو تأصلت الماهية أيضا لزم ذلك، مع أنه بالاتفاق من الحكماء واحد.

و الجواب عنه: أولا: إن كون الصادر الأول واحدا، فرضي غير مبرهن، ولا دليل لهم عليه إلا قولهم: «أن الواحد، لا يصدر منه إلا الواحد»، و هو مبنى على كون الخالقية و المخلوقية من العلية و المعلولية، و هذا عندنا كفر؛ قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم و لعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان ...

و ثانيا: على مذهبه من الصوادر الطولية؛ اعنى، العقول العشرة، و امتناع تركب الصادر الأول، لا يلزم منه عدم تأصيلهما مطلقا، بل لا مانع عن استثنائه بمقتضى هذا الامتناع كاستثناء الواجب، فإن القول بتأصيلهما معا، لا يستلزم القول بالتركيب مطلقا، بل جاز ان يقال باصالة الوجود فى الواجب، و اصالة الماهية فى الممكن، مع عدم التركيب؛ كما صنع الداماد؛ او يقال بالتركيب أيضا و يستثنى منه الواجب، و الصادر الأول بمقتضى دليل الامتناع، فيقال فيهما بالوجود فقط، او بالماهية فقط.

#### الخامس: [لو تأصل الوجود و الماهية، لأثرا]

قولهم: و لو تأصل لا لأثرا معا؛ اي لكان كل منهما مؤثرا، فالثنوية اقتضاها؛ اي تأصيلهما تقتضى الثنوية واقعا، و فى نفس الأمر؛ اي يلزم من تأصيلهما الثنوية النفس الأمرية؛ يعنى، أن الثنوية المعهودة، و ان كانوا هم الذين يقولون، بالنور

(١). مائة ٥: ٦٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٢ و الحمل لم يصح لما تباين صداقا و مفهوما و يكفى موهنا

هذى هي الدلائل العقلية لهم تسمى هي فلسفية

تضج عن سماعها الآذان و يشمتر العقل و الوجدان

بطلانها يغنى عن الإبطال فاعرف بها دراية الرجال و الظلمة، او اليزدان و الأهرمن، ألا أن كونهم ثنوية، باعتبار قولهم بمؤثرين، فالقول بتأصيلهما ثنوية واقعا و فى نفس الأمر، و ان لم يكن من الثنوية المعهودة، او أنها منها أيضا؛ لأن الوجود نور و الماهية ظلمة.

و كيف كان، فاما استلزام الثنوية، فلا أن الوجود من سنخ النور، و الأخرى من سنخ الظلمة، و هما سنخان متباينان، فيحتاجان الى علتين: إحداهما: من سنخ النور، و الأخرى: من سنخ الظلمة، للزوم السنخية بين العلة و المعلول، و العلة الواحدة لا تكون فيها سنخيتان متباينتان، هكذا قيل.

و الجواب ظاهر مما تقدم، فإنه مبنى على كون الخالقية و المخلوقية من العلية و المعلولية، و أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، و سيجيء فى آخر المبحث انطباق ما ابطال الصادق (ع) مقالة الثنوية، على القول باصالة الوجود و اعتبار الماهية.

#### السادس: و الحمل لم يصح فيما بينهما،

لما تباينا صداقا و مفهوما، و يكفى ذلك موهنا، لتأصيلهما معا، لأن حمل الوجود على الماهية من اوضح الواضحات، و اظهر المعهودات بين العامة و الخاصة، و لقول الذى يلزم منه عدم امكانه، فبطلانه من ابداه البديهيات.



بيان الاستلزام: أنه يعتبر في الحمل، الوحدة، و اذا كانا متأصّلين، فهما متباينان، و المتباينان لا جهة وحدة بينهما اصلا، فلا يصح حمل احدهما على الآخر:

و الجواب عنه يأتي عند استدلالهم بصحة الحمل على اصالة الوجود.

هدى هي الدلائل العقلية لهم، و تسمى هي عندهم «دلائل فلسفية»، فاعرف منها معنى الدليل الفلسفي و حقيقته، و انظر إليها نظر امعان يتضح لك أنها مما تضح عن سماعها الآذان و يشمئز العقل و الوجدان عنها، و بطلانها في وضوحه، يغني عن الإبطال؛ و مع ذلك فقد ذكرت في الشرح وجه البطلان توضيحا؛ فاعرف بها دراية الرجال؛ اي مراتب عقولهم و افهامهم و دراياتهم؛ كما قال امير المؤمنين (ع):

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٣ هذا الذي به أساس الفلسفة فخذ من الفن قليلا و اعرفه \*\*\*

تأصل الوجود ركن أول لوحدة الوجود ثم عللوا

بأنه منبع كل شرف بل هو خير محض عند الفلسفي

فما يكون منشأ الآثار مؤصل لا- أمر اعتباري «و بالدرايات تعلق الدرجات.» و عن الصادق (ع) أيضا: «اعرفوا منازل شيعتنا على قدر روايتهم عنا و دراياتهم منا.» فانظر الى هؤلاء الذين يشمخون بانفسهم و يسمون انفسهم الحكماء و العرفاء؛ فاعرف من أدلتهم مقدار عقلهم و فهمهم، و من يضل الله فما له من هاد.

هذا الذي به أساس الفلسفة، فإن أساسها مبني على الماهية و الوجود، فخذ من الفن قليلا، و اعرفه الى آخره اذا كان الدليل العقلي الفلسفي لمثل هذه المسألة التي هي أساس فن الحكمة، امثال هذه الوجوه الركيكة الضعيفة الموهونة، التي هي اوهن من بيت العنكبوت، فما ظنك بغيرها و ما ترجوا بعد ذلك من خيرها.

### ذكر أدلة القائلين بأصالة الوجود و ابطالها

#### اشارة

و القائلون بها على الإطلاق، قاطبة العرفاء و اكثر الفلاسفة. تأصل الوجود، ركن أول لوحدة الوجود، و ما تقدم عليه من تقرير الانحصار، فهي مقدمة مشتركة بين القولين أو الأقوال، و لأجل ركيكة تأصل الوجود في الوحدة، تعرّضت لإبطال هذا القول بالخصوص و كذلك لسائر ما هو من اركانها، اذ ليس المقصود التعرض لأصول الفلسفة و الأقوال التي فيها، بل الغرض الباعث للتعرض لهذا المقدار ابطال القول بأنه تعالى هو الوجود و القول بوحدة الوجود، فلا بدّ للتعرض لما يتوقف عليه القولان و ابطاله. ثم القائلون بتأصله، عللوا ذلك بامور:

### الأول: بأنه منبع كل شرف و خير،

#### اشارة

بل هو خير محض عند الفلسفي مطلقا؛ فما يكون منشأ الآثار من الخير و الشرف، مؤصل لا أمر اعتباري؛ اذ لا نغني بالتأصل إلا ان يكون منشأ للآثار.

(١). البحار ٢: ١٨٤/٤.

(٢). المصدر ٢: ١٤٨/٢٠.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٤ و الدفع: أنه من المصادرة و لا وفاق فيه ممن أنكره  
و إن يكن فقد نوى ضدّ العدم و إن هذا الوهم أوجب الوهم  
أن الشّرور كلّها أعدام للملكات إذ لها القيام  
بالعدمى و هو أيضا باطل و الشّر كالخير لكلّ جاعل

### [دفع هذا الدليل]

و الدفع: أنه من المصادرة، لأنّ كونه منبع كلّ خير أوّل الكلام؛ إذ هو مبنى على كونه متأصيلا؛ فمن يرى الماهية متأصلة، يراها منبع كلّ خير دون الوجود، و لا وفاق فيه ممن أنكره، و حكاية الاتفاق على الإطلاق مرمية بالكذب أو بالتوهم؛ كما قلت:  
و إن يكن وفاق من المنكر أيضا، فقد نوى من الوجود ضدّ العدم، و هو الثبوت المطلق؛ يعنى، ان كلّ شىء وجوده خير من عدمه، فوجود الشىء من حيث هو وجود، خير محض، فتوهم المستدلّ منه و حمله على المعنى الذى عنده، من كون الوجود منشأ للآثار، و كيف يقول ذلك من يقول باصالة الماهية؟ و القول به يستلزم القول باصالة الوجود دونها.  
هذا، مع أنه لو ثبت الاتفاق المطلق، فليس إلما فرض غير مبرهن، و لا- دليل لهم من العقل عليه، و إن هذا الوهم أوجب الوهم؛ اى الغلط، و هو أنّ الشّرور كلّها أعدام للملكات، لا- وجوديات؛ إذ لها القيام بالعدمى؛ اى الماهيات، فإنها على القول بتأصل الوجود، عدمية اعتبارية؛ و المقصود، أنهم حيث قالوا بأنّ الوجود منشأ كلّ خير، و هو خير محض، و قالوا أيضا بأنّ الماهية، عدمية، اعتبارية، و لم يكن غيرهما شىء منشأ للآثار، فاضطروا الى ان يلتزموا فى الشّرور بأنها اعدام، فلا- حاجة الى علته و مؤثر، او يكفى فى علتها الماهيات؛ لأنّ العدم يصحّ ان يكون علّة للعدم و هو أيضا باطل.

(١). كيف يصحّ ذلك؟ فإنّ الافعال الوجودية للبشر كلّها وجود، فالقتل وجود، و الزنا و ضرب اليتيم و الإلقاء فى النار و غير ذلك من الفواحش و المنكرات، كلّها وجودات، خصوصا على القول باصالة الوجود؛ فأنه ليس سوى الوجود، فلو كان الوجود خيرا محضا، لم يقبحة العقل و لم ينه عنه الشرع؛ و تأويلها بالعدم كما أوّلوا القتل، تأويل، بارد، فاسد، لا يقبل الجميع ذلك، و لا يبقى بعد ذلك ما يذمّ العبد عليه و يعاقب؛ لأنّ المذمى فعله، كلّ خير على الفرض، و الذى هو شرّ؛ اعنى، عدم الحياة، ليس من فعله. فان اجيب: بأنّه من تسيبه، خطأ، لأنّ اذهاق الروح من فعل الله و فعل الله لا يكون بتسيب العبد.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٥ قالوا و ما يوجد فى الأذهان بعينه الموجود فى الأعيان

فإن تكن ماهية موصلة لكانت الآثار فيها حاصلة

مع أنّ ما فى ذهننا من نارليست كمنار العين فى الآثار

و الدفع أنّ ما هو المحصل فى الذهن غير ما هو المؤصل

بل هو صورة و نقش النار كالنقش فى المرآت و الجدار

من ذاك قد سمى بالتصوّر إذ لم يكن فى الذهن غير الصور

و إنّ كون الذهن كون هيبته لا كونه الآخر من ماهيته و الشّر عندنا كالخير، و عندنا لكلّ جاعل، و كلاهما امران وجوديان و يأتي ذكر الخير و الشّر بالخصوص فى فصله المخصوص و فى الخلقه أيضا، و يظهر من هناك و من التكلم فى الجبر و افعال العباد، أنّ فاعل الشّرور فى التكوينية هو الله تعالى، و فى الإراديات كافعال البشر، فاعلها العبد، و مقدّرها الله و ليس شىء منهما بعدمى.

**[الدليل الثانى: أن الوجود منشأ الآثار]****إشارة**

الدليل الثانى لهم على اصالة الوجود: أنهم قالوا: و ما يوجد فى الأذهان، بعينه الموجود فى الأعيان، و الفرق بينهما فى نحوى الكون و الوجود، فالماهية الموجودة فى الذهن هى بعينها الماهية الموجودة فى العين، لا مثلها و لا شبحها؛ و حينئذ، فإن تكن ماهية مؤصلة و منشأ للآثار دون الوجود، لكنت الآثار فيها؛ اى فى الأذهان أيضا، حاصله، لأن المفروض أن الماهية حاصله؛ و المفروض أن ما له الآثار هى الماهية، و لا وجه للتفكيك من غير علمه، مع أن ما فى ذهننا من نار، ليست كمنار العين فى الآثار بالبداهة، فلا حرارة لها و لا احراق، فيعلم من هذا التفكيك، أن الآثار ليست آثارا للماهية، و ألا لما تخلفت عنها بل هى آثار للوجود.

**[دفع هذا الدليل]**

و الدفع: أن ما هو المحصل فى الذهن، غير ما هو المؤصل من الماهية لو بنينا على اصالتها، بل هو صورة المؤصل و نقش النار العينية الخارجية، كالنقش فى المرآت و الجدار، و النقش ليس إلاً صورة المنقوش. من ذاك كان الموجود فى الذهن، قد سمي بالتصور عند المحققين؛ إذ لم يكن فى الذهن غير الصور، و إن كون الذهن كون هيئته؛ اى شكل ذلك المؤصل الموجود فى العين، لا كونه الآخر من ماهيته؛ كما زعموا و توهموا، حيث قال السبزواري: «لشيء غير الكون فى الاعيان، كون بنفسه لدى الأذهان.»

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٦ و الذهن قد ينشى و قد يصور إنشاؤه ما أوجد التفكير

تصويره فى ثابتات العين يصور الذى يرى بالعين

بل شأنه هنا المحاكات فقط فما ترى العين حكي ذاك النمط

فالدّهن تابع هنا للبصر و العين لا تبصر غير الصور

و ليس للدّهن من الأحضار فالنار فيه غير تلك النار

و لا له الإيجاد و التكوين و إن يكن فهى لها قرين

**[الموجودات الذهنية على نوعين]**

ثم إننا لا نقول بأن كل ما فى الذهن، صور عكسيه، للأعيان الخارجية، بل نقول:

إن الموجودات الذهنية على نوعين: منها: ما هو من منشأه مميلا- وجود له فى الخارج؛ و منها: ما هو صورة عكسيه اقتباسيه من الخارج، و إليه اشرت بقولى:

و الذهن قد ينشى و قد يصور؛ فاما إنشاؤه، فهو ما أوجد التفكير من الصور الجزئية الغير الموجودة، او الامور المعقولة؛ و اما تصويره؛ اى اخذه و جذبه صور الأشياء، فإنما هو فى ثابتات العين يصور فى وعائه، ما هو الذى يرى بالعين، فيكون نقشا و تمثالا لما رآه، بل شأنه؛ اى الذهن هنا؛ اى فى تصوير ما يراه المحاكات فقط، فيحاكى ما شاهده البصر لا غير؛ فما ترى العين حكي ذاك النمط؛ فالذهن تابع هنا؛ اى فى مقام تصوير الخارج و المحاكات عنه للبصر، فكل ما يراه البصر، فهو يحاكيه، و العين لا تبصر غير الصور، فالذهن لا يحاكي و لا- ينقش إلاما تلك الصور، و لا يكاد يمكنه تصوير الحقائق و الماهيات بما هى خارجية، اذ لا سبيل له الى تصويرها إلا من طريق البصر، و هو محدود بالصور، و ليس للذهن من الإحضار و النقل، و لا هو من شأنه بان يحضر الذوات و الماهيات، مجردة عن حيث الوجود العيني أو معها، و ينقلها من العين الى وعائه. فالنار المتصور الموجودة فيه، غير تلك النار الموجودة فى العين، فلذلك لا

تؤثر أثرها، ولا- له؛ اي للذهن، الإيجاد و التكوين، بان يكون النار و يوجد لها في وعائه حتى يترتب عليها آثارها؛ و إن يكن ذلك، فهي؛ اي النار الذهنية لها؛ اي للنار العينية قرين، لا عينها، فتلك نار اوجدها ربها، و هي نار اوجدها الذهن، و غاية القرينية و المماثلة، ان تكونا کنار في دار زيد، و نار في دار عمرو، فلم تكن هي هي بعينها بل هي مثلها، فاذا لم يكن للذهن شأنيّة الإحضر و لا الإيجاد، لم يبق لها الا التصوير و المحاكات.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٧ لا عينها ثم على التسليم فليس للآثار من تعميم

فإن الآثار لما في العين لا للذي يوجد في الكونين

و الشيء عندهم له أكوان لفظ و كتب خارج أذهان

فليكن الأحراق للثيران بالجعل مما خص بالأعيان

ثم الوجود لو تصوّرنا خلا عن كل الآثار فكيف أصلا

إن قيل ليس ذاك ما في العين فلينظروا فيها بتلك العين ثم على التسليم بأن للذهن شأنيّة تجريد الماهيات عن الوجود العيني، و احضارها في الذهن بحقيقتها الخارجية لا تصويرها، و ان ما في الذهن عين ما في الخارج، و الفرق في مجرد الكون؛ فليس للآثار من تعميم، بحيث تعم ملازمتها للماهية العينية و الذهنية؛ فإن الآثار اللازمة للماهيات، إنما هي ثابتة لما يوجد منها في العين، لا للذي يوجد في الكونين؛ و ذلك لأن الآثار، ليست آثارا طبيعية، ذاتية للذوات بالذات، بل إنما هي آثار مجعولة، فلا غرو ان يكون جاعلها جعل لها تلك الآثار، بشرط كونها في العين دون الذهن، و ان فرض ان الذات، هي الذات، فمحض انفكاك الآثار عنها في كون خاص لا يدل على عدم تأصلها.

و لكنّ الفلاسفة بنائهم على العلية و المعلولية مطلقا، حتى في الخالق و مخلوقه؛ و لذا قالوا: الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، فكيف غيره؟ و أيضا الشيء عندهم له أكوان أربعة، يسمى كلّها عندهم بالكون و الوجود، و هي لفظ، و كتب.

خارج، و أذهان؛ فيقولون: «الوجود الكتبي»، و «الوجود اللفظي»، و «الوجود الخارجي العيني»، و «الوجود الذهني»، فكما لم يعمّموا الآثار العينية للوجود الكتبي و اللفظي، فليكن الإحراق للثيران بالجعل؛ اي بجعل الله، مما خص بالأعيان دون الموجود في الأذهان، فالذي فرق بين مراتب الكون في الآثار، إنما هو الجعل، لا تحقّق الماهية و عدمه.

و لو ابوا عن ذلك كلّهم؛ فانقض عليهم بالوجود كما قلت:

ثم الوجود على قولهم بتأصيله، لو تصوّرنا آياه في الذهن، خلا- أيضا عن كل الآثار، فكيف أصيلا؟ مع أن المتأصل على زعمهم لا ينفك عن الآثار، لا في الذهن و لا في الخارج.

إن قيل: ليس ذاك الذي في الذهن من الوجود، ما هو في العين، لأن ما في

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٨ قالوا لزوم السبق في العلية يوصل الوجود لا الماهية

لما نفى تشكيكها أعداد إذ تستوى في ذاتها الأفراد

و ما به تفاوت إن دخلا في النوع فالفاقد ليس داخلا

و إن خلا عنه استوت لكن صدق في الشيء من شيء بأنه سبق الذهن، مفهوم الوجود، و ما في العين، حقيقة الوجود.

فلينظروا فيها؛ اي في الماهية أيضا بتلك العين التي نظروا بها في الوجود، و كيف جاز لهم ان ينظروا فيها بعينين؟

فان قالوا: إن حقيقة الوجود لا يمكن تحصلها في الذهن، فليكن كذلك في تحصل الماهية أيضا.

**[الدليل الثالث: أن الوجود قابل للتشكيك]**

## إشارة

الدليل الثالث لهم على تأصل الوجود: أن بعض المفاهيم مقول بالتشكيك، ولا تشكيك في الماهية عند الكثير أو الأكثر؛ فلا بد من فرض المتأصل وهو الوجود، لأنه قابل للتشكيك. وقد اوضحت عن هذا الدليل بقولي:

قالوا: لزوم السبق في العلية، يؤصل الوجود لا الماهية؛ يعني، أن سبق العلة و تقدمها على المعلول، لازم و معتبر بالوجدان و الاتفاق، و هو مقتض للتشكيك؛ لأن صدق الكلى على المتقدم، سابق على صدقه على المتأخر، و صدقه على العلة، سابق على صدقه على المعلول، فيحصل التشكيك بالأولية و الأسبقية، فلا بد من القول بتأصل الوجود لقبوله التشكيك دون الماهية، لما نفى تشكيكها أعداد و طوائف من الحكماء؛ إذ تستوى في ذاتها النوعية، الأفراد كلها، فإن الأفراد كلها متساوية في وجدانها للحيثية الذاتية للماهية، و إلا لم تكن افرادها، فيلزم صدقها على الجميع أيضا بالسوية.

و برهنوا على ذلك أيضا: بأن التشكيك لا يمكن إلا مع وجود ما به التفاوت بين الأفراد، او خارجا عنها، و حينئذ فنقول:

و ما به تفاوت إن دخلا في النوع، فالفاقد له ليس داخلا في افراد الماهية، و هو ظاهر و إن خلا النوع عنه، فقد استوت الماهية بالنسبة الى الجميع من دون تشكيك، لكن من المعلوم أنه صدق في تولد الشيء من شيء آخر؛ كما لو اخذت نار من نار، بأنه؛ اى الشيء المتولد منه، سبق على المتولد، و السبق من خواص التشكيك

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٩ و حيث لا تشكيك للماهية فالسبق للوجود كالتشكيك

و الدفع: أن النفي لا وفاقى إذ ما نفى تشكيكها الإشراقى

و إنما نفاه جم قائلان لا ينافى فيه التأصلا

ففيه لو تم غير ملزم لهم لمنعهم عن التلازم

إذ فيهما الخلاف فى التأصل مع نفي تشكيك أو التقبل و محققاته، و حيث لا تشكيك للماهية عن الكثير أو الأكثر، فالسبق للوجود كالتشكيك؛ اى كما أن الشبهة للوجود، و هى التحقق، فقد قالوا شبيهة الشيء بوجوده، فالوجود له مراتب، و له تقدم و تأخر.

## [دفع الدليل الثالث بوجوه،]

## إشارة

و الدفع من وجوه:

## [الأول: نفي قبول التشكيك فى الماهية غير وفاقى]

أن النفي لا وفاقى؛ يعنى، أن نفي قبولها للتشكيك، ليس من المتفق عليه حتى يلزم الخصم به، إذ ما نفى تشكيكها الإشراقى؛ اى شيخ الإشراق و من وافقه؛ فإنهم مع قولهم بتأصلها، اثبتوا التشكيك لها، و إنما نفاه؛ اى التشكيك لها جم غير من القائلين باصالتها قائلان، مع ذلك، أن لا- ينافى فيه؛ اى التشكيك التأصلا، فالقائلون باصالتها، بين من يقول بها و بالتشكيك معا، و من يقول بها دون التشكيك نظرا الى عدم منافاته للتأصل، فاذا لم يكن نفي التشكيك و لا منافاته من المتفق عليه حتى من القائلين باصالة الماهية، كان مآل هذا الدليل الى الادعاء، ففيه؛ اى نفي التشكيك، لو تم غير ملزم لهم؛ اى للمنكرين؛ كما قيل فى دفعه: أن هذا الدليل، دليل الزامى للذين جمعوا بين نفي التشكيك، و التأصل للماهية و ليس كما توهم لمنعهم عن التلازم بين جواز التشكيك و التأصل و بين النفي و عدمه، إذ فيهما؛ اى الوجود و الماهية، الخلاف فى التأصل، مع نفي تشكيك أو التقبل، فاختلفوا على اقوال أربعة:

فمنهم من قال باصالة الوجود دون تشكيكه، و هم من عد الفهلويون ممن قال بتعدده؛ او قال باصالة الوجود و الماهية معا، الأول فى

الواجب، و الثاني في الممكن؛ و من قال بالتشكيك و التأصيل فيه معا، و هم الفهلويون؛ و من قال باصالة الماهية مع التشكيك، كالشيخ الإشراقي؛ و من قال باصالتها دون التشكيك، و هم الجم الغفير.

و مع هذا الاختلاف، كيف يمكن دعوى التلازم بين نفى التشكيك و عدم التأصل؟ نعم، يمكن دعوى الملازمة بين ثبوت التشكيك و التأصل، حيث لم يقل

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٣٠ ثم دليلهم عليه لا يتم إذ محض سبق لا ينافي أن تعم سواء إذ ليست الأسبقية تفاوتاً توجب الأصدق

و كيف صحّ الفرض في الوجود؟ و هل مراتب سوى الحدود؟

و الاستواء لازم الهوية في صدقها وجوداً أو ماهيةً احد بتشكيك الوجود دون تأصيله، او بتشكيك الماهية دون تأصلها، لكنّها ملازمة من حيث اقتضاء الاتفاق، لا من حيث اقتضاء الدليل، فلا مانع ان يقال كما يصحّ القول بالتأصل فيهما دون التشكيك، يمكن القول بالتشكيك دون التأصل أيضاً. هذا بالنظر الى الأقوال، و اما بالنظر الى الدليل فهو كما قلت:

### [الوجه الثاني: عدم تمامية دليل نفى التشكيك]

الثاني: ثم دليلهم عليه؛ اي على نفى التشكيك، لا- يتم؛ إذ محض سبق لفرد خاص على فرد آخر، لا- ينافي أن تعم الماهية بالنسبة إليهما سواء؛ اي على السوية، إذ ليست الأسبقية في نفسها تفاوتاً توجب الأصدق؛ يعني، أنه ليس مجرد التفاوت مناظاً للتشكيك، بل التفاوت الذي يوجب الأصدق للماهية و هو ان تكون الماهية بسببه اصدق على فرد منها من فرد آخر؛ و من المعلوم ان مجرد كون فرد سابقاً على فرد في الوجود، او في الرتبة، لا يوجب كون الماهية بالنسبة إليه اصدق من الآخر.

### [الوجه الثالث: المعارضه بالوجود]

الثالث: المعارضه بالوجود؛ كما قلت: و كيف صحّ الفرض؛ اي فرض المراتب و التشكيك في الوجود؟ على ما هو مذهب الفهلويين و اختاره السبزواري، من أن الوجود له مراتب في الشدة و الضعف في التورية، كالنور الحسي، فمرتبة منه و هي التي لا تنتهي شدة، و تسمى نور الأنوار، و ما دونها مراتب مختلفة في التورية شدة و ضعفاً، فكيف يصحّ فرض ذلك في الوجود؟ و هل مراتب سوى الحدود فتقتضي محدودية الوجود بالمراتب و تنوعه بانواع، فان كان لا يضّر التشكيك في الوجود بوحدته و استوائه في الصدق، فليكن كذلك في الماهية، فكيف يجوز فيه و لا- يجوز فيها؟ و الاستواء لازم الهوية؛ يعني، الحقيقة في صدقها على الأفراد وجوداً كانت الهوية أو ماهية؛ يعني، أن لزوم الاستواء في الصدق، لازم الحقائق لا خصوص الماهيات، فلا وجه للتفكيك.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٣١ و يشهد الذوق السليم الخالي أن هي ذات التقص و الكمال

و الداخل الجامع و هو ثابت فلم يضّر بصدقها التفاوت

إذ هو كالتفاوت الأفرادي تشخصاً كالعضو و الأبعاد

و بالوجود نقض المقالة لو عدّ للمراتب الدخالة

و الفهلويون رأوا مشككاً أصل الوجود و هو عن دور حكي

### [الوجه الرابع: شهادة الوجدان بأن لها مراتب]

الرابع: شهادة الوجدان بأن لها مراتب فلا وجه لإنكارها كما قلت: و يشهد الذوق السليم الخالي عن الشبهات، أن هي ذات التقص و الكمال؛ يعني، يشهد الذوق السليم بتفاوت افراد الماهية في التقص و الكمال، لكنهم يقولون بأن التقص من الماهية، و الكمال من

الوجود، و ليس لهم في ذلك إلا الدعوى، مع أن النقص أيضا ذو مراتب متفاوتة و يكفى في التشكيك ذلك، اللهم إلا ان يقولوا إن النقص شيء واحد، و هو عدم الكمال، فالمراتب للكمال، لا للنقص، و فيه: ما لا يخفى من التكلف الذى لا داعى له.

### [الوجه الخامس: الداخلى الجامع ثابت]

الخامس: الجواب عن قولهم: ما به التفاوت داخل فى الماهية أم خارج عنها و هو ما قلت: و الداخلى هو الجامع؛ يعنى، القدر الجامع بين المراتب المتفاوتة دون ما به التفاوت، و هو ثابت مع الجميع، فلم يضر بصدقها التفاوت الحاصل للأفراد، إذ هو؛ أى التفاوت الكمالى أو غيره حاله بعينه كالتفاوت الأفرادى تشخصا؛ أى فى مقام التشخص الذى لا يضر بالصدق و الوحدة، كالعضو من اليد و الرجل و العين، لبعض دون بعض، و الأبعاد من العرض و الطول و العمق؛ فإن الاختلاف فيها غير مضر بالاتفاق، و بالوجود نقض هذه المقالة أيضا، لو عدّ للمراتب الداخلة؛ يعنى، أنهم لو ابوا عن كفاية القدر الجامع فى الصدق و اوجبوا الداخلة للمراتب فى حقيقة الماهية، نقض عليهم ذلك بالوجود، فكل ما قالوا فيه نقول فيها.

### [الوجه السادس: القول بتشكيكه ليس من المتفق]

السادس: الإيراد على المانع عن تشكيك الماهية القائل بتشكيك الوجود، مع تأصله بلزوم الدور؛ كما قلت: و الفهوليون رأوا مشككا أصل الوجود؛ يعنى، مع ذهابهم الى اصالته، و المقصود أن القول بتشكيكه مع التأصل، ليس من المتفق، و إنما اتفق على ذلك الفهوليون خاصة، و هم العمدة فى الاستدلال لأصالة الوجود بنفى التشكيك فى الماهية، و هو؛ يعنى، هذا الرأى عن دور حكى؛ يعنى، أن الاستدلال لتأصل الوجود

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٣٢ ثم المراتب فى الاشتداد عدت من الأنواع لا الأفراد و الاشتداد حركة متصلة فالانقسام لا لحصر قابله

فمد تأصلت و تشكيكا أبت أنواعها فى حاصرين ركبت بنفى التشكيك فى الماهية يحكى عن لزوم الدور. توضيحه: أن مآل هذا الاستدلال الى أن التشكيك امر واقع لا بد من الالتزام به، و لا يقبله إلا ما له تأصل فى التحقق، و حيث أن الماهية لا تقبل التشكيك و الوجود يقبله، فالتأصل هو دونها؛ و توضيح الدور: أن الفهوليين لما قالوا بوحدة الوجود، ذهبوا الى قبوله التشكيك، فهو مبنى على وحدته، و الوحدة مبنية على تأصله، و التأصل على حسب هذا الاستدلال مبنى على قبوله التشكيك.

### [الدليل الرابع: أن الماهية لها مراتب فى الضعف و الاشتداد فلو كان أصيلا فى التحقق لزم تحقق ما لا نهاية له و حصره بين الحاصرين]

#### إشارة

لهم على اصالة الوجود: ما اشرت إليه بقولى: ثم المراتب فى مورد الاشتداد، و هو الخروج من الضعف الى الشدة، و مثله فى التضعيف، و هو الخروج من الشدة الى الضعف، و تسمى النوعان بالاستحالة، و المراتب فى اللون: البياض ثم الصفرة ثم الحمرة ثم السواد؛ و زاد السبزواري فى الحاشية بين الحمرة و السواد، القتمة، و هى الغبرة؛ و فى الطعم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة ثم المزية ثم الحلاوة؛ و هذه المراتب للاشتداد عدت من الأنواع عندهم لا الأفراد، و هذا المقدار من المتفق عليه.

و الاشتداد، حركة فى المراتب الاربعة أو الخمسة، و الحركة متصلة؛ يعنى، أنها كم متصل، فالانقسام لا لحصر قابله، كما هو شأن كل متصل، فالحركة فى المراتب تقبل الانقسام الى ما لا نهاية له، فكل مرتبة من الأربعة أو الخمسة تحتمل مراتبا غير محصورة الى ان تبلغ



الى المرتبة العالیه أو السافله؛ و بعبارة أخرى: بين كل مرتبة مراتب لا- نهاية لها، و كما أن المراتب الاربع أو الخمس تعدّ انواعا، كذلك المراتب المتوسّطة أيضا لا بدّ ان تحسب انواعا، و إلّا لزم التشكيك للماهية بالنسبة إليها، و هي لا تقبل التشكيك، فالماهية إذن في مقام الاشتداد، تحتل انواعا غير متناهية، بمقتضى حركتها في الكيف.

و على هذا، فمذ تأصّلت الماهية، و الحال أن تشكيكا قد أبت على الفرض أنواعها اللامتناهية في حاصرين ركبت و تحققت، و هما مبدأ الخروج الى الضعف او

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٣٣ و هذا الإيراد أتى التحقّقاو السالم الذي نفاه مطلقا الاشتداد، و منتهاهما؛ يعنى، أن الماهية اذا كانت متأصّلة في التحقّق فبتحقّقها يتحقّق كل ما لها من المراتب دفعة واحدة، و قد فرضناها غير متناهية، فيتحقّق اللامتناهي بين الحاصرين؛ و أما اذا كانت اعتبارية، فالأنواع كامنة فيها بالقوة لا بالفعل، فلا يلزم تحقّق اللامتناهي و لا حصره بين الحاصرين.

### [دفع هذا الدليل نقل قول السبزواری]

و هذا الإيراد إنّما أتى التحقّقا؛ يعنى، من جهة تحقّق الماهية، لا من جهة كون المراتب انواعا؛ كما قيده السبزواری به في قوله: «كون المراتب في الاشتداد انواعا...»، و أنّما صنع ذلك لأنه ممّن لا يرى التشكيك في الماهية، فرد المراتب الى الأنواع حذرا عن لزوم التشكيك لاستلزامها له، فإنّ الأنواع متباينة، فلا تشكيك فيها و المراتب متفاوتة، فلا بدّ ان يكون الصدق عليها بنحو التشكيك، و هذا الذي صنعه اوجب الوهم باختصاص هذا الإيراد بمن لا يقول بالتشكيك، و لذلك اجيب عنه بأنه دليل الزامى لا يلزم به إلّا من جمع بين اصالة الماهية و نفى التشكيك.

### [ردّ هذا التوهم]

و كيف كان، ليس الأمر كما توهم أو ما توهم السبزواری، بل التحقّق أن هذا الإيراد يعمّ كون الحالات انواعا أو مراتب، و يعمّ القول بالتشكيك و عدمه، لأنه مبنّى على القول بتحقّق الماهية، لأنّ تحقّقها هو الذي صار سببا لوقوع اللامحضور، محصورا بين الحاصرين، لا-كون الحالات انواعا و لا-عدم قبول الماهية للتشكيك، اذ لا-يفرق في استحالة تحقّق اللامحضور بين الحاصرين بين ان يكون اللامحضور انواعا او مراتب، و اذا كان المناط في هذا الإيراد محض التحقّق، فلا-يفرق فيه أيضا بين ان يكون التحقّق بالأصالة أو بالتبع، فهذا الإيراد وارد على القول باصالة الماهية و على من لا يقول بتأصلها، و لكن يقول: بتحقّقها تبعا للوجود كتحقّق العرض، بتبع المعروض و إنّما السالم عن هذا الإيراد، هو الذي نفاه، اى التحقّق، للماهية مطلقا، اصالة أو تبعا للوجود و يجعلها اعتبارية محضه، فليست مراتبها أو انواعها في الاستحالة إلّا بالقوة الاعتبارية و لا تحصل لها اصلا، فهذا القائل يسلم عن هذا الإيراد فقط، و لكنى دفعته من رأسه على جميع الأقوال تبرعا.

### [حاصل الدفع]

و حاصل الدفع: يرجع الى أن الحالات انواعا كانت أو مراتب لا تخرج من القوة الى الفعل ابداء، قيل بتحقّق الماهية أو تأصّلها، او لم يقل و قيل: بقبولها التشكيك، او لم

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٣٤ و الدفع أن الكثرة المقدّرة أنواعا أو مراتبا مصوّرة

في الذهن من توسّع الخيال للفرض أو إمكان احتمالي

و كل ما بالفرض فهو لا يقع في خارج و الاحتمالي امتنع



فهى كالأفراد التى تشملها ولم يقع فى العين منها كلها

و الواقع المحصور ذو النهاية معين من بدئه لغايه

و الفرض لا يقلب الأمور فيجعل المحصور لا محصورا يقل و هاك ما قلت فى ذلك:

و الدفع: أن الكثرة المقدره للماهية أنواعا فرضت لها، أو مراتبا، فإتما هى اما فرضيات ذهنية مصورة فى الذهن فقط، من جهة توسع الخيال للفرض، فليست إلا مجرد تصورات الخيال لا وعاء لها إلا الذهن، فما هى من تطورات الماهية قوة و شأنًا، حتى يحتمل خروجها من القوة الى الفعل؛ أو أن التقدير و الفرض، إمكان احتمالي محض ان فرض ثبوتها للماهية بالقوة؛ فاما الأول، فالجواب عنه ما قلت: و كل ما بالفرض، فهو لا- يقع فى خارج، اذ ليس الوقوع فى العين على حسب فرض الفرضين؛ و امّا الثانى فما قلت: و الاحتمالي امتنع؛ يعنى، أن هذه التطورات الفرضية للماهية، لا يجوز ان تكون من المحتملات الإمكانية لها، لأن المفروض كونها غير متناهية و اللامتناهى لا يمكن وقوعها فى وعاء العين و الوجود، سواء فرض تحققها بالماهية أو بالوجود، فلا بد من تحديدها بحد يمكن وقوعها و تحققها؛ و الإمكان الاحتمالي يختص بما يمكن و يجوز عقلا وقوعه، فهى؛ اى الكثرة المحتملة للماهية، كالأفراد التى تشملها؛ فإن لها فى مقام الكلية و قبول الصدق على الكثيرين، افراد غير متناهية، و لكن لم يقع فى العين منها كلها، و لا يقع ابدًا، لأن الماهيات ممكنة الوجود، و الممكن محدود، و ما لا- نهاية له ليس بمحدود، فلا- يكون ممكنا؛ و لذلك لا يكون غير المحدود بموجود إلا واجب الوجود، و الواقع فى العين المحصور بين الحاصرين، إنما هو ذو النهاية المحدود بالحدود؛ كالفرد الذى يتحقق من الماهية دون اللامتناهى و هذا المحصور الواقع مقدار معين محدود قبل التحقق، من بدئه لغايه؛ اى لغايته؛ يعنى، أنه محدود فى ابتدائه و انتهائه، سواء فرض تحققه بالوجود أو بالماهية؛ و الفرض من الفرضين تصورًا أو احتمالًا- لا- يقلب الأمور الواقعية عن واقعيتها و حقيقتها، فيجعل المحصور المعين الذى لا يمكن غيره، لا

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٣٥ بل حصرت فى الكون بالحدود لولا لاه لم تخرج إلى الوجود

و مثل هذا الحصر فى الأجسام يلزمهم من حيث الانقسام

ثم من الوفاق فى صفاتها أن ليست إلا هى عند ذاتها محصورا واقعا حتى يقال إن تأصل الماهية، يوجب تحقق اللامحصور.

و الحاصل: أن امتناع تحقق اللامتناهى و صيرورته بين الحاصرين، ليس مستندا الى اقتضاء تأصل الماهية ذلك، بل مستند الى نفسه، فإنه غير ممكن الوقوع فى ذاته، بل حصرت الماهية فى الكون؛ اى فى مقام تكوينها بالحدود، و ان لم تكن محصورة فى الفرض و التصور، و لولا لاه؛ اى لولا حصره بالحدود، لم تخرج إلى الوجود؛ اى الى التحقق، لأن الماهية ما لم تحد و تشخص، لم توجد، و قد خلطوا او غلطوا بين الاستعداد الفرضى و الاستعداد الذاتى النفس الأمري الممكن الوقوع، و كذلك بين الماهية الفردية التى هى مورد الكلام، و القابلة للتحقق شأنًا بالماهية الكلية التى ليس لها الشائبة اصلا، فخلطوا بينهما فى اللوازم.

و مثل هذا الحصر الذى اوردته على القائل باصالة الماهية فى الأجسام كلها، يلزمهم أيضا من حيث قابلية الانقسام؛ و ذلك لأنهم يقولون بتركب الجسم من الجزء الذى يتجزى، و الجزء الذى لا يتجزى عندهم باطل، فكل جسم مركب من اجزاء لا نهاية لها مع أنه محصور فى الأبعاد، و الابعاد عندهم متناهية، فهذا نقض عليهم بما لا مدفع له.

و الجواب عنه: بأن الانقسامات اللامتناهى فيه بالقوة لا بالفعل، خروج عن الفرض؛ اذ الفرض تركب الجسم من تلك الأجزاء، و هو لا يكون إلا من الاجزاء الفعلية، فالذى عابوه على القائل باصالة الماهية، مع أنه غير لازم عليه، وقعوا فيه و التزموا به.

**الدليل الخامس: [الماهية من حيث هى ليست إلا هى، لا موجودة و لا معدومة]**

لهم على اصالة الوجود: ما ذكرت: ثم من الوفاق في بيان صفاتها و تعريف اوصافها، أن ليست الماهية إلا هي عند ذاتها، اشارة الى قولهم:

الماهية من حيث هي ليست إلا هي و ادعى المستدل، الاتفاق على هذه العبارة، حتى من القائل باصالة الماهية، و ضمت إليها فيما هو المشهور على الألسنة عبارة اخرى تفسيرا لها، و هي قولهم: «لا موجودة و لا معدومة»، و إليه اشرت بقولي:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٣٦ أى لم تكن موجودة ذاتا و لا معدومة إذ حيث ذاتها خلا فهي بذاتها لها استواء نسبتها إليهما سواء

فما عن استوائها أزالها بم استحقت حمل موجود لها  
إن قيل: بالجعل، فما زادوا به شيئا سوى الوجود بانتسابه  
و الدفع إن يثبت وفاق و اتحد فحوى فلا صحح و لا فيه سند أى لم تكن موجودة ذاتا و لا معدومة، إذ حيث ذاتها خلا عن الوجود و العدم؛ يعنى، أنها اذا لوحظت من حيث هي، فقد لوحظت حيثيتها الصرفة، و حيثيتها الصرفة لا- موجودة و لا معدومة، و اذا كانت الماهية من حيث هي، لا موجودة و لا معدومة، فهي بذاتها لها استواء بالنسبة الى الوجود و العدم، و نسبتها إليهما من حيث الاقتضاء سواء أيضا، و اذا كانت من حيث ذاتها في مقام الاستواء، فلا بد في خروجها عن هذا المقام الى مخرج غيرها؛ فما عن استوائها أزالها غير الوجود، و بم استحقت حمل موجود لها؟ اى عليها فإنها اذا لم تكن تتحقق بالوجود، كما كانت في حد ذاتها، لم تكن متصفة به، و اذا لم تتصف به، لم تستحق حمل الموجود عليها.

إن قيل: إنها تستحق ذلك بالجعل، و هو الانتساب الى الجاعل، فما زادوا به شيئا سوى الوجود بانتسابه؛ اى الوجود الى الجاعل، اذ لا بد ان يحصل بالانتساب شىء لم يكن قبل الانتساب، و إلا يلزم الانقلاب؛ اى انقلاب الماهية اللواقضاء عن صرافتها الأولية، و ذلك الشىء الحاصل ليس سوى الوجود و ان تحاشى الخصم عن اسمه.

و الدفع: إن يثبت وفاق و اتحد فحوى؛ اى كان مراد الجميع واحدا، فلا صحح؛ اى هذا الوفاق في نفسه بذلك التفسير، و لا فيه سند للمستدل، و فى هذا البيت اشارة الى أربعة امور:

الأول: عدم تسليم الاتفاق، لاحتمال ان تكون هذه العبارة من القائلين باصالة الوجود، و تكون عبارة اخرى عندهم عن اعتبارية الماهية، فمرادهم بها أن الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود، ليست إلا هي، اى ليست بشىء، و من فسرها بقوله لا موجودة و لا معدومة، اراد ذلك أيضا، فإنها اذا كانت اعتبارية فهي لا

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٣٧ إذ فرض ذاتها بلا اتصاف بالفعل أو شأننا من الجزاف

بل لا- تكون ذاتها خلية عن نسبة شائية فعلية موجودة، اذ لا- وجود لها و لا معدومة محضا، لأنها منتزعة من الوجود و موجودة فى الاعتبار، و من المحتمل ان يكون اصل العبارة من القائلين بالواسطة بين الوجود و العدم، و ارادوا بها أن الماهيات لها تقرّر قبل تحققها، لا هي فى ذاتها موجودة و لا معدومة.

الثانى: عدم تسليمه وحدة المراد لو سلم الاتفاق، لاحتمال ان يكون مراد القائل باصالة الماهية منها الماهية المفهومية؛ يعنى، أن الماهية من حيث هي، ليست أا مفهوما ذهنيًا، فهي لا موجودة عينا و لا معدومة محضا. فمع عدم ثبوت الاتفاق، او عدم وحدة المراد، لا يقى مجال للاستناد.

الثالث: أن العبارة على فرض الاتفاق و وحدة المراد، ليس لها معنى صحيح ان اريد بقولهم: «من حيث هي» الذات، دون المفهوم، كما فسروها بها.

الرابع: أنها مع فرض صحة المعنى و استقامته فى نفسه، فلا مستند لهم فيه، لجواز حمل الوجود فى اطلاق القائل بالماهية على التحقق جريا على مصطلحهم، و قد تعرضت فى النظم لبيان هذين الأمرين على الترتيب؛ كما قلت:

إذ فرض ذاتها بلا اتّصاف بالوجود أو العدم، باى معنى يراد من الوجود متأصلاً أم انتزاعياً، بالفعل أو شأناً من الجزاف، هذا تعليل لعدم صحّة المعنى فى نفسه.

توضيحه: أنه لو اريد بالماهية من حيث ذاتها، فالذات هي الحقيقة النفس الأمرية التي تقابل المفهوم، ثم لا معنى للموجود. و المعدومة إنما المتّصفة بالوجود و المتّصفة بالعدم، و الاتّصاف لا- يخلو إمّا ان يراد به الاتّصاف الشّأنى أو الفعلى، و لا يعقل فرض خلوّ ذات الماهية عن شىء منهما كما قلت:

بل لا تكون ذاتها خلية فى نفس الأمر عن نسبة شأنيّة أو فعلية الى احدهما، لأنه من ارتفاع الضدين او النقيضين، و ذلك لأنّ الحقيقة الإنسانية مثلاً و كذلك كلّ ماهية من شأنها الذى لا ينفك عنها الاتّصاف بالوجود أو العدم، و كذلك لا يمكن

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٣٨ بل قبل كونها تكون فى العدم و بعده موجودة و إن يرم

أن ليس ذان ذاتها فليثبت أنّ الوجود يقبل التدوّتا خلّوها عن احدهما بالفعل، بل قبل كونها تكون فى العدم، فهي معدومة، و بعده موجودة، فهي دائماً اما موجودة بالفعل أو معدومة، فكيف يصحّ ان يقال إنّ الحقيقة النفس الأمرية لا من شأنها الوجود و لا العدم، و لا هي بالفعل موجودة و لا معدومة باى معنى يراد من الوجود؟

فهذه العبارة لو صحّ الوفاق عليها، فلا بدّ من حملها على الماهية المفهومية، و لا شهادة فيها على تأصل الوجود، و ان فرض لها استواء فى وعاء الذهن بالنسبة الى الخارج، او على الاقتضاء الذى نذكره، و ان كان قولهم لا موجودة و لا معدومة غير ظاهر فى معنى أنّها لا مقتضية للوجود و لا- للعدم، فإنّ ظاهر الموجودة و المعدومة، الموجودة و المعدومة بالفعل؛ و مع ذلك، فهو أيضاً غير دالّ على مرادهم، او على معنى أنّ الوجود و العدم غير داخلين فى ذات الماهيات، لا- هما عينها و لا- جزئها، جنساً أو فصلاً فمعنى قولهم: «الماهية من حيث هي...» أنه اذا نظرنا الى الماهية من حيث الذات و الحقيقة، فهي غير الوجود و العدم، فهي غير موجودة و غير معدومة؛ اى ليست ذات وجود و عدم، لأنهما ليسا من حقيقتها، فحيث لا يكونان من ذاتها فهما خارجان عنها، فلا بدّ فى اتّصافها بهما من مخرج. و هذا التفسير من السبزواري، اراد به تصحيح مقام الاستواء و الاحتياج الى المخرج؛ و لكن حمل العبارة عليه بعيد فى الغاية، و الى ما ذكره و ابطاله اشرت بقولى:

### [إبطال ما قاله السبزواري]

و إن يرم؛ اى يقصد من قولهم لا موجودة و لا معدومة، أن ليس ذان ذاتها؛ اى ليس العدم و الوجود داخلين فى ذات الماهية، و بهذا علّل السبزواري فى الحاشية فليثبت؛ اى فاللزام ان يثبت أولاً أنّ الوجود يقبل التدوّتا؛ يعنى، أنه مبنى على ان يكون للوجود ذات و حقيقة، حتّى يصحّ ان يقال أنّ ذاته غير ذاتها و لا داخله فى ذاتها، و إلّا كان حال الوجود حال العدم، و يكون التغير بينهما مفهوميّاً لا ذاتياً، و استواء الماهية بالنسبة إليهما ترجع الى استوائها بالنسبة الى العدم، و اللّاعدم و احتياجها الى المخرج لا يدلّ على تأصله دون تأصلها.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٣٩ فهو عبارة عن المغايرة، صدقا و مفهوما بما قد فسرّه

و أين الانتزاع منه بين؟ و إن بذاك الاقتضاء يتنوا

فما استوائها سوى اللّاقتضاء و ليس فى اللّاقتضاء من قضاء

بأنّها بنفسها تحقّق أم كان بالغير لها التحقّق

بل هذا الاقتضاء فيها دائم موجودة معدومة ملازم

و ما هو المخرج عن هذا السواء تثبتت جاعل لها حيث هوى فهو؛ اى فهذا المقال، عبارة عن المغايرة بينها و بينهما صدقا و مفهوما، بما قد فسرّه السبزواري به؛ يعنى، أن مرجع قولهم ذلك بهذا التفسير الى الإخبار عن المغايرة، فرض لاحدهما اولهما التحقّق أم لم

يفرض، و أين الانتزاع، اى انتزاع الماهية و تأصل الوجود منه؛ اى من هذا القول بين؟ اذ لا ملازمة بين المغايرة بين الشئين، و التأصيل و الاعتبارية لهما أو لأحدهما؛ فإن هذه المغايرة حاصلة بين جميع الماهيات، بعضها مع بعض و بين الماهيات و اعراضها، فاذا قلنا أن الجسم من حيث هو، لا ابيض و لا اسود و لا طويل و لا عريض و هكذا، أما اردنا بذلك بيان حقيقة الجسم و مغايرتها مع غيره، فهل يصح لعقل ان يقول لَمَا كان الأتفاق حاصلًا على أن لجسم فى ذاته غير البياض و اللأبياض، فهو بالنسبة إليهما فى حدّ الاستواء. فلا بدّ له من مخرج الى البياض، و ذلك المخرج هو البياض، فلا بدّ ان يكون البياض اصيلا و الجسم اعتباريًا، و إن بذاك القول المتفق عليه الاقتضاء بينوا؛ يعنى، ارادوا ان يبينوا أن الماهية من حيث هى لا اقتضاء لها، لا للوجود و لا للعدم، فهذا معنى صحيح فى نفسه، إلا أنه كما عرفت لا ينطبق على قولهم: «لا موجوده و لا معدومه»، إلا بالحمل و التأويل فما استوائها على هذا المعنى سوى اللأقتضاء، و ليس فى اللأقتضاء من قضاء لا حد القولين، بل هو اعمّ فى اللزوم و الاقتضاء؛ اذ مجرد كونها لا اقتضاء عن الوجود و العدم، و ان امر ذلك بيد الغير و قضائه لا يقضى بأنّها لو تحققت بنفسها تحقّق أم كان بالغير؛ اى بالوجود لها التحقّق، بل هذا الاقتضاء فيها دائم، لا يختصّ بحال قبل تكونها، بل هو معها و فى كلتا حالتها؛ اعنى كونها موجودة أو معدومه، ملازم لها، فإنّها فى حال وجودها أيضا لا تقتضى بنفسها الوجود؛ اى بقائها على وجودها و لا العدم، و ما هو المخرج لها عن هذا السواء و اللأقتضاء تثبيت جاعل لها حيث هوى و شاء، و تثبيت الجاعل اياها بنفسها لا بتثبيت الوجود فتنتزع هى منه،

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٤٠ و كونه هو الوجود مدعى، لولاه فالخصمان ما تنازعا

و حمل موجود كحمل الكائن يصحّ بالتحقيق للمكون

قالوا و لو لا أنه أصيل ليس لنا لوحدة سبيل

إذ الماهيات لها تكثر و الواحد الوجود لا يكثر

و ما عن الوحدة من مناص فى الحمل و التوحيد الاختصاصي

فالحمل شائعاً مقولاً- هو هوليس سوى اتحاد ما تحمله و هذا هو كونها و تحقّقها و جعلها، و كونه؛ اى التثبيت أو التثبيت الحاصل من التثبيت، او الجعل أيضا هو الوجود لا غير؛ و ان تحاشى الخصم عن اسمه كما طعن بذلك السبزوارى على من قال بأنّ المخرج هو الجعل و الانتساب، فهو دعوى و مدعى يدّعيه قائله، و ان تحاشى عن الإقرار لولاه؛ اى لو لا كونه ادعاء محضاً فالخصمان ما تنازعا فيه، فإنّهم فرضوا التحقّق غير الوجود، حتّى صحّ لهم النزاع فى انّ التحقّق للوجود أو للماهية، و حمل موجود على الماهية، كحمل الكائن لا يحتاج فى صحّته الى ان تكون له حقيقة عينية، بل يصحّ بالتحقيق للمكون؛ اى بمحض كون المكون محققاً من دون توقف على شىء آخر.

### [الدليل السادس: أن الماهية لا وحدة لها، و الوحدة لازمة فى التوحيد و الحمل]

الدليل السادس، لهم على اصالة الوجود: قالوا: و لو لا أنه أصيل، ليس لنا لوحدة سبيل مع الاضطرار إليها لزوماً؛ إذ الماهيات لها تكثر، و الواحد هو الوجود الذى لا يكثر، فالماهيات حيث كانت متكثره، فهى متباينة، متغايرة، فكلّ ماهية غير الأخرى مابين لها، فلو كانت الماهيات بنفسها متحقّقة، و هى متباينة، لم تبق فى دار التحقّق وحدة متأصلة اصلاً. و اما الوجود فحيث أنه واحد لا تكثر فيه، فلو كان هو المتأصل كانت الوحدة الحقيقية ثابتة متحصّلة؛ و لو لم تكن لنا الى الوحدة من حاجه، لم يكن الزام للقول بتأصله.

و لكن ما عن الوحدة من مناص لنا فى باين: الحمل و التوحيد الاختصاصي؛ يعنى، التوحيد الذى يختصّ بهم فى الذاتى و الصفاتى و الأفعالى؛ فإنّ توحيدهم غير توحيد المسلمين، و أنهم اخذوه من اليوياتيين، و المسلمون اخذوه من المرسلين؛ فالحمل اذا كان شائعاً لا مفهومياً يعنى كان مقولاً هو هو، كما تقول زيد انسان، او تقول زيد عالم، فهذا الحمل ليس فى معناه و حقيقته سوى اتحاد ما تحمله

مع ما

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٤١ و المتباينان لن يتحدافليس إلّا فى الوجود اتّحدا

و ربّنا لولا الوجود ذاته فنفى غير مشكل إثباته

إذ يفرض اثنان من الماهية تمايزا بالذات فى الهويّة

و ليس تركيب هناك أصلا و كان فى ذاك الوجود فصلا

و وحدة الصفات أيضا حاصله و إن تغايرت بما تدلّ له تحمله عليه، فإنّ معنى هو هو، أنّه متّحد معه، و المتباينان لن يتّحدا ابدا، مع أن الحمل لا بدّ له من الاتّحاد، فليس الأمر إلّا أنّهما فى الوجود اتّحدا؛ إذ لا يفرض اتّحاد آخر بينهما سواه، فلا بدّ ان يكون ما به الاتّحاد متأصلا له واقعيّة لا اعتباريّة، و إلّا لم يحصل به الاتّحاد، هذا فى الحمل.

و أمّا التوحيد، فهو ليس إلّا القول بوحده - جلّ شأنه - ذاتا، و صفة، و فعلا؛ يعنى، أنّ ذاته واحدة، و صفته واحدة، و فعله واحد، و لا تحصل الوحدة فى شىء من هذه المراتب إلّا بالوجود؛ و ذلك بان يفرض ذاته الوجود، و صفته الوجود، و فعله الوجود، فلا بدّ ان يكون متأصلا، و إلّا يلزم ان تكون ذاته اعتباريّة مع فرض كونها وجودا، و كذلك صفته و فعله.

أمّا أنّ وحدته فى ذاته لا تثبت إلّا بالوجود، فهو كما قلت: و ربّنا لولا الوجود ذاته؛ اى لو لم تفرض ذاته الوجود، بل فرضت ماهيّة، فنفى غير مشكل؛ اى ممتنع إثباته، إذ لو كانت الماهية متأصّلة و كانت ذاته ماهيّة، فهناك يفرض اثنان من الماهية تمايزا بالذات؛ اى بتمام الذات فى الهويّة، لا ببعضها حتّى يحتاج الى جنس و فصل، و ليس تركيب هناك أصلا. فإنّ الوجود المشترك، امر انتزاعى، و كان فى ذاك؛ اى فى نفى الشريك الوجود فصلا، يفصل به الخصومة و يحسم به مادّة الاحتمال، إذ لا يمكن فرض وجودين متباينين بالذات، إذ الوجود ليس إلّا سنخا واحدا؛ فاذا فرض وجودان، لزم الاشتراك، فلا بدّ بينهما من الامتياز، و سيأتى الكلام فى بساطته و وحدته.

و وحدة الصفات له تعالى أيضا حاصله، و إن تغايرت بما تدلّ له؛ اى من حيث مداليلها، فإنّ مفاهيمها و عناوينها متغايرة، متباينة، فاذا كان الماهية متأصّلة، يلزم تحقّق كلّ صفة بالاستقلال، فتكون الصفات متعدّدة، زائدة على الذات. و أمّا اذا كان الوجود اصيلا، فهى مع تغايرها مفهوما، متّحدة مع الذات المقدّسة، و كلّ مع

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٤٢ و وحدة الفعل به تقرّر أيضا و إلّا تكثر الصواد

و تلك غير وحدة المؤثر توحيد أفعال بمعنى آخر

و الدفع أنّ كونه الواحد لا يثبت إلا بعد أن تأصلا

فذاك دور ثمّ ما توافقا عليه كلّ من عليه وافقا الآخر أيضا مصداقا و وجودا، و وحدة الفعل به؛ اى بالوجود، تقرّر و تثبت أيضا، و إلّا تكثر الصواد؛ لأنّ الماهيات متباينة، فاذا كانت متأصّلة، كانت الصواد لا محالة متكرّرة؛ و أمّا اذا كان الوجود اصيلا، فالصادر واحد، و هو الوجود المنبسط الظلّي، و يعبر عنه ب «المشيّة» و «الكلمة»؛ و تلك غير وحدة المؤثر الّتى يقول بها الفلاسفة و الأشاعرة، و يعبرون عنها بقولهم: «لا مؤثر فى الوجود إلّا الله»، فإنّ توحيد أفعال بمعنى آخر، فإنّ قولهم هنا يراد به وحدة الصادر، و قولهم هناك وحدة المؤثر.

و الدفع: تارة بوجه مشترك يجاب به عن الحمل و التوحيد معا، و اخرى بما يختصّ بكلّ منهما بالخصوص؛

أمّا الأوّل: فهو أنّ كونه؛ اى الوجود هو الواحد من دون تكثّر و تعدّد فيه، لا يثبت إلّا بعد أن تأصلا، إذ لا يراد به مفهوم الوجود، فإنّ واحد لا شبهة فيه و لا اختلاف، بل إنّما يراد به حقيقة الوجود، و هى الّتى يدعى كونها واحدا، و يدعى أنّها المحتاج إليها فى الحمل و التوحيد؛ و هذه الوحدة لا يمكن ادّعائها له إلّا بعد الفراغ عن تأصّله و اثبات الحقيقة له، فذاك دور واضح، هذا أولا؛ ثمّ ما توافقا عليه؛ اى على كونه واحدا كلّ من عليه؛ اى على تأصّله وافقا، فإنّ القائلين بتأصّله أيضا قد اختلفوا:

فطائفة من المشائين قالوا بتعدد الوجود وتكثره كالماهيات، ألا أنها متباينة بتمام ذواتها؛ وقال الداماد: «أن الوجود واحد، وهو الله لا وجود لغيره».

والحاصل: أن كونه واحدا على فرض تأصيله ككونه متأصلا مختلف فيه بين قائليه، وما هو كذلك، كيف يفرع عليه غيره؟ فهذا الوجه المشترك من الإشكال.

و أما الثاني؛ اعني، الجواب عن كل منهما بالخصوص: فاما عن الحمل، فحيث ان الاستدلال به مبني على دعاوى ثلاث، هي مقدمات له: الأولى: أن صحه الحمل، تحتاج الى وحدة، حقيقيه، متأصلة؛ الثانية: أن هذه الوحدة ثابتة للوجود؛ الثالثة: أن الماهيات لا وحدة لها. هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٤٣ و الحمل مقتضاه وحدة فقط كونها عينيته لم يشترط والعرف و القضية الفرضية قد شهدا بمقتضى الحملية

فلا- وجودها و لا- التأصيل له مناط الحمل فيما تحمل فحاصل الدفع و الجواب: المنع عنها بأسرها، اما عن الثانية فقد ظهر اجمالا، و سيجيء الكلام فيها مفصلا، و الى منع الأولى، اشرت بقولي:

والحمل مقتضاه وحدة فقط، و كونها عينية؛ اي خارجية، متحققة في العين، لم يشترط؛ اذ لا دليل على أن الوحدة المعبرة، لا بد ان تكون عينية، و العرف و القضية الفرضية التي تسمى ب «القضايا الحقيقية»، و هي التي يحكم فيها على تقدير وجود الموضوع، و كذا القضايا الكائنية التي يحمل فيها الحكم على الطبيعة الكائنية، قد شهدا بمقتضى القضية الحملية؛ اي بما تقتضيه، من أن الوحدة المعبرة ليست وحدة، عينية، متحققة، و لا أن ما به الاتحاد، هو الوجود.

اما العرف: فالمراد به الفهم الشاذج من اهل اللغة، و اهل الاستعمال؛ فإن قاطبة البشر، اذا يقولون: زيد قائم مثلا، لا يريدون به أن زيدا وجود القيام، او هو قيام وجودا، او وجود زيد وجود القيام، او زيد الموجود، القيام الموجود، او زيد و القيام وجود واحد، بل لا يعقلون ذلك و لا يفهمونه، بل لو القى إليهم شيء من ذلك ينكرونه اشد الإنكار، و لا يرون معنى لكون زيد وجود القيام الخ. و اما القضايا الحقيقية و الطبيعية: فمعلوم، ان الحكم فيها ليست على الموجودات العينية، فما به الاتحاد فيها امر آخر غير الوجود. فإن قالوا: إن هذه القضايا و ان كانت فرضية، ألا أنها فرضية الوجود، فالوحدة الملحوظة فيها أيضا، هي الوحدة في الوجود، لكنه الوجود الفرضي.

قلت: لا اشكال أن الحكم فيها إنما هو بفرض الوجود، ألا أن الحكم على الشيء بفرض كونه في العين، لا يستلزم الاتحاد بالوجود عند التحقق، و لا- هو بهذا المنط، فلا- وجودها؛ اي وجود القضية و تحققها عينا و لا- التأصيل له؛ اي للوجود، مناط الحمل فيما تحمل الماهيات بعضها على بعض.

و الى منع الثالثة اشرت بقولي:

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٤٤ و لا تنافي كثرة الماهية في السنخ وحدة توافقية

فللمهيات و إن تكثرت وحدة ألفه عليها خمرت

إذ الكلام في التي تصادقت بالتوع أو بالفرد لو تحققت

أو ما توافقت كذات و عرض ففيهما وحدة أيضا بالعرض

إن شئت سم «وحدة صدقية» أيه الأنعاء التصادقية

و هذه الوحدة شرط الرائج لا الاتحاد بالوجود الخارجى

و هي مناط الجمع لا وجودها لاه فالوجود لا يقودها و لا تنافي كثرة الماهية و تباينها في السنخ وحدة توافقية لها، فإن مجرد الكثرة لا- تلازم عدم التوافق لها بوجه، لا ذاتا و لا عرضا؛ فللمهيات و إن تكثرت وحدة ألفه، يتحد بها بعضها مع بعض، و يؤالف بعضها بعضا، و عليها؛ اي على هذه الوحدة و الألفه، خمرت الماهيات في طبعها و طبيعتها، إذ الكلام في التي تصادقت بالتوع، كالحيوان و



النَّاطِق، حيث يتصادقان في الإنسان، أو بالفرد و التشخص لو تحققت كالإنسان و البشر، او كالإنسان و زيد، و لا كلام في الماهيات المتباينة بالذات، كالإنسان و الحجر، اذ لا جهة حمل فيها اصلا، و لا في المتضادات التي لا يمكن اجتماعها اصلا. و إنما الكلام في الماهيات المحمولة اى القابلة للحمل، و هي لا تكون إلا في الجواهر المتفقه بالتَّوَع و الفرد، او في الجواهر و الأعراس؛ كما قلت: أو ما توافقت كذات و عرض، كالإنسان و بياض، و زيد و العلم، فبيهما وحدة أيضا بالعرض، لكنَّها وحدة، عرضية، اقترانية، كما أنَّ الوحدة بين الجواهر و الأفراد، وحدة، ذاتية، طبيعية؛ إن شئت سمَّ هذه الوحدة المعتبرة «وحدة صدقية»؛ اى يكون بين الماهيتين اتِّحاد ما في الصدق أَيْه الأنعاء التصادقية، من التصادق المفهومى، او المصادق، او بالكليَّة و الجزئية، او بالعارضية و المعروضية؛ فإنَّ الوحدة في الجميع وحدة صدقية.

و هذه الوحدة الصدقية الحاصلة للماهيات بذاتها، او باقتضاء عروضها قبل تحقُّقها و وجودها، شرط الحمل الشائع الرائج، لا الاتِّحاد بالوجود الخارجى؛ لما ذكرنا من صحَّة الحمل في القضايا الحقيقية، و لا وحدة فيها إلا تلك الوحدة الايتلافية، او التوافقية، و هي أيضا مناط الجمع؛ اى جمعها و تصادقها في الخارج، لا وجودها؛ كما زعموا أنَّ ما به اتِّحادها و اجتماعها، هو الوجود؛ و ذلك لما تبين أنَّ هذا الاجتماع

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٤٥ فإن أبوا إلا إلى قد حصلت فهي إذا تحققت تحصلت

و المتباينان لو تمانعان وحدة فكيف منها انتزعا

كون الوجود مثل خيط ينتظم به الشَّتات ذاك شعري و هم من لوازم طبعها قبل الوجود، لو لاه؛ اى لو لا هذا المناط بنفسها، فالوجود لا يقودها؛ اى الوحدة؛ بدهاءه أنه لو كان الوجود هو الذى يقود الوحدة و يجرها و يوجد لها، للزم ان يكون موجدا لها، مع عدم الوحدة فيها بنفسها، كالإنسان و الحجر، مع أنَّهما لا يجتمعان في الوجود ابدأ، فعلم أنَّ الاتِّحاد قبل الوجود، و الوجود تابع له دون العكس. فإن أبوا إلا الوحدة التي قد حصلت في العين؛ يعنى، ان يقولوا: «إنَّ الوحدة التي هي شرط الحمل و مناطه، لا بد ان تكون متأصلة متحققة في العين، و تلك الوحدة قبل الوجود، لا تحقَّق لها؛

فلنا ان نقول: فهي إذا تحققت الماهية، تحصلت أيضا بتحققها، و لا يلزم ان يكون تحقُّقها بتحصل الوجود.

فان قالوا: إنَّ الماهية لا تحقَّق لها، فلم يزيدوا على المدعى إلا الدعوى.

و ان قالوا: إنَّها على فرض تحقُّقها لا توجب الوحدة، فهي أيضا دعوى على دعوى.

و ان قالوا: إنَّ ما به الوحدة، هو المتحصِّل الذى يكون متأصلا؛ فقد زادوا أيضا دعوى على الدعوى.

و ان قالوا: إنَّ الماهيتين، متباينتان، و المتباينتان لا يمكن انتزاع وجود واحد منهما، فقد رجع الى انكار التحقُّق للماهيات؛ اذ لو فرض لها التحقُّق و كان تحقُّقهما واحدا كالإنسان و النَّاطِق مثلا، فلا مانع من انتزاع الوجود الواحد.

و المتباينان لو تمانعا عن وحدة، فلم يجوز ان ينتزع منها الوجود الواحد، فكيف منها انتزعا على قولهم بتأصل الوجود؟ فإنَّ المتباينين بما هما متباينان، كما لا ينتزع منهما الوحدة، كذلك لا ينتزعان من شىء واحد؛ و قولهم مجيبا عن ذلك، كون الوجود مثل خيط ينتظم به الشَّتات، فإنَّ ذاك كلام شعري و وهم؛ اى غلط توهموا فيه؛ اذ كونه مثل خيط مبنى على وحدته؛ فلو ثبت، فذلك من آثار الوحدة لا من آثار الوجود بما هو وجود، فاذا فرضت الوحدة في غير الوجود، كانت هذه الخاصية له أيضا، هذا أولا.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٤٦ و ليس في التوحيد حجة لهم و إن فرضنا شبهة الباب تتم

اذ هو إلزام لمن يوحدو ليس ذا بالحكمى يسند

بل هو فيه ملزم لا مطلقا منع الاجتماع ما تحققا

بل ليس ملزما إذ الشبهة في دليله و لم يضر أن لا يفى و ثانيا: بعد تسليم كونهما متباينين، و المسلم عندهم أيضا، أنَّ المتباينين ما لم تكن لهما جهة وحدة، لا ينتزعان من شىء واحد، فان سلّموا لهما جهة وحدة، اوجب انتزاعهما من وجود متأصل واحد. فنقول: إنَّ

تلك الجهة المسلمة الثابتة فيهما، من قبل انفسهما، كافية في الحمل و ان لم يسلموا ذلك، فلا محيص لهم إلا عن نقض تلك القاعدة المسلمة، أن المتباينات لا تتزع من واحد، او الأخذ بها و الالتزام بتعدد الوجود المنتزع منه حسب تعدد الماهيات المنتزعة، هذا كله في الحمل.

و ليس في التوحيد الذاتى حجة لهم و إن فرضنا شبهة الباب، و هى شبهة ابن كمنونه المتقدمه، تتم؛ فإن غايتها على فرض تماميتها، اثبات اصالة الوجود بالتوحيد، لعدم امكانه بدونها، و هذا لا يغيثهم فى الإثبات الواقعى شيئاً، إذ هو؛ اى التوحيد إلزام لمن يوحد خاصية، فهو دليل على حسب التزام قوم خاص، لا على نفس الأمر من الواقع الذى ليس دونه مناص، و ليس مثل ذا بالحكمى يسند؛ اى لا- يقال لمثل هذا الإلزام، أنه برهان حكمى، فإن الحكيم من شأنه ان ينظر الى الأشياء من حيث الواقع و نفس الأمر، لا من حيث الالتزامات الخاصة؛ هذا، مع ما فيه من الدور الذى تقدم لزومه.

توضيحه مرّة ثانية: أن التوحيد لا يتحقق إلا بدفع تلك الشبهة، و لا تدفع إلا باصالة الوجود، و المفروض هنا اثبات اصالته بالتوحيد، بل هو فيه؛ اى التوحيد فى خصوص نفسه، ملزم لا مطلقاً، فمن اين يجب القول باصالة الوجود فى الواجب و الممكن جميعاً؟ و ليس لهم إلا التشبث بالإجماع على منع الاجتماع.

و فيه ما فيه؛ كما اشرت إليه: و منع الاجتماع ما تحقّق؛ اى ما ثبت لعدم الدليل لهم عليه، بل ليس ملزماً فى التوحيد أيضاً، إذ الشبهة فى دليله؛ اعنى، لزوم التركيب لا فى نفسه، و لم يضر أن لا يفي هذا الدليل الخاص، فإن غايتها على فرض تماميتها، هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٤٧ إذ ليس مقصوداً به و قد مضى إبطالها و عندنا لا يرتضى

كون الوجود ذاته المقدسة فانتظرن لدفع هذى الوسوسة

أما الصفات فهى عين الذات منتزعات ذاته بالذات

و هى مع أنها من الإلزام لسنا من الوجود فى التزام

بل كونها تصادق المعانى عينيّة اخرى بمعنى ثان

تشمل للتصادق الوجودى كالعرض القائم بالوجود

فالقول بالوجود كالماهية لم يكف فى تحقّق العينيّة بطلان هذا الدليل بالخصوص، و هو غير مضر؛ إذ ليس الدليل مقصوداً به؛ اى عليه، و قد مضى إبطالها؛ اى ابطال الشبهة أيضاً فى مبحث التوحيد، هذا على مسلك القوم مما شاء لهم.

و لكن عندنا لا يرتضى هذا المقال من اصله، و هو كون الوجود ذاته المقدسة، فانتظرن لدفع هذى الوسوسة و ابطالها. هذا كله فى التوحيد الذاتى.

أما الصفات، فهى عندنا (معاشر الإمامية) عين الذات؛ و معنى ذلك: أنها منتزعات ذاته بالذات؛ اى تنتزع عن الذات بذاته لا بقيام الصفات به، و هى مع أنها من الإلزام أيضاً كالتوحيد الذاتى، اذ لا يقول بها الأشاعرة لسنا من الوجود فى التزام بسببها، اذ لا تتوقف العينيّة على الاتحاد فى الوجود، اذ هى على ما عرفت و ستعرف، عبارة عن تجرد الذات عن كلّ معنى قائم به زائداً على الذات، مع كمالها و اجتماعها لكل الكمال بالذات. و هذا المعنى لا يفرق فيه لا واقعا و لا اعتقاداً، بين ان تكون الذات هو الوجود أو الماهية، بل كونها؛ اى العينيّة تصادق المعانى فى الوجود على ما فسروها به عينيّة اخرى بمعنى ثان، غير العينيّة التى نلتزم بها و نقول، لأن هذه العينيّة، هى العينيّة الوجودية؛ اى الاتحاد فى الوجود، اذ هو الذى يحتاج الى الوجود لتصادق المعانى. و الذى نقول به، هى العينيّة الذاتية، بمعنى أنه ليس غير الذات شىء؛ و العينيّة الوجودية لا تلازم الوحدة الذاتية، بل هى اعم منها؛ لأنها تشمل للتصادق الوجودى، كالعرض القائم بالوجود، فإن الأعراض مع زيادتها على الذوات، يصدق عليها ما قالوا فى الصفات، أنها فى مرتبة المفاهيم متغايرة، و فى مقام الوجود واحدة، فالقول بالوجود كالماهية، لم يكف فى تحقّق العينيّة المطلوبة، بل يحتاج فى اثباتها الى دليل خاص، و هو لزوم التركيب فى ذاته تعالى. اللهم إلا ان



هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٤٨ و أما الأفعال، فليست كالصفة توحيدها من مبدعات الفلسفة

فإن بنوا على اتحاد ما صدر فالعقل و الشرع عليه ما استقر

و إن أرادوا أن ما قد فعله يكون واحدا فما الملزم له يقولوا بأن الوجود بسيط، لا يقبل التركيب، فاذا قلنا به، استغينا عن دليل آخر على نفى التركيب، لكنّه تقرير آخر غير الاتحاد في الوجود، و مع ذلك، فبساطة الوجود أيضا تحتاج الى دليل مثبت، فالدليل على نفى التركيب لازم على كلّ حال، و لا فرق فيه بين ان نقول أن ذاته تعالى من دون تعيين، أنه الوجود أو غيره، لا يقبل التركيب، ثم نقيم الدليل عليه؛ او نقول أن ذاته الوجود و الوجود لا يقبل التركيب، و نقيم الدليل عليه.

و أما الأفعال، فليست كالصفة متحدة مع الذات، و لا هي أيضا متحدة في انفسها بان ترجع الى فعل واحد؛ كما قيل ذلك في الصفات أيضا، و لا ملزم على هذا الإرجاع حتى يحتاج الى جهة وحدة، و إنما توحيدها بهذا المعنى الثاني، من مبدعات الفلسفة، و لم يعلم وجه ذهابهم إليه لاختلاف تعليلاتهم.

و ظنّي أن حقيقة ما دعاهم إليه، هو ذهابهم الى أن ذاته تعالى الوجود، و أن الوجود لا يصدر منه العدم و لا الماهية، فلا بد ان يكون الصادر منه هو الوجود أيضا، ففعله تعالى عندهم هو الوجود، و لما ذهبوا الى وحدته، لمهم ان يقولوا: بأن فعله واحد، لأن فعله الوجود، و الوجود واحد. و هذا تعليل ظاهر على مذاقهم؛ و لكنهم اعرضوا عنه، و اكتفوا بتلك التعليلات الغير الملزمة، حذرا عن الاعتراض عليهم بالمصادرة.

و كيف كان، فقد ردّدت قولهم على ظاهر تعليلاتهم بين امرين، فإن بنوا لزوم كون الأفعال واحدا على اتحاد ما صدر، كما بنوا عليه الصادر الأول، و هو قولهم: «أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد»، فالعقل و الشرع عليه ما استقر، و ما ورد في الشرع أن أول ما خلق الله العقل؛ او أول ما خلق الله نوري، فليس مبتدئا على أنه واحد، و الواحد لا يصدر منه إلا واحد، بل مبتدئ على أن الخلق تدرجياً لا دفعية، و إن أرادوا أن ما قد فعله مع تعدده و تكثره، يكون واحدا و يرجع الى واحد، فما الملزم له سوى ما ذكرت

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٤٩ و ليس وجه الله أو ما أمرنا فيه دلالة على ما استحسنا

بل ذاك تحريف كتحريفاتهم أخزاهم الله على آفاتهم

فهذه أدلة كالشبه لمدعى الحكمة و التأله أنه وجود، و الوجود لا يصدر منه إلا الوجود، و هو الواحد، و ليس وجه الله في قوله تعالى: فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ... أو ما أمرنا في قوله تعالى: وَ مَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَفْحٍ بِالْبَصْرِ.

فيه دلالة على ما استحسنا؛ كما استشهدوا بهما على وحدة الفعل التي استحسناها بالدوق، بل ذاك؛ اي الاستشهاد بهما، تحريف منهم في معناهما كتحريفاتهم الكثيرة في معاني الآيات و الروايات. أخزاهم الله على آفاتهم! فإن آفاتهم على المسلمين كثيرة منها امثال هذه التحريفات، فهذه أدلة و حجج كالشبه من حيث الوهن و الضعف لمدعى الحكمة و التأله، فاعرف بها معنى الحكيم و فهم المتأله!

(١). بقرة ٢: ١١٥.

(٢). القمر ٥٤: ٥٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٥٠ و الحق في الوجود ما عرف اللغه أمضى و ما سواه لن نسوغه

لم يعرفوا منه سوى الترادف للكون و الثبوت ضد المتنفى

فما له حقيقة عينيه بها يكون كلّ كينونيه

بل هو نفى السلب أينما ذكر في واجب أو ممكن أو ما اعتبر

بل طبعهم يجري على المعروف لو أطلقوه لا على الموصوف

## تحقيق الحق في الوجود و الماهية

## إشارة

و الحق في الوجود، ما عرف اللغوة أمضى من معناه؛ اى الذى يكون عندهم معروفا و ممضى، و ما سواه لن نسوغة، و لا نريد بذلك، الاستناد فى الحق الى اهل اللغوة و تحكيمهم فيه بما هم اهل اللغوة و الأوضاع؛ بل المراد، إننا لا نعرف فى معناه سوى الذى عرفوه و عرفوه به، و ما وراء ذلك، فلا نعقله و لا له من الوضع شاهد.

و الذى يدعيه القائل بحقيقة الوجود من معناه، مبنئ على نقل فى الاصطلاح و وضع خاص من اهله، على حسب ما يزعمون أنهم يعقلون.

## [المعنى اللغوى و العرفى للوجود]

و لكن عرف اللغوة و عامية الناس، لم يعرفوا منه سوى الترادف للكون و الثبوت، ضد المنتفى اينما يستعملونه، فما له حقيقة عينية بها يكون كل كينوتية؛ كما زعموا أن كينوتية كل شىء بالوجود، و كينوتية الوجود بنفسه، بل هو نفى السلب اينما ذكر و استعمال و اطلق فى واجب كان أو ممكن، أو فى ما اعتبر من الأمور الاعتبارية و الانتزاعية؛ فاذا قيل: الله تعالى موجود، أو زيد موجود، أو الملكية موجودة، أو الزوجية للأربعة موجودة، فالوجود فى الجميع واحد، و له معنى فارد، و هو الثبوت المساوق لنفى السلب؛ بل طبعهم؛ اى هؤلاء القائلين بأن للوجود حقيقة، يجرى أيضا بصرافته على المعنى المعروف عند قاطبة الناس، لو أطلقوه، لا على الموصوف الذى يصفونه، فإنك تراهم كغيرهم يقولون على الله تعالى يا موجود، و لا يقولون يا وجود، و يقولون الموجودات الإمكانيّة أو الأرضية أو الفلكية أو العالم، و هكذا، و لا يقولون الوجودات. و لكنك متى اعترضت عليهم رجعوا الى عنادهم، و قالوا: بأنه مسامحة فى التعبير؛ او قالوا بأننا لا نعنى بالموجود إلّا الوجود؛ او قالوا بأن الوجود و الموجود واحد و الفرق بالاعتبار؛ او قالوا بأن الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٥١ أما المحقق الذى فى العين فهو ذوات ذا و ذى و ذين

ذاك الذى يقال شمس أو قمر أو بشر أو شجر أو الحجر

ذاك الذى يدرك بالأبصار أو متميزا عن الأغيار

و لم يكن تحقّق الذوات إلّا بأن تكون ثابتات

و كونها فى العين كالفوقية منتزعات لا تأصلية

توهم ألقته مالىخولياء و ليس أهل الكشف عنها خاليا

فإن يكن هذا هى الماهية قلنا بها فى الكلّ بالسوية

لكن ثبوتها على نوعين بالذات أو بغيره فى العين \*\*\*

## [حقيقة الوجود عندنا، كانت ذوات الأشياء و لا غير]

أما المحقق الذى فى العين، فهو عندنا ذوات الأشياء، و هى ذات ذا، و ذات ذى، و ذات ذين مثلا؛ اى ذوات الأشياء العينية من الواجب

و الممكن؛ لكننا نمثل له بالممكن لتمكنا من معرفته، فالذى له التحقق، ذاك الذى يقال: شمس أو قمر أو بشر أو شجر أو الحجر، قولاً اطلاقاً من عامية عقلاء الناس، لا يعقلون للوجود حقيقة، و لا يرون إلا الذات المشخصة بالشخصية الخاصة، ذاك الذى يدرك بالأبصار من مبصراتها، أو بالذهن و العقل متميزاً عن الأعيان فيما لا يدرك بالبصر.

### [حقيقة الوجود عند الفلاسفة]

و أما حقيقة الوجود، فإنها عندهم لا تدرك ببصر و لا بهويتها متميزة عن الماهيات، و يستوى عندهم فى ذلك الواجب و الممكن، و لم يكن تحقق الذات عندنا، إلا بأن تكون ثابتة، فلا يتوهم من التعبير بالتحقق أن التحقق شىء، أو أنه يزيد على الذات شيئاً، بل ليس المراد به إلا مفاد كان التامة، لا يفيد إلا الكون و الثبوت و الحصول، و كونها؛ أى الذات فى العين كالفوقية، منتزعات عن الوجود لا تأصلية؛ كما يقوله القائل باصالة الوجود، توهم باطل، ألقته فى اذهانهم مالمخولياً، لأنه من وسوسة النفس و تجسم الخيال. و ليس أهل الكشف منهم عنها خاليا لتوغلهم فى الوسوسة، و تجسم الخيال الذى يسمونه التجريد، و هم اشد اهتماماً بهذا القول السخيف من غيرهم، فإن يكن هذا الذى ذكرنا من ذات الأشياء، هى الماهية التى تقابل الوجود عندهم، قلنا بها فى الكل؛ أى كل من الواجب و الممكن بالسوية من غير فرق بينهما إذا الواجب أيضاً له ذات و هوية و حقيقة، إلا أنها غير معلومة، لكن ثبوتها؛ أى الماهية و تحققها على نوعين: بالذات أو بغيره فى العين، و بهذا يفرق بين الواجب و الممكن، و ان ارادوا بها هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٥٢ و ادعوا الوحدة من ملزومه بدعوى الاشتراك فى مفهومه و تكشف الوحدة فى الإطلاق عن وحدة المعروض و المصداق غير المعنى المعهود. و لعله الى ذلك اشار امير المؤمنين (ع) بقوله: «و لا يقال له: ما هو؟ لأنه خلق الماهية». فكأن الماهية فى الاصطلاح مخصوصة بالجواهر و الأعراض و المركبات و الشيتية من الذات المجبولة بالذاتيات اللازمة، فهو كقوله (ع): «و بتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له».

### المقدمة الثانية لوحدة الوجود: دعوى الاشتراك المعنوى له

#### إشارة

دعوى الاشتراك، هى الركن الثانى للقول بوحدة الوجود بعد تأصله، فإذا تمت ثبتت الوحدة عند قائلها؛ و الكلام بعد ذلك فى كيفية الوحدة. ثم مرادهم بالاشتراك المعنوى، الاشتراك فى المعنى الحقيقى الذى اثبتوه بدعوى تأصيله، لا فى المعنى المفهومى الذى تقدم منّا، أنه مرادف للكون و الثبوت، لكنهم يخالطون بينهما فى تقرير المدعى و الدليل. فأما أن ذلك منهم عن جهل بالمخالطة، أو أنه تعمد بالمغالطة، و ادعوا الوحدة من ملزومه. قالوا: إن الوحدة، من ملزوم الوجود، و لا يمكن نفيها عنه، و ذلك بدعوى الاشتراك فى مفهومه؛ قالوا: مفهوم الوجود واحد فى الواجب و الممكن، و الجوهر و العرض، و يطلق على الجميع بإطلاق واحد، و تكشف الوحدة فى الإطلاق عن

(١). البحار ٣: ٢٩٧/٢٤.

(٢). المصدر ٤: ٣٠٥/٣٤.

(٣). اعلم: أنه قد وقع الكلام بين الاولين فى أن الوجود مشترك بين الماهيات و زائد عليها، أم لا؟ و المخالف على ما قالوا، ابو

الحسن الأشعري، و ابو الحسين البصرى و اتباعهما؛ فإنهم ذهبوا الى أن الوجود فى كل ماهية عين تلك الماهية، و هذا النزاع بينهم كما ترى فى مفهوم الوجود، و لعلّ الشيخين لم يعرفا له حقيقة، لكنّ القائل بالمذهب الحادث؛ اعنى، كون الوجود له حقيقة واقعية، اغتتم ما استدللّ القوم به على ذلك الاشتراك، ليثبت به ما ادّعه سوى هذا المذدى اضافوا إليه من دليلى الانتزاع، و غرض المستدلّ اثبات الوحدة بها فى قبال من انكرها من القائلين باصالة، و إلّا فالمنكر للأصالة لا تصل النوبة معه الى ادّعاء الوحدة، و هو يحمل كلّ هذه الوجوه على الاشتراك فى المفهوم العام.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٥٣ فإن معنى واحدا لا ينتزع تعقلا لو لا اتحاد المنتزع

لكنهم قد خلطوا أمرين فإن للوجود مفهومين

مفهوما أصليا و ذاك المبتدع و ما هو الأصلي غير منتزع

يتبع فى العموم وضع اللغوى لا وضع إشراقيهم و الفهلوى

و ما هو المنتزع المبتدع فليحكموا فيه على ما ابتدعوا

إن تم فهو ملزم من أصيله و معنوى عند من تعقله وحدة المعروض و المصداق؛ و ذلك للتلازم بينهما، فإن معنى واحدا لا ينتزع تعقلا؛ اى عند تعقل العقل و تصوّره لو لا اتحاد المنتزع؛ اى محلّ الانتزاع و منشئه، فلو كان منشأ الانتزاع متعددا و متكررا، كما فى المقام، يكشف لا محالة عن وجود، جهة جامعة بينها أثرت فى وحدة الانتزاع، اذ المتباينات لا تؤثر اثرا واحدا، فلا ينتزع منها معنى واحد ابدا. لكنهم قد خلطوا أمرين فى مقام الدعوى و تقريرها، فإن للوجود على حسب اللغة و المصطلح مفهومين: مفهوما أصليا يوافق العرف و اللغة، و مفهوما ثانويا اصطلاحيا، و هو ذاك المبتدع، و ما هو الأصلي، هو المرادف للكون و الثبوت، و هو غير منتزع من واقع، متحقق، متأصل؛ اذ لا واقعية له و لا تحقق، و ما لا واقعية له لا يحتاج فى انتزاعه الى التأصل، بل هو معنى لغوى عام، يتبع فى العموم وضع اللغوى لا وضع إشراقيهم و الفهلوى، و وضع اللغوى مبنى على تصوّر محض الثبوت، بمعنى سلب العدم و نفيه، لا على الانتزاع من واقع متأصل، و ما هو المنتزع عندهم، المبتدع لهم، فليحكموا فيه على ما ابتدعوا؛ فإن كيفية الانتزاع فيه تابع لكيفية الابتداع.

و الحاصل: أن المفهوم العام الذى يسلم عمومه و وحدته، إنّما هو المفهوم العرفى اللغوى، و هذا لا مثبت له حقيقة واقعية، بل الجميع ناف لها كما تقدّم، و المفهوم الذى يفرض له حقيقة واقعية، و يدعى انتزاعه منها، لم تسلم صحته، بل هو مورد النزاع و أول الكلام؛ و حيث أنّ هذا الانتزاع مبنى على تأصل الوجود، فهو مبنى على تماميته، و إن تمّ هذا الأصل فهو ملزم؛ اى دليل الزامى يلزم من أصيله؛ يعنى، قال باصالته كالدّاماد و من تبعه و جماعة من المسائين، و لكنّه أيضا لم يتمّ عند هؤلاء، او لا يقولون باشتراكه كالدّاماد، و إلّا لما رغبوا عنه. و كذلك مشترك معنوى بذلك المعنى عند من تعقله، لا عند الجميع، بل على مذهبهم أيضا ليس هذا من الاشتراك فى

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٥٤ بل ليس فى الجزئى الاشتراك و الانتزاع شأنه الإدراك

و حاق الواقع لا يستعلم إذ عندهم كنه الوجود مبهم

ما كنهه فى غاية الخفاء مفهومه من أغمض الأشياء \*\*\*

و أوردوا أيضا وجوها لا يتم بعض و بعض لا يفي بما لهم

كصحة التقسيم و هى تثبت لما هو المعروف لا ما أثبتوا شىء، لأنهم كما سيأتى يدعون أن الوجود جزئى حقيقى، و ليس فى الجزئى الاشتراك، و هذا أيضا من الخلط و المغالطة، و أيضا الانتزاع شأنه الإدراك، و لا يتحقق بدونه، لأنه انتزاع من الحقيقة الواقعية، فلا بدّ ان يكون الانتزاع من حاقّ الواقع، و حاقّ الواقع لا يستعلم و لا يستكشف، إذ عندهم كنه الوجود مبهم، فكيف يمكن التوفيق بين هاتين الدعويين؟ فإنّ ما كنهه فى غاية الخفاء، مفهومه من أغمض الأشياء خفاء، فكيف يصحّ دعوى انتزاع المفهوم الواضح مما لا يمكن ان يدرك؟ و فى البيت اشارة الى قول السبزوارى و ردّه، حيث قال: «مفهومه من اوضح الأشياء، و كنهه فى غاية الخفاء».

## ذكر ادلتهم بعد ذلك على الاشتراك المعنوي، وابطالها

### إشارة

و أوردوا أيضا وجوها اخر مضافا الى ما ذكر، لا- يتم بعض منها في نفسه، و بعض آخر لا- يفى على فرض تماميته بما لهم من الاشتراك في المعنى المتأصل الواقعي؛ بل يثبت الاشتراك في المعنى العرفي اللغوي.

### الأول: [صحة التقسيم كاشفة عن وحدة المقسم]

كصحة التقسيم؛ يعني، أنه يصح تقسيم الموجود الى الواجب و الممكن، و الجوهر و العرض؛ او تقسيم الوجود بنحو الإضافة، فتقول وجود الواجب و الممكن و هكذا، و المقسم معتبر في جميع اقسامه؛ فتكشف صحة التقسيم عن وحدة المقسم، و هي تثبت لما هو المعروف من معنى الوجود، لا ما أثبتوا من المعنى المبتدع، فإن المقسم عندنا هو الوجود المساوق لنفي العدم، و لا شاهد لهم على أنه حقيقة الوجود، بل يشهد لما قلنا امران:

احدهما: صحة تقسيمه الى الذهني و الخارجي، و الاعتباري و الواقعي، مع أن الذهني و الاعتباري لا تحقق لها في العين. فيعلم أن المقسم شيء لم يلاحظ فيه التحقق، و أن التحقق للمضاف إليه لا للوجود؛

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٥٥ مع أنه ظني الاستدلال أعم مدلولاً كالاتعمال

بل هو شائع و هذا نادرو لا يصاغ الأصل مما يندر

و كالبقاء للوجود لو حصل لنا اعتقاد بالوجوب و ارتحل

و انقضه بالشئ و إن راموا به ما ابتدعوه فهو لم يتجه ثانيهما: أن هذا التقسيم يستعمله العرف أيضا، و هم لا- يعقلون هذا المعنى الابتداعي؛ بل نقول أنهم اوردوا صحة التقسيم في وجدانهم فلم يزيدوا على الدعوى الّا الدعوى، و اذا اعتبرت من حيث العرف، فالعرف شاهد على خلاف مرادهم هذا، مع أنه ظني الاستدلال، لأنه من الأدلة الظنية، و هو أيضا أعم مدلولاً كالاتعمال الذي هو اعم من الحقيقة، فمحض التقسيم لا يدل على الحقيقة، بل هو؛ اي الاستعمال شائع كثير الابتلاء و هذا؛ اي التقسيم، نادر لا يتلى به إلا قليلا، فهو ادون منه في جهة الاعتبار و الحجية، لأن الاستعمال لشيوعه و كثرته يمكن تأسيس الأصل عليه، فيقال: الأصل في الاستعمال الحقيقة، و ان كان اعم منه في نفسه، و لكن لا يصاغ الأصل مما يندر.

و الحاصل: أن صحة التقسيم لو بنيت على العرف، فحكمه حكم الاستعمال في الأعمية و الظنية، بل يمكن دعوى الأصل العقلاني من حيث الاغلبية فيه دونه، لوجود الكثرة فيه دونه.

### الثاني: [بقاء الوجود لو حصل لنا الاعتقاد، مع تبدل هذا الاعتقاد من الوجوب بغيره او بالعكس]

و كالبقاء للوجود لو حصل لنا اعتقاد، أو لا بالوجوب لشيء، و ارتحل ذلك الاعتقاد، و تبدل بغيره كما إننا اعتقدنا مثلا بوجوب العالم، ثم زال هذا الاعتقاد، و اعتقدنا مكانه، فإن الوجود باق بعد زوال الوجوب بعينه، من دون تبدل بوجود آخر؛ و ليس ذلك إلا لأن الوجود مشترك بين الواجب و الممكن، و نظير ما اذا علمنا بأن زيدا في الدار، ثم علمنا بأنه عمرو، فإن الإنسان باق غير زائل، و انقضه بالشئ، فإنه أيضا مثل الوجود لا يزول الاعتقاد به، بزوال بعض مصاديقه؛ كما لو علمنا بشيء، و اعتقدنا أنه إنسان ثم اعتقدنا أنه حمار، فإن الشئ باقية، و مع ذلك لا يكون دليلا على أنه مشترك، معنوي، متأصل، بل هو دليل على اشتراكه في المفهوم؛ و بعبارة اخرى: محض البقاء بعد تبدل الاعتقاد ليس دليلا على الاشتراك في الحقيقة الواقعية، التي هي مصداق للمفهوم، إلا ان يقوم دليل من الخارج على ثبوت الواقعية كالإنسان.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٥٦ بل البقاء عمّ فيما يلزمه و اللّازم الأعمّ لا يستلزمه و كاتّحاد العدم التّقيض له فاتّحد الوجود للمقابلة و إن راموا به ما ابتدعوه من الوجود، و أنّه هو الّذى ثابت في الحالتين؛ فهو لم يتّجه عندنا، فليس هذا إلّا دعوى على الدعوى؛ بل البقاء للشئ مع تبدّل الاعتقاد، عمّ فيما يلزمه، لكونه لازماً اعمّ، و اللّازم الأعمّ لا يستلزمه؛ اى ذلك الاشتراك.

تقرير كونه لازماً اعمّ: أنّه قد يجتمع ذلك في مجرد الاشتراك في المفهوم كالشئ، و مثله الكون و الثبوت، و المفاهيم الّتى لا تحصل لها في الخارج و قد يكون في الاشتراك في الحقيقة، كتبدّل زيد بعمره، مع بقاء الإنسانيّة. و قد يجتمع في اللّوازم الوجوديّة من الأعراض العامّة؛ كما اذا علمنا بأنّ زيدا مثلاً ابيض، ثمّ علمنا بأنّه اسود، او علمنا بأنّه عالم، ثمّ علمنا بأنّه جاهل، و هكذا؛ فإنّ بقاء زيد في العلمين، ليس لأجل أنّه مشترك حقيقى بين السّواد و البياض و العلم و الجهل، بل مجرد أنّه ملزوم اعمّ، يجتمع في الوجود، مع هذا و ذاك؛ فاذا ثبت أنّ البقاء لازم اعم للاشتراك في الحقيقة فلا يكون مستلزماً له مهما تحقّق.

### الثالث: [الوجود متحد كما اتّحد العدم، للمقابلة التى بينهما]

و كاتّحاد العدم بين افراده، اذ لا ميز في الأعدام، و هو التّقيض له، فاتّحد الوجود أيضاً للمقابلة التى بينهما، و إلّا ارتفع النقيضان، لأنّه لو فرض تعدّد الوجود، و أنّ وجود الواجب غير وجود الممكن، ففى الممكن يصدق اللّاوجود، لأنّه ليس بوجود الواجب، و اللّاعدم، لأنّه ليس بعدم محض، فلا بدّ ان يكون نقيض الواحد واحداً.

و هذه الوجوه الثلاثة، ممّا استدللّ به المحقّق الطوسى في التجريد على الاشتراك المعنوى، لمفهوم الوجود، قبلاً لأبى الحسن الأشعري و ابى الحسين البصرى، القائلين بعيتته مع كلّ ماهيّة.

و هذا الّذى استدللّ له لا- كلام فيه، إلّا أنّ القائل باصالة الوجود، استدللّ بها أيضاً على مرامه، فخلط المفهوم الاعتبارى بالمصداق المتحقّق الواقعى، و لكنّها لا تجديه شيئاً، و لمّا كان غرض المستدلّ الزام القائل بالتعدّد مع قوله باصالته، اجبت أوّلاً عن قبله، فقلت:

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٥٧ و الدفع أنّ من يرى التعدّد ايرى مسماه نقيضاً طارداً

بل جاز أن يعكس الاستدلال له و ذا أحقّ ممّا قالوا

و قولهم لا ميز في الأعدام من حيث معنى السّلب دون العامّ و الدفع: أنّ من يرى التعدّد للوجود، يرى مسماه؛ اى مسمى الوجود نقيضاً طارداً للعدم، و العدم نقيضاً طارداً له؛ يعنى، أنّه على التعدّد، ليس نقيض العدم هو الوجود الحقيقى الواقعى، بما هو وجود واقعى، حتّى يلزم تعدّد النقيض، بل التّقيض حينئذ هو القدر الجامع؛ اى المسمّى بالوجود، كما هو كذلك في المشترك اللفظى، فإنّ نقيض اللّاعين، ليس هو العين الواقعى لتعدّده، بل المسمّى بالعين، و هو واحد، هذا أوّلاً؛ و ثانياً نقول: بل جاز أن يعكس الاستدلال له؛ اى للقائل بالتعدّد، بان نقول كما سلّم أنّ نقيض الواحد، واحد كذلك يسلم أنّ نقيض المتعدّد، متعدّد، فعلى تعدّد الوجود، نقول: الوجود متعدّد، فلا بدّ ان يكون نقيضه و هو العدم متعدّداً، و ذا أحقّ ممّا قالوا من أنّ العدم واحد، فلا بدّ ان يكون نقيضه واحداً.

وجه الأحقيّة: أنّ النقيضين يعبر عن احدهما بالأصل، و الآخر بالنقيض، و لا يكون إلّا احدهما وجودياً و الآخر عدمياً، لأنّ احدهما ايجاب و الآخر سلب، و من البديهي أنّ ما هو ايجاب و وجودى اولى بجعله اصلاً، و يفرع عليه نقيضه في الوحدة و التعدّد من العكس، فليس لهم في تقديم العدم و رعاية جانبه على الوجود، إلّا التعليل بأنّ العدم مسلّم على وحدته، و شاهده قولهم لا ميز في الأعدام و الوجود محلّ الكلام، فيحمل المختلف فيه على المسلّم حملاً للمتشابه على المحكم، و قد اجبت على ذلك بقولى:

و قولهم لا- ميز في الأعدام، الّذى مرجعه الى اتّحادها، أنّما ارادوا الاتّحاد و عدم الميز من حيث معنى السّلب؛ يعنى، أنّه لا يفرق من حيث العدم بين عدم هذا و عدم ذاك و عدم ذلك دون الميز العامّ؛ يعنى، الميز الكلّى؛ يعنى، أنّهم لم يريدوا بنفى الميز المشبّه للوحدة، نفى الميز الكلّى، بحيث لا يكون بينها جهة ميز اصلاً، كيف؟ و قولهم الأعدام شاهد على لحاظ التمايز، و إلّا فليس إلّا عدماً



الّا اعداما، بل إنّما ارادوا نفى الميز و حصول الاتحاد في حقيقة العدم من حيث هو عدم، و الاتحاد هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٥٨ و الواحد المطلق لا المضاف و يتبع الوجود لو يضاف و العدم المضاف و المضاف له ليسا حليفين على المماثلة

و وحدة المفهوم لم يفتر ثبوتها لواحد بالآخر من هذه الجهة، لا ينافي تعدّد العدم من حيث مقابلته للوجود لو فرض تعدّده، و العدم الواحد، هو المطلق لا- المضاف، و يتبع العدم الوجود لو يضاف؛ فاذا فرض أنّ الوجود المضاف الى الواجب غير المضاف الى الممكن، فالعدم المقابل للوجود المضاف، يكون عدما مضافا أيضا، فيتعدّد بتعدّده. و أيضا العدم المضاف، اى عدم كان، و المضاف له؛ اى مع المضاف له، ليسا حليفين على المماثلة، و مماثلين في المقابلة؛ بل قد يكون الأصل واحدا و التقيض متعدّدا، اما خارجا، كالشمس و اللّاشمس، و كالقديم و اللّاقديم؛ او بالحقيقة كالإنسان و اللّانسان، و الأبيض و اللّابيض؛ و قد يكون بالعكس، كالحادث و اللّاحادث، و الكائن و اللّاكائن؛ و الكلّي و اللّاكلي؛ و قد يكونان معا متحدّين كالفرد و اللّافرد، و الزوج و اللّازوج، و النور و اللّانور و الظلمة و اللّاظلمة، و العلم و اللّاعلم من الضدّين اللّذين لا ثالث لهما؛ و قد يكونان معا متعدّدين كالحيوان و اللّاحيوان، و الجواهر و اللّاجوهر، و العرض و اللّاعرض.

### [لازم القول باصالة الوجود، الاشتراك اللفظي]

ثمّ إنّ لازم القول بتأصل الوجود و تعدّد افراده كالمشائين، الاشتراك اللفظي؛ سواء صرّحوا به أم لم يصرّحوا، و لا اعلم أنّهم صرّحوا به. نعم، في كلام الأشعري و البصري على ما نسب إليهما، التصريح به؛ فإنّهما قالوا- و الوجود في كلّ ماهيّة عين تلك الماهيّة، و الاشتراك في اللفظ، و مع ذلك، إرادة الاشتراك اللفظي المصطلح، المستلزم للأوضاع المتعدّدة منه بعيد، كبعد ارادتهما الحقيقة من الوجود.

و كيف كان، فالنّدى نقول به، هو الاشتراك المعنوي في المفهوم العام، دون المعنوي أو اللفظي في المفهوم المتأصل، و الأدلّة التي ذكروها، دالّة على ما ذكرنا لا على ما ذكره.

و وحدة المفهوم المجرد عن التّأصيل، لم يفتر ثبوتها لواحد من الوجود و العدم بالآخر؛ اى بنقيضه، لبداهته كلّ منهما في نفسه من دون حاجة الى الإتعاب؛ فإنّ مفهوم الوجود واحد من دون حاجة الى اثباته بوحدة العدم، و كذا مفهوم العدم،

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٥٩ و لا بنفى الميز مفهوم العدم و لا به اللّاميز، خصّ بل يعمّ

و زيد: أنّ الكلّ آية له و يلزم التعطيل من أهمله

و الدفع: أنّ الآية العلامة و إنّما الخصم بنى مراده

على مقال مدّعى العليّة في الخلق ثمّ شرطه السّنيخيّة لا حاجة في وحدته الى اثباته بوحدة الوجود. و لا يفتر أيضا بنفى الميز مفهوم العدم؛ يعنى، أنّ بداهته الوحده لمفهوم العدم، بحيث لا- تحتاج في اثباته الى التشبث بقولهم: لا ميز في الأعدام و لا به؛ اى بالعدم اللّاميز، خصّ بل يعمّ؛ يعنى، أنّ عدم الميز في الأعدام اذا كان المراد به من حيث العدم، لا اختصاص له بالعدم، بل الحكم جار في الوجود أيضا؛ فإنّه يصحّ ان يقال لا ميز في الوجودات من حيث الوجود؛ اى من حيث مفهومه، بل من حيث الحقيقة أيضا عند القائل بها. و ان قال بالمراتب كالفهلويين، فإنّ الامتياز بالمراتب، لا ينافي عدم الميز من حيث الوجود.

### [ذكر أدلة السبزواري على الاشتراك المعنوي و إبطالها]

و زيد على الوجوه الثلاثة المشهورة ثلاثة اخرى، ثالثها على وجه التأييد، و قد استدللّ بها السبزواري في منظومته:

الأول: أنّ الكلّ؛ اى كلّ الأشياء آية له تعالى، و لا يصحّ كونها آية إلّا بفرض السّنيخيّة، اذ لا يكون المبين، آية للمباين و لا تتصوّر

سَنخِيَّةٌ بين الأشياء و موجودها أَلَّا بفرض الاتِّحاد في الوجود، فيلزم الاشتراك المعنوي في حقيقة الوجود.

الثاني: و يلزم التعطيل للعقول عن المعرفة من أهمله؛ اي الاشتراك و الاتِّحاد، لأنَّه اذا قلنا: يا موجود، فأما ان نعرف منه من الحقيقة ما نعرفه من غيره في قولنا زيد موجود، و عمرو موجود، أو نعرف غيره و غيره العدم، أو لا نعرف شيئاً، فيكون من لقلقة اللسان؛ و منكر الوحدة حيث لا- يقول بالأوَّل، و لا- يمكنه القول بالثاني، لأنَّه انكار الصانع، لا محيص له إلَّا عن الالتزام بالثالث؛ و هو معنى تعطيل العقل عن المعرفة.

و الدفع: أَمَّا للأوَّل، فهو أنَّ الآية هي العلامة و بمعناها، و كون الشيء علامة لشيء، لا يستلزم لسَنخِيَّةٌ بينها و بين ذي العلامة، و من ذلك، الدلالة الوضعية لفظية و غير لفظية.

و إنّما الخصم بنى مرامه على مقال مدعى العلية في الخلق؛ اي الخلق، ثم شرطه بعد ذلك السَنخِيَّةٌ بين العلة و المعلول، فحيث اعترف بهذا المقال، بنى عليه مدعاه؛

هداية الامة الى معارف الاائمة، النص، ص: ٤٦٠ و لم يجد سَنخِيَّةٌ مواصلةً إلَّا بوحدة الوجود حاصله

و هي مقالة لدينا فاسدة بل ذاته عن خلقه مجردة

لو كان علة لكان موجبا لفاعل مرید شاء أو أبي

و ليس تعطيل العقول فاسدا إذ ما لها فيه مجال أبدا

بل ليس تعطيل لأصل المعرفة و إنّما التعطيل في أن نصفه

و قد كفى فهما من الموجود أن ليس بالمعدوم و المفقود

و كون ذاته وجودا نفهمه من غيره خطيئة توهمه و لمّا لم يجد سَنخِيَّةٌ، مواصلةً، توجب التواصل بين الخالق و المخلوق، إلَّا بوحدة الوجود حاصله. فرضها هي السَنخِيَّةٌ هاهنا، ثم حمل كون الأشياء آية على ما اعترف به و فرضه، و إلَّا فمجرد كون الشيء، لا يستلزم وحدة و لا- سَنخِيَّةٌ. و هي؛ اي العلية بين الخالق و المخلوق، مقالة لدينا فاسدة من اصلها، فكيف بالتفريع عليها؟ بل ذاته عن خلقه مجردة، لا سَنخِيَّةٌ بينهما اصلا، و القول بها عندنا كفر صريح؛ اعادنا الله منه! لو كان تعالى علة لخلقها لكان موجبا، لأنَّ الإيجاب من لوازم العلة، بل هو تعالى فاعل مرید شاء شيئاً أو أبي، و الفاعل المرید لا سَنخِيَّةٌ بينه و بين مفعولاته؛ كما أنّه لا سَنخِيَّةٌ بين زيد و كتابته و تجارته و صناعته و زراعته.

و أمّا دفع الثاني: فهو كما قلت: و ليس تعطيل العقول عن المعرفة بالحقيقة التي هي مدعاة الخصم فاسدا، إذ ما لها فيه مجال لتلك المعرفة أبدا، بل ليس تعطيل لأصل المعرفة، و إنّما التعطيل في أن نصفه، و التعطيل في التوصيف، لا سيّما بالذوق و الاستحسان ليس بفاسد، بل هو من حقيقة الإيمان. و قد كفى فهما و معرفة من اطلاق الموجود عليه تعالى، أن ليس بالمعدوم و المفقود، كما تقدّم في حق المعرفة عن الصادق (ع): «مثبت، موجود، لا مبطل و لا معدود...» و عن الرضا (ع): «مثبت، موجود، غير فقيد...» .

و كون ذاته تعالى وجودا كما نفهمه من غيره، كما زعمه بالمعنى الذي توهمه من حقيقة الوجود، فعلى فرض صحته في غيره، فقياس ذاته تعالى به، خطيئة توهمه؛

(١). البحار ٤: ١٢ / ٦٨.

(٢). المصدر ٣: ١ / ٢٦٧.

هداية الامة الى معارف الاائمة، النص، ص: ٤٦١ بل هم من المعنى الذي تخيلوا لم يعرفوا الكنه فهم قد عطّلوا

و لو فرضنا الفهم شرط المعرفة فما الذي صحح هذه الصفة

كذا الصفات لم يجز أن مثّلت و أنّها لو اجملت ما عطّلت



و ليس من عبادة المجهول ولا من التعطيل في العقول

أن يقصد الموجود والمليك له العالم القادر لا شريك له

فيعرف الكل من الآثار من غير تشبيه لدى استحضار

و أما الإيطاء فذا مؤيد للعرف لا لما به تفردوا اي توهم ذلك لأنه تشبيه و تمثيل؛ بل هم من المعنى الذي تخيلوا، لم يعرفوا الكنه أيضا، كما اعترفوا به، فهم قد عطّلوا أيضا عقولهم عن المعرفة.

و أيضا، و لو فرضنا الفهم شرط المعرفة المنخرجة عن التعطيل، فما الذي صحّح هذه الصفة التي يصفونها؟ و ما المجوّز لتوصيف ذاته تعالى بها سوى التخيلات و الاستحسانات التي ابرزوها بصورة البرهان؟ هذا بالنسبة الى اطلاق الوجود عليه تعالى و معرفة أنه موجود.

كذا الصفات، لم يجز أن مثلت، و أنّها لو اجملت ما عطّلت؛ يعني، أنه يكفي في معرفتها ما يكفي في معرفة الذات من الإثبات بما يخرج معه عن حدّي التعطيل و التشبيه، و ليس في الإثبات على الاجمال تعطيل و لا على لزوم الزائد عليه دليل، و ليس يعد من عبادة المجهول، و لا- من التعطيل في العقول أن يقصد الداعي الموجود والمليك له، العالم القادر لا شريك له، فيعرف الكل؛ اي كلّا من الصفات من الآثار فيعرف العلم بآثاره و القدرة بآثاره، و هكذا من غير تشبيه لها بصفات المخلوقين، لدى استحضار لكل من مفاهيمها في الذهن.

الثالث: ممّا زيد على الوجود تأييدا، الإيطاء و هو تكرار القافية في الشعر، و ذلك مستهجن عند الادباء، قالوا تكرار الوجود في الشعر يعد عند البلغاء من الإيطاء، و ذلك يؤيد كون الوجود واحدا معنى.

و الجواب عنه، ما قلت: و أما الإيطاء، فذا مؤيد للعرف؛ اي المعنى العرفي، لأنّ الحاكم به العرف، و هم لا يعقلون غير المفهوم العام، لا لما به تفردوا به من المعنى المخترع.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٦٢ و زيد أيضا بوجوه بارده من كون معطى الشيء ليس فاقده

لكن عنوا تسلّطا لما فعل كقدرة المعطى على ما قد بذل

و كونه سنخا لما قد أوجده بيني على العلة دون القاعدة

مع أنه لم يبق في الإيجاد معط و معطى مع الاتّحاد

بل عندنا أيضا على المفسرين نقض بالأعراض و الجواهر

قد كيف الكيف و كان فاقده و جوهر الجوهر، ليس واجده

### [الاستدلال بوجوه آخر]

#### إشارة

و زيد أيضا بوجوه بارده أخرى، استدلل بها السبزواري في حاشية شرحه على منظومته، ردّا على القائلين بتعدّد الوجود و تباين الوجودات مع تأصله الزاما لهم:

#### الأول: من كون معطى الشيء ليس فاقده،

و هي عندهم قاعدة بديهية، قال:

«و لو قلنا بتعدّد الوجود و تباينه، لم تصحّ هذه القاعدة، لأنّ كلّ وجود على قولهم غير الآخر و مباين له، فوجود الواجب غير وجود الممكن، فكيف يكون معطيا له؟ فلا يمكن تصحيحها إلّا بالوحدة.

و الجواب ما قلت: لكن عنوا تسلّطا و مالكيّة لما فعل؛ كقدرة المعطى على ما قد بذل؛ يعني، أن مرادهم انّ المعطى لا يكون فاقدا

للعطاء من حيث القدرة و الاستيلاء لا أنه لا بد ان يكون واجدا في ذاته عين ما يعطى و كونه؛ اى المعطى سنخا لما قد أوجده، إنما يبنى على العلة و يصحح بضميمتها دون القاعدة؛ اى قاعدة «معطى الشيء...»؛ يعنى، أن السنخية متفرعة على العلية و المعلولية التي مر ذكرها، لا على هذه القاعدة. هذا، مع أنه لم يبق فى الإيجاد معط و معطى مع فرض الاتحاد إلا بالاعتبار. فان ارادوا بالقاعدة، محض الاعتبار، فهي ساقطة عن الاعتبار، و نحن لا نسلّمها منهم إلا على ما فسّرنا، بل عندنا أيضا على المفسّر؛ اى الذى فسّروا به القاعدة، ينقض بالأعراض و الجواهر؛ فانها أيضا على مذهب اهل البيت (ع)، مجعولة، مخلوقة، فهو تعالى، قد كيف الكيف، و كان فاقده، و اين الأين، و لا أين له، و تقدّم عنهم (ع) فى ذلك، فراجع.

و هو تعالى أيضا جوهر الجوهر، مع أنه ليس واجده، كما قال امير المؤمنين (ع)

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٦٣ و أولها لبنا إلى الوجود ليس سوى الجمود بالوجود

و أن منه صحّ قول الحكماء العلم بالعلّة ممّا استلزم

علما بمعلول فلو تباينا ما استلزم المباين المباينا

و الدفع: أن ذا من الملازمة و ليس مبتيا على ما ألزمه

فالمتلازمان مع تباين تلازما فى العلم و التبين

من دون وحدة و لا سنخية و لا بعلة و معلولية و الرضا (ع): «بتجهيره الجواهر، عرف ان لا جوهر له.» و أولها لبنا إلى الوجود بقولهم: «أنّ الماهيات من الأعراض، و الجواهر ليست إلا اعتبارية، و ما هو المفاض من المبدأ الفياض بالإفاضة الإشرافية، هو الوجود لا غير، ليس هذا التأويل سوى الجمود بالجمود، لما سخت الشبهة و الفساد فى اذهانهم فهم فى العمى يعمهون، و عمّا رسخوا عليه لا ينتهون.

### الثانى: [العلم بالعلّة، يستلزم العلم بالمعلول]

و أن منه؛ اى من الاتحاد صحّ قول الحكماء فيما قالوا: العلم بالعلّة ممّا استلزم، علما بمعلول، فلو تباينا، و لم يكن جهة اتحاد بينهما، و جهة الاتحاد هي الوجود، ما استلزم المباين المباينا، و هو ظاهر، فإنّ المباين، لا يلازم المباين.

و الدفع: أنّ ذاك؛ اى الاستلزام أو حصول العلم، من جهة الملازمة و عدم الانفكاك بين العلة و المعلول، لا من جهة الوحدة و السنخية بينهما، و ليس هذا العلم مبتيا على ما ألزمه إياهم بزعمه. فالمتلازمان فى الوجود مع تباين بينهما، تلازما فى العلم و التبين، اذا تبين احدهما تبين الآخر، و اذا علم باحدهما، علم بالآخر من دون وحدة و لا سنخية، و لا بعلة و معلولية؛ فإنّ هذه الملازمة حاصله فى المتلازمين الذين هما معلولان لثالث.

و بالجملة: العلم بالمعلول من أثر الملازمة، و العلم بعدم انفكاك العلة عن المعلول لا من اثر العلية، حتّى تحتاج الى اعتبار الوحدة و السنخية، و مع ذلك فهذا الوجه، تكرار الدليل المتقدم بعبارة اخرى.

(١). البحار ٤: ٢٢٩/٣ و ٣٠٥/٣٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٦٤ و منه صحّ قول بعض معتمدان وجود علة تمام حدّ

و ليس حجة و لا معنى له لو لا على ذاك المرام قاله \*\*\*

و هو لديهم أبسط الأشياء عقلا و خارجا بلا أجزاء

فما له جنس لأنّ جنسه إمّا يكون غيره أو نفسه

فإن يكن غيرا فذو تقوّم بضده ماهية أو عدم

### الثالث: [القول بأن وجود علة تمام حدّ، و الجواب عنه]

قال (اي السبزواري): ومنه اي من الاتحاد صح أيضا قول بعض معتمد عليه في الحكمة، وفي عبارته بعض الأساطين أن وجود علّة تمام حدّ لوجود المعلول، ووجود المعلول حدّ ناقص لوجود العلّة؛ فإنّ هذا لا يستقيم إلّا على وحدة الوجود، فإنّ المباين لا يكون حدّا للمباين، لا تامّا و لا ناقصا.

و الجواب عنه: أن قوله ليس حجّة، لأنّه رأى و نظر، و الرأى ليس؟ حجّة، سيّما في الحكمة. بل و لا معنى له لو لا ان كان على ذاك المرام؛ اي وحدة الوجود، قاله اذ لا معنى لكون شيء حدّا تامّا، او ناقصا لشيء من دون اتحاد في تمام الذات أو بعض الذات، و لا يمكن فرض هذا الاتحاد إلّا بفرض وحدة الوجود، فالاستدلال بمثل هذا الكلام، مصادرة، لأنّه أوّل الكلام.

### في بساطة حقيقة الوجود عند القائلين بحقيقته و وحدته

#### إشارة

اعلم: إنّ المتكلّمين أيضا قالوا بوحدة الوجود و بساطته و اشتراكه، لكنّهم يعتبرون ذلك كلّ في المفهوم، و استدّلوا لوحده بالاشتراك، و للاشتراك بالثلاثة التي اشترنا إليها و للبساطة، بأنّه عارض لجميع المعقولات، فلا معقول اعّم منه، فلا جنس له، و ما لا جنس له، لا فصل له، و غير ذلك من الوجوه، و لا كلام لنا معهم. أنّما الكلام مع القائلين بتأصله و حقيقته.

#### [تقرير بساطة حقيقة الوجود]

و دعوى بساطته، و هو؛ اي الوجود بالحقيقة التي اثبتوها لديهم أبسط الأشياء، لا شيء ابسط منه و يكون عقلا و خارجا بلا أجزاء؛ اي لا اجزاء لها عقلا من الجنس و الفصل، و لا خارجا من المادّة و الصورة. فما له جنس، لأنّ جنسه إمّا يكون غيره أو نفسه؛ يعني، أنّه لو كان له جنس، فلا- يخلوا امّا ان يكون جنسه من نفسه؛ يعني، الوجود، او من غيره؛ فإن يكن الجنس غيرا؛ اي غير الوجود، فذو تقوّم بضدّه من

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٦٥ و إن يكن هو الوجود يلزم قلب مقسّم إلى المقوّم

و حيث لا جنس له لا فصل له فليست أجزاء له محصّلة

و ليس بالنوع إذ التشخص كالفصل للجنس به يحصص

فهو إذن حقيقة جزئية مشخّص بذاته الشّخصية

و الدفع أنّ ذا على التأصل و كونه مؤصّلا لم يعقل

و الاشتراك يلزم التعددا كذا اللزوم من تشكك بدا

و جنس الأجناس بسيط و له نوع و جنسه يساوى فصله \* \* \* ماهية أو عدم، لأنّ غير الوجود، إمّا ماهية أو العدم، و هذا محال؛ و إن يكن الجنس هو الوجود أيضا، يلزم قلب مقسّم؛ اي انقلابه إلى المقوّم، لأنّه اذا كان للوجود جنسا، فالوجود فصل مقسّم له؛ و اذا كان جنسه أيضا وجودا. و الجنس مقوّم الشيء، صار المقوّم و المقسّم واحدا.

و حيث لا- جنس له لا فصل له، اذ الفصل للتقسيم و التمييز، و اذا لم يكن له ما به الاشتراك لا حاجة الى ما به الامتياز، و اذا لم يكن له جنس و فصل، فليست أجزاء له محصّلة؛ اي الاجزاء الخارجية التي تحصله في الوجود؛ لأنّ الأجزاء الخارجية هي الأجزاء العقلية، و الفرق بالاعتبار. فان اعتبر الجنس لا بشرط عن الفصل و الفصل لا بشرط عن الجنس، فهما جنس و فصل، و ان اعتبر كلّ بشرط لا عن

الآخر، فهما مادة و صورة؛ و ليس بالتّوابع أيضا بهذا البيان، إذ التشخيص الذي يحتاج إليه النوع كالفصل للجنس به يخصيص، الفصل كما يتخصص بالجنس بالفصل و التشخيص بالوجود، فإذا كان النوع هو الوجود، انقلب المحصص المقسم مقوما أيضا، فهو إذن حقيقة جزئية مشخص بذاته الشخصية، لا بمشخصات غير حقيقية.

و الدفع على الذي سلكتناه: أنّ ذلك، مبنّى على التأصيل للوجود و كونه مؤصلا ميا لم يعقل عندنا، فنحن مستريحون عن هذه الأقويل و التعاليل، و اما عن قبل من ارادوا الزامه؛ اعنى القائل بالتعدد، و ان كان لا يهمننا ذلك، الا انى تطولت عليهم تطفلا، فقلت: و الاشتراك الذي اقروا به، يلزم التعدد، دون الجزئية الحقيقية، فلا بدّ اما ان هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٦٦

يكون متعدّد الأنواع، كالحيوان، او متعدّد الأفراد، كالإنسان؛ كذا اللزوم؛ اي لزوم التعدد من تشكك بدا، فإن التشكيك الذي الترموا به للوجود، مستلزم لتعدده، غاية الأمر، التعدد في الأفراد المتحددة الحقيقية.

### [جنس الأجناس بسيط عندهم]

و أيضا جنس الأجناس بسيط عندهم، كالجوهر و الكمّ و الكيف، و ساير المقولات التسع من الأعراض، فإنها لا جنس لها، و إلا لم تكن جنس الأجناس. و مع ذلك لا تمنع بساطتها عن كونها جنسا و لا عن أنّ لها نوعا، فجنس الأجناس بسيط، و له نوع و جنسه؛ اي جنس النوع يساوى فصله في الماهية؛ يعنى، أنّ ماهية جنسه و فصله واحدة، فإن كان النوع جوهرًا، فهما جوهران كالحيوان و الإنسان، و ان كان عرضا كالبياض، فهما عرضان؛ فإنّ جنس البياض و فصله أيضا لون، فما هو المقسم بعض من المقوم في الجوهر و العرض؟ و على هذا، فلا مانع من ان يكون الوجود مع بساطته جنسا تحته انواع، و يكون مقسمه أيضا الوجود باعتبار خاص.

و اما قولهم في تركب الوجود من الوجود، يلزم ان يكون مفيد ائيته مفيد ماهيته. قلنا: أولا لا يلزم ذلك، اذ على التعدد فالوجود الذي هو جنس و مفيد ماهيته غير الذي هو مفيد ائيته، اما واقعا أو بالاعتبار؛ و ثانيا: لو سلم ذلك، فإنما يثبت ذلك أيضا بساطته، و يمنع عن تركبه جنسا و لا يمنع عن تعدده نوعا، فيكون جنسا بسيطا تحته انواع.

### في أنّ كلامهم في جزئية الوجود و بساطته، و جزئية الواجب و بساطته، دورى

#### إشارة

اعلم: إنّ هؤلاء القائلين باصالة الوجود و وحدته، وقعوا في حيرة و تيه عظيم في الجمع بين لوازم ما ادّعوه: من انحصار الأصالة به، و دعوى اشتراكه و وحدته و جزئيته. فتخطوا فيه و خبطوا كثيرا في توفيق ذلك بين الواجب و الممكن، و من شدة حيرتهم، لم يعرفوا الدليل من المدلول عليه، فاتخذوا الدليل دوريا؛ كما عرفت في استدلالهم على التأصيل بالتوحيد. و من ذلك أيضا مسألة جزئية الوجود و بساطته، و جزئية الواجب و بساطته، فقد استدّلوا بكلّ منها للآخر، و الى ذلك اشرت بقولى:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٦٧ و كونه شخصا بلا تركب ألزمهم تخصيصه بالواجب

إذ غيره زوج كذاك ألزما القول بالواجب قولاً بهما

فعللوا اختصاصه بالواجب بأنه عن شركة ذاتا أبى

لأنه إن يجب التجرد له فكلّ ممكن مجرد

و إن نقيده بلا تجرد فليس واجب من المجرد  
و إن بلا شرط فكلّ يفتقر بالغير في تحصيل ما فيه اعتبر و كونه شخصا؛ اي جزئيا بلا تركب؛ اي كون الوجود، جزئيا، حقيقيا، بسيط،  
غير مركب الزمهم تخصيصه بالواجب، إذ غيره؛ اي الممكن، زوج؛ فإن من المسلمات الواضحات عندهم، أن الممكن زوج تركيبى،  
فالتزامهم بجزئية الوجود و بساطته صار داعيا و ملزما لهم، لتخصيصه بخصوص الواجب. و كذاك ألزم القول بالواجب، لأنهم بزعمهم  
متألهون قولاً- بهما؛ اي الزمهم الاعتراف بالواجب ان يقولوا بجزئية الوجود و بساطته، لقيام البرهان على بساطة الواجب و جزئيته، و  
عدم اشتراك شىء معه في حقيقته، فعللوا اختصاصه؛ اي الوجود بالواجب، بأنه عن شركة ذاتا أبى؛ اي يأبى حقيقة الوجود عن  
الاشتراك، لأنه لا يخلو فرض الاشتراك عن احد ثلاثة: فاما اين يكون الحد المشترك، و هى الحقيقة المطلقة مقيدا في ذاته بالتجرد  
عن الماهيات، فيكون التجرد عنها واجبا له؛ او مقيدا بعدم التجرد، فيكون عدمه واجبا له او لا بشرط عنهما، فلا يجب شىء منهما له و  
حينئذ نقول:

إن يجب التجرد له، فكلّ ممكن إذن مجرد، لأنّ المفروض اشتراك الواجب و الممكن في الوجود، و المفروض وجوب التجرد له،  
فيجب ان يكون كلّ ممكن مجردا. و هذا باطل بالضرورة. و إن نقيده بلا تجرد، فليس واجب من المجرد، لأنّ المفروض أن الواجب  
وجود، و الوجود واجب فيه عدم التجرد، فيلزم القول بعدم تجرد الواجب و هو محال. و إن فرض بلا- شرط، فكلّ من الواجب و  
الممكن، يفتقر بالغير في تحصيل ما فيه اعتبر، من التجرد و اللاتجرد؛ لأنّ المفروض، أن نفس الذات المشترك مطلق من حيث ذاته،  
فيكون التقييد من قبل غير الذات، فيلزم افتقار الواجب. قال في شرح الهداية: «هذه هى الكلمات الدائرة على السنة القوم في هذا  
المقام».

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٦٨ و عللوا الوجود في جزئيته مع كونه الواجب في هويته

قالوا: بأنّ كلّ مفهوم يرى مغايرا له إليه افتقرا

لم يحكم العقل بموجوديته ذهنا و خارجا بلا معيته

و لا افتقار للوجود أن يضم إليه غيره لأن ينفى العدم

فالواجب الوجود عين ذاته اذ الوجود قائم بذاته

و حيثما الواجب جزئيا عرف فما يكون عينه به وصف

فليس كليا و ليس عارضا و لا مقسما و لا مبعضا و عللوا الوجود في جزئيته مع كونه عندهم هو الواجب في هويته، و عللوا أيضا سائر ما  
للوجود من اللوازم بما للواجب. قالوا: بأنّ كلّ مفهوم يرى مغايرا له؛ اي للوجود إليه، افتقرا في اتصافه بالموجودية، لم يحكم العقل  
بموجوديته؛ اي بأنه موجود ذهنا و خارجا بلا- معيته؛ اي بلا انضمام الوجود إليه. و لكن لا افتقار للوجود في اتصافه بالموجودية أن  
يضم إليه غيره، لأنّ ينفى العدم، فإنّ الوجود بذاته، متّصف بالموجودية من دون حاجة الى انضمام شىء إليه؛ فالواجب الوجود،  
الوجود عين ذاته، اذ الوجود قائم بذاته في الموجودية، و حيثما الواجب جزئيا، عرف لاستحالة التركيب فيه بالبرهان، فما يكون عينه و  
هو الوجود به؛ اي بالجزئى، وصف أيضا، و كذلك بغيره من الصفات، فليس كليا و ليس عارضا، و لا مقسما و لا مبعضا.

### [كلام قطب الدين الرازى في جزئية الوجود و الواجب و بساطتهما]

قال في شرح الهداية: قال بعض المحققين (و هو قطب الدين الرازى):

«كلّ مفهوم مغاير للوجود كالإنسان، فإنه ما لم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر، لم يكن فيها قطعاً، و ما لم يلاحظ  
العقل انضمام الوجود إليه، لم يكن له الحكم بكونه موجوداً، و كلّ مفهوم مغاير للوجود، فهو في كونه موجوداً في نفس الأمر، محتاج

الى غيره الذى هو الوجود؛ و كل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره، فهو ممكن، اذ لا معنى للممكن إلا ما يحتاج فى كونه موجودا الى غيره؛ فكل مفهوم مغاير للوجود، فهو ممكن، و لا شىء من الممكن بواجب، فلا شىء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب.

و قد ثبت بالبرهان، أن الواجب موجود، فهو لا يكون إلا عين الوجود الذى هو موجود بذاته، لا بامر مغاير لذاته. ولما وجب ان يكون الواجب، جزئيا، حقيقيا، قائما بذاته، و يكون تعينه بذاته لا بامور زائدة على ذاته، وجب ان يكون الوجود أيضا هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٦٩ و الدفع أن مثل هذه العلل يبنى على التأصل الذى بطل فذلك المفهوم مما يلزم محذور الاشتراك لو يعمم

و ذاك فى حصوله لم يفتقر إلى انضمام و بذاته يقر كذلك، اذ هو عينه، فلا يكون الوجود مفهوما كليا يمكن ان يكون له افراد، بل هو فى حد ذاته جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد و لا انقسام، و قائم بذاته عن كونه عارضا لغيره. فيكون الواجب هو الوجود المطلق؛ اى المعزى عن التقييد بغيره و الانضمام إليه.

و على هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة، فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته، و تلك النسبة على وجه مختلف و انحاء شتى، يتعدر الاطلاع على ماهياتها، فالموجود كلى و ان كان الوجود جزئيا حقيقيا.

ثم قال: «و قال بعض الفضلاء كذا نسمعه، يقول: أن هذا مذهب الأولين و الآخرين من الحكماء و المحققين.» انتهى. فانظر الى هذا الحكيم، كيف غلط أو غالط بين المفهوم و المصدق؟ ثم انظر الى من تأخر عنه كيف اتخذوا هذا الكلام كأنه وحى الملك العلام يأخذه بعض من بعض و ينقله بعض من بعض.

قال اللأهيجى: فقد ذكر المحققون من العلماء دلائل قطعية على هذا المدعى رداً لإنكار الجاحدين و طعن الطاعنين، الذين ليس لهم ذوق سليم فطرتى، و من جملتها ما ذكره افتخار العلماء المتأخرين، افضل الحكماء المتألهين، الأمير السيد على الشريف الشيرازى. ثم ذكر الجملة المتقدمة بعينها، ثم قال: قال السيد: هذا ملخص ما ذكره بعض محققى مشايخنا، و قالوا: إنه لا يعلم ذلك إلا من كان راسخا فى العلم.» انتهى.

و الدفع: أن مثل هذه العلل يبنى على التأصل الذى بطل، و لم يتم عليه دليل فذلك المفهوم المنتزع عن التأصل، مما يلزم محذور الاشتراك المتقدم لو يعمم، لأنه إذن كلى طبيعى، فلا محالة يكون اما مقيدا بالتجرد أو اللاتجرد، او مطلقا و ذاك المفهوم أيضا فى حصوله؛ اى صدقه أو تحققه بزعمهم، لم يفتقر إلى انضمام، و بذاته يقر بالتخفيف؛ اى يثبت (من وقر، يقر) اذا ثبت و سكن، و منه قوله تعالى: وَ قَرْنَ فِي

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٧٠ و ما به نقول وصف منتزع ليس له ذات و معناه يسع

كالشئ فالإطلاق ما له حرج تجرد و اللاتجرد اندرج \*\*\*

و الله إذ قالوا هو الوجود و فى الوجود انحصر الموجود

اشكل أمر ممكن الوجود و كونه زوجا بلا جحد

فالتزوما صونا عن الإنكار بأن ذاك كله اعتبارى

و أنه يوصف بالموجود إذ كان منسوبا إلى الوجود يُؤْتَكَنَ على قراءة الكسر و ما به نقول من مفهوم الوجود، و وصف منتزع عن تحقق الشئ، و كونه و ثبوته، و هذا المفهوم ليس له ذات محقق فى العين حتى يكون الوجود قائما بذاته؛ و معناه و هو صرف الثبوت يسع كل شئ فى الواجب و الممكن، كالشئ حيث تعم جميع الأعيان، فالإطلاق فيه ما له حرج من محذور الاشتراك، بل تجرد و اللاتجرد اندرج فيه من غير محذور.

## تقرير قولهم في وجود الممكن، وزوجيته، وكيفية بسط الوجود على الماهيات

والله إذ قالوا هو الوجود كما عرفت، وفي الوجود انحصر الموجود، والمتحقق حيث لا- موجود عندهم، ولا متحقق سوى الوجود، اشكل عليهم امران:

احدهما: أمر ممكن الوجود من حيث وجوده، لأن الوجود عندهم منحصر بالواجب، فلا وجود للممكن؛  
و ثانيهما: كونه زوجا تركيبيا عندهم بلا- جحود. فإنهم قالوا: كل ممكن زوج تركيبى، له ماهية وجود، ومع حصر الوجود في  
الواجب، كيف يكون الممكن زوجا تركيبيا؟

فالتزموا صونا عن الإنكار و دفعا للاضطرار و الزاما للإقرار، بأن ذاك كله؛ اى وجود الممكن و زوجيته، اعتبارى لا حقيقى، و أنه إنما  
يوصف بالموجود، و يقال الممكن موجود، و الإنسان موجود، و الحيوان موجود، و هكذا، إذ كان منسوبا إلى الوجود؛

(١). الاحزاب ٣٣: ٣٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٧١ فانكروا الممكن فى الحقيقة و لقلق اللسان للمضيقة

و حيثما تكثر الوجود فى العين غير قابل الجحود

قالوا: بأن كل ذا، وجود منبسط ببسطه وجود

فاضطربوا فى أنه كيف انبسط على الماهيات؟ و هل بها اختلط

أم لا؟ فمن أين به قد نسبت؟ هل كسبت وجودا أو ما اكتسبت؟

ف قيل: بسطه على الإشراق و أنه باق على الإطلاق

و ليست الكثرة باختلاط لكن وجودات بالانبساط

تكثر بكثر الحدود و اختلفت مراتب الوجود

إذ الماهيات له حدود بالاعتبار ما لها وجود اى باعتبار نسبتها الى الوجود، فانكروا الممكن فى الحقيقة، إذ انكار وجوده فى الحقيقة  
انكاره فى الحقيقة. و لكن لقلق اللسان للمضيقة، و من اجل الاضطرار، فآمنوا بألسنتهم و لم تؤمن قلوبهم؛ يقولون بأفواههم ما ليس فى  
قلوبهم، بل مقتضى تألهم انكار الوجود لغير واجب الوجود.

و حيثما تكثر الوجود فى العين، غير قابل الجحود، فإن الموجودات من السماء و ما فيها، و الأرض و ما عليها من الأنواع المختلفة من  
الكثرة، بحيث لا يحصيها إلا بارئها، قالوا: بأن كل ذا، وجود أيضا لكن لا وجودات متعددة، بل وجود، واحد، منبسط، ببسطه وجود و  
يفيض الجواد الفيض، فاضطربوا بعد ذلك فى أنه كيف انبسط على الماهيات بوجه لا يوجب التقسيط و التجزئة؟ و أنه هل بها اختلط  
أم لا؟

و على الثانى، فمن أين به قد نسبت اذا لم يختلط بها؟ و لو تصورنا النسبة بوجه ما، هل كسبت الماهيات بالاختلاط، او بسبب النسبة،  
وجودا حقيقيا، أو ما اكتسبت؟

ف قيل فى تصحيح ذلك كله: بسطه على الماهيات على وجه الإشراق و الإضافة و النسبة اشراقية، و أنه؛ اى الوجود باق مع اشراقه على  
الإطلاق و الصرافة من دون تجزئة و تقسيط، و ليست الكثرة باختلاط له معها تركيبا أو اقترانا، فيتكثر بتكثر التركيب و الاختلاط معها،  
لكن وجودات محضة غير ممتزجة حاصلة بالانبساط، و إنما تكثرت و صارت وجودات بكثر الحدود الاعتبارية، و اختلفت بهذا  
الاعتبار أيضا مراتب الوجود فى الشدة و الضعف؛ إذ الماهيات له؛ اى للوجود، حدود بالاعتبار لا بالحقيقة. و اما فى الحقيقة فهى  
منتزعة من الوجود، ما لها وجود و تحقق، لا قبل بسط الوجود عليها و لا بعده، فهى لم تكتسب به وجودا اصلا.



هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٧٢ فالكثره المحدوده المضافه غير الذى عار عن الإضافة

و هي على تجريد الاعتبارين، و ليس غيره فى الدار

فهى بالاعتبار كالعكوس له فكثره فى وحده المعكوس له

وقيل: إنَّها له مجالى وقيل: غير ذا من الأقوال

تنبئ عن تخالف الأنظار أو فى المثال فرق اعتبارى

و كلّ ذا تحرّص بالغيب وفتح باب الزيب فى اللاريب و قد قالوا: الماهيات أو الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اصلا. و حينئذ فاجتمعت فى هذه الوجودات المتكثرة المحدوده بالحدود الاعتبارية جهتان: جهة المحدودية الظاهرية، و ان كانت اعتبارية؛ و جهة النفسية الأصلية مجردة عن الإضافة.

فان لوحظت بجهة الإضافة، فالكثره المحدوده المضافه، و هي الوجودات الخاصة، غير الذى عار عن الإضافة؛ اعنى مطلق الوجود، و هي ان لوحظت على تجريد الاعتبار، فهى عين؛ اي عين الوجود المطلق، و ليس غيره فى الدار، فهى اي الوجودات بالاعتبار؛ اي لا على الحقيقة، بل مع ذلك الاعتبار، كالعكوس له للوجود المطلق؛ نظير العكوس المتعددة فى المرآة للشخص الواحد، فكثره فى وحده المعكوس له؛ ففى عين الوحده كثره و فى عين الكثره وحده بالاعتبارين. هذا خلاصه ما ذكره المحققون منهم على نحو الجمع.

وقيل: إنَّها؛ اي الماهيات له؛ اي للوجود المطلق، مجالى و مظاهر؛ وقيل: غير ذا من الأقوال التى مرّت الإشارة إليها فى صدر المبحث. و هذه الأقوال لا تخلو: اما تنبئ عن تخالف الأنظار، كما هو الظاهر و هو مقتضى الحيرة و اختلاف الطبقات فى الفهم و الاستعداد، أو فى المثال فرق اعتبارى بينهم مع وحده الأنظار، و كلّ ذا تحرّص بالغيب، لأنّه ناش عن الحدس و الظنون. قتل الخراصون، ان هم إلاً يظنون! و فتح باب الزيب فى اللاريب، لأنهم أولّ من فتح التكلم فى ذات الله، و كانوا يتكلمون به أولاً فى السراديب؛ كما حكى عن الجنيد. فصار ذلك فتح باب لكلّ زنديق و مرتاب، فدسّسوا فيه من الأوهام و الشبهات ما سوّلت لهم انفسهم، و نشروها بين اهل الإسلام، ليلبسوا عليهم دينهم فصارت فى ايدى الرجال، فجعلوها محطّ القيل و القال، و اجالوا فيها الآراء، حتّى آل الأمر الى تشتت الأقوال.

فهؤلاء القائلون بوحده الوجود على اختلاف شعبها، او بالوجود دون وحدتها

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٧٣ تصوّروا ربّا على أفهامهم و مثّلوا له على أوهامهم

و ليست إلاً حيرة الأفهام قادت بهم لهذه الأوهام

حاروا بحدّ حيث تاهوا فى الظلم لم يعرفوا موضع رأس من قدم

فمرّة توحيدهم للخالق قد علّوه بالوجود المطلق

و مرّة بالعكس هل من مدّكر من يضلّل الله فكيف يدّكر

يكفى جميعها من المناقشة أن قلت ثبت عرشها ثم انقشه \*\*\* تصوّروا ربّا على أفهامهم، و مثّلوا له على أوهامهم. و قد قال تعالى: فلا

تضربوا لله الأمثال ... و ليست إلاً حيرة الأفهام، قادت بهم لهذه الأوهام؛ كما قال الصادق (ع):

«اياكم و التفكّر فى الله، فإنّ التفكّر فى الله لا يزيد إلاً تيهًا» .

فلما حاروا و تاهوا، تصوّر كلّ شيئاً على حسب وهمه و من العجب، و ان لم يكن من خزي الله بعجيب، أنّهم حاروا بحدّ، حيث تاهوا فى الظلم، ظلم الحجب المضروبه دون الغيوب، أنّهم لم يعرفوا موضع رأس من قدم، مثل لمن وقع من التيه بحيث لا يعقل شيئاً؛ و هذا نظير قول الباقر (ع): «حتّى انتهى بهم الكلام الى الله - عزّ و جلّ - فتحيروا، فان كان الرجل ليدعى من بين يديه فيجيب من خلفه، و يدعى من خلفه فيجيب من بين يديه.» و هؤلاء من شدّة الحيرة و التيه، لم يلتفتوا الى فلتات كلامهم؛ فمرّة توحيدهم للخالق، قد علّوه



بالوجود المطلق عن الاضافات، و هو الوجود الواحد؛ كما استدلّوا لأصالة الوجود أيضا، بأنّه لو لاها لم يوحد الخالق؛ و مرّة بالعكس، فيستدلّون على وحدة الوجود بتوحيد الخالق، و هم يعدون انفسهم عقلاء البشر، و لم يتوجّهوا الى هذا الدور الصريح من حيرة العقل و تيه الفهم هل من مدّكر؟ يدّكر الحق و يعتبر من خزي الله، و لكن من يضلّل الله، فلا هادى له، فكيف يدّكر؟ و ان يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده؟

ثمّ إنّ هذه الاوهام السّخيفة و السّبّهات الضعيفة، لا يحتاج ظهور بطلانها الى تجسّم الإبطال، بل يكفي جميعها من المناقشة فيها، أن قلت: «ثبت عرشها ثمّ انقشه»، و هذا مثل معروف، «ثبت العرش ثمّ انقش»، و المقصود بالتمثيل، أن كلّ هذه التّصورات و الأمثال نقوش على عرش التّأصل، فليثبت أوّلا ثمّ ينقش.

(١). النحل ١٦: ٧٤.

(٢). البحار ٣: ٢٥٩ / ٤.

(٣). المصدر ٣: ٢٥٩ / ٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٧٤ ثمّ له أيضا توالى فاسده و مشكلات للفساد عاضده نذكر منها جملة فاعرف بهامبلغ فهم العظماء التّبهاء إنّ الوجود عاند الماهية نور و ظلمة، فلا سنخية كيف يكون منشأ انتزاعها؟ أم كيف الأضداد على امتناعها؟

### ذكر بعض التوالى الفاسده لهذا القول، و المشكلات التى يستلزمها

#### إشارة

قد رأيت ان اذكر توالى فاسده، يتّرب على القول بتأصيل الوجود و وحدته، و اعتبار الماهية و فسادها، إمّا عقلا أو شرعا، او على حسب التزامهم و مشكلات أيضا يشكل بها عليهم، و لا محيص لهم عنها و لا مفرّ، فقلت: ثمّ له؛ اى للقول بوحدة الوجود و تأصيله أيضا؛ اى مضافا الى ما تقدّم، توالى فاسده و مشكلات؛ اى و امور تشكل عليهم بمقتضى التزامهم، و هى للفساد عاضده؛ اى تعضد فساد هذا القول و تويّده. نذكر منها جملة على حسب ما ظهر بالبال القاصر، فى الحال الحاضر؛ و لا ادعى انحصارها فيها، و لعلّ المتأمل، يظفر بازيد من ذلك، فخذ هذه الجملة و تأمل فيها، فاعرف بها مبلغ فهم العظماء التّبهاء، من الحكماء و العرفاء.

### [الأول و الثانى: كيف يكون الوجود منشأ انتزاع الماهية، و هما معاندان و ضدان و لا سنخية بينهما؟]

إنّ الوجود عاند الماهية؛ اى ضدّها لها بالاتّفاق منهم، اذ الوجود نور، و الماهية ظلمة، فلا سنخية بينهما؛ و اذا لم تكن سنخية، كيف يكون الوجود منشأ انتزاعها؟، مع أنّ السنخية، معتبرة بين المنتزع و المنتزع منه، و إلّا لجاز انتزاع كلّ شىء من كلّ شىء؟ أم كيف تنتزع الأضداد على امتناعها؟ من الصدق اللّازم منه عدم السنخية؟ فإنّه لا يمكن فرض شىء واحد سنخا للمتضادين بل المتضادات.

فان قالوا: الحكم ثابت من الطرفين، فكيف تفرض السخية بينهما على اصالة الماهية؟

قلنا: ليس الوجود كالحجرية و الإنسائية و الماء و النار، حتى يحتاج في انتزاعه الى لحاظ السخية؛ بل حقيقته ليست إلا تقرر الماهية و تحققها، و كونها و ثبوتها، فهو ليس بمنتزع؛ و لو كان، فهو منتزع من تقررها لا من نفس الماهية.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٧٥ و العرض الحادث بعد المنتزع كالعلم و اللون فمم ينتزع؟

فإن من الأول، فهو قد بداخلوا، و إن من غيره تعددا

فإن تداخلا تجزى و اتسع و إن تمايزا فحمل امتنع

و استلزم المسخ و الاستحالة تبدل الوجود لا محالة

لأنه الأصل و بالوجدان باق كما تعاقب اللونان

### [الثالث: العرض الحادث بعد الوجود، ممّا ينتزع]

و العرض الحادث بعد الوجود المنتزع، كالعلم و اللون، اللذين يعرضان على موصوفهما بعد تحققه بزمان؛ كما أن زيدا لم يكن عالما ثم صار عالما و هذا الشيء لم يكن احمر، ثم صار احمر، و هكذا حكم سائر الأعراض اللاحقة للذوات؛ فمم ينتزع هذا العرض الحادث بعد الوجود؟

و الأمر فيه لا يخلو عن وجهين: إما ان يكون منتزعا من الوجود الأول، او من وجود آخر غيره؛ فإن كان منتزعا من الأول، فهو قد بدا؛ اى ظهر و تحقق خلوا من هذا العرض؛ و إن كان من غيره، فقد تعددا الوجود، و معه فلا- يخلو إيا ان يكون الوجودان يتداخلا، فيصيران وجودا واحدا، او يتمايزان؛ فإن تداخلا تجزى الوجود بعد بساطته، و اتسع بعد ضيقه؛ و إن تمايزا فحمل امتنع، لما اشترطوا في الحمل، الاتحاد في الوجود، و مع فرض العلم و العالم موجدين بوجودين، لا يمكن حمل احدهما على الآخر لفقد شرطه. فان قالوا: الوجودان، و ان كانا متعددين من حيث الحدود، إلا أنّهما متحدان من حيث الحقيقة. لقلنا بمثل ذلك في زيد و عمرو، فاللزام جواز حمل احدهما على الآخر أيضا.

### [الرابع: يستلزم هذا القول المسخ و الاستحالة]

و استلزم المسخ: و هو تبدل الصورة النوعية بصورة نوعية اخرى؛ و الاستحالة؛ و المراد بها: تحوّل الشيء من صورة الى اخرى، كتحوّل النار رمادا، و البدن ترابا و النطفة علقه، ثم مضغه، ثم لحما. تبدل الوجود على قولهم لا محاله، لأنه الأصل، و الماهية منتزعة عنها بالتبع، فيجب أولا تبدله، ثم تبدل الماهية بتبعها. و الحال أن الوجود بالوجدان، باق كما هو باق اذا تعاقب اللونان على شيء واحد؛ يعنى، أن المسخ و الاستحالة بالنظر الى العقل و الوجدان، ليس إلا كتعاقب اللونين في بقاء الوجود و محفوظيته في الحالين؛ فإننا لا نرى تغيرا في الوجود، و إنما التغير في الموجود، ليس إلا أن الوجود مفهوم منتزع من تقرر الشيء و كونه. فكما أن الشيبية و الهدية محفوظة

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٧٦ و قولهم صرف الوجود يحفظوهم كما في الأصل لا يلاحظ

كيف البسيط قد تجزى بالحصص حقا و لو لم يك حقا لم يخص

و كيف الاعتبار حدّ الواقعي؟ أم كيف حدّه و لم ينتزع؟ من غير تبدل، فيقال هذا الشيء كان كذا، فصار كذا، كذلك الوجود معنى و هو التقرر غير متغير.

و قولهم صرف الوجود يحفظ؛ اى الوجود الغير المقيّد بالحدود، محفوظ فى الحالين، و هم، او مغالطة؛ كما أنّ فى الأصل لا يلاحظ ذلك، فإنّ الملحوظ فى الأوّل هو الوجود الخاصّ، لا صرف الوجود، و إنّما لجاز ان ينتزع منه كلّ شىء، لأنّ كلّ شىء يلائم مع صرف الوجود.

و الحاصل: أنّ المحفوظ، لا بدّ ان يكون هو الملحوظ فى الأوّل، الذى صار منشأ لانتزاعه، و هو الوجود الخاصّ، و إنّما لم يكن محفوظا، و الوجود الخاصّ الذى كان منشأ لامتناع الأوّل غير هذا، و إنّما لكان منقلبا إليه من أوّله.

### [الخامس: كيف صار الموجود البسيط وجودات حقيقة؟]

على قولهم ببساطة الوجود، كيف البسيط قد تجزى بالحصص حقّا؟ حتّى صار الوجود الواحد، وجودات حقيقة، و لو لم يك؛ اى التجزى بالحصص حقّا و واقعا، لم يخصّ واقعا، حتّى يكون وجودات خاصّة، فيقال وجود هذا و وجود ذا و وجود ذاك.

فان قالوا: إنّ الحصاص بالاعتبار، فالاعتبار لا يكون موجبا للآثار.

و مع ذلك، فهو قول بوحدة الوجود و الموجود.

### [السادس و السابع: كيف حدّدت الماهية الاعتبارية الوجود الواقعي؟ أم كيف حدّده قبل انتزاعها من منشأ انتزاعها]

و اذا فرض تحصيله واقعا، كان محدودا و لا محدّد له غير الماهية، و المفروض أنّها اعتبارية، و كيف الاعتبار حدّ الواقعي، فإنّ الأمر الواقعي لا يحدّ إلّا بما هو واقعي مثله.

أم كيف حدّه و لم ينتزع؛ يعنى، أنّه لو سلّم أنّ الاعتبار يصحّ ان يكون محدّد الواقعي، فالماهية على قولهم منتزعة، و لا انتزاع إلّا بعد وجود منشأ انتزاعها، فكيف يكون محدّدا واقعيّا لمنشأ انتزاعها قبل انتزاعها؟ و لو كان التحديد و التحصيل اعتباريا، فهو باق على بساطته و صرافته من دون تخصّص.

هداية الامة الى معارف الانمئة، النص، ص: ٤٧٧ و مع بقائه على البساطة من أين حاز العالم انبساطه؟

من أين هذا الثقل و التجسّم؟ فإنّ الاعتبار لا يجسّم

هب أنّه خصّ بالاعتبار فكيف كان الانبساط الطارئ؟

أمن تجلّى ذاته بنفسه؟ أم بتجلّى فيئه أو عكسه؟ هداية الامة الى معارف الانمئة؛ النص؛ ص ٤٧٧

### [من اين حاز العالم انبساطه؟ مع بقاء الوجود على بساطته؟]

و مع بقائه على البساطة، من أين حاز العالم انبساطه، هذا الانبساط العريض المشهود، من ارضه و سمائه بما فيها من اجناس مختلفة و انواع مشتتة غير مؤتلفة.

فان قيل: إنّ من قبيل انبساط شعاع الشّمس على الحيطان و الجدران.

قلت: مع أنّ ذلك يوجب التحصيل واقعا، قياس مع الفارق، لأنّه انبساط الموجود على الموجود، و هنا انبساط الموجود على المعدوم؛ لأنّ الماهيات قبل انبساط الوجود عليها معدومة، و المعدوم لا يقبل الانبساط، فكيف و من أين هذا الثقل للأشياء الثقيلة؟ و من اين هذا التجسّم للأجسام و كذا الطول و العرض و العمق؟

فإن الاعتبار لا يجسم الشيء و الوجود الذي هو حقيقة الأشياء بسيط غير قابل للتجسم، و لا للتثقل و الخفة و العرض و الطول. هب أنه خص بالاعتبار، فتحققت وجودات خاصية، فكيف كان هذا الانبساط الطارئ للوجود؟ و كيف كان بسطه على الماهيات و هي معدومة؟ كما اشترت إليه:

### [التاسع: كيف كان بسط الوجود على الماهيات، و هي معدومة؟]

أمن تجلّى ذاته بنفسه؟ أم بتجلّى فيئه أو عكسه؟ فإنّه بحسب التصوير لا- يخلو عن احد ثلاثة: إمّا ان يكون بسيط ذات الوجود على الماهيات، بان يفرض أنّ الوجود بذاته مبسوط عليها كصفحة منبسطة على نقاط مفروضة تحته، تأخذ كلّ نقطة منه على حسب حدّها؛ او بقيئه؛ اي ظلّه و شعاعه، بان يفرض الوجود، كالشمس و له شعاع منبسط، كشعاعها المنبسط على الحيطان و الجدران؛ او بعكسه، بان يفرض الماهيات مرآئ و مجالى، و الوجود منعكس فيها انعكاس الصورة فى المرآة، و كلّ ذلك من انحاء التجلّى و يسمّى عندهم به.

و قد وقع فى كلماتهم التعبير عن الانبساط بكلّ من هذه الأنحاء. و قد جمع هذا البيت، الأنحاء كلّها:

كلّ ما فى الكون و هم أو خيال او عكوس أو مرآيا أو ظلال

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٧٨ فإن بذاته فليس يفرض لكّله بسط و لا يبعض

و إن على العكس فلا عكس له و لا له فىء يعدّ ظلّه

ليس وجوده، وجود كلّ شىء و لا مع الأشياء كالشىء و فىء

و العدم الآبى عن انعكاس و عكسه الأقرب بالقياس

و ليس شيئاً يقبل التجلّى إذ ما له شأنيّة المحلّ

ثمّ الخسيس كيف مظهر له أو كان مرآتا و عكسا ظلّه و على كلّ حال، نقول: فإن كان البسط بذاته، فلا يخلو: إمّا ان يكون بسيط كلّه، او بعضه، و كلاهما محال، فليس يفرض لكّله بسط؛ لأنّه يوجب الانتهاء و المحدودية أولاً، و لا يسعه شىء ثانياً، و ليس بواقع ثالثاً؛ و لم يدع احد أنّ كلّ موجود من الموجودات، هو تمام الوجود، و لا يبعض فلا يمكن فرض بسط جزء منه، و إن يكن بسطه على نحو العكس و الفىء، فلا- عكس له و لا- له فىء يعدّ ظلّه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. ليس وجوده، وجود كلّ شىء ذاتاً، و لا- مع الأشياء كالشىء و فىء، بل كلّ ذلك او هام تخليّة. و الماهيّة عندهم عدميّة، و هي قبل الوجود معدومة، و العدم الآبى عن انعكاس فيه، لأنّه ليس بشىء، فكيف يقبل الانعكاس؟ قال الشبستري:

عدم آئينه هستى است مطلق كزو پيدا است عكس تابش حق

عدم چون گشت هستى را مقابل درو عكسى شد اندر دم مماثل و عكسه الأقرب بالقياس؛ يعنى، لو بنينا على الانعكاس فجعل القضية بالعكس، بان يقال أنّ الماهيّة انعكست فى الوجود، و الوجود مرآة للماهيات، اقرب بحسب القياس كما لا يخفى. و أيضاً العدم ليس شيئاً يقبل التجلّى باى نحو فرض، إذ ما له شأنيّة المحلّ؛ فإنّ التجلّى سواء كان له أو فيه أو عليه، لا بدّ له من محلّ، و لا بدّ للمحلّ من القابليّة، و العدم لا قابليّة له و لا محلّيّة؛ فلا بدّ ان يفرض للماهيات تقرراً قبل وجودها، إمّا فى ذاتها أو فى علم الله، كما يأتى الكلام فى الأعيان الثابتة.

### [العاشر: كيف تكون الأشياء الخسيسة، مظاهر ذاته تعالى؟]

ثمّ الخسيس من الأشياء، كالبهائم و السباع و الحشرات و القاذورات، كيف مظهر له؟ فإنّ الأشياء كلّها على التجلّي و الانبساط تكون مظهرا للذات، و هم يصرّحون بذلك كثيرا. فإنّا لو لم نقل باستلزامه العينيّة كما اعترف به محيي الدين، فإنّه لا شبهة عندهم في المظهرية، و كيف يرضى المسلم العاقل بان يقول: إنّ الأشياء الخسيسة مظاهر ذاته تعالى؟ بان كان وجود الخسيس وجوده المحدود، أو كان مرآتا له و عكسا له ظلّه و فيئه.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٧٩ جزنا، و لكن هل هي المؤثرة في جعله، ذا حصص مغايرة

فانفصم البسيط بالحدود لم تبق بعد وحدة الوجود  
تركب الممكن من أمرين هذا اعتباري و ذاك عيني  
بل إن تكن مجعولة تركيبا من واجب و ممكن و من أبي  
ألزم تركيبا لواجبين و الاعتراف بالمؤثرين  
مع كونها على الوجود تغلب أو لم تؤثر فانتهى المراتب

### [الحادي عشر: هل الماهية مؤثرة في جعل الوجود ذا حصص مغايرة؟]

جزنا عن السؤال عن كيفية التحصيص و كيفية الانبساط، و لكن هل هي المؤثرة في جعله؛ اي الوجود ذا حصص مغايرة، متميزة، أم لا؟ فإنّ الأمر لا يخلو منهما، و كلّ منهما يستلزم مفسد و محاذير:

أمّا الأول: فإنّ الماهيات اذا كانت مؤثرة في التحديد واقعا فانفصم الوجود البسيط بالحدود التي احدثتها الماهيات، و حينئذ لم تبق بعد؛ اي بعد ذلك، وحدة الوجود، بل صار الواحد وجودات متعدّدة حقيقة، و متميزة واقعا، و أيضا تركيب الممكن من أمرين، هذا اعتباري و ذاك عيني واقعي؛ لأنّ المفروض، أنّ الماهية مؤثرة في التحديد، فلا بدّ ان تكون شيئا لها صلاحية التأثير، و ما كان بهذه المثابة من الصلاحية، كان دخيلا في واقعية الممكن و تحقّقه، فيلزم تركيبه من امر واقعي و امر اعتباري. بل إن تكن الماهية مجعولة، تركيب الممكن من واجب و ممكن؛ لأنهم قد اختلفوا في أنّ الماهية مجعولة أم لا، على قولين، و القائل بالوحدة لا يقول بمجوعليتها. و لكننا نرددهم من حيث عدم خلوّ الواقع عن احدهما، فمن قال بمجوعليتها لزم ما ذكرنا، لأنّ الماهية اذا كانت مجعولة، كانت ممكنة، و اذا فرضت مؤثرة، كانت جزء الممكن الموجود، و الجزء الآخر هو الوجود، و هو واجب، فتركب من الواجب و الممكن؛ و من أبي مجعوليتها، لزم امرين آخرين؛ اعني، تركيبا لواجبين، و الاعتراف بالمؤثرين، كالتنوية، لأنّ الماهية اذا لم تكن مجعولة، و هي مع ذلك كانت مؤثرة، كانت إذن مؤثرة بالذات لا بالجعل؛ و كلّ ما كان مؤثرا بالذات، فهو واجب.

فقد تركيب الممكن من واجبين، مع كونها في التأثير اقوى، لأنها على الوجود تغلب لتحديد اياه في الانبساط، فصار الواجب إذن مغلوبا أو لم تؤثر (عطف على قولي: «هل هي المؤثرة»)، و هذا هو الشقّ الثاني من التريد، و مع عدم تأثيرها يلزم هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٨٠ كانت حدودها كلا حدود فوحدة الوجود و الموجود

فلا وجودات و لا مجال و ليس للتشكيك من مجال  
و لا لميز الربّ و المربوب أو ميز الإمكان عن الوجود  
بل كلّ ذاك محض الاعتبار لقلقه، بها اللسان جار  
فاتحدت في الذات و الهوية حقيقة الخالق و البرية

فجوهرية الجميع واحدة و الاعتبار كلّ شخص فرده أيضا امور، فانتهى المراتب؛ اذ كانت حدودها إذن اعتبارية، فهي كلا حدود. فالوجود في الواقع ليس إلّا بسيطا غير متفصّل و لا متشقق، فاذا لم يكن محدودا واقعا، لم يكن له مراتب، لأنّ المراتب فرع التعدّد، و

حينئذ فوحدة الوجود و الموجود معا، لا وحدة الوجود و تكثر الموجود. فلا وجودات و لا مجالى، اذ الاعتبار لا يخرج الواقع عما هو عليه، فلا موجب لصيرورة الوجود، وجودات، و لا الماهيات اذا كانت اعتبارية محضة شىء تقبل التجلى. و أيضا ليس للتشكيك من مجال، اذ التشكيك فرع المراتب، و هى فرع التعدد و التكثر، و لا لميز الرب و المربوب، و افتراق الخالق عن المخلوق؛ أو ميز الإمكان عن الوجوب من مجال أيضا، لوحدة الوجود و الموجود حقيقيًا، بل كل ذاك من المراتب و كثرة الموجود، و امتياز الرب عن المربوب.

و القول بالإمكان و الوجوب محض الاعتبار، الذى لا واقع له و إنما التلفظ بها منهم، لقلقه بها اللسان جارى، تقليدا لغيرهم أو صوتا عن ضررهم؛ و لأنهم التزموا ظاهرا بالإسلام فلا يمكنهم انكار ضرورياته صريحا بعد الالتزام، و إلا فمقتضى اوهامهم التى سموها براهين، و ركنا فى الاعتقاد بها ركون الجزم و اليقين، ليس إلا ما ذكرنا.

### [الثنانى عشر: اتحاد الخالق و المخلوق يستلزم القول بوحدة الوجود و أصلته]

فأتحدث اذن فى الذات و الهوية حقيقة الخالق و البرية؛ لأن ذات كل شىء و حقيقته عندهم، ما به تحققه؛ و تحقق كل شىء بالوجود لا-غير. فالوجود حقيقة الواجب و الممكن؛ فجوهرية الجميع التى بها تظهر و تتحقق واحدة، و الاعتبار بناء على اعتباره، إنما اثر فى مقام التشخص فقط، فهو كل شخص فرده عن الحقيقة، فالوجود بمنزلة الطبيعة النوعية، لاشتراك الواجب و الممكن فيه. و غاية تأثير الاعتبار، إنما هى فى التشخص لا فى الحقيقة و الجوهرية؛ فالاعتبار بمنزلة العوارض

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٨١ و العقل و الإسلام باتفاق قد حكما بحق الافتراق

و استلزم القول بذا الإذعان بأنه الآن كما قد كانا

و الخوض فى الذات بل اكتناهه إذ وصفوه أى شىء كيف هو

و انتزعوا المفهوم للحقيقة مشتركا مع كونها دقيقة

و استلزم التشبيه بالمحدود و نفى مخلوقية الوجود المشخصة للطبيعة، تجعل الافراد متعددة متميزة فى مقام الفردية، دون الجوهرية.

و العقل و الإسلام باتفاق، قد حكما بحق الافتراق بين الخالق و المخلوق، لا بالافتراق الاعتبارى؛ فهذا القول مخالف لضرورة العقل و الاسلام.

### [الثالث عشر: يستلزم على القول بها الادعان بأنه الآن على ما كان و لم تنلهم وحدته]

و استلزم أيضا القول بذا، الإذعان بأنه الآن كما قد كانا؛ اى ليس معه شىء فى الموجودية؛ كما قد كان قبل اليجاد، فإنه كان و لم يكن معه شىء، ثم خلق ما كان، ثم يبقى و يفنى كل شىء، و يعود الى ما كان. هذا على مقتضى العلم الذى وصل إلينا.

و اما على قولهم، فإن الموجودية ليست إلا بالوجود، و الوجود قد كان و لا موجود سواه، و هو الآن على ما كان لم تنلهم وحدته، و لم يتعدّد وجوده، فهو الموجود، و كل شىء سواه منسوب الى الوجود. ألا ان يقولوا بأنه كان، و لم يكن معه شىء، لا حقيقة و لا اعتبارا و منسوبا، و الآن معه شىء اعتبارا و منسوبا، لكنّه لا يساعده الذوق السليم و العقل المستقيم.

### [الرابع عشر: يستلزم هذا القول، الخوض فى ذاته تعالى و اكتنانه مع النهى عنه]

و استلزم أيضا الخوض في الذات؛ اي ذاته تعالى مع ورود التهي عنه، بل يستلزم هذا القول اكتناؤه تعالى لا مجرد الخوض. إذ وصفوه بأنه أى شىء هو في ذاته، و ذلك حيث قالوا أن ذاته الوجود، و وصفوه بأنه كيف هو، حيث قالوا: بأن الموجودات وجوداته، و أنه منبسط على الماهيات بالذات أو بشعاعه و فيئه او بعكسه، و أنه واحد في عين الكثرة، و كثير في عين الوحدة و امثال ذلك. و من ذلك أنهم انتزعوا المفهوم للحقيقة مشتركا، مع كونها دقيقة؛ اي مع كون الحقيقة دقيقة؛ فأنهم مع قولهم بأن كنهه في غاية الخفاء، ادعوا انتزاع المفهوم الواحد من حقيقة الوجود.

### [الخامس عشر: يستلزم أيضا تشبيهه بالمخلوق]

و استلزم التشبيه بالمحدود المخلوق، اذ الانبساط و الشعاع و الفىء و العكس من خواص المخلوق المحدود. هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٨٢ إذ هو ذاته، فإن منه بداما كان مخلوقا فقد تعددا بل نفى خلقه و خالقيته إذ ليس إلّا البسط و الماهية فخلقه أقدر بالخليقة منه فالإطلاق لهم حقيقة و نفى ما بالغير في الموجود إذ ليس موجود سوى الوجود بل كل ما في الكون ذو ثبات حقا، فذاك قائم بالذات فليس إمكان، حدوث و فناء إذ ليس ما سوى الوجود كائنا

### [السادس عشر: يستلزم أيضا نفى مخلوقية الوجود]

و نفى مخلوقية الوجود اصلا، إذ هو اي الوجود ذاته، و ذاته غير مخلوق، فإن كان منه بدا؛ اي ظهر و وجد من الوجود ما كان مخلوقا فقد تعددا، لأن وجود المخلوق غير الوجود الذى هو الخالق؛ اذ لا يكون الشىء موجدا لنفسه، و لا القديم محدثا لما هو ذاته. فيتحقق للوجود نوعان: حادث و قديم، و هم يقولون بوحده؛ بل نفى خلقه اصلا، حتى في غير الوجود، و نفى خالقيته لله تعالى؛ إذ ليس إلّا البسط و الماهية، و بسط الذات ليس بخلق حقيقة، و الماهية أيضا غير مخلوقة عندهم، فلا خالقيته و لا مخلوقية. و على هذا، فخلقه أقدر بالخليقة منه تعالى (الخليقة و الخلق بمعنى واحد). و وجه كون الخلق اقدر منه: أن الإنسان يقدر على خلق ما يباين ذاته، و هو تعالى لا يقدر إلّا على بسط ذاته. فالإطلاق؛ اي اطلاق الخلق لهم حقيقة، لنصه تعالى بقوله: أَلَخُلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ ... و قوله: تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ، و لكنّه بالنسبة إليه تعالى عندهم مجاز و بالاعتبار.

### [السابع عشر: يستلزم أيضا، نفى ما بالغير في الموجود]

و يستلزم أيضا نفى ما بالغير في الموجود. إذ ليس موجود عندهم سوى الوجود، و الوجود قائم بالذات، و ليس غيره إلّا الماهية، و الماهية لا وجود لها إلّا في الاعتبار، فهي غير موجودة. فتقسيم الموجود الى ما بالذات و ما بالغير، ليس على وجه الحقيقة؛ بل كل ما في الكون ذو ثبات حقا، فذاك قائم بالذات، فالموجودات العينية كلها قائمة بالذات من حيث الوجود؛ و أما من حيث الماهية، فكما قيل: «كل ما في الكون و هم أو خيال»؛ و كما قال الشبستري: «من و تو عارض ذات وجوديم» و مراده بالعارض: العارض في الاعتبار



دون الخارج؛ إذ الوجود ليس بعارض ولا معروف، فليس إمكان ولا حدوث ولا فناء؛ إذ ليس ما سوى الوجود كائنا و موجودا،

(١). آل عمران ٣: ٤٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٨٣ و يلزمون نفى صادريّة فاستلزم الإنكار للعلية

بل نفى كلّ علّة معلول إذ الوجود، بسطه شمولي

بل ليس للأشياء إذن تباين إذ التساوي للجميع، بين و الامكان و الحدوث و الفناء، من صفات الموجود، و اذ لا موجود إلّا الوجود، و هو قائم بالذات: واجب، قديم، لا يعرضه حدوث و فناء، فلا حقيقة لهذه العبارات من حيث الوجود أيضا.

### [الثامن عشر: يستلزم أيضا، نفى الصادرية و إنكار العلية، مع أنّ فلسفتهم مبتنية عليها]

و يلزمون نفى صادريّة في الواقع و نفس الأمر، اذ ليس إلّا الوجود الواحد، و الماهية غير مجعولة، فلا تكون صادرة، و الصادر لا يكون إلّا متحققا و لا تحقق للماهية. فاستلزم نفى الصادرية الإنكار للعلية و المعلوية، مع أنّ فلسفتهم مبتنية على الصادرية و العلية. و الملازمة ظاهرة، اذ ليس عندهم إلّا بسط الوجود من دون اثلام في وحدته، فلا معنى لكون بعضه علّة و بعضه معلولا. فان اضيفت العلّة الى نفس الوجود بلحاظ البسط، فليست إلّا اعتبارية؛ و ان اضيفت الى الماهية، فكذلك، لعدم قبولها الجعل و لكونها اعتبارية؛ و ان اضيفت الى الوجود من حيث الفناء و العكس، فليس المراد بهما الحقيقة، و إلّا لزم ان يكون له تعالى فيء و عكس، فليست أيضا إلّا اعتبارية.

### [التاسع عشر: بل يستلزم نفى كلّ علّة و معلول]

بل استلزم نفى كلّ علّة و معلول على الاطلاق في جميع الأشياء، إذ الوجود بسطه شمولي عام، لا يختص ببعض دون بعض، فما به التحقق في الجميع واحد و هو الوجود، فلا معنى لكون شيء علّة لوجود آخر. و امّا الماهيات؛ فهي عندهم متباينات، و المبين لا يكون علّة للمباين لعدم السينخية. و مع ذلك فهي اعتبارية منتزع كلّ ماهية عن حصّة وجودها، و أيضا الاعتباري لا يمكن ان يكون علّة و لا معلولا إلّا بالاعتبار.

### [العشرون: يستلزم أيضا، عدم التباين للأشياء]

بل ليس للأشياء إذن تباين، إذ التساوي للجميع، بين، لأنّ تجوهر كلّ شيء بحقيقته، و حقيقة كلّ شيء بوجوده، و الوجود واحد بالفرض؛ فالموجودات مشتركة في الحقيقة، فكأنها بمنزلة افراد حقيقة واحدة؛ و الماهية اعتبارية، و الاعتبار لا يصير الحقيقة الواحدة حقيقتين، مع أنّها كما تقدّم، ليست إلّا من مشخصات الحدود الفرضية، و المشخصات لا توجب التباين في الحقيقة؛ فالأشياء إذن كلّها متّفقة الحقيقة، و التباين في الأمر الاعتباري.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٨٤ و لا إذن جنس و فصل و عرض و جوهر، إلّا بفرض من فرض

و ليس للوجود من تشكيك إذ كان جزئيا بلا تشريك

و إن يكن ذا وحدة نوعية فالخلق، كخالق في الهويّة



و هو محال إذ تركب لزم في ذات واجب الوجود، فافتهم  
و حيث ما في الكون من خليقة قد استوت فيما به الحقيقة  
و ما الماهيات سوى اعتبارفم الاختلاف في الآثار؟

### [الحادى و العشرون: يستلزم أيضا، القول بوحدة جوهرية الأشياء كلها]

و لا- إذن جنس و فصل و عرض و جوهر، إلما بفرض من فرض اذ لا تحقق لشيء منها في العين، فكّلها عناوين فرضية اعتبارية. فإن ذوات الأشياء ليست إلّا حقائقها، و الحقائق ليست إلّا المتأصلة، و المتأصل ليس إلّا الوجود؛ فليس ذات كل شيء إلّا وجوده، و الوجود لا- جنس له و لا- فصل، و لا هو عرض و لا جوهر، و باعتبار تأصيله و وحدته و عدم حاجته الى موضوع، فهو جوهر واحد؛ فجوهريّة الأشياء كلّها واحدة.

### [الثانى و العشرون: يستلزم أيضا، القول بعدم التشكيك فى الوجود]

و ليس للوجود من تشكيك، إذ كان جزئيا حقيقيا على ما تقدّم بلا تشريك، فإن التشكيك متفرّع على التعدّد، و هو من الأمور الواقعية و لا- معنى لفرضه بالاعتبار، و اذا كان الوجود جزئيا حقيقيا، فلا تشكيك فيه اصلا، و إن يكن ذا وحدة نوعية ليصحّ فرض التشكيك فيه، فالخلق إذن كالخالق فى الهوية، لاتحادهما فى الحقيقة المشتركة، فيكون الواجب و الممكن كزيد و عمرو او كالإنسان و البقر، و هو مع أنّهم لا- يقولون بالوحدة النوعية، محال فى ذاته. إذ تركب لزم فى ذات واجب الوجود، فافتهم، لأنه اذا كان مشتركا مع غيره فى طبيعة الوجود، احتاج الى ما به الامتياز فيلزم التركيب.  
و حاصل هذا الوجه: الترديد بين احد امرين: امّا ان يكون الوجود جزئيا، فلا- تشكيك فيه واقعا؛ او كليا، فيلزم التركيب فى ذات الواجب و لا ثالث لهما.

### [الثالث و العشرون: على القول بأن الماهيات اعتبارية، فمّم الاختلاف فى الآثار الواقعية؟]

#### إشارة

و حيث أن ما فى الكون من خليقة، قد استوت فيما به الحقيقة، لأن حقيقة كل كائن بالوجود و ما الماهيات سوى اعتبار، تنتزع من الوجود، فمّم جاء هذا الاختلاف فى الآثار؟ الواقعية العينية لها، فإن الماهية ليست عندهم منشأ للآثار، فلا بد ان تكون كلّها للوجود، فكيف يختلف الوجود فى حكمه؟ و مقتضاه، تارة: بالفقدان و الوجدان، و اخرى: بالزيادة و النقصان، و ثالثة: بما يلائمه و يصاده.  
هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٨٥ منه إختلاف التور و الديجورو الثيرات اختلفت فى التور

فالتور إن كان من الوجود فكيف قد خصص بالمعدود؟

و الاشتداد إن بقسطه انتهى فأكثر الأشياء قسطا شمسها

و إن يكن خصوص قسطه اقتضى فما هو البسيط لن يبعضا

و إن يكن ذلك للماهية فشانها الظلمة بالسوية

فالاختلاف كان بالتكاسر للاعتبارى مع المؤثر

و منه الاختلاف في الشرافة و الخبث و الخسة و الكثافة

### [ذكر بعض الاختلافات في الموجودات، الدالة على أن الماهيات مجعولة]

منه إختلاف النور و الديقور؛ اي الظلمة، فمن اين صار النور لبعض الأشياء دون بعض؟ و التيارات اختلفت في النور فبعضها انور من بعض كالشمس و القمر و سائر النجوم. فالتور إن كان من الوجود، فكيف قد خصص بالمعدود من الموجودات دون الجميع؟ و الاشتداد في النور لبعضها، إن كان بقسطه من الوجود انتهى؛ اي ينتهي وجه الاشتداد فيه الى أن حصته من قسط الوجود اكثر من غيره، فأكثر الأشياء قسطا شمسها لأنها انور الأشياء. و إن يكن خصوص قسطه من الوجود، اقتضى الاشتداد، فما هو البسيط لن يبعضا، بان يكون بعض اجزائه اشد من بعض .

و إن يكن ذلك للماهية فشأنها الظلمة بالسوية، لا البهية؛ فإن الماهية عندهم ظلمة، و الظلمة لا تقتضى النور، مع أنها ليست منشأ للآثار.

فالاختلاف بالشدّة و الضعف أو بالفقد و الوجدان كان إذن بالتكاسر للاعتباري؛ اي الماهية مع المؤثر و هو الوجود. فتارة: تغلب عليه بالكثية فيما ليس له نور، و اخرى: بالتضعيف، فيضعف قوة الوجود فيما ضعف نوره، و كلا الأمرين من مزاحمة الاعتباري للواقعي في تأثيره أو مغالبتة آياه، و غلبته عليه من المحال. هذا مع أنها منتزعة، و الانتزاع لا يكون إلّا بعد تحقق المنتزع منه، و ما لا يتحقق إلّا بغيره، كيف يؤثر في المزاحمة و المغالبة مع ما هو محققه و موجوده، فيمنعه عن الاقتضاء و التأثير؟  
و منه: الاختلاف في الشرافة و الخبث و الخسة و الكثافة، فالموجودات في

(١). فيه اشارة الى انكار التشكيك في الوجود، من حيث الزيادة و النقيصة، و لو فرض قبوله آياه من حيث التقدم و التأخر و الأولوية. و بهذا التفكيك صرح المحقق الطوسي في التجريد و قال العلامة في شرح قوله و لا تزايد فيه و لا اشتداد، و عليه اكثر المحققين لكن كلامه (ره) في مفهوم الوجود.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٨٦ و منه الاختلاف في المشاعر ضعفا و شدة و ما لم يشعر

فإن من الوجود عمّ كلّها و إن من الذوات فالفضل لها

و منه الاختلاف في الكمال للنوع و هو أكبر الإشكال

إذ يستوي الجميع في الماهية فليس مائر سوى الشخصية

ثمّ الكمال كسبه محال إذ الوجود ما له انفعال

و حيث لا- تشكيك للماهية لا تقبل الزيادة الكسبية ذلك مختلفه: من ملك و جنّ و انس و حيوان و النبات و الجماد. فمنها: ما هو شريف مطلق، كالملك؛ و منها؛ ما هو كثيف و خبيث و خسيس مطلق، كالقاذورات و النجاسات و الحشرات؛ و منها؛ ما يكون بعضه شريف و بعضه دنّي، كسائر ما ذكر و الكلام في وجه الاختلاف الكلام.

و منه: الاختلاف في المشاعر ضعفا و شدة، كالملك و الجنّ و الانسان و الحيوان مع اختلاف الأفراد بعضها مع بعض في الادراكات، و ما لم يشعر اصلا، كالجماد و النبات، فإن كان ذلك من الوجود، فقد عمّ كلّها لاستوائه بالنسبة إليها، و إن من الذوات فالفضل لها لا للوجود؛ لأنها اقوى منه في جهة الكمال، مع ما يرد عليه ما ذكرنا في الاختلاف في النور.

و منه: الاختلاف في الكمال النفسى للنوع الواحد بين افراده، كاختلاف الأنبياء و الأولياء مع غيرهم، و هو أكبر الإشكال. إذ يستوي الجميع في الماهية النوعية، فلا يمكن استناد الاختلاف إليها، و هي غير قابلة عندهم للتشكيك، و المفروض استواء الأفراد في الوجود أيضا، فليس مائر هاهنا سوى الشخصية الفردية، و التشخص عندهم ليس إلّا بالوجود و العوارض. و يرد عليه أيضا ما سنورده على

افعال العباد، من أن الله تعالى هل يقدر على تغيير الناقص أم لا؟ والأول، يستلزم مقهورية العبد، والثاني، مقهورية الله تعالى. فهذه الاختلافات و ما تقدّم عليها من الوجوه، دالّة على أن الماهيات مجعولة، و أن كلّ ذلك بالافاضة و التقدير، لا بالدوات و لا بالوجود.

#### [الرابع والعشرون: يستلزم هذا القول، محالية كسب الكمال]

ثمّ الكمال كسبه محال على قولهم، إذ الوجود ما له انفعال بالزيادة و النقصان، و الكمال زيادة، و كسبه زيادة حادثه، فلا بدّ ان ترد على الوجود او الماهية، اذ ليس غيرهما شيء، و الوجود غير قابل للانفعال، فلا يتحمّل الزيادة؛ و حيث لا تشكيك عندهم للماهية، فهي أيضا لا تقبل الزيادة الكسبية.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٨٧ فليس في الكسب إذن من فائدة إذ الجميع في المآل واحدة إذ كلّ شيء بالوجود لاحق فيستوى المؤمن و المنافق و استلزم الإنكار للمعادو لو على إعادة المباد إذ ليس بعد قبض ما منه بدا إلّا الوجود بالوجود عائدا

#### [الخامس والعشرون: لو أمكن الكسب، لا فائدة له]

فليس في الكسب إذن من فائدة لو امكن، إذ الجميع في المآل واحدة على مقالتهم، كما هي في الحال كذلك؛ إذ كلّ شيء بالوجود لاحق عند الفناء؛ كما كان عند الابتداء، و الماهية النوعية مع اشتراكها و استوائها زائلة، و الامتيازات بالتشخيصات و التعينات و كلّها مرتفعة، فلا يبقى إلّا الوجود. فأى فائدة في كسب الكمال بحسب المآل؟ و حينئذ، فيستوى المؤمن و المنافق مآلا مع شدة اجتهاد هذا و حدة عناد ذلك، اعادنا الله من هذه الموهومات!

#### [السادس والعشرون: يستلزم أيضا الإنكار للمعاد]

و استلزم الإنكار للمعاد، الذي جاء به الإسلام، و لو على جواز إعادة المباد، اي الفانى الهالك، و هو المعدوم؛ يعنى، أن هذا الانكار لا يبتنى على منع إعادة المعدوم، و ان كانوا يقولون به أيضا، بل هو لازم لهم و لو على فرض تجويزهم له. لكن هذا الاستلزام ليس لمجرد قولهم باصالة الوجود و وحدته و اعتبار الماهية، بل بضميمة قولهم: «لا تكرار في التجلى»، و قولهم: إن الله لا يتجلى في صورة مرتين».

و قد نقل الشبزواري في حاشيته على منظومته عند قوله: «إعادة المعدوم مما امتنع»، الاتفاق ممن عد المتكلمين على أنه لا تكرار في التجلى، و ايدوه بقوله تعالى:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ، و مع هذا الالتزام يلزم انكار المعاد، إذ ليس بعد قبض ما منه بدا إلّا الوجود بالوجود عائدا؛ فإنّ اليجاد عندهم ليس إلّا بسط الوجود، و الفناء قبضه، و المعاد عود الشيء الى ما بدء منه. و ايدوه بقوله تعالى: كَمَا يَدَّأكُمْ تَعُودُونَ . و حينئذ فمع قبض الوجود، ترتفع التعينات التي منها الماهية، فرجعت الى ما كانت من العدم، فلم يبق إلّا الوجود و هو أيضا يعود الى اصله. قال الشبستري:

زمان چون بگذرد بروى، شود بازهمه انجام ايشان همچو آغاز

رود هريك از ايشان سوي مركز كه نگذارد طبيعت خوي مركز قال اللاهيجي في شرح التبيين ما حاصله: «اذا انقضى الزمان على اجزاء

(١). الرحمن ٥٥: ٢٩.

(٢). اعراف ٧: ٢٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٨٨ كذا الجزاء، اجرا أو عقابا إذ نفسه عاقب أو أثابا

و الشّرع و التّكليف و الحدود إذ استوى العابد و المعبود

و ليست الأفعال للعباد إذ الوجود فاعل إرادى العالم، رجعت كلّها الى الوحدة الحقيقية التي منها بدئت، منه بدء و إليه يعود، فيرجع كلّ جزء الى مركزه و مبدئه الأصلي؛ و مركز التعينات العدم، فترجع الى العدم، كلّ شىء هالك. و على هذا، فلو فرض اعادته ثانيا لم يكن ذلك من المعاد، بل هو تجلّ آخر غير الأول.

### السابع و العشرون: يستلزم هذا القول أيضا إنكار الجزاء

كذا الجزاء؛ اى و مثل المعاد فى استلزام هذا القول، انكاره الجزاء اجرا أو عقابا؛ إذ هو تعالى إذن يجازى نفسه، عاقب أو أثابا؛ يعنى، أنّهما يعودان الى نفسه، و الشّخص لا يثيب أو يعاقب نفسه، و اما وجه الاستلزام: فلأنّه بعد قبض الوجود و ارتفاع الماهية، رجع الجزاء الى الكلّ، و الخاصّ الى العام، و المقيّد الى المطلق، و العكس الى العاكس، و الظلّ الى ذى الظلّ، فلا يبقى إلّا حقيقة الوجود، و هى نفسه، قال شاعرهم:

آنجا كه توئى، عذاب نبود آنجا آنجا كه تو نیستى، كجا خواهد بود

### الثامن و العشرون: يستلزم أيضا إنكار التّكليف و الحدود

و كذا الشّرع و التّكليف و الحدود؛ اى مثل المعاد فى استلزام هذا القول انكاره، إذ الماهية غير قابلة للتّكليف، لأنّها اعتبارية، ليست منشأ للآثار، و الوجود حصية من المعبود، و لا معنى لتكليف نفسه و تأديبه بالحدود، و لا الأمر بعبادته؛ إذ استوى؛ اى اتّحد العابد و المعبود. و قد انكر الصادق (ع) فى الحديث الآتى على الثنوية أيضا باستلزام مقالتهم هذين الوجهين؛ اعنى، انكار الجزاء و التّكليف.

### التاسع و العشرون: لازم هذا القول أيضا، إنكار كون الأفعال للعباد

و لازم هذا القول أيضا، أنّه ليست الأفعال للعباد، إذ الوجود فاعل إرادى لأنّه المنشأ للآثار، و الماهية ساقطة عن الاعتبار، و ليس الوجود إلّا الله، و هذا هو الجبر المطلق. فان تفوّهوا بالاختيار كقول المولوى:

اينكه گوئى اين كنم يا آن كنم معنى آن اختيار است اى صنم فقد نقضوا مقالتهم، او هو عندهم مؤول، او حكاية قول أو تقليد لغيرهم دفعا للضرر. قال الشّيبستري:

بما افعال را نسبت مجازيست نسب خود در حقيقت لهو و بازيست

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٨٩ فالله عامل الفجور كلّها إذ هو فاعل الأمور كلّها

فهو كما يعمل للفساد متّصف بجملة الأضداد  
فنائم وقاعد وشارب و آكل و ظالم و غاصب  
و كافر و فاجر و فاسق و مشرك و مبدع منافق  
و مؤمن و صالح و زاهد و عابد و راع و ساجد  
و إنّه القاتل و المقتول و إنّه الآكل و المأكول و على هذا، فالله عامل الفجور كلّها، إذ هو فاعل الأمور كلّها فيلزم نسبة الفواحش إليه  
تعالى، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

### [الثلاثون: و لازم هذا القول أيضا، أنّصاف الله بجملة الأضداد]

فهو كما يعمل للفساد، متّصف بجملة الأضداد، إذ لا منشأ للأثار إلّا الوجود، و لا مؤثر في الوجود إلّا الوجود، فلا يتّصف بالحالات و الصفات إلّا الوجود، فيلزم أنّصاف الخالق بالصفات المتضادة، و العوارض الحادثة الامكانية؛ لأنّ الوجودات كلّها، وجودات خاصية للوجود المطلق، و مراتب للواحد البسيط؛ فنائم و قاعد و شارب الى قولى: الآكل و المأكول. هكذا قال نعمه الله رأس السلسلة النعمية

(١).

در مرتبه جسم است، در مرتبه روح است در مرتبه جانست، در مرتبه جانان  
در مرتبه جامست، در مرتبه باده در مرتبه ساقی، در مرتبه رندان  
در مرتبه شاهست، در مرتبه درویش در مرتبه بنده، در مرتبه سلطان  
در مرتبه فرعون، در مرتبه موسی در مرتبه کفر است، در مرتبه ایمان  
در مرتبه مخمور، در مرتبه سرمست در مرتبه غمگین، در مرتبه شادان  
در مرتبه تورا، در مرتبه انجیل در مرتبه صحف است، در مرتبه فرقان  
در مرتبه یوسف، در مرتبه یعقوب در مرتبه مصر است، در مرتبه کنعان  
در مرتبه آبست، در مرتبه کوزه در مرتبه قطره، در مرتبه عمان  
در مرتبه دریا، در مرتبه چشمه در مرتبه جوی است، در مرتبه باران  
در مرتبه عقلست، در مرتبه نفس است در مرتبه حیوان، در مرتبه انسان  
در مرتبه دوزخ، در مرتبه جنت در مرتبه زندان، در مرتبه بستان  
در مرتبه طاها، در مرتبه یاسین در مرتبه حم، در مرتبه سبحان  
هم جسمی هم جانی هم اینی و هم آنی هم سید و هم بنده، با خلق نکو میدان  
این مرتبه‌ها با تو، از ذوق بیان کردم گر ذوق همی خواهی، از گفته ما میخوان  
هدایة الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۹۰ و من ابی فهی إذن مؤثرة و إنّها علی الوجود قاهرة  
أو أنّه القاهر، لکن أهمله فالجبر لازم، و لا مفّر له  
بل ليس فعل العبد ممّا أوجده سوى الوجود، و هو ليس موجد  
فارقوا الإسلام فی الاعتقاد فی أصلی المبدأ و المعاد

و قد كفى خزيا لهذا الرأى أن ليس من مقال الأنبياء \*\*\*

### [الحادى و الثلاثون: من أبى عن نسبة الفواحش و الصفات المتضادة إلى الله، فالماهىة إذن مؤثرة، و على الوجود قاهرة]

و من أبى عن نسبة الفواحش أو الصفات المتضادة الى الله تعالى، و لم يتحاش عن مناقضة نفسه كما هو دأب هؤلاء، فهى؛ اى الماهيةة إذن مؤثرة اذ نسبتها الى الماهيةة، لا يمكن إلا بفرض كونها مؤثرة، فتلزم الثنوية النفس الأمرية، و مزاحمة الأمر الاعتبارى للمتأصل. و هو خلاف قولهم: «إن الشرور اعدام ملكات، و العدم لا- يحتاج الى علمة». و إنها اذا كانت مؤثرة لا تخلو اما ان كانت على الوجود قاهرة حيث تفعل ما تفعل على خلاف مقتضى الوجود. كما قال المولوى:

چون كه بى رنگى اسير رنگ شدموسى با موسى در جنگ شد

رنگها چون از میان برداشتی موسى و فرعون کردند آشتی أو أنه القاهر، لكن أهمله؛ اى العبد و او كله الى الماهيةة، فخذ له. فالجبر لازم، و لا مفر له؛ لأنه سلم العبد الى تأثير الماهيةة، و هو غير قادر على دفعها عن نفسه.

و الحاصل: أن الجبر لازم عليهم على كل تقدير، لأنه ان كانت الأفعال من فعل الوجود، فالعبد مقهور للوجود؛ و ان كان من فعل الماهيةة، فهو مقهور لها.

و اما نحن فنقول: لا هذا و لا ذاك، بل من فعل العبد المخلوق بما اعطاه من القدرة و الإرادة.

### [الثانى و الثلاثون: لا مفر لقائل هذا القول عن الجبر أصلا]

بل لا مفر لهم عن الجبر اصلا، اذ ليس فعل العبد ممّا أوجده بفعله، خصوصا مصنوعات التي يعملها كنفوشه و تصاويره، سوى الوجود عندهم، اذ الماهيةة لا تحقّق لها، فهو لا يوجد الماهيةة بفعله، و هو؛ اى العبد ليس موجه؛ اى موجد الوجود؛ لأنّ

نقلت ذلك عن ديوانه المطبوع، و قد نقل بعض ذلك عنه المحقّق القمى فى جامع الشتات، و له أيضا نظير ذلك فى ابياته الدالية و الرائية.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٩١

الوجود من فعل الله، لا من فعل العبد، فالعبد ليس فاعل الفعل و فاعل الصنعة ابدأ، و إنما الفاعل هو الله، و هذا هو الجبر المحض.

فهذه اثنان و ثلاثون ايرادا و تالى فاسد، و بعضها ينحل الى وجهين أو وجوه.

و قد تبين من جميع ذلك، أن هؤلاء، قد فارقوا الإسلام فى الاعتقاد فى أصلى المبدأ و المعاد. فلا التوحيد الذى يقولون به توحيد الاسلام، و لا المعاد الذى يقولون به معاده.

و قد كفى خزيا لهذا الرأى، أن ليس من مقال الأنبياء، فلم يرد فى لسان اهل الوحي لا- تصريحاً و لا- تلويحاً، مع كثرة كلامهم و خطبهم و ادعيتهم فى التوحيد، أن ذاته تعالى هو الوجود، أو أن فعله بسط الوجود، أو أنه لا موجود، أو لا وجود سواه.

بل هذه مقالة اتخذوها خلفا عن سلف، عن الفلاسفة المتألهين بالأذواق، الذين فتحوا لأنفسهم الأسواق ليكاسدوا سوق الأنبياء. فاضلهم الله على علم، و ختم على قلوبهم و سمعهم و ابصارهم.

ثم اعلم: إن المعرفة على القول بوحدة الوجود، تكون بزعمهم من معرفة الله بالله و ان اطلق عليها دلالة الأثر على المؤثر، اذ الأثر ليس إلما الوجودات الخاصية، و هى عين الوجود المطلق، فتكون من معرفة الله بالله، و لا- يتوقف على حصول الكشف، بل ان حصل

الكشف، كانت معرفة الله بالله كشفاً، وان لم يحصل كانت هي علماً.

(١). إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ (النجم ٥٣: ٢٣).

(٢). وعليه أول القائل بالوحدة قول امير المؤمنين (ع): «اعرفوا الله بالله»؟؟؟ و ما يشابهه بل زعموا أنه لا- يستقيم إلا على القول بالوحدة.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٩٢ و جاء من طريق أهل البيت خلافه، و الحى غير الميت فعندهم وجوده إثباته مباين لكل شىء ذاته

### ابطال وحدة الوجود، او كونه تعالى هو الوجود على مذهب اهل البيت (ع)

#### إشارة

قد مرّ أنه يكفى فى بطلان هذا القول على طريق اهل البيت (ع)، عدم ورود نصّ منهم (ع) و لا من غيرهم من اهل الوحي، مع شدّة الاهتمام به، و هم من الذين يدعون شموخ العرفان مع كثرة تبجيله و تكبيره، و من الذين يعدون انفسهم من العرفاء، بل انحصار طريق المعرفة الحقّية الحقيقية بما عندهم، كيف؟ و هم (ع) أول العارفين، و اكبر الشامخين، بهم عرف الله، و لو لا هم لم يعرف الله، و هم دعاة الناس الى التوحيد، و هداة البشر الى المعرفة، و معلّموا الخلق طريق الحقّ، و لذلك خلقهم، و مع ذلك لم يوجد منهم (ع) التفوّه به فى حين و لا- تأييده بشىء ميبين. ففيه ارشاد متين على أنّ هذا القول فاسد مهين، فلو لم يكن إلا عدم الاعتناء به منهم (ع)، لكان كافياً لحزبه. فكيف؟ و قد جاء من طريق أهل البيت (ع) خلافه، و هم (ع) الأحياء فى العلوم و المعارف، و الحى غير الميت. قال الله تعالى: وَ مَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَ لَا الْأَمْوَاتُ ... و قال: أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشَى بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَتَلَّهُ فِي الظُّلُمَاتِ.

### عندهم (ع): وجوده تعالى إثباته، لا إنه الوجود

فعندهم (ع): وجوده إثباته، لا أنه الوجود، قال امير المؤمنين (ع): «دليله آياته و وجوده اثباته». و قال الصادق (ع) فى حديث المفضّل: «الحقّ الذى تطلب معرفته من الأشياء- الثانى ان يعرف ما هو فى ذاته و جوهره- فليس من هذه الوجود شىء يمكن المخلوق ان يعرفه من الخالق حقّ معرفته، غير أنه موجود فقط.»

(١). الفاطر ٣٥: ٢٢.

(٢). انعام ٦: ١٢٢.

(٣). البحار ٤: ٢٥٣ / ٧.

(٤). المصدر ٣: ١٤٨ / ١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٩٣ مباين للخلق فى الإتيه و ذاته حقيقة عبيته

و كنهه التفريق ذاتا بينه و بينهم من ذاك يحجبونه و قال موسى بن جعفر (ع): «و من قال ما هو؟ فقد نعته.»

**[عندهم (ع): ذاته تعالى مابين لكل شيء]**

مباين لكل شيء ذاته، قال الصادق (ع) في حديث المفضل:

«لا يليق بالذی هو خالق کل شيء، ألا ان يكون مباينا لكل شيء، متعاليا عن كل شيء.» و قال (ع) في جواب سؤال الزنديق: «كذلك هو مستول على العرش، باين من خلقه.»  
و في دعاء الصباح: «و تنزه عن مجانسه مخلوقاته.»

**[عندهم (ع): هو تعالى في الإتيه مابين للحق]**

مباين للخلق في الإتيه؛ اي في الذات، و الإتيه عند الفلاسفة و العرفاء، الوجود، اذ لا إتيه عندهم إلا بالوجود، و ذاته، حقيقة عييه، ألا أنه ليست له ذات، او أن ذاته اعتباريه، و كنهه التفريق ذاتا، لا- اعتبارا بينه و بينهم، فلا يتحد معهم و لا يشاركونه في ذاته. من ذاك يحجبونه؛ اي إنما يحجب خلقه عنه، فلا يمكنه ادراك حقيقته لأجل هذا الافتراق الذاتى. قال الرضا (ع):  
«خلق الله الخلق حجاب بينه و بينهم، و مباينته اياهم، مفارقتهم، و ذاته حقيقة، و كنهه تفريق بينه و بين خلقه.»  
و قال امير المؤمنين (ع): «لا- تشمله المشاعر، و لا- تحجبه الحجب، و الحجاب بينه و بين خلقه، خلقه اياه لامتناعه مما يمكن في ذواتهم، و لا مكان نهم مما يمتنع منه، و لافتراق الصانع و المصنوع، و الحادّ و المحدود. و الربّ و المربوب.» و عن موسى بن جعفر (ع) مثله.

(١). الكافي ١: ١٤٠/٦.

(٢). و ذلك، لأنّه ان لم يكن مباينا، كان اما مساويا، و المساوى لا يكون خالقا للمساوى؛ فان كان مساويا لكل شيء، فليس خالقا لشيء، و ان كان مساويا للبعض، لم يكن خالقا له، فلا يكون خالقا لكل شيء؛ و اما اعمّ او اخصّ، و الأخصّ لا يكون خالقا للأعمّ، و الأعمّ شامل للأخصّ و جزء منه، فلا يكون أيضا خالقا لجزئه.

(٣). البحار ٣: ١٤٨/١.

(٤). المصدر ٣: ٢٩/٣.

(٥). المصدر ٨٧: ٣٣٩/١٩.

(٦). المصدر ٤: ٢٢٨/٣.

(٧). الكافي ١: ١٤٠/٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٩٤ و ذا الحجاب ليس ممّا يرتفع إذ رفع ذاتي عن الذات امتنع

بان من الخلق فليس مثله و أحدى الذات لا شبه له

و ليس في آدم، جوهرية كمثل ما ليس عليه صورته و قال الرضا (ع): «لا تشمله المشاعر، و لا يحجبه الحجاب، فالحجاب بينه و بين خلقه، لامتناعه مما يمكن في ذواتهم، و لإمكان ذواتهم ممّا يمتنع منه ذاته، و لافتراق الصانع و المصنوع، و الربّ و المربوب، و الحادّ و المحدود.»

و ذا الحجاب على ما عرفت، ليس ممّا يرتفع، إذ رفع ذاتي عن الذات امتنع، فإنّ هذا الحجاب من لوازم ذات الممكن، فلا يمكن ان يرتفع عنه ما دام ذات الممكن على امكانه. فما قال الحافظ الشيرازي- عليه ما عليه من المخازي: «تو خود حجاب خودى حافظ، از



ميان برخيز»، من الأمانى التى القى فى روعه و روع اهل مسلكه الشيطان، و لقد صدق عليهم ابليس ظنه، فاتبعوه إلا فريقا من المؤمنين.

### [و عندهم (ع): هو تعالى بان من الخلق، و ليس شىء مثله؛ أحدى الذات لا شبه له]

و هو تعالى، بان من الخلق، فليس شىء مثله، قال امير المؤمنين (ع): الذى بان من الخلق، فلا شىء كمثلته.»  
و هو تعالى، أحدى الذات لا شبه له، فهو باين عن خلقه ذاتا، قال الصادق (ع) فى قوله تعالى: ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ، إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ... الى قوله: إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ ما كانوا، فقال (ع): «هو واحد، احدى الذات، باين من خلقه، و بذاك و صف نفسه، و هو بكل شىء محيط بالاشراف و الاحاطة و القدرة، و لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السماوات و لا فى الأرض، و لا اصغر من ذلك و لا اكبر بالاحاطة بالعلم لا بالذات؛ لأن الأماكن محدودة تحويها حدود أربعة، فاذا كان بالذات لزمه الحواية.»  
و قد حكم (ع) فى هذا الحديث بالبينونة الذاتية، مصرحا بها مرتين، معللا فى الأولى بالأحدىة الذاتية، التى مقتضاها البينونة، و أنه بذلك و صف نفسه، حيث قال:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و فى الثانية، و هى تفسيره (ع) المعية بالاحاطة العلمية دون الذاتية، و الانبساط الذى توهموه معللا باستلزام الاحاطة الذاتية الحواية، و يمكن ان

(١). البحار ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٢). المصدر ٤: ٢٦٦ / ١٤.

(٣). المصدر ٣: ٣٢٢ / ١٩.

(٤). الشورى ٤٢: ١١.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٩٥

يراد بقوله (ع): «و بذاك و صف نفسه»؛ يعنى، فى هذه الآية؛ فإن كونه تعالى رابعا و خامسا و سادسا و كونه معهم يقتضى ان يكون غيرهم.

و كيف كان، فعلى قوله (ع)، حكم البينونة مستفاد من القرآن: اما من هذه الآية، او من قوله: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، فيدخل تحت قول موسى بن جعفر (ع) للبرنطى:

«يا احمد! لا تتجاوز فى التوحيد ما ذكره الله فى كتابه.» الى ان قال: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ، ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ، وَ لَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ، وَ لَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ، إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ ما كانوا ... الحديث.

و عن محمد بن النعمان عن الصادق (ع) أيضا فى قوله: وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ ... ، قال (ع): «كذلك هو فى كل مكان، قلت: بذاته؟ فقال:

ويحك! إن الأماكن اقدار، فاذا قلت فى مكان بذاته، لزمك ان تقول فى اقدار و غير ذلك، و لكن هو باين من خلقه، محيط بما خلق، علما و قدرة و احاطة و سلطانا ...» .

قوله (ع): «و غير ذلك»؛ اى من الجسمية و الجزئية، و الحلول و الاتحاد و الوحدة، و الزوال و الانتقال، و الحركة و السكون، و غير ذلك مما اوردنا على الانبساط.

### [و عندهم (ع): ليس فى الانسان و آدم (ع) جوهرية تعالى، كمثل ما ليس عليه صورته]

و ليس فى آدم؛ اى الانسان و آدم (ع)، جوهرية كمثل ما ليس عليه صورته.

و قد تقدم الحديث فى انكار «أن الله خلق آدم على صورته». و اما الجوهرية: فعن يونس بن عبد الرحمن، قال:

«كتب الى ابي الحسن الرضا (ع) عن آدم، هل فيه من جوهرية الرب شىء؟

فكتب (ع): ليس صاحب هذه المسألة على شىء من السنية زنديق.» و فى سند آخر، قال: يونس بن بهمن، قال لى يونس بن عبد

الرحمن: «كتب الى ابي الحسن (ع)، فاسأله عن آدم، هل فيه من جوهرية الله شىء؟ قال: فكتب إليه فاجاب (ع): هذه المسألة، مسألة

رجل على غير السنية. فقلت ليونس [بن عبد الرحمن] فقال: لا يسمع ذا اصحابنا، فيبرءون منك، قال يونس [بن بهمن]، قلت ليونس

[بن عبد الرحمن]

(١). الشورى ٤٢: ١١.

(٢). البحار ٤: ٢٩٦ / ٢٣.

(٣). انعام ٦: ٣.

(٤). البحار ٣: ٣٢٣ / ٢٠.

(٥). المصدر ٣: ٢٩٢ / ١٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٩٦ و إنه من خلقه خلو كما يكون منه الخلق خلوا، فافهما

ليس بمعبود يكون فى الهواء و لا برّب من طريح فى البلاء

لا يتجزى، بل و ليس ينتمى بقلّة و كثرة توهمًا يتبرءون منى أو منك؟» يعنى، أن السائل انت، لا انا.

**[و عندهم (ع): أنه تعالى من خلقه خلو كما يكون الخلق منه خلوا]**

و إنه تعالى من خلقه خلو، كما يكون منه الخلق خلوا. فافهما! فعن عبد الأعلى عن الصادق (ع): «لا يدرك مخلوق شيئًا إلا بالله، و لا

تدرك معرفة الله إلا بالله، و الله خلو من خلقه، و خلقه خلو منه.»

و عن زرارة، عنه (ع): «إن الله - تبارك و تعالى - خلو من خلقه، و خلقه خلو منه، و كلّ ما وقع عليه اسم شىء ما خلا- الله، فهو

مخلوق، و الله خالق كلّ شىء، تبارك الذى ليس كمثل شىء.» و عن خيثمة عن ابي جعفر (ع) مثله، و عن ابي المعزى عن ابي جعفر

(ع) مثله الى قوله: «فهو مخلوق»، و عن حماد بن عمرو النصيبى عن ابي عبد الله (ع): «لا خلقه فيه و لا هو فى خلقه.»

**[و عندهم (ع): أنه تعالى ليس بمعبود فى الهواء]**

ليس بمعبود يكون فى الهواء، و لا برّب من طريح فى البلاء. قال الحسين (ع):

«ليس برّب من طرح تحت البلاغ، و معبود من وجد فى الهواء أو غير هواء.»

قوله (ع): «البلاغ» العبارة، حقيقتها غير معلومة، و قد ردّها المجلسى (ره) بين احتمالات: البلاغ: بمعنى ما يبلغ به حاجته؛ او ثوب يبلغ

به كفايته؛ و التلاع: جمع التلعة، لأنّ الأصنام تنحت من الأحجار المطروحة تحتها؛ او اليراع: و هو شىء كالبعوضة؛ او النقا: اى الغبار؛

او السماء، او البناء. و من اجل عدم معلوميتها على التحقيق، عبرت عنها فى البيت «بالبلاء»، لاحتمال ان يكون البلاغ تصحيفا منه.

**[و عندهم (ع): أنه تعالى لا يتجزأ، بل و ليس ينتمى بقله و كثرة]**

لا يتجزى، بل و ليس ينتمى بقله و كثرة، و لو توهمًا؛ اى فى الوهم و الاعتبار. و القائل بالوحدة يقول بتجزى الوجود اعتبارا، و بالوحدة فى عين الكثرة و الكثرة فى عين الوحدة. فعن ابى هاشم الجعفرى عن الجواد (ع):

«و لا يقال له قليل و لا كثير، لكنه القديم فى ذاته، لأن ما سوى الواحد متجزى،

(١). البحار ٣: ٢٩٢ / ١١.

(٢). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

(٣). المصدر ٤: ١٤٩ / ٣.

(٤). المصدر ٤: ٢٨٦ / ١٨.

(٥). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٩٧ و حدّ عند خلق الأشياء كلّها إبانة له إبانة لها

فهو مبين لمحدثاته فى ذاته القديم أو صفاته

إذ ما هو المحدث مخلوق له فكيف جاز فيه و هو قبله

فداته ممتنع فى ذاته ما جاز فى ذوات مخلوقاته

إذ افتراق الربّ و المربوب و الحادّ عن محدوده و جوبى

لو جاز لم يبق هناك فضل أصلا، و لا- له عليها فضل و الله لا- متجزى و لا يتوهم بالقلمة و الكثرة، و كلّ متجزى أو متوهم بالقلمة و

الكثرة، فهو مخلوق دالّ على خالقه.»

**[و عندهم (ع): و هو تعالى حدّ الأشياء عند الخلق كلّها]**

و حدّ عند خلق الأشياء كلّها، إبانة له عن شبهة آياها، و إبانة لها عن شبهة آياها؛ فإنّ المحدود لا يشبه غير المحدود، و كذا العكس.

قال امير المؤمنين (ع): «حدّ الأشياء كلّها عند خلقه آياها، إبانة لها من شبهه، و إبانة له من شبهها.»

فهو تعالى، مبين لمحدثاته، فى ذاته القديم أو صفاته، فلا ذاته يشبه ذوات المحدثات، و لا صفاته تشبه صفاتها؛ إذ ما هو المحدث،

مخلوق له، من الذوات و الصفات، فكيف جاز فيه و هو قبله؟ فقد كان ذاته موجودا قبل احداث هذا الذات، فلا يمكن ان يفرض هذا

الحادث، ذلك الذات القديم. و كذلك كانت ذاته مجردة عن هذه الصفة المخلوقة الحادثة؛ فلو فرضت صفة له أيضا إذن لتغير. قال

امير المؤمنين (ع) و الرضا (ع): «و كيف يجرى عليه ما هو اجراه، او يعود فيه ما هو ابتدأه.»

**[و عندهم (ع): ممتنع فى ذاته تعالى، ما جاز فى ذوات مخلوقاته]**

فداته، ممتنع فى ذاته ما جاز فى ذوات مخلوقاته، من الصفات و الذوات؛ إذ افتراق الربّ و المربوب، و الحادّ عن محدوده، و جوبى لا

محيص عنه عند العقل؛ إذ الربّ غير المربوب، و الحادّ غير المحدود، و هو قبله و جاعله، و لو كان مثله، لكان محدثا مخلوقا. و قد مرّ

قول امير المؤمنين (ع) و موسى بن جعفر (ع) و الرضا (ع) لامتناعه مما يمكن و لافتراق الصانع عند قولي: «و كنهه التفريق». لو جاز عليه ما يجوز على محدثاته، لم يبق هناك فصل بينه و بين مخلوقاته

(١). البحار ٤: ١٥٣ / ١.

(٢). المصدر ٤: ٢٦٩ / ١٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٣٠ / ٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٩٨ فيستوى الصانع و الذي صنع و كافي المبدع و الذي بدع لو كان ما قالوا من الملقوق لم يعرف الخالق من مخلوق

و لا الذي إن شاء مما أنشأه بل فارق المنشئ، ما قد شئاه أصلا، و لا له عليها فضل، لاستواء الجميع في الذات و الصفات فيستوى اذن الصانع و الذي صنع، و كافي المبدع و الذي بدع. قال امير المؤمنين (ع):

مباين لجميع ما احدث في الصفات، و ممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات. و قال (ع): «لا يقال له كان بعد ان لم يكن، فتجرى عليه الصفات المحدثات، و لا يكون بينها و بينه فصل و لا له عليها فضل، فيستوى الصانع و المصنوع، و يتكافؤ المبتدع و البديع.»

لو كان ثابتا ما قالوا من الملقوق الذي لفته أو هامهم، لم يعرف الخالق من مخلوق، لاستوائها في الذات و الصفات، و لا الذي إن شاء مما أنشأه؛ بل فارق المنشئ، ما قد شئاه؛ عن فتح بن يزيد الجرجاني، عن ابي الحسن الهادي (ع)، قال:

«منشئ الأشياء، و مجسم الأجسام و مصور الصور؛ لو كان كما يقولون، لم يعرف الخالق من المخلوق، و لا المنشئ من المنشأ فرق بين من جسمه و صورته و انشأه، اذ كان لا يشبهه شيء، و لا يشبهه هو شيئا.»

بسند آخر عنه (ع): «منشئ الأشياء و مجسم الأجسام و مصور الصور، لو كان كما تقول المشبهه، لم يعرف الخالق من المخلوق، و لا الرازق من المرزوق، و لا المنشئ من المنشأ، لكنه فرق بين من جسمه و صورته و شئاه و بينه، اذ كان لا يشبهه شيء.»

و قال الصادق (ع) في رد قول هشام: «لا جسم و لا صورة، و هو مجسم الأجسام و مصور الصور، لم يتجزء و لم يتناه، و لم يتزايد و لم يتناقض؛ لو كان كما يقول، لم يكن بين الخالق و المخلوق فرق، و لا بين المنشئ و المنشأ، لكن هو المنشئ فرق بين من جسمه و صورته و انشأه، اذ كان لا يشبهه شيء و لا يشبهه هو شيئا.»

(١). البحار ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٥٥ / ٨.

(٣). المصدر ٤: ١٧٣ / ٢.

(٤). المصدر ٤: ٢٩١ / ٢١.

(٥). المصدر ٣: ٣٠٢ / ٣٦.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٩٩ توحيد، تمييزه عما خلق ذاتا و وصفا بالذي جاز و حق تمييزه الحكم بينونته لا عزلة بل بين كينونته

إذ هو خالق و ربّ النسمة ليس بمخلوق و مروب السمة

فلم يباين عنه قدرة، و لاعلما و لا إحاطة و إن علا

## في أن البينونة، بينونة بالكينونة، لا بالعزلة عن خلقه في التدبير

### إشارة

توحيد، تمييزه عما خلق ذاتا ووصفا، إذ التوحيد ذاتي ووصفي، و إذا كان التوحيد في التمييز، كان ذلك له بكلا نوعيه، فالتوحيد مطلقا، تمييزه عن خلقه بالذاتى جاز وحق له عما لا يجوز، ولا يحق تمييزه الحكم بينونته لا عزلة مكائبة أو تدبيرية؛ بل بين كينونته؛ أى الحكم بمباينته مع خلقه فى الكينونة ذاتا و صفة؛ إذ هو خالق و ربّ التسمه، فلا يمكن عزله عن مخلوقه و مربوبه، و هو ليس بمخلوق و مربوب التسمه، فلا يمكن استوائه مع المخلوق فى الذات أو الصفة. قال أمير المؤمنين (ع): «دليله آياته، و وجوده اثباته، و معرفته توحده، و توحيد تمييزه من خلقه، و حكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة؛ إنه ربّ، خالق غير مربوب مخلوق، ما تصور فى الأوهام، فهو بخلافه.»

قوله (ع): «بينونة صفة»، المراد بالصفة، التوصيف، فيعم الذات و الصفات؛ يعنى، أن تمييزه، الحكم بينونته فى التوصيف، سواء كان توصيف ذاته أو صفته.

و قوله (ع): «أنه ربّ، خالق، غير مربوب، مخلوق»، كانه تعليل لكلا الحكمين: السلبى، و هو أن البينونة ليست بعزلة، و الايجابى، و هو أن البينونة، بينونة صفة. و الى ذلك اشرت فى البيت:

فلم يباين عنه؛ أى عما خلق، قدره، و لا علما و لا إحاطة و إن علا؛ فإنه مع علوه، محيط بخلق، علما و قدره و ملكا و تدبيرا؛ كما مرّ عن الصادق (ع) فى قولى:

(١). العزلة بضم العين: الاعتزال.

(٢). التسمه بفتح تين و جمعه النسمة كقصبه و قصب.

(٣). التسمه كعدة، بمعنى العلامة.

(٤). البحار ٤: ٢٥٣ / ٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٠٠ و إنما امتاز و بان و افتراق ذاتا و وصفا عن جميع ما خلق

من ذاك كان جامع الأضداد كالقرب و البعد بلا استبعاد

فهو مع الخلق على افتراق مدبر لهم بلا التصاق

مع أنه كان على العرش استوى دبر ما تحت الثرى على السواء

فمع علوه قريب أمره و مع دنوه بعيد قدره «و احدى الذات لا شبه له»، و إنما امتاز و بان و افتراق ذاتا و وصفا عن جميع ما خلق، لا خلقا و تدبيرا من ذاك، كان جامع الأضداد، كالقرب و البعد بلا استبعاد؛ فهو قريب فى بعده، و بعيد فى قربه، فهو مع الخلق، و لكن على

افتراق فى الذات.» و الصفة، مدبر لهم بلا التصاق بهم. قال أمير المؤمنين (ع):

«لم يقرب من الأشياء بالتصاق، و لم يبعد عنها بافتراق.» أى الافتراق فى المكان.

و قال الحسين (ع): «فهو قريب غير ملتصق و بعيد غير متقاص.»، و قال الرضا (ع): «فهو قريب غير ملتزق و بعيد غير متقاص.»

مع أنه كان على العرش استوى، دبر ما تحت الثرى على السواء، قال الصادق (ع) فى قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، استوى من كل شىء، فليس شىء اقرب إليه من شىء.

فمع علوه، قريب أمره، و مع دنوه بعيد قدره، ما قدروا الله حق قدره. قال رسول الله (ص) فى جواب نعثل: «نأى فى قربه و قرب فى

نأيه.» و عن ابى الحسن الثالث: «نأى فى قربه، و قرب فى نأيه؛ فهو فى نأيه قريب، و فى قربه بعيد.» و عن الصادق (ع): «علا، فقرب، و دنا فبعد.» و عنه (ع) أيضا: «فوق كل شىء علا، و من كل شىء دنا.» و قال امير المؤمنين (ع): «سبق فى العلو، فلا شىء اعلى منه؛ و قرب فى

(١). البحار ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

(٢). من التقضى بمعنى التباعد.

(٣). البحار ٤: ٢٩٧ / ٢٤.

(٤). المصدر ٣: ٢٩٧ / ٢٣.

(٥). طه ٢٠: ٥.

(٦). البحار ٣: ٣٣٦ / ٤٥.

(٧). المصدر ٣: ٣٠٣ / ٤٠.

(٨). المصدر ٤: ٢٩٠ / ٢١.

(٩). المصدر ٤: ٢٨٦ / ١٨.

(١٠). المصدر ٤: ٢٨٧ / ١٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٠١ ليس مع الأشياء باقتران ولا مباينا على مكان

أو بمسافة أو المزاوله أو كان غائبا عن المحاولة

لا بعده بالعزل و المقاعسة لا قربه بالوصل و الملامسة

يدخل فى الأشياء غير مازج ليس بخارج و لا بوالج \*\*\* الدنو، فلا شىء اقرب منه، فلا استعلائه باعده عن شىء من خلقه، و لا قربه ساواهم فى المكان به.»

ليس مع الأشياء باقتران له معهم، و لا مباينا على مكان يبعد عنهم، أو بمسافة يفصل عنهم، أو المزاوله يزاول الأمور بيده أو جارحته، أو كان غائبا عن المحاولة بنفسه. قال امير المؤمنين (ع): «كائن لا عن حدث، موجود لا عن عدم، مع كل شىء لا بمقارنه، و غير كل شىء لا بمزايله.»

و قال الحسين (ع): «هو فى الأشياء كائن، لا كينونه محذور بها عليه، و من الأشياء باين، لا بينونه غائب عنها، قربه كرامه و بعده اهانه.» و قال الرضا (ع): الشاهد، لا بحاسية؛ البائن، لا ببراح مسافة؛ الباطن، لا باجتان، الظاهر، لا بمحاذا.» و قال (ع) أيضا: «باطن، لا بمزايله؛ مباين، لا بمسافة؛ قريب، لا بمداناة.»

### [بعده ليس بعزل و مقاعسة، و قربه ليس بالوصل و الملامسة]

لا- بعده بالعزل و المقاعسة؛ اى التأخر و التباعد، لا- قربه بالوصل؛ اى الاتصال و الملامسة بالحلول أو غيره. قال امير المؤمنين (ع):

«الذى بان من الخلق، فلا شىء كمثلته، المتعالى عن الخلق بلا تباعد، القريب منهم بلا ملامسة منه لهم.»

و قال (ع): فى جواب ذعلب: «قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد منها غير مباين.»

و قال (ع): «لم يحلل فى الأشياء فيقال هو فيها كائن، و لم ينأ عنها فيقال هو منها

(١). البحار ٤: ٣٠٨ / ٣٦.

(٢). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٣). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٤). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٥). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٦). المصدر ٤: ٢٦٦ / ١٤.

(٧). المصدر ٤: ٥٢ / ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٠٢

باين». وقال (ع) أيضا: «لم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن، و لم ينأ عنها فيقال هو منها باين و لم يخل منها فيقال له اين؟ و لكنّه سبحانه احاط بها علمه، و اتقنها صنعه، و احصاها حفظه.»

وقال (ع): «و كيف يوصف بالأشباح، و ينعت بالألسن الفصاح من لم يحلل في الأشياء؟ فيقال هو فيها كائن، و لم ينأ عنها، فيقال هو عنها باين، و لم يخل منها فيقال اين؟ و لم يقرب منها بالالتراق، و لم يبعد عنها بالافتراق؛ بل هو في الأشياء بلا كفيته، و هو اقرب إلينا من حبل الوريد، و ابعد من الشبهه من كل بعيد.»

### [و هو تعالى، داخل في الأشياء غير مازج بها، و ليس بخارج منها]

يدخل في الأشياء غير مازج بها، ليس بخارج منها خروج الاعتزال، و لا بوالج فيها ولوج شيء في شيء. قال امير المؤمنين (ع) في جواب ذعلب:

«هو في الأشياء على غير ممازجة، خارج منها على غير مباينه، فوق كل شيء، و لا يقال شيء فوقه، امام كل شيء، و لا يقال له امام، داخل في الأشياء، لا كشيء في شيء داخل، و خارج منها، لا كشيء من شيء خارج.»

وقال (ع): «قريب في بعده، بعيد في قربه، داخل في الأشياء، لا كشيء في شيء، سبحانه من هو هكذا و لا هكذا غيره.»

وقال (ع) أيضا: «داخل في الأشياء، لا كشيء في شيء داخل، و خارج من الأشياء، لا كشيء من شيء خارج، سبحانه من هو هكذا، و لا هكذا غيره، و لكل شيء مبدأ.» و قال (ع) أيضا: «فارق الأشياء لا على اختلاف الأماكن، و تمكّن منها لا على الممازجة.»

وقال (ع) أيضا: «ليس في الأشياء بوالج، و لا عنها بخارج.»

وقال الصادق (ع): «فالله - تبارك و تعالى - داخل في كل مكان، و خارج من كل شيء.»

(١). البحار ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٧٠ / ١٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٤). المصدر ٤: ٢٧ / ٢.

(٥). المصدر ٣: ٢٧٠ / ٨.

(٦). المصدر ٣: ٢٧٠ / ٨.

(٧). المصدر ٤: ٢٢١ / ١.

(٨). المصدر ٤: ٢٥٤ / ٨.

(٩). المصدر ٤: ٢٩٧ / ٢٦.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٠٣ و قد مضت أقوالهم في ذاته من أن حدّ الخلق في إثباته و أنه شيء و موجود فقط لا يحدّ ذاته و لم يحط

### استظهار بطلان وحدة الوجود، او كونه تعالى هو الوجود، من الفصول المتقدمة

#### إشارة

المتأمل في كلماتهم (ع) في الفصول المتقدمة، يستظهر منها أيضا مذاقهم في هذا الباب بما ليس باقل من التصريح، و قد اشرت إليها على الفهرس و الاجمال فقلت:

#### [ حدّ القول في ذاته تعالى، أنه شيء و موجود فقط ]

و قد مضت أقوالهم (ع) في ذاته، في هذا المقصد الثاني، من أن حدّ الخلق في المعرفة، في إثباته تعالى خاصية، و التهي عما وراء ذلك، و عن الخوض فيه و التفكير في ذاته. و حدّ القول فيه: أنه شيء و موجود فقط، بما يخرج عن الحدّين: حدّ التعطيل و حدّ التشبيه. و من المعلوم، أن القول بأنّ ذاته الوجود، او أنه منبسط، او وحدة في كثرة و كثرة في وحدة، خوض و تفكر في الذات، و تعدّ عن الاثبات و خروج عن حدّ القول الى التفوه بالفضول.

#### [ هم (ع) القائلون بأنّ ذاته لا يحدّ ]

و قولهم (ع): «أنه لا يحدّ ذاته»، كقول امير المؤمنين (ع): محرم على بوارع ناقيات الفطن تحديده. و قوله (ع): «البعده من ان يكون في قوى المحدودين». و قوله (ع): «فكلّ ما قدره عقل أو عرف له مثل فهو محدود، و من زعم أن إله الخلق محدود، فقد جهل المعبود». و غير ذلك.

#### [ من قال: إنّ ذاته تعالى الوجود، فقد حدّه ]

و من المعلوم أن من قال ذاته الوجود، سواء قال بالانفراد أو بالاشتراك او بالتعدد، فقد حدّه بوجه ما. و قد قال (ع): «فكلّ ما قدره عقل، او عرف له مثل، فهو محدود». و قولهم (ع): «أنه لم يحط»، كقوله تعالى: وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا، مع تفسير الرضا (ع)، الاحاطة بما هو، اعم من الاحاطة بالكنه و التفصيل. قال (ع) في رؤية البصر: و قد قال: وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا فاذا رأته الأبصار فقد احاطت به العلم،



(٢). المصدر ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٣). المصدر ٤: ٢٩٣ / ٢٢.

(٤). طه ٢٠: ١١٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٠٤ فإن يحطه العلم، ذاتا أو صفة تحققت منّا عليه المعرفة

و أنّه بكنهه لا يعرف وباللسان، ذاته لا يوصف

قد عجزت من دونه العبارة ولا عليه تقع الإشارة

و إنّما يعرف بالآثار والذات لم يعلمه إلّا البارى

و أنّ ما بنفسه معروف فهو بمصنوعيته موصوف و وقعت المعرفة. مع أنّ الرؤية لا تحيط إلّا بالظاهر دون الكنه.

فإن يحطه العلم، ذاتا بان يعلم أنّه الوجود أو صفة، بان يعلم أنّه منبسط او واحد فى كثرة، تحققت منّا عليه المعرفة، و ان لم تكن معرفة بالكنه.

و قولهم أيضا: «أنّه بكنهه لا يعرف»، و قد مرّت فى ذلك عنهم (ع) اخبار كثيرة.

و قد مرّ هناك أيضا أنّ الاكتناه اعمّ من الاكتناه بتمام الحقيقة، و إلّا فلا يفرق بينه و بين العقل و الروح و النفس، بل و سائر الأشياء.

### [هم (ع) القائلون بأنّ ذاته لا يوصف باللسان، و القائل بالوجود قد وصفه باللسان]

و قولهم (ع): «أنّ باللسان، ذاته لا يوصف»، الى آخره، قال امير المؤمنين (ع):

«لا يحويه مكان، و لا يصفه لسان...» الحديث.

قال ابو الحسن الثالث (ع): فهو بالموضع الذى لا يتناهى، و بالمكان الذى لم يقع عليه التاعتون باشارة و لا عبارة، هيهات هيهات!

و القائل بالوجود، قد وصفه باللسان، و عبّر عنه به، و اشار به إليه. و قد قال امير المؤمنين (ع): «و من اشار إليه، فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه.»

و قولهم (ع): «أنّه إنّما يعرف بالآثار الخ، كقول الصادق (ع): «و لا يعرف الا بخلقه»، و قوله (ع): «سبحان من لا يعلم كيف هو إلّا هو.»

و قولهم (ع): «أنّ ما بنفسه معروف» الى آخره، كقول امير المؤمنين (ع): «ليس باله من عرف بنفسه.» ، و قول الرضا (ع): «كل معروف بنفسه مصنوع.»

(١). البحار ٤: ٣٦ / ١٤.

(٢). المصدر ٤: ٣١٢ / ٣٩.

(٣). المصدر ٤: ١٦٠ / ٤.

(٤). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٥). المصدر ٣: ١٩٣ / ١.

(٦). المصدر ٣: ٣٠١ / ٣٥.

(٧). المصدر ٤: ٢٥٣ / ٧.

(٨). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٠٥ و كل شىء يطلق الشىء له خلق سوى الإله و اضمم قوله لا يوصف الله بخلقه كما ليس بموصوف بكيف أو بما فلا يجوز أن يقال ما هو؟ و إذ أبوا عن السكوت تاهوا

### [هم (ع) القائلون بأن الشىء يطلق على كل شىء و كل شىء سواه مخلوق]

و قولهم (ع): «و كل شىء يطلق» الى آخره... قال الكاظم (ع): «كل شىء سواه مخلوق»، و قال الصادق (ع): «و كل شىء وقع عليه اسم شىء، فهو مخلوق، ما خلا الله.» و اضمم إليه قوله؛ اى قول النبى (ص): «لا يوصف الله بخلقه»، اى بشىء هو مخلوقه، كما ليس بموصوف بكيف. قال الصادق (ع): قال رسول الله (ص): «كيف اصف ربى بالكيف، و الكيف مخلوق؟ و الله لا يوصف بخلقه.» و على هذا، فالوجود ممّا يوصف به الخلق، و يقع عليه اسم الشىء، فان كان مفهوما عامًا، فهو كالشىء لا مانع عن اطلاقه عليها، و ان فرض متأصلا، فامّا لا يجوز اطلاقه على الله، لأنه ممّا يوصف به المخلوق، فهو مخلوق، او على الخلق، لأنه ذات الله، و لا يشارك فى ذاته، و كما لا- يوصف عندهم بكيف، كذلك لا- يوصف بما، فلا- يفرق فى توصيفه بكيف أو بما. قال امير المؤمنين (ع): «و لم يوصف باين و لا بما و لا بمكان.» فلا يجوز أن يقال ما هو؟ قال موسى بن جعفر (ع): «و من قال ما هو؟ فقد نعته.» و قد تقدّم قول الصادق (ع): «الحق الذى تطلب معرفته من الاشياء...»

و قال امير المؤمنين (ع): «لا يقال له اين؟ لأنه أين الأين، و لا يقال له كيف؟ لأنه كيف الكيف، و لا يقال له ما هو؟ لأنه خلق الماهية، سبحانه من عظيم تاهت الفطن فى تيار امواج عظمته...»

اقول: المراد بالماهية التى جعلها تفسيراً و ملزوما لما هو، هى التعينات النوعية و الفردية؛ اذ قولك لشىء، ما هو؟ لا يخلو عنها، و هى أيضا كالكيفية مخلوقة، فلا- يمكن ان يقال ما هو؟ الا مع تصوّر شىء من التعينات المميزة، سواء قيل بأنه وجود او شىء آخر. و ان حملوها على الماهية المصطلحة المقابلة للوجود، مع عدم معهودية

(١). البحار ٣: ٢٩٥ / ١٩.

(٢). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

(٣). المصدر ٣: ٣٣٢ / ٣٦.

(٤). المصدر ٤: ٢٦٥ / ١٤.

(٥). الكافي ١: ١٤٠ / ٦.

(٦). البحار ٣: ١٤٨ / ١.

(٧). المصدر ٣: ٢٩٧ / ٢٤.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٠٦ كذاك وصفه بغير ما وصف و أنه بالعقل ليس ينكشف و كل ما تصوّر الوهم له فهو خلافه و مخلوق له هذا الاصطلاح فى ذاك العصر، فالحديث صريح على تأصل الماهية للتخصيص بأنها مخلوقة، و الخلق ظاهر فى التأصل، دون الاعتبارى أو الانتزاعى التبعى.

و حينئذ، فان تمّ الدليل على تأصل الوجود أيضاً، فهما متأصلان، او تمّ على انحصار التأصل لأحدهما فقط، فالتأصل هى الماهية دون الوجود، و لكنهم إذ أبوا عن السكوت، و لم يقنعوا بمحض الثبوت، تاهوا فيه؛ كما اشار امير المؤمنين (ع) فى كلامه و تقدّمت امثاله فى محلّه.

كذاك لا- يجوز وصفه بغير ما وصف، و قد مرّت في ذلك عنهم (ع) اخبار كثيرة، منها: قول الرضا (ع): «من وصف الله بغير ما وصف به نفسه، فقد اعظم الفرية على الله، و الله تعالى لم يصف نفسه بالوجود و لا خلقه بالبسط، بل قال: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، و قال: اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ .»

### [هم (ع) القائلون بأنه تعالى ليس ينكشف بالعقل]

و قولهم (ع): «أنه تعالى بالعقل ليس ينكشف، و أنّ كلّ ما تصوّر الوهم له، فهو تعالى خلافه، و ذاك مخلوق له، لأنّ الوهم، لا يتصوّر إلّا المخلوق، و لا يدخل في الوهم إلّا المخلوق. و قد مرّت في ذلك أيضا اخبار، منها: قول امير المؤمنين (ع) آتفا: «ما تصوّر، فهو بخلافه.» و قول الحسين (ع): «ما تصوّر في الأوهام فهو خلافه.» و قول الصادق (ع): «من عبد الله بالتوهم، فقد كفر.» و قول الرضا (ع): «ما توهمتم من شيء، فتوهموا الله غيره.» و قال الصادق (ع): «و لا- يقع عليه الأوهام، و لا تصفه الألسن، فكلّ شيء حسّته الحواسّ، او حسّته الجواسّ، او لمسّته الأيدي، فهو مخلوق.» و معنى قوله (ع): «مخلوق»، ما ذكرنا من أنّ الوهم، لا ينال إلّا المخلوق، لا أنّه

(١). شورى ٤٢: ١١.

(٢). زمر ٣٩: ٦٢.

(٣). البحار ٤: ٢٥٣ / ٧.

(٤). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٥). المصدر ٤: ١٦٥ / ٧.

(٦). المصدر ٤: ٤٠ / ١٨.

(٧). المصدر ٣: ٢٩٨ / ٢٦.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٠٧ أمّا الذي يقول بالوجود فمدّع لعلم أو شهود قد حدّه و إن أبى التحديداشبهه و إن رأى التوحيد

و خاض فيه بل بكنه عينه و إن يقل ليس الوجود يكتنه مخلوق للوهم، فإنّه و ان كان كذلك، إلّا أنّ النّظر في الموهوم و المعقول من حيث نفسه، لا- من حيث كونه في الوهم أو في العقل؛ و بعبارة اخرى، النّظر الى الوهم من حيث الطريقيّة لا- النفسية، فإنّ من يعبد بالتوهم، لا يعبد الصورة الموهومة له بما هي صورة في وهمه، بل بما هي حاكية عن الواقع بزعمه. و أمّا ما يروونه كلّ ما يميزتموه باوهامكم في ادقّ معانيه فهو مخلوق لكم، مردود إليكم، فالى الآن لم اظفر به . فلو صحّ، فالنّظر فيه من حيث الواقعية؛ يعنى، أنّه حيث يكون موهوما، فلا واقعية له، فليس إلّا جهة المخلوقية، فهو مخلوق لكم، مردود إليكم. هذا مذهب اهل البيت (ع).

### [و أمّا القائل بالوجود، قد حدّه تعالى]

أمّا الذي يقول بالوجود، سواء خصّه به تعالى أو يعمّه، و غيره على الوحدة او التعدّد فمدّع لعلم به، ان لم يكن من اهل الكشف أو

شهود، ان كان من اهله، كيف يوافق قوله قولهم (ع)؟ و هذا القائل قد حدّه بمحض قوله بأنّه الوجود. و إن أبى التحديدا في ظاهر قوله، مثل ان يقول هو الوجود المطلق، فإنّ محض قوله بأنّه وجود تقدير في العقل. و قد قال امير المؤمنين (ع): «فكلّ ما قدره عقل، او عرف له مثل، فهو محدود.» و يكفي في كونه محدودا، أنّه عنده وجود لا-غيره، و هذا القائل لو كان من اهل الكشف، فالتحديد ظاهر؛ اذ لا يمكن الكشف بالقلب بدون التحديد.

### [و هو أيضا، قد شبّهه]

و قد شبّهه أيضا، و إن رأى التوحيدا و قال أنّه واحد لا شبه له، اذا كان قائلا بوحدة الوجود أو تعدّده. و خاض هذا القائل فيه؛ اى في ذاته على خلاف نهيهم (ع) عنه؛ بل بكنه عينه، حيث قال: «هو الوجود»، و إن يقل ليس الوجود يكتنه؛ كما قال السبزواري: «و كنهه في غاية الخفاء» فإنّه لا ينفعه في عدم الاكتناه بعد تعيين ذاته في

(١). حكى القشيري امام الصوفية في رسالته (باب التوحيد، ص ١٢٤) هذه العبارة عن الشبلي، ذكر من جملة كلام الشبلي في التوحيد، أنه قال: «و كلّ ما ميّزتموه باوھامكم و ادر كتموه بعقولكم في اتمّ معانيكم، فهو مصروف، مردود إليكم، محدث، مصنوع مثلكم.» و صحّ ذلك منه، فهو متّخذ من منبع الوحي، و فهمه اقصر من ذلك.

(٢). البحار ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٠٨ بل كيف جاز أن يقول هو هولولم يحقّق الوجود كنهه؟ \*\*\*

و ما به الصادق (ع) ردّ الثنوي رد لهذا القول بالحكم السويّ

مقالة الوحدة قد تشابهت مقالة القوم و إن تألّھت

كأنّها الأصل و ذى مقتبسة أو هي في عبارة مدلّسة الوجود، لما عرفت من صدق الاكتناه على مجرّد التعيين.

بل كيف جاز أن يقول هو هو؛ اى هو الوجود، لو لم يحقّق الوجود كنهه؟ فإنّهم اذا لم يعرفوا حقيقته، فمن اين عرفوا أنّه هو؟ فإن اجابوا بأنّ هذا المقدار من المعرفة بمقتضى التحليل، فقد ركنوا الى تعليل عليل، فإنّ التحليل ليس إليه من دون الاختبار سييل.

### [القائل بأنّه تعالى الوجود، وقع في المحذورين]

و الحاصل: أنّهم وقعوا في محذورين، إن تخلّصوا من احدهما، وقعوا في الآخر، و هما الجمع بين القول بأنّه الوجود و القول بعدم اكتناھه. فان قالوا بالاكتناه، فقد وقعوا في محذور التحديد؛ بل القائل بالكشف لا معدل له عنه؛ و ان قالوا بعدمه، فقد احوالوا على انفسهم القول بأنّه الوجود؛ لأنّه قول عن ضلاله، حيث عرفوه بشيء لم يعرفوا حقيقته. قال الصادق (ع): «فمن زعم أنّه يؤمن بما لا يعرف، فهو ضالّ في المعرفة.»

انطباق ما ابطال الصادق (ع) به مقالة الثنوية، على مقالة وحدة الوجود

[الثنوية يقولون بالنور و الظلمة، و هؤلاء يقولون بالوجود و الماهية]

و ما به الصادق (ع) ردّ الثنوى، رد لهذا القول بالحكم السوى بينهما، لاستوائهما في وجه الفساد. مقالة الوحدة، قد تشابهت مقالة القوم؛ اى الثنوية، و إن تألفت؛ اى اظهرت الإلهية و انتحلتها؛ فإنهم يظهرون التوحيد و التأله، و من تأمل المقالتين، يرى مقالة الثنوية كأنها الأصل و ذى؛ اى الوحدة مقتبسة منها، أو أنها هى فى عبارة مدلسة. فالفرق فى تغيير العبارة. و ذلك لأنّ الثنوية قالوا بالثور و الظلمة، و أنّ الثور منشأ للخير، و الظلمة منشأ للشرور؛ و هؤلاء قالوا بالوجود و الماهية. و أنّ الوجود منشأ كل خير، و الماهية منشأ كل ظلمة؛ ثم صرّحوا فى كثير من كلماتهم بأنّ الوجود نور، و الماهية ظلمة، تفسيراً بلازمهما.

(١). البحار ٤: ١٦٠/٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٠٩

### [كلام الصادق (ع) فى ردّ الثنوية]

و اما ما قال الصادق (ع) فى ردّ الثنوية، ففى الاحتجاج عن هشام بن الحكم، فى حديث طويل، أنه سأل الزنديق عن قول من زعم أن الله لم يزل طينة مودية، فلم يستطع التفصى عنها إلّا بامتزاجه بها، و دخوله فيها، فمن تلك الطينة خلق الأشياء؟ قال (ع): «سبحانه الله تعالى ما اعجز إلها يوصف بالقدرة لا يستطيع التفصى من الطينة، ان كانت الطينة حية ازلية، فكانا إلهين قديمين، فامتزجا و دبر العالم من انفسهما؛ فان كان ذلك كذلك، فمن اين جاء الموت و الفناء؟ و ان كانت الطينة ميتة، فلا بقاء للميت مع الأزلى القديم، و الميت لا تجئ منه حى. هذه مقالة الديصائية اشدّ الزنادقة قولاً و اهملهم مثلاً، نظروا فى كتب قد صنفتها اوانلهم و جبروا لهم بألفاظ مزخرفة من غير اصل ثابت، و لا حجة توجب اثبات ما ادّعوا كل ذلك، خلافاً على الله و على رسله، و تكديبا بما جاءوا به عن الله.

فاما من زعم أنّ الأبدان ظلمة، و الأرواح نور، و أنّ الثور لا يعمل الشرّ، و الظلمة لا تعمل الخير، فلا يجب عليهم ان يلوموا احداً على معصية، و لا ركوب حرمة، و لا اتيان فاحشة؛ و إنّ ذلك على الظلمة غير مستنكر؛ لأنّ ذلك فعلها، و لا له ان يدعوا ربّاً و لا يتضرّع إليه؛ لأنّ الثور ربّ، و الرب لا يتضرّع الى نفسه، و لا يستعيذ بغيره، و لا لأحد من اهل هذه المقالة ان يقول احسنت و اسأت، لأنّ الإساءة من فعل الظلمة، و ذلك من فعلها، و الإحسان من الثور و لا يقول الثور لنفسه احسنت يا محسن، و ليس هناك ثالث؛ فكانت الظلمة على قياس قولهم احكم فعلاً، و اتقن تدبيراً، و اعزّ اركاناً من الثور؛ لأنّ الأبدان محكمة، فمن صور هذا الخلق صورة واحدة على نعوت مختلفة، و كل شىء يرى ظاهراً من الزهر و الأشجار و الثمار و الطير و الدوابّ، يجب ان يكون آلهاً، ثم حبست الثور فى حبسها، و الدولة لها و ما ادّعوا

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥١٠

بأنّ العاقبة سوف تكون للثور فدعوى. و ينبغى على قياس قولهم ان لا يكون للثور فعل، لأنّ اسير، و ليس له سلطان، فلا فعل له و لا تدبير؛ و ان كان له مع الظلمة تدبير، فما هو باسير، بل هو مطلق عزيز؛ فان لم يكن كذلك، و كان اسير الظلمة، فإنّه يظهر فى العالم احسان و خير مع فساد و شرّ، فهذا يدلّ على أنّ الظلمة تحسن الخير و تفعله، كما تحسن الشرّ و تفعله. فان قالوا: محال ذلك، فلا- نور يثبت و لا ظلمة و بطلت دعواهم و يرجع الأمر الى أنّ الله واحد و ما سواه باطل، فهذه مقالة مانى الزنديق و اصحابه.

و امّا من قال الثور و الظلمة بينهما حكم، فلا بدّ من ان يكون اكبر الثلاثة الحكم، لأنّه لا يحتاج الى الحاكم، إلّا مغلوب او جاهل أو مظلوم؛ و هذه مقالة المرقوبية، و الحكاية عنهم تطول.

قال فما قصية ماني؟ قال (ع): متفحص اخذ بعض المجوسية، فشابها ببعض النصرانية، فأخطأ الملتين، و لم يصب مذهبا واحدا منها، و زعم أن العالم دبر من إلهين نور و ظلمة، و أن التور في حصار من الظلمة على ما حكينا منه، فكذبتة النصرارى و قبلته المجوس ...»  
الخبر.

قد حكى (ع) عن الثنوية ثلاثة مذاهب، و هو (ع) اصدق الصادقين، و اعلم من غيره بالزنادقة و المنافقين، مع أنه فى مقام تقرير أصول مذاهبهم، فلا ينافى ما نسب إليهم، و حكى عنهم اهل الملل و التحل من المذاهب و اشيء اخر، فإنها من اضافات الشعب و التوابع. و كيف كان، فمن تأمل فى مقاله الوحده و مقاله الثنوية على ما حكى (ع) عنهم حق التأمل، لا يرى بينهما تفاوتاً إلا فى اللفظ؛ فإنهم عبروا بالنور و الظلمة، و هؤلاء

(١). البحار ٣: ٢٠٩ / ٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١١ و بعد ذا التفصيل فى إبطالها ليس مجال الريب فى ضلالها و أتضح الحق لمن تقبله من يضل الله فلا هادى له

فاشهد بكفر القول إن لم تشهد بكفر بعض من تراه الاوحدى عبروا بالوجود و الماهية، و اسندوا الخير و الشر إليهما، حتى أن الطينة التى قال بها الديصانية بعينها، كالأعيان الثابتة و الصور العلمية التى قال بها العرفاء، إلا أنهم لم يعبروا بعدم استطاعة التفصيلى إلا بالامتراج بها.

و مما نسب الناسبون الى الثنوية الديصانية، مما ينطبق على مقاله هؤلاء، أنهم قالوا أن التور يفعل الخير قصدا و اختيارا، و الظلام يفعل الشر طبعاً و اضطراراً؛ و أن التور حتى، عالم، قادر، حساس، ذراك، و منه تكون الحركة و الحياة؛ و الظلام، ميت، جاهل، عاجز، جماد، موات، لا فعل لها و لا تميز، و ما من خير و نفع و طيب و حسن، فمن النور؛ و ما كان من شرّ و ضرّ و نتن و قبيح فمن الظلام. و بعد ذا التفصيل فى إبطالها؛ اى ابطال مقاله وحده الوجود، ليس مجال الريب فى ضلالها، و لعمري! إن ظهور كفرها، اظهر من كفر ابليس، و أتضح الحق لمن تقبله، و لم ينكل عنه؛ و لكن من يضل الله، فلا هادى له، فاشهد بكفر القول خاصية، إن لم تشهد بكفر بعض من تراه الاوحدى، تعللاً بان كفر القول لا يستلزم كفر القائل.

و هذه وصية منى لمن ظهر لديه الحق، بان لا يستكف عن الحكم بكفر هذه المقالة؛ فإن كثيراً ممن عرف الحق، و عرف كفرها، يتزلزل فى الحكم بكفرها صريحاً؛ و ذلك لأنهم يرون كثيراً ممن يذعنون بتشيعهم، و هم الأوحديون فى العلوم و الفنون، قد ابتلوا بهذه الفتنة، و يعظم عليهم تكفير هؤلاء، فيستكفون عن الحكم الصريح، مخافة ان ينقض عليهم بامثالهم، او يشملهم، فكانوا قد استخفوا باجلالهم. و فيهم من يتأبى عن الشهادة تعصبا، و ذلك اخزى، فيفرق بين الشيعة و غير الشيعة. تلك إذا قسمه ضيزى .  
و قد تكلفت للأولين سبيلا للتخلص عن هذه الوسوسة، فقلت: فان لم تشهد بكفر القائل، فقلت:

(١). النجم ٥٣: ٢٢.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١٢ فقل: بأن القول كفر و ردى و شبه الحق على من اهتدى  
و الحق عن تعصب لا تدعافانه أحق أن يتبع

لا تكتم العلم و لا الشهادة فى حجة و لو على جرادة\*\*\* فقل: بأن القول فى نفسه، كفر و ردى، و لكن شبه الحق على من اهتدى؛ فإن الحدود تدرأ بالشبهات. و مع ذلك لى فيه نظر، فإن شبهة الكفر ليس كسائر الشبهات مما يعذر صاحبها.  
و اما المتعصبيون، فقد اندرتهم بقولى: و الحق عن تعصب لا تدعا، فإنه أحق أن يتبع بان يراعى حقه؛ يعنى، أن الحق، اولى بالرعاية فى اظهاره و اعلاسه ممن يدخل فى اهل الحق، فيستر عليه باساراه و كتماناه؛ فإن فى كتمان الحق ضرر عظيم و فساد كبير، و اظهاره

أيضا، وان كان يلزم الضرر، ألا أنه اهون؛ لأن ضرره شخصي، و ضرر الكتمان نوعي، لما فيه من اغراء العوام بالجهل و شيوع الفتنة. و مع ذلك مخالف لنص القرآن؛ كما اشرت إليه بقولي:

لا تكتم العلم و لا الشهادة في حجة و لو على جرادة؛ اي و لو كان العلم و الشهادة في امر جرادة، قال الله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ**. و قال: **لا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**. و قال: **وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ**. و قال: **وَ لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَ مَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمَ قَلْبُهُ**. و قال: **وَ مَنْ أَظْلَمَ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ**. و قال: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَ الْأَقْرَبِينَ**.

(١). و قد مرّ في فصل التّهي عن الخوض، قول الباقر (ع): «و عسى ان يتكلم الرجل بالشىء لا يغفر له» (بحار ٢: ١٢٧/٥).

(٢). بقرة ٢: ١٥٥.

(٣). بقرة ٢: ٤٠.

(٤). طلاق ٦٥: ٢.

(٥). بقرة ٢: ٢٨٤.

(٦). بقرة ٢: ١٣٥.

(٧). النساء ٤: ١٣٥.

(٨). و قد ظفرت بكلام للعلامة المامقاني في رجاله، صرح بنحو ممّا ذكرته، قال قدس سره، في ترجمه ابى بصير (يحيى بن ابى القاسم): ان الأمر اذا دار بين اخفاء الحق و إساءة الأدب مع جليل لزم ترك الاول و الأخذ بالثاني.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١٣ و أمّا الاتّحاد و الحلول فما لهم حجة أو أصول

و إنّما ادّعاها من ادعى على الغلو لا لبرهان دعا

قالوا بانّ المرء باجتهاده يبلغ حدّا فاز باتّحاده

و من تزكى قلبه و لبه يحقّ ان يحلّ فيه ربّه

و الدفع، ظاهر بما تقدّما و ما سيأتى في المكان فافهما

## النظر في الحلول و الاتّحاد

### إشارة

و أمّا الاتّحاد و الحلول، فما لهم عليهما حجة أو أصول بينونهما عليهما، كما بنى القائلون بالوحدة مقاتلهم على اصول مهّدها؛ و إنّما ادّعاها من ادعى على الغلو في نفسه أو فيمن ادعاها له نظير مدعى النبوة و الامامة، بل الالوهية؛ بل ليس الّا دعوى الالوهية. فامثال هذه الدعاوى ليس مبتنية على برهان عقلى أو اصل وهمى، بل ليس إلّا محض الغلو و طلب الرئاسة، لا لبرهان دعا الاتّحاد أو الحلول، و لكنّهم لما طلبوا صيد العوام، زينوا ذلك لأذواقهم بشىء من الأوهام.

**[ما هي حقيقة الاتّحاد و الحلول؟]**

قالوا: بانّ المرء باجتهاده في الرياضة و العبادة، يبلغ حدًا، فاز باتّحاده مع الربّ؛ كما تقول الصوفيّة: «إنّ العارف الكامل بكماله، يبلغ حدًا يمكنه شهود المعبود بصفاء قلبه المحدود.» هذا الاتّحاد.

و أمّا من ادّعى الحلول، فيقول: «و من تزكى قلبه و لبه بالتصفيّة و التزكية و الرياضات و العبادات، يحقّ ان يحلّ فيه ربّه؛ كما قالت الصوفيّة: أنّ الكامل، يبلغ حدّ النبوة و الامامة، و يصير كأحد اولى العزم، لكن لا على وجه حلول روحه او التناسخ، بل على انطباق النوعيّة و الولاية الكليّة. قال المولوى:

از رياضت نى توان الله شدمى توان موسى كليم الله شد على احد الوجهين فى معناه، و قال أيضا: هر روز به شكلى بت عيار بر آيد  
«...»

و الدفع: ظاهر بما تقدّمنا فى ذاته تعالى، من أنّه ليس بجسم و جوهر و عرض و لا محدود، و القولان يقتضيان ذلك، و يزيد الاتّحاد باستلزامه، أمّا صيرورة القديم حادثا أو الحادث قديما، و كلاهما محال. و ما سيأتى فى المكان، من أنّه ليس له محلّ و لا مكان يظهر به دفعهما أيضا. فافهما وجه الدفع!

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١٤

### من ذاتياته تعالى: حياته و غناه

#### إشارة

حياته تعالى و غناه من ضروريّات الاسلام. قال الله تعالى: هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ. و قال: اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ. و قال: وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ. و قال: فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ. و قال: وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ.

### [بيان قول الأشاعرة و المتكلمين و الفلاسفة فى حياته تعالى على الاجمال]

و لكنّ الاختلاف بين الأشاعرة و غيرهم فى معنى حياته و كيفيته. قال المجلسى (ره):  
«قالت الحكماء: الحيّ فى حقّه تعالى، هو الدراك الفعّال؛ و عند المتكلمين من المعتزلة و الشيعيّة كونه تعالى منشأ للعلم و الإرادة؛ و بعبارة اخرى: كونه تعالى بحيث يصحّ ان يعلم و يقدر؛ و قالت الأشاعرة: صفه توجب صحّة العلم و القدرة.» انتهى.  
اقول: أمّا قول الأشاعرة، فهو باطل عندنا، على ما سيأتى من أنّ صفاته تعالى غير زائدة على الذات؛ و أمّا القولان الآخران، فهما تعبير عن اللّازم، و مرجعهما واحد.

### [التحقيق فى حياته تعالى]

و التحقيق فى الحياة، أنّها كالفناء، ليست إلّا و صفا انتزاعيا، قد يعبر عنهما بلفظ ثبوتى، فيقال: حيّ غنى؛ و اخرى بلفظه سلبى، فيقال: ليس بميت و ليس بفقير؛ فالحياة كالبقاء ليست إلّا صرف الثبوت. و أمّا منشئيّة العلم و الإرادة، فهى ليست من



(٢). بقرة ٢: ٢٥٥.

(٣). الفرقان ٢٥: ٥٨.

(٤). آل عمران ٣: ٩٧.

(٥). حج ٢٢: ٦٤.

(٦). البهار ٤: ١٢/٦٨.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١٥ والصانعية اقتضت حياته و أنه كان الغنى ذاته

كذا القديم عنهما لا ينشئ فذاته بالذات حى و غنى

لو لم تكن حياته من الأزل أو لم تدم لكان بالغير حصل

بل هو حى الذات، جل ذاته ليست بغير ذاته حياته خواص الحياة، بل هى فيه تعالى من خواص الذات بما هى ذات، لا بما هى ثابتة له الحياة؛ بل لا يبنى ثبوتها له عليها لو لا ثبوتها بالذات، لعدم استلزامها لهما فيما نشاهد مما له حياة. نعم، هى شرط للاتصاف بهما فى غيره تعالى، و من اجل عدم الاستلزام، ترى المتكلمين يستدلون لها فى مقام الاثبات بالعلم و الإرادة قضاء للاشتراط، و عندى أن ما هو المقتضى للعلم و الإرادة، هو المقتضى للحياة و الفناء، فالدليل عليهما عقلا هى الصانعية و القدم. كما قلت:

### [صانعيته تعالى، اقتضت حياته تعالى]

و الصانعية اقتضت حياته، و أنه كان الغنى ذاته، اذ الميت المعدوم لا يصنع شيئا، و اذا كان فقيرا كان محدثا مصنوعا لما تقدم، و المصنوع لا يكون صناعا للعالم، كذا القديم عنهما لا ينشئ؛ اى لا ينفك؛ اذ لو لم يكن حيا أو كان فقيرا، لم يكن قديما لما تقدم فى خواص القديم، فالقدم أيضا بنفسه يقتضى الحياة، و الغنى فذاته إذن بالذات حى و غنى لا بالغير، لأن القدم ليست إلا حيث الذات، و الصانعية ليست إلا بالذات؛ فيكونان إذن بالذات، و اذا كانا بالذات كانا ثابتين له ازلا و ابدًا، لأن ما بالذات لا يتغير، و قد تقدم الكلام فى التوحيد فى خواص ما بالذات. ثم شرعت فى تفصيل كل منهما و التعليل له بالخصوص، فقلت فى الحياة:

### [س]الكلام فى حياته تعالى تفصيلا

لو لم تكن حياته من الأزل؛ اى لم تكن ازليّة، أو لم تدم؛ اى لم تكن ابدية، لكان بالغير حصل، أما فى جهة الابتداء فظاهر، و اما فى الآخر، فلائها لو كانت منقطعة، لكانت منقطعة بالغير، و لو كانت منقطعة بالغير، لكانت مبتدئة بالغير أيضا؛ اذ كل ما كان عدمه بالغير، فوجوده أيضا بالغير، فلا بد ان تكون حياته تعالى، ازليّة، ابدية، كما هو مقتضى القدم أيضا على ما بينا. نعم، الصانعية بمجردا لا تقتضى الأبدية، إلا أنها حيث كانت له تعالى ذاتية على ما قررناه، تقتضى ذلك أيضا، اذ الصانعية اقتضت الحياة للذات، بالذات، فثبت له ما دام الذات؛ بل هو تعالى، حى الذات، جل ذاته؛ يعنى، أن ذاته ذات حى، ليست بغير ذاته حياته، فليس حيا بحياة؛ كما يقوله الأشعري. قال الصادق (ع):

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١٦ حى لنفسه فلا محيى له و لا له موت و لا معنى له

لا كيف فى حياته لا حادثه بعلّة قديمة أو محدثة «و الله نور لا ظلام فيه، و حى لا موت فيه، و عالم لا جهل فيه، و صمد لا مدخل فيه؛ ربنا نورى الذات، حى الذات، عالم الذات، صمدى الذات»، حى لنفسه فلا محيى له.

كما قال موسى بن جعفر (ع): «بل حى لنفسه، و مالك لم تزل له القدرة».

**[ هو تعالى حتى لنفسه فلا محيي له ]**

و لا له موت و لا مفنى له، فعن جابر عن ابى جعفر (ع)، قال:

«انّ الله- تبارك و تعالى- كان، و لا- شىء غيره، نورا لا ظلام فيه، و صادقا لا كذب فيه، و عالما لا جهل فيه، و حيا لا موت فيه، و كذلك هو اليوم، و كذلك لا يزال ابدا.»

و عن جابر، عنه (ع) أيضا، قال: «انّ الله نور لا ظلمة فيه، و علم لا جهل فيه، و حياة لا موت فيه.»

و قال الصادق (ع): «هو نور لا- ظلمة فيه، و حياة لا- موت فيه، و علم لا جهل فيه.» و قال (ع) أيضا: «انّ الله علم لا جهل فيه، حياة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه.»

و قال يونس للرّضا (ع): روينا أنّ الله علم لا جهل فيه، حياة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه. قال (ع): كذلك هو.»

و قال ابن ابى عمير لموسى بن جعفر (ع): يا ابن رسول الله! علّمنى التوحيد! فقال (ع): يا أبا احمد! لا تتجاوز فى التوحيد ما ذكره الله فى كتابه فتهلك؛ و أنّه الحىّ الذى لا يموت، و القادر الذى لا يعجز، و القاهر الذى لا يغلب، و الحليم الذى لا يعجل، و الدائم الذى لا يبىد، و الباقي الذى لا يفنى، و الثابت الذى لا يزول، و الغنىّ الذى لا يفتقر.»

**[ لا كيف فى حياته و لا هى محدثة ]**

لا كيف فى حياته و لا هى حادثه، سواء فرض حدوثها بعلة قديمة أو محدثة لما تقدّم تعليقه. قال الباقر (ع):

«كان لم يزل حيا بلا كيف، و لم يكن له كان، و لا كان لكونه كيف، لم يزل حيا بلا

(١). البحار ٤: ١٢ / ٦٨.

(٢). المصدر ٤: ٢٧ / ٢٩٨.

(٣). المصدر ٤: ١٣ / ٦٩.

(٤). المصدر ٤: ١٨ / ٨٤.

(٥). المصدر ٤: ١٦ / ٧٠.

(٦). المصدر ٤: ١٦ / ٨٤.

(٧). المصدر ٤: ١٧ / ٨٤.

(٨). المصدر ٤: ٢٣ / ٢٩٦.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١٧ و ما هو القديم قبل كل شىء ذاتا و وصفا و وجودا و هو حىّ

كان غتيا مطلقا لذاته بذاته فى الذات أو صفاته

فما له من حاجة إلى أحدو الكلّ محتاج إلى الفرد الصمد

و كلّ محتاج بما سواه يكون محدثا بمن سواه \*\*\* حياة، و ملكا قادرا قبل ان ينشئ شيئا، كان حيا بلا حياة حادثه، و لا كون موصوف

و لا كيف محدود، لا يحدّ و لا يبعض و لا يفنى، كان أولا بلا كيف، و يكون آخرا بلا اين و كلّ شىء هالك إلّا وجهه.»

و قال موسى بن جعفر (ع): «انّ الله لا- إله إلّا هو، كان حيا بلا كيف و لا اين، كان إلها حيا بلا حياة حادثه، فكان الله حيا بلا حياة

حادثة و لا كون موصوف، و لا كيف محدود، و لا اين موقوف، و لا مكان ساكن، بل حتى لنفسه، و مالك لم تزل له القدرة، انشأ ما شاء حين شاء. بمشيئته و قدرته، كان أولًا بلا كيف، و يكون آخرًا بلا اين، و كلّ شيء هالك إلا وجهه، له الخلق و الأمر تبارك الله ربّ العالمين.» هذا التفصيل في حياته تعالى.

### [الكلام في غناؤه تعالى تفصيلا]

و ما هو القديم قبل كلّ شيء ذاتا و وصفا و وجودا؛ اي ذاته قبل كلّ ذات، و وجوده قديم بالذات، و صفاته قديمة بالذات، و هو حتى كذلك قدما و بالذات، كان لا محالة غنيا مطلقا لذاته لا لغيره، بذاته لا بغيره في الذات أو صفاته، بيان لقولي:

«مطلقا؛ يعني، أنّ الذي قديم في وجوده و ذاته و صفته، يكون لا محالة غنيا مطلقا، كذلك؛ اي في وجوده و ذاته و صفته، لأنّ الغنى، يقابل الاحتياج و هو عدم الاحتياج، و الاحتياج في احد الثلاثة: الوجود و الذات و الوصف، فاذا فرض أنّ كلّ ذلك له بالذات، و معنى كونها بالذات عدم احتياجه في شيء منها الى غيره، لم يكن إلا غنيا مطلقا؛ كما قلت:

فما له من حاجة، الى قولي يكون محدثا بمن سواه؛ اي مخلوقا له. قال الصادق (ع):

«و هو - تبارك و تعالى - القويّ العزيز، لا حاجة به الى شيء ممّا خلقه، و خلقه

(١). البحار ٤: ٢٩٩ / ٢٨.

(٢). المصدر ٤: ٢٩٨ / ٢٧.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١٨

جميعا محتاجون إليه، إنّما خلق الأشياء لا من حاجة، و لا سبب اختراعا و ابتداعا.

و قال (ع): «و نفيا ان يكون العرش حاويا له، و ان يكون - عزّ و جلّ - محتاجا الى مكان أو الى شيء ممّا خلق؛ بل خلقه محتاجون إليه.»

و قال الرضا: «و لم يخلق الله لحاجة به إليه، لأنّه غنى عن العرش و عن جميع ما خلق.»

و قال سليمان بن مهران: «قلت لجعفر بن محمد (ع): هل يجوز ان نقول أنّ الله في مكان؟ فقال (ع): سبحان الله و تعالى عن ذلك، أنّه لو كان في مكان لكان محدثا؛ لأنّ الكائن في مكان محتاج الى المكان، و الاحتياج من صفات المحدث، لا من صفات القديم.»

و قال موسى بن جعفر (ع): «لم يبعد منه قريب، و لم يقرب منه بعيد، و لم يحتج الى شيء؛ بل يحتاج إليه، و كلّ متحرّك محتاج الى من يحركه أو يتحرّك به، فمن ظنّ بالله الظنون، فقد هلك و اهلك.»

### في العلم و القدرة و السمع و البصر، من الصفات الذاتية؛ و أنّها و سائر الصفات الذاتية، عين الذات

#### إشارة

إنّما جمعت بين هذه الأربعة، لأنّها في اكثر الاحاديث الواردة فيها كذلك مجتمعة، و قارنت بها أيضا البحث عن عينيّة الذات، مع أنّ الأنسب إمّا ذكرها قبل الورود في الذاتيات، او بعد الفراغ عنها، لاقترانها في احاديثهم (ع)، فبنيت على الاقتصار و اجتنبت التكرار، و راعيت القرآن الذي في اكثر الأخبار. فلنقدّم البحث عن عينيّة الصفات، و به تحصل المعرفة بالعلم و القدرة و السمع و البصر، من بعض

الجهات.

فاعلم: إنّه وقع الكلام بين الأشاعرة وغيرهم في أنّ الصفات، هل هي عين الذات، أم زائدة عليها؟ و عنوانوا الكلام بالصفات الذاتية، لكنهم خصّوا الثمانية بالذكر، كما اشترت في صدر مبحث الذاتيات، أمّا تبعاً للأشعري، او لعلّه اخرى.

(١). البحار ٤: ٦٦ / ٧.

(٢). المصدر ٣: ٣٣٠ / ٣٥.

(٣). المصدر ٣: ٣١٧ / ١٤.

(٤). المصدر ٣: ٣٢٧ / ٢٦.

(٥). المصدر ٣: ٣١١ / ٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥١٩ و مثل ما بالذات قامت ذاته بالذات قامت مطلقا صفاته

ذاتية كانت أو الفعلية إذ لم يفده الغير فاعلية

و وصفه الفعلية وصف ذاته أيضا لذاك عدّ من صفاته و مرادهم بالذاتية ما تقابل الفعلية، و هي اعم من الذاتية بالمعنى الذى وضعت المقصد الثالث له.

و الحاصل: أنّهم لم يحزروا العنوان تحريرا تاما، فكثير منهم جعلوا العنوان الصفات الذاتية، و آخرون اكتفوا بالمثال، فمثّلوا بثلاثة أو أربعة؛ ثم قالوا و كذلك سائر الصفات.

و قد حرّرتها في الأبيات أولا بالتنوع، ثم بما تشترك فيه و ما تمتاز من الخصوصيات، ثم بينت المدعى و مورد النزاع على حسب اقتضاء المبحث، و ان لم يصرح إلا ببعض الصفات. فقلت:

### [الجهة الأولى: صفاته تعالى، كلها (ذاتية كانت أو فعلية) قائمة بالذات]

و مثل ما بالذات قامت ذاته؛ اي كما أنّ ذاته تعالى قائمة بذاته لا بالغير، بالذات أيضا قامت مطلقا صفاته، اي صفة كانت، ذاتية كانت أو الفعلية؛ فإنّ الجميع مشتركة في هذا لجهة؛ اي في أنّها بالذات لا بالغير؛ إذ لم يفده الغير فاعلية، فإنّه تعالى لم يستفد الخالقية و الراقية و غيرهما من افعاله من غيره، بل هو بذاته خالق، كما أنّه بذاته عالم؛ فلو كانت فاعليته بالغير، لكان معلولا للغير، و صار محدثا. فهذه احدى الجهات المشتركة بين الصفات الذاتية و الفعلية.

### [الجهة الثانية: وصفه الفعلية، وصف ذاته تعالى أيضا]

و الثانية، ما قلت:

و وصفه الفعلية، وصف ذاته أيضا، باعتبار الجرى و الاتصاف، لذاك عدّ من صفاته؛ فإنّ الذى يتّصف بالخالقية، هو ذاته تعالى؛ فإنّ ذاته، خالق و رازق، فالصفة الفعلية أيضا كالصفة الذاتية، جارية على الذات من غير فرق؛ و أنّما الفرق من حيث وجه الاتصاف، لا نفس الاتصاف؛ فإنّ وجه الاتصاف في الذاتية نفس الذات و حيثيته الذاتية، و في الفعلية الفعل، فهو متّصف بها من حيث الفعل. فما يسمع من بعضهم صفة الفعل، او صفات الفعل على طريق الاضافة مسامحة؛ فإنّ الصفة ليست للفعل و لا الفعل موصوف بها؛ بل الصفة للذات، و الذات موصوفة بها، و إنّما الفعل حيثية تعليلية للاتصاف. فالصحيح ان يقال: صفة فعلية أو صفات فعلية على طريق الوصفية.

و معنى الصفة الفعلية، ان الوصف إنما الذى يتصف به الفعل.  
هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٢٠ و هو قديم باتصاف الذات له شأنًا و باستحقاقه أن يفعله  
و حادث بالاتصاف الصادر إذ حدثت فعلية الصواد  
مذهب أهل البيت (ع) فى صفاته أن صفات الذات عين ذاته

### [الجهة الثالثة: الوصف الفعلى، قديم بالاتصاف الشأنى، و حادث بالاتصاف الصادر]

الجهة الثالثة فى القدم:

و هو؛ اى الوصف الفعلى، قديم باتصاف الذات له شأنًا و باستحقاقه أن يفعله، فإن الصفات الفعلية فيها جهتان: جهة الفعل و جهة  
اضافته الى الفاعل، و هو الذات؛ فهى بجهة الاضافة، و هى الاتصاف قديمة؛ فإن الذات لا تتغير بالاتصاف، و كل ما ثبت للذات فهو  
بالذات، و كل ما بالذات كان قديماً؛ و لكن هذا الاتصاف، هو الاتصاف الذى ثابت قبل الفعل، و هو لا يكون إلا بالشأنية و  
الاستحقاق. فمعنى الخالقية له، أن من شأنه تعالى الخلق، و هو اهل لذلك و يستحقها؛ كما فى حديث ابي جعفر الثانى (ع) الآتى فى  
الأسماء: «فان قلت: لم تزل عنده و فى علمه و يستحقها فنعلم». فالوصف الفعلى بالاتصاف الشأنى و الاستحقاقى قديم، و لكنه حادث بالاتصاف الصادر؛ اى بوصف تحقق الصدور؛ يعنى، اذا نظرت  
الى الوصفية باعتبار الفعلية و الصدور، فهى حادثه، إذ حدثت فعلية الصواد بعد ان لم تكن، و لا يتوهم أن ذاته تتغير بتغير الاتصاف؛  
فإن الوصفية الفعلية، لم تكن من الأزل، و إنما حدثت بحدوث الفعل؛ لأن هذه الوصفية ليست إلا انتزاعية، و ليس فى الواقع إلا فعله  
تعالى، و افعاله خارجة عن ذاته ليست معيرة له.

### [بيان مذهب أهل البيت (ع) فى صفاته]

اذا تبين حال الصفات و ما به اشتراكها، عمّا به امتيازها، فنقول:

مذهب أهل البيت (ع) فى صفاته:

أن صفات الذات؛ اى الجارية على الذات لا خصوص الذاتيات التى اقتضتها

(١). البحار ٤: ١٥٣ / ١.

(٢). و فى الحديث الآتى عن حماد بن عيسى عن الصادق (ع): «قلت لم يزل الله يعلم؟ قال: أنى يكون يعلم و لا معلوم، قلت: فلم يزل  
الله يسمع؟ قال: أنى يكون ذلك و لا مسموع، قلت: فلم يزل يبصر؟ قال (ع): أنى يكون ذلك و لا مبصر، ثم قال لم يزل الله عليماً،  
سميعاً، بصيراً، ذات علماً، سميعاً بصيراً.» (البحار ٤: ٧٢ / ١٩).

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٢١ ليست سوى الذات معان زائدة قامت بها بل نفسها المجردة

و الأشعري مثبت معنى البصر و السمع و العلم قياساً بالبشر

و عنده المعنى الذى يخاله لا هو غير ذاته لا هو نفس الذات، عين ذاته تعالى. و معنى ذلك، أنه ليست سوى الذات معان زائدة،  
قديمة، هى معانى الصفات، قامت بها كقيام اللازم بالملزوم؛ بل ليست إلا نفسها؛ اى الذات المجردة عن كل قيد و تقيد.

**[قول الأشعري في صفات ذاته تعالى]**

و الأشعريّ مثبت معنى البصر و السّمع، لا آلتيهما، و معنى العلم لا الغريزة و الصورة و كذا غيرها من الصفات، و ذلك قياسا بالبشر من بعض الجهات. و عنده، المعنى الذي يخاله، لا هو غير ذاته لا هو هو. و هذا من عجائب المقال؛ لأنّ المعنى ان كان زائدا على الذات، فلا محالة يكون غيره، و ان كان عين الذات و ليس ورائه شيء آخر، فهو، هو لا محالة و لا يستقيم هذا إلّا على كونها معاني اعتباريّة. كما نسب الى جمع من المعتزلة، أنّهم قالوا بأنّ الصفات، معان، معقولة، اعتباريّة، لا وجود لها في الخارج؛ و إلّا فلو فرض لها واقعيّة، قائمة بالذات، فلا معنى لكونها لا هو و لا غيره.

قال روزبهان:

**[قال روزبهان: [الأشاعرة هم القائلون: إنّ صفاته قديمة، و زائدة على الذات]**

«مذهب الأشاعرة أنّ له تعالى صفات، موجودة، قديمة، زائدة على ذاته؛ فهو عالم بعلم، و قادر بقدره، و مرید بالارادة. و على هذا القياس و الدليل عليه، أنّنا نفهم الصفات الإلهيّة من صفات الشاهد، و كون علّة الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب؛ و حدّ العالم من قام به العلم، فكذا حدّه هناك، و شرط صدق المشتقّ على واحد هنا، ثبوت اصله، فكذا شرطه فيمن غاب عنا، و كذا القياس في باقى الصفات.» انتهى.

و قال أيضا في توجيه معقولته قولهم: «لا هي غير الذات و لا هي عينها»:

إنّ المراد بعدم كون الصفات عين الذات، أنّها مغايرة للذات في الوجود، و كونها غير مغايرة له، أنّها صفات للذات فليست بينهما مغايرة كليّة، بحيث يصحّ اطلاق كونها مغايرا للذات بالكليّة، كما يقال: إنّ علم زيد ليس عين زيد، لأنّه صفة له هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٢٢ و عند أهل البيت من دان به غير موال مشرك برّبّه لم يك قادرا بقدره و لا يكون عالما بعلم أزلا

بل ذاته، علامة قديرة قديمة سميعة بصيرة و ليس غيره بالكليّة، لأنّه قائم به، و هذه الواسطة على هذا المعنى صحيح، لأنّ سلب العييّة باعتبار و سلب الغيريّة باعتبار آخر، و كلا السليين يمكن تحقّقهما معا.» انتهى.

**[و عندهم (ع) من قال بزيادة الصفات على الذات، غير موال لهم (ع) و مشرك برّبّه تعالى]**

و عند أهل البيت (ع)، من دان به؛ اى بهذا القول، غير موال لهم، مشرك برّبّه؛ اذ يلزم تعدّد القدماء، و التركيب في ذاته تعالى لم يك؛ اى الله تعالى عندهم، قادرا بقدره، و لا يكون عالما بعلم أزلا، بل ذاته بما هو ذات، علامة، قديرة، قديمة، سميعة، بصيرة. عن ابان الأحمر، عن ابي عبد الله (ع): «اخبرني عن الله - تبارك و تعالى - لم يزل سميعة، بصيرا، عليما، قادرا؟ قال: نعم، فقلت له: إنّ رجلا- ينتحل موالا تكلم، اهل البيت (ع)، يقول: إنّ الله - تبارك و تعالى - لم يزل سميعة بسمع، و بصيرا ببصر، و عليما بعلم، و قادرا بقدره. قال: فغضب (ع)، ثمّ قال: من قال ذلك و دان به، فهو مشرك و ليس من ولايتنا على شيء، إنّ الله - تبارك و تعالى - ذات، علامة، سميعة، و بصيرة، قادرة.»

و عن حسين بن خالد، قال: «سمعت على بن موسى الرضا (ع) يقول: لم يزل الله - تبارك و تعالى - قادرا، حيا، قديما، سميعة، بصيرا. فقلت له يا ابن رسول الله (ص)! إنّ قوما يقولون: إنّ الله - عزّ و جلّ - لم يزل عالما بعلم، و قادرا بقدره، و سميعة بسمع، و بصيرا ببصر،

فقال (ع) من قال بذلك و دان به، فقد اتخذ مع الله آلهة أخرى، و ليس من ولايتنا على شىء. و قال (ع): «لم يزل الله - عز و جل - عالما، قادرا، حيا، قديما، سميعا، بصيرا بذاته، تعالى الله عما يقول المشركون و المشبهون علوا كبيرا.»  
قال الصادق (ع) فى الحديث الآتى عن حماد: «لم يزل الله عليما، سميعا، بصيرا، ذات، علامه، سميعه، بصيره.»

(١). و يأتى حديث الرضا (ع) و قوله: «بأنه شرك» عند قولى: «لم يخلق الأشياء بالقدرة بل ...».

(٢). البحار ٤: ٦٣ / ٢.

(٣). المصدر ٤: ٦٢ / ١.

(٤). المصدر ٤: ٧٢ / ١٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٢٣ بل صمدى الذات نور الذات و عالم الذات كما بالذات  
نعوت ذات ما له من شبه و لا يليق مثل ذا، إلّا به  
نور و لا ظلام فيه أبدا كذاك حى، لا يموت سرمد

### [و عندهم (ع) الله تعالى صمدى الذات، نور الذات، و عالم الذات]

بل صمدى الذات، نور الذات، و عالم الذات، كما أنه تعالى يكون هكذا بالذات؛ اى كما أن وصف صمديته و نوريته و عالميته بالذات لا بالغير، كذلك هو تعالى، صمد و نور و عالم بنفس الذات، لا بشىء غير الذات، كما مرّ فى حديث الرضا (ع).

### [و عندهم (ع) هو تعالى نور لا ظلمة فيه أبدا]

و هذه النعوت، نعوت ذات ما له تعالى، من شبه يشبهه فيها، فإنّ نعوت المخلوقين ليست كذلك، لا بالذات و لا بنفس الذات، و لا يليق مثل ذا إلّا به تعالى، لأنّ غيره مخلوق بالغير، و موصوف بالغير، و لذلك هو تعالى، نور و لا ظلام فيه أبدا؛ لأنّه نورى الذات، فلا يتصوّر فيه ظلام، و سلب النورية عنه، كسلب نفس الذات؛ اذ ليس ما وراء الذات شىء، كذاك هو تعالى حى لا يموت سرمد، لأنّ حياته ليست إلّا ذاته، فلا تنفكّ عنه ابدا. عن هارون بن عبد الملك، قال: سئل ابو عبد الله (ع) عن التوحيد، فقال (ع):  
«هو - عزّ و جلّ - مثبت موجود، لا مبطل معدوم، و لا فى شىء من صفات المخلوقين، و له - عزّ و جلّ - نعوت و صفات؛ فالصفات له و اسمائها جارية على المخلوقين، مثل السميع و البصير و الرؤوف و الرحيم و اشباه ذلك؛ و النعوت، نعوت الذات، و لا يليق إلّا بالله - تبارك و تعالى -، نور لا ظلام فيه، و حى لا موت فيه، و عالم لا جهل فيه، و صمد لا مدخل فيه، ربنا نورى الذات، حى الذات، عالم الذات، صمدى الذات.»

و عن هشام بن سالم قال: «دخلت على ابي عبد الله (ع) فقال لى: أ تنعت الله؟

قلت: نعم، قال: هات؟ فقلت: هو السميع البصير، قال: هذه صفة يشترك فيها المخلوقين؛ قلت: و كيف تنعته؟ فقال: هو، نور لا ظلمة فيه، و حياة لا موت فيه، و علم لا جهل فيه، و حق لا باطل فيه، فخرجت من عنده، و انا اعلم الناس بالتوحيد.»

(١). البحار ٤: ٦٨ / ١٢.

(٢). المصدر ٤: ٧٠ / ١٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٢٤ فذاته العالم، فيما لم يزل لا- أنه يعلم، و المعلوم ضلّ و عن هشام بن الحكم، عن الصيقل، عنه (ع)، قال: «إنّ الله علم لا جهل فيه، حياة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه.»  
 و قال زين العابدين (ع): «قولوا نور لا ظلام فيه، و حياة لا موت فيه، و صمد لا مدخل فيه، من كان ليس كمثلته شيء، و هو السميع البصير، كان نعتة لا يشبه نعت شيء، و هو ذاك.»  
 و قال الباقر (ع): «إنّ الله، نور لا ظلمة فيه، و علم لا جهل فيه، و حياة لا موت فيه.»  
 و قال (ع) أيضا: «إنّ الله- تبارك و تعالى-، كان و لا شيء غيره، نورا لا ظلام فيه، و صادقا لا كذب فيه، و عالما لا جهل فيه، و حيا لا موت فيه، و كذلك هو اليوم، و كذلك لا يزال ابدا.»  
 و عن يونس، قال: «قلت للرّضا (ع): روينا أنّ الله علم لا جهل فيه، و حياة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه. قال (ع): كذلك هو.»

### [و عندهم (ع) ذاته سميع و عليم و قدير و بصير ... في الأزل، لا إنّ يعلم المعلوم و يقدر المقدور ...]

فذاته تعالى، العالم، فيما لم يزل، و العليم في الأزل، لا أنّه يعلم، و المعلوم ضلّ؛ اى ما حصل، و كذلك القادر و السميع و البصير، و فرق بين ان تقول: ذاته عليم و قدير و سميع و بصير في الأزل، او تقول: يعلم و يقدر و يسمع و يبصر في الأزل؛ اذا اردت أنّه يعلم المعلوم و يقدر المقدور و يسمع المسموع و يبصر المبصر؛ كما هو الظاهر من لفظ يفعل. فعن حماد بن عيسى، قلت لابي عبد الله (ع): «لم يزل الله يعلم؟»  
 قال (ع): «أتى يكون يعلم و لا معلوم؟ قال: قلت: فلم يزل الله يسمع؟ قال (ع): أتى يكون ذلك و لا مسموع؟ قلت: فلم يزل يبصر؟ قال: أتى يكون ذلك و لا مبصر، ثمّ قال (ع): لم يزل الله عليما، سميعا، بصيرا، ذات علّامة، سميعه، بصيره.»

(١). البحار ٤: ١٦ / ٨٤.

(٢). المصدر ٤: ٣٣ / ٣٠٤.

(٣). المصدر ٤: ١٨ / ٨٤.

(٤). المصدر ٤: ١٣ / ٦٩.

(٥). المصدر ٤: ١٧ / ٨٤.

(٦). المصدر ٤: ١٩ / ٧٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٢٥ و عالم و قادر الذات و لا معلوم أو مقدور في الكون جلا لم يخلق الأشياء بالقدرة بل بقدرة أى باقتدار ما استقلّ هداية الأمة الى معارف الائمة؛ النص؛ ص ٥٢٥

### [و عندهم ع هوتعالى عالم الذات و قادر الذات، لا معلوم أو مقدور في الكون]

و عالم الذات و قادر الذات و لا معلوم أو مقدور في الكون جلا؛ اى ظهر، قال امير المؤمنين (ع) فى جواب ذعلب: «كان ربّا و لا مربوب، و إلها و لا مألوه، و عالما اذ لا معلوم، و سميعا اذ لا مسموع.» و قال (ع): بصير اذ لا منظور إليه من خلقه متوحد، اذ لا سكن يستأنس به، و لا يستوحش بفقده.»  
 و قال الرضا (ع): «له معنى الربوبية اذ لا مربوب، و حقيقة الإلهية اذ لا مألوه، و معنى العالم و لا معلوم، و معنى الخالق و لا مخلوق، و



تأويل السمع و لا مسموع، ليس مذ خلق استحق معنى الخالق، و لا بإحداثه البرايا استفاد معنى الربوبية.»  
و قال (ع) أيضا: «عالم اذ لا معلوم، و خالق اذ لا مخلوق، و ربّ اذ لا مربوب، و آله اذ لا مألوه، و كذلك يوصف ربّنا، و هو فوق ما يصفه الواصفون.»

و قال ابو محمّد العسكري (ع): «تعالى الجبر، العالم بالأشياء قبل كونها، الخالق اذ لا مخلوق، و الرب اذ لا مربوب، و القادر قبل المقدور عليه.» و عن ابى بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لم يزل الله - جلّ اسمه - عالما بذاته و لا معلوم، و لم يزل قادرا بذاته و لا مقدور.» و بسند آخر، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لم يزل الله - جلّ و عزّ - ربّنا، و العلم ذاته و لا معلوم، و السمع ذاته و لا مسموع، و البصر ذاته و لا مبصر، و القدرة ذاته و لا مقدور، فلما احدث الأشياء و كان المعلوم، وقع العلم منه على المعلوم، و السمع على المسموع، و البصر على المبصر، و القدرة على المقدور.»  
لم يخلق الأشياء بالقدرة، بل بقدرة؛ أى باقتدار ما استقلّ ذلك الاقتدار بنفسه

(١). البحار ٤: ٣٠٥ / ٣٤.

(٢). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٤). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٥). المصدر ٤: ٩٠ / ٣٤.

(٦). المصدر ٤: ٦٨ / ١١.

(٧). المصدر ٤: ٧١ / ١٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٢٦ بنفسه يسمعها و يبصر و نفسه ما هى شىء آخر  
بل سامع بكله، لا - أن له بعض و لكن كلّ ذا لتعقله مضافا الى الذات؛ يعنى، أنك اذا قلت خلق الأشياء بالقدرة، فقد احلت لأنك جعلت القدرة مستقلة بنفسها غير الذات، لمكان اللام التى للجنس أو العهد، و أمّا اذا قلت:  
خلق الأشياء بقدرة، فقد اصبت رشداك؛ اذ لم تجعلها زائدة على الذات. قال محمّد بن عرفة:  
«قلت للرضا (ع): خلق الله الأشياء بالقدرة، أم بغير القدرة؟»

فقال (ع): لا يجوز ان يكون خلق الأشياء بالقدرة، لأنك اذا قلت: خلق الأشياء بالقدرة، فكأنك قد جعلت القدرة شيئا غيره، و جعلتها التى بها خلق الأشياء، و هذا شرك؛ و اذا قلت خلق الأشياء بقدرة، فإنما تصفه أنه جعلها باقتدار عليها و قدرة، و لكن ليس هو بضعيف و لا عاجز و لا محتاج الى غيره، بل هو سبحانه قادر لذاته لا بالقدرة.»

### [و عندهم (ع) يبصر الأشياء و يسمعها بنفسه تعالى، لا بسمع و بصر]

بنفسه يسمعها، اى الأشياء، و يبصر، لا بسمع و بصر و لا بمعنى السمع و البصر زائدا على الذات، و نفسه ما هى شىء آخر؛ يعنى، أنا اذا قلنا يسمع بنفسه و يبصر بنفسه، لم نرد أن نفسه غيره، كما نرى فى الإنسان، بل ليس هو إلّا نفسه، و ليس نفسه آلا هو، بل سامع بكله، لا أن له بعض. و لكن كلّ ذا من العبارات تعبيرات عن المراد لتعقله؛ اى لتعقل المقصود. قال الصادق (ع) فى جواب الزنديق:  
«أ تقول إنه سميع بصير، هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، بصير بغير آله، يسمع بنفسه و يبصر بنفسه، و ليس قولى أنه يسمع بنفسه أنه شىء، و النفس شىء آخر؛ و لكنى اردت عبارة عن نفسى؛ اذ كنت مسئولا و افهاما لك، اذ كنت سائلا؛ فاقول: يسمع بكله لا ان

كله له بعض، و لكن اردت افهامك و التعبير عن نفسى، و ليس مرجعى فى ذلك إلا الى أنه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات، و لا اختلاف المعانى.»

(١). البحار ٤: ١٣٦ / ٣.

(٢). المصدر ٤: ١٥ / ٦٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٢٧ بل ليس إلاً نفسه و النفس هوفليس رائيا سميعا نفسه و ليس بينه و بين العلم حدّ أو بينه و الشىء علم انفراد يسمع الأشياء بما به يرى و هو بما يسمعها قد أبصرا ليس على ما عقلوا و ألدوا إذ شَبَّهوه، كيف و هو الأحد

### [و عندهم (ع) هو تعالى ليس إلاً نفسه، و النفس هو]

بل ليس إلاً نفسه و النفس هو، فليس رائيا نفسه أو سميعا نفسه. عن محمّد بن سنان، قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع)، هل كان عارفا بنفسه قبل ان يخلق؟ قال (ع): نعم، قلت: يراها و يسمع؟ قال: ما كان محتاجا الى ذلك، لأنه لم يكن يسألها و لا يطلب منها، هو نفسه و نفسه هو، قدرته نافذة، فليس يحتاج الى ان يسمّى نفسه، و لكنّه اختار لنفسه اسماء لغيره، يدعونه بها، لأنه اذا لم يدع باسمه لم يعرف.»

### [و عندهم (ع) ليس بينه و بين علمه تعالى حدّ]

و ليس بينه و بين العلم حدّ يفصله عنه، أو بينه و بين الشىء؛ اى المعلوم علم انفراد عن ذاته تعالى. قال قال امير المؤمنين (ع) فى خطبة خطبها بعد موت النبي (ص) بتسعة ايام، بعد جمع القرآن: و علمها [اى الأشياء] لا- بأداة لا يكون العلم إلاً بها، و ليس بينه و بين معلومه علم غيره.» ان قيل: كان فعلى تأويل ازليّة الوجود. و ان قيل: لم يزل فعلى تأويل نفى العدم، فسبحانه و تعالى عن قول من عبد سواه و اتّخذ إلهها غيره.» و عن عبد الأعلى، عن موسى بن جعفر (ع)، قال: «علم الله لا يوصف منه باين، و لا يوصف العلم من الله بكيف، و لا يفرد العلم من الله، و لا بيان الله منه، و ليس بين الله و بين علمه حدّ.» بيان قوله (ع): «و بين علمه حدّ» اشارة الى أن الزيادة على الذات، تستلزم الاثنيّة، و هى مستلزمة للحدّ كما مرّ فى برهان نفى الشريك.

### [و عندهم (ع) هو تعالى يسمع الأشياء بما يرى و يبصرها بما يسمعها]

يسمع الأشياء بما به يرى؛ اى بعين ما يرى به، و كذلك هو تعالى بما يسمعها قد أبصرا، فليس سمعه بشىء، و رؤيته بشىء آخر، بل ليس إلاً شىء واحد، و هو الذات، ليس على ما عقلوا من زيادة الصفات على الذات قياسا بالبشر، و قد ألدوا بذلك؛ إذ شَبَّهوه بغيره- سبحانه و تعالى- كيف يشبه الناس أم كيف تكون زائدة على

(١). و في الكافي، «يسمعها».

(٢). و في الكافي، «يدعوه».

(٣). البحار ٤: ٢٦ / ٨٨.

(٤). المصدر ٤: ٢٢١ / ١.

(٥). المصدر ٤: ٢٢ / ٨٦.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٢٨ و الأحدى لا يجزى أبدأ في الذات و المعنى يكون واحدا ذاته؟ و هو الأحد، و الأحد لا تكثر فيه، يسمع به الصوت و لا يبصر به، كما أن جزءنا الذي نسمع به، لا نقوى على النظر به.»  
و عن فتح بن يزيد، عن ابي الحسن الثالث، قال: «إنك قلت السميع البصير، سميع باذن و بصير بالعين؟ قال (ع): إنه يسمع بما يبصر، و يرى بما يسمع.»

و عن محمد بن مسلم، عن ابي جعفر (ع)، أنه قال في صفة القديم: «أنه واحد، احد، صمد، احدى المعنى، ليس بمعان كثيرة مختلفة.»  
قال، قلت: جعلت فداك! يزعم قوم من اهل العراق، أنه يسمع بغير الذي يبصر، و يبصر بغير الذي يسمع، فقال (ع): كذبوا و الحدوا و شبهوا الله، تعالى عن ذلك، الله، سميع، بصير، يسمع بما يبصر. و يبصر بما يسمع. قال قلت: يزعمون أنه بصير على ما يعقلونه، فقال (ع): تعالى الله مما يعقل ما كان بصفة المخلوق، و ليس الله كذلك.»  
قوله (ع): «على ما يعقلونه»، اراد به ما يعقلونه من اثبات المعاني المتغيرة، زائدة على الذات، لا اثباتها مع الأدوات؛ اذ ليس السؤال عن ذلك.

### [و عندهم (ع) هو تعالى في الذات و المعنى يكون واحدا، و الأحدى لا يتجزأ أبدا]

و الأحدى لا يجزى أبدا؛ بل هو في الذات و المعنى يكون واحدا. قال رسول الله (ص) في جواب نعتل، حيث قال: اخبرني عن قولك أنه واحد لا شبيه له، أ ليس الله واحد؟ و الانسان واحد، فوحدايته اشبهت وحدانية الانسان؟  
فقال (ص): «الله واحد و احدى المعنى، و الانسان واحد ثوى المعنى، جسم و عرض، و بدن و روح، أما التشبيه في المعاني، لا غير.»  
و عن ابي الحسن الثالث (ع)، في جواب فتح بن يزيد: «قال (ع) أما التشبيه في المعاني.»  
و قد تقدم الحديثان في احديته تعالى، و أنه لا يتجزى. فراجع.

(١). المصدر ٤: ٢٩٢ / ٢١.

(٢). و في الكافي: «تعالى الله إنما يعقل ما كان بصفة المخلوق، و ليس الله كذلك».

(٣). البحار ٤: ١٤ / ٦٩.

(٤). المصدر ٣: ٣٠٣ / ٤٠.

(٥). المصدر ٤: ٢ / ١٧٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٢٩ بلا اختلاف فيه أو تكثربل عن توهم لكثرة برىء  
من ذلك الإخلاص عدوا كامله نفى الصفات عنه لا الإثبات له  
نظام توحيد كماله الوفى في نفيها، و العقل شاهدا ينفى

يشهد أن الوصف غير ذى الصفة و قال باقترانه من وصفه  
والاقتران موجب للتثنية فجاءه تركب و التجزيه  
و صار محدودا بالاقتران و حادثا بموجب القران

### [و عندهم (ع) هو تعالى واحد، و ليس فيه الاختلاف و الكثرة و القلة]

فهو تعالى واحد بلا اختلاف فيه أو تكثر، بل عن توهم لكثرة و قلة برىء أيضا، و قد تقدم في ذلك قول ابى جعفر الثانى (ع):  
«و الأسماء و الصفات، مخلوقات، و المعنى بها: هو الله الذى لا يليق به الاختلاف و لا الايتلاف، و إنما يختلف و يأتلف المتجزى، و  
لا يقال له قليل و لا كثير؛ و لكنّه القديم فى ذاته، لأنّ ما سوى الواحد متجزى، و الله واحد لا متجزى، و لا متوهم بالقلة و الكثرة، و  
كلّ متجزى و متوهم بالقلة و الكثرة فهو مخلوق، دالّ على خالقه...» الحديث.  
قوله (ع): «و الأسماء و الصفات مخلوقات»، المراد بالصفات الفاظها، لأنّ كلامه (ع) فى أنّ اسمائه تعالى غيره.  
من ذلك؛ اى من اجل أنّه تعالى احدى المعنى، لا تكثر فيه و لا اختلاف له عند اهل البيت (ع)، بينوا الإخلاص الكامل فى التوحيد، و  
عدّوا كامله نفى الصفات عنه تعالى، لا الإثبات له؛ فإن كمال الإخلاص عندهم (ع)، نفى الصفات عنه.

### [و عندهم (ع) التوحيد الكامل الخالص، نفى الصفات عنه تعالى]

و عندهم (ع) أيضا، نظام توحيد كماله الوفى اى الوافى، إنّما هو فى نفيها، و العقل شاهدا عليه، يفى بذلك، و يشهد أنّ الوصف غير  
ذى الصفة؛ اى الموصوف، و قال باقترانه من وصفه، بمعنى اثباتى زائد على الذات، فجعل المعنى و الذات شيئين، و قرن بينهما.

### [و عندهم (ع) من وصفه، قال باقترانه، و الاقتران موجب للتثنية]

و الاقتران موجب للتثنية، كما هو ظاهر، لأنّ القران لا يكون إلّا بين اثنين.  
و على هذا، فجاءه تركب و التجزيه، لتقومه بالذات و المعنى، و صار محدودا بالاقتران لتعينه بجزءين متقارنين، و حادثا بموجب  
القران. قال امير المؤمنين (ع):  
«أول الدين، معرفته؛ و كمال معرفته، التصديق به، و كمال التصديق به، توحيده؛ و كمال توحيده، الاخلاص له؛ و كمال الاخلاص له،  
نفى الصفات عنه؛

(١). البحار ٤: ١٥٣ / ١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٣٠  
لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف؛ و شهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة؛ فمن وصف الله سبحانه، فقد قرنه؛ و من قرنه، فقد ثناه؛ و  
من ثناه، فقد جزّاه؛ و من جزّاه، فقد جهله.»  
و قال (ع) أيضا: «اقل عبادة الله معرفته، و اصل معرفته توحيده، و نظام توحيده نفى الصفات عنه؛ لشهادة العقول: أنّ من حلّته الصفات  
مصنوع، و شهادة العقول أنّه - جلّ جلاله - صانع ليس بمصنوع.»

وقال موسى بن جعفر (ع): «أول الديانة، معرفته؛ وكمال معرفته، توحيده؛ وكمال توحيده، نفى الصفات عنه؛ بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة الموصوف أنه غير الصفة؛ وشهادتهما جميعا بالثنية الممتنع منه الأزل [الممتنع من الأزل]؛ فمن وصف الله فقد حدّه؛ ومن حدّه، فقد عدّه؛ ومن عدّه، فقد ابطل ازله.» ومثله عن امير المؤمنين (ع).

وقال الرضا (ع): «أول عبادة الله، معرفته؛ واصل معرفته، توحيده؛ ونظام توحيده، نفى الصفات عنه، لشهادة العقول: أن كل صفة و موصوف مخلوق. وشهادة كل موصوف أن له خالقا، ليس بصفة و لا موصوف؛ وشهادة كل صفة و موصوف بالاقتران؛ وشهادة الاقتران بالحدث؛ وشهادة الحدث بالامتناع من الأزل، الممتنع من الحدث، و من جزّاه فقد وصفه؛ و من وصفه فقد الحد فيه.» وقال (ع) أيضا: «أول الديانة، معرفته؛ وكمال المعرفة، توحيده، وكمال التوحيد، نفى الصفات عنه؛ لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف؛ وشهادة الموصوف أنه غير الصفة، وشهادتهما جميعا بالبينه [يعنى المباينة و الافتراق] الممتنع منها الأزل؛ فمن وصف الله، فقد حدّه؛ و من حدّه، فقد عدّه، و من عدّه، فقد ابطل ازله.»

فالمراد بنفى الصفات، نفى معانيها زائدة على الذات، قائمة بالذات، لا نفيها عن الذات بالكليّة، بان لا يكون عالم الذات، قادر الذات، حيّ الذات، نورى الذات، وهكذا.

(١). البحار ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٢). المصدر ٤: ٢٥٣ / ٦.

(٣). الكافي ١: ١٤٠ / ٦.

(٤). البحار ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٥). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٣١ و لا تحيط ذاته الصفات إذن تنهى بالحدود الذات

بل باين المخلوق فى الوصفية عنه معانى خلقه منفية

و ليس معنى العين، كون ذاته علما بل التجريد عن صفاته

و ليس فى التجريد نفى العلم له بل نفى كونه بشىء شمله

**[و عندهم (ع) لا تحيط ذاته تعالى صفاته، إذن تنهى الذات بالحدود]**

و لا تحيط ذاته الصفات، فإنه لو كانت له صفات زائدة على الذات، كانت الصفات محيطه بالذات؛ و لو كانت محيطه به، إذن تنهى بالحدود الذات لما مرّ من استلزام الاثنيّة التّحديد، و قد مرّ فى هذه الروايات، أن من وصفه فقد حدّه. و قال امير المؤمنين (ع): «لم تحط به الصفات، فيكون بادراكها اياه بالحدود متناهيا.» بل باين المخلوق فى الوصفية؛ اى ليس اتصافه بالأوصاف، نحو اتصاف المخلوق بها، بل عنه معانى خلقه منفية، قال امير المؤمنين (ع):

«فمعانى الخلق عنه منفية، و سرائرهم عليه غير خفية، سبحانه و تعالى عن الصفات، فمن زعم أن إله الخلق محدود، فقد جهل المعبود.» و قال الرضا (ع): «مباين لجميع ما احدث فى الصفات، و لا كالأشياء فتقع عليه الصفات.»

**[و عندهم (ع) معنى عليّة الصفات لذاته تعالى، التجريد عن صفاته تعالى]**

و ليس معنى العين؛ اى معنى عينيّة الصفات للذات، كون ذاته علما أو قدرة أو غير ذلك، كما يتفوّه به بعض القاصرين؛ بل معنى العينيّة، التجريد عن صفاته زائدة على ذاته، وقول الصادق (ع) فى حديث ابى بصير: «و العلم ذاته، و القدرة ذاته»، ليس على ما يوهم، بل اراد (ع) من قوله: «لم يزل الله - عزّ و جلّ - ربّنا، و العلم ذاته و لا معلوم، و السمع ذاته و لا مسموع»، أنّه تعالى كان فى الأزل، حين لا معلوم، و لا مسموع، و لا مبصر، و لم يكن إلّا ذاته، و هذا غير ان ذاته تعالى، علم و قدرة، فإنّه يلزم تعدّد الذات بتعدّد المعانى؛ اذ لا جامع بين هذه الصفات. و كيف يجمع بينه و بين اقوالهم الكثيرة أنّه عالم الذات و عالم بالذات؟ فإنّ العلام غير العلم، و القادر غير القدرة.

و ليس فى التجريد نفى العلم له، بل نفى كونه بشىء من المعنى زائدا على

(١). البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٢). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٣). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٣٢ بل عود الأوصاف إلى السلوب و الجمع بين النفى و الوجوب

فعلمه لا جهل و التقديرا عاجز و هكذا البصير

فهى كقدّوس إذن فى المنزلة فلا ينافى نفيها الثبوت له \*\*\* الذات شمله، كشمول الأوصاف للذوات، او كشمول الذوات للأوصاف؛ بل حقيقة العينيّة و التجريد، عود الأوصاف الثبوتية إلى السلوب، و الجمع بين النفى؛ اى نفى الصفات و الوجوب؛ اى وجوبها و ثبوتها له بحقيقتها الملزومة للذات، كالمترعة من الذوات، مثل الانسانية للانسان. فعلمه يعود الى أنّه لا جهل؛ اى ليس له جهل، و التقدير مرجعه الى أنّه لا - عاجز، و هكذا البصير يرجع الى أنّه ليس بمحجوب و كذا مرجع غيرها من الصفات، فهى بهذا التأويل فى عين النفى. قال الرضا (ع) فى حديث الحسين بن خالد:

«و إنّما سمى الله عالما، لأنّه لا يجهل شيئا، و لكنّ الله بصير لا يجهل شخصا منظورا إليه، و اما الخير فالذى لا يعزب عنه شىء و لا يفوته.»

و قال الجواد (ع): «فقولك أنّ الله قدير، خبرت أنّه لا - يعجزه شىء، فنفيت بالكلمة العجز و جعلت العجز لسواه، و كذلك قولك عالم، إنّما نفيت بالكلمة الجهل، و جعلت الجهل لسواه.»

و قد مرّ عند قولى: «لم يخلق الأشياء بالقدرة»، قول الرضا (ع): «و اذا قلت خلق الأشياء بقدرة، فإنّما تصفه أنّه جعلها باقتدار عليها و قدرة، و لكن ليس هو بضعيف و لا عاجز، و لا محتاج الى غيره، بل هو سبحانه، قادر لذاته لا بالقدرة.»  
فهى؛ اى الصفات الثبوتية، كقدّوس إذن فى المنزلة، حيث أنّ ظاهره اثبات، و معناه النفى.

### [دفع توهم أنّ القول بنفى الصفات، خلاف ظاهر الاثبات]

و قد اردت به دفع توهم أنّ القول بنفى الصفات، خلاف ظاهر الاثبات المؤيد بظاهر الآيات؛ كما مرّ فى قول روزبهان. وجه الدفع: أنّا لا نصرف هذه الصفات عن معانيها الظاهرة فى الثبوت بحملها

(١). البحار ٤: ١٧٧ / ٥.

(٢). المصدر ٤: ١٥٣ / ١.

(٣). المصدر ٤: ١٣٦/٣.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٣٣ وحيثما الذات قديم أزلي فوصف ذاته كذا من أزل

فلم يزل ولا يزال قادراو عالما و سامعا و مبصرا

لا بأداة السمع، آله البصر أو قوة أو كغريزة البشر على النفي، بحيث يكون معنى عالم، لا جاهل؛ بل نقول: إن معنى عالم، هو المتصف بالعلم، ولكن الاتصاف بالعلم في حقه تعالى على وجه يعود الى نفى الجهل عنه، والفرق بينهما واضح، فهي كالتدوس والسبح، مما يرجع معناه الى التنزيه، فلا ينافي في الأول، والمعنى الثبوت له في ظاهر اللفظ؛ وكثير من اسمائه وصفاته لا يحتمل معنى ثبوتيا، وان كان ظاهره الاثبات، كالواحد والأحد والفرد والوتر والقديم والغنى والأول والآخر والظاهر والظاهر والسمد، والأذى نذهب إليه ونقول: إن ما يحتمل المعنى الثبوتى من الصفات، يحمل على ما لا- يحتمله حملا- للتظير على التظير، وذلك لاقتضاء الموصوف، وهو ذاته تعالى للتنزيه.

**فى أن هذه الأربعة، وكذا ساير صفات الذات، ازلية كالذات**

**[حيثما ذاته تعالى قديم أزلى، هكذا وصف ذاته تعالى من الأزل]**

فترتب عليها آثار الذاتية والازلية، فلم تزل ولا تزول، ولا تكون بشيء غير الذات، وليست بغريزة ولا ادات. وحيثما الذات قديم أزلى، كما تقدم البرهان عليه، فوصف ذاته كذا من أزل؛ أى كل ما يتصف به الذات، ويجرى عليه، سواء كان باقتضاء الذات من حيث هي ذات، او باقتضاء فعله، او بعض الصفات، فهو أزلى. والمقصود، أنه كما يكون ذاته تعالى ازلية وبالذات، فلا بد ان تكون صفات هذا الذات أيضا ازلية وبالذات، فترتب حينئذ عليها آثارهما.

فلم يزل ولا يزال قادرا و عالما و سامعا و مبصرا، وكذا غيرها من الصفات. فلا يجوز عليها الحدوث ولا الزوال، لاستلزامها التغيير فى الذات، إما ابتداء أو استدامة، وهما محالان. هذا اثر الازلية، وأما اثر الذاتية فإنها تقتضى ان لا يكون ما لما بالذات إلا بالذات، لئلا يقع خلل فى الذات من تركب أو تغيير. فيكون تعالى، سميعا و بصيرا، قادرا، عالما، لا بأداة السمع أو آله البصر أو قوة أو كغريزة البشر. وقد مرت فى عييتها احاديث دلت على ازليتها، فلا نعيد.

**[قولهم (ع) فى ازلية صفاته تعالى]**

منها: قول الصادق (ع):

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٣٤

«لم يزل الله- جل اسمه- عالما بذاته ولا معلوم، ولم يزل قادرا بذاته ولا مقدور.»

وعن طاهر بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبت الى الطيب؛ يعنى، أبا الحسن (ع)، ما الذى لا يجترى فى معرفة الخالق بدونه؟ فكتب (ع): ليس كمثل شىء، لم يزل سميعا و عليما و بصيرا، وهو الفعّال لما يريد.»

وقال الباقر (ع): «و لا قوى بعد ما كوّن شيئا، و لا كان ضعيفا قبل ان يكون شيئا، و لا كان مستوحشا قبل ان يبدع شيئا، و لا يشبه شيئا مكوّنا، و لا- كان خلوا من القدرة على الملك قبل انشاءه، و لا يكون منها خلوا بعد ذهابه، لم يزل حيا بلا حياة، و ملكا قادرا قبل ان

ينشئ شيئاً، و ملكاً جباراً بعد انشائه الكون؛ بل حتى يعرف، و ملك لم يزل، له القدرة و الملك، انشأ ما شاء بمشيئته.» و قال موسى بن جعفر (ع) أيضاً بمثله.

و عن ابن ابي عمير، عن موسى بن جعفر (ع) أيضاً: «و أنه الحيّ الذي لا يموت، و القادر الذي لا يعجز، و القاهر الذي لا يغلب، و العالم الذي لا يجهل.»

قال الرضا (ع) في جواب قوم من وراء النهر، سألوه، فقالوا: «اخبرنا عن الله، اين كان؟ و كيف كان؟ و على أي شيء كان اعتماده؟ فقال (ع): إن الله - عزّ و جلّ -، كيف الكيف، و هو بلا كيف، و أين الأين، فهو بلا أين؛ و كان اعتماده على قدرته.» و أما كونها بالذات لا بآلة، قال امير المؤمنين (ع):

«يخبر لا بلسان و لهوات، و يسمع لا بخروق و ادوات.» و قال (ع) في جواب ذعلب: «سميع لا بآلة، بصير لا بأداة.» و قال الصادق (ع) سميع بغير جارحة، بصير بغير آله.»

و قال الرضا (ع): «مدرك لا بمجسّه، سميع لا بآلة، بصير لا باداء.» و قال (ع):

(١). البحار ٤: ١١ / ٦٨.

(٢). المصدر ٣: ٢٦٩ / ٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٨ / ٢٩٩.

(٤). المصدر ٤: ٢٣ / ٢٩٦.

(٥). المصدر ٤: ١٣ / ١٤٣.

(٦). المصدر ٤: ٨ / ٢٥٤.

(٧). المصدر ٤: ٣٤ / ٣٠٥.

(٨). المصدر ٤: ١٥ / ٦٩.

(٩). المصدر ٤: ٣ / ٢٢٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٣٥ و ليست الأسماء للتشبيه بل هي للتعريف مع تنزيه

و إنّ الاشتراك في الأسماء لا بمعان هي في الأنام

بل حيث لا تخفى عليه خافية من صوت أو من حركة أو سافية

قلنا سميع و بصير حشمانان لديه ما استبنا بهما

و حيث لا يعجز عن شيء و لا يعجزه شيء قديرا عقلا

و حيث لا يجهل شيئاً كائناً أو لم يكن كان عليماً عندنا

لا عن تعلم و علم حادث و لا تجارب من الحوادث

و لا اكتسابي و لا استفادة من امتحان و أجي الزيادة

و لا له نسيان أو توهم أو اشتباه بل قضاء مبرم «الخالق لا بمعنى حركة، السميع لا باداء، البصير لا بتفريق آله، الشاهد لا بمماسه.»

**[أسماءه تعالى ليست للتشبيه، بل للتعريف و التنزيه]**

و ليست الأسماء للتشبيه، بان تكون مشاركتة تعالى مع المخلوقين في الأسماء و الصفات الجارية عليهما، على وجه المشابهة بينهما في



الخصوصيات؛ بل هي له تعالى للتعريف عنه؛ اعنى، عن كماله باتصافه بالصِّفات الكمالية، مع تنزيه المذكور في توضيح العيية، وإنَّ الاشتراك بينه وبين المخلوقين في الأسمى فقط، لا بمعان هي في الأنام على ما تقدّم تقريره؛ بل حيث لا تخفى عليه خافية من صوت أو من حركة أو سافية؛ أي ریح سافية، قلنا: سميع و بصير، حيثما بان لديه بالذات ما استتبنا بهما؛ أي بالسمع والبصر، و أيضا حيث لا يعجز عن شيء، و لا يعجزه شيء، فهو قديرا عقلا.

### [علمه تعالى بالأشياء، ليس عن تعلم و تجارب و امتحان]

و أيضا حيث لا يجهل شيئا كائنا، أو لم يكن بكائن كان عليما عندنا، كل ذلك من نفس الذات و بنفسه، لا عن تعلم و علم حادث، و لا تجارب من الحوادث، و لا اكتسابي اكتسبه من شيء، أو من غيره، و لا استفادة من امتحان و أبى الزيادة فيه، أو النقصان. فإن ما لا يحتمل الزيادة لا يحتمل النقصان، و لا له نسيان أو توهم أو اشتباه بل قضاء مبرم، و علم محكم. ففي الإهليلج، قال:

«أ فرأيت قوله سميع، بصير، عالم؟»

قلت: إنما يسمّى - تبارك و تعالى - بهذه الأسماء لا لأنه لا يخفى عليه شيء مما لا تدركه الأبصار من شخص صغير أو كبير أو دقيق أو جليل، و لا نصفه بصيرا للحظ عين كالمخلوق؛ و إنما

(١). البحار ٤: ٢٨٤ / ١٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٣٦

سمّى سميعا، لأنه ما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم...» يسمع النجوى و ديب التمل على الصماء، و خفقان الطير في الهواء، لا تخفى عليه خافية، و لا شيء مما ادركته الاسماع و الأبصار، و ما لا تدركه الأسماع و الابصار، ما جلّ من ذلك و ما دقّ و ما صغر و ما كبر؛ و لم نقل سميعا بصيرا كالسميع المعقول من الخلق، و كذلك إنما سمى عليما لأنه لا يجهل شيئا من الأشياء، و لا تخفى عليه خافية في الأرض و لا في السماء، علم ما يكون و ما لا يكون، و ما لو كان كيف يكون، و لم نصف عليما بمعنى غريزة يعلم بها، كما أنّ للخلق غريزة يعلمون بها. فهذا ما اراد من قوله «عليم»، فعزّ و جلّ عن الصفات، و من نزه نفسه عن افعال خلقه، فهذا هو المعنى، و لو لا ذلك، ما فصل بينه و بين خلقه، فسبحانه و تقدّست اسمائه.»

و قال رجل من الزنادقة للرضا (ع)، فيما قال: اخبرني عن قولكم أنّه لطيف و سميع و بصير و عليم و حكيم، أ يكون السميع إلّا بالاذن، و البصير إلّا بالعين، و اللطيف إلّا بعمل الديدن، و الحكيم إلّا بالصنعة؟

فقال ابو الحسن (ع): «و قلنا إنّ سميع، لأنّه لا يخفى عليه اصوات خلقه ما بين العرش الى الثرى، من الذرة الى اكبر منها، في بزها و بحرها، و لا تشبه عليه لغاتها؛ فقلنا عند ذلك، إنّ سميع لا باذن، و قلنا: إنّ بصير لا ببصر؛ لأنّه يرى اثر الذرة السحماء [السحماء: السوداء] في الليلة الظلماء على الصخرة السوداء، و يرى ديب التمل في الليلة الدجئة، و يرى مضارّها و منافعها، و اثر سفادها، و فراخها و نسلها، فقلنا عند ذلك: أنّه بصير لا كبصر خلقه.»

و عن الحسين بن خالد، عنه (ع)، قال:

«ثم وصف نفسه - تبارك و تعالى - باسماء دعا الخلق، اذ خلقهم،

(١). البحار ٣: ١٩٤ / ١.

(٢). المصدر ٣: ٣٨ / ١٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٣٧

و تعبدتهم و ابتلاهم ان يدعوها بها، فسَمِيَ نفسه سميعا، بصيرا، قادرا، قاهرا، حيا، قيوما، ظاهرا، باطنا، لطيفا، خبيرا، قويا، عزيزا حكيما، عليما، و ما اشبه هذه الأسماء. فلَمَّا رأى ذلك من اسمائه، الغالون المكذَّبون، و قد سمعونا نحدث عن الله: أَنَّهُ لا شيء مثله و لا شيء من الخلق في حاله، قالوا: اخبرونا، اذ زعمتم أَنَّهُ لا مثل له و لا شبه له، كيف شاركتموه في اسمائه الحسنى فتسميتم بجميعها. و إِنَّمَا تَسَمَّى الله بالعالم لغير علم حادث، علم به الأشياء، و استعان به على حفظ ما يستقبل من امره. و الرويَّة فيما يخلق من خلقه، ممَّا لو لم يحضره ذلك العلم و يغيبه، كان جاهلا- ضعيفا، كما أَنَّا رأينا علماء الخلق إِنَّمَا سَمَّوا بالعلم، لعلم حادث؛ اذ كانوا قبله جلَّة، و ربَّما فارقهم العلم بالأشياء فصاروا الى الجهل؛ و إِنَّمَا سَمَّى الله عالما لأنَّهُ لا يجهل شيئا، فقد جمع الخالق و المخلوق اسم العالم، و اختلف المعنى على ما رأيت، و سَمَّى ربَّنَا سميعا لا بجزء فيه يسمع به الصَّوت، و لا يبصر به كما أَنَّ جزأنا الذي نسمع به، لا نقوى على النَّظر به، و لكنَّهُ- عَزَّ و جَلَّ اخبر أَنَّهُ لا تخفى عليه الأصوات ليس على حدِّ ما سَمَّينا به، نحن فقد جمعنا الاسم بالسَّميع و اختلف المعنى، و هكذا البصير لا بجزء به ابصر؛ كما أَنَّا بجزء ممَّا لا نتفح به في غيره، و لكن الله بصير لا يجهل شخصا منظور إليه، فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى.

و أمَّا الخبير فالَّذي لا يعزب عنه شيء، و لا يفوته ليس للتَّجربة و الاعتبار بالأشياء، فتفيدته التجربة و الاعتبار علما لولاها ما علم؛ لأنَّ من كان كذلك، كان جاهلا و الله لم يزل خبيرا بما خلق، و الخبير من النَّاس المستخير عن جهل المتعلِّم، و قد جمعنا الاسم و اختلف المعنى».

(١). البحار ٤: ١٧٧/٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٣٨ نسيانه الحرمان عن ثوابه تقابلا للناسي عن جنابه و قال امير المؤمنين (ع): «و كلَّ عالم فمن بعد جهل تعلَّم، و الله لم يجهل و لم يتعلَّم، علم ما خلق، و خلق ما علم لا بالتَّفكير و لا بعلم حادث اصاب ما خلق، و لا شبهت دخلت عليه فيما لم يخلق، لكن قضاء مبرم، و علم محكم، و امر متقن.»

و قال (ع) أيضا: «كلَّ عالم غيره متعلَّم، و كلَّ قادر غيره يقدر و يعجز، و كلَّ سميع غيره يصمَّ عن لطيف الأصوات و يصمه كبيرها، و يذهب عنه ما بعد منها، و كلَّ بصير غيره يعمى عن خفي الألوان و لطيف الأجسام.»

و عن ابى جعفر الثانى (ع)، قال الرجل: «فكيف سَمَّينا ربَّنَا سميعا؟»

فقال (ع): «لأنَّهُ لا يخفى عليه ما يدرك بالأسماع، و لم نصفه بالسمع المعقول من الرأس، و كذلك سَمَّينا بصيرا؛ لأنَّهُ لا يخفى عليه ما يدرك بالأبصار من لون أو شخص او غير ذلك، و لم نصفه ببصر طرفه العين، و كذلك سَمَّينا لطيفا لعلمه بالشىء اللطيف مثل البعوضة، و ما هو اخفى من ذلك.»

و قال امير المؤمنين (ع): «العالم بلا- اكتساب و لا ازدياد، و لا علم مستفاد المقدر لجميع الأمور بلا رويَّة و لا ضمير، ليس ادراكه بالاخبار، و لا علمه بالاخبار.»

و قال الرضا (ع) فيما سأله المؤمنون فى قوله تعالى: لَتَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا أَنَّهُ- عَزَّ و جَلَّ-، خلق خلقه ليلوهم بتكليف طاعته و عبادته، لا على سبيل الامتحان و التجربة، لأنَّهُ لم يزل عليما بكلِّ شىء.»

**[المراد بنسيانه تعالى الحرمان عن ثوابه فى الآخرة لمن ترك طاعته فى الدنيا]**

نسيانه تعالى فى قوله نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ، إِنَّمَا يراد به الحرمان عن ثوابه تعالى، تقابلا فى الجزاء مقابلة للناسي عن جنابه، و إِنَّمَا اتى

بلفظ النسيان للمشكلة.

قال امير المؤمنين (ع) في قول الله نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ: فَإِنَّمَا؛ يعنى، أَنَّهُمْ نَسُوا اللَّهَ فِي دَارِ الدُّنْيَا، فَلَمْ يَعْمَلُوا لَهُ بِالطَّاعَةِ، وَ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ وَ بِرَسُولِهِ، فَنَسِيَهُمْ فِي الآخِرَةِ، لَمْ

(١). البحار ٤: ٢٧٠ / ١٥.

(٢). المصدر ٤: ٣٠٨ / ٣٧.

(٣). المصدر ٤: ١٥٤ / ١.

(٤). المصدر ٤: ٣١٩ / ٤٥.

(٥). الملك ٤٧: ٢، هود ١١: ٧.

(٦). البحار ٤: ٨٠ / ٥.

(٧). توبة ٩: ٦٧.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٣٩ و العلم من كماله لا يوصف كالذات بالأين و لا يكتيف و لا له حدّ فما له انتهاء و ليس كالرضا بفعل فانتهى \*\*\* يجعل لهم فى ثوابه نصيبا، فصاروا منسيين.»  
و عن ابى جعفر (ع)، قال: نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ، تركوا طاعة الله، «فنسيهم»، قال (ع) فتركهم.»  
اقول: يمكن ان يقال: أنّ النسيان فى الموضوعين ليس على حقيقته، كما يستفاد من الحديثين، و ذلك لأنّ العباد أيضا لم يتركوا طاعته، و الإيمان به عن نسيان حقيقة؛ بل عن قصد و تعمّد، فهو فيهم أيضا معاملة النيسان.

### [ العلم من كماله تعالى، و لا يوصف كذاته تعالى بالأين و الكيف ]

و العلم من كماله تعالى، قال الصادق (ع): «العلم هو من كماله»، لا يوصف كالذات؛ اى كذاته تعالى بالأين و لا يكتيف، و لا له حدّ فما له انتهاء، لأنّه عينى فلا يكتيف و لا يؤنّ و لا يحدّ. قال موسى بن جعفر (ع):  
«علم الله لا- يوصف الله منه باين، و لا- يوصف العلم من الله بكيف، و لا يفرد العلم من الله و لا بيان منه، و ليس بين الله و بين علمه حدّ.»

و عن ابى على القصّاب، قال: «كنت عند ابى عبد الله (ع)، فقلت: الحمد لله منتهى علمه، فقال (ع): لا- تقل ذلك، فإنّه ليس لعلمه منتهى.»

و ليس كالرضا بفعل فانتهى؛ يعنى، أنّ العلم صفة الذات، فلا انتهاء له، كما لا انتهاء للذات، و الرضا فعل، و الفعل حادث و له انتهاء. فعن الكاهلى، قال:

«كتبت الى ابى الحسن (ع) فى دعاء: الحمد لله منتهى علمه، فكتب (ع) إلّى: لا تقولنّ منتهى علمه، و لكن قل: منتهى رضاه.»

(١). البحار ٤: ٣٨ / ٩١.

(٢). و يأتي فى تنزيهه تعالى عن صفات المخلوقين حديث آخر عن الرضا (ع). المصدر ٤: ٣٧ / ٩١.

(٣). البحار ٤: ٢٢ / ٨٧.

(٤). المصدر ٤: ١١ / ٨٣.

(٥). المصدر ٤: ٨٣ / ١٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٤٠ اختلفت فلاسف من السلف في علمه، و الداء دبت في الخلف  
ف قيل: لا يعلم غير ذاته و قيل: بل بغير مصنوعاته  
و قيل: لا يعلم كل ما سوى و قيل: بالوقوع علمه استوى  
و قيل: إن علمه بذاته يوجب علمه بمعلولاته  
و قيل: علمه بكل حاضر إذ عنده الدهر بأسر ظاهر

### ابحاث تتعلق بالعلم خاصة

**من ذلك: أنه تعالى، عالم بالمعدوم والكائن، قبل ان يكون**

### اشارة

اختلفت فلاسف من السلف في علمه تعالى، و الداء دبت في الخلف؛ اي سرى فيهم. و هذا الكلام اقتباس من الحديث، قال رسول الله  
(ص): «دب إليكم داء الامم قبلكم، البغضاء و الحسد.» و في حديث آخر: «داء الامم من قبلكم، و هو الحسد، ليس بحالق الشعر، و  
لكنه حالق الدين.»

### [اختلفت الفلاسفة في علمه تعالى]

ف قيل: لا يعلم غير ذاته؛  
و قيل: بل لا علم له بغير مصنوعاته؛ اي يعلم مصنوعاته، و لا يعلم ذاته، عكس الأول؛  
و قيل: لا يعلم كل ما سوى؛ اي لا يعلم جميع ما سواه، بل يعلم بعضه؛  
و قيل: بالوقوع علمه استوى و استقر؛ اي لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، نسب ذلك الى ابي الحسن الأشعري و هشام بن الحكم؛  
و قيل: إن علمه بذاته، يوجب علمه بمعلولاته؛ يعني، أنه عالم بذاته، و ذاته علّة للمعلولات، و العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

### [اختلف القائلون بعلمه تعالى بما عدا ذاته، في كفيته أيضا]

ثم اختلف القائلون بعلمه تعالى بما عدا ذاته، في كفيته أيضا؛ كما قلت:  
و قيل علمه بكل من الكائن و اللاكائن حاضر؛ اي حضوري؛ إذ عنده تعالى، الدهر بأسر؛ اي باسره و تمامه ظاهر. و هذا غاية ما حققه  
بعض اهل التحقيق منهم بزعمه، و قلده جمع، و مثل له بأن الدهر و متفرقاته مجتمعات عنده تعالى، و هو تعالى

(١). البحار ٧٣: ٢٥٢ / ١٦.

(٢). المصدر ٧٣: ٢٥٣ / ٢٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٤١ و قيل: بعد الكون حاضر له و صورة الشيء يراها قبله  
ف قيل: تلك صورة محصلة في علمه و لم تكن منجعة  
و قيل: في العقل بدت مصورة و قيل: ماهياتها مقررة

وقيل: بالإجمال والتفصيل في علمه، وغير ذا من قيل لإحاطته وازليته وابدئته محيط بكل سابق ولاحق، و متفرقات الدهر بمنزلة عسكر عظيم، يخرج من باب البلد، واحد بعد واحد، ومن كان خارج الباب، لا يرى منهم إلا واحدا عقيب واحد؛ وهو تعالى بمنزلة من كان على شاهق مرتفع، بحيث يرى من في الخارج ومن في الداخل، الذي لم يخرج دفعه واحده، فالترتيب بحسب الزمان إنما هو في الزمانيات، واما هو تعالى، فليس بزمانى، فلا ترتب عنده ولا شيء بمفقود لديه.

وقيل: بعد الكون حاضر له، و صورة الشيء يراها قبله؛ يعنى، أن علمه قبل الأشياء حصولي، فيتعلق علمه بالصورة الحاصلة، و بعدها حضوري بعين الشيء، قياسا له بأنفسهم.

ثم اختلفوا فيما به تقوم الصورة:

فقيل: تلك صورة محصلة في علمه، و لم تكن منجعة؛

### [قول ناليس الملطى في كيفية علمه]

وقيل: في العقل؛ اي العقل الأول بدت مصورة؛ اي مصورة في العقل و قائمه به، و نسب ذلك الى «ناليس الملطى»؛

### [قول المعتزلة و الصوفية فيها]

وقيل: ماهياتها؛ اي الأشياء مقررة؛ يعنى، لها بانفسها تقرر، لا يقال لها موجودة و لا معدومة، و نسب ذلك الى المعتزلة و الى الصوفية؛ ألما أنهم يسمونها بالأعيان الثابتة و الصور العلمية، و يقولون: إنها موجودة لكن وجودا تبعيا بتبع العلم؛ بمعنى أن وجودها هو وجود العلم بعينه، لا أنها موجودة بوجوده و لكن تبعا.

وقيل: بالإجمال و التفصيل في علمه؛ فقيل: بالاجمال على الوجه الكلي مطلقا؛

### [قول شيخ الاشراق فيها]

وقيل: قبل التكوين اجمال، و بعده تفصيل؛ و نسب الى شيخ الاشراق، أنه قال:

علمه تعالى بذاته تفصيل، و بالأشياء قبل الوجود اجمال، لأن علمه بذاته علم اجمالى بمعلولاته، لاستتزام العلم بالعلّة العلم بالمعلول؛ و اما في مرتبة وجودها

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٤٢ و الكل، لا يليق بالرحمن متّضح الفساد و البطلان

و كلّ ذا من حرص الاطلاع على الذى ليس بمستطاع

و غرهم قليل علم فرحوا به فغالوا طورهم إذ مرحوا

و لم يراعوا العقل فى الوظيفة من الوقوف عند كلّ خيفة فالعلم تفصيلى، و هو عين الأشياء من دون حاجة الى صورة.

### [قول الفارابى و أبى على و انكسيماس الملطى فيها]

و غير ذا من قيل، كالقول بأنه حصولي مطلقا، و هو غير ذاته، و قد نسب الى «انكسيماس الملطى» و «ابى على» و «الفارابى» و هو الظاهر من «اثير الدين» فى «الهداية».

### [قول فرغوريوس فيها]

و القول بأن علمه متحد مع المعقولات دون المحسوسات، و المعدومات أيضا من المعقولات. و قد نسب اتّحاده مع المعقول الى

«فريوس»؛

و القول بأنّ المعلوم؛ اى الصور، قائم بنفسه لا بالعلم ولا بالعقل، و هى المثل الأفلاطونية.

## [منشأ هذه الأقوال الفاسدة]

فهذه الأقوال المتشكّته- و لعلّ المتتبع يطلع على اكثر منها- كلّها من خرافات الفلاسفة. و الكلّ، لا يليق بالرحمن، متّضح الفساد و البطلان. و كلّ ذا ناش من حرص الاطلاع على الذى ليس بمستطاع لهم، لأنّه فوق عقلهم و وراء طورهم، و غرهم فى ذلك قليل علم فرحوا به، فاستبدوا بذلك عن اهل الوحي؛ كما قال تعالى: فَلَمَّا جَاءَهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَ حَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤْنَ.

و ذلك حيث زعموا أنّ ما اوتوا، هو تمام العلم، كما سمّوا فنّهم بالحكمة، و عرفوها بأنّه العلم بحقايق الأشياء على ما هى عليها؛ و اولوا عليه قوله تعالى: وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا. و قد جهلوا أو تجاهلوا عن قوله تعالى: وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا. فغالوا اى تجاوزوا طورهم، إذ مرحوا؛ اى تبخروا بعلمهم و بانفسهم. و قد قال (ص): «رحم الله امرأ عرف قدره، و لم يتعدّ طوره.»

(١). الغافر ٤٠: ٨٣.

(٢). البقرة ٢: ٣٦٩.

(٣). الاسراء ١٧: ١٨٥.

(٤). شرح النهج لابن ابى الحديد ١٦: ٣١ / ١١٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٤٣

و لم يراعوا من غرورهم العقل فى الوظيفة التى قرّرها لهم، من الوقوف عند كلّ خيفة من الشبهات؛ فإنّ الوقوف عند مظنة الخطر و محتمل الشرّ، ممّا يلزم به العقل، و تواتر به النقل. قال الله تعالى:

أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ. و قال تعالى: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ ... وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ. و قال تعالى: إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ. و قال: إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ.

و عن زرارة، قال سألت أبا جعفر (ع): «ما حقّ الله على العباد؟ قال (ع): ان يقولوا ما يعلمون، و يقفوا عند ما لا يعلمون.»

و عنه أيضا، قال: «سألت أبا عبد الله (ع)، ما حقّ الله على خلقه؟ قال (ع): حقّ الله على خلقه ان يقولوا ما يعلمون، و يكفوا عمّا لا يعلمون؛ فاذا فعلوا ذلك، فقد و الله أدوا إليه حقّه.»

و عنه أيضا، عن ابى جعفر (ع)، قال: «لو انّ العباد، اذا جهلوا وقفوا، لم يجحدوا و لم يكفروا.»

و قال امير المؤمنين (ع): «لو سكت من لا يعلم، سقط الاختلاف ...» و قال (ع) أيضا: «و اعلم: إنّ الراسخين فى العلم، هم الذين اغناهم الله عن الاقتحام فى السدد المضروبة، دون الغيوب، فلزموا الاقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فقالوا: امنا به كلّ من عند ربّنا، فمدح الله- عزّ و جلّ- اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علما، و سمى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عنه رسوخا، فاقصر على ذلك، و لا تقدر عظمة الله على قدر عقلك، فتكون من الهالكين.»

(١). الاعراف ٧: ١٦٩.

(٢). الاعراف ٧: ٤٤.

(٣). النجم ٥٣: ٢٣.

(٤). الانعام ٦: ١٤٨.

(٥). البجار ٢: ١١٣ / ٢.

(٦). المصدر ٢: ١١٨ / ٢٠.

(٧). المصدر ٢: ١٢٠ / ٣١.

(٨). المصدر ٢: ١٢٢ / ٤٥.

(٩). المصدر ٩٢: ١٠٩ / ٨.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٤٤ فذا الذى أوقعهم فى الهلكة إذ طلبوا ما العقل ليس مدرکه

و عند أهل البيت ليس يوصف علم الإله حيث لا يکیف

و العلم ذاته فليس يدرك و خوضه كالخوض فيه مهلك

فلو عقلناه عقلنا ذاته بل يبلغ العلم بنا إثباته

و إنما الذى علينا المعرفة بأنه العالم لا أن نصفه

و الواجب الخروج فى صفاته عن حدی الباطل مثل ذاته فذا الذى أوقعهم فى الهلكة؛ ای غرورهم بعلمهم و عدم رعايتهم الوظيفة،

أوقعهم فى الهلكة الواقعية من حيث لا يعلمون، إذ طلبوا ما العقل ليس مدرکه؛ فإن ادراك علمه تعالى كما هو، ليس من طور العقل.

#### [و عندهم (ع): علمه تعالى لا يوصف و لا یکیف و لا يدرك كما لا يدرك الذات]

و عند أهل البيت (ع) ليس يوصف علم الإله، حيث لا یکیف، كما مرّ قول موسى بن جعفر (ع): «و لا يوصف العلم من الله بکیف.» و

من المعلوم أن ما لا یکیف، لا يدرك و لا يوصف. و أيضا، العلم عندهم (ع)، ذاته تعالى، و ليس غير الذات شىء، فليس يدرك

كما لا يدرك الذات؛ و خوضه كالخوض فيه، مهلك، لأنه خوض فى الذات.

فلو عقلناه، عقلنا ذاته، و تعقل الذات محال، فتعقل ما هو عين الذات أيضا محال؛ بل إنما يبلغ العلم بنا إثباته؛ ای الى اثباته كما هو

كذلك فى ذاته.

#### [ما هو واجب علينا فى مقام الاعتقاد بعلمه تعالى]

و إنما الذى علينا، المعرفة بأنه العالم، لا أن نصفه بأنه كيف يكون علمه؛ فإن ذلك موضوع عنا، لأنه شىء خارج عن وسعنا لا یكلف

الله نفساً إلاً وُسْعها و قد تقدّم تفصيله فى المقصد الثانى.

و الواجب علينا فى مقام الاعتقاد و المعرفة، الخروج فى صفاته مطلقه؛ ای صفة كانت عن حدی الباطل؛ اعنى، التفى و التشبيه، مثل

ذاته، لا توصيفها و تکیفها و تعريفها.

(١). البجار ٤: ٨٦ / ٢٢.

(٢). البقرة ٢: ٢٨٦.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٤٥ من قال بعد الكون عالم، كقربل لم يزل بعالم فيما فطر

فعال بالشىء قبل كونه كعلمه من بعده بعينه

فلم يزد علما على ما قد علم بل هو بالشىء محيط إذ عدم

#### [و عندهم (ع) من قال بأن الله تعالى لا يعلم الشىء إلا بعد كونه، كافر]

و عندهم (ع)، من قال بعد الكون؛ اى بعد كون الشيء و وقوعه عالم لا قبله، كفر. فعن البنزطى، عن ابى الحسن الرضا (ع)، قال: فاما من قال بأن الله تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد كونه، فقد كفر و خرج عن التوحيد.»

بل لم يزل بعالم فيما فطر؛ اى يكون علمه بالأشياء من الأزل، فعالم بالشيء قبل كونه، كعلمه من بعده؛ اى بعد الكون بعينه، فلم يزد علما عند كونها على ما قد علم من قبل، بل هو بالشيء محيط إذ عدم، فعن محمد بن مسلم عن ابى جعفر (ع)، قال: سمعته يقول: كان الله و لا شيء غيره، و لم يزل الله عالما بما كَوْن [يكون]، فعلمه به قبل كونه، كعلمه به بعد ما كَوْنه [بعد كونه].»

و قال امير المؤمنين (ع): «و كلّ عالم فمن جهل تعلّم و الله لم يجهل و لم يتعلّم، احاط بالأشياء قبل كونها، فلم يزد بكونها علما، علمه بها قبل ان يكوّننها، كعلمه بها بعد تكوينها.»

و قال (ع) أيضا: «عالمها بها قبل ابتدائها، محيطا بحدودها و انتهائها، عارفا بقرائنها و احنائها.» و قال (ع) أيضا: «سبق علمه فى كلّ الامور، و نفذت مشيئته فى كلّ ما يريد من الأزمنة و الدهور.»

و فى سؤال الزنديق عن ابى عبد الله (ع): «فلم يزل صانع العالم عالما بالأحداث التى احدثها قبل ان يحدثها؟ قال (ع): لم يزل يعلم فخلق.» و فى ج، «فخلق ما علم.»

و عن ابن مسكان عنه (ع): «أ كان يعلم المكان قبل ان يخلق المكان، أم علمه

(١). البحار ٤: ١١٥ / ٤٠.

(٢). المصدر ٤: ٨٦ / ٢٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٧٠ / ١٥.

(٤). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٥). المصدر ٤: ٣١٩ / ٤٤.

(٦). المصدر ٤: ٦٧ / ٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٤٦

عند ما خلقه و بعد ما خلقه؟ فقال (ع): تعالى الله، بل لم يزل عالما بالمكان قبل تكوينه، كعلمه به بعد تكوينه، و كذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان.»

و عن داود الرقى، عنه (ع)، فى قوله تعالى: وَ لَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ. قال (ع): إن الله هو اعلم بما يكوّنه قبل ان يكوّنه، و هم ذرّ، و علم من يجاهد ممّن لم يجاهد، كما علم أنه يميت خلقه قبل ان يميتهم، و لم يرهم موتى و هم احياء.»

و عن معلى بن محمد، قال: «سئل العالم (ع): «فالعالم فى المعلوم قبل كونه و المشيئة فى المشاء قبل عينه- فبالعلم علم الأشياء قبل كونها، و بالمشيئة عرف صفاتها و حدودها.» الحديث، تأتى بقيته فى المشيئة.

و عن ايوب بن نوح، أنه كتب الى ابى الحسن (ع)، يسأله عن الله- عزّ و جلّ-، أ كان يعلم الأشياء قبل ان يخلق الأشياء و كوّننها، او لم يعلم ذلك حتى خلقها و اراد خلقها و تكوينها، فعلم ما خلق عند ما خلق و ما كوّن عند ما كوّن؟ فوقع (ع) بخطه: لم يزل الله عالما بالأشياء قبل ان يخلق الأشياء، كعلمه بالأشياء بعد ما خلق الأشياء.»

و عن جعفر بن محمد بن حمزة، قال: «كتبت الى الرجل: أن مواليك اختلفوا فى العلم، فقال بعضهم: لم يزل الله عالما قبل فعل الأشياء؛ و قال بعضهم: لا- نقول لم يزل الله عالما، لأنّ معنى يعلم، يفعل، فان اثبتنا العلم فقد اثبتنا فى الأزل معه شيئا. فإن رأيت- جعلنى الله فداك!- ان تعلّمنى من ذلك، ما اقف عليه و لا اجوزه.



فكتب (ع) بخطه: لم يزل الله عالما تبارك و تعالی ذكره.

و عن ابى هاشم الجعفرى، قال: «سأل محمّد بن صالح الأرمنى، أبا محمّد (ع) عن قوله تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ، فقال (ع): هل يمحو إلّا ما كان؟ و هل يثبت إلّا ما لم يكن؟ فقلت فى نفسى: هذا خلاف قول هشام بن الحكم (أنّه لا يعلم الشىء حتّى يكون)، فنظر إلّى، فقال: تعالى الجبار الحاكم، العالم بالأشياء قبل كونها، قلت: اشهد أنك حجّة الله.»

(١). البحار ٤: ٢٠ / ٨٥.

(٢). البقرة ٢: ٢١٨.

(٣). البحار ٤: ٣٥ / ٩٠.

(٤). المصدر ٥: ٢٧ / ١٠٢.

(٥). المصدر ٤: ٢٥ / ٨٨.

(٦). المصدر ٥٧: ٩٩ / ١٦٢.

(٧). الرعد ١٣: ٣٩.

(٨). البحار ٤: ٣٣ / ٩٠.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٤٧ يثبت ما شاء و يمحو ما ثبت فيعلم الأشياء، قبل ما استوت فكلّ ما يخلق عن علم سبق يخلق ما علم، و يعلم ما خلق يعلم ما كان، و ما لم يكن أن كيف كان الأمر إن يكون

#### [و عندهم (ع) هو تعالى، يعلم الأشياء قبل الوجود، فيثبت ما يشاء و يمحو ما ثبت]

و الى هذا الحديث اشرت بقولى: يثبت ما شاء، و يمحو ما ثبت، فيعلم الأشياء قبل ما استوت فى الوجود، فإنّه لا يمكن إلّا اثبات ما علم كما لا- يمكن المحو إلّا محو ما ثبت، فكلّ ما يخلق عن علم سبق، كما مرّ فى كلام امير المؤمنين (ع)، يخلق ما علم، و يعلم ما خلق، قال امير المؤمنين (ع): «علم ما خلق، و خلق ما علم، لا بالتفكير و لا بعلم حادث اصاب ما خلق.» يعلم ما كان؛ اى الثابت ممّا كان أو يكون و ما لم يكن؛ اى لا تحقّق له، و امكن تحقّقه يعلم أن كيف كان الأمر إن يكون. قال الصادق (ع): «بل كوّن الأشياء قبل كونها؛ فكانت كما كوّنها، علم ما كان و ما هو كائن.»

و عن ابن حازم، عنه (ع) أيضا، قال: «سألت أبا عبد الله (ع)، هل يكون اليوم شىء لم يكن فى علم الله- عزّ و جلّ؟ قال (ع): لا، بل كان فى علمه قبل ان ينشئ السماوات و الأرض.»

و عنه (ع) أيضا: «هل يكون اليوم شىء، لم يكن فى علم الله بالأمس؟ قال (ع):

لا، من قال هذا، فاخزاه الله! قلت: أ رأيت ما كان، و ما هو كائن الى يوم القيامة، أ ليس فى علم الله؟ قال (ع): بلى، قبل ان يخلق الخلق.»

و عنه (ع) أيضا: «أ رأيت ما كان، و ما هو كائن الى يوم القيامة، أ ليس كان فى علم الله؟ قال (ع): بلى، قبل ان يخلق السماوات و الأرض.»

و عن الحسين بن بشار، عن الرضا (ع)، قال: سألته، أ يعلم الله الشىء الذى لم يكن، أن لو كان كيف كان يكون، او لا يعلم إلّا ما يكون؟ فقال (ع): إنّ الله تعالى، هو

(١). البحار ٤: ٢٧٠ / ١٥.

(٢). المصدر ٣: ٢٩٨ / ٢٦.

(٣). المصدر ٤: ٨٤ / ١٥.

(٤). المصدر ٤: ٨٩ / ٢٩.

(٥). المصدر ٤: ٨٤ / ١٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٤٨

العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال - عزّ وجلّ - : «إِنَّا كُنَّا نَسِيخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ. وَقَالَ لَأَهْلَ النَّارِ: وَ لَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكَذِبُوْنَ. فَقَدْ عَلِمَ - عزّ وجلّ - ، أَنَّهُ لَوْ رَدَّهُمْ، لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ، وَقَالَ لِلْمَلَائِكَةِ، لِمَا قَالَتْ: أ تَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. فَلَم يَزَلِ اللَّهُ - عزّ وجلّ - علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل ان يخلقها، فتبارك الله ربنا، و تعالى علواً كبيراً، خلق الأشياء و علمه بها سابق لها؛ كما شاء، كذلك لم يزل ربنا عليهما سميعاً بصيراً.»

و عن فتح بن يزيد، عن ابي الحسن الهادي (ع)، قال، قلت له: «يعلم القديم، الشيء الذي لم يكن ان لو كان، كيف كان يكون؟ قال: ويحك. إن مسألتك لصعبة، أ ما سمعت الله يقول: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا. وَقَوْلُهُ: وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَحْكِي قَوْلِ أَهْلِ النَّارِ: أَخْرَجْنَا نَعْمَلُ صَالِحًا غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ. وَقَالَ: وَ لَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ. فَقَدْ عَلِمَ الشَّيْءَ الَّذِي لَمْ يَكُنْ ان لو كان كيف كان يكون.»

اقول: الظاهر، أن المراد بما لم يكن، هو المعدوم الذي يمكن تحقّقه عقلاً، كما فسّرت البيت به، فإنّ هذا ممّا يصحّ العلم به، بأنّه لو كان، كيف كان يكون، و يكون علمه مختصّاً به تعالى، لا المعدوم الذي يستحيل وقوعه؛ فإنّه لا يصحّ فرض العلم به، إلّا العلم بأنّه محال، و العلم بأنّه مستلزم للمحال و الفساد. و هذا العلم ليس ممّا يختصّ به تعالى، و المحال لا يحتمل فرض الوقوع الحقيقي، على أنّه لو كان، كيف

(١). الجاثية ٤٥: ٢٩. و الاستشهاد بهذه الآية، مبني على التفسير المروي عن ابن عباس: «أنّ المراد بالاستنساخ، الاستنساخ في اللوح

المحفوظ اعمال الخلق، قبل خلقهم»، و المشهور استنساخ الأعمال في الدنيا قبل الآخرة.

(٢). الانعام ٦: ٢٨.

(٣). البقرة ٢: ٣٠.

(٤). البحار ٤: ٧٨ / ١.

(٥). الأنبياء ٢٢: ٢١.

(٦). مؤمنون ٢٣: ٩١.

(٧). فاطر ٣٥: ٣٧.

(٨). الانعام ٦: ٢٨.

(٩). البحار ٤: ٨٢ / ١٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٤٩ و ليس علمه قديماً بالصّور إذ هي غير الذات في حقّ النّظر

فإن تقم بغير أو بذاتها فتلك أنداد على ذواتها

فقد تعدّد القديم في الأزل و إن به قامت، فذاته محلّ

بل عالم الذات و لا- علم معه فكيف بالمعلوم أن يجامعه كان يكون، و ان كان فرض المحال، لترتيب بعض الآثار غير محال. و على هذا، فالاستشهاد بآيتي التوحيد في حديث فتح بن يزيد، ممّا بظاهره ينافي المفروض، فلا بدّ له من توجيه غير بعيد. فتأمل!

### [و عندهم (ع) ليس علمه الأزلي قديما، يتعلق بالصّور]

و ليس عندهم (ع)، علمه الأزلي قديما، يتعلّق بالصّور، إذ هي؛ اي الصّور غير الذات في حقّ النّظر. عن ابي هاشم الجعفرى، عن الجواد (ع)، سأله رجل، فقال:

«اخبرنى عن الرب- تبارك و تعالى-، أله اسماء و صفات في كتابه؟ و هل اسمائه و صفاته هي هو؟

فقال (ع): إنّ لهذا الكلام وجهين: ان كنت تقول هي هو، أنّه ذو عدد و كثرة، فتعالى الله عن ذلك؛ و ان كنت تقول هذه الأسماء و الصفات لم تزل، فإنّ لم تزل محتمل معينين؛ فان قلت: لم تزل عنده و في علمه و هو يستحقّها، فنعلم؛ و ان كنت تقول: لم يزل صورها و هجاؤها و تقطيع حروفها، فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره؛ بل كان الله- تعالى ذكره- و لا خلق. ثمّ خلقها وسيلة بينه و بين خلقه، يتضرّعون بها إليه و يعبدونه.»

و حيث كانت الصور غير الذات، فلا يخلو الأمر عن احد ثلاثة: اما ان تكون قائمة بنفسها أو غيرها أو بذات الباري- عزّ و جلّ-، فإنّ تقم بغير أو بذاتها، فتلك أنداد له تعالى مستقلة على ذواتها، و حينئذ، فقد تعدّد القديم فى الأزل، لأنّ المفروض أنّها ازليّة؛ و إن به تعالى قامت، فذاته محلّ لها، مضافا الى لزوم تعدّد القديم؛ بل هو تعالى، عالم الذات، ليس إلّا ذاته و لا علم معه، و قد تقدّمت الأحاديث فى ذلك. فكيف بالمعلوم أن يجامعه؟ و هذا واضح، فإنّه اذا لم يتصوّر له علم زائدا على ذاته، فكيف يتصوّر له معلوم زائدا عليها؟

(١). البحار ٤: ١٥٣ / ١.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٥٠ و علمه ليس عن التفكير و لا رويّة و لا تصوّر و العلم يستتبع للمعلوم لا الذات، بل تأبى عن اللزوم و لا يقاس علمه بالناس و هم من القياس فى التباس و الاشتراك، فى حقيقة الصفة مفروضة التجريد، لا مكيفة نعى له المعنى بنفس الذات مع سلب الاقتران بالصفات و ما لغيره من الأوصاف له بذاته بلا اتصاف و هذا الإثبات من الوصف كفى كالذات داعيا مقرا واصفا

### [و عندهم (ع) علمه تعالى بالأشياء، ليس عن التفكير و لا الروية، و لا تصوّر، و لا يقاس علمه بالقياس]

و علمه عندهم (ع)، ليس عن التفكير و لا رويّة و لا تصوّر. و قد تقدّم ذلك، فلا يستلزم علمه صوراً علميّة، و العلم يستتبع للمعلوم، كما قالوا، لا الذات، بل تأبى عن اللزوم، و هاهنا ليست إلّا الذات الآبيّة عن كلّ قرين.

و لا يقاس علمه بالناس، و هم من القياس فى التباس؛ فإنّ الّذى اوقعهم فى الوهم امران: احدهما: قياس علمه تعالى بعلمهم، و علمهم لا بدّ له من معلوم؛ فان كان موجودا فهو، و إلّا فهو الصورة؛ ثانيهما: الاشتراك الظاهر فى اسماء الصفات، حيث إنّها تطلق عليه تعالى و على غيره بإطلاق واحد. و إليه اشرت بقولى:

و الاشتراك؛ اي اشتراكه تعالى مع غيره فى الأسماء و الصفات، إنّما هو فى حقيقة الصّفة مفروضة التجريد لا مكيفة، اذ لا تكيف

الذات، لا بالذات ولا بالصِّفات؛ نعى، له المعنى؛ اى معنى الصفات بنفس الذات؛ كما قال (ع): «له معنى العالم، اذ لا معلوم.»، مع سلب الاقتران بالصِّفات، كما قال (ع): «وكمال الإخلاص، نفى الصفات عنه.»، و قال (ع): «من وصفه، فقد قرنه.» و ما لغيره من الأوصاف، الزائدة على الدّوات الملازمة لها، فإنّ فى مفهوم الوصف معنى الزيادة و الاقتران؛ كما قال (ع): «بشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة، و شهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف.» يكون له بذاته بلا- اتّصاف، فهو عالم بلا- اتّصاف بالعلم، و قادر بلا اتّصاف بالقدرة.

و هذا الإثبات من الوصف؛ اى هذا المقدار من اثبات الوصف على الإجمال، كفى، كالذات؛ فأنّه كما تقدّم ليس علينا ألا الاثبات دون الاكتناه، و لا تحقيق معناه.

(١). البحار ٥٧: ٤٣/ ١٧.

(٢). المصدر ٤: ٢٤٧/ ٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٤٧/ ٥.

(٤). المصدر ٤: ٢٤٧/ ٥.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٥١ فى عليم مثل يا الله يكفى من الإجمال ما كفاه

و علمه بالشىء فيما لم يزل كعلمه بفعله من الأزل

لا يوجب القدمة، فيما علمه إذ عالم حدوثه لا قدمه \*\*\*

و علمه بذاته المقدسة أو وحدة فنيه من وسوسة

إذ كيف كان شخصه قد جهله أم كيف لا يعلم أن لا ندّ له؟ \*\*\* فيكفى هذا المقادر للمعترف حال كونه داعيا أو مقرا أو واصفا؛ يعنى، يكفيه فى مقام الاقرار و الدعاء و التوصيف، فلا- يكون الدعاء به لقلقه اللسان، و لا الاقرار به اقرارا بالمجهول، و لا توصيفه توصيفا بغير المفهوم. فى عليم مثلا، بعينه مثل يا الله يكفى من الإجمال ما كفاه، و من رام وراء ذلك، فقد طلب الاكتناه.

### [تعلق علمه تعالى بنفس الأشياء لا بصورها، لا يلزم أزلية الأشياء]

تتمّة: لعلة يتوهم أنّ العلم اذ كان متعلّقا بنفس الأشياء لا بصورها، يلزم ازلية الأشياء لأزلية العلم، و قد بادرت الى دفعه بقولى:

و علمه بالشىء فيما لم يزل، كعلمه بفعله من الأزل، مع أنّ أفعاله تعالى حادثه، لا يوجب العلم القدمة، فيما علمه؛ إذ هو تعالى عالم حدوثه لا قدمه، فهو تعالى عالم بأنّه سيحدثه و سيوجده، و مع كونه عالما بحدوثه، فكيف يلزم ازليته؟ و الحاصل: أنّ علمه تعالى، تعلق به على أنّه حادث، فلا بدّ من مطابقة العلم و المعلوم.

### فى علمه تعالى بذاته، و علمه بأنّه واحد

قد تقدّم الكلام فى نقل الأقوال، أنّ بعض الفلاسفة انكر علمه تعالى بذاته، و قد وقع فى بعض الأوهام انكار علمه بأنّه واحد.

و عند اهل البيت (ع) علمه بذاته المقدسة أو وحدة؛ اى علمه بأنّه واحد، فنيه من وسوسة؛ إذ كيف كان شخصه قد جهله، مع أنّه عالم بكل شىء؟ أم كيف لا يعلم أن لا ندّ له؟ على الملك، مع أنّه تعالى محيط بكل شىء؟ كلّا! بل اخبر فى كتابه، بأنّ له الملك، و أنّ له الحكم، و أنّ له الخلق و الأمر، تبارك الله ربّ العالمين. و قد اخبر كثيرا عن نفسه، و اخبر أنّه واحد لا شريك له. فعن محمّد بن سنان، قال:

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٥٢ وقد احاط علمه بكل شىء من ظاهر و باطن ميت و حي و تستوى الأشياء فى إحاطته فليس أدنى بعضها من حضرته و علمه بالأرض أو تحت الثرى كعلمه فوق السماوات جرى «سألت أبا الحسن الرضا (ع)، هل كان الله عارفا بنفسه قبل ان يخلق الخلق؟

قال (ع): نعم، قلت: يراها و يسمعها؟ قال (ع): ما كان محتاجا الى ذلك، لأنه لم يكن يسالها و لا يطلب منها، هو نفسه و نفسه هو، قدرته نافذة، فليس يحتاج الى ان يسمى نفسه، و لكنّه اختار لنفسه اسماء لغيره يدعوه بها.» و عن فضيل بن سكرة، قال: قلت لأبى جعفر (ع): «جعلت فداك! ان رأيت ان تعلمنى، هل كان الله - جلّ ذكره - يعلم قبل ان يخلق الخلق أنّه وحده؟ فقد اختلف مواليك، فقال بعضهم: قد كان يعلم - تبارك و تعالى - أنّه وحده قبل ان يخلق شيئا من خلقه؛ و قال بعضهم: إنّما معنى يعلم، يفعل، فهو اليوم يعلم أنّه لا غيره، قبل فعل الأشياء، و قالوا: ان اثبتنا أنّه لم يزل عالما بأنّه لا غيره، فقد اثبتنا معه غيره فى ازليته، فان رأيت يا سيدي ان تعلمنى ما لا اعدوه الى غيره. فكتب (ع): ما زال الله عالما تبارك و تعالى.»

**فى أن علمه تعالى محيط بكل شىء، و ليس شىء اقرب إليه من شىء**

#### إشارة

و قد احاط علمه تعالى، الى قوله فوق السماوات جرى، قال امير المؤمنين (ع): «لكنّه سبحانه احاط بها علمه، و اتقنها صنعه، و احصياها حفظه، لم يعزب عنه خفيات غيوب الهواء، و لا غوامض مكنون ظلم الدجى، و لا ما فى السماوات العلى، و الأرضين السفلى، لكل شىء منها حافظ و رقيب، و كل شىء منها بشىء محيط، و المحيط بما احاط منها، الله الواحد الصمد.»

و قال (ع) أيضا: «فلا لها [اى للأشياء] محيص عن ادراكه اياها، و لا خروج من احاطته بها، و لا امتناع من قدرته عليها.»

(١). البحار ٤: ٢٦ / ٨٨.

(٢). المصدر ٤: ٢٤ / ٨٦.

(٣). المصدر ٤: ١٥ / ٢٧٠.

(٤). المصدر ٤: ٢ / ٢٢٢.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٥٣ و يشهد النجوى، بلا مشاهدة و كل شىء فهو أحصى عدده يعلم كل جلوة و خلوة و لفظه و لحظه و خطوة

و عبّجّ الوحوش فى المفاوز و ضبّجّ الأطفال و العجائز

و ما تكنّه البحار الغامرة و ما تموج بالرياح الدامرة و قال (ع) أيضا: «علمه بالأموات الماضين، كعلمه بالأحياء الباقين؛ و علمه بما فى السماوات العلى، كعلمه بما فى الارضين السفلى.»

و قال الصادق (ع): «محيط بما خلق، علما و قدرة و احاطة و سلطانا؛ و ليس علمه بما فى الأرض باقل ممّا فى السماء، لا يبعد منه شىء، و الأشياء له سواء، علما و قدرة و سلطانا و ملكا و احاطة.»

و قال (ع) أيضا: «و هو بكل شىء محيط بالاشراف و الاحاطة و القدرة، لا يعزب عنه مثقال ذرّة فى السماوات و لا فى الارض، و لا

اصغر من ذلك، و لا اكبر بالاحاطة و العلم، لا بالذات.»

و قال (ع) فى قوله تعالى: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ. قال (ع):

«علمه.» و قال أيضا فى الآية: «السماوات و الأرض و ما بينهما فى الكرسي و العرش، هو العلم، لا يقدر احد قدره.»

و قال الرضا (ع): «و احاط بكلّ شىء علمه، و احصى عدده، فلا يؤده كبير، و لا يعزب عنه صغير.»

و قال الصادق (ع): «و الأشياء كلّها له، سواء علما و قدرة و ملكا و احاطة.»

### [و عندهم (ع) يشهد النجوى بلا مشاهدة]

و يشهد النجوى بلا مشاهدة ببطر، او محالة من حضر، و كلّ شىء الى قولى بالرياح الدامرة؛ اى التى تدمر كلّ شىء باذن ربّها. قال امير المؤمنين (ع):

«لم يقرب من الأشياء بالتصاق، و لم يبعد عنها بافتراق، و لا يخفى عليه من عبادة شخوص لحظة، و لا كروور لفظة، و لا ازدلاف ربوة، و لا انبساط خطوة فى ليل

(١). البحار ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

(٢). المصدر ٣: ٣٢٣ / ٢٠.

(٣). المصدر ٣: ٣٢٢ / ١٩.

(٤). البقرة ٢: ٢٥٥.

(٥). البحار ٥٨: ٩ / ٦.

(٦). المصدر ٤: ٨٩ / ٢٨.

(٧). المصدر ٤: ٢٦٢ / ١٠.

(٨). المصدر ٣: ٣٢٣ / ٢٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٥٤ و يعلم السرّ و أخفى من بشرو من أسرّ قوله و من جهر \*\*\* داج و لا غسق ساج.» و قال (ع): «يعلم عجيج الوحوش فى الفلوات، و معاصى العباد فى الخلوات، و اختلاف النينان فى البحار الغامرات، و تلاطم الماء بالرياح العاصفات»، تعالى الله العلىّ الأعلى، عالم كلّ خفية، و شاهد كلّ نجوى لا كمشاهدة شىء من الاشياء، ملاً السماوات العلى الى الارضين السفلى، و احاط بجميع الأشياء، علما، فعلا، الذى دنا و دنا الذى علا، له المثل الأعلى، و الأسماء الحسنى، تبارك و تعالى.

و يعلم السرّ و أخفى من بشر، و من أسرّ قوله و من جهر، قال امير المؤمنين (ع):

«من تكلم، سمع نطقه، و من سكت، علم سرّه.» و عن الصادق (ع) فى قوله تعالى: يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى. ، قال (ع): «السرّ ما كتمته فى نفسك، و اخفى ما خطر ببالك، ثم انسيته.»

و عنه (ع) فى قوله تعالى: يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ. ، قال (ع): «ألم تر الى الرجل ينظر الى الشمس، و كأنه لا ينظر إليه، فذلك خائنة الأعين.»

و عن الباقر (ع) فى قوله تعالى: سِوَاءِ مَنْكُم مَّنْ أَسِرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ، قال (ع): «السرّ و العلانية عنده سواء؛ و قوله تعالى: وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ، وَ سَارِبٌ بِالنَّهَارِ؛ اى مستخف فى جوف بيته.»

و قال الرضا (ع): «سبحان من خلق الخلق بقدرته، و وضع كلّ شىء منه موضعه بعلمه، سبحان من يعلم خائنة الأعين و ما تخفى

الصدور، و ليس كمثلته شىء، و هو

(١). البحار ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

(٢). اقول: النينان، كحيتان وزنا و معنى و هما جمعا نون و حوت.

(٣). البحار ٤: ٩٢ / ٤٤.

(٤). طه ٢٠: ٧.

(٥). البحار ٤: ٧٩ / ٢.

(٦). غافر ٤٠: ١٩.

(٧). البحار ٤: ٨٠ / ٤.

(٨). الرعد ١٣: ١٠.

(٩). الرعد ١٣: ١٠.

(١٠). البحار ٤: ٨٢ / ٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٥٥ و عالم بالغيب و الشهادة بل كل غيب عنده شهادة و عنده مفاتيح الغيب و مامن ورق يسقط إلا علما و علم ساعة و ما قد يمطر غيثا و من بأى أرض يقبر و ما فى الأرحام و ما تحمله انثى و ما تغيض أو تكمله السميع البصير.»

### فى علمه بالغيب و الشهادة، و خمسة اشياء يخص علمها به

و عالم بالغيب و الشهادة.

الغيب، مصدر أو اسم مصدر، بمعنى الغائب أو المغيب؛ و المراد منه، ما كان غائبا عن المخلوقين، و إلا فالله تعالى لا يعزب عنه شىء. و الغائب نوعان: منه ما هو موجود فى الكون، و مستور عن غيره تعالى، و الشهادة بخلافه؛ و منه ما ليس بموجود، و يكون فى علمه تعالى، و الشهادة بخلافه. فعن الصادق (ع) فى قوله تعالى: **عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ** قال (ع): «الغيب، ما لم يكن، و الشهادة ما قد كان.» و قد مر علمه تعالى «بما كان و ما لم يكن، ان لو كان، كيف كان يكون»، و «أنه يعلم الأشياء قبل كونها، كعلمه بها بعد كونها.» بل كل غيب عنده شهادة، قال امير المؤمنين (ع): «كل سر عندك علانية، و كل غيب عندك شهادة.» و عنده مفاتيح الغيب و ما من ورق يسقط إلا علما؛ كما قال تعالى: **وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِى الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَشْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا.** و المفاتيح، ما به يكشف الكائن المستور، او المقدر الذى ليس بكائن. و عنده أيضا علم ساعة؛ اى ساعة القيامة الكبرى و الصغرى؛ و ما قد يمطر غيثا فيعلم عدد القطر، صغيرة و كبيرة، و قليلة و كثيرة؛ و من بأى أرض يموت و يقبر؛

(١). البحار ٤: ٨٥ / ٢٠.

(٢). الانعام ٦: ٧٣، التوبة ٩: ٩٤ و ١٠٥، مؤمنون ٢٣: ٩٢ و ...

(٣). البحار ٤: ٧٩ / ٣.

(٤). المصدر ٤: ٣١٧/٤٣.

(٥). الانعام ٦: ٥٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٥٦

و يعلم أيضا ما فى الأرحام و ما تحمله انثى، من ذكر أو انثى، و واحد أو اثنين؛ و ما تغيض الأرحام أو ما تكمله خلقه و مدّة، فعن الصادق (ع) فى قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ... ، قال (ع): «هذه الخمسة، اشياء لم يطّلع عليها ملك مقرب، و لا نبي مرسل، و هو من صفات الله - عزّ و جلّ.»

و عنه (ع) أيضا، فى قوله تعالى: اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَ مَا تَزْدَادُ وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ. قال (ع): «ما تغيض الأرحام، ما لم يكن حمل، و ما تزداد، الذكر و الانثى جميعا.»

و عنه (ع): «ما كان دون التسعة اشهر، و هو غيض، و ما تزداد ما رأت الدم فى حال حملها ازداد به على التسعة اشهر.»

و عن احدهما (ع): «الغيض، كلّ حمل دون تسعة اشهر، و ما تزداد، كلّ شىء يزداد على تسعة اشهر؛ و كلّ ما رأت الدم فى حملها من الحيض، يزداد بعدد الأيام التى رأت فى حملها من الدم.»

و عنهما (ع): «الغيض، ما كان اقلّ من الحمل، و ما تزداد، ما زاد على الحمل، فهو مكان ما رأت من الدم فى حملها.»

و عنهما (ع) أيضا، ما تحمل كل انثى؛ اى انثى و ذكرا، و ما تغيض الأرحام التى لا تحمل، و ما تزداد من انثى و ذكر.»

اقول: الاختلاف من جهة احتمال اللفظ للعموم، فكلّ من التفسيرين نوع من الغييض و الزيادة.

و عن الصادق (ع) فى قوله: وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ الْوَرَقَةِ، السقط؛ و الحية، الولد؛ و ظلمات الأرض، الأرحام؛ و الرطب، ما يحيى، و اليابس، ما يغيض.»

(١). لقمان ٣١: ٣٤.

(٢). البحار ٤: ٨٢/٩.

(٣). الرعد ١٣: ٨.

(٤). البحار ٤: ٩١/٤٢.

(٥). المصدر ٤: ٩١/٤٣.

(٦). المصدر ٤: ٩١/٣٩.

(٧). المصدر ٤: ٩١/٤٠.

(٨). المصدر ٤: ٩١/٤١.

(٩). الانعام ٦: ٥٩.

(١٠). البحار ٤: ٨٠/٦.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٥٧ و لا يحيطون بشىء علمه إلا بما شاء لمن قد علمه

فعنده علمان: علم استتر مستأثر به و سرّ استسرّ

و علمه العامّ يعلم الوليّ من ملك و من نبي مرسل

و كلّ ما علم مجتبي له علمه نبينا و آله

و خصّهم بالبعض ممّا استأثره تكزّما، إذ هم خيار الخيرة \*\*\* و عن حسين بن خالد، عنه (ع) أيضا فى الآية، قال (ع): الورق، السقط؛

يسقط من بطن أمه، من قبل ان يهلّ الولد؛ فقلت: و لا جنّة؟ قال (ع): يعنى، الولد فى بطن أمه، اذا اهلّ و يسقط من قبل الولادة؛ قلت:



لا رطب؟ قال (ع): يعنى، المضغفة اذ استكنت فى الرحم قبل ان يتم خلقها، قبل ان ينتقل؛ قلت: و لا يابس؟ قال (ع): الولد التام؛ قلت: فى كتاب مبيّن؟ قال (ع): فى امام مبيّن.»  
اقول: التفسير فى هذين الحديثين، مبنى على التأويل و الباطن.

### فى أن له تعالى علمين: علما خاصا و علما عاما؛ و لا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء لمن شاء

و لا- يحيطون بشىء علمه إلا بما شاء؛ كما قال تعالى: و لا- يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ. و لكن لا على وجه الاستنباط و المكاشفة، بل على وجه التعليم؛ و ذلك لمن قد علمه؛ كما قال تعالى: و ما كانَ اللَّهُ لِيُطَلِّعَكُم عَلَى الْغَيْبِ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ. و قال تعالى: عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ.  
قال امير المؤمنين (ع): «و انقطع دون الرسوخ فى علمه جوامع التفسير، و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب و تاهت فى ادنى ادانيها طامحات العقول فى لطيفات الأمور.»

(١). البحار ٤: ٣٦/٩٠.

(٢). البقرة ٢: ٢٥٥.

(٣). آل عمران ٣: ١٧٩.

(٤). الجن ٧٢: ٢٦.

(٥). البحار ٤: ١٥/٢٦٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٥٨

و قال (ع) أيضا: «الذى عجزت الملائكة على قربهم من كرسى كرامته، و طول ولههم إليه، و تعظيم جلال عزه، و قربهم من ملكوته ان يعلموا من امره إلا ما اعلمهم؛ و هم من ملكوت القدس بحيث هم و من معرفته على ما فطرهم عليه، ان قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا أنك انت العليم الحكيم.»

فعنده تعالى، كما يظهر من الاستثناء و المستثنى منه، من الآيات الثلاث، علما: علم استتر، قد ستره عن غيره، مستأثر به و سر استسر؛ اى استسره عن الغير، فهو علم خاص به تعالى، و الآخر علمه العام؛ و لكن يعلم الولي من ملك و من نبى مرسل لا غيرهم. و كل ما علم مجتبي له من علم، من ملك أو نبى، علمه نبينا (ص) و خصهم أيضا بالبعض مما استأثره فى غيبه تكرا ما لهم؛ إذ هم خيار الخيرة، و صفوة الصفوة، فعن جابر عن ابى جعفر (ع):

«إن لله لعلماء، لا يعلمه غيره، و علما يعلمه ملائكته المقربون و انبيائه المرسلون و نحن نعلم.»

و عن الفضيل بن يسار، عنه (ع) أيضا: «العلم علما: فعلم عند الله مخزون، لم يطلع عليه احدا من خلقه؛ و علم علمه ملائكته و رسله، فما علمه ملائكته و رسله، فإنه سيكون.»

و عن ابى بصير، عن الصادق (ع) أيضا: «إن لله - عزّ و جلّ - علمين: علم لا- يعلمه إلا هو، و علم علمه ملائكته و رسله، فما علمه ملائكته و رسله فنحن نعلمه.»

و عن ضريس، عن الباقر (ع) أيضا: «إن لله علمين: علما مبذولا، و علما مكفوفاً؛ فاما المبذول، فإنه ليس من شىء يعلمه الملائكة و الرسل، إلا نحن نعلمه؛ و اما المكفوف، فهو الذى عند الله فى أم الكتاب.» و فى الكافى بعد «أم الكتاب»، «اذا خرج نغد.»

و عن ابن سنان، عن الصادق (ع)، عن ابىه (ع)، قال: «إن لله علما خاصا و علما عاما، فاما العلم الخاص، فالعلم الذى لم يطلع عليه

ملائكته المقربين و انبيائه المرسلين؛ و اما العلم العام، فإنه علمه الذي اطلع عليه ملائكته المقربين و انبيائه

(١). البحار ٤: ٢٧٤ / ١٦.

(٢). المصدر ٤: ٨٥ / ٢١.

(٣). المصدر ٤: ١١٣ / ٣٦.

(٤). المصدر ٢٦: ١٦٥ / ١٦.

(٥). المصدر ٤: ٨٩ / ٣٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٥٩

المرسلين؛ و قد وقع إلينا من رسول الله (ص).

و عن ابي بصير، عن الصادق أيضا: «إن لله علمين: علم مكنون مخزون، لا يعلمه إلّا هو من ذاك يكون البداء؛ و علم علمه ملائكته و رسوله و انبيائه.»

و عن الفضيل، عنه (ع): «إن لله علما يعلمه ملائكته و رسله، الا و نحن نعلمه، و لله علم لا يعلمه ملائكته و رسله.»

و عن علي بن ابي حمزة، عن ابي بصير، عنه (ع) أيضا: «إن لله - عزّ و جلّ - علمين علما عنده لم يطلع عليه احدا من خلقه؛ و علما نبذه الى ملائكته و رسله، فقد انتهى إلينا.»

و عن سماعة، عنه (ع) أيضا: «إن لله - تبارك و تعالى - علمين: علما اظهر عليه ملائكته و انبيائه و رسله، فما اظهر عليه ملائكته و رسله و انبيائه فقد علمناه؛ و علما استأثر به، فاذا بدا لله في شيء منه، اعلمنا ذلك، و عرض على الأئمة الذين كانوا قبلنا.»

و عن علي بن جعفر، عن اخيه موسى (ع)، مثله.

و عن البرقي مرفوعا، عن ابي عبد الله (ع): «إن لله علمين: علم تعلمه ملائكته و رسله، و علم لا يعلمه غيره، فما كان ممّا يعلمه ملائكته و رسله، فنحن نعلمه، و ما خرج من العلم الذي لا يعلم غيره، فالينا يخرج.»

و عن جهم بن ابي جهمة، عن حدثه عنه (ع) أيضا: «إن الله - عزّ و جلّ -، اخبر محمّدا (ص) بما كان منذ كانت الدنيا، و بما يكون الى انقضاء الدنيا، و اخبره بالمحتوم من ذلك، و استثنى عليه فيما سواه.»

و عن الباقر (ع) في قوله تعالى: «إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ، قال (ع): «و كان محمّد (ص) ممّن ارتضاه.»

و عن الرضا (ع): «فرسول الله (ص) عند الله مرتضى، و نحن ورثة ذلك الرسول الذي اطلعه الله على ما يشاء من غيبه، فعلمنا ما كان و ما يكون الى يوم القيامة.»

(١). البحار ٤: ٨٥ / ١٩.

(٢). المصدر ٤: ١٠٩ / ٢٧.

(٣). المصدر ٤: ٨٩ / ٣١.

(٤). المصدر ٤: ١١٠ / ٢٨.

(٥). المصدر ٢٦: ٩٣ / ٢٣.

(٦). المصدر ٤: ٨٩ / ٣٢.

(٧). الكافي ١: ١٤٨ / ١٤.

(٨). الجن ٧٢: ٢٧.

(٩). البحار ٤: ٢٩ / ١١٠.

(١٠). المصدر ٤٩: ١ / ٧٥.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٦٠ من أنكر القدرة لله، كفرو عجز الأشياء شاهد بأن قدر لا تبلغ العقول كنه قدرته وانحسرت عن وصفها بغايته و القدرة التامة العليا له بلا منازع لما حاوله

### فيما يتعلق بالقدرة خاصة

#### [و عندهم (ع) من أنكر قدرة الله، كفر]

من أنكر القدرة لله، كفر. قال الصادق (ع): «من شبه الله بخلقه، فهو مشرك؛ و من انكر قدرته، فهو كافر.» و عجز الأشياء شاهد بأن قدر، قال امير المؤمنين (ع): «مستشهد بحدوث الأشياء على ازليته، و بما و سمها به من العجز على قدرته.» و عن امير المؤمنين (ع) و موسى بن جعفر (ع) و الرضا (ع): «المستشهد بآياته على قدرته، الممتنع من الصفات ذاته.» و عن الرضا (ع)، عن آبائه، و عن امير المؤمنين (ع): «المستشهد بحدوث الأشياء على ازليته، و بما و سمها به من العجز على قدرته، الى ان قال: مستشهد بكلية الأجناس على ربوبيته، و بعجزها على قدرته، و بطورها على قدمته.»

#### [و عندهم (ع) لا تبلغ العقول كنه قدرته]

لا تبلغ العقول كنه قدرته، كما لا تبلغ كنه ذاته، و انحسرت الأفهام عن وصفها بغايته؛ اي بغاية التوصيف. قال امير المؤمنين (ع): قد يئس من استنباط الاحاطة به طوامح العقول، و نضبت عن الاشارة إليه بالاكتناه بحار العلوم، و رجعت بالصغر عن السمو الى وصف قدرته لطائف الخصوم، و تحيرت الأوهام عن احاطة ذكر ازليته، و حصرت الأفهام عن استشعار وصف قدرته.»

#### [و عندهم (ع) القدرة التامة الكاملة له تعالى]

و القدرة التامة الكاملة العليا، التي هي فوق كل قدرة ثابتة له تعالى، بلا منازع، لما قد حاوله و لا امتناع عليه مما يحاوله. قال امير المؤمنين (ع):

«فلا لها [اي الأشياء] محيص عن ادراكه ايها، و لا خروج من احاطته بها، و لا احتجاب عن احصائه لها، و لا امتناع من قدرته عليها.»

(١). البحار ٣: ٢٩٩ / ٢٩.

(٢). المصدر ٤: ٩ / ٢٤١.

(٣). المصدر ٤: ١٧ / ٢٨٤.

(٤). المصدر ٤: ٢ / ٢٢١.

(٥). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٦). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٦١ لا يوصف الإله بالعجز ولا بقدره إلاً و كان أنبلا من ذاك جائز لنا ترك النظر فيها لما تأبى عن إدراك البشر\*\*\*  
 و هى تعم كل ما لا يمتنع ذاتا عن الوجود، دون الممتنع و قال الحسين (ع): «و امضى المشيئة و الإرادة و القدرة و العلم، بما هو كائن، لا منازع له فى شىء من امره، و لا كقوله يعادله، و لا ضد له ينازعه، ليس بقادر من قارنه ضد أو ساواه ند.»

### [و عندهم (ع): لا يوصف الله بالعجز، لأن قدرته تعالى كاملة تامة]

و حيث إن قدرته تامة كاملة، لا يوصف الإله بالعجز فى شىء، و كذلك لا يوصف بقدره إلاً و هو تعالى كان منها أنبلا و اعظم؛ لأن قدرته لا تقدر بقدر، كما أن ذاته لا يوصف بحد. قال الصادق (ع):  
 «إن الله - عز و جل - لا يوصف.» و قال الباقر (ع): «إن الله - عز و جل - لا يوصف بعجز، و كيف يوصف و قد قال فى كتابه: و ما قدروا الله حق قدره. فلا يوصف بقدره إلاً كان اعظم من ذلك.»

### [قدرته تعالى آية عن الادراك، كما أن ذاته تعالى آية عنه]

من ذاك، جائز لنا ترك النظر فيها؛ اى فى القدرة لما تأبى عن إدراك البشر، كما لا- يجوز التفكير فى ذاته؛ لأن ذاته آية عن الادراك. قال امير المؤمنين (ع):  
 «يا أبا الطفيل! العلم علمان: علم لا يسع الناس إلا النظر فيه، و هو صبغة الاسلام؛ و علم يسع الناس ترك النظر فيه، و هو قدرة الله - عز و جل -»  
 اقول: المراد بصبغة الاسلام، احكامه و شريعته.

### فى أن قدرته تعالى عامه، لكنّها لا تتعلق بالمحال

#### إشارة

و هى؛ اى القدرة، تعم؛ كما قال تعالى: فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. لكنّها تعم كل ما لا يمتنع ذاتا عن الوجود، دون الممتنع عنه، و الاستثناء فى الحقيقة

(١). البحار ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٢). المصدر ٤: ١٤٢ / ٨.

(٣). الانعام ٦: ٩١، الزمر ٣٩: ٦٧، الحج ٢٢: ٧٤.

(٤). البحار ٤: ١٤٢ / ٨.

(٥). المصدر ١: ٢٠٩ / ١.

(٦). الانعام ٦: ١٧، هود ١١: ٤، الروم ٣٠: ٥٠ ...

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٦٢ و هي تعلقت بما تعلق علم به، إذ ذان لن يفترقا و في المحال علمه به حتم فكيف قادر بصد ما علم؟ تخصص، لا تخصيص.

و الوجه في ذلك: أن القدرة في الأعيان تتعلق بالوجود و العدم، و في الأعمال بالفعل و الترك، و هما أيضا يرجعان الى الوجود و العدم، فمعنى القدرة على الشيء أو على الفعل، القدرة على إيجاد أو إعدامه؛ فلا بد أن يكون الشيء أو الفعل، مما يقبل الوجود و العدم ذاتا، حتى امكن ان يكون متعلقا للقدرة. فما يمتنع عن الوجود ذاتا كشريك الباري و اجتماع نقيضين؛ او يمتنع عن العدم كحياة الباري، لامتناع الفناء عليه، و الخلو عن احد النقيضين، لامتناع ارتفاعهما، لا يمكن ان يكون متعلقا للقدرة؛ فعدم تسلط القدرة، إنما هو لأجل امتناع المتعلق عن الوجود أو العدم؛ اي عن الإيجاد و الإعدام، لا لامتناع القدرة فالقصور مستند الى المتعلق لا الى القدرة، فلا يلزم تخصيص في عموم القدرة؛ بل هو تخصص لخروج الممتنع عن العموم بمعنى عدم دخوله فيه من أول الأمر.

### [دليل عقلي على عدم تعلق قدرته تعالى بالمحال]

و قد عللت ذلك أيضا بوجه عقلي، و هو ما قلت:

و هي؛ اي القدرة، تعلقت بما تعلق علم به، إذ ذان لن يفترقا؛ لأنهما معا ازليان، ذاتيان له تعالى، فهما متلازمان، لا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر، فكل ما تعلق العلم به، تعلقت القدرة به، و لا- يجوز ان يتعلق العلم بشيء بوجه، و تتعلق القدرة بخلافه، و في المحال علمه به؛ اي بأنه محال حتم، اذ لا يخلو الأمر من ثلاثة: اما ان يكون عالما بأنه محال واقعا، او عالم بأنه غير محال، او لا يعلم شيئا؛ و الثالث محال، لاستلزامه الجهل، و كذا الثاني، لأن المفروض كونه محالا واقعا، ففرض كونه عالما بخلافه، جهل مركب، فيبقى الأول، فقد حتم علمه بكونه محالا. فاذا فرض في شيء أنه تعالى يعلم أنه محال، فكيف قادر بصد ما علم، و قد لزم الافتراق بين العلم و القدرة؟

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٦٣ ما لا يكون كدخول العالم في بيضة لا يقتضى أن انتمى بالعجز عنه، بل كفى في قدرته تغيير كل منهما عن هيئته يكبر البيضة أو يصغر في الجسم عالما فمن ذا أقدر \*\*\*

### [جوابهم (ع) عن السؤال المشهور، و هو: هل الله قادر على إدخال العالم في البيضة بدون تغييرهما؟]

فعلى هذا، ما لا يكون، كدخول العالم في بيضة، بحيث لا تكبر البيضة و لا يصغر العالم، لا يقتضى أن انتمى بالعجز عنه؛ اي ينسب الى العجز، لما ذكر أن عدم الوقوع لامتناع الفرض، لا لقصور القدرة. بل كفى في قدرته تغيير كل منهما عن هيئته، فاما يكبر البيضة أو يصغر في الجسم عالما على قدر البيضة، فمن ذا أقدر منه اذا كان قادرا على مثل هذا التكبير و التصغير؟ فعن الصادق (ع)، قال:

«قيل لأمر المؤمنين (ع): هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا في بيضة من غير ان تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟

قال (ع): ان الله - تبارك و تعالى - لا ينسب الى العجز، و الذي سألتني لا يكون.»

و عنه (ع) أيضا، قال: «جاء رجل الى امير المؤمنين (ع)، فقال: أ يقدر الله ان يدخل الأرض في البيضة، و لا تكبر البيضة؟

فقال له: ويلك! إن الله لا يوصف بالعجز، و من اقدر ممن يلطف الأرض و يعظم البيضة؟»

و عنه (ع)، قال: «إنّ إبليس قال لعيسى بن مريم: أيقدر ربك على ان يدخل الأرض في بيضة لا تصغر الأرض ولا تكبر البيضة؟ فقال عيسى (ع): ويلك! إنّ الله لا يوصف بالعجز، ومن اقدر ممّن يلطف الأرض ويعظم البيضة؟»  
 هذه الأحاديث الثلاثة، اثبتت استحالة هذا الفرض، ألا أنّها اثبتت القدرة على تلطيف العالم، او تكبير البيضة، و هي قدرة عظيمة. و قد ورد في حديثين آخرين، جوابا آخر عن هذا السؤال، ظاهره تسليم الامكان، و تمثيله بادخاله في العدسة، و هو مخالف للواقع من وجهين: احدهما: من جهة تسليم الامكان؛ ثانيهما: من حيث مخالفة المثل للسؤال، فعن البيهقي، قال: «جاء رجل الى الرضا (ع)، فقال: هل يقدر

(١). البحار ٤: ١٤٣ / ١٠.

(٢). المصدر ٤: ١٤٣ / ١١.

(٣). المصدر ٤: ١٤٢ / ٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٦٤

ربك ان يجعل السموات و الأرض و ما بينهما في بيضة؟ قال (ع): نعم، و في اصغر من البيضة، و قد جعلها في عينك، و هي اقل من البيضة لأنك اذا فتحتها، عاينت السماء و الأرض و ما بينهما، و لو شاء لأعماك عنها.»  
 و عن عدة من اصحابنا: «أنّ عبد الله الديصاني اتى هشام بن الحكم، فقال له:  
 ألك رب؟ فقال: بلى، قال قادر؟ قال: نعم، قادر، قاهر؛ قال: يقدر ان يدخل الدنيا كلها في البيضة، لا تكبر البيضة و لا تصغر الدنيا؟ فقال هشام: النظره.

فقال: قد أنظرتك حولا ثم خرج عنه، فركب هشام الى ابي عبد الله (ع)، فقال (ع) له: إنّ الذي قدر ان يدخل الذي تراه العدسة أو اقل منها، قادر ان يدخل الدنيا كلها البيضة، لا تصغر الدنيا و لا تكبر البيضة. فانكب هشام عليه، و قبل يديه و رأسه و رجليه، و قال: حسبي، يا ابن رسول الله! فانصرف الى منزله و غدا عليه الديصاني، فقال له: يا هشام! جئتكم مسلما، و لم اجئكم متقاضيا للجواب، فقال له هشام: ان كنت جئت متقاضيا فهالك الجواب.

فخرج منه الديصاني، فأخبر أنّ هشاما دخل على ابي عبد الله (ع)، فعلمه الجواب، فمضى الديصاني حتّى اتى باب ابي عبد الله (ع) فأستأذن عليه...»

تقدّمت بقيته في اثبات الصانع، و في آخره، أنّه استسلم على يدي ابي عبد الله (ع).

فلا بدّ من حملهما، اما على أنّ فرض السؤال فيهما ليس عمّا هو المحال من ادخال الجسم الكبير مع حفظ جسميته و كبره في الشئ الصغير مع حفظ صغره، بل السؤال عمّا يمكن فرضه من الادخال، و لو مع عدم جسميته، و لعلّه لذلك لم يصرح في حديث الرضا (ع) بأنّه لا- يصغر العالم و لا- تكبر البيضة؛ او يحملان على أنّ المقصود بهذا السؤال محض الامتحان، ليعلم به حدّ المسئول في معرفة المحال عن الممكن، فإنّ هذا السؤال، صار من قبيل المعميات التي يمتحن بها الرجال، ليعرف بها تمييزهم الممكن عن المحال، و ربّما يغالط به اهل الجدل، و قد اجابوا (ع) بما هو الممكن منه من الفرض، و قنع به اهل السؤل.

(١). البحار ٤: ١٤٣ / ١٢.

(٢). لا- يخفى أنّ المقصود من التمثيل محض انطباع المرئي في العدسة، و هو لا يثبت انّ الرؤية بالانطباع لا بخروج الشعاع كما هو عند اهل التحقيق، و قد وافق عليه، قول موسى بن جعفر (ع)، في الحديث المتقدم في الرؤية. هداية الأمة الى معارف الأئمة؛ النص؛ ص ٥٦٤ هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٦٥ و من سلوب ذاته تنزها للقدم و الوحدة و الغنى لها

أن لا له مثل ولا من صاحبه ولا قرين أو نظير قاربه  
لا هو مولود ولا له ولد ولا له ضد ولا كفو احد  
فالضد والمثل وما يضاهاه إن كان حادثا فلا يكافئه  
و إن يكن ذاك قديما مثله تعدد الرب فلا كفو له

**و من ذاتياته تعالى سلبا: أنه لا مثل له، ولا نظير، ولا ضد، ولا ند، ولا قرين، ولا كفو، ولا صاحبه، ولم يلد ولم يولد**

**[دليل عقلي على أن هذه السلوب من ذاتياته تعالى]**

كل هذه السلوب، مما يقتضيه غناه تعالى وقدمه وتوحيده الذاتى الربوبى والوصفى الالوهى. و من سلوب ذاته تنزها؛ اى لما أنه تعالى منزّه، وفيه اشارة الى أن هذه الصفات، صفات تنزيهية، وهى ثابتة له تعالى، للقدم والوحدة والغنى لها؛ اى للذات أن لا له مثل ولا من صاحبه ولا قرين، أو نظير قاربه فى الذات والصفات، ولا هو مولود ولا له ولد، ولا له ضد ولا كفو احد. فالقدم، تقتضى ان لا يكون والدا ولا مولودا؛ والغنى، يقتضى ان لا يكون له شريك وصاحبه؛ والوحدة، تقتضى ان لا يكون له ضد و ند و مثل وكفو.

فالضد والمثل وما يضاهاه من الند والقرين والنظير والشريك، إن كان حادثا، فلا يكافئه؛ لأن الحادث لا يكافئ القديم، لأنه بالذات وهذا بالغير، وهو كامل وهذا ناقص، وهو غنى وهذا محتاج، فكيف يكون مثله؟ وإن يكن ذاك قديما مثله، تعدد الرب، فيمنعه برهان امتناع الشريك، فلا كفو له ابدأ. هذا من العقل.

**[و أما الدليل النقلى]**

و أمّا تقريره من النقل، فيكفى فى ذلك الكتاب العزيز، ونقل جميع ما ورد عن اهل البيت (ع) من كلماتهم و ادعيتهم مما يوجب الإطالة، فنكتفى منه بقدر ما يحصل به التيمّن بكلامهم (ع). فعن ابن ابي عمير، قال:  
«دخلت على سيدى، موسى بن جعفر (ع)، فقلت له: يا ابن رسول الله (ص)؛ علمنى التوحيد! فقال (ع): يا أبا احمد! لا تجاوز ما ذكره الله فى كتابه فتهلك؛ و اعلم:

إن الله - تبارك و تعالى - واحد، احد، صمد، لم يلد، فيورث و لم يولد فيشارك، و لم

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٦٦

يتخذ صاحبه ولا ولدا ولا شريكا.»

و قال امير المؤمنين (ع): «ولا كفو له فيكافيه، ولا نظير فيساويه.» و فى وصيته للحسن (ع): «و لكنّه إله واحد، كما وصف نفسه، لا يضاذه فى ملكه احد، ولا يزول ابدأ.»

و قال (ع) أيضا: «و لم يخلق ما خلقه، لتشديد سلطان. و لا لخوف من عواقب زمان، ولا استعانة على ندّ مثار، و لا شريك مكاسر، و لا ضد منافر؛ و لكنّ خلاق مربوبون، و عباد آخرون الى ان قال: و علا عن اتّخاذ الأبناء، و تطهر و تقدّس عن ملامسة النساء، و عزّ و جلّ عن مجاورة الشركاء؛ فليس له فيما خلق ضدّ، و لا فيما ملك ندّ، و لم يشرك فى ملكه احد.»

و قال (ع) أيضا: «و ليس له مثل، فيكون ما يخلق مشبها به، و ما زال عند اهل المعرفة به عن الأشباه والأضداد منزها، كذب العادلون

بالله؛ اذ شبهوه باصنامهم و حلّوه حلية المخلوقين باوهمهم، تعالى ان يكون له كفو فيشبهه به، فلا شبه له من المخلوقين؛ و أنما يشبه الشيء بعديله، فاما ما لا عدل له، فكيف يشبه بغير مثاله؟

ايها السائل! اعلم: إن من شبه ربنا الجليل بتباين اعضاء خلقه، و بتلاحم احقاق مفاصلهم المحتجبة بتدبير حكمته، أنه لم يعقد غيب ضميره على معرفته، و لم يشاهد قلبه اليقين بأنه لا ند له، و كأنه لم يسمع بتبرى التابعين من المتبوعين، و هم يقولون: تَالَّهِ إِنَّ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ\* إِذْ نُسَوِّكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ.؛ فمن ساوى ربنا بشيء، فقد عدل به، و العادل به، كافر بما نزلت به محكمات آياته، و نطقت به شواهد حجج بيناته.»

و قال (ع) أيضا: «لا يحدّ بأين، و لا يوصف بالأزواج.» و قال (ع): «و ارتفع عن

(١). البحار ٤: ٢٩٦ / ٢٣.

(٢). المصدر ٤: ٢٥٥ / ٨.

(٣). المصدر ٤: ٣١٧ / ٤١.

(٤). مثاور بالثناء، من ثارت الفتنة؛ اى هاجت، و مساور بالسين، من السورة، و هى شدة السطوة؛ و فى الدعاء:

«اللهم إني اعوذ بك من مساورة الاعداء؛ اى من سطوتهم و اعتدائهم.

(٥). البحار ٤: ٢٧٠ / ١٥.

(٦). الشعراء ٢٦: ٩٧ - ٩٨.

(٧). البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٨). شرح النهج لابن ابى الحديد ١٠: ٨٨ / ١٨٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٦٧ و ليس من قارنه كفو و ضد بقادر و لا الذى ساواه ندّ

و من تضادّ أو قران جعله يعرف أن لا ضدّ أو قرين له مشاركة الأنداد، و تعالى عن اتّخاذ صاحبة و اولاد.»

و قال ابو جعفر الجواد (ع): «فربنا - تبارك و تعالى -، لا - شبه له و لا - ضدّ و لا - ندّ و لا كيفية و لا تصاريف.» و فى الكافي، «و لا بتصاريف.»

### [بيان الدليل على نفى الضد و الندّ]

و من الدليل على نفى الضدّ و الندّ، ما اشرت إليه بقولى:

### [الدليل الأول: ليس بقادر من قارنه ضدّ، و لا الذى ساواه ندّ]

و ليس من قارنه كفو و ضدّ بقادر، و لا - الذى ساواه ندّ، لما تقدّم فى التوحيد، أنه لو كان كلّ منهما قادرا على دفع شريكه، فهما ضعيفان؛ و لو كانا لا يقدران، فضعفهما اظهر. قال الحسين (ع): «ايها الناس! اتقوا هؤلاء المارقة، الذين يشبهون الله بانفسهم، يضاؤون قول الذين كفروا من اهل الكتاب، بل، هو الله، ليس كمثل شئ، و هو السميع البصير، لا امتناع له فى شئ من امره، و لا كفو له يعادله، و لا ضدّ له ينازعه، و لا سمى له يشابهه و لا مثل له يشاكله، و لا يخطر على القلوب مبلغ جبروته؛ لأنه ليس له عدل، ليس بقادر من قارنه ضدّ، او ساواه ندّ.»



**[الدليل الثاني: لمضادته بين الأشياء المتضادة علم أن لا ضد له، و بمقارنته بين الأمور المقترنة، علم أن لا ند له]**

و من الدليل عليه أيضا، ما قلت:

و من تضاد جعله بين المتضادات، أو قران جعله بين المتقارنات، يعرف أن لا ضد أو قرين له؛ لأن التضاد و القران، ممّا يوجدان في الحادث، فهما من اوصاف الحادث، و كلّ ما يجوز في الحادث، يمتنع في القديم؛ و أيضا لما كانا من اوصاف الحادث، فهما حادثان مجعولان، و ما هو مجعول و مخلوق له، لا يكون وصفا له؛ و أيضا المضادة و المقارنة، ظاهران في أنّهما ليسا للأشياء بالذات؛ اذ لو كانا بالذات لما كانا قائمين بالحادث الذي هو بالغير، فاذا لم يكونا بالذات، كانا بجعل الجاعل. قال امير المؤمنين (ع):  
«لا شريك له في إلهيته، و لا ند له في ربوبيته، بمضادته بين الأشياء المتضادة، علم أن لا ضد له، و بمقارنته بين الأمور المقترنة، علم أن لا قرين له.» و قال الرضا (ع):

(١). البحار ٤: ٣١٩/٤٤.

(٢). المصدر ٤: ١٥٤/١.

(٣). الشورى ٤٢: ١١.

(٤). البحار ٤: ٣٠١/٢٩.

(٥). البحار ٤: ٢٥٣/٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٦٨ لو كان مولودا لكان حادثا و إن يلد كان الوليد وارثا بل إن يكن مولود غير أو يلد كان له مشارك، شبه و ندّ

و كان محدودا إذن مصرفا و من يشبهه فليس عارفا \*\*\* «و بمضادته بين الأشياء. عرف ان لا ضد له؛ و بمقارنته بين الامور، عرف ان لا قرين له؛ ضدّ التور بالظلمة، و الجلاية بالبهيم، و الجسوء بالبلل، و الصرد بالحرور.»  
و مثله عن امير المؤمنين (ع) في جواب ذعبل، ألما أنّه ليس فيه «الجلاية بالبهيم»، و في الكافي، فيما نقله عن امير المؤمنين (ع) «بعد الظلمة» هكذا: «و اليبس بالبلل، و الخشن باللين، و الصرد بالحرور.»  
اقول: المراد بالجلاية، الجلاية في المنطق، و البهيم عدم النطق، كالبهائم؛ و الجسوء، الصلابة، و الخشونة و يراد به اليبس في مقابل البلل.

**[و الدليل على أنه لا يلد و ... أن لو كان مولودا لكان حادثا، و إن يلد كان الوليد وارثا]**

و من الدليل على أنه لا يلد و لم يولد، ما ذكرت:

لو كان مولودا، لكان حادثا، و هو ظاهر لتقدّم الوالد عليه؛ لأنّه كان بعد ان لم يكن، و إن يلد كان الوليد وارثا له، لأنّ الولد يرث اياه. و المراد به هنا وراثته الذات و الصفات دون المال، بل إن يكن مولود غير أو يلد غيرا، كان له مشارك و شبه و ندّ و كان محدودا إذن، لأنّ المولود، محدود، و كذا الوالد؛ لأنّه لو لم يحدّ، لم يلد. و كان أيضا مصرفا لتصرّف الولادة فيه، والدا و مولودا، و من يشبهه؛ اى يجعل له شبيها، فليس عارفا به كما تقدّم. و قال امير المؤمنين (ع):

«لم يلد فيكون مولودا، و لم يولد فيصير محدودا، جلّ عن اتّخاذ الأبناء، و طهر عن ملامسة النساء.» و قال (ع) أيضا: «الذي لم يولد

فيكون في العزّ مشاركا، و لم يلد فيكون موروثا هالكا.»

(١). المصدر ٤: ٢٢٩/٣.

(٢). المصدر ٤: ٣٠٥/٣٤.

(٣). الكافي ١: ١٣٩/٤.

(٤). هكذا في العبارة، و لعلّه مصحّف، و الأصل: «فيكون موروثا»، و يحتمل ان يكون من وضع اسم المفعول مكان اسم المكان.

(٥). البحار ٤: ٢٥٤/٨.

(٦). المصدر ٤: ٢٦٥/١٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٦٩ الكامل الذات قديم الذات و النقص حدّ الذات لا بالذات

و الناقص القابل للزيادة معلول من كذاك قد اراده

فالناقص الذات فقير الذات و العرض الزائل غير ذاتي

فهو بذاته الغني الأزلي منزّه عن نقص أو عن زائل

إذن، فلا ينسى و لا يسهو و لا يلعب أو يلهو و ليس غافلا و قال الصادق (ع): «الحمد لله الذي لم يلد فيورث، و لم يولد فيشارك.»  
و قال (ع) أيضا: «سبحان الله الذي ليس كمثلته شيء، لا تدركه الابصار و لا يحيط به علم، لم يلد، لأنّ الولد يشبه اباه، و لم يولد فيشبهه من كان قبله، و لم يكن له من خلقه كفوا احد؛ تعالى عن صفة من سواه علوا كبيرا.» و قال (ع) أيضا: «لم يلد فيورث، و لم يولد فيشارك، و لم يكن له كفوا احد.»

و قد تقدّم قول موسى بن جعفر (ع): «لم يلد فيورث، و لم يولد فيشارك.»

**و من السلوب الذاتية: تنزيهه تعالى عن صفات المخلوقين، و عن كل نقص**

**[هو تعالى كامل الذات، لأن النقص حدّ الذات، و الناقص قابل للزيادة، و الناقص الذات فقير الذات]**

الكامل الذات، لا غيره، قديم الذات، كما تقدّم برهانه. و النقص حدّ الذات، و يكون لا بالذات؛ فإنّ كل ناقص محدود، و كلّ حدّ غير المحدود، ضرورة أنّ حدّ الشيء غير الشيء، فليس هو ذات الشيء، فلا يكون بالذات؛ لأنّ ما بالذات لا يكون مركبا؛ و أيضا الناقص، القابل للزيادة بالبداهه، و ما يقبل الزيادة، فهو معلول من كذاك قد اراده، فقصره بهذا الحدّ فلا يكون ممّا بالذات، و ما لا يكون بالذات لا يكون قديما.

فالناقص الذات، فقير الذات، لاحتياجه الى المحدّد، فهو عرضي أيضا. و العرض الزائل غير ذاتي؛ اي لا يمكن ان يكون ذاتيا للشيء، و ما ليس بذاتي لا- يكون بالذات، فهو تعالى بذاته، الغني الأزلي، منزّه عن نقص أو عن وصف زائل، إذن، فلا ينسى و لا يسهو و لا يلعب، أو يلهو، و ليس غافلا. فعن الصادق (ع)، قال:

(١). البحار ٣: ٢٥٦/٢.

(٢). المصدر ٣: ٣٠٤/٤٢.

(٣). المصدر ٤: ٢٨٦/١٨.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٦ / ٢٣.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٧٠ و كل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، إذ ليس بالمصرف و كل ما يمكن في ذواتهم ممتنع عليه من صفاتهم «ديمومي ازلّي، لا ينسى و لا يلهو، و لا يسهو و لا يلعب.» و عن الرضا (ع) في قول الله تعالى نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ، فقال (ع): «إِنَّ اللَّهَ - تبارك و تعالى - لا ينسى و لا يسهو، و إنّما ينسى و يسهو المخلوق المحدث، ألا تسمعه - عزّ و جلّ - يقول: و ما كان رَبُّكَ نَسِيًّا و أنّما يجازى من نسيه و نسي لقاء يومه، بان ينسيهم انفسهم؛ كما قال: لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ. و قال تعالى: فَالْيَوْمَ نُنَسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا أَي تتركهم كما تركوا الاستعداد للقاء يومهم هذا.»

اقول: و قد مرّ في العلم في معنى «نسوا الله» حديثان آخران عن امير المؤمنين و ابي جعفر (ع)، فتذكر.

### [كل ما يمكن فيهم يمتنع في خالقهم]

و أيضا كل ما يوجد في الخلق لا يوجد في خالقه؛ إذ ليس بالمصرف؛ فإنّ ذاته تعالى، لا يقبل التصرف، و ما في الخلق احوال و عوارض، و هي تصاريف توجب التصرف فيمن ترد عليه.

و كل ما يمكن في ذواتهم، ممتنع عليه من صفاتهم. قال الرضا (ع): «فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، و كل ما يمكن فيه يمتنع في صانعه.» و قال (ع) أيضا:

«لامتناعه ممّا يمكن في ذواتهم، و لا مكانهم ممّا يمتنع منه ذاته، و لا افتراق الصانع و المصنوع و الرب و المربوب، و الحادّ و المحدود.» و عن الصادق و موسى بن جعفر (ع) أيضا مثله.

و قال امير المؤمنين (ع): «لا يقال له كان بعد ان لم يكن، فتجرى عليه الصفات المحدثات، و لا يكون بينها و بينه فصل، و لا له عليها فضل، فيستوى الصانع و المصنوع، و يتكافؤ المبتدع و البديع.»

(١). البحار ٤: ٢٨٦ / ١٨.

(٢). التوبة ٩: ٦٧.

(٣). مريم ١٩: ٦٤.

(٤). الحشر ٥٩: ١٩.

(٥). الاعراف ٧: ٥١.

(٦). البحار ٤: ٦٣ / ٤.

(٧). المصدر ٤: ٢٣٠ / ٣.

(٨). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٩). المصدر ٤: ٢٥٥ / ٨.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٧١ مبراً من ذات ما قد ركب في ذات من جسمه و رتبته

مباين جميع ما قد أحدثه في كل وصف، و الصفات حادثة و قال (ع) أيضا: «و لم تحط به الصفات، فيكون بادراكها اياه بالحدود متناهيا، و ما زال ليس كمثل شئ عن صفة المخلوقين متعاليا.»، و قال (ع) أيضا: «فمعاني الخلق عنه منفية، و سرائرهم عليه غير خفية، المعروفة بغير كيفية.»

وقال الحسين (ع): «ولا تدركه العلماء بألبابها، ولا اهل التفكير بتفكيرهم، الا بالتحقيق، ايقانا بالغيب؛ لأنه لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين.»

وعن الصادق (ع) في الحديث المتقدم في نفى الولد: «تعالى عن صفة من سواه علواً كبيراً.» وقال (ع) أيضاً، (وقد سئل عن التوحيد): «هو - عز وجل - مثبت موجود، لا مبطل ولا معدوم، ولا في شيء من صفات المخلوقين.» وقال (ع) أيضاً (وقد سئل عنه): «اما التوحيد، فان لا تجوز على ربك ما جاز لك.»

وقال موسى بن جعفر (ع): «و هو القديم، و ما سواه مخلوق محدث، تعالى عن صفة المخلوق علواً كبيراً.» وقال الرضا (ع): «تعالى الله الذي ليس له شبه ولا مثل، ولا عدل ولا نظير، ولا هو بصفة المخلوقين.»

### و هو تعالى مبرأ من ذات ما قد ركب؛

اي التي ركبها في ذات من جسمه و رتبته؛ قال ابو الحسن الثالث (ع):

«و هو ليس بجسم ولا صورة، و لم يتجزأ، و لم يتناه، و لم يتزايد، و لم يتناقص، مبرأ من ذات ما ركب في ذات من جسمه.»

### [و هو تعالى مبين لجميع محدثاته و خلقه في كل وصف]

مباين جميع ما قد أحدثه و خلقه في كل وصف، فلا يكون ما أحدثه و خلقه وصفا له تعالى، و الصفات حادثه، و القديم لا يتصف بالحادث، و الحادث لا تعرض على القديم، فعن الرضا (ع)، عن امير المؤمنين (ع)، قال في خطبته:

(١). البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٢). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٣). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٤). المصدر ٣: ٣٠٤ / ٤٢.

(٥). المصدر ٤: ٦٨ / ١٢.

(٦). المصدر ٤: ٢٦٤ / ١٣.

(٧). المصدر ٤: ٢٩٦ / ٢٣.

(٨). المصدر ٣: ٣٠٥ / ٤٣.

(٩). المصدر ٤: ٢٩١ / ٢١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٧٢ كيف جرى عليه ما أجراه؟ أم كيف عاد فيه ما أبداه؟

و كيف كان يستحق للأزل ما ليس يأبى عن حدوث حيث حلّ

أم كيف ما لم يمتنع أن ينشأ ينشئ الأشياء و كان منشأ؟

و هو قديم أحدي ذاته فلا تجزى ذاته صفاته

فإن تفاوتت، فقد تغيرت و انقلب القديم بالتي طرت «مباين لجميع ما أحدث في الصفات، و ممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف

الذوات، خارج بالكبرياء و العظمة من جميع تصرف الحالات، تعالى عن ضرب الأمثال و الصفات المخلوقة علواً كبيراً.»

كيف جرى عليه ما هو أجراه؟ أم كيف عاد فيه ما هو تعالى أبداه؟ وقد كان تعالى قبل ان يحدثه و يجريه، خلوا منه، اذ المفروض انه حادث و انه احده فمع خلوه عنه قدما، و استغنائه عنه ازلا، كيف يتصف به فيما بعد؟ و هل هو إلا اتصافه بما هو معلوله؟ و أيضا، كيف كان يستحق للأزل، ما ليس يأبى عن حدوث حيث حل؟ فإنّ الّذى لا يمتنع عن الحدوث، ليس حقيقا بان يوصف بالقديم؛ أم كيف ما لم يمتنع أن ينشأ؟ لأنه بتصرف الحادث فيه صار، منشأ، إنشاء جديدا؛ اذ هو غير الأول الّذى كان عليه، فما لم يمتنع عن الانشاء. كيف ينشئ الأشياء، و كيف كان منشأ لها؟ فإنّ المنشأ حادث، و الحادث لا ينشئ غيره.

### [و هو تعالى قديم أحديّ الذات و لا يقبل التجزى و الانقلاب في الذات]

و أيضا هو تعالى قديم، أحديّ ذاته، فلا تجزى ذاته صفاته، فإنّ القديم و الاحديّ، لا يجزى و لا يتجزى، فلا يجزى ذاته بالصفات، و لا تفاوت الذات التي بالذات، فإن تفاوتت بسبب عروض الحالات و الصفات فقد تغيرت و انقلب القديم، بالصيغة التي طرت عليه، فيصير حادثا. قال امير المؤمنين (ع):

«لا تجرى عليه الحركة و السكون، و كيف يجرى فيه ما هو اجراه و يعود فيه ما هو ابداه؟ إذن، لتفاوتت ذاته، و لتجزأ كنهه، و لامتنع من الأزل معناه، و لكان له وراء، اذ اوجد له امام، و لا التمس له التمام، اذ الزمه النقصان؛ و إذن، لقامت آية المصنوع فيه، و لتحوّل دليلا بعد ان كان مدلولاً عليه، و خرج بسلطان الامتناع من ان يؤثر فيه ما في

(١). البحار ٤: ٢٢٢/٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٧٣ و يلزم احتماله المزيد و التّقص و القديم لن يبدا

و يلزم التشبيه و المثلية فيستوى البارئ و البرية

و يلزم التحديد بالأوصاف للذات، إذ صارت في الاختلاف غيره.»

و قال الرضا (ع) بعد قوله: «فكلّ ما في الخلق لا- يوجد في خالقه، و كلّ ما يمكن فيه، يمتنع في صانعه؛ لا تجرى عليه الحركة و السكون، و كيف يجرى عليه ما هو اجراه؟ او يعود فيه ما هو ابتداءه؟ إذن لتفاوتت ذاته، و لتجزأ كنهه، و لامتنع من الأزل معناه، و لما كان للبارئ معنى غير المبروء، و لو حدّ له وراء، اذن، حدّ له امام، و لو التمس له التمام، لزمه النقصان، كيف يستحقّ الأزل، من لا يمتنع من الحدث؟ و كيف ينشئ الأشياء، من لا يمتنع من الانشاء؟ إذن، لقامت فيه آية المصنوع، و لتحوّل دليلا بعد ما كان مدلولاً عليه.»

### [و هو تعالى لا يقبل الزيادة و النقصان]

و كما يلزم التجزى و الانقلاب، يلزم احتماله المزيد و التّقص؛ لأنّ ما يقبل التفاوت، يحتمل الزيادة و النقصان، و كذا العكس بالتلازم، فيلزم قبول التغير، و القديم لن يبدا؛ اي لا يذهب و لا يتغير عمّا هو عليه. قال امير المؤمنين (ع):

«الّذى لم يسبقه وقت، و لم يتقدمه زمان، و لم يتعاوره زيادة و لا نقصان.»

و قال الصادق (ع): «إنّه ليس شيء إلا يبدا أو يتغير أو يدخله الغير و الزوال، من لون الى لون، و من هيئة الى هيئة، و من صفة الى صفة، و من زيادة الى نقصان، و من نقصان الى زيادة، ألا رب العالمين؛ فأنه لم يزل و لا يزال واحدا، هو الأوّل قبل كلّ شيء، و هو الآخر على ما لم يزل لا تختلف عليه الصفات و الأسماء، ما يختلف على غيره.»

**[و هو تعالى لا يقبل التشبيه و المثلية و التحديد]**

و يلزم أيضا، التشبيه و المثلية، و هو ظاهر، فيستوى البارئ و البريء؛ اى يلزم استوائهما و عدم الفرق بينهما، كما تقدم فى كلام امير المؤمنين (ع).

و يلزم أيضا، التحديد بالأوصاف للذات؛ اى يلزم تحديد الذات بها؛ إذ صارت الذات فى الاختلاف بسببها، فإن الذات العارئة عن الوصف، غير الذات

(١). البحار ٤: ٢٥٤ / ٨.

(٢). المصدر ٤: ٢٣٠ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٦٥ / ١٤.

(٤). المصدر ٤: ١٨٢ / ٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٧٤ و الاشتراك فى الصفات الجارية فى الاسم لا بما علينا طارئة فلا رضاه كرضانا، لا الغضب و لا على قوتنا قوة رب \*\*\* المتصف به، فتكون محدود بحدود الأوصاف، كما تكون متغيرة بحدوثها و بتغيرها،

**[الاشتراك فى الصفات الجارية علينا و عليه تعالى فى الاسم لا بوجه نظراً علينا فى الكيفية]**

و الاشتراك فى الصفات الجارية علينا و عليه، كالرضا و الغضب و القوة و غيرها، إنما هو فى الاسم، لا بما علينا طارئة؛ اى بوجه تطراً علينا فى الكيفية. فلا رضاه كرضانا، لا الغضب؛ اى و لا غضبه كغضبنا، و لا على نحو قوتنا قوة رب؛ فعن الصادق (ع)، أنه سأله رجل عن الله - تبارك و تعالى - له رضى و سخط؟ قال (ع):

«نعم، و ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين، و ذلك، لأن الرضا و الغضب دخال يدخل عليه، فينقله من حال الى حال معتمل مركب للأشياء فيه مدخل، و خالقنا لا مدخل للأشياء فيه، واحد، احدى الذات، و احدى المعنى؛ فرضاه ثوابه، و سخطه عقابه، من غير شىء يتداخله فيهيجه و ينقله من حال الى حال؛ فإن ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين، و هو تعالى، القوى العزيز، لا حاجة به الى شىء مما خلق، و خلقه جميعا محتاجون إليه؛ إنما خلق الأشياء لا من حاجة، و لا سبب اختراعا و ابتداعا.»

و عن محمد بن عماره، عن ابيه، قال:

«سألت الصادق (ع)، فقلت له: يا ابن رسول الله! اخبرنى عن الله، هل له رضى و سخط؟ فقال: نعم، و ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين، و لكن غضب الله عقابه، و رضاه ثوابه.»

و قال الباقر (ع)، و قد سألته عمرو بن عبيد، عن قوله تعالى: وَمَنْ يَخْلُلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى، ما ذلك الغضب؟ قال (ع): «العذاب يا عمرو! إنما يغضب المخلوق الذى يأتيه الشىء، فيستفزه و يغيره عن الحال التى هو بها الى غيرها، فمن زعم أن الله يغيره الغضب و الرضا، و يزول عنه من هذا فقد وصفه بصفة المخلوقين.»

(١). فى الكافي: «لأن المخلوق، اجوف معتمل.»

(٢). البحار ٤: ٦٦ / ٧.

(٣). المصدر ٤: ٦٣ / ٣.

(٤). طه ٢٠: ٨١.

(٥). البحار ٤: ٦٧ / ٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٧٥

وفي حديث آخر، وقد سأله عنه، قال (ع): «غضب الله، عقابه يا عمرو! من زعم ان الله يغيره شيء، فقد كفر.»  
وفي الكافي في الحديث الأول، أنه (ع) قال: «إنه من زعم أن الله قد زال من شيء الى شيء، فقد وصفه صفة مخلوق، وإن الله تعالى لا يستغزّه شيء فيغيره.»

وفي الكافي أيضا عن الصادق (ع)، في قوله تعالى فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ ، قال (ع): «إنّ الأسف اسف اوليائه، قال (ع): و هكذا الرضا والغضب وغيرهما من الأشياء، ممّا يشاكل ذلك، ولو كان يصل الى الله الأسف والضحج، وهو المذى خلقهما وإنشاءهما لجاز لقائل هذا ان يقول: إنّ الخالق يبيد يوما، لأنه اذا ادخله الغضب والضحج، دخله التغيير، و اذا ادخله التغيير، لم يؤمن عليه الإبادة. ثم لم يعرف المكون من المكون، و لا- القادر من المقدر، و لا- الخالق من المخلوق، تعالى الله عن هذا علوا كبيرا؛ بل هو الخالق للأشياء لا لحاجة، فاذا كان لا حاجة استحال الحدّ والكيف فيه. فافهم- إن شاء الله تعالى.»

وقال ابو جعفر (ع) في جواب رجل حيث سأله: «لا يهرم لطول البقاء، و لا يصعق لشيء، و لا يخوفه شيء، تصعق الأشياء كلها من خيفته. قال (ع): «ويلك ايها السائل! إنّ ربّي لا تغشاه الأوهام، و لا تنزل به الشبهات، و لا يجار من شيء، و لا يجاوره شيء، و لا تنزل به الأحداث، و لا يسأل عن شيء يفعل، و لا يقع على شيء لا تأخذه سنّة ولا نؤم، له ما في السماوات و ما في الأرض و ما بينهما و ما تحت الثرى.»

وقال موسى بن جعفر (ع): «و لا يهرم للبقاء، و لا يصعق لذعة شيء، و لخوفه تصعق الأشياء كلها.»

(١). البحار ٤: ٦٧ / ١٠.

(٢). الكافي ١: ١١٠ / ٥.

(٣). الزخرف ٤٣: ٥٥.

(٤). الكافي ١: ١٤٤ / ٦.

(٥). قال المجلسي (ره): «و لا يحار» من الحيرة، او بالجيم على بناء المجهول؛ اي لا يجيره احد.

اقول: الظاهر عندي أنه مصحف، «و لا يجاور» فسقط الواو، و الله اعلم.

(٦). البقرة ٢: ٢٥٥.

(٧). طه ٢٠: ٦.

(٨). البحار ٤: ٢٩٩ / ٢٨.

(٩). المصدر ٤: ٢٩٨ / ٢٧.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٧٦ من ذاك أيضا ما له زمان و لا له مقام أو مكان

و لا سكون حركة نزول نهوض أو قعود أو افول

و لا تغيير و لا زوال و لا تبدل و لا انتقال

و لا له جيئة أو ذهاب أصلا و لا قيامه انتصاب و قال ابو جعفر الثاني (ع): و كذلك سمينا ربنا قويا بلا قوة البطش المعروف من الخلق،

و لو كان قوته قوة البطش المعروف من الخلق، لوقع التشبيه، واحتمل الزيادة، و ما احتمل الزيادة احتمل النقصان، و ما كان ناقصا كان غير قديم، و ما كان غير قديم، كان عاجزا؛ فربنا- تبارك و تعالى- لا شبه له، و لا ضد و لا ند، و لا كيفية و لا تصاريف، جل و عز عن ادات خلقه و سمات بريته، و تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

**و من السلوب: أنه لا زمان له و لا مكان، و لا حركة و لا سكون، و لا نقل و لا انتقال، و لا تغير و لا زوال، و لا تبدل حال الى حال، و لا حامل و لا محمول، فإن ذلك كله من صفات المخلوقين**

## إشارة

من ذاك أيضا؛ اي من جهة تنزهه عن صفات المخلوقين و عن كل نقص، ما له زمان و لا- له مقام يقوم فيه، أو مكان خاص، و لا سكون أو حركة، نزول أو نهوض، أو قعود، أو افول، و لا تغير و لا زوال، و لا تبدل و لا انتقال، و لا له جيئة أو ذهاب أصلا، و لا قيامه انتصاب.

## [بيان رواياتهم (ع) في هذه السلوب]

قال امير المؤمنين (ع):

«و يلک يا ذعلب! ربّي لا يوصف بالعبد، و لا بالحركة و لا بالسكون، و لا بالقيام قيام انتصاب، و لا بجيئة و لا بذهاب.»  
و قال (ع): «الذى لم يسبقه وقت، و لم يتقدمه زمان، و لم يتعاوره زيادة و نقصان، و لم يوصف باين، و لا بما، و لا بمكان.» و قال (ع): «الظاهر لا يقال ممّا؟ و الباطن لا

(١). البحار ٤: ١٥٤ / ١.

(٢). المصدر ٤: ٢٧ / ٢.

(٣). المصدر ٤: ٢٤٥ / ١٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٧٧

يقال فيما؟»

و قال الحسن (ع): «و لا بدء ممّا، و لا ظاهر على ما، و لا باطن فيما.» و قال الحسين (ع): «علوه من غير ترقل، و مجيئه من غير تنقل.»  
و قال الرضا (ع) فى قوله تعالى: كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ :  
«إنّ الله- تبارك و تعالى- لا- يوصف بالمكان، و لكنّه؛ يعنى، أنّهم عن ثواب ربهم محجوبون. و فى قوله تعالى: وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا، إنّ الله- عزّ و جلّ- لا يوصف بالمجىء و الذهاب، تعالى عن الانتقال؛ إنّما يعنى بذلك، و جاء امر ربك.»  
و عن ثابت بن دينار، قال: «سألت زين العابدين (ع)، عن الله- عزّ و جلّ-، هل يوصف بمكان؟ قال (ع): تعالى الله عن ذلك، قلت: فلم اسرى نبيّه محمدا (ص) الى السماء؟ قال (ع): ليريه ملكوت السماء و ما فيها من عجائب صنعه و بدائع خلقه.»  
و عن زيد بن عليّ بن الحسين عن ابيه (ع)، فى حديث مراجعة النبى ليله المعراج ربّه، فى تخفيف الصلوات، فقلت: «يا أبة! أ ليس الله لا يوصف بمكان؟  
قال (ع): تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.



قلت: فما معنى قول موسى ارجع الى ربك؟ فقال (ع): معناه معنى قول ابراهيم: اِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّئِهِدِينَ ، و معنى قول موسى وَ عَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى ، و معنى قوله- عزّ و جلّ- فَقَرُّوا إِلَى اللَّهِ ؛ يعنى، حجّوا الى بيت الله، و إنّ لله- تبارك و تعالى- بقاعا فى سماواته، فمن عرج به الى بقعة منها، فقد عرج به إليه، الا تسمع الله- عزّ و جلّ- يقول: تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ و يقول فى قصيدته عيسى: بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ، و يقول: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ

(١). البحار ٤: ٣٥ / ٣٠٦.

(٢). المصدر ٤: ٢٠ / ٢٨٩.

(٣). المصدر ٤: ٢٩ / ٣٠١.

(٤). المطففين ٨٣: ١٥.

(٥). الفجر ٨٩: ٢٢.

(٦). البحار ٣: ١٥ / ٣١٨.

(٧). المصدر ٣: ٨ / ٣١٤.

(٨). يوسف ١٢: ٥٠.

(٩). الصافات ٣٧: ٩٩.

(١٠). طه ٢٠: ٨٤.

(١١). الذاريات ٥١: ٥٠.

(١٢). المعارج ٧٠: ٤.

(١٣). النساء ٤: ١٥٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٧٨

الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ .»

و عن يونس بن عبد الرحمن، قلت لأبى الحسن، موسى بن جعفر (ع): «لَأَتَىٰ عَلَيَّ عَرَجُ اللَّهِ نَبِيَّهُ إِلَى السَّمَاءِ و منها الى سدره المنتهى و منها الى حجب النور، و خاطبه و ناجاه هناك، و الله لا يوصف بمكان؟ فقال (ع): إنّ الله لا يوصف بمكان، و لا يجرى عليه زمان، و لكنّه- عزّ و جلّ- اراد ان يشرف به ملائكته و سكاّن سماواته، و يكرّمهم بمشاهدته، و يريه من عجائب عظّمته ما يخبر به بعد هبوطه، و ليس ذلك على ما يقوله المشبهون، سبحان الله و تعالى عمّا يصفون.»

و قال الباقر (ع): «لا يزول مع الزائلين، و لا يفل مع الآفلين.»

و قال الصادق (ع): «إنّ الله- تبارك و تعالى- لا يوصف بزمان و لا مكان، و لا حركة و لا انتقال، و لا سكون؛ بل خالق الزمان و المكان و الحركة و السكون و الانتقال، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا.»

و قال موسى بن جعفر (ع): «لا- اقول إنه قائم فازيله عن مكانه، و لا- احده بمكان يكون فيه، و لا احده ان يتحرّك فى شىء من الاركان و الجوارح، و لا احده بلفظ شقّ فم.» و قال (ع): «و لا تحيط به الأقطار، و لا تحويه مكان.»

و قال الرضا (ع): «يا أبا الصلت! إنّ الله- تبارك و تعالى- لا يوصف بمكان، و لا يدرك بالأبصار و الأوهام.»

و فى الفصل السابق عن الباقر (ع)، فيما سأله عمرو بن عبيد، عن قوله تعالى:

وَمَنْ يَحِلُّ عَلَيْهِ غَضَبِي : «يا عمرو! إنه من زعم أنّ الله- عزّ و جلّ- قد زال من شىء الى شىء، فقد وصفه صفه مخلوق، إنّ الله- عزّ

و جلّ- لا يستقرّه شىء و لا يغيره.»

- (١). فاطر ٣٥: ١٠.
- (٢). البحار ٣: ٣٢٠ / ١٧.
- (٣). المصدر ٣: ٣١٥ / ١٠.
- (٤). المصدر ٣: ٢٩١ / ٦.
- (٥). المصدر ٣: ٣٠٩ / ١.
- (٦). المصدر ٣: ٣٣٠ / ٣٢.
- (٧). المصدر ٤: ٢٩٦ / ٢٣.
- (٨). المصدر ٣ / ٤.
- (٩). طه ٢٠: ٨١.
- (١٠). الكافي ١: ١١٠ / ٥.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٧٩ و لا يحول قط من حال الى حال و لا يشغله شأن و لا تنزل الأحداث به و لا جرت عليه الأحوال التي تعاورت

### [و هو تعالى لا يحول من حال إلى حال و لا يشغله شأن]

و لا- يحول قط من حال الى حال، و لا يشغله شأن، و لا تنزل الأحداث به، و لا جرت عليه الأحوال التي تعاورت على غيره. قال امير المؤمنين (ع):

«لا يشغله شأن، و لا يغيره زمان، و لا يحويه مكان، و لا يصفه لسان.»

و قال الحسين (ع): «لا تراوله الأمور، و لا تجرى عليه الأحوال، و لا تنزل عليه الأحداث.»

و قال الصادق (ع): «لا يقع عليه الحدوث، و لا يحول من حال الى حال.»

و قد قدم كلام الصادق (ع) في الفصل السابق: «إنه احدى الذات، لا مدخل للأشياء فيه، فلا يهيجه شيء، و لا يغيره، و لا ينقله من حال الى حال، و إن ذلك صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين.»

و قد مر أيضا قوله (ع): «إنه ليس شيء، إلا يبيد أو يتغير.» فتذكر.

و قال امير المؤمنين (ع): «و ما اختلف عليه دهر، فتختلف منه الحال، لم يحدث فيمكن فيه التغير و الانتقال، و لم يتصرف في ذاته بمرور الأحوال، و لم يختلف عليه حقب الليالي و الأيام.»

و قال الصادق (ع) (على ما في بعض نسخ التوحيد) جوابا عما سأله بعض الزنادقة: «فتقول إنه ينزل من السماء الدنيا؟ قال (ع): نقول ذلك، لأن الروايات صححت به و الأخبار.»

قال السائل: و اذا نزل، أليس قد حال عن العرش و حوله انتقال؟ قال (ع): «ليس ذلك على ما يوجد من المخلوق الذي ينتقل باختلاف الحال عليه و الملائة و الشامة، و ناقل ينقل، و يحوله من حال الى حال؛ بل هو- تبارك و تعالى- لا يحدث عليه الحال و لا يجرى عليه الحدوث، فلا يكون نزوله كنزول المخلوق الذي متى تنحى عن

(٢). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٣). المصدر ٣: ٢٨٤ / ٢.

(٤). المصدر ٤: ٦٦ / ٧.

(٥). المصدر ٤: ١٨٢ / ٩.

(٦). المصدر ٤: ٢٧٤ / ١٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٨٠

مكان، خلا منه المكان الأول؛ و لكنّه ينزل الى السماء الدنيا بغير معاناة و لا حركة، فيكون هو كما في السماء السابعة على العرش، كذلك هو في سماء الدنيا؛ إنّما يكشف من عظمته و يرى اوليائه نفسه حيث شاء، و يكشف ما شاء من قدرته و منظره في القرب و البعد سواء.»

و عن موسى بن جعفر (ع)، و قد ذكر عنده قوم زعموا أنّ الله - تبارك و تعالى - ينزل الى السماء الدنيا، فقال (ع): «إنّ الله لا ينزل و لا يحتاج ان ينزل، إنّما منظره في القرب و البعد سواء، لم يبعد منه قريب و لم يقرب منه بعيد، و لم يحتاج الى شيء، بل يحتاج إليه، و هو ذو الطول، لا- إله إلّا هو العزيز الحكيم؛ أمّا قول الواصفين أنّه ينزل، - تبارك و تعالى عن ذلك؛ فإنّما يقول ذلك، من ينسبه الى نقص أو زيادة، و كلّ متحرّك محتاج الى من يحركه أو يتحرّك به، فمن ظنّ بالله الظنون، فقد هلك و اهلك، فاحذروا في صفاته من ان تقفوا على حدّ من نقص أو زيادة أو تحريك أو تحرّك أو زوال أو استتزال أو نهوض أو قعود؛ فإنّ الله، عزّ و جلّ عن صفة الواصفين، و نعت الناعتين، و توهم المتوهمين.»

و عن ابراهيم بن ابي محمود، قال: قلت للرضا (ع): «ما تقول في الحديث الذي يرويه الناس عن رسول الله (ص)، قال: إنّ الله - تبارك و تعالى - ينزل كلّ ليلة الى السماء الدنيا؟

فقال (ع): لعن الله المحرّفين الكلم عن مواضعه، و الله ما قال رسول الله (ص) كذلك، إنّما قال: إنّ الله - تبارك و تعالى - ينزل ملكا الى السماء الدنيا كلّ ليلة في الثلث الاخير و ليلة الجمعة في أول الليل، فيأمره فينادى: هل من سائل فاعطيته؟ هل من تائب فاتوب عليه؟ هل من مستغفر فاغفر له؟ يا طالب الخير اقبل! يا طالب الشرّ اقصر!»

اقول: الظاهر من تحريف الكلم عن مواضعه، تحريف المعنى، و الظاهر من نفيه (ع) و اثباته، تحريف اللفظ، و هو ينافي تقرير الصادق (ع) ثبوته فليحمل على ثبوته بالمعنى الذي افاده (ع). فافهم!

(١). يعنى، ارائه نفسه بما يكشف من عظمته و قدرته و ينزل من آياته و رحمته.

(٢). البحار ٣: ٣٣٠ / ٣٥.

(٣). المصدر ٣: ٣١١ / ٥.

(٤). المصدر ٣: ٣١٤ / ٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٨١ لا هو حالّ و لا هو المحلّ و ليس محمولا و حاملا حمل و ما خلا منه مكان و هو، في كلّ مكان يا حاطة تفي

**[و هو تعالى لا حالّ في شيء و لا محلّ له]**

لا هو تعالى، حالّ في شيء، و لا هو المحلّ لشيء يحلّ فيه، و ليس محمولا لشيء، و لا حاملا لشيء حمل آياه، و ما خلا منه مكان، و

هو في كل مكان بإحاطة من علم و قدرة تفي به. قال امير المؤمنين (ع) فيما سأله اليهودي: «فرّبك يحمل او يحمل؟ قال (ع): «إن ربّي - عزّ و جلّ - يحمل كلّ شيء بقدرته و لا- يحمله شيء، قال: فكيف قوله- عزّ و جلّ-: وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً؟ قال (ع): يا يهودي! ألم تعلم أنّ لله ما في السموات و الأرض و ما بينهما و ما تحت الثرى، فكلّ شيء على الثرى، و الثرى على القدرة، و القدرة تحمل كلّ شيء.»

و قال (ع) في جواب الجائلي حيث قال: اخبرني عن ربّك يحمل أو يحمل؟

قال (ع): إن ربنا- جلّ جلاله- يحمل و لا يحمل، قال النصراني: و كيف ذلك و نحن نجد في الإنجيل، و يحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية؟ فقال (ع): إنّ الملائكة تحمل العرش، و ليس العرش كما تظنّ كهيئة السرير، و لكنّه شيء محدود مخلوق مدبّر؛ و ربّك- عزّ و جلّ مالكة، لا- أنّه عليه ككون الشيء على الشيء، و امر الملائكة بحمله، فهم يحملون العرش بما اقدرهم عليه، قال النصراني: صدقت،- رحمك الله.»

و قال رسول الله (ص) في جواب يهودي، قال: اين ربّك؟ قال (ص): هو في كلّ مكان، ليس هو في شيء من المكان بمحدود، قال: فكيف هو؟ فقال (ص): كيف اصف ربّي بالكيف و الكيف مخلوق؟ و الله لا يوصف بخلقه.»

و قال (ص) أيضا: «التوحيد ظاهره في باطنه، يطلب بكلّ مكان و لا- يخلو منه مكان طرفه عين، حاضر غير محدود، و غائب غير مفقود.»

و قال امير المؤمنين (ع): «الظاهر على كلّ شيء بالقهر له، و الشاهد لجميع

(١). الحاقه ٦٩: ١٧.

(٢). البحار ٣: ٣١٧ / ١٣.

(٣). المصدر ٣: ٣٣٣ / ٤٢.

(٤). المصدر ٣: ٣٣٢ / ٣٦.

(٥). المصدر ٤: ٢٦٣ / ١٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٨٢

الأماكن بلا انتقال إليها، و هو الذي في السماء إله، و في الأرض إله، و هو الحكيم العليم.»

و قال (ع): «لم يحلل فيها، فيقال: هو كائن، و لم يناء عنها، فيقال: هو منها باين، و لم يخل منها، فيقال له: اين؟»

و قد سمع (ع) رجلا يقول: لا و الذي احتجب بسبع طباق؛ فعلاه بالدرة، ثم قال:

«يا ويلك! إنّ الله اجلّ من ان يحتجب في شيء أو يحجب عنه شيء، سبحان الذي لا يحويه مكان و لا يخفى عليه شيء في الأرض و

لا في السماء؛ فقال الرجل: أ فأكفر عن يميني؟ قال (ع): لا، لم تحلف بالله فيلزمك الكفارة، و أنّما حلفت بغيره.»

و قال (ع) أيضا: «و من لم يزل بلا مكان، و لا يزول باختلاف الأزمان، و لا يتقلب شأننا بعد شأن، و من لم يحلل في الأشياء، فيقال هو

فيها كائن، و لم يئا عنها، فيقال: هو عنها باين، و لم يخل منها، فيقال: هو اين؟»

و قال (ع) أيضا: «لم يخل منه مكان فيدرك بأبيته، و لا له شبح مثال فيوصف بكيفيته، و لم يغب عن شيء فيعلم بحيثيته، مباين لجميع

ما احدث من الصفات، و ممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات، خارج بالكبرياء و العظمة من جميع تصرف الحالات.»

و في الكافي في جوابه عن الجائلي حيث قال: «فاخبرني عن الله- عزّ و جلّ- اين هو؟ فقال (ع): هو هاهنا و هاهنا، و فوق و تحت، و

محيط بنا و معنا، و هو قوله: ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ.»

و قال الصادق (ع) في جواب ابن ابي العوجاء، حيث قال: «فهو في كلّ مكان، أ ليس اذا كان في السماء، كيف يكون في الأرض؟ و

إذا كان في الأرض، كيف يكون في السماء؟  
فقال (ع): إنما وصفت المخلوق الذي إذا انتقل من مكان، اشتغل به مكان،

(١). البحار ٤: ٢٦٦ / ١٤.

(٢). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٣). المصدر ٣: ٣١٠ / ٣.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٥). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

(٦). المجادلة ٥٨: ٧.

(٧). الكافي ١: ١٣٠ / ١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٨٣

و خلا منه مكان، فلا يدري في المكان الذي صار إليه، ما حدث في المكان الذي كان فيه؛ فاما الله العظيم الشأن، الملك الديان، فلا يخلو منه مكان ولا يشغل به مكان، ولا يكون الى مكان اقرب منه الى مكان.

وقال (ع): لا تحويه ارضه، ولا تقفه سماواته، وأنه حامل الأشياء بقدرته.

وقال (ع) في قوله تعالى: ما يكون من نجوى ثلاثية، هو واحد احدى الذات، بائن من خلقه، وبذلك وصف نفسه، وهو بكل شيء محيط بالإشراف والاحاطة والقدرة، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض، ولا اصغر من ذلك ولا اكبر بالاحاطة والعلم، لا بالذات؛ لأن الأماكن، محدودة تحويها حدود أربعة، فاذا كان بالذات لزمه الحوايه.

وقال (ع) في قوله تعالى: هو الله في السماوات وفي الأرض كذلك هو في كل مكان.

قال محمد بن النعمان: قلت، بذاته؟ قال (ع): ويحك! إن الاماكن اقدار، فاذا قلت في مكان بذاته، لزمك ان تقول في اقدار وغير ذلك، ولكن هو باين من خلقه، محيط بما خلق، علما و قدرة و احاطة و سلطانا و ملكا و احاطة.

و يأتي قول موسى بن جعفر (ع): «لا يخلو منه مكان، ولا يشغل به مكان، ولا يحل في مكان، ما يكون من نجوى ثلاثية...، ليس بينه وبين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب، واستتر بغير ستر مستور، لا إله إلا هو الكبير المتعال.» قوله (ع): «... بين خلقه حجاب»، مَرَّ توضيحه في الرؤية.

وفي الكافي، في سؤال ابي قره عن الرضا (ع): «أفتقر أن الله محمول؟

فقال (ع): كل محمول مفعول به مضاف، الى غيره محتاج، والمحمول اسم نقص في اللفظ، والحامل فاعل، وهو في اللفظ مدحة؛ وكذلك قول القائل: فوق و تحت و اعلى و اسفل؛ و قد قال تعالى: وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا، و لم يقل في كتبه أنه

(١). البحار ٣: ٣٤ / ٧.

(٢). المصدر ٤: ٢٨٦ / ١٨.

(٣). المصدر ٣: ٣٢٢ / ١٩.

(٤). الانعام ٦: ٣.

(٥). البحار ٣: ٣٢٣ / ٢٠.

(٦). المصدر ٣: ٣٢٣ / ٢٠.

(٧). المصدر ٣: ٢٧ / ٣٢٧.

(٨). الاعراف ٧: ١٨٠.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٨٤

المحمول، بل قال: أنه الحامل في البرّ و البحر و الممسك للسموات و الأرض ان تزولا، و المحمول ما سوى الله، و لم يسمع احد آمن بالله و عظمته قطّ، يقول في دعائه: يا محمول.

قال ابو قرّة: فإنه قال: وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً ، و قال: الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ .

فقال (ع): العرش، ليس هو الله، و العرش اسم علم و قدرة، و عرش فيه كلّ شيء، ثم اضاف الحمل الى غيره من خلقه، لأنه استعبد خلقه بحمل عرشه و هم حملة علمه.

و جاء بعض احبار اليهود الى ابي بكر، فقال: «انت خليفة رسول الله (ص)؟ قال:

نعم، قال: فإننا نجد في التوراة أنّ خلفاء الأنبياء اعلم امهم، فخبّرني عن الله، اين هو؟

في السماء هو، أم في الأرض؟ فقال ابو بكر: في السماء، على العرش، قال اليهودي:

فارى الأرض خالية منه، فاره على هذا القول في مكان دون مكان؛ فقال ابو بكر: هذا كلام الزنادقة اعزب عني و إلا قتلتك.

فولى الرجل متعجبا، يستهزئ بالاسلام؛ فاستقبله امير المؤمنين (ع)، فقال له:

يا يهودي! قد عرفت ما سألت عنه، و ما اجبت به، و انا نقول: إنّ الله - عزّ و جلّ - اّين الأين فلا اين له، و جلّ ان يحويه مكان، و هو

في كلّ مكان بغير مماسة و لا مجاورة، يحيط بها علما بما فيها، و لا يخلو شيء من تدبيره تعالى؛ و اّني مخبرك بما جاء في كتاب من

كتبكم بصدق ما ذكرته لك، فان عرفته أ تؤمن به؟ قال اليهودي، نعم؛

قال (ع): أ لستم تجدون في بعض كتبكم أنّ موسى بن عمران، كان ذات يوم جالسا اذ جاءه ملك من الشرق، فقال له من اين جئت؟

قال: من عند الله - عزّ و جلّ؛ ثمّ جاء ملك من المغرب، فقال: من اين جئت؟ قال: من عند الله - عزّ و جلّ؛ ثمّ جاء ملك آخر، فقال:

من اين جئت؟ قال: قد جئتك من السماء السابعة من عند الله - عزّ و جلّ؛ و جاء ملك آخر، فقال: من اين جئت؟ قال: من الأرض

السابعة السفلى من عند الله - عزّ و جلّ؛ فقال موسى: سبحان من لا يخلو منه مكان، و لا يكون مكان اقرب إليه من مكان.

(١). الحاقه ٦٩: ١٧.

(٢). غافر ٤٠: ٧.

(٣). الكافي ١: ١٣٠ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٨٥ فمن أراد بهذه الصفة وحده يبرأ ممّن خالفه

من ظنّ بالله الظنون هلكا و أهلك الذي عليه سلكا

من قال في الشيء أو على الشيء استقرّ أو إنّ يكون من شيء كفر فقال اليهودي: اشهد أنّ هذا هو الحقّ المبين، و أنّك احقّ بمقام

نبيك ممّن استولى عليه.

و قد وقع نظيره لليهوديين آخرين مع ابي بكر، ثمّ ارشد الى علي (ع) فاجابهما بنظيره.

فمن أراد؛ اي الله تعالى بهذه الصفة وحده، و هو تعالى يبرأ ممّن خالفه في هذه الصفة، من ظنّ بالله الظنون فوصفه بغير هذه الصفة،

و لا يكون ذلك منه، الاّ ظنا؛ كما قال تعالى: إِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ، فقد هلك و أهلك الذي عليه؛ اي على ظنه سلك؛

**[من قال هو تعالى في شيء أو على شيء استقر، فقد كفر و أشرك]**

و من قال في الشيء أو على الشيء استقر؛ يعني، يكون في شيء أو على شيء، أو إنه يكون من شيء، كفر. قال الصادق (ع): «فمن زعم أن الله في شيء أو على شيء، أو يحول من شيء، أو يخلو منه شيء، أو يشتغل به شيء، فقد وصفه بصفة المخلوقين، والله خالق كل شيء، لا يقاس بالقياس، ولا يشبه بالناس، لا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان، قريب في بعده، بعيد في قربه، ذلك الله ربنا، لا إله غيره؛ فمن اراد الله و احبه بهذه الصفة، فهو من الموحدين، و من احبه بغير هذه الصفة، فالله منه برىء، و نحن منه برءاء.» و قال (ع) للمفضل: من زعم أن الله في شيء أو من شيء أو على شيء، فقد اشرك. و قال (ع) لأبي بصير: «من زعم أن الله - عز و جل - من شيء أو في شيء أو على شيء، فقد كفر.» و قد تقدم قول موسى بن جعفر (ع): «فمن ظن بالله الظنون، فقد هلك و اهلك.» و قد اشترت بعد ذلك الى علل هذه السلوب، على حسب ما يستفاد من الروايات:

(١). البحار ٤٠: ٢٢ / ٢٤٨.

(٢). المصدر ٣: ٢ / ٢٨٧.

(٣). المصدر ٣: ٢٥ / ٣٢٦.

(٤). المصدر ٣: ٤٠ / ٣٣٣.

(٥). المصدر ٣: ٥ / ٣١١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٨٦ فكلّ ذا، حدّ، و ربّ لا يحدّو الكلّ حادث له بدء أمد

**[بيان علل هذه السلوب على ما يستفاد من الروايات]**

فكلّ ذا، ممّا ذكر، حدّ، و ربّ لا يحدّ بشيء. قال الحسن بن علي (ع): «و لا شخص فيتجزى، و لا اختلاف صفة فيتناهى.»

**[الأولى: كلّ ذا مما ذكر حدّ، و الله تعالى لا يحدّ بشيء]**

و قد مرّ قول رسول الله (ص): «و ليس هو في شيء من المكان بمحدود»، و قال أيضا: «حاضر غير محدود» و قول الصادق (ع): «لأنّ الأماكن محدودة، تحويها حدود أربعة.»

و قول موسى بن جعفر (ع): «و لا احده بمكان يكون فيه، و لا احده ان يتحرّك في شيء من الأركان و الجوارح، و لا احده بلفظ شق فم.»

و قوله (ع): «فاحذروا في صفاته من ان تقفوا على حدّ، من نقص أو زيادة، او تحريك أو تحرّك.»

و قال امير المؤمنين (ع): «لا ينظر بعين، و لا يحدّ باين.» و قال (ع): «لا تقدره الأوهام بالحدود و الحركات، و بالجوارح و الأدوات، لا يقال: متى؟ و لا يضرب له امد بحتى، الظاهر لا يقال ممّا؟ و الباطن لا يقال فيما؟ لا شبح فيتقضى، و لا محجوب فيحوى؛ تعالى عمّا ينحله المحدّدون من صفات الأقدار و نهايات الأقطار، و تأتّل المساكن و تمكّن الأماكن، فالحدّ لخلقه مضروب، و الى غيره منسوب.»

وقال (ع) في جواب الجاثليق، الذي سأل أبا بكر، ثم ارشد إليه (ع)، قال: اخبرني اين هو و اين كان؟ فقال (ع): لا يوصف الرب - جلّ جلاله - بمكان، بل كان لم يزل بلا حدّ و لا كيف، قال: صدقت.»

(١). البحار ٤: ٢٨٩ / ٢٠.

(٢). المصدر ٣: ٣٣٢ / ٣٦.

(٣). المصدر ٤: ٢٦٣ / ١٢.

(٤). المصدر ٣: ٣٢٢ / ١٩.

(٥). المصدر ٣: ٢٩٥ / ٢٠.

(٦). المصدر ٣: ٣١١ / ٥.

(٧). المصدر ٤: ٣١٤ / ٤٠.

(٨). المصدر ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

(٩). المصدر ٣: ٣٣٣ / ٤٢.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٨٧ فلا القديم بالحدوث يتّصف و لا الحدوث بالقديم يكتنف و الكلّ مخلوق له قد خلقه و لا يعود الشّيء قطّ خالقه مؤيّن الأين و مبدع له فكيف ما أبدعه ناوله و الخالق الغنّي عمّا خلقه إذ كان ذاته خليّاً سبقه فقد خلا من الزّمان في القدم إذ سابق وجوده على العدم لم يصطحب زماناً أو مكاناً و إنّهُ الآن كما قد كانا

### [الثانية: كل هذه السلوب حادثة لها بدء و أمد، و القديم لا يتصف بالحدوث]

و الكلّ حادث، له بدء أمد؛ اي لكلّ منها بدء و نهاية، و كلّ ما كان له بدء و نهاية، فهو حادث؛ فلا القديم بالحدوث يتّصف و لا الحدوث بالقديم يكتنف، و إنّما لزم الانقلاب. و قد مرّ قول امير المؤمنين (ع) و الرضا (ع): «كيف يستحقّ الأزل من لا- يمتنع من الحدوث؟» و إليه اشار امير المؤمنين (ع) في قوله: «هنا لم يحدث، فيمكن فيه التغيّر و الانتقال.» و قد مرّ قول الحسين (ع): «و لا- تنزل عليه الأحداث.»

### [الثالثة: الله تعالى خلق الأشياء كلها، و الشّيء لا يعود إلى خالقه]

و الكلّ مخلوق له قد خلقه، و لا- يعود الشّيء قطّ خالقه؛ كما مرّ في الفصل السابق. و الى التعليل بالخلق، اشار الصادق (ع) في قوله: «بل خالق الزمان و المكان و الحركة و السكون و الانتقال.» و في قوله (ع): «فمن زعم أنّ الله في شيء أو على شيء، فقد وصفه بصفة المخلوقين، و الله خالق كلّ شيء.»

مؤيّن الأين و مبدع له، فكيف ما أبدعه ناوله؟ و قد مرّ كلام امير المؤمنين (ع) مع اليهودي: «إنّ الله - عزّ و جلّ - آين الأين، فلا اين



له.» و قال ابو الحسن الثالث (ع):

«كيف الكيف، فلا يقال له: كيف؟ و آين الأين، فلا يقال له: اين؟ هو مبدع الكيفيّة و الاينوئيّة.» و قد مرّ في نفى الكيف عنه تعالى، كثير من اقوالهم (ع): «و إنّه آين الأين، فلا اين له.»

(١). البحار ٤: ٢٣٠/٣.

(٢). المصدر ٤: ٢٧٥/١٦.

(٣). المصدر ٤: ٣٠١/٢٩.

(٤). المصدر ٣: ٣٠٩/١.

(٥). المصدر ٣: ٢٨٧/٢.

(٦). المصدر ٤٠: ٢٤٨/٢٢.

(٧). المصدر ٤: ٢٩٠/٢١.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٨٨

#### [الرابعة: الخالق غنى عما خلقه]

و الخالق، الغنى عما خلقه، إذ كان ذاته خلتا عنه قد سبقه قبل وجوده، فلو كان محتاجا إليه، لم يسبقه خلتا منه، فقد خلا من الزمان في القدم إذ سبق وجوده على العدم؛ كما قال امير المؤمنين (ع): و الرضا (ع): «سبق الأوقات كونه و العدم وجوده.»

و حيث لم يكن مسبوقا بالزمان، و قد كان القديم واحدا، كان سابقا على الزمان غير مصاحب له، بل هو تعالى لم يصطحب زمانا أو مكانا في قدمه، و إنّه الآن كما قد كانا، فلا يحتاج الى زمان و مكان. قال موسى بن جعفر (ع): «إنّ الله - 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 في مكان...» الى آخر ما تقدّم.

و قد مرّ قوله (ع) أيضا: «و لم يحتج الى شيء، بل يحتاج إليه.» و قال (ع) أيضا:

«إنّ الله لا إله إلّا هو، كان حيا بلا كيف، و لا اين، و لا كان في شيء، و لا ابتدع لكونه مكانا؛ فكان الله حيا بلا حياة حادثه، و لا كون موصوف، و لا كيف محدود، و لا اين موقوف، و لا مكان ساكن.»

و قال الباقر (ع) لرجل قال له: «اخبرني عن ربك، متى كان؟ فقال (ع): ويلك! إنّما يقال لشيء لم يكن، متى كان؟ إنّ ربّي - تبارك و تعالى - كان لم يزل حيا بلا كيف، و لم يكن له كان، و لا كان لكونه كيف، و لا كان له اين، و لا كان في شيء، و لا كان على شيء، و لا ابتدع لكونه مكانا.»

و قد سئل امير المؤمنين (ع): اين كان ربنا قبل ان يخلق سماء و ارضا؟ فقال (ع):

اين سؤال عن مكان، و كان الله و لا مكان.»

و عن زرارة، قال: «قلت لابي جعفر (ع): أ كان الله، و لا شيء؟ قال: نعم، كان، و لا شيء، قلت: فاين كان يكون؟ قال: و كان متكئا فاستوى جالسا، و قال: احلت يا زرارة و سألت عن المكان، اذ لا مكان.»

و قال الرضا (ع): «و لم يخلق الله العرش لحاجة به إليه، لأنّه غنى عن العرش»

(١). البحار ٤: ٢٢٩/٣.

(٢). المصدر ٣: ٢٧ / ٣٢٧.

(٣). المصدر ٣: ٥ / ٣١١.

(٤). المصدر ٤: ٢٧ / ٢٩٨.

(٥). المصدر ٣: ٢٣ / ٣٢٦.

(٦). المصدر ٥٧: ٦٣ / ٨٣.

(٧). المصدر ٥٧: ٩٤ / ١٦٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٨٩ لو كان محتاجا إلى من أحداثا لكان معلولا له و حادثا

فإن يحج الى المكان يحدث و الاحتياج من صفات المحدث

و كان محدودا بما عليه أو فيه بعد فقره إليه

فليس محمولا على عرش و لاشيء بل استولى عليه و علا

إذ كان أقوى منه ما قد حمله بل ليس بالجسم فلا حامل له

بل كل شيء حامل بقدرته و ليس ذا بعضو أو بجثته و عن جميع ما خلق.»

و قال الصادق في الحديث الآتي: «و نفينا ان يكون العرش حاويا له، و ان يكون - عزّ و جلّ - محتاجا الى مكان أو الى شيء ممّا خلق،

بل خلقه محتاجون إليه.»

### [لو كان محتاجا إلى مخلوقاته لكان معلولا لها]

لو كان محتاجا إلى من أحداثا، لكان معلولا له؛ اي الى ما احدث؛ لأنّ ما يحتاج إليه وجود الشيء من تمام علته، و كان حادثا أيضا؛ اذ

كلّ معلول حادث، فمقتضى الغنى الذاتى له تعالى، ان لا يكون زمانيا و لا مكانيا، و لا يكون معروضا لشيء من هذه الحوادث.

و على هذا، فظن يحج الى المكان يحدث؛ اي يصير حادثا، و الاحتياج من صفات المحدث. عن سليمان بن مهران، قال:

«قلت لجعفر بن محمد (ع): هل يجوز ان نقول إنّ الله - عزّ و جلّ - فى مكان؟

فقال: سبحان الله و تعالى عن ذلك، إنّ لو كان فى مكان لكان محدثا، لأنّ الكائن فى مكان محتاج الى المكان، و الاحتياج من

صفات المحدث، لا من صفات القديم.»

### [هو تعالى ليس محمولا على العرش و لاشيء آخر]

و كان أيضا محدودا بما عليه، أو فيه بعد فقره إليه، كما تقدّم توجيهه. فليس محمولا على عرش و لاشيء، بل استولى عليه و علا

عليه، قدرة و احاطة؛ إذ كان أقوى منه ما قد حمله، لظهور أنّ الحامل، أقوى من المحمول. بل ليس بالجسم فلا حامل له اصلا، بل كلّ

شيء حامل بقدرته، كما تقدّم فى كلام امير المؤمنين (ع) جوابا عن اليهودى، و قول الصادق (ع): «لا تحويه ارضه، و لا تقله سماواته،

و أنّه حامل الأشياء بقدرته.»

(١). البحار ٣: ١٤ / ٣١٧.

(٢). المصدر ٣: ٣٥ / ٣٣٠.

(٣). المصدر ٣: ٣٢٧ / ٢٦.

(٤). المصدر ٤: ٢٨٦ / ١٨.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٩٠

**[ليس هو تعالى ذا عضو و ذا جنة]**

و ليس ذا بعضو أو بجثته، جلّ ان يكون له عضو أو تكون له جثته. عن دواد الرقى، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قوله تعالى: وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ... ، فقال لى (ع): ما يقولون؟ قلت: يقولون إنّ العرش كان على الماء، و الربّ فوقه، فقال (ع): قد كذبوا من زعم هذا، فقد صير الله محمولا، و وصفه بصفة المخلوقين، و لزمه أنّ الشىء الذى يحمله اقوى منه؛ قلت: بين لى جعلت فداك! فقال (ع): إنّ الله - عزّ و جلّ - حمل دينه و علمه الماء، قبل ان تكون ارض أو سماء، او جنّ أو انس، او شمس أو قمر، فلمّا اراد ان يخلق الخلق نثرهم بين يديه، فقال لهم: من ربكم؟ فكان أول من نطق، رسول الله (ص)، و امير المؤمنين (ع)، و الأئمة (ع)، فقالوا: انت ربنا، فحملهم العلم و الدين؛ ثم قال للملائكة: هؤلاء حملة علمى و دينى، و امنائى فى خلقى.»

و قال (ع) جوابا عن الزنديق، حيث سأله عن قوله: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ، قال (ع): بذلك وصف نفسه، و كذلك هو مستول على العرش، باين من خلقه، من غير ان يكون العرش حاملا له، و لا ان يكون العرش حاويا له، و لا أنّ العرش محتاز له؛ و لكننا نقول: هو حامل العرش و ممسك العرش؛ و نقول: من ذلك ما قال:

وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ، فَبِتْنَا مِنَ الْعَرْشِ مَا ثَبَتَهُ، وَ نَفِينَا ان يَكُونَ الْعَرْشُ حَاوِيَا لَهُ، وَ ان يَكُونَ -عزّ و جلّ- محتاجا الى مكان أو الى شىء ممّا خلق؛ بل خلقه محتاجون إليه.»

قال السائل: فما الفرق بين ان ترفعوا ايديكم الى السماء، و بين ان تخفضوها نحو الأرض؟ قال (ع): ذلك فى علمه و احاطته و قدرته سواء؛ و لكنّه - عزّ و جلّ - امر اوليائه و عباده برفع ايديهم الى السماء نحو العرش؛ لأنّه جعله معدن الرزق، فبتنا ما ثبته القرآن و الأخبار عن الرسول (ص)، حين قال: ارفعوا ايديكم الى الله - عزّ و جلّ -، و هذا يجمع عليه فرق الائمة كلّها.»

و قال الرضا (ع): لا يوصف بالكون على العرش، لأنّه ليس بجسم، تعالى عن

(١). هود ١١: ٧.

(٢). البحار ٣: ٣٣٤ / ٤٥.

(٣). طه ٢٠: ٥.

(٤). البقرة ٢: ٢٥٥.

(٥). البحار ٣: ٢٩ / ٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٩١ كان و لا أماكن تحمله معتمدا بالقدرة التى له

من قال فيم؟ أو على م؟ ضمّنه و من يقل أين؟ فاخلى الأمكنة صفة خلقه علوا كبيرا.»

و فى جواب امير المؤمنين (ع) عن اسئلة الزنديق المنكر للقرآن فى قوله تعالى:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى قال (ع): يعنى، استوى تدبيره و علا امره.» و نظيره احاديث أخرى عنهم (ع).

**[كيف يكون العرش حاملا له، و قد كان و لا أماكن تحمله؟]**

و كيف يكون العرش أو غيره حاملا له، و قد كان و لا أماكن تحمله معتمدا بالقدرة التي له، قال امير المؤمنين (ع): «الحمد لله الذي هو أول لا بدء ممّا و لا باطن فيما، و لا بذى حجب فيحوى، كان و لا أماكن تحمله اكنافها، و لا حملة ترفعه بقوتها، بل حارت الأوهام ان يكتيف المكييف للأشياء، و من لم يزل بلا مكان، و لا يزول باختلاف الأزمان، و لا ينقلب شأننا بعد شأن.»  
و جاء قوم من وراء التّهر، فسألوا أبا الحسن (ع)، عن الله: «اين كان؟ و كيف كان؟  
و على اى شىء كان اعتماده؟ فقال (ع): إن الله - عزّ و جلّ - كيف الكيف، فهو بلا كيف، و اّين الاين، فهو بلا اين، و كان اعتماده على قدرته، فقالوا: نشهد أنّك عالم.»

### [من قال: فيم؟ فقد ضمّنه المكان، و من قال: أين هو؟ فقد أخلى الأمكنة منه]

من قال فيم أو على م، ضمّنه؛ اى جعله مضمونا، محاطا قد ضمّنه المكان؛ و من يقل: أين هو؟ فأخلى الأمكنة منه، كما مرّ فى مكالمه الحبر اليهودى مع ابي بكر، قال امير المؤمنين (ع):  
«و من قال فيم؟ فقد ضمّنه و من قال: على م؟ فقد أخلى منه.»  
و قال (ع) أيضا: «و من قال: اين؟ فقد غياه؛ و من قال: على م؟ فقد أخلى منه؛ و من قال: فيم؟ فقد ضمّنه.»  
و قال موسى بن جعفر (ع): «و من قال: فيم؟ فقد ضمّنه؛ و من قال: على م؟ فقد

(١). البحار ٣: ٣١٧ / ١٤.

(٢). طه ٢٠: ٥.

(٣). البحار ٣: ٣١٠ / ٤.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٥). المصدر ٤: ١٤٣ / ١٣.

(٦). المصدر ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٧). الكافي ١: ١٤٠ / ٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٩٢ و الأحدى لا يحلّ ذاته شيئا و لا فيه مكوناته لا خلقه فيه و لا فى الخلق هو يحيط خلقه و لا يحيطه جهله؛ و من قال: اين؟ فقد أخلى منه؛ و من قال: ما هو؟ فقد نعته؛ و من قال: الى م؟ فقد غياه.»

و قال الرضا (ع): «و من قال: فيم؟ فقد ضمّنه؛ و من قال: الى م؟ فقد نهّاه؛ و من قال: حتّى م؟ فقد غياه؛ و من غياه فقد جزّاه؛ و من جزّاه، فقد وصفه؛ و من وصفه، فقد الحد فيه؛ لا يتغيّر الله بانغيار المخلوق، كما لا يتحد بتحديد المحدود.»  
و قال (ع) أيضا فى جواب مكتوب فتح بن يزيد: «و من قال: على م؟ فقد حمّله؛ و من قال: اين؟ فقد أخلى منه؛ و من قال: الى م؟ فقد وّته.»

و قال الصادق (ع): «كذب من زعم أن الله - عزّ و جلّ - فى شىء أو من شىء او على شىء.»

و قال (ع): «من زعم أن الله من شىء، فقد جعله محدثا؛ و من زعم أنه فى شىء، فقد زعم أنه محصور؛ و من زعم أنه على شىء، فقد جعله محمولا.»

وقال (ع): «من زعم أنّ الله في شيء أو من شيء أو على شيء، فقد اشرك؛ لو كان - عزّ وجلّ - على شيء، لكان محمولاً؛ ولو كان في شيء، لكان محصوراً؛ ولو كان من شيء، لكان محدثاً.» هذا في المكان، والحاملية والمحمولية. واما الحائية والمحلية، فهي كما قلت:

### [الأحدى الذات لا يحلّ ذاته شيئاً ولا يكون محلاً لحلول مخلوقاته]

والأحدى لا يحلّ ذاته شيئاً، ولا يحلّ فيه مكوناته، بان يكون محلاً لحلول المخلوقات فيه، لا خلقه فيه ولا في الخلق هو؛ بل هو تعالى يحيط خلقه، ولا يحيطه الخلق؛ يعنى، أنّ الأحدى الذاتية، مانعة عن الحائية والمحلية؛ لأنّ المحلية، تستلزم التجزى؛ والحائية، تستلزم المحدودية، وكلّ محدود متجزى. وقد اشار الصادق (ع) في كلامه السابق الى الأحدى، و أنّه باين من خلقه، وأنّ احاطته بالاشراف والاحاطة

(١). الكافي ١: ١٤٠/٦.

(٢). البحار ٤: ٢٢٩/٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٨٤/١٧.

(٤). المصدر ٣: ٣٢٧/٢٦.

(٥). المصدر ٣: ٣٣٣/٣٩.

(٦). المصدر ٣: ٣٢٦/٢٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٩٣ ما ليس حادثاً فلا يغيّر والانتقال حركة تغيير والحركة احتاجت الى محرّك لما بدا حدوثها للمدرك \*\*\* و القدرة، فتذكّر! وقال (ع) أيضاً: «فردانى لا خلقه فيه، ولا هو فى خلقه.»

و اما الانتقال والتغير والحركة، فكما قلت:

### [ما ليس حادثاً فلا يغير، والانتقال حركة وتغير]

ما ليس حادثاً فلا يغيّر؛ اى لا يدخله التغيير كما تقدّم، والانتقال أيضاً حركة وتغير، وكذلك الحركة ليست إلّا تغيراً وانتقالاً من موضع الى موضع، فهي أيضاً من الحوادث. فعن ابي بصير عن ابي عبد الله (ع)، قال، قلت: فلم يزل الله متحرّكاً؟ قال: تعالى الله عن ذلك، إنّ الحركة صفة محدثة بالفعل. والحركة احتاجت الى محرّك؛ كما قال موسى بن جعفر (ع) فى الحديث المتقدم: «و كلّ متحرّك محتاج الى من يحركه أو يتحرّك به.»، لما بدا حدوثها للمدرك؛ فإنّ كلّ احد يدرك حدوثها بانتقالها وتغيرها و كلّ حادث يحتاج الى المحدث.

(١). البحار ٥٧: ١٦١/٩٦.

(٢). المصدر ٣: ٣١١/٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٩٤

## المقصد الرابع: في افعاله تعالى شأنه

### إشارة

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٩٥ لله فعل، بشهادة الأثر والأثر الحاكى، عن إمعان النظر إذ أثر الحكمة فيه ظاهر تشهد أن فعله مدبر و لازم الحكمة و التدبير العلم و القدرة للتأثير المقصد الرابع:

### في أفعاله تعالى شأنه، و هي كثيرة

### إشارة

و حيث إنَّ كلَّ فعل صادر من كلِّ فاعل، يكون منشأ لانتزاع وصف مشتق منه، جار على ذاته، محمول عليه، فيقال: لمن قتل قاتل، و لمن اكل آكل، كانت افعاله تعالى كذلك مستتبعه لأوصاف، منتزعة عن مبادئها، جارية عليه. فهذا الاعتبار يطلق على الأفعال، الأوصاف أيضاً، و يقال لها «الصفات الفعلية»، قبالة «الصفات الذاتية»، التي تنتزع من نفس الذات، او من مقتضى الذات بما هي ذات، قديم، كامل، لا بمناط صدور فعل منه، او أتصافه به. لله تعالى فعل، بشهادة الأثر؛ كما أن ذاته تعالى و وجوده أيضاً تثبت بشهادة الأثر؛ فإنَّ كلَّ من الإيجاد و الإعدام، و الإحياء و الإفناء، و القبض و البسط، و التغيير و التبديل، و المحو و الاثبات، فعل من افعاله، و كلُّها آثار دالة على فعله تعالى؛ و الأثر الحاكى عن إمعان النظر؛ اى كما أن هذه الآثار من المذكورات، شاهدة على أن له تعالى فعلا، كذلك حاكية عن نظر و امعان و حكمة و اتقان. إذ أثر الحكمة فيه؛ اى فى فعله، ظاهر كظهور اثر الصنع فيه، كما تقدّم توضيحه فى اثبات الصانع. و هذه الحكمة المشهودة فى الأفعال، تشهد أن فعله مدبر؛ اى صادر عن عمد و تدبير و غرض و تقدير.

### [يستلزم الحكمة و التدبير العلم و القدرة للتأثير]

و لازم الحكمة و التدبير، العلم و القدرة للتأثير، بان يكون عالما بما يؤثّر، قادرا على ما يؤثّر. فقد ثبت له تعالى بأول نظرة فى صنعه و صفان: العلم و القدرة، و هما و صفان ذاتيان ازليان على ما تقدّم.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٩٦ و العلم و القدرة يوجبان بالطبع أوصافا هى الثوانى

و ما يجوز نفيه من الأزل أو سلبه أو ضده و وصف فعل

ثم التي استلزمها الوصفان مشيئة إرادة و تان

فعلان مخلوقان بالإنشاء و من مبادئ ساير الأشياء

و استتبعت مشيئة حبا، رضا كذا إرادة لقدر و قضاء

### [يستلزم العلم و القدرة أوصاف اخر، و هى المشيئة و الإرادة و التقدير و القضاء]

و العلم و القدرة يوجبان بالطبع، من حيث تعلّقهما بالصّنع أوصافا اخر له تعالى، استلزاما و استتباعا، و تلك الأوصاف، هى الثوانى بالنسبة إليهما؛ فإنَّ العلم و القدرة و صفان أوليان له تعالى باعتبارين: باعتبار ايجاب الصنع لهما أولا، و باعتبار كونهما و صفين ذاتيين.

و هذه الأوصاف، و هي المشيئة و الإرادة و التقدير و القضاء، اوصاف ثانية باعتبار ايجاب العلم و القدرة لها.

### [الملاك المائز بين الصفات الذاتية و الصفات الفعلية]

و ما من الأوصاف يجوز نفيه من الأزل، بان يقال أنه ليس ازلياً، كالرازق و المحيي و المميت مثلاً؛ فإنه تعالى ليس من الأزل برازق أو محيي أو مميت، أو جاز سلبه عنه، وقتاً ما، او في شيء ما، كأن يقال ليس بخالق الآن، او برازق فلاناً أو براض عن فلان، أو جاز ضده عليه أيضاً، كالرضا، فإنه يتصف بضده، كما يتصف به، فيقال:

هو تعالى ساخط، كما يقال: هو راض. فكل وصف من هذه الأنواع الثلاثة، وصف فعل، اي فعله فيكون وصف فعله تعالى. و هذا هو الملاك المائز بين الصفات الذاتية و الفعلية.

ثم الاتصاف التي استلزمها الوصفان؛ اي العلم و القدرة بنفسهما، إنما هي مشيئة و إرادة.

### [المشيئة من توابع العلم، و الإرادة من توابع القدرة]

فالمشيئة من توابع العلم، و الإرادة من توابع القدرة؛ اذ مبدأ المشيئة العلم، و العلم بالشئ يقتضى مشيئته، او مشيئة عدمه، و القدرة مبدأ الإرادة و مقتضية لها؛ لا تتحقق القدرة إلا مع الاختيار.

و تان فعلان مخلوقان بالإنشاء، انشأهما الرب و خلقهما، كما خلق غيرهما من الأشياء و الأفعال. و هما من مبادئ ساير الأشياء؛ فإنه ما من شيء إلا و قد خلقه بالمشيئة و الإرادة، و لهما أيضاً مبادئ اخر من الحبّ و الرضا و الكراهة و السخط و القضاة. و استتبعت مشيئته، حباً و رضاء، اذ لا يمكن ان يشاء احد شيئاً إلا عن حبّ و رضاء، و كذا عدم المشيئة يستتبع الكراهة و السخط، اذ لا يمكن ان لا يشاء احد شيئاً

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٩٧ إن المشيئة لديهم محدثة مخلوقة بنفسها منبعثة

عن علمه، لا- هي علم، إذ لزم أن لم يجز إن شاء مثل إن علم إلا مع كراهة و سخط؛ و كذلك استتبعت إرادة لقدرة محفّف القدر و قضاة؛ يعنى، أن الإرادة أيضاً تستتبعهما، فيكونان متأخرين عنها رتبة.

### [و عندهم (ع) المشيئة محدثة و مخلوقة]

إنّ المشيئة لديهم (ع)، محدثة؛ كما عن محمد بن مسلم، عن الصادق (ع)، قال:

«المشيئة محدثة.» فهي فعل مخلوق، و هي مخلوقة بنفسها؛ كما عن ابي سعيد القمط، عن الصادق (ع):

«خلق الله المشيئة قبل الأشياء، ثم خلق الأشياء بالمشيئة.» و عن ابن اذينة، عنه (ع)، قال: «خلق الله المشيئة قبل الأشياء بنفسها، ثم خلق الأشياء بالمشيئة.»

اقول: معنى قوله (ع): «خلق الأشياء بالمشيئة»، هو ما ذكرت من أنها مبدأ خلق الأشياء، و أنه تعالى خلقها بمشيئته؛ و اما أنها خلقت بنفسها، فمعناه أنها ليست مخلوقة بمشيئة اخرى أو بشيء مخلوق آخر، فالحكم اضافي بالنسبة الى سائر الأشياء.

### [المشيئة عندهم (ع) منبعثة عن علمه، لا هي علم]

فلا- ينافي تقدّم العلم عليها؛ بل هي منبعثة عن علمه لا هي علم؛ إذ لزم أن لم يجز قول إن شاء الله، مثل ما لا يجوز إن علم الله. عن بكر بن اعين، قال:

«قلت لابي عبد الله (ع): علم الله و مشيئته هما مختلفان، أم متفقان؟ فقال (ع): العلم، ليس هو المشيئة، الا- ترى أنك تقول: سافعل كذا، إن شاء الله، و لا تقول: سافعل كذا ان علم الله؛ فقولك إن شاء الله، دليل على أنه لم يشأ، فاذا شاء كان الذي شاء علم الله سابق المشيئة.»  
ثم ان الإرادة أيضا عندهم (ع)، محدثة؛ لأنه فعل عندهم، و كل فعل محدث مخلوق، و قد اشرت الى أنها مخلوقة:

(١). البحار ٥: ١٢٢ / ٦٧.

(٢). المصدر ٤: ١٤٥ / ١٩.

(٣). ليس في الكافي «قبل الأشياء».

(٤). الكافي ١: ١١٠ / ٤.

(٥). في الكافي: «كما شاء».

(٦). البحار ٤: ١٤٤ / ١٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٩٨ من قال لم يزل مریدا شائيا ليس موحدًا و لا مواليا بل كان لم يزل عليما قادرا و لم يرد ثم أراد ما جرى و ليستا فيه على المعهود من خلقه المقدر المحدود شاء بلا روية و همّة يريد لا بفكر أو همامة

### [و عندهم (ع) الإرادة محدثة، و من قال خلفه فليس موحدًا]

من قال لم يزل مریدا شائيا، ليس موحدًا عندهم (ع)، و لا مواليا لهم (ع)؛ لأنه لا يواليهما إلا الموحّد. «من اراد الله بدء بكم، و من وحده قبل عنكم.» قال الرضا (ع):  
«المشيئة من صفات الأفعال، فمن زعم أنّ الله لم يزل مریدا شائيا، فليس بموحّد.» و عن زيد النرسي، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: كان الله، و هو لا يريد بلا عدد، أكثر ممّا كان مریدا.»  
بل كان لم يزل عليما قادرا، و لم يرد شيئا، ثم أراد ما جرى في الكون من الخلق و الأمر؛ كما عن ابن حميد، قال: «قلت لابي عبد الله (ع): لم يزل الله مریدا؟»  
فقال (ع): إن المرید، لا يكون إلا لمراد معه، بل لم يزل عالما قادرا ثم اراد.»

### [الإرادة و المشيئة فيه تعالى، ليستا كالمقدر و المحدود]

و ليستا؛ اي المشيئة و الإرادة فيه تعالى، على النحو المعهود من خلقه، المقدر المحدود، بان يكونا له تعالى حالة نفسائيه، و يحصل له منهما في نفسه حالة خاصه، او يكون لحصولهما شرائط و مبادئ مخصوصه، كما هو كذلك في الخلق، بل هو تعالى، شاء بلا روية و همّة؛ اي همّ بالشئ، و هو يريد لا بفكر أو همامة. قال امير المؤمنين (ع):  
«شاء الأشياء لا بهمة، ذراك لا بخديعة، فاعل لا باضطرار، مقدر لا بحركة، مرید لا بهمامة، سميع لا بآله، بصير لا بأداة.» و قال (ع):  
«متكلم لا بروية، و مرید لا بهمة.»  
و قال الرضا (ع): «فاعل لا باضطرار، مقدر لا بجول فكرة، مدبر لا بحركة، مرید



(١). ظاهرا جملةً از زیارت جامعة باشد.

(٢). البحار ٥٧: ٣٧ / ١٢.

(٣). المصدر ٤: ١٧ / ١٤٥.

(٤). المصدر ٤: ١٦ / ١٤٤.

(٥). المصدر ٤: ٣٤ / ٣٠٤.

(٦). المصدر ٤: ٢٩ / ٥٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٩٩ إرادة الخلق، الضمير، ثم ما يبدو من الفعل الذي قد أبرما

إرادة الله تعالى قدره إحدائه و فعله و أمره

أمر بلا نطق و لا لسان فعل بلا كيف و لا يعانى

يقول كن، من غير لفظ و سبب فكان ما أراد من غير تعب لا بهمامة، شاء لا بهمة، مدرك لا بمجسة.»

إرادة الخلق، الضمير أولًا، ثم ما يبدو للفاعل من الفعل الذي قد أبرم و احكمه؛ و أما إرادة الله تعالى قدره، فهو إحدائه و فعله في

التكوينية، و أمره فيها و فى التشريعات، أمر بلا- نطق و لا لسان فيهما أيضا، و فعل بلا كيف فيه، و لا يعانى فى حصوله و صدوره

منه، تعبًا و مشقةً، يقول: كن، من غير لفظ و سبب، فكان ما أراد من غير تعب و لا نصب، قال الصادق (ع) فى الإهليلجة، حيث قال

السائل: «فاخبرنى عن ارادته؛ قلت:

«إنَّ الإرادة من العباد، الضمير و ما يبدو بعد ذلك، و أما من الله- عزَّ و جلَّ-؛ فالإرادة للفعل احداثه.» و قال موسى بن جعفر (ع): «و

إنَّما تكون الأشياء بإرادته و مشيئته من غير كلام و لا تردّد فى نفس، و لا نطق بلسان.»

و عن صفوان بن يحيى، قال: «قلت لأبى الحسن (ع): اخبرنى عن الإرادة من الله- عزَّ و جلَّ-، و من الخلق، فقال (ع): الإرادة من

الخلق، الضمير، و ما يبدو له بعد ذلك من الفعل، و أما من الله- عزَّ و جلَّ-، فارادته احداثه لا غير ذلك؛ لأنَّه لا يروى و لا يهَمَّ و لا

يتفكّر، و هذه الصفات منفية عنه، و هى من صفات الخلق، فإرادة الله هى الفعل، لا غير ذلك، يقول له: كن فيكون بلا لفظ، و لا نطق

بلسان، و لا همّة و لا تفكّر و لا كيف، لذلك كما أنّه بلا كيف.»

و فى الكافى، «كما أنّه لا كيف له.»

و قال الصادق (ع): «و اذا اراد الله شيئًا كان، كما اراد، يأمره من غير نطق.»

(١). البحار ٤: ٣ / ٢٢٩.

(٢). المصدر ٣: ١ / ١٩٦.

(٣). المصدر ٣: ١٩ / ٢٩٥.

(٤). المصدر ٤: ٤ / ١٣٧.

(٥). المصدر ٤: ٦ / ١٦٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٠٠ ثم لكل منهما نوعان حتم و لا حتم تعلّقان

بالكون و الشرع و لا مردّ له ما كان محتوما و لن يبدله

و حتم شرع، عزمه و قد يعزم عزم و بالتكوين خصّ ما حتم

و ليس بين ذين من تلازم كنهى آدم و لم يحتم

و أمره إبليس و الخليلاعزما بأن يذبح إسماعيلاً  
لو لاه، فالمغلوب من برئته يغلب ما شاء على مشيئته

### [و عندهم (ع) المشيئة و الإرادة فيه تعالى نوعان: المشيئة الحتمية و غير الحتمية، و الإرادة الحتمية و غير الحتمية]

ثم لكل منهما نوعان: حتم و لا حتم؛ أي كل من المشيئة و الإرادة قد تكون حتمية، و أخرى غير حتمية؛ و هما تعلقان على نوعيهما بالكون و الشرع، فكل من المشيئة و الإرادة، حتمية و غير حتمية، قد تكون شرعية؛ أي الطليئة، و أخرى تكويتية. و لا مرد له ما كان محتوماً من التكويتيات، و لن يبدله ما كان محتوماً من الشرعيات، و حتم شرع، عزمه، و قد يعزم عزم، فيقال للفريضة العزيمة، سواء كانت مما تقبل النسخ و التبديل، أم لا. و بالتكوين خص ما حتم، فيطلق المحتوم على التكويتيات خاصة.

و ليس بين دين؛ أي بين التكوين و التشريع من تلازم، فقد يكون الشيء بحسب التشريع محتوماً أو فريضة، و ليس بحسب التكوين محتوماً، كنهى آدم تشريعاً، و لم يحتم عدم اكله تكويناً؛ و مثل أمره تعالى إبليس بالسجود تشريعاً، و عدم تحتمه عليه تكويناً؛ و مثل أمره الخليلاعزما تشريعاً، بأن يذبح ابنه إسماعيلاً، و عدم تحتمه عليه تكويناً. لو لاه؛ أي لو لا عدم التلازم، فالمغلوب من برئته، يغلب ما شاء على مشيئته تعالى. لو صرح أنه لو كان ما أمر به أو نهى عنه، محتوماً تكويناً، كما هو محتوم تكليفاً، فمع مخالفة العبد و عصيانه، لزم محذور المغالبة قطعاً. قال الصادق (ع):

«امر الله و لم يشاء، و شاء و لم يأمر؛ امر إبليس ان يسجد آدم، و شاء ان لا يسجد، و نهى آدم عن اكل الشجرة، و شاء ان يأكل منها، و لو لم يشاء لم يأكل.»

و عن فتح بن يزيد عن الهادي (ع)، قال: «قلت: إن عيسى (ع) خلق من الطين كهية الطير، فنفخ فيه فصار طيراً باذن الله، و السامري خلق لهم عجلاً جسداً لنقض نبوة موسى (ع)، و شاء الله ان يكون ذلك كذلك، إن هذا هو العجب! فقال (ع): يا

(١). الكافي ١: ٣/١٥٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٠١

فتح! إن لله ارادتين و مشيئتين: إرادة حتم، و إرادة عزم، ينهى و هو يشاء، و يأمر و هو لا يشاء، أو ما رأيت أنه نهى آدم و زوجته عن ان يأكلا من الشجرة و هو شاء ذلك، و لو لم يشاء، لم يأكلا، و لو أكلا لغلبت مشيئتهما مشيئة الله. و في الكافي: «و لو لم يشاء ان يأكلا، لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله.»

اقول: قوله (ع): «إرادة حتم، و إرادة عزم»، هذا من اطلاق الحتم على خصوص التكوين. و أما ما في الكافي من ذبح اسحاق، فهو على خلاف المشهور المقطوع، الظاهر من الكتاب، و القول به من الاسرائيليات، فلا بد من حمله على اشتباه الراوي أو تدسيس بعض الرواة. و قال الحسين (ع): «و امضى المشيئة و الإرادة و القدرة و العلم، بما هو كائن، لا مانع له في شيء من امره، و لا كقوله يعادله، و لا ضد له ينازعه، لا منازع له في شيء من امره.»

و قال الصادق (ع): «لا ملجأ لعباده مما قضى، و لا حجة لهم فيما ارتضى، لم يقدرُوا على عمل، و لا معالجة مما احدث في ابدانهم المخلوقة، إلا برئهم؛ فمن زعم أنه يقوى على عمل، لم يرده الله - عز و جل -، فقد زعم أن ارادته تغلب إرادة الله - تبارك و تعالى.»

و في فقه الرضا، سئل امير المؤمنين (ع) عن مشيئة الله و ارادته، فقال (ع): «إن لله مشيئتين: مشيئة حتم و مشيئة عزم، و كذلك إن لله ارادتين: إرادة حتم و إرادة عزم، إرادة حتم لا تخطى و تصيب، و له مشيتان: مشيئة يشاء و مشيئة لا يشاء؛ معناه: اراد العباد و شاء، و لم يرد المعصية و شاء؛ و كل شيء بقضائه و قدره، قد شاء الله من عباده المعصية، و ما اراد، و شاء الطاعة و اراد منهم؛ لأن المشيئة مشيئة الأمر و مشيئة العلم، و ارادته إرادة الرضا و إرادة الأمر؛ امر بالطاعة و رضى بها و شاء المعصية؛ يعنى علم من عباده المعصية، و لم

يأمرهم بها، فهذا من عدل الله- تبارك و تعالي- في عبادته، جلّ جلاله و عظم شأنه.»

(١). البحار ٤: ٢٩٢ / ٢١.

(٢). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٣). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

(٤). المصدر ٥: ١٢٤ / ٧٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٠٢ و في التوالى، تسبق المشيئة إرادة و هي على البقية

### [كيفية ترتيب هذه الصفات فيه تعالى: تسبق المشيئة الإرادة، و الإرادة سابقة على البقية]

و في التوالى؛ اى فى مقام ترتب هذه الصفات تسبق المشيئة إرادة، كما يسبق العلم على المشيئة، و هي؛ اى الإرادة، سابقة على البقية؛ اى القضاء و القدر و تابعهما؛ لأنّ الجميع من توابع الإرادة، و إنّما تسبق المشيئة على الإرادة لمكان الحيثية التى ملحوظة فيها؛ فإنّ لكلّ منها حيثية تباين بها حقيقتها و محلّيتها، و يمتاز بها عن الآخر،

(١). ترتب هذه المراتب على الوجه المذكور لنا فى انفسنا، امر بديهيّ، معلوم، معهود؛ فإنّ كلّ احد منّا، اذا علم بشىء، فأول ما يبدو له بعد العلم، المشيئة، ثمّ المراتب الاخر؛ فإنّ الشخص اذا علم شيئا، أمّا ان يشاءه، او لا يشاءه، و اذا شأته، فأما ان يريد، و هو العزم عليه، أم لا يريد؛ ثمّ اذا اراده، يقع فى التقدير له بحسب الكمية و الكيفية، ثمّ اذا تمّ التقدير، يقضى به و يمضيه، ألا أنّ هنا مجال لأنّ يتوهم متوهم، أنّ هذا من قياس الخالق بالمخلوق؛ لكنّه خطأ، لأنّ هنا مسثلتان:

إحدهما: ثبوت هذه الأمور لله تعالى، و جواز نسبتها إليه تعالى فى الكتاب و السنّة بحدّ لا يحصى؛

ثانيتها: ترتب هذه الأمور له تعالى على الوجه المعهود لنا، فهذا امر اخذناه عن الحجّة (ع) مع تنزيهه تعالى عن لوازمها التى غير منفكّة عنّا، لجهلنا و عجزنا و قصورنا بالأشياء، و عدم احاطة علمنا و قدرتنا بالجهات و الأنحاء: من الفكر و التروى و التريد و التخيير و التخيير، و لا- مانع ان يكون لفعله تعالى من مقام العلم، الى مقام الحصول فى العين، مبادئ مترتبة مع تنزهه، من لوازم النقص، و كمال علمه و قدرته على الأمور من أول الأمر؛ كما جعل النطفة علقه، و العلقه مضغّه، و هكذا ساير التكوينية العادية؛ و لا مانع من ان يكون ترتب تلك المبادئ له تعالى على نحو ترتبها لنا، و لكن مع التنزيه، و ان يكون هو تعالى، إنّما انشأ فينا هذه المبادئ على هذه المراتب لنستدلّ بها على افعاله، و لكن مع تنزيهه عن لوازمها النقصية، كما انشأ فينا العلم و القدرة و غيرها من الصفات، لنستدلّ بها على صفاته مع التنزيه. و قد اخبرنا الحجّة (ع) بذلك، فوافق الخبر للواقع، فليس هذا من باب القياس فى شىء.

هذا، مع أنّه تعالى لما اخبرنا بعلمه و مشيئته و ارادته و قدره و قضائه، ثمّ وجدنا منه انفكاك بعضها عن بعض، و حصول بعضها دون بعض، و تأخر بعضها عن بعض، علمنا بترتب هذه الأمور، فقد علمنا أنّه تعالى كان لم يزل عالما، و لكنّه لم يكن لم يزل شائيا و مريدا، ثمّ وجدناه يخلق ما يشاء من الأمور المتدرّجة الحصول، و المترتبة فى الوجود، و قد علمنا أنّه كان شائيا لها قبل حصولها بكثير، فقد علمنا أنّه كان شائيا و لم يكن مريدا، ثمّ وجدنا خلقه كلّ شىء بقدر معلوم، فعلمنا أنّه لا يريد كلّ شىء إلا بقدر، ثمّ وجدناه قد يغيّر ما اراده كما سيأتى مشروحا فى البداء، فعلمنا أنّه لم يقض به، فعلمنا أيضا أنّ القضاء بعد الإرادة.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٠٣ حيثية المشيئة اهتمام بالشىء، و الإرادة الإتمام

و القدر التقدير فى المشاء ثمّ القضاء تمّ بالإمضاء

و استعملت كلّ مقام الآخرو يعرف المراد بالظواهر \*\*\* مع جواز استعمال كلّ، مقام الآخر أيضا.

حيثية المشيئة، اهتمام بالشئ؛ اي الهَمُّ به و قصده و ابتدائه، و الإرادة حيثيتها الإتمام، و أما القدر، فحيثيته التقدير في المشاء في حدوده المعينة، ثم القضاء تمّ بالإمضاء؛ اي بعد التقدير القضاء و يتمّ بالامضاء. ففي الكافي، عن علي بن ابراهيم الهاشمي، عن موسى بن جعفر (ع)، قال:

«لا يكون شئ إلا ما شاء الله، و قدر و قضى، قلت: ما معنى قضى؟ قال (ع): اذا قضى أمضاه، فذلك الذي لا مرد له.» هداية الأمة الى معارف الأئمة؛ النص؛ ص ٦٠٣

ضا (ع): يا يونس! لا تقل بقول القدرية، فقلت: و الله ما اقول بقولهم! و لكني اقول: لا يكون إلا بما شاء الله و اراد، و قدر و قضى؛ فقال: يا يونس! ليس هكذا، لا يكون إلا ما شاء الله و اراد، و قدر و قضى؛ يا يونس! تعلم ما المشيئة؟ قلت: لا، قال (ع): هي الذكر الأول؛ فتعلم ما الإرادة؟ قلت: لا، قال (ع): هي العزيمة على ما يشاء؛ فتعلم ما القدر؟ قلت: لا، قال (ع): هي الهندسة و وضع الحدود من البقاء و الفناء؛ قال: ثم قال (ع): و القضاء، هو الابرام و اقامة العين. فاستأذنته ان اقبل راسه، و قلت: فتحت لى شيئا، كنت عنه في غفلة.»

و عن المحاسن، عن يونس، عنه (ع): يا يونس! لا تتكلم بالقدر، قال: إنني لا أتكلم بالقدر، و لكن اقول: لا يكون إلا ما اراد الله و شاء، و قضى و قدر، فقال (ع): ليس هكذا، و لكن اقول: لا يكون إلا ما شاء الله، و اراد و قدر و قضى؛ ثم قال (ع): أ تدري ما

(١). الكافي ١: ١٥٠ / ١.

(٢). كذا في النسختين عندى من الكافي. و الظاهر أن فيه تقديم و تأخير، و الصحيح ما عن المحاسن، و أما ما عن تفسير القمي فلعله سقط عنه كلمة «و اراد».

(٣). البحار ٥: ١١٦ / ٤٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٠٤

المشيئة؟ قال: لا، فقال (ع): همّه بالشئ؛ او تدري ما اراد؟ قال: لا، قال (ع): اتمامه على المشيئة، قال (ع) او تدري ما قدر؟ قال: لا، قال (ع): هو الهندسة من الطول و العرض و البقاء؛ ثم قال (ع): إن الله اذا شاء شيئا اراده، و اذا اراده قدره، و اذا قدر قضاه، و اذا قضاه أمضاه.»

و عن تفسير القمي هكذا: «و لكنني اقول: لا يكون إلا ما شاء الله، و قضى و قدر، فقال (ع):

ليس هكذا يا يونس! و لكن لا يكون إلا ما شاء الله، و قدر و قضى، تدري ما المشيئة يا يونس؟ قلت: لا، قال (ع): هو الذكر الأول؛ تدري ما الإرادة؟ قلت: لا، قال (ع): العزيمة على ما شاء؛ تدري ما التقدير؟ قلت: لا، قال (ع): هو وضع الحدود من الآجال و الأزاق و البقاء و الفناء؛ تدري ما القضاء؟ قلت: لا، قال (ع): هو اقامة العين و لا يكون إلا ما شاء الله في الذكر الأول.»

و عن المحاسن أيضا، عن يونس، عنه (ع)، قال: «قلت: لا يكون إلا ما شاء الله و اراد، و قدر و قضى، فما معنى شاء؟ قال (ع): ابتداء الفعل؛ قلت: فما معنى اراد؟

قال (ع): الثبوت عليه؛ قلت: فما معنى قدر؟ قال (ع): تقدير الشئ من طوله و عرضه؛ قال قلت: فما معنى قضى؟ قال (ع): اذا قضى أمضاه، فذلك الذي لا مرد له.» و عن الدرّة الباهرة، عن الرضا (ع)، قال: «المشيئة، الاهتمام بالشئ، و الإرادة، اتمام ذلك الشئ.»

و اجمع من الكلّ في التفصيل، ما عن المعلى بن محمد، و هو حقيق بان يجعل في باب مبادئ اليجاد اصلا، قال:

«سئل العالم (ع): كيف علم الله؟

قال (ع): علم و شاء و اراد، و قدر و قضى، و مضى فامضى ما قضى، و قضى ما قدر و قدر ما اراد، فبعلمه كانت المشيئة،

(١). البحار ٥: ١٢٢ / ٦٩.

(٢). المصدر ٥: ١١٦ / ٤٩.

(٣). هذا تقى لقول الرضا (ع)، ثم سأله (ع) عن معنى كل واحد منها.

(٤). البحار ٥: ١٢٢ / ٦٨.

(٥). المصدر ٥: ١٢٦ / ٧٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٠٥

و بمشيئته كانت الإرادة، و بإرادته كان التقدير، و بتقديره كان القضاء، و بقضاه كان الامضاء؛ فالعلم متقدّم على المشيئة، و المشيئة ثانية، و الإرادة ثالثة، و التقدير واقع على القضاء بالامضاء، فلله - تبارك و تعالى - البداء فيما علم متى شاء، و فيما اراد، لتقدير الأشياء، فاذا وقع القضاء بالامضاء، فلا بداء، فالعلم فى المعلوم قبل كونه، و المشيئة فى المنشأ [فى المشاء] قبل عينه، و الإرادة فى المراد قبل قيامه، و التقدير لهذه المعلومات قبل تفصيلها و توصيلها، اعيانا و قياما [و فى الكافى: و وقتا]، و القضاء بالامضاء، هو المبرم من المفعولات ذوات الأجسام المدركات بالحواس، من ذى لون و ريح و وزن و كيل، و ما دبّ و درج من انس و جنّ و طير و سباع و غير ذلك، ممّا يدرك بالحواس فلله - تبارك و تعالى - فيه البداء، و بالعلم علم الأشياء قبل كونها، و بالمشيئة عرف صفاتها [و حدودها]، و انشاءها قبل اظهارها، و بالإرادة ميز انفسها فى ألوانها، و صفاتها و حدودها، و بالتقدير قدر اقواتها و عرف أولها و آخرها، و بالقضاء بان للناس أماكنها، و دلّهم عليها، و بالامضاء شرح عللها و ابان امرها، ذلك تقدير العزيز العليم.»

و استعملت كل من الأربعة المذكورة مقام الآخر، فقد يقال المشيئة، و يراد بها الإرادة و غيرها و بالعكس، و كثيرا ما يطلق القدر، و يراد به القضاء و بالعكس، و يعرف المراد بالظواهر من ظاهر الحال، او ظاهر المقام أو ظاهر القرينة اللفظية.

(١). و فى الكافى: «و بقضائه».

(٢). و فى الكافى: «ابان».

(٣). البحار ٥: ١٠٢ / ٢٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٠٦ و الاعتقاد بالقضاء و القدر كذاك فى الإيمان فرض يعتبر

قد خلقا من قبل أرض و السماء و الله فى الخلق يزيد ما يشاء

و ليس عبد مؤمنا حتى أقر بالله و النبى و بعث و القدر

لا ينظر الله إلى المكذب و كان ملعونا لدى كل نبى

### فصل: فى الاعتقاد بالقضاء و القدر

#### [الاعتقاد بالقضاء و القدر فرض معتبر فى الإيمان]

و الاعتقاد بالقضاء و القدر كذاك؛ اى مثل المشيئة و الإرادة فى الإيمان فرض يعتبر، فلا بدّ من الإيمان بهما.

#### [القضاء و القدر مخلوقان قبل الأرض و السماء]

و هما قد خلقا من قبل أرض و السماء، و الله فى الخلق يزيد ما يشاء. فعن رسول الله (ص)، قال:

«قدر الله المقادير قبل ان يخلق السموات و الارض بخمسين الف عام.» و عن الرضا (ع)، عن آبائه، عن على (ع)، قال: قال رسول الله

(ص): إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ -، قَدَّرَ المقادير و دَبَّرَ التدابير قبل ان يخلق آدم بألفى عام.»  
 و عن الصادق (ع): «إِنَّ القضاء و القدر خلقان من خلق الله، و الله يزيد فى الخلق ما يشاء.»  
 و عن جميل، عنه (ع)، قال: سألته عن القضاء و القدر، فقال (ع): هما خلقان من خلق الله، و الله يزيد فى الخلق ما يشاء.»

### [الافرار بالقدر، شرط الايمان، و المكذب بالقدر لا ينظر الله إليه، و هو ملعون لدى كل نبي]

و ليس عبد مؤمنا حتى أقر بأربعة: بالله و النبى و بعث و القدر، و لا ينظر الله إلى المكذب بالقدر، و كان ملعونا لدى كل نبي. فعن رسول الله (ص):

«أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاق و منان و مكذب بالقدر و مدمن خمر.»

و عن امير المؤمنين (ع)، قال: قال رسول الله (ص): لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربعة: حتى يشهد ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له، و أنى رسول الله بعثنى بالحق،

(١). البحار ٥: ١١٤ / ٤٣.

(٢). المصدر ٥: ٩٣ / ١٢.

(٣). المصدر ٥: ١١١ / ٣٦.

(٤). المصدر ٥: ١٢٠ / ٦٢.

(٥). المصدر ٥: ٨٧ / ٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٠٧ يحشر كل من يكذب القدر قردا و خنزيرا، كذا جاء الخبر

و فيهما الحتم و ما لم يحتم ممّا جرى البداء فيه فاعلم

و استلزم طبعاً كتاباً و الأجل و الإذن و الكلّ مبادئ ما فعل

فكلّ ما فى الكون من فعال بهذه السبب من الخصال

من قال غير ذا على الله افتري أو ظنّ أن ينقض بعضاً كفراً\*\*\* و حتى يؤمن بالبعث بعد الموت، و حتى يؤمن بالقدر.»

و عن زيد بن على، عن ابيه، عن جدّه، عن على (ع)، قال: «قال رسول الله (ص):

سبعة لعنهم الله و كلّ نبيّ مجاب: المغير لكتاب الله، و المكذب بقدر الله؛ الحديث.»

و عن الصادق (ع)، عن آباءه، قال: قال رسول الله (ص): ستّة لعنهم الله و كلّ نبيّ مجاب: الزائد فى كتاب الله، و المكذب بقدر الله

«...»

و عنه (ع) أيضاً، قال: قال رسول الله (ص): «إني لعنت سبعة، لعنهم الله و كلّ نبيّ مجاب قبلى، قيل: من هم يا رسول الله؟ قال: الزائد

فى كتاب الله، و المكذب بقدر الله،...»

يحشر كلّ من يكذب القدر، قردا و خنزيرا؛ كذا جاء الخبر، فعن الباقر (ع)، قال: «يحشر المكذبون بقدر الله من قبورهم، قد مسحوا

قردة و خنازير.»

### [القضاء و القدر نوعان: محتوم و غير محتوم]

و فيهما، الحتم و ما لم يحتم، كالمشيئة و الإرادة، فكلّ من القدر و القضاء أيضاً يكون فيه المحتوم و غير المحتوم. فالمحتوم منهما، هو

الذى لا تبديل فيه؛ واما غير المحتوم، فهو مما جرى البداء فيه، فاعلم؛ كما مرّ في حديث معلى بن محمّد و يأتي تفصيل البداء في محله.

### [مبادئ التكوين سبع خصال]

واستلزم طبعاً كتاباً والأجل والإذن، فإنّ تقدير الشىء وقضائه، يستتبع كلّ ذلك، كما هو ظاهر. وعلى هذا، فالكلّ مبادئ ما فعل، كالأربعة، فتكون مبادئ التكوين إذن سبعة، فكلّ ما فى الكون من فعال، يحصل ويحقّق بهذه السبع من

(١). البحار ٥: ٨٧ / ٢.

(٢). المصدر ٥: ٨٨ / ٦.

(٣). المصدر ٧٢: ٢٠٤ / ٢.

(٤). المصدر ٥: ٨٨ / ٥.

(٥). المصدر ٥: ١١٨ / ٥٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٠٨

الخصال. من قال غير ذا، بان ينكر كلّها أو بعضها، زعماً منه أنّ الأمر غير ذلك، وأنّ الحقّ الثابت كما يزعمه. فهو على الله افتري، لأنّه ينسب ما يرى إليه تعالى على حسب زعمه، أو ظنّ أن ينقض بعضها؛ اى يقدر على ان ينقض بعضها، فقد كفر. فعن الباقر (ع): «لا يكون شىء فى الأرض ولا فى السمّاء إلّا بهذه الخصال السبعة: بمشيئة وإرادة، و قدر وقضاء، و اذن و كتاب و اجل، فمن زعم أنّه يقدر على نقص واحدة منهم فقد كفر.»

و عن ابي الحسن الأوّل (ع)، قال: «لا يكون شىء فى السمّاوات والأرض إلّا بسبعة: بقضاء و قدر، و إرادة و مشيئة، و كتاب و اجل و اذن، فمن قال غير هذا، فقد كذب على الله، او ردّ على الله - عزّ و جلّ.»  
اقول: فان كان ينفيه على وجه الإنكار، فقد ردّ عليه؛ و ان كان على أنّ الحقّ عنده خلافه، و أنّه الثابت عند الله، فقد كذب عليه تعالى.

### فى أن القدر، خير و شرّه من الله؛ اذ ليس شىء إلّا بمشيئة الله تعالى

#### إشارة

الخير و الشرّ، قد يسندان الى ذوات الأعيان الموجودة، فيقال: هذا الجنس خير و ذاك شرّ، و قد يسندان الى الحوادث الواقعة فى الكون، ممّا يصيب الانسان و يتلى به؛ فيقال: الخصب خير و الجذب شرّ، و قد يسندان الى اعمال العباد، فيقال: الاحسان خير، و الظلم شرّ. و المقصود أنّ كلّ ذلك بقدر الله، و لكن بمعنى أنّه ليس شىء منها بخارج عن ملكه و سلطانه و قدرته و علمه و مشيئته و ارادته و تقديره و قضائه، و أنّه خالق لها خلق تقدير، فلا ينافى كونه غير فاعل لأفعال العباد؛ و أنّما هو فاعل للأولين كما قال تعالى: الله خالق كلّ شىء. و قال: وَ نَبَلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ. و قال: وَ إِن تَصِحُّ بِهِمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ إِن تَصِحُّهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ فَمَا لَهُؤْلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ

(١). و فى الكافي: «الخصال السبع».

(٢). و فى الكافي: «نقض».

(٣). و في الكافي: «في السموات و لا في الارض».

(٤). البحار ٥: ٧/٨٨.

(٥). الرعد ١٣: ١٦.

(٦). الأنبياء ٢١: ٣٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٠٩ الخير و الشر جميعا بالقدر من كان لم يؤمن به، فقد كفر

و من يرى أنهما إليه من دون ربه افتري عليه

و من يراهما بلا مشيئة أخرج عن سلطانه البريئة

بل الصغير و الكبير بالقدر و حلوه و مژه عنه صدر

على يدى من شاء يجرى ذا و ذاويل لمن يقول كيف هكذا؟ \*\*\* يَفْقَهُونَ حَدِيثًا. كما لا ينافى ان يكون العبد سببا لبعض ما يصيبه؛ كما قال تعالى:

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ. و قال أيضا:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ .

### [الخير و الشر جميعا بالقدر، و المنكر لهذا القول كافر]

الخير و الشر جميعا بالقدر، من كان لم يؤمن به، فقد كفر، ففيهما كتب الحسن (ع)، الى الحسن البصرى جوابا عن سؤاله: «أما بعد:

فمن لم يؤمن بالقدر خيره و شره ان الله يعلم، فقد كفر».

و كتب الحسين (ع) إليه أيضا جوابا عنه: «فأتبع ما شرحت لك في القدر ممّا افضى إلينا اهل البيت، فإنه من لم يؤمن بالقدر خيره و

شره، فقد كفر».

### [و من يرى أنهما من نفسه، افتري على الله]

و من يرى أنهما إليه؛ اى الى نفسه من دون ربه، افتري عليه ان كان يزعم أن ذلك من الله إليه؛ و من يراهما بلا مشيئة له تعالى، أخرج

عن سلطانه و ملكه البريئة؛ فعن الصادق (ع)، قال:

قال: «قال رسول الله (ص): «من زعم أن الخير و الشر بغير مشيئة الله، فقد اخرج الله من سلطانه.»

و عن ابى بصير، عنه (ع)، قال: «من زعم أن الله يأمر بالفحشاء، فقد كذب على الله، و من زعم أن الخير و الشر إليه، فقد كذب على

الله.»

بل الصغير و الكبير بالقدر؛ اى بقدر منه تعالى و حلوه و مژه عنه؛ اى عن القدر

(١). النساء ٤: ٧٨.

(٢). النساء ٤: ٧٩.

(٣). الرعد ١٣: ١١.

(٤). البحار ٥: ٦٣/٤٠.

(٥). المصدر ٥: ٧١/١٢٣.



(٦). المصدر ٥: ٨٥ / ٥١.

(٧). المصدر ٥: ٢٣ / ١٦١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦١٠

صدر، لا عن غيره، على يدى من شاء يجرى ذا و ذا؛ اى الخير و الشرّ. ويل لمن يقول:

كيف هكذا؟ فعن الصادق (ع)، قال:

«الخير و الشرّ حلوه و مرّه، و صغيره و كبيره من الله.»

و عنه (ع) أيضا، و قد ذكر عنده القدر و كلام الاستطاعة، فقال (ع): «هذا كلام خبيث، انا على دين آبائى، لا ارجع عنه؛ القدر حلوه و مرّه من الله، و الخير و الشرّ كلّ من الله.»

اقول: المراد بالاستطاعة هنا، التفويض، كما يأتى.

و عن ابى جعفر (ع)، قال: «إنّ الله يقول: انا الله، لا إله إلاّ انا، خالق الخير و الشرّ، و هما خلقان من خلقى، فطوبى لمن قدّرت له الخير، و ويل لمن قدّرت له الشرّ، و ويل لمن قال: كيف ذا.»

و عنه (ع) أيضا، أنّه قال: «إنّ فى بعض ما انزل الله من كتبه: إنّى انا الله، لا إله إلاّ انا، خلقت الخير و خلقت الشرّ، فطوبى لمن اجريت على يديه الخير، و ويل لمن اجريت على يديه الشرّ و ويل لمن قال: كيف ذا و كيف ذا!»

و عن الصادق (ع)، قال: قال الله - عزّ و جلّ - : انا الله لا إله إلاّ انا، خالق الخير و الشرّ، فطوبى لمن اجريت على يديه الخير، و ويل لمن اجريت على يديه الشرّ! و ويل لمن يقول كيف ذا و كيف هذا.»

و عنه (ع) أيضا، قال: إنّ مِمّا اوحى الله الى موسى (ع)، و انزل فى التوراة: إنّى انا الله، لا إله إلاّ انا، خلقت الخلق و خلقت الخير، و اجريت على يدى من احبّ، فطوبى لمن اجريته على يديه، و انا الله لا إله إلاّ انا، خلقت الخلق و خلقت الشرّ، و اجريته على يدى من اريد، فويل لمن اجريته على يديه!»

(١). البحار ٥: ٢٢ / ١٦١.

(٢). المصدر ٥: ٢١ / ١٦١.

(٣). المصدر ٥: ٢٠ / ١٦٠.

(٤). المراد من اجراء الخير و الشرّ على يدى فاعلهما، هو الاجراء بتقدير؛ فمعنى اجريت، قدرت، كما فى الحديث الأوّل، و الاجراء التقديرى، لا يستلزم الاجبار و سلب الاختيار.

(٥). البحار ٥: ١٩ / ١٦٠.

(٦). الكافى ١: ٣ / ١٥٤.

(٧). البحار ٥: ١٨ / ١٦٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦١١ القدر المقدور سرّ الله لم يطّلع عليه غير الله

إلّا من ارتضاه من رسول و كشفه لا ممكن الحصول

بحر عميق و طريق مظلم حرز بخاتم القضاء يختم

و من تكلف اطلاع ما سترنازع فى سلطانه ربّ القدر

كان مضادا له فى حكمه مكاشفا لسره و علمه

و باء بالسخط من الله كما يكون مأواه غدا جهنّما

## فى انّ القدر؛ اى المقدرات، سرّ الله، لا يطلع عليه غير الله إلا باذنه، و لا يجوز الخوض فى استكشافه؛ و فيه أيضا، التّهى عن الخوض فى الجبر و التفويض

### إشارة

اعلم: إنّ القدر بمعناه الاصلى اللغوى، يطلق و يراد به المقدّر، و قد يطلق و يراد به التفويض أو الجبر على ما سيأتى، و هذا الاطلاق مستحدث متّخذ من التكلم فى القدر، نفيًا أو اثباتًا. و المقصود بالذكر هنا هو الأول، و لذلك قلت:

### [القدر سرّ الله، لم يطلع عليه غيره تعالى و كشفه غير ممكن الحصول]

القدر هو المقدور؛ اى المقدّر، و ذلك اقتباس من قوله تعالى: وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ، سرّ الله، لم يطلع عليه غير الله، و لا فرق فى ذلك بين المحتوم و غير المحتوم، و ما كان من خير أو شرّ، و من الذوات أو افعال البشر فلا يعلمه غيره، إلا من ارتضاه من رسول، على ما تقدّم الكلام فى علمه تعالى.

و كشفه لا ممكن الحصول، اذ هو بحر عميق، و طريقه طريق مظلم، و هو حرز؛ اى محرز، مخزون، مكنون بخاتم القضاء يختم. و من تكلف اطلاع ما ستر باى وجه كان: من رياضة أو كهانة أو رمل أو جفر، او غير ذلك ممّا يدخل فى الكهانة معنى و ان غيرها اسما، نازع فى سلطانه ربّ القدر؛ لأنه اراد استكشاف ما سرّه و كتّمه، و المستكشف لسرّ انسان، مغضوب له، بل مغضوب له تعالى أيضا؛ لما قال: وَ لَا تَجَسَّسُوا فكيّف بمن استكشف سرّه

(١). الاحزاب ٣٣: ٣٨.

(٢). الحجرات ٤٩: ١٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦١٢

الذى ستره؟ و كما كان منازعا له فى سلطانه كان مضادا له تعالى أيضا فى حكمه، لأنه تعالى، حكم بستره و هو اراد كشفه، فيكون مكاشفا لسرّه و علمه؛ و مثل هذا حقيق بان يكون قد باء بالسّيّ خط من الله، كما أنّه يكون مأواه غدا جهنّما. قال الصدوق (ره) فى القواعد: قال امير المؤمنين (ع) لرجل قد سأله القدر، فقال:

«بحر عميق، فلا تلجه! ثمّ سأله ثانية، فقال: طريق مظلم، فلا تسلكه! ثمّ سأله ثالثة، فقال (ع): سرّ الله، فلا تتكفّله.»

و قال امير المؤمنين (ع) فى القدر: «الا- أنّ القدر، سرّ من سرّ الله، و حرز من حرز الله، مرفوع فى حجاب الله، مطوى عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق فى علم الله، وضع الله عن العباد علمه، و رفعه فوق شهاداتهم؛ لأنه لا- ينالونه بحقيقة الربّانية، و لا بقدره الصمدانية، و لا بعظمة النورانية، و لا بعزّة الوحدانية؛ لأنه بحر، زاخر، موج، خالص لله- عزّ و جلّ- عمقه ما بين السماء و الأرض، عرضه ما بين المشرق و المغرب، اسود كالليل الدامس، كثير الحيات و الحيتان، تعلق مرّة و تسفل اخرى، فى قعره شمس تضىء، لا ينبغى ان يطلع عليها إلا الواحد الفرد، فمن تطّلع عليها فقد ضادّ الله فى حكمه، و نازعه فى سلطانه، و كشف عن سرّه و ستره، و باء بغضب من الله، و مأواه جهنّم، و بشّ المصير.»

اقول: هذان حديثان، ارسلهما الصدوق، و الحديث الأوّل منقول فى نهج البلاغة و فقه الرضا (ع) أيضا مرسلا، مع اختلاف يسير، و فى التوحيد و مطالب السؤل مسندا مع اختلاف أيضا.

ففى نهج البلاغة قال (ع)، (و قد سئل عن القدر): «طريق مظلم، فلا تسلكوه، و بحر عميق، فلا تلجوه، و سرّ الله، فلا تتكلفوه.»  
 و فى فقه الرضا (ع): سئل امير المؤمنين (ع) عن القدر، فقيل له: أنبئنا عن القدر! فقال (ع): سرّ الله، فلا تفتشوه! فقيل له الثانى: أنبئنا  
 عن القدر! فقال (ع): ما يفتح الله للناس من رحمة، فلا ممسك لها و ما يمسك فلا مرسل له، فقال: يا امير المؤمنين (ع)! إنما سألناك  
 عن الاستطاعة التى بها نقوم... تأتي بقيته قريباً.

(١). البحار ٥: ٢٢ / ٩٧.

(٢). المصدر ٥: ٢٣ / ٩٧.

(٣). شرح النهج لابن ابى الحديد ١٩: ٢٩٣ / ١٨١.

(٤). البحار ٥: ٧٠ / ١٢٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦١٣ و الخوض فى الإثبات أو نفى القدر ليس بمحبوب لما فيه خطر  
 إذ قد يؤدى البحث بالأفكار لنتيجه أو نفى الاختيار و فى التوحيد عن عبد الملك بن عنترة الشيبانى، عن ابيه، عن جدّه، قال: «جاء رجل  
 الى امير المؤمنين (ع)، فقال: يا امير المؤمنين! اخبرنى عن القدر، فقال (ع): بحر عميق، فلا تلجّه؛ فقال يا امير المؤمنين! اخبرنى عن  
 القدر، قال (ع): طريق مظلم، فلا تسلكه؛ قال: يا امير المؤمنين! اخبرنى عن القدر! فقال: أما اذ ابنت فأنى سائلك... تأتي أيضا بقيته.  
 و فى مطالب السئول، عن يحيى بن سليم، عن الامام جعفر بن محمّد، و عن عبد الله بن جعفر، الجميع عن امير المؤمنين (ع): «قام إليه  
 رجل ممن شهد وقعة الجمل، فقال: يا امير المؤمنين (ع)! اخبرنا عن القدر، فقال (ع): بحر عميق، فلا تلجّه؛ فقال: يا امير المؤمنين (ع)!  
 اخبرنا عن القدر، فقال (ع): سرّ الله، فلا تبحث عنه؛ فقال: يا امير المؤمنين! اخبرنا عن القدر، فقال (ع): لما ابنت، فإنه امر بين امرين.»  
 اقول: الظاهر من فقه الرضا و التوحيد، و مطالب السئول، أنّ السائل، إنّما اراد السؤال عن القدر الذى وقع النزاع فيه بين المتكلمين،  
 دون التقديرات القضائية، و لكنّه (ع) اجاب بالكفّ عن التفتيش عن المقدرات، حتّى ألحّ السائل عليه، فاجابه فيه بما هو الحقّ الذى  
 يأتى تفصيله، و ليس عدم جوابه (ع) لأجل عدم فهمه مراد السائل، بل لأجل صرفه عن هذه السؤال و تنبيهه اياه، بأنّه ليس ممّا يحسن  
 الخوض فيه. و الى ذلك اشرت بقولى:

### [و عندهم (ع) الخوض فى الإثبات أو نفى القدر ليس بمحبوب]

و الخوض فى الإثبات أو نفى القدر بالتدقيق فى كفيته، ليس بمحبوب عند اهل البيت (ع)؛ كما يؤمى إليه سكوت امير المؤمنين (ع)  
 عن الجواب، و عدوله (ع) عنه الى غيره؛ و ذلك لما فيه خطر، إذ قد يؤدى البحث و التدقيق عنه بالأفكار البشريّة، و يجرها الى احد  
 امرين: اما لنتيجه؛ اى الى نفى القدر، أو نفى الاختيار؛ اى يؤدى بالفكر الى احد الانكارين، كما اتفق لجلّ المتكلمين فيه ذلك.

(١). البحار ٥: ٣٥ / ١١٠.

(٢). المصدر ٥: ١٠٣ / ٥٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦١٤ بل حسبنا الإقرار بالمشيئة مع حكمه و العدل فى القضية\*\*\*

### [و فى مقام الاعتقاد، حسبنا الإقرار بالمشيئة مع الحكمه فى تقديره و العدل فى قضائه]

بل حسبنا الإقرار بالمشيئة بأنّه ليس شىء خارجاً عن مشيئته تعالى و ارادته و قدره و قضائه، مع حكمه و العدل فى القضية؛ اى مع الإقرار

بالحكمة في تقديره و مشيئته و عدله في قضائه. فعن جميل في الحديث المتقدم، عن الصادق (ع)، قال: «سألته عن القضاء و القدر، فقال (ع): هما خلقان من خلق الله، و الله يزيد في الخلق ما يشاء؛ و اردت ان أسأله في المشيئة، فنظر إليّ، فقال (ع): يا جميل! لا اجيبك في المشيئة!»

و عن تفسير الامام (ع): «لقد مرّ امير المؤمنين (ع) على قوم من اخلاط المسلمين، ليس فيهم مهاجرى و لا انصارى، و هم قعود في بعض المساجد في أول يوم من شعبان، و اذا هم يخوضون في امر القدر و غيره، ممّا اختلف الناس فيه، قد ارتفعت اصواتهم و اشتدّ فيه جدالهم؛

فوقف (ع) عليهم و سلّم، فردّوا عليه و وسّعوا له و قاموا إليه، يسألونه القعود إليهم، فلم يحفل بهم؛ ثمّ قال لهم (و ناداهم يا معشر المتكلمين): أ لم تعلموا أنّ لله عبادة قد اسكتهم خشيته من غير عي و لا بكم، و أنّهم لهم الفصحاء البلغاء العالمون بالله و أيامه؟! يا معشر المتكلمين! أ لم تعلموا أنّ اعلم الناس بالضرر اسكتهم عنه، و أنّ اجهد الناس بالضرر، انطقهم فيه!؟»

و عن تفسير القمّي: «سئل الصادق (ع): هل بين الجبر و القدر منزلة؟ قال (ع): نعم، فقيل: ما هو؟ فقال (ع): سرّ من اسرار الله.»

(١). البحار ٥: ١٢٠ / ٦٢.

(٢). المصدر ٣: ٢٦٥ / ٣٠.

(٣). المصدر ٥: ١١٦ / ٤٧.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦١٥ و عند أهل البيت، أفعال البشر مخلوقة لربّها خلق قدر إذ كلّ شيء عن قضاء سبقه و كلّ ما قدره قد خلقه لا خلق تكوين على من فعله بأن يكون نفسه الفاعل له \*\*\*

### و من القدر عندهم (ع)، أفعال البشر من الخير و الشرّ؛ و هي مخلوقة خلق تقدير

#### إشارة

قد علم مذهبهم (ع) في أفعال البشر، ممّا تقدّم من كلماتهم في القدر و في الخير و الشرّ، ألاّ أنّه لما وقعت أفعال العباد بالخصوص، موردا للكلام و عليها تدور مسألة الجبر و التفويض ورد عنهم (ع) أيضا فيها، ذكر بالخصوص، فلذلك خصّصتها بالعنوان. و عند أهل البيت (ع)، أفعال البشر مخلوقة لربّها، و لكن خلق قدر، لا خلق تكوين؛ إذ كلّ شيء مكوّن، لا يكون إلّا عن قضاء سبقه، فلا يكون شيء إلّا مقدّرا مقضيا، كما تقدّم. و كلّ ما قدره، قد خلقه، إذ التقدير نوع من الخلق، لأنّه فعل، و كلّ فعل محدث مخلوق، فما قدره مخلوق له، و لكن خلق تقدير لا خلق تكوين على من فعله؛ أي بنحو القهر على فاعله، بأن يكون نفسه تعالى، هو الفاعل له. فعن حمدان بن سليمان، قال:

«كتبت الى الرضا (ع)، أسأله عن أفعال العباد، مخلوقة أم غير مخلوقة؟

فكتب (ع): أفعال العباد مقدّرة في علم الله - عزّ و جلّ - قبل خلق العباد بألفى عام.»

و عن الهروي، قال: «سمعت الرضا (ع) يقول: أفعال العباد مخلوقة، فقلت: يا ابن رسول الله! ما معنى مخلوقة؟ قال (ع): مقدّرة.»

و عن الفضل فيما كتب الرضا (ع) للمأمون من محض الاسلام: «إنّ الله لا يكلف نفسا إلّا وسعها، و أنّ أفعال العباد مخلوقة لله، خلق تقدير لا خلق تكوين، و الله خالق

(١). البحار ٥: ٢٩ / ٣٥.

(٢). المصدر ٥: ٣٠ / ٣٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦١٦

كلّ شيء ولا نقول بالجبر والتفويض.

و في تحف العقول هكذا: «و إنّ أفعال العباد مخلوقة، خلق تقدير لا خلق تكوين، ولا تقل بالجبر ولا بالتفويض.»

**[قول الصدوق في مخلوقه أفعال العباد و إيراد المفيد (ره) عليه]**

اقول: و المذى بينت من معنى خلق التقدير، و هو أنّ تقديره مخلوق، امر واضح، و لا إيراد فيه، و هو الذى اراد الصدوق فى الاعتقادات من قوله: «اعتقادنا فى أفعال العباد، أنّها مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، و معنى ذلك، أنّه لم يزل الله عالما بمقاديرها.» فإنّه لم يرد أنّ الخلق بمعنى العلم، بل إنّما اراد ان الخلق بمعنى التقدير، فما اورده المفيد (ره) عليه، غير سديد. و من زلات المفيد (ره) هنا أنّه تنظر فى هذه الأحاديث بما لا مورد له.

**[بيان ما ورد فيه الخلق بمعنى التقدير]**

و ممّا ورد الخلق بمعنى التقدير، قوله تعالى: أَوْ لَا يَذُكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا. و اما قول الصادق (ع) فيه: «لا مقدرًا و لا- مكوّنًا» فإنّه تفسير قوله: وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا، فيكون المعنى، أنّا خلقناه من قبل حين لم يكن مقدرًا، و لا مكوّنًا و موضع الاستدلال قوله: أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ و لا معنى لخلقه من قبل، حين لم يكن مقدرًا و لا مكوّنًا إلّا تقديره و مما ينفى خلق التكوين لأفعال العباد ما نقله المفيد، عن ابى الحسن الثالث (ع): «أنّه سئل عن أفعال العباد، أ هى مخلوقة لله تعالى؟ فقال (ع): لو كان خالقًا لها، لما تبرأ منها، و قد قال تعالى: أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، و لم يرد البراءة من خلق ذواتهم، و أنّما تبرأ من شركهم و قبائحهم.»

(١). البحار ٥: ٣٠ / ٣٨.

(٢). المصدر ١٠: ٣٦٤ / ٢.

(٣). مريم ١٩: ٦٧.

(٤). و فى سؤال الزنديق عن الصادق (ع)، قال: «فمن خلقه الله كافرًا، يستطيع الايمان و له عليه بتركه الايمان حجّة، قال (ع): إنّ الله خلق خلقه جميعًا مسلمين، امرهم و نهاهم، و الكفر اسم يلحق الفعل حين يفعل العبد، و لم يخلق الله العبد حين خلقه كافرًا، أنّه أنّما كفر بعد ان بلغ وقتا لزمته الحجّة من الله، فعرض عليه الحقّ، فجحده فبانكاره الحق، صار كافرًا» (البحار ٥: ٢٩ / ١٨).

(٥). البحار ٥: ١٩ / ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦١٧ و الناس بين منكر أصل القدر و مثبت فى غير أفعال البشر

و من يراه مطلقًا لكن سلك مسلك أهل الجبر فيه فهلك

أنكر فى الأفعال من يعتزل زعمًا بأنّ الجبر منه يحصل

إذ كلّ ما قدره لن يخلفه فالعبد لا يقدر أن يخالفه

## مذهب غير اهل البيت (ع)؛ من المعتزلة و الأشاعرة و سائر الناس، في القضاء و القدر

### [بيان أقوال الناس في القدر على الاجمال]

و الناس بين منكر أصل القدر على الاطلاق، و يسمون ب «المفوضة»، و الأصل في ذلك اليهود، حيث قالوا: يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ، قال الصادق (ع): «كانوا يقولون: قد فرغ من الأمر، ثم تبعهم اشباههم من هذه الأمة، و قد نسب ذلك الى بعض المعتزلة أيضا، و مثبت آياه، و لكن في غير أفعال البشر، هم اكثر المعتزلة على ما نسب إليهم.

و من يراه مطلقا؛ اى يرى ثبوته مطلقا في الأفعال و غيرها، لكن سلك بعد ذلك مسلك أهل الجبر فيه، فهلك لذلك، و هم «الأشاعرة». فإنهم قالوا بالقدر مطلقا، و لكنهم جعلوه في الأفعال على وجه يلزم منه الجبر، و ذلك لقولهم بخلق الأفعال له تعالى تكوينا. و شايعوا في ذلك؛ اى الجبر، الصوفيّة؛ كما شايعت الصوفيّة الفلاسفة.

فهذا مجمل اقوال الناس في القدر؛ و حاصله:

نفى مطلق، و اثبات مطلق، لكن على وجه الجبر، و التفصيل بين افعال العباد بالتقى و بين غيرها، بالاثبات.

و مذهب اهل البيت (ع) على ما عرفت، اثبات مطلق مع عدم الجبر.

و اما تفصيل الأقوال، فهو كما قلت:

### [المعتزلة، هم القائلون بانكار القدر في أفعال العباد و إثباته في غيرها]

أنكر القدر في الأفعال؛ اى افعال العباد، من يعتزل؛ اى مذهبه الاعتزال، زعما بأنّ الجبر منه يحصل، حيث توهموا الملازمة بين ثبوت القدر فيها و لزوم الجبر؛ فانكروا القدر فرارا عن الجبر؛ إذ بزعمهم كلّ ما قدره تعالى و قضاه، سواء كان على العبد في افعاله و اعماله، او كان من غيرها من الكائنات، فهو لن يخلفه. و اذا كان كذلك، فالعبد لا يقدر أن يخالفه، لما سبق عليه التقدير الذي لا يتخلف، فالعبد في

(١). المائة ٥: ٦٤.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦١٨ و ليس من عدل بأن يقدر عليه ذنبا و يجازى قاهرا

فالتزموا من ذاك بالتبعض و شابهوا اليهود في التفويض

ففوضوا العبد إلى استطاعته ما شاء من عصيانه و طاعته

فالله في تكليفه عباده كمثنا يطلب ما أراه كفرة و عصيانه مغلوب المشيئة السابقة و مقهور القدر الذي سبقه، و ليس من عدل بأن يقدر عليه ذنبا و يقهره عليه بتقديره، و مع ذلك، يجازى و يعاقبه قاهرا عليه. فالتزموا من اجل ذاك، بالتبعض، فأمنوا ببعض و كفروا ببعض.

و شابهوا اليهود في التفويض؛ لأن اليهود، قالوا بالتفويض المطلق، و هؤلاء، قالوا بالتبعض في التفويض، ففوضوا العبد إلى استطاعته،

صرفا ما شاء من عصيانه و طاعته، فوقعهم الجهل في هذا الخطأ العظيم، و ذلك أنهم أتما انكروا الجبر، طلبا للعدل و فرارا عن نسبة

الظلم إليه تعالى، و لكن جهلهم و قلة فهمهم، اوقعهم في محذور آخر، و هو انكار القدر. فصدق عليهم قول الصادق (ع): «لعن الله

المعتزلة ارادت ان توحدت فالحدت، و رامت ان ترفع التشبيه فاثبتت.»

و هذا من عواقب الاستبداد بالعقل القاصر، فمثلهم. و كذلك مثل الأشاعرة و غيرهم مثل الحمار الطائح في الوحل، لا يرفع يدا أو

رجلا منه، ألا ويقع فيه بيد او رجل آخر، لا يمكنه التخلص منه إلا بان يخلصه غيره. و كل من الطائفتين، ارادوا بزعمهم حسنا، فجعله جهلهم سوء و طلبوا التخلص من خطر، فوقعوا في خطر آخر.  
و هذا من خذلان الله، نعوذ بالله من الخذلان!

### [على القول بالتفويض، فالله في تكليفه عباده، يكون مثلنا، يطلب ما أراد]

و على القول بالتفويض و انكار القدر و نتيجتهما، فالله في تكليفه عباده، يكون كمثلنا يطلب ما اراده، ليست له مشيئة إلا مشيئة الطلب، دون مشيئة الوقوع و اللأوقوع و تقدير احدهما. و هذا يستلزم اعتقاد احد امين: اما جهله تعالى بالوقوع و اللأوقوع و بمشيئة العبد، اذ مع علمه لا يمكن خلوه عن المشيئة، و حينئذ تجيء فيه شبهة العلم الآتية؛ او غلبه مشيئة العبد على مشيئته.

(١). البحار ٥: ٨ / ٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦١٩ و هؤلاء انقرضت أعيانهم و خرب الله لنا بنيانهم

و ثم تفويضان للغلاة و للإباحي من الطغاة

و قال إخوانهم، الأشاعرة أفعالنا مخلوقة مقدرة

تقدير تكوين بأن أوجده إذ خالق لكل شيء وحده و هؤلاء انقرضت أعيانهم، ككثير من الفرق الباطلة؛ فإن المعتزلة قد انقرضوا من دهر طويل، و ليس إلما نقل قولهم العليل، اللهم إلا ان يكون في زوايا البلدان و خفايا الجدران من لا نعلم به. و خرب الله لنا بنيانهم بانقراضهم، فإن الباطل يموت بموت اهله. و الهمداني يعارض الحق الآن من اهل الباطل، هو القائل بالجبر - دمر الله عليهم كما دمر على امثالهم.

ثم اعلم: إن غير هذا التفويض في القدر، تفويضان آخران، لا يرتبطان بالمقام، ألا أنه يشتبه هذا التفويض بهما، كما وقع ذلك للمفيد (ره) في شرح العقائد، و في هذا الاشتباه، اشتباه معنى الأمر بين الأمرين أيضا، فلدفع الاشتباه تبهت على المغايرة بقولي:

### [تفويضان لسا في مقابل الجبر]

و ثم؛ اي هنا تفويضان آخران: احدهما للغلاة من الشيعة، يقولون: إن الله فوض امر الخلق و الرزق الى الائمة (ع)؛ و ثانيهما: للإباحي من الطغاة و الإباحية، طائفة يستحلون المحرمات، و بذلك سموا به؛ و في الصوفية أيضا من يقول به و بهذا التفويض.

اشتبه على المفيد (ره) التفويض في المقام، قال (ره) بعد بيان الجبر، و التفويض: «هو القول برفع الحظر من الخلق في الأفعال و الإباحة لهم مع ما شاءوا من الأعمال؛ و هذا قول الزنادقة و اصحاب الاباحات...» الى آخر ما قال.

و هذا التفويض ليس بتفويض يقابل الجبر، و لعل نظره (ره) في هذا التعبير الى قول الصادق (ع) في الحديث الآتي، لكنه محمول على أنه كان له (ع) نظر خاص الى ذكر ذلك التفويض.

### [الأشاعرة، هم القائلون بأن التقدير و التكوين كليهما لله تعالى]

و قال إخوانهم؛ اي اخوان المعتزلة من اهل السنة، الأشاعرة، اتباع ابي الحسن الأشعري:

«أفعالنا؛ اي العباد، مخلوقة له تعالى، خلق ايجاد مقدرة تقدير تكوين لنفسه، لا للعبد، بأن أوجده؛ اي التكوين هو بنفسه دون العبد».

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٢٠ و ليس في الوجود من مؤثرسواه فالعبد عن الخلق عري



فإنَّه فاعل لخلقه العمل و العبد كاسب لما الله فعل فإنَّنا نقول أيضا: «إنَّها مقدرة تكويننا، كما أنَّها مقدرة تشريعا، إلَّا أنَّنا نقول: أنَّ التقدير له و التكوين للعبد، فهو تعالى قدَّر للعبد ان يكون الفعل»؛ و هم يقولون: إنَّ التقدير و التكوين كليهما له تعالى، فهو قدر لنفسه ان يفعل فعل العبد؛ إذ هو خالق لكلِّ شىء، وحده، لا شريك له فى الخلق، لقوله تعالى: اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، و الشىء عام يشمل الكائنات و افعال العباد.

### [و عندهم (ع) نسبة الأفعال إلى العباد مجازية لا حقيقية]

و أيضا ليس فى الوجود من مؤثر سواه؛ كما قالت الفلاسفة: «لا مؤثر فى الوجود إلَّا الله»، فالعبد عن الخلق؛ اى خلق الفعل عرى؛ اى عار، و الفعل خلق و ايجاد، فلا يمكن ان يكون لغير الله و يؤثر فيه غير الله، و إلَّا لزم الشرك فى الربوبية. فالفعل فى الحقيقة فعل الله، و هو خالقه، و إنَّما ينسب الى العبد مجازا أو حقيقة، لأنَّه كاسبه، كما قال تعالى: لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ. و قال: تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ. ، و امثالها كثيرة من نسبة الكسب الى العباد.

### و معنى الكسب على ما فسروه:

أنَّ العبد، محلَّ الفعل و متَّصف به و منسوب إليه، فللفعل إذن نسبتان: نسبة الى الله على وجه الحقيقة، و نسبة الى العبد على المجاز. قال الشبستري: «بما افعال را نسبت مجازيست»، فالله فاعل حقيقى لخلقه العمل، و العبد كاسب لما الله فعل. و إنَّما قالوا بخلق الاعمال، فرارا عن الشرك الذى يورد على اخوانهم المعتزلة، و إنَّما قالوا بكسب العبد، فرارا عن الجبر الذى يورده عليهم اخوانهم، فجمعوا بهذا على زعمهم، بين التوحيد و العدل معا. و ليس الأمر كما زعموا، بل يلزمهم احد الأمرين: اما الجبر، او كون الفعل للعبد حقيقة دون الله. توضيحه: أنَّ الكسب، اما ان يكون مؤثرا فى فعل العبد، أم لا، فان كان الأوَّل، فهو الأوَّل، و ان كان الثانى، فهو الثانى؛ كما قلت:

(١). الرعد ١٣: ١٦، الزمر ٣٩: ٦٢.

(٢). البقرة ٢: ٢٨٦.

(٣). البقرة ٢: ١٣٤ و ١٤١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٢١ و الجبر لازم على هذا القدر إن لم يكن للكسب فى الفعل أثر و إن يكن مؤثرا فالفعل له و الشرك لازم عليه قائله و الأصل فى الجبر، هم الفلاسفة و تابعوهم فى مبادئ المعرفة و هم بنوا أساس جبرهم على توحيدهم و قلدهم هؤلاء فاستحسنوا التوحيد للمؤثر منهم، فساقهم إلى ذا المنكر و قرروا الجبر على قياسهم من اقتضى السنَّة لا أساسهم

### [لازم قول الاشاعرة إما الجبر أو كون الفعل للعبد حقيقة دون الله تعالى]

و الجبر لازم على هذا القدر الذى فرضوه، إن لم يكن للكسب؛ اى الكسب العبد فى الفعل؛ اى فى صدوره منه أثر بوجه، يقال حقيقة أنَّه فعله، و إن يكن مؤثرا فالفعل له، لا لله تعالى، و الشرك لازم عليه؛ اى على فرض التأثير قائله؛ اى يلزم القائل به، و لا مفر له عنه. و



المراد بالشرك، الشرك الذى زعمه و فر منه.

### [الفلاسفة و الصوفية، هم مؤسسو الجبر]

و الأصل فى الجبر، اى المؤسس له و المخترع له، هم الفلاسفة و تابعوهم فى مبادئ المعرفة؛ اى الذين اتخذوا مبادئ معرفتهم منهم، و هم المتصوفة، المتسمية انفسهم بالعرفاء. فإنهم تبعوا الفلاسفة فى أصول عرفانهم من اصالة الوجود و وحدته، و اعتبار الماهية. الا أن الفلاسفة، يدعون ذلك بالعلم و البرهان، و هم يدعون بالكشف و العيان.

### [و أساس جبرهم، بنى على القول بوحدة الوجود]

و هم بنوا أساس جبرهم على توحيدهم الخاص الذى أسسوه من وحدة الوجود، لا على أن الله خالق كل شىء، او أن تقدير العمل يوجب مقهورية العامل.

و قلدهم هؤلاء؛ اى الأشاعرة، اميا تقليدا عاميا من غير شعور بحقيقته كلامهم، و ابتناؤه على فاسد مرامهم، او مع الالتفات، و لكن قلدهم فى البناء دون المبنى.

و كيف كان، فاستحسنوا التوحيد للمؤثر منهم؛ اى من الفلاسفة، و هو قولهم:

«لا- مؤثر فى الوجود إلا الله، و زين ذلك فى قلوبهم، فساقهم إلى ذا المنكر؛ اى القول بالجبر و لكن قرروا الجبر على قياسهم؛ اى قاعدتهم خاصة، من اقتضى السنة، لا على أساسهم؛ اى أساس الفلاسفة؛ يعنى، أنهم إنما قلدهم فى خصوص وحدة المؤثر، و القول بالجبر مبتنيا عليه لا- فى القول بوحدة الوجود، فلذلك فى مقام التقرير، و الدليل عليه قرره على مقتضى مذهبهم من اتباع السنة، فاستدلوا عليه بالآيات و الروايات و اكملوه بالدليل العقلى.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٢٢ و إذ أرادوا الجمع بين ما ارتضوا ما به دانوا من العدل مضوا

إلى ادعا الكسب و تاهوا و غدوا مذبيين بالفريقين اقتدوا

فأخطوا الحق و ضلوا عنهما و الحق و الباطل لن يلتما

فجبر الأشعري عند العرفاء ليس بتوحيد و جبر عرفا

بل هو شرك عندهم حيث يرى بالكسب أيضا نفسه مؤثرا و إذ أرادوا الجمع بين ما ارتضوا، من وحدة المؤثر و بين ما به دانوا من العدل على حسب اظهارهم الاسلام، و لم يمكنهم الجمع بينهما، مضوا الجاء و اضطرارا إلى ادعا الكسب، لتصحيح العدل فبهتوا فى سبيل الجمع و تحيروا و تاهوا و غدوا مذبيين بين الفريقين فى القول، فقالوا بالتوحيد الملازم للجبر، وفاقا للفلاسفة و العرفاء، و بالعدل وفاقا للإمامية و للدين و ظاهر المعتزلة. فلم يجدوا بدا إلا أنهم بالفريقين اقتدوا قولا، ليرضوهم بافواهم و ما تخفى صدورهم فالله به اعلم.

فأخطوا الحق و ضلوا عنهما؛ اى عن الفريقين، و لذلك صاروا مذبيين. و الحق و الباطل لن يلتما، و لا يمكن التوفيق بينهما ابدا فلم يقبلهم اهل الحق من الامامية، و لا اهل الباطل من العرفاء و الفلاسفة، فصاروا مطرودين عنهم جميعا.

### [جبر الأشعري، ليس بتوحيد عند العرفاء]

فجبر الأشعري، الذى قلده فيه العرفاء طلبا للتوحيد، عند العرفاء ليس بتوحيد و جبر عرفا، بل هو شرك عندهم، حيث يرى الأشعري بالكسب الذى اخترعه أيضا نفسه مؤثرا. قال اللاهيجى فى شرح قول الشبستري:

«هر آن كس را كه مذهب غير جبر است نبی فرموده كو مانند گبر است شيخ ناظم هر دو طائفة معتزلة و اشاعره را قدریّه خوانده، و گفته: هر آن كس ...

و این سخن اشاره به این است كه نسبت قدرت و اختیار، و باقی صفات و افعال را به خود نمودن بهر نحوی كه باشد نه معتقد محققانست، غایه ما فی الباب آن است كه دوری از صراط مستقیم معرفت، متفاوت است؛ بعضی در غایت بعداند، و بعضی بعید بالتسبیه.»

و قال فی شرح هذا البيت:

چنان كان گبر یزدان و اهرمن گفت همین نادان احمق، او و من گفت معتزله می گویند خیر از حق است و شرّ از ما؛ اشاعره می گویند همه بتقدیر اوست، ولی كسب ما نیز دخل دارد پس هر دو، او و من می گویند، غایه ما فی الباب هدایه الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٢٣ و عدله عند أئمة الهدی لیس بعدل، بل ضلال و ردی \*\*\* و الأصل فی الجبر، هو التوحيد وجودا أو فی خلق ما یرید ثم اضافوا العقل و النقل و ماتم على المطلوب شیء منهما فالعقل ما قرره المعتزلی و بدّلوا القدر بعلم أزلّی از این من تا آن من فرق بسیار است.» هذا فی جبره و توحیده عند من قلدهم.

#### [و عندهم (ع) عدل الأشاعره علی ما زعموا أنه عدل لیس بعدل بل ضلال]

و اما عدله الذي زعم أنه عدل، فهو عند أئمة الهدی، و هم اهل البيت (ع)، لیس بعدل، بل ضلال و ردی، و ستظفر علی اخبارهم (ع) مما یرظهر منها بطلانه، فالاشاعره مطروده الطرفین.

#### تقرير أدلة المجبره بتمامها

#### [الأصل فی الجبر عند المجبره، هو التوحيد]

و الأصل فی الجبر عند المجبره الأولى المؤسسه له، و هم الفلاسفة، و كذا عند تابعيهم و مقلديهم جميعا، هو التوحيد، علی ما عرفت. إلا أنّ بين الفلاسفة و العرفاء و بين الأشاعره، فرقا فی التوحيد الذي ارادوا، اشرت إليه بقولي: وجودا أو فی خلق ما یرید؛ ای الأصل فی الجبر، هو التوحيد، سواء كان التوحيد فی الوجود؛ كما تقول به الفلاسفة و العرفاء من وحدة الوجود، او التوحيد فی الخالقیه فإنه الذي یخلق ما یرید، و لیس بخالق غیره؛ كما تقول به الأشاعره. و الحاصل: أنّ التوحيد هو القدر الجامع بينهم، و هو الأصل فی الجبر، إلا أنّ الفلاسفة و العرفاء، اخذوا بالتوحيد الذاتی، و الأشاعره بالأفعالی. و علی كلّ حال، لا مؤثر فی الوجود إلا الله، أما لأنه لا موجود سواه، او لأنه لا خالق إلا هو، فالأصل عند الجميع واحد.

#### [استدلالهم لجبرهم بالعقل و النقل تأییدا لذلك الأصل]

ثم اضافوا العقل و النقل، تأییدا لذلك الأصل، و ذلك بانتحالهم الاسلام، و دفعا لخصومهم المسلمين، و ما تم علی المطلوب شیء منهما.

فالعقل هو ما قرره المعتزلی فی وجه فراره عن القول بالقدر، من استلزامه الجبر، و هو خلاف العدل. و لكن بدّلوا؛ ای هؤلاء، القدر

(اي القدر، فأنهما بمعنى واحد). بعلم أزلّي؛ اي أنّ المعتزلة، عبّروا بلفظ القدر، و هؤلاء بدّلوه بالعلم الأزلّي، هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٢٤ و ذاك شبهة عليها يتّكل فيما ادّعى مجبّر و المعتزل أبسطها الرازي بأن لو لم يجب لكان علمه بجهل ينقلب فالعبد موجب على ما قد فعل لسبق علمه عليه في الأزل و الأزلّي ليس ذا تخلف و الجهل و الخطأ عنه منتفى و أمّا الآيات، فيهدى من يشاء و ما يعلّق الأمور بالمشاء و أمّا الأخبار، فمجملاتها ممّا تشابهت و معضلاتها

### [استدلال الأشاعرة و منهم الفخر الرازي على قولهم بالدليل العقلي]

ليوهموا بذلك أنّ هذا الدليل، ممّا دلّت عليه عقولهم خاصّة، كما زعموا أنّ أول من ابداه، الفخر الرازي، و حكوا أنّه كان يباهى بنفسه في ابداء هذا الدليل. حيث قال:  
«لو اجتمع جملة العقلاء، لم يقدروا على ان يوردوا على ذلك حرفاً، أمّا بالتزام مذهب هشام، و هو أنّه تعالى، لا يعلم الأشياء قبل وقوعها.»

### [و هذا، ليس بدليل بل الشبهة التي أبسطها الفخر الرازي]

و ذاك؛ اي العقل الّذي قرّره، ليس بدليل عقلي كما زعموه، بل هو شبهة عليها يتّكل فيما ادّعى من المذهب مجبّر و المعتزل، و لا يختصّ بالمجبّرة. و أمّا أبسطها الرازي، و ليس منه، بل تقدمه عليه المعتزلة كما عرفت، و اتّخذها الرازي منهم، و بدل القدر بالعلم الأزلّي و قرّره بوجه ابط؛ بأن لو لم يجب الفعل على العبد، لكان علمه بجهل ينقلب.  
توضيحه: أنّه تعالى لو لم يكن عالماً في الأزل، بكفر الكافر، و ايمان المؤمن، و اطاعة المطيع، و عصيان العاصي، لكان جاهلاً في الأزل، و هو محال؛ فاذا كان عالماً به، فلو جاز على العبد خلاف ما علم به تعالى في الأزل، انقلب علمه جهلاً، و هو أيضاً محال؛ فالعبد موجب و مضطرّ على ما قد فعل لسبق علمه تعالى عليه في الأزل، و الأزلّي ليس ذا تخلف و تغير و تبدل، لاستلزامه الجهل و الخطأ له تعالى، و الجهل و الخطأ أيضاً عنه منتفى.  
قال الرازي على ما حكى عنه: «ما علم الله عدمه من افعال العبد، فهو ممتنع الصدور، و إلّا جاز انقلاب العلم جهلاً؛ و ما علم الله وجوده من العبد، فهو واجب الصدور عن العبد، و إلّا جاز ذلك الانقلاب.»

### [استدلالهم لذلك الأصل بالآيات و الروايات]

و أمّا الآيات، فيهدى من يشاء، و يضلّ من يشاء و اضرابها و ما يعلّق الأمور بالمشاء؛ اي بالمشيئة، مثل و لو شاء الله لهداكم اجمعين، و امثالها. و أمّا الأخبار التي استدّلوا بها، فمجملاتها ممّا تشابهت، و تحتل وجهين؛ و معضلاتها التي ليس لها هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٢٥ و نفى شرع و الجزاء يقتضى ذا الجبر، فالجبري كالمفوض فإن أقروا أظهروا ما ليس في قلوبهم لكنّه لا يختفى و هذه الأوهام في الإسلام من ترك الاتمام بالإمام أخزاهم العكوف بالعقول إذ عرضوا عن عتره الرسول معنى ظاهر إلّا بضرب من التأويل، و يأتي الجواب عن شبهة العلم، و الآيات و

الأخبار بالتفصيل.

### [منشأ القول بالجبر هو نفي التكليف و الشرع و العقاب و الثواب]

و نفي شرع؛ اي التكليف، و كذا نفي الجزاء من الثواب و العقاب، يقتضى ذا الجبر؛ لأنّ الجزاء متوقّف على التكليف، و هو على الاختيار، و اذ لا اختيار فلا تكليف، فلا ثواب و لا عقاب. قال روزبهان بعد حكاية قول الرازى، او هو من تتمّة قوله: «ولا- مخرج عنهما لفعل العبد؛ اي عن علم الله بالوجود أو بالعدم، و أنّه يبطل الاختيار، اذ لا قدرة على الواجب و الممتنع، فيبطل حينئذ التكليف و اخواته، لابتنائها على القدرة و الاختيار بالاستقلال. فالجبرى من هذه الجهة كالمفوض، و الفرق بينهما أنّه يقول: لا قدر فلا تكليف، و هذا يقول: قدر، و القدر يستلزم عدم التكليف. فإن أقروا بهما ظاهرا لانتحالهم الاسلام و الشرع، فإنهم أظهروا باللسان ما ليس فى قلوبهم، و ظنوا أنّ ذلك يخفى عليهم، لكنّه لا يخفى على اهله.

### [ترك الائتمام بالامام موجب لهذه الأوهام]

و هذه الأوهام فى الإسلام، إنّما عرضت من ترك الائتمام بالإمام، و إلّا فلا معنى لاختلاف المسلمين و ضلالهم عن الهدى، بعد اذ جاءتهم بيّنة من ربهم، فان كان الاسلام ناقصا فى معارفه، فأى دين بعده كامل؟ و ان كان كاملا، فما هذا الاختلاف و الشعوب؟ فليس حرمان درك الاهتداء إلّا بترك الاقتداء، و أنّ لو استقاموا على الطريقيه لاسقيناهم ماء غدقا و لكن أخزاهم العكوف بالعقول، اذ أعرضوا عن عتره الرسول، و حسبوا ألا تكون فتنة، فعصوا و عصوا و من يعرض عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا، فهو له قرين و يحسبون أنّهم مهتدون .

(١). الجن ٧٢: ١٦.

(٢). المائدة ٥: ٧١.

(٣). الاعراف ٧: ٣٠.

هداية الامة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٢٦ لو كان فى العقول الاستغناء ما بعثت للناس الأنبياء

و اذ عقولهم و هت أن تدركا غيرهما فاختر كل مسلكا

و ما عن العتره مستفيض بالثقل لا- جبر و لا تفويض لو كان فى العقول الاستغناء، ما بعثت للناس الأنبياء، بل، كان الناس أمّة واحده، فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و أنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه و الله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم.

قال رسول الله (ص): «و ابتعث فيهم النبيين، مبشرين و منذرين، ليهلك من هلك عن بينة، و يحيى من حي عن بينة، و ليعقل العباد عن ربهم ما جهلوه، فيعرفوه بربوبيته بعد ما انكروا، و يوحدوه بالالهية بعد ما عندوا.»

و اذ عقولهم و هت؛ اي ضعفت و قصرت أن تدركا غيرهما (غير الجبر و التفويض) فاختر كل مسلكا من هذين الأمرين.

### [و عندهم (ع): لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين الأمرين]

و ما عن العتره (ع)، مستفيض بالثقل؛ اي بنقل مستفيض فى هذا الباب، أنّه:

«لا- جبر و لا- تفويض»، فإن هذه العبارة منقولة عنهم (ع) باللفظ و المعنى بنقل مستفيض، ففيما تقدّم عن مطالب السؤل، عن امير المؤمنين (ع)، قال: «لما ابیت، فإنه امر بين امرين، لا جبر و لا تفويض.»  
 و عن المفضّل، عن الصادق (ع)، قال: «لا جبر و لا تفويض، و لكن امر بين امرين.» و فى الكافى، عن محمّد بن يحيى، عمّن حدّثه عن ابى عبد الله (ع) مثله.  
 و عن يزيد بن عمير بن معاوية الشامى، قال: «دخلت على على بن موسى الرضا (ع) بمرو، فقلت له: يا ابن رسول الله! روى لنا عن الصادق، جعفر بن محمّد (ع)، أنه قال: لا جبر و لا تفويض، امر بين امرين فما معناه؟ الحديث .  
 و فى رسالة ابى محمّد العسكري (ع)، الى اهل الاهواز: «فأنا نبدأ من ذلك بقول

(١). البقرة ٢: ٢١٣.

(٢). البحار ٤: ٢٨٨ / ١٩.

(٣). البحار ٥: ٥٦ / ١٠٣.

(٤). المصدر ٥: ٢٧ / ١٧.

(٥). الكافى ١: ١٣ / ١٦٠.

(٦). البحار ٥: ١١ / ١٨.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٢٧

الصادق (ع): «لا جبر و لا تفويض، امر بين امرين.» و فى تحف العقول: «و لكن منزلة بين المنزلتين.»

و عن ابن ابى عمير، عن صباح بن عبد الحميد و هشام و حفص و غير واحد، قالوا: «قال ابو عبد الله (ع): إنّنا لا- نقول جبرا و لا تفويضا.»

و فيما كتب الرضا (ع) للمأمون: «و لا نقول بالجبر و التفويض ...»

و عن صالح بن سهل، عن بعض اصحابه، عن ابى عبد الله (ع)، قال: «سئل عن الجبر و القدر، فقال (ع): لا جبر و لا قدر، و لكن منزلة بينهما، فيها الحقّ و التى بينهما لا يعلمها إلاّ العالم، او من علّمها اياه العالم.» هذا فيما نقل عنهم (ع) بهذه العبارة.

**[ و أما الروايات التى تؤدى معنى لا جبر و لا ... بين الأمرين على طوائف أربع ]**

## إشارة

و أما ما ورد عنهم (ع) بغيرها ممّا يؤدى معناها، فهى كثيرة، و هى على طوائف اربع:

فمنها: ما جمع بينهما فى التّقى، من غير ذكر الأمر بين الأمرين أو معه من دون تفسير له أو معه؛

و منها: ما ورد فى نفيهما بعنوان القدرية؛

و منها: ما ورد فى خصوص الجبرية فقط؛

و منها: ما ورد فى خصوص المفوضة فقط.

و قد رايت ان اذكر جميع ما ورد عنهم (ع). فى الباب، ليعلم به صريح مذهبهم و يستحكم الحقّ ببراينهم، و يتقوى بها على دفع شكوك خصومهم و شبهاتهم؛ ثمّ انعرض لدفع حجج الجبرية و شبهاتها. و اما المفوضة فإنه يكفيهم بعد انقراضهم و عدم وجود

القائل بالتفويض فعلا، ما يعلم من حججهم (ع) في هذه الطوائف الأربع، و لا حاجة بعد هذه النصوص في عقد فصل لهم بالخصوص. ومع ذلك، فقد عقدت لهم أيضا، فصلا، خاصا، تأكيدا للحجة، و توضيحا للمحجة.

### أما الطائفة الأولى، فيما يشمل منها على التفسير يذكر في الأمرين،

و أما غيره، فقد اشرت إليه بقولى:

(١). البحار ٥: ٧٠ / ١.

(٢). المصدر ٥: ٤ / ١.

(٣). المصدر ٥: ٣٠ / ٣٨.

(٤). الكافي ١: ١٥٩ / ١٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٢٨ لا فَوْض الأمر إلى عباده لا أجبر العاصى على مراده ليسا كلامهم و لا- من دينهم و كذبوا السِّعَاءَ فى توهينهم لا- فَوْض الأمر إلى عباده، لا أجبر العاصى على مراده، و فى قولى: «مراده»، اشارة الى أن العاصى إنَّما يعصى بإرادته و اختياره. فعن محمّد بن عجلان، قلت: لآبى عبد الله (ع): «فَوْض الله الأمر الى العباد؟ قال (ع): الله اكرم من ان يفَوْض إليهم، قلت: فاجبر الله العباد على افعالهم؟ قال (ع): الله اعدل من ان يجبر عبدا على فعل، ثمَّ يعذِّبه عليه.»

و عن يونس، عن غير واحد، عن ابى جعفر (ع)، و ابى عبد الله (ع)، قال: «إِنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثمَّ يعذِّبهم عليها، و الله اعزَّ من ان يريد امرا فلا- يكون. فسئل: هل بين الجبر و القدر منزلةً ثالثة؟ قال: نعم، اوسع ممَّا بين السماء و الأرض.»

و فى الكافى، عن يونس، عن عدة، عن ابى عبد الله (ع)، قال له رجل: جعلت فداك! اجبر الله العباد على المعاصى؟ فقال (ع): «الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصى ثمَّ يعذِّبهم عليها، فقال له: جعلت فداك! ففَوْض الله الى العباد؟ فقال (ع): لو فوض إليهم، لم يحصرهم بالأمر و النهى، فقال له: جعلت فداك! فيبينهما منزلة؟ فقال: نعم، اوسع ما بين السماء او الأرض.»

و فيه أيضا، عن ابى طالب القمى، عن رجل، عن ابى عبد الله (ع)، قال: «قلت:

اجبر الله العباد على المعاصى؟ قال (ع): لا، قلت: ففَوْض إليهم الأمر؟ قال: لا، قلت:

فما ذا؟ قال (ع): لطف من ربك بين ذلك.»

و عن تفسير القمى: «سئل الصادق (ع): افَوْض الله الى العباد امرا؟ فقال (ع): الله اجل و اعظم من ذلك؛ فقيل: فاجبرهم على ذلك؟ فقال: الله اعدل من ان يجبرهم على فعل ثمَّ يعذِّبهم؛ فقيل له: هل بين هاتين المنزلتين، منزلة؟ قال: نعم، ما بين

(١). البحار ٥: ٨٣ / ٥١.

(٢). المصدر ٥: ٨٢ / ٥١.

(٣). الكافي ١: ١١ / ١٥٩.

(٤). المصدر ١: ٨ / ١٥٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٢٩

السماء والأرض.»

و في حديث آخر، «سئل، هل بين الجبر والقدر منزلة؟ قال: نعم. فقيل ما هو؟

فقال: سر من اسرار الله.»

اقول: تساهل الإمام (ع) عن جواب المنزلة، محمول على رعاية مصلحة في السكوت، من عدم اقتضاء المقام، او عدم استعداد فهم

الراوى للقبول؛ كما في هذا الحديث، عن ابن سنان، عن مهزم، قال:

«قال ابو عبد الله (ع): اخبرني عما اختلف فيه من خلفت من مواليها، قال فقلت:

في الجبر والتفويض؟ قال فاسألني! قلت: اجبر العباد على المعاصي؟ قال: الله اقهر لهم من ذلك؛ قلت: ففوض إليهم؟ قال: الله اقدر

عليهم من ذلك؛ قلت: فأى شيء هذا - اصلحك الله! - فقلب يده مرتين أو ثلاثا، ثم قال: لو اجبتك فيه لكفرت.»

و عن ابي حمزة الثمالي، قال: «قال ابو جعفر (ع) للحسن البصرى: بلغني عنك امر، فما ادرى، أ كذالك أم يكذب عليك؟ قال: ما

هو؟ قال (ع): زعموا أنك تقول: أن الله خلق العباد، ففوض إليهم امورهم؛ فسكت الحسن، الى ان قال (ع): اياك ان تقول بالتفويض!

فإن الله - عز وجل - لم يفوض الأمر الى خلقه و هنا منه و ضعفا، و لا اجبرهم على معاصيه ظلما.»

و عن الطرائف: «روى أن الفضل بن سهل سأل الرضا (ع) بين يدي المأمون، فقال: يا أبا الحسن! الخلق مجبور؟ فقال (ع): الله اعدل

من ان يجبر خلقه ثم يعذبهم؛ قال فمطلقون؟ قال: الله احكم من ان يحمل عبده، و يكله الى نفسه.»

و عن الوشاء، عن الرضا (ع)، قال: «سألته، فقلت: الله فوض الأمر على العباد؟

قال (ع): الله اعز من ذلك، قلت: فاجبرهم على المعاصي؟ قال (ع): الله اعدل و احكم من ذلك.»

فقد تبين من ذلك، أن الجبر و التفويض، ليسا كلامهم و لا من دينهم، و أنهم (ع) كذبوا السعاة في توهينهم بروايتهم عنهم و نسبتهم

إليهم. فعن ابن مسكان، عمّن

(١). البحار ٥: ١١٦ / ٤٦.

(٢). المصدر ٥: ١١٦ / ٤٧.

(٣). المصدر ٥: ٨٩ / ٥٣.

(٤). المصدر ٢٤: ٢٣٢ / ١.

(٥). المصدر ٥: ١١٠ / ٥٩.

(٦). المصدر ٥: ٢٠ / ١٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٣٠ و القدرية المجوس عندهم و هي لديهم للفريقين تعم

إذ المجوس حللوا المحرّموا ذان بالتكليف لم يلتزما رواه، عن ابي عبد الله (ع) في قوله تعالى: وَ لَوْ لَا - فَضَّلُ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ

لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا. قال (ع): إنك لتسأل من كلام اهل القدر، و ما هو من ديني و لا دين آبائي، و لا وجدت احدا من اهل بيتي

يقول به.»

و عن الحلبي، عنه (ع): حيث قال له: «ما تقول في الاستطاعة؟ فقال (ع): ليس من ديني و لا دين آبائي.»

و عن الوليد بن صبيح، عنه (ع)، قال: «ان زرارة، يريدني على القدر على كبر السن، و ليس من ديني و دين آبائي.»

و عن يونس في حديث مع الرضا (ع): «وقول زرارة، هم قدر و نحن منه براء، و ليس من دين آبائك، و قال الآخرون بالجبر و نحن

منه براء.»

و سيأتي حديث الحسين بن خالد عن الرضا (ع) في تكذيب نسبة الجبر الى آباءه (ع).

### [الطائفة الثانية: ما ورد عنهم (ع) من أن القدرية (المجبرة و المفوضة) مجوس]

#### إشارة

و أما ما ورد عنهم (ع) بعنوان القدرية، فهو ما ذكرت:

و القدرية المجوس عندهم؛ اي بحكم المجوس، و هي لديهم للفريقين تعم، فهي تطلق في كلامهم على المجبرة و المفوضة جميعا، و سيأتي اطلاق المجوس في قول امير المؤمنين (ع) على المجبرة خاصة، و في روايتي ابي الجارود على المفوضة خاصة، و قد اشرت الى ملاك الاطلاق و جهة الاشتراك بقولي:  
إذ المجوس، حللوا المحرّما، فإنهم تركوا الشرائع و اباحوا المحرّمات.

#### [جهة تسمية المفوضة و المجبرة بالمجوس]

ففي مجمع البحرين، عن الصادق (ع): «قد سئل: لم يسمّى المجوس مجوسيا؟ قال (ع): لأنهم تمجّسوا في السريانية، و ادّعوا على آدم و على شيث و هو هبة الله، أنّهما اطلقا نكاح الامهات و الأخوات و البنات و الخالات و العمّات

(١). النساء ٤: ٨٣.

(٢). البحار ٥: ٥٦ / ١٠١.

(٣). المصدر ٥: ٤٦ / ٧٢.

(٤). المصدر ٥: ٤٨ / ٧٧.

(٥). المصدر ٥: ٤٤ / ٧٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٣١ أمّا الفريقان فكلّ يصف بها سواه و الجميع انصفوا و المحرّمات من النساء، و لم يجعلوا لصلواتهم وقتا، و أنّما هو افتراء و كذب على الله، و على آدم و شيث. قال: و في الخبر، المجوس، كان لهم نبى فقتلوه، و كتاب فحرّقه، اتاهم نبيهم بكتابهم، في اثني عشر الف جلد ثور.»

و ذان الفريقان أيضا، بالتكليف لم يلتزما، اما المفوضة، فظاهر، بل تقدّم عن المفيد تفسير المفوضة بالباحية، و اما المجبرة فقد عرفت أنّ لازم الجمع بين العدل و الجبر، هو عدم التكليف، و إلّا فلا عدل، فمن اظهر الاقرار به، فهو اقرار باللسان؛ أمّا الفريقان، فكلّ منهما يصف بها؛ اي بالقدرية سواه. فيصف المعتزلة الأشاعرة، و الأشاعرة المعتزلة بها، حذرا عن انطباق قوله (ص): «القدرية مجوس هذه الأمة.»

و عندنا، و الجميع أنصفوا و صدقوا في هذا الاطلاق و التوصيف بعد وجود الشبه فيهم جميعا، و إن لم يعرفوا وجه الاطلاق، فإنّ المعتزلة حملوها على الأشاعرة بظاهر النسبة، اذ القدرى كالجبرى، إنّما يقال لمن يقول بالقدر أو الجبر، لا لمن نفاه.

و اما الأشاعرة، فليل في وجه الحمل على المعتزلة: إنّهم يبالغون في نفى القدر، فلذلك سمّوا قدرية. و ردّ: بأنّه خلاف الظاهر الشائع في النسب؛

و قيل: لأنّهم قالوا بقدره انفسهم في الأفعال، و ردّ بأنّ المناسب حينئذ القدرية (بضمّ القاف و سكون الدال لا بفتحهما)؛

و قيل: لأنّهم كالمجوس، قالوا بمؤثرين فهم اشركوا مثلهم، و لو تمّ هذا الوجه، لجرى على قول الأشاعرة أيضا: كما تقدّم عن



الشبستري و اللاهيجي. بل وجه الشبه في كل تشبيه، هو الأمر الظاهر من المشبه به، و الأمر الظاهر من المجوس في التشبيهات تحليلهم المحرّمات دون الشرك؛ فإنّ الشرك، لا يختصّ بهم، و هو في عبدة الأصنام و غيرهم اظهر منه فيهم. و على هذا، فكلّ من الفريقين يشبه المجوس، اما صريحا أو التزاما. و اما اطلاق القدرى عليهما فالظاهر من سؤال السائلين في الروايات، أنّه كان امرا شايعا لا يختصّ ذلك بالأئمة (ع)، و أنّما حدث الخلاف بعد

(١). البحار ٥٣: ٥ / ١.

(٢). المصدر ١٤: ٤٦٣ / ٢٨.

(٣). المصدر ٥: ٤ / ٦.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٣٢ و القدرى من تردى في القدر بالجبر قال أو يقول لا قدر فما في الإسلام لهم نصيب ولا بجنة غدا اثبوا\*\*\* ذلك من تنازع المعتزلة و الأشاعرة. و اما وجه الجمع في النسبة، مع أنّ الأشعري يقول بالقدر، و المعتزلي يقول لا قدر، فاليه اشرت بقولي: و القدرى من تردى؛ اى سقط في القدر عن منهج الحقّ أو من يخوض في القدر، جهلا بغير علم و لا هدى، لا من يقول به أو ينفيه، فلا يفرق فيه بين من بالجبر قال، أو يقول لا قدر؛ فإنهما معا مترديان في الهلكة، هذا تردى بنفيه، و هذا تردى باثباته مع الجبر، و لا بعد ان تكون التسمية في اصل الوضع العرفي لهما، لخوضهما جميعا في القدر، و اتكالهما عليه فيما اعتقدوا من نفى التكليف أو الجبر فيه، و تعدّيهما عن حقه.

#### [و عندهم (ع) ليس للقدرية في الاسلام نصيب و لا يدخلون الجنة]

و كيف كان، فما في الإسلام لهم نصيب، و لا بجنة غدا اثبوا؛ فعن الرضا (ع)، عن آبائه، قال: «قال رسول الله (ص): صنفان من أمتي ليس لهما في الاسلام نصيب: المرجئة و القدرية.»

و عن الصادق (ع)، عن رسول الله (ص)، قال: صنفان من أمتي لا نصيب لهم في الاسلام: الغلاة و القدرية.» و عنه (ع) قال: «قال رسول الله (ص): انّ الله - عزّ و جلّ - لما خلق الجنة، خلقها من لبنتين: لبنه من ذهب، و لبنه من فضة، فقال عزّ و جلّ: بعزّتي و جلالتي و عظمتي و ارتفاعي، لا يدخلها مدمن خمر و لا قدرى.» و عن محمّد بن الحسين، باسناد له يرفعه، قال: «قال رسول الله (ص): لا يدخل الجنة، مدمن الخمر، و لا قدرى.» و عن السكوني، عن الصادق (ع)، عن آبائه، قال: «قال امير المؤمنين (ع): لكلّ

(١). البحار ٥: ١١٨ / ٥٢.

(٢). المصدر ٥: ٨ / ٩.

(٣). المصدر ٥: ١٠ / ١٥.

(٤). المصدر ٥: ١٠ / ١٦.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٣٣

أمة مجوس، و مجوس هذه الاثمة، الذين يقولون بالقدر.

اقول: و ليس اطلاق المجوس عليهم شاهدا على إرادة الجبرية، لاطلاقه على المفوضة أيضا في روايتي ابي الجارود الآيتين.

و عن امير المؤمنين (ع): «إنه قال ما علا احد في القدر، ألا خرج من الايمان.»  
و عن مجاهد، عن ابن عتيّاس، قال: «يا امير المؤمنين! ما تقول في كلام اهل القدر؟ (و معه جماعة من الناس). فقال (ع): معك احد منهم، او في البيت احد منهم؟  
فقال: ما تصنع بهم يا امير المؤمنين؟ قال: استتيبهم، فان تابوا، وإلا ضربت اعناقهم.»  
و عن الشكوني، عن الصادق (ع)، عن آبائه، عن امير المؤمنين (ع)، قال (ع):  
«يجاء باصحاب البدع يوم القيامة، فترى القدرية من بينهم كالشامة البيضاء في الثور الأسود، فيقول الله - عزّ وجلّ -: ما اردتم؟ فيقولون: اردنا وجهك! فيقول: قد اقلتكم عثراتكم، و غفرت زلاتكم، ألا القدرية؛ فإنهم دخلوا في الشرك من حيث لا يعلمون.»  
اقول: لا مانع من حمل القدرية في الحديث على الفريقين، لا طلاقها و استوائهما في اطلاق الشرك عليهما في الأخبار، و في ارادتهما الصواب فأخطئوا الحق. ثم القدر الذي نأخذ من هذا الحديث مع ضعف الشكوني، إنما هو حكمه بالنسبة الى القدرية، لتأييده بغيره من الأخبار الكثيرة؛ و اما بالنسبة الى اصحاب البدع، فلا مؤيد له، فالأخذ به على الاطلاق مشكل. هذا ممّا ورد عنهم (ع) في القدرية على الاطلاق.

### [الطائفة الثالثة: ما ورد عنهم (ع) من إطلاق القدرية على المجبرة خاصة]

و اما ما ورد عنهم (ع) من اطلاقها على المجبرة خاصة، فمن ذلك، ما عن الشكوني، عن الصادق (ع)، عن آبائه (ع)، قال:  
«قال امير المؤمنين (ع): لكل أمة مجوس، و مجوس هذه الامة، الذين يقولون بالقدر.»  
فإنه (ع) لم يرد إلا قدر الجبر، لا- قدر التفويض؛ لأنّ الأنسب بالتعبير فيه، ان تقول: الذين يقولون لا قدر؛ كما في كلام النبي (ص) الآتي، و لا القدر المحض؛ لأنّ

(١). البحار ٥: ٥٨ / ١٢٠.

(٢). المصدر ٥: ٦٠ / ١٢٠.

(٣). المصدر ٥: ٥٩ / ١٢٠.

(٤). المصدر ٢: ٣٠٣ / ٤٠.

(٥). المصدر ٥: ٥٨ / ١٢٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٣٤

القول به من مذهبه (ع) كما تقدّم. و قول امير المؤمنين (ع) لمن سأله بعد انصرافه من صفين أو بعد خروجه الى اهل الشام، و قد نقله الصادق (ع) بسندين عن آبائه (ع)، عنه (ع)، و الرضا (ع) عن آبائه، عنه (ع)؛ و العسكري (ع) في رسالته الى اهل الأهواز في الجبر و التفويض عنه (ع)، و عكرمة عن ابن عباس، عنه (ع)، و الحسن بن ابى الحسن البصرى عنه (ع)، و الكليني عن سهل بن زياد، و إسحاق بن محمّد و غيرهما مرفوعا عنه (ع). و لكن مع اختلاف يسير بينها في بعض العبارات، ألا أنّ الجملة المشهود بها من المتفق عليها:

«قال الرجل: اخبرنا يا امير المؤمنين (ع) عن مسيرنا الى اهل الشام، أ بقضاء من الله و قدر؟ فقال (ع): اجل يا شيخ! ما علوتم تلعه، و لا هبطتم واديا إلا بقضاء من الله و قدر، فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين (ع)؟ فقال: مهلا يا شيخ! لعلك تظنّ قضاء حتما و قدرا لازما، لو كان كذلك، لبطل الثواب و العقاب و الأمر و النهي و الزجر، و لسقط معنى الوعد و الوعيد، و لم تكن على المسيء ملامة، تلك مقالة عبدة الأوثان و خصماء الرحمن، و قدرية هذه الامة و مجوسها؛ يا شيخ! إنّ الله - عزّ وجلّ كلف تخييرا، و

نهى تحذيرا، و اعطى على القليل، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكروها و لم يخلق السّماوات و الأرض و ما بينهما باطلا، ذلك ظنّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار.»

و عن الطوائف، روى جماعة من العلماء الاسلام، عن نبيهم (ص)، أنّه قال:

«لعت القدرية على لسان سبعين نبيا، قيل: و من القدرية يا رسول الله؟ فقال: قوم يزعمون أنّ الله سبحانه قدّر عليهم المعاصي، و عذبهم عليها.»

و عن صاحب الفائق و غيره من علماء الاسلام: «إنّ رجلا قدم النبي (ص)، فقال له رسول الله: اخبرني باعجب شيء رأيت؟ قال: رأيت قوما ينكحون أمهاتهم و بناتهم و اخواتهم، فاذا قيل لهم: لم تفعلون؟ قالوا: بقضاء الله تعالى علينا و قدره!

فقال (ع): سيكون من أمتي اقوام يقولون مثل مقالتهن، أولئك مجوس امتي.»

و من صاحب الفائق و غيره أيضا، عن جابر، عن النبي (ص)، أنّه قال: «يكون في

(١). البحار ٥: ٧٥ / ١.

(٢). المصدر ٥: ٧٣ / ٤٧.

(٣). المصدر ٥: ٧٤ / ٤٧.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٣٥

آخر الزمان، قوم يعملون بالمعاصي، و يقولون: إنّ الله قد قدرها عليهم، الراد عليهم كشاهر سيفه في سبيل الله.» و يأتي أيضا حديث محاكاة الصادق (ع) مع طاوس اليماني و التصريح بأنّه كان يقول بالقدر.

### [الطائفة الرابعة: ما ورد عنهم (ع) من إطلاق القدرية على المفوضة خاصة]

و اما ما ورد من اطلاق القدرية على المفوضة بالخصوص، فمن ذلك، ما تقدم عند قولي: «أنّ التفويض و الجبر ليسا من دينهم» و من نسبة القدرية الى زارة؛ يعنى، التفويض، و تقدّم أيضا حديث صالح بن سهل عن الصادق (ع): «لا جبر و لا قدر»، حيث جعل القدر مقابلا للجبر. و من ذلك أيضا، ما عن ابى الجارود، عن ابى جعفر (ع) فى قوله تعالى: وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُومٌ وَ بُكْمٌ، قال رسول الله (ص): «لكلّ امه مجوس، و مجوس هذه الامية، الذين يقولون لا قدر، و يزعمون أنّ المشية و القدرة إليهم و لهم.» و هذه الرواية نصّ فى اطلاق المجوس على المفوضة، و ليست بنصّ فى اطلاق القدرية عليهم، لكنّها ظاهرة فيه بقريته الرواية الاخرى لأبى الجارود. فعن الأمالى و تفسير القمى، عنه (ع) فى قوله تعالى: كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ، فَرِيقًا هَدَىٰ وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ... يقول: إنّهم اتخذوا الشياطين اولياء، و يحسبون أنّهم مهتدون، و هم القدرية، الذين يقولون لا قدر، و يزعمون أنّهم قادرون على الهدى و الضلالة، و ذلك إليهم ان شاءوا ضلّوا، و هم مجوس هذه الامية، و كذب اعداء الله المشية و القدرة لله.»

و عن الصادق (ع)، أنّه قال: «لئن الله المعترلة، ارادت ان توحدت، فالحدثت، و رامت ان ترفع التشبيه، فاثبتت.»

و عنه (ع) أيضا قال: ويح هذه القدرية! أ فما يقرءون هذه الآية: ... إِلَّا أَمْرًا تَقَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَابِرِينَ

و عن البنظي، عن الرضا (ع)، قال: «سمعتة يقول فى قول الله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ، إنّ القدرية يحجّون بأولها، و ليس كما

(١). البحار ٥: ٧٥ / ٤٧.

(٢). الانعام ٦: ٣٩.

(٣). البحار ٥: ١٩٧ / ١٤.

(٤). الاعراف ٧: ٣٠.

(٥). البحار ٥: ٩ / ١٣.

(٦). المصدر ٥: ٨ / ٨.

(٧). النمل ٢٧: ٥٧.

(٨). الرعد ١٣: ١١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٣٦

يقولون، الا- ترى إنه تعالى يقول: وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَقَالَ نُوحٌ (ع): وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصِيحِي، إِنَّ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصِيحَ لَكُمْ إِنَّ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُعْوِيَكُمْ. قال: الأمر الى الله يهدى من يشاء.»

وعنه (ع)، قال: يا يونس! لا تقل بقول القدرية! فإن القدرية، لم يقولوا بقول اهل الجنة ولا بقول اهل النار، ولا بقول ابليس، فإن اهل الجنة قالوا: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ. ، وان اهل النار قالوا: رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا، وقال ابليس: رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي، فقلت يا سيدى و الله ما اقول بقولهم، و لكنى اقول: لا يكون إلا ما شاء الله، و قضى و قدر.» الى اخر ما تقدم فى القضاء و القدر.

و عن المحاسن، نقله مع اضافته من اوله: «لم يقولوا بقول الله، و ما تشاؤون إلا أن يشاء و اضافته من آخره، «و لا بقول نوح: وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصِيحِي إِنَّ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصِيحَ لَكُمْ إِنَّ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُعْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. ثم قال: قال الله: يا ابن آدم! بمشيئتي كنت ...» الحديث يأتى فى «الأمر بين الأمرين».

و ممّا يكون ظاهرا فى المفوضه، ما عن الصادق (ع) فى قوله تعالى: إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُقُوا مَسَّ سَقَرٍ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ. قال (ع): ما انزل الله هذه الآيات إلا فى القدرية، و قال (ع): إنى وجدت لأهل القدر اسماء فى كتاب الله. إن المجرمين ...»

و عن الباقر (ع) نزلت هذه الآية فى القدرية: ذُقُوا مَسَّ سَقَرٍ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ.»

و عن امير المؤمنين (ع): إن ارواح القدرية، يعرضون على النار غدوا و عشيا،

(١). الرعد ١٣: ١١.

(٢). هود ١١: ٣٤.

(٣). البحار ٥: ٥ / ٤.

(٤). الاعراف ٧: ٤٣.

(٥). المؤمنون ٢٣: ١٠٦.

(٦). الحجر ٣٩: ١٥.

(٧). البحار ٥: ١١٦ / ٤٩.

(٨). المصدر ٥: ١٢٢ / ٦٩.

(٩). القمر ٥٤: ٤٨.

(١٠). البحار ٥: ١١٨ / ٥١.

(١١). المصدر ٥: ١٧ / ٢٥.

(١٢). المصدر ٥: ١١٨ / ٥٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٣٧ أشرك من قال بجبر و كفر قد براء الهداء، منه و فجر حتى تقوم الساعة، فاذا قامت الساعة، عذبوا مع اهل النار بالوان العذاب، فيقولون: يا ربنا عذبنا خاصه، و تعدبنا عامه، فيرد عليهم، ذوقوا مس سقر، إنا كل شىء خلقناه بقدر.»

### فى الرد على المجبرة بالخصوص، و ابطال حججهم، و بيان حكمهم

#### [القائل بالجبر، مشرك و كافر، و الأئمة (ع) منه براء]

أشرك من قال بجبر و كفر، قد براء الهداء المهديين منه، و فجر. أميا الفجور، فلائنه يعمل المعاصى و يحولها على الله، و اما الكفر، فلائنه انكر العدل و التكليف و الثواب و العقاب؛ و اما الشرك، فلائنه وصف إليها آخر كمن وصفه بالجسم و التشبيه و المكان و غير ذلك. فعن الحسين بن خالد، عن الرضا (ع) فى حديث طويل (اخرجناه بطوله فى باب نفى التشبيه): من قال بالتشبيه و الجبر، فهو كافر مشرك، و نحن منه براء فى الدنيا و الآخرة، يا ابن خالد! إنما وضع الأخبار عنا فى التشبيه و الجبر الغلاة، الذين صغروا عظمة الله، فمن احبهم فقد ابغضنا.»

و قد مر أيضا قول الرضا (ع): «فالقائل بالجبر كافر». و يأتى أيضا عن حريز، عن الصادق (ع): «إن من زعم أن الله اجبر الناس على المعاصى، فهذا ظلم الله - عز و جل - و هو كافر.»

و فى الحديث المتقدم فى النهى عن الخوض فى القدر، عن عبد الملك بن عنترة الشيبانى، عن امير المؤمنين (ع) للزجل، حيث قال له: «اخبرنى عن القدر، قال (ع) فى المرّة الثالثة: اما اذ ابيت فأتى سائلك، أ كانت رحمة الله للعباد قبل اعمال العباد، أم كانت اعمال العباد قبل رحمة الله؟ فقال الرجل: بل كانت رحمة الله قبل اعمال العباد؛ فقال امير المؤمنين (ع): قوموا فسلّموا على اخيكم، فقد اسلم و قد كان كافرا.» و تاتى بقية فى نفى التفويض.

و قد كتب الحسن البصرى الى الحسن (ع): «يسأله عن القدر و الاستطاعة،

(١). البحار ٥: ١١٧ / ٥٠.

(٢). المصدر ٥: ٩ / ١٤.

(٣). المصدر ٥: ١١٠ / ٣٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٣٨ و إنه افترى على الله بما يحمله الذى عصى و أجرما ما وصف الله بعدل من نسب إليه ذنب عبده و ما اكتسب فاجابه (ع): بسم الله الرحمن الرحيم، وصل إلى كتابك، و لولا ما ذكرت من حيرتك و حيرة من مضى قبلك، إذن، ما اخبرتك، اما بعد: فمن لم يؤمن بالقدر خيره و شره، ان الله يعلم، فقد كفر، و من احال [حمل] المعاصى على الله، فقد فجر ... . تاتى بقية فى الأمر بين الأمرين.

#### [القائل بالجبر مفتر على الله تعالى]

و إنه افترى على الله، بما يحمله الذى عصى و أجرما، فقد كتب الحسين (ع) الى الحسن بن ابى الحسن البصرى، جوابا عما سأله عن القدر: أتبع ما شرحت لك فى القدر، مما افضى إلينا اهل البيت، فإنه من لم يؤمن بالقدر خيره و شره، فقد كفر و من حمل المعاصى

على الله - عز وجل - فقد افتري على الله افتراء عظيما» تأتي بقتيته أيضا في الأمر بين الأمرين.

### [لم يصف الله بصفة العدل من نسب إليه تعالى ذنب عبده]

ما وصف الله بعدل، من نسب إليه ذنب عبده، و ما اكتسب. فعن ابي محمد العسكري (ع)، عن آباءه، عن رسول الله (ص)، قال: «ما عرف الله من شبهه بخلقه، و لا وصفه بالعدل، من نسب إليه ذنوب عباده.» و في بعض النسخ: «و لا عدله.» و قال الصادق (ع): «و اما العدل، فان لا تنسب الى خالقك ما لامك عليه.» و فيما سأله (ع) الزنديق، حيث قال: «فيجوز ان يقدر على العبد الشرّ، و يأمره بالخير، و هو لا يستطيع الخير ان يعمله و يعدّبه عليه، قال (ع): انه لا يليق بعدل الله و رأفته ان يقدر على العبد، الشرّ، و يريده منه؛ ثم يأمره بما يعلم انه لا يستطيع اخذه و الانزاع عمّا لا يقدر على تركه، ثم يعدّبه على تركه الذي علم انه لا يستطيع اخذه.»

و قد تقدّم عن محمّد بن عجلان، عنه (ع): «قلت: فاجبر الله العباد على افعالهم؟ قال (ع): الله اعدل من ان يجبر عبدا على فعل ثم يعدّبه عليه.»

و عن يونس، عن عدّه، عنه (ع): «اجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال (ع): الله

(١). البحار ٥: ٤٠/٦٣.

(٢). المصدر ٥: ١٢٣/٧١.

(٣). المصدر ٣: ٢٩٧/٢٣.

(٤). المصدر ٤: ٢٦٤/١٣.

(٥). المصدر ٥: ١٨/٢٩.

(٦). المصدر ٥: ٥١/٨٣.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٣٩ بل ظلّم الله على عباده إذ كلّف العاجز عن ايراده

و عدّب العبد بما لن يفعله إذ هو فاعل أو المقهور له

و لم يكلف نفسا إلّا وسعهاو لا يجازى مخطأ و من سها اعدل من ان يجبرهم على المعاصي، ثم يعدّبهم عليها.»

و عن تفسير القمّي، عنه (ع)، قيل: فاجبرهم على ذلك؟ فقال (ع): الله اعدل من ان يجبرهم على فعل، ثم يعدّبهم عليه.»

و عن الرضا (ع)، فيما سأله الفضل بن سهل: «الخلق مجبورون؟ فقال (ع): الله اعدل من ان يجبر خلقه ثم يعدّبهم.» و عن الوشاء، عنه

(ع): «فاجبرهم على المعاصي؟ قال (ع): الله اعدل و احكم من ذلك.»

و في فقه الرضا (ع): «سألت العالم، اجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال (ع):

الله اعدل من ذلك، فقلت له: ففوض إليهم؟ فقال (ع): هو اعزّ من ذلك.»

### [بل القائل بالجبر نسب الله إلى الظلم على عباده، إذ كلف العاجز عن ايقاع ما كلفه]

بل القائل بالجبر، ظلّم الله؛ اي نسبه الى الظلم على عباده، إذ كلّف العاجز عن ايراده؛ اي ايقاع ما كلفه، فكان تكليفه تكليف ما لا يطاق، و هو ظلم، و ظلّمه أيضا في الجزاء، لأنّه عدّب العبد البريء، بما لن يفعله، إذ هو فاعل دون العبد، عند من يرى الفعل، فعله تعالى، أو عدّب المقهور له، عند من يرى الفعل فعل العبد، لكنّه مقهور تحت إرادة الله، و كلاهما ظلم، تعالى الله عمّا يقول

الظالمون؛ بل ولا يظلم ربك احدا، وما هو بظلام للعبيد.

كيف؟ و لم يكلف نفسا إلّا وسعها؛ كما قال تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا فكيف يكلفه بما ليس فعله أو بما هو مقهور عليه؟ و لا- يجازى مخطأ و من سها؛ كما قال: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا. فكيف يجازى غير الفاعل او غير القادر؟ فعن حريز، عن الصادق (ع)، قال:

«الناس فى القدر على ثلاثة اوجه: رجل زعم أن الله- عزّ و جلّ- اجبر الناس على المعاصى فهذا قد ظلم الله- عزّ و جلّ- فى حكمه، و هو كافر؛ و رجل يزعم أنّ

(١). الكافى ١: ١١٥٩ / ١١.

(٢). البحار ٥: ١١٦ / ٤٦.

(٣). المصدر ٥: ١١٠ / ٥٩.

(٤). المصدر ٥: ٢٠ / ١٥.

(٥). المصدر ٥: ٩٠ / ٥٤.

(٦). البقرة ٢: ٢٨٦.

(٧). البقرة ٢: ٢٨٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٤٠ إن كان مجبورا يكن معذورا و الله لا يعذب المقهورا الأمر مفوض إليهم، فهذا و هنّ الله فى سلطانه، فهو كافر؛ و رجل يقول إنّ الله- عزّ و جلّ- كلف العباد ما يطيقون، و لم يكلفهم ما لا يطيقون، فاذا احسن حمد الله، و اذا اساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ.

و عن هشام بن سالم، عنه (ع)، قال: «إنّ الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون، و الله اعزّ من ان يكون فى سلطانه ما لا يريد.» و عن حمزة بن حمران، قال: قلت له: ان الله لم يكلف العباد إلّا ما آتاهم، و كلّ شىء لا يطيقونه، فهو عنهم موضوع، و لا يكون إلّا ما شاء الله و قضى و قدر و اراد، فقال (ع): إنّ هذا لدينى و دين آبائى.

و فيما سأله الزنديق، قال: «فالى العبد من الأمر شىء؟ قال (ع): ما نهاه الله عن شىء، إلّا و قد علم أنّه يطيق تركه، و لا امره بشىء، إلّا و قد علم أنّه يستطيع فعله، لأنّه ليس من صفته الجور، و العبث و الظلم و تكليف العباد ما لا يطيقون.»

و عن ابراهيم بن ابى المحمود، عن الرضا (ع)، قال: «و سأله عن الله- عزّ و جلّ- هل يجبر عباده على المعاصى؟ فقال (ع): كيف يفعل ذلك، و هو يقول و ما ربك بظلام للعبيد

### [إن كان العبد مجبوراً يكن معذوراً، و الله لا يعذب المجبور المقهور]

و أيضا إن كان مجبوراً، يكن معذوراً، لأنّ المجبور، معذور عقلا- و شرعا، و الله لا- يعذب المقهور؛ كما قال: إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ.

و عن فقه الرضا: «روى أنّ رجلا- سأل العالم (ع)، فقال: يا ابن رسول الله! فالعباد مجبورون؟ فقال (ع): لو كانوا مجبورين، لكانوا معذورين؛ قال الرجل: ففوض إليهم؟

(١). البحار ٥: ١٤ / ٩.

(٢). المصدر ٥: ٦٤ / ٤١.

(٣). لعله (ع)، لم يرد على حمزة في الترتيب؛ كما ردّ الرضا (ع) على يونس، وقد مرّ في صدر المقصد؛ لأنّ المقصود هنا، مجرّد صدور الأشياء عن هذه المبادئ، من دون نظر الى خصوصية الترتيب.

(٤). البحار ٥: ٤١/٦٥.

(٥). المصدر ٥: ١٨/٢٩.

(٦). المصدر ٥: ١١/١٧.

(٧). النحل ١٦: ١٠٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٤١ بل هو أولى بقبول عذر من في العذر صادق و من كاد يهن لو كان جبر لم يحقّ بعث الرسل و الشرع و التكليف و استوى السبل قال: لا.

بل هو تعالى أولى بقبول عذر من في العذر صادق، و هو تعالى عالم بصدقه، و من كاد اى مكر فى عصيانه، يهن بالعقوبة، دون العاذر الصادق؛ كما قال تعالى:  
وَمَكْرُوا وَّ مَكَّرَ اللَّهُ .

دخل طاوس اليماني على جعفر بن محمد (ع)، و هو يعلم أنّه يقول بالقدر، فقال له: «يا طاوس! من اقبل للعذر من الله ممّن اعتذر، و هو صادق فى اعتذاره؟

فقال: لا- احد اقبل للعذر منه؛ فقال (ع): من اصدق ممّن قال لا اقدر و هو لا يقدر؟ فقال طاوس: لا احد اصدق منه؛ فقال (ع): يا طاوس! فما بال من هو اقبل للعذر، لا يقبل عذر من قال لا اقدر و هو لا يقدر؟ فقام طاوس، و هو يقول ليس بينى و بين الحقّ عداوة،  
اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ فَقَدْ قَبِلْتَ نَصِيحَتَكَ.»

و عن الطرائق: «روى كثير من المسلمين عن الامام جعفر بن محمد الصادق (ع):  
أنه قال لبعض المجبّرة...» ثمّ ذكر الحديث بمضمونه.

### [اللوازم الفاسدة للقول بالجبر، و لا محيص عن التزام بها]

#### إشارة

ثمّ إنّ للجبر لوازم، لا- محيص للقائل به عن الالتزام بها، فان اقرّ بخلافها ظاهرا، فلا- مفرّ له عنها التزاما، و فسادها و بطلانها عقلا و اسلاما، يدلّ على فسادها و بطلانها التزاما، لأنّ فساد اللّازم يدلّ على فساد الملزوم. و قد اشرت الى تلك اللّوازم بقولى:

### [الأول: لو كان الجبر، يكون بعث الرسل و الشرع لغوا باطلا]

لو كان جبر لم يحقّ؛ اى لم يكن حقّا بعث الرسل، و الشرع و التكليف، بل كان كلّ ذلك لغوا و باطلا؛ اذ لو كان فاعل الافعال كلّها، هو الله تعالى، دون العبد، و العبد مقهور فى ارادته، فلا معنى لتشريعتها عليه، و طلبها ايجابا و تحذيرا منه، و لا بعث من يدعوه إليها. و استوى عند ذلك السبل كلّها، فى الكفر و الايمان؛ لأنّ كلّها فعل الله او بتسبيبه القاهر للمؤمن و الكافر و المطيع و الفاجر.



(٢). آل عمران ٣: ٥٤.

(٣). الانعام ٦: ١٢٤.

(٤). البهار ٥: ١٠٥ / ٥٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٤٢ و يبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد و الكتاب و ليس من أحسن أو من أذنباً أولى بأن يكرم أو يعذباً و كانت الأوامر الشرعيةً صورياً في البعث لا جديةً و لم يكن عقاب غير القادر كرحمه من القبيح المنكر و الذنب لو كان من الله العلي لم يأخذ الحكيم من لم يعمل و إن يكن بشركة بينهما كان القوي للضعيف ظالماً،

### [الثاني: لو كان الجبر، لبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد]

و إذن، يبطل الثواب و العقاب، لأنهما فرعا التشريع و التكليف، و يبطل الوعد و الوعيد أيضاً؛ لأنهما فرعا صحة التكليف و امكانه؛ و يبطل الكتاب أيضاً، لأنه فرع البعث و صحة الدعوة، و هو أيضاً من مقدمات التشريع و علل التكليف، لأنه غاية انزاله و الغرض المقصود من اجلاله.

### [الثالث: إذن، يلزم تساوى المذنب و المحسن]

و أيضاً ليس من أحسن أو من أذنباً، أولى بأن يكرم أو يعذباً (على اللّف و النَّشر)، بل هما متساويان في عدم الذنب و الاحسان، لأنهما معا مقهوران، او أن فعلهما فعل الرحمن. و قد مرّ كلام امير المؤمنين في تقرير هذه اللّوازم كلها، مع من سأله عن القضاء و القدر: «لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الأمر و النَّهى، و يسقط معنى الوعد و الوعيد، و لم تكن على مسيء لائمه، و لا لمحسن محمده، و لكان المحسن اولى باللائمة من المذنب، و المذنب اولى بالاحسان من المحسن.»

### [الرابع: و على الجبر أيضاً، كانت الأوامر الشرعية كلها صورياً لا جديةً]

و على الجبر أيضاً، كانت الأوامر الشرعيةً كلها صورياً في البعث و الطلب، لا جديةً، لأنه تعالى طلب ما لا يريد، و نهى عما اراد. و لم يكن أيضاً عقاب غير القادر، كرحمه من القبيح المنكر، لو سلم العقاب؛ يعنى، أنه كما لا يكون رحم غير القادر من القبيح، يجب ان لا يكون عقابه أيضاً من القبيح.

### [الخامس: و على الجبر، لا بد من التزام أحد أمرين]

و الحاصل: أن مع الجبر لا بدّ من التزام احد الأمرين: إما انكار العقاب، او انكار قبح عقاب العاجز؛ و الأوّل خلاف الثابت من الشّرع، و الثاني خلاف العقل أيضاً.

و لا بطل الجبر، تقرير آخر عن موسى بن جعفر (ع) مع ابي حنيفة، اشرت إليه بقولي:  
و الذنب لو كان من الله العلي، لم يأخذ الحكيم من لم يعمل، فلا يصح العقاب، و إن يكن بشركة بينهما، كان القوى للضعيف ظالما  
في مؤاخذته. وقف ابو

(١). البحار ٥: ١٣ / ١٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٤٣ فلا تصل خلف جبري و لاجاز له الزكاة أو أن تأكلا  
ذبيحه أو تقبلوا شهادته و كالمشبه اعتقد وفادته \*\*\* حنيفة يوما بباب جعفر بن محمد (ع)، اراد الدخول عليه، فخرج موسى بن جعفر  
(ع)، و هو غلام حدث، فقال له: «يا غلام! ممن المعصية؟ قال (ع): يا شيخ لا تخلو من ثلاث: أما ان تكون من الله و ليس من العبد  
شيء، فليس للحكيم ان يأخذ عبده بما لم يفعله؛ و أما ان تكون من العبد و من الله، و الله اقوى الشريكين، فليس للشريك الأكبر ان  
يأخذ الشريك الأصغر بذنبه؛ و أما ان تكون من العبد، و ليس من الله شيء فان شاء عفى و ان شاء عاقب، فاصابت أبا حنيفة سكتة،  
كأنما القم فوه الحجر.»

فلا- تصل خلف جبري، لأنه على ما ذكر مشرك، كافر، فاجر، و لا يجوز الصلاة خلف واحد منهم، و لاجاز له الزكاة أو أن تأكلا  
ذبيحه؛ لأن الزكاة لاهل الايمان، و ذبيحة المؤمن يجوز اكلها، أو ان تقبلوا شهادته؛ لأنه فاسق بخروجه عن الايمان، و كالمشبه اعتقد  
وفادته؛ اي مآل امره في الوفود، فيفد على ما يفد عليه المشبه. هداية الأمة الى معارف الأئمة؛ النص؛ ص ٦٤٣

م في التشبيه حديث الحسين بن خالد عن الرضا (ع)، و عن ابراهيم بن ابي المحمود، عنه (ع)، قال:

«حدثني ابي، موسى بن جعفر (ع)، عن ابيه جعفر بن محمد (ع)، أنه قال: من زعم أن الله يجبر عباده المعاصي أو يكلفهم ما لا  
يطيقون فلا تأكلوا ذبيحته، و لا تقبلوا شهادته، و لا تصلوا ورائه، و لا تعطوه من الزكاة شيئا.»

و عن الحسين بن خالد، عنه (ع) مثله، و عن الهروي، قال: «سمعت الرضا (ع)، يقول: من قال بالجبر، فلا تعطوه من الزكاة، و لا تقبلوا  
لهم شهادة، إن الله - تبارك و تعالی - لا يكلف نفسا إلّا وسعها، و لا يحملها فوق طاقتها، و لا تكسب كل نفس إلّا عليها، و لا تزر  
وازره و زر اخرى .

(١). البحار ٥: ٢٧ / ٣٣.

(٢). المصدر ٥: ١١ / ١٧.

(٣). المصدر ٥: ١٦ / ٢١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٤٤ من قال بالتفويض كالجبر كفرصنو اليهود حيث قالوا لا قدر  
و وهن الإله في سلطانه و أهمل العبد إلى عنانه

### في ابطال التفويض بالخصوص، و حكم المفوضة

#### [القائل بالتفويض كافر]

من قال بالتفويض، كالجبر كفر. فقد مرّ قول الحسن (ع) و الحسين (ع) فيما كتبا الى الحسن البصري؛ «من لم يؤمن بالقدر خيره و  
شره، فقد كفر.» و تأتي قول الصادق (ع) من التصريح بكفرهم و هو صنو اليهود حيث قالوا لا قدر. و قد مرّ ذلك عند بيان اطلاق  
القدرية على المفوضة؛ كما مرّ أيضا تشبيههم بالمجوس، و تساوي حكمهم، و تبرى الأئمة (ع) عنهم، و ان التفويض ليس من دينهم.

**[التفويض كالجبر نوعان: تفويض مطلق، و تفويض خاص]**

ثم اعلم: إن التفويض كالجبر نوعان: تفويض مطلق، و هو انكار القدر رأسا كاليهود الذين قالوا يد الله مغلولة، و التفويض الخاص، و هو نفى التكليف خاصه، لاستلزامه الجبر و خلاف العدل على ما عرفت، و إليه ذهب بعض المعتزلة لا جميعهم.

**[القائل بالتفويض، وهن سلطانه تعالى، لانكار قدرته أو لمحض إهماله]**

و كيف كان، فمن قال باى التفويضين، فقد كفر، و وهن الإله فى سلطانه؛ اى ضعفه فى تسلطه و اقتداره؛ إما لانكاره قدرته، كما نسب الى ابى الهذيل، أنه قال: «إن الله ليس بقادر على النفع و الضر، مع صحه العقول»؛ و الى النظام أنه قال: «لا يقدر على ما اقدر العباد»؛ و الى الأسوارى، أنه قال: «كل ما لم يفعل، لا يقدر»؛ و الى الواصليّة، أنهم قالوا: بفناء مقدرات الله؛ و الى المعمر و اصحابه: «أن الأعراض ليس من خلق الله، بل يتولد من الأجسام و الله غير قادر على خلق الأعراض؛ و اما لعدم انكار قدرته، بل لمحض اهماله و ايكاله الى العباد؛ كما لعله يراد ممّا نسب الى الجاحظيّة: «ان الخير و الشر من فعل العباد».

و على كل حال، فالقائل بالتفويض مطلقا أو خاصا، باى وجه استند فى تفويضه، فقد وهن الله فى سلطانه.

(١). البحار ٥: ١٢٣ / ٧١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٤٥ يحشره فى الداخلين النار الصابى و المجوس و النصارى

**[و القائل بالتفويض أوكل العباد إلى أنفسهم]**

و أهمل العبد إلى عنانه (و العنان الزمام) اى القى زمامه عليه، و اوكله الى نفسه.

و قد مرّ حديث حريز عن الصادق (ع): «التّياس فى القدر على ثلاثة اوجه: رجل يزعم أن الأمر مفوض إليهم، فهذا وهن الله فى سلطانه، فهو كافر ...»

و عنه (ع)، قال: «قال رسول الله (ص): و من زعم أن الخير و الشرّ بغير مشيئة الله، فقد اخرج الله من سلطانه.»

و فى فقه الرضا، و اروى عن العالم (ع)، أنه قال: «مساكين القدريّة، ارادوا ان يصفوا الله - عزّ و جلّ - بعد له، فاخرجوه من سلطانه.»

**[المفوض يحشره الله مع المجوس و النصارى و الصابئين]**

و المفوض، يحشره الله فى الداخلين؛ اى مع الداخلين النار، من الصابى و المجوس و النصارى. عن ابى الجارود عن ابى جعفر (ع) فى قوله: وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُومًا وَ بُكْمًا ، يقول: «صم عن الهدى، بكم لا يتكلمون بخير، فى الظلمات؛ يعنى، ظلمات الكفر، من يشأ الله يضلله و من يشأ يجعله على صراطٍ مُسْتَقِيمٍ. و هو ردّ على قدريّة هذه الامة. يحشرهم الله يوم القيامة مع الصابئين و النصارى و المجوس، فيقولون: وَاللّٰهِ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ، يقول الله:

انظرو كيف كذبوا على أنفسهم، و ضلّ عنهم ما كانوا يفترون. و قال فقال رسول الله (ص): لكلّ أمية مجوسا، و مجوس هذه الامية، الذين يقولون لا-قدر، و يزعمون أن المشيئة و القدرة إليهم و لهم.» و عن يحيى بن سالم، عن ابى جعفر (ع)، قال: ما الليل بالليل، و النهار بالنهار اشبه من المرجئة باليهودية، و القدرية بالنصرانية.»

اقول: اما المرجئة، فتشبه اليهود فى تأخير العذاب عن صاحب الكبيرة مع الايمان؛ كما قالت اليهود: لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّا اَيَّامًا مَّغْدُودَةً ؛ و

اما القدرية (سواء

(١). البحار ٥: ١٤/٩.

(٢). المصدر ٥: ٨٥/٥١.

(٣). المصدر ٥: ٩٣/٥٤.

(٤). الانعام ٦: ٣٩.

(٥). الانعام ٦: ٣٩.

(٦). الانعام ٦: ٣٩.

(٧). الانعام ٦: ٢٣.

(٨). الانعام ٦: ٢٤.

(٩). البحار ٥: ١٤/١٩٧.

(١٠). المصدر ٥: ٦١/١٢٠.

(١١). البقرة ٢: ٨٠.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٤٦ و الله لا يخلو عن التقدير في ملكه بالشرع و التدبير

فمنكر التقدير للكوائن كمهمل الكون عن المكون

و من يرى الإهمال في التكليف كذب بالدين و بالتخويف

و من يرى القدرة باستقلال للعبد أو يشركه في الأفعال

فإنه أشرك في الإسلام و قتله يباح للإمام

بل الربوبية يدعى بذافانقضه بالذكر و نسيان الأذى

لا حول للعبد و لا قوة له إلا بربه بما قد نحله اريد بها الجبرية أو المفوضة لأنهم يشتركون في نفى التكليف و الوعد و الوعيد؛ فإنهم يشابهون النصارى في تحليلهم كثيرا من المحرمات. و من مفترياتهم: أن عيسى (ع) بعد صلبه، دخل النار ثلاثة أيام، عوضا عن أمته، فلا يدخل أمته النار، و ان كان لهم من الذنوب ما كان بعد ايمانهم بعيسى (ع).

### [و الله تعالى، دائما في التقدير بملكه لاحتياج الملك إليه]

و الله - جل شأنه - لا يخلو ابدا عن التقدير في ملكه، لاحتياج الملك إليه و التقدير. أمّا بالشرع و التكليف ما ثبت له اهل؛ و أما بالتدبير للتكويّنات، فمنكر التقدير للكوائن؛ اي الحوادث الكائنة، فهو بعينه كمهمل الكون عن الصانع المكون له؛ يعني، أن منكر التقدير للكائنات، كمنكر الصانع للعالم يستويان في الحكم.

و من يرى الإهمال في التكليف فقط، كبعض المعتزلة، كذب بالدين و بالتخويف؛ اي الوعد و الوعيد، و من يرى القدرة باستقلال للعبد منفردا أو يشركه مع الله في الأفعال، فإنه أشرك في الإسلام؛ اي اشرك بعد اسلامه، و قتله يباح للإمام، بل الربوبية يدعى لنفسه هذا القائل بذا؛ اي بهذا القول، فانقضه إذن بالذكر و نسيان الأذى، فقل له: هل تقدر ان تذكر ما تحبّ أو تنسى ما لا تحبّ ممّا يؤذيك؟ فعن التوحيد: «عمن سأل أبا عبد الله (ع)، أن لى اهل بيت قدرية، يقولون نستطيع ان نعمل كذا، و نستطيع ان لا نعمل، فقال (ع): قل له: هل تستطيع ان لا تذكر ما تكره، و ان لا تنسى ما تحبّ؟ فان قال: لا، فقد ترك قوله، و ان قال نعم، فلا تكلمه ابدا، فقد ادعى الربوبية.»

(١). البحار ٥: ٣٩ / ٦٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٤٧

**و الحق الثابت بالعقل و الكتاب و السنة، أنه لا حول للعبد و لا قوة له، إلا بربه،**

بما قد نحله و اعطاه من فضله. فعن علي بن يقطين، عن موسى بن جعفر (ع)، قال:

«مرّ امير المؤمنين (ع) بجماعة بالكوفة، و هم يختصمون بالقدر، فقال (ع) لمتكلمهم: بالله تستطيع أم مع الله؟ أم من دون الله تستطيع؟ فلم يدر ما يرد عليه؛ فقال (ع): ان زعمت أنك بالله تستطيع، فليس أليك من الأمر شيء، و ان زعمت أنك مع الله تستطيع، فقد زعمت أنك شريك معه في ملكه، و ان زعمت أنك من دون الله تستطيع، فقد ادّعت الربوبية من دون الله تعالى؛ فقال: يا امير المؤمنين (ع)! لا، بل بالله استطيع؛ فقال (ع): اما أنك لو قلت غير هذا لضربت عنقك.»

و قد تقدّم في اطلاق القدرية عن ابن عباس عن امير المؤمنين (ع): «ما تقول في كلام اهل القدر؟ (و معه جماعة من الناس؟ فقال (ع): و معك احد منهم أو في البيت احد منهم؟ فقال: ما تصنع بهم يا امير المؤمنين؟ فقال (ع): استتيبهم، فان تابوا، و إلا ضربت اعناقهم!»

و عن فقه الرضا (ع)، سئل امير المؤمنين (ع) عن القدر، فقيل له: أنبئنا عن القدر، فقال يا امير المؤمنين: أنما سألناك عن الاستطاعة التي بها نقوم و نقعد، فقال (ع): استطاعة تملك مع الله، أم دون الله؟ فسكت القوم و لم يحروا جوابا، فقال (ع): ان قلت إنكم تملكونها مع الله، قتلتمكم، و ان قلت دون الله، قتلتمكم؛

فقالوا: كيف نقول يا امير المؤمنين؟ قال (ع): تملكونها بالذی يملكها دونكم، فان امدكم بها كان ذلك من عطائه، و ان سلبها كان من بلائه، إنما هو المالك لما ملككم، و القادر لما عليه اقدركم، أ ما تسمعون ما يقول العباد، و يسألونه الحول و القوة، حيث يقولون: «لا حول و لا قوة إلا بالله». فسئل عن تأويلها، فقال (ع): لا حول عن معصيته إلا بعصمته، و لا قوة، عن طاعته إلا بعونه.»

و عن رسالة ابى الحسن الثالث الى اهل الأهواز: «عن امير المؤمنين (ع)، سأله عبادية بن ربيع الأسدي عن الاستطاعة التي بها يقوم و يقعد، فقال (ع): سالت عن الاستطاعة تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية؛ فقال امير المؤمنين (ع): قل:

(١). البحار ٥: ٣٩ / ٦١.

(٢). المصدر ٥: ١٢٠ / ٥٩.

(٣). المصدر ٥: ١٢٣ / ٧٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٤٨ و ما لنا مشية إلا به إذ شاء أشياء بنا لم نبه

يحيى و يفنى، ثم يحيى حين شاء يمرض يشفى ما لنا فيها المشاء يا عباية! قال: و ما اقول؟ قال (ع): ان قلت إنك تملكها مع الله، قتلتمك، و ان قلت إنك تملكها من دون الله قتلتمك! قال عباية: فما اقول يا امير المؤمنين؟ قال (ع): تقول: إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فان يملكها اياك، كان ذلك من عطائه، و ان يسلبكها، كان ذلك من بلائه؛ هو المالك لما ملكك، و القادر لما عليه اقدرك؛ أ ما سمعت الناس، يسألون الحول و القوة، حين يقولون لا- حول و لا- قوة إلا بالله؟ قال عباية: و ما تأويلها يا امير المؤمنين؟ قال (ع): لا حول عن معاصي الله إلا بعصمة الله، و لا قوة لنا عن طاعة الله إلا بعون الله، فوثب عباية، فقبل يديه و رجليه.»

و عن جابر الجعفي، عن ابى جعفر (ع)، قال: سألته عن معنى «لا حول و لا قوة إلا بالله»، فقال (ع): معناه: لا حول لنا عن معصية الله إلا بعون الله، و لا قوة لنا عن طاعة الله إلا بتوفيق الله.»

**[و عندهم (ع) أنه ما لنا مشية إلا بالله، فانه يحيى و يفنى و يمرض و يشفى حين شاء]**

و ما لنا مشية إلا به، إذ شاء أشياء بنا لم نبه. (على وزن لم نحف). قال فى القاموس: باه، يباه، يبيها: تتبه له؛ يعنى، أنه فعل بنا اشياء بمشيته لم تتبه لها. فكيف بان نختارها و نريدها؟ فإنه تعالى يحيى و يفنى، ثم يحيى حين شاء، و كذلك يمرض و يشفى ما لنا فيها؛ اى فى شىء من المذكورات، المشاء. فعن الصادق (ع)، عن ابيه، قال:

«قيل لعلئ (ع): «إن رجلا يتكلم فى المشية، فقال (ع): ادعه لى! فدعا له، فقال (ع): يا عبد الله! خلقك الله لما شاء، او لما شئت؟ قال: لما شاء؟ قال (ع):

فيمرضك اذا شاء أو اذا شئت؟ قال: اذا شاء، قال (ع): فيشفيك اذا شاء أو اذا شئت؟

قال: إذا شاء، قال (ع) فيدخلك حيث يشاء، او حيث شئت؟ قال: حيث يشاء، فقال (ع): لو قلت غير هذا، لضربت ما فيه عيناك.»

و فيما تقدم عن عبد الملك بن عنتره الشيبانى، عن ابيه، عن جدّه، عن امير

(١). البحار ٥: ٢٤ / ٣٠.

(٢). المصدر ٥: ٢٠٣ / ٢٩.

(٣). المصدر ٥: ٢٠٣ / ٢٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٤٩

المؤمنين (ع)، فيما سأله رجل عن القدر؛ فلم يجبه حتى اجابه فى الرابعة بقوله (ع):

«اما اذا ابيت فإنى سائلك، اخبرنى أ كانت رحمة الله للعباد قبل اعمال العباد، أم كانت اعمال العباد قبل رحمة الله؟ فقال الرجل: بل كانت رحمة الله قبل اعمال العباد، فقال (ع): قوموا فسلموا على اخيكم، فقد اسلم و قد كان كافرا!

قال: و انطلق الرجل غير بعيد، ثم انصرف إليه، فقال: يا امير المؤمنين! بالمشية الأولى تقوم و نقعد و نقبض و نبسط؟ فقال له امير المؤمنين (ع): و إنك لبعث فى المشية، أما إنى سائلك عن ثلاث، لا يجعل الله لك فى شىء منها مخرجا؟ اخبرنى، أخلق الله العباد كما شاء أو كما شاءوا؟ فقال: كما شاء، قال (ع): فخلق الله العباد لما شاء أو لما شاءوا؟ فقال: لما شاء، فقال (ع): يأتونه يوم القيامة كما شاء أو كما شاءوا؟ قال: كما شاء، قال (ع): قم فليس أليك من المشية شىء.»

اقول: قول السائل: «أ بالمشية الأولى»، استفهام، ظاهره التقرير و باطنه الالزام، كأنه لما كان يقول بالجبر فالزمه (ع)، بأن رحمة الله تعالى قبل اعمال العباد، فلا يكون جابرا، و لازمه اثبات القدر أيضا، اراد ان يلزم الامام (ع) بسؤاله «أ بالمشية الأولى»، احد الأمرين: إما نفى القدر و التفويض، ان اجاب (ع) بأن تلك الأفعال بمشيتنا أو به، و بالجبر، ان قال نعم بالمشية الأولى؛ فاجابه (ع) بأنه ليس إليه من المشية شىء، و إن كل شىء بمشيته تعالى، و لا يلزم منه جبر و لا تفويض.

**[تحقيق فى مشية الله و مشية العبد]**

توضيحه: أن المراد بالمشية الأولى، هى مشية السابقة على التكوين فى التكوينات، و على الأعمال فى الأفعال، و المراد بمشيته العبد المقتضية للتفويض، و المستلزمة له، هى المشية المبتكرة من نفسه من دون سبق مشية الله تعالى، لا تكويننا و لا تشريعا، و إلا فمشيته المسبوق بالطلب، ينافى التفويض، و لا يلزم الجبر.

فاجابه (ع) بأنه لا شىء من المشية المبتكرة المبتدعة من نفسه إليه، بل كل شىء للعبد مسبوق بالمشية الأولى، اما تكويننا و من غير

اختيار كخلقه و إمامته و احيائه بعد موته؛ او تشريعا من غير تفويض إليه، كفاعله من القيام و القعود و القبض و البسط، و كما أن العبد لا مشيئة له في غير افعاله اختيارا، كذلك لا مشيئة له في افعاله تفويضا، بحيث يكون الأمر إليه، يبدع من نفسه المشيئة، و يفعل ما يشاء كما يشاء؛ بل هو في

(١). البحار ٥: ١١٠ / ٣٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٥٠ و في كتابه الهدى أرانا الحمد لله الذي هدانا

و قال إن ينصركم الله و ماتوفيقى إلّا بالإله فاعلما

يحول بين المرء، يمحو ما يشاء كذاك ما صبرك يرفع الغشاء افعاله محدود بمشيئته الطلبية؛ كما اشار إليه (ع) بقوله: «فخلق العباد لما شاء لا لما يشاءون»؛ كما قال تعالى: ما خلقت الجنّ و الأنس إلّا ليعبدون. فليس للعبد مشيئة مطلقة مرسله، بل هو ملزم بالتبعيئة عن مشيئة الله تعالى، فيما امر و نهى فليس إليه مشيئة اصلا. فافهم هذا التحقيق الدقيق!

### [ ذكر الآيات التي تدل على مشيئته المطلقة ]

و في كتابه العزيز لمن يقرأ به حجة، فإنه تعالى الهدى و الحق أرانا فيه في كثير من آياته، حيث قال حاكيا عن اهل الجنة اقرارهم، مقرا لهم عليه؛ الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدي لولا - أن هدانا الله. ، و قال أيضا: إن ينصيركم الله فلا غالب لكم و إن يخذلكم فمن ذا الذي ينصيركم من بعده. و قال أيضا: و ما توفيقى إلّا بالإله فاعلما، ذلك و هو قول شعيب: و ما توفيقى إلّا بالله عليه توكلت و إليه أئيب.

عن الهاشمي، قال: سألت أبا عبد الله، جعفر بن محمد (ع)، فقلت: قوله و ما توفيقى إلّا بالله و قوله - عزّ و جلّ -: إن ينصيركم الله فلا غالب لكم و إن يخذلكم. فقال (ع): اذا فعل العبد ما امره الله - عزّ و جلّ - به من الطاعة، كان فعله وفقا لأمر الله، و سمى العبد موقفا؛ و اذا اراد العبد ان يدخل في شيء من معاصي الله، فحال الله بينه و بين المعصية، فتركها، كان تركه لها بتوفيق الله تعالى، و متى خلى بينه و بين المعصية، فلم يحل بينه و بينها حتى يرتكبها، فقد خذله الله، و لم ينصره و لم يوفقه.

و قال تعالى أيضا: يحول بين المرء و قلبه، و عن الصادق (ع)، في قوله تعالى: و اعلموا أن الله يحول بين المرء و قلبه، فقال (ع): يحول بينه و بين ان يعلم أن الباطل حق.

(١). الذاريات ٥١: ٥٦.

(٢). الاعراف ٧: ٤٣.

(٣). آل عمران ٣: ١٦٠.

(٤). هود ١١: ٨٨.

(٥). البحار ٥: ١٩٩ / ٢١.

(٦). الانفال ٨: ٢٤.

(٧). البحار ٥: ٢٠٥ / ٤١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٥١ يغويكم يضلّ قدرناهاو نستعين و اتل في معناها

و ليلة القدر يقدر القضاء يفرق فيها كل أمر قد قضي

و كل يوم هو في شأن بداو منه كل ما يقدر البداء



قد جعل الجنة والجحيم من قبل إذ كان بنا عليما وقال تعالى أيضا: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ وَفِي آيَةِ اخْبَار يَأْتِي ذِكْرَهَا فِي الْبَدَاءِ، كَذَاكَ مَا صَبْرَكَ؛ يعنى، قوله تعالى: وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ، يرفع الغشاء عن هذه الشبهة. فعن فقه الرضا (ع): «و اروي أن رجلا- سأل العالم (ع): اكلف العباد ما لا- يطيقون؟ قال (ع): كلف الله جميع العباد ما لا يطيقون ان لم يعينهم عليه، فان اعانهم عليه، اطاقوه، قال الله- جلّ و عزّ- لنبيّه: وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ.

و قال أيضا حكاية عن قول نوح يغويكم، اشارة الى قوله: وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصِيحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.

و قال أيضا: يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ. و يأتى تفسيرها فى ردّ استدلال المجبرة بها.

و قال أيضا: قَدَرْنَاها فى قوله: إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَاها مِنَ الْغَابِرِينَ. و قد مرّ قول الصادق (ع): «ويح هذه القدرية! اما يقرءون هذه الآية؟: إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَاها مِنَ الْغَابِرِينَ.. ويحهم! من قدرها إلا الله تعالى؟»

و أيضا، نستعين فى قوله: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

و اتل فى معناها؛ اى معنى هذه الآيات، ممّا يشابههما، و هى كثيرة فى القرآن.

عن العياشى: «انّ عبد الملك بعث الى محمّد بن على (ع) بالمدينة، يطلبه ليحاج قدريا عجز منه جميع من بالشام، فاعتذر (ع) بأنّه شيخ كبير لا يقوى على الخروج،

(١). الرعد ١٣: ٣٩.

(٢). النحل ١٦: ١٢٧.

(٣). هود ١١: ٣٤.

(٤). النحل ١٦: ٩٣، فاطر ٣٥: ٨.

(٥). النمل ٢٧: ٥٧.

(٦). البحار ٥: ٥٦ / ١٠٢.

(٧). الفاتحة ١: ٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٥٢

فبعث مكانه ابنه جعفر (ع)، فلما قدم على الأموى، ازراه لصغره، فلما اجتمعوا، قال القدرى لابي عبد الله (ع): سل عمّا شئت! فقال (ع) له: اقرأ سورة الحمد، فقرأها، و قال الأموى: ما فى سورة الحمد؟ غلبنا، أنا لله و أنا إليه راجعون! فجعل القدرى يقرأ، حتى بلغ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ، فقال له جعفر (ع): قف! من تستعين، و ما حاجتك الى المعاونة؟ إن الأمر أليك! فَبِهتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ .»

و قد اخبرنا فى كتابه أيضا ببلية القدر، و ليلة القدر يقدر القضاء، يفرق فيها كلّ أمر قد قضى؛ كما قال: تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ. و قال:

فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ\* أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ. و أيضا كلّ يوم هو فى شأن بدا.

و منه أيضا كلّ ما يقرّر اى يثبت البداء، فإنّه يدل أيضا على عدم التفويض.

و أيضا أنّه تعالى، قد جعل الجنة والجحيم، و لم اقل خلق، ليكون حجة على القائل بخلقهما الآن كما هو الحقّ و على القائل بعدمه، فإنّه تعالى جعلهما لمن اطاعه او عصاه من قبل، و ان فرض أنّه لم يخلقهما بعد، و إنّما جعلهما قبل وجودنا، إذ كان بنا عليما. و هذا يدلّ على عدم التفويض فى التكليف خاصّة. عن على بن حنظلة: «أنّه اختصم بالمدينة رجلا فى القدر، فجعللا بينهما أبا عبد الله (ع)،



فأتياه فذكر كلامهما، فقال (ع): «ان شئتما اخبرتكما بقول رسول الله (ص)؟ فقالا: قد شئنا، فقال (ع): قام رسول الله (ص) و صعد المنبر، فحمد الله و اثنى عليه، ثم قال: كتاب كتبه الله بيمينه، و كلتا يديه يمين، فيه اسماء اهل الجنة باسمائهم و عشائرهم، و يجهل عليهم، لا يزيد فيهم رجلا و لا ينقص منهم رجلا، و قد يسلك بالعبد في طريق الأشقياء، حتى يقول الناس ما اشبهه بهم، بل هو منهم! ثم تدركه السعادة، و قد يسلك بالشقى طريق السعداء حتى يقول الناس: ما اشبهه بهم بل هو منهم! ثم يتداركه الشقاء، من كتبه الله سعيدا و لو لم يبق من الدنيا إلا فواق ناقة، ختم الله له بالسعادة!»

(١). البقرة ٢: ٢٥٨.

(٢). البحار ٥: ٩٨ / ٥٥.

(٣). القدر ٩٧: ٤.

(٤). الدخان ٤٤: ٤ - ٥.

(٥). البحار ٥: ١٥٩ / ١٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٥٣ فأى تفويض؟ و كيف أهملنا من ليس عمّا يعملون غافلا؟  
أرادت أن توحد المعتزلة فألحدت إذ عمدت أن تعزله  
كما أرادت بعدها الأشاعرة توحيدهم فانقلبوا مجبرة \*\*\*

### كيف أهمل عباده عن التكليف و هو تعالى عالم بما يعملون؟

فأى تفويض فى القدر بعد الحجج المذكورة؟ و كيف أهمل العباد عن التكليف من ليس عمّا يعملون غافلا؟ كما قال تعالى: وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ . حاشا و تعالى عمّا يقول الظالمون، و لكن أرادت أن توحد المعتزلة، فتزهد عن الظلم، فألحدت بجهلها إذ عمدت الى أن تعزله عن تدبير خلقه بالتكليف.  
و قد تقدم عن الصادق (ع)، أنه قال: «لعن الله المعتزلة!» ارادت ان توحدت، فالحدت و ارادت ان ترفع التشبيه فاثبتت. « كما أرادت بعدها الأشاعرة، اذ كانوا بعد المعتزلة بزمن طويل ارادوا توحيدهم أيضا؛ اى تنزيهه عن الشرك، فانقلبوا مجبرة لجهلهم بطريق التخلص من القدر.

(١). البقرة ٢: ٧٤ و ٨٥ و ١٤٠ و ١٤٤ و ١٤٩، آل عمران ٣: ٩٩.

(٢). البحار ٥: ٨ / ٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٥٤ و الأمر بين ذين عدل و هدى لا يقصر الواقع فيما اجتهدا

### تفسير الأمر بين الأمرين بما ورد عنهم (ع)

#### إشارة

قد تقدم قولهم (ع): «لا جبر و لا تفويض بل امر بين امرين». و حيث إن هذه الجملة؛ اى «الأمر بين الأمرين»، لم تكن جملة مستقلة ملقاة فى كلام خاص، بل أتت صدرت منهم (ع) عقيب نفى الجبر و التفويض على نحو الاستدراك، فلا بد ان يوافقهما من حيث المورد المبحوث عنه، و المحلل المتنازع فيه، بان يكون الذى فرضوا فيه الأمر بين الأمرين، هو الذى فرض الفريقان الخصمان فيه الجبر

و التفويض، و إلا لم يستقم التوسط و الاستدراك.

### [تحرير محل النزاع في الجبر و التفويض في خصوص أفعال العباد]

و اعلم: إنَّ النزاع في الجبر و التفويض، في خصوص افعال العباد، من حيث التكليف، و التفويض، و ان كان له انواع، ألا أن التفويض الذي يقابل الجبر، هو التفويض من حيث التكليف، فيكون الأمر بينهما أيضا في التكليف، فمعنى قولهم (ع): «لا جبر و لا تفويض» أنه لا جبر في التكليف و لا تفويض فيه، و الأمر بين ذين عدل و هدى؛ كما نقل عن ائمة الهدى، لا يقصر الواقع فيما اجتهدا؛ اي المعتزلة و الاشاعرة؛ فإنهم لجهلهم زعموا أن الأمر في القدر في التكليف، يدور بين امرين، و لا- ثالث لهما، اما النفي فتفويض، او الاثبات فـجبر.

فالتزمت الأشاعرة بالجبر فرارا عن النفي، و التزمت المعتزلة بالنفي فرارا عن الجبر، فالكلام في الأمر بين الأمرين مع المجبرة القدرية، و المفوضة القدرية؛ يعني، الذي يستند في ذهابه الى الجبر الى ثبوت القدر في التكليف، و في ذهابه الى التفويض الى العدل، فيستلزم نفي التكليف، و لذلك سموا جميعا بالقدرية دون مطلق القائل بالجبر، كمن يستند في جبره الى وحدة الوجود، فلا مؤثر في الوجود إلا الله، و دون مطلق القائل بالتفويض كمن يقول: **يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ** او يقول: **إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْأَعْرَاضِ** و افعال العباد من الأعراض فإنهما باطلان من رأس على الاطلاق، و لا يفرض بينهما جامع يجمعهما في الصحة بوجه في زعم الخصمين، و الأمر بين

(١). المائة ٥: ٦٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٥٥ بل عندهم منزلة بينهما أوسع مما بين أرض و السماء الأمرين ليس ناظرا إليهما، بل ناظر الى الجبر و التفويض من حيث القدر في التكليف.

و إنما ذكرت الأشاعرة هنا لاستنادهم في ردّ التفويض على المعتزلة، باثبات القدر، و التزامهم بأن ما علم الله به و قدره، لا يمكن خلافه، و ان كان عمدة ما يورد عليهم بلزوم الجبر في استنادهم الى قول شيخهم الأشعري، الذي استحدثه من خلق الأفعال و التزامهم تقليد الفلاسفة و العرفاء، بأنه لا مؤثر في الوجود إلا الله.

### [و عندهم (ع) منزلة بين الجبر و التفويض، أوسع مما بين الأرض و السماء و هو الاختيار]

و كيف كان، فالأمر ليس مقصورا على ما توهموه من الحصر بين الأمرين، بل عندهم (ع) منزلة بينهما، أوسع مما بين أرض و السماء، اشارة الى قول الباقر و الصادق (ع) المتقدمين.

(١). و الحاصل: أن جبر الأشعري كما تقدم، يستند الى وجوه ثلاثة:

الأول: مقتضى القدر و العلم الأزلي، و بهذا الوجه صار المتنازع فيه بين الأشاعرة و المعتزلة؛

الثاني: أن الافعال مخلوقة لله خلق تكوين، سواء قيل بالقدر، أم لا؛

الثالث: لا مؤثر في الوجود إلا الله، و لازمه خلق الأفعال أيضا، و لا يلزم القول بالقدر أيضا.

و هاهنا وجه رابع للجبر، لا يبتنى على شيء من الوجوه الثلاثة؛ نعم، يستلزم الثاني و الثالث طبعاً، و هو جبر الفلاسفة و عرفاء الصوفية، و هو وحدة الوجود.

(٢). يمكن توجيه الأوسعية بوجهين: احدهما: ان ترجع الأوسعية الى نفس المنزلة؛ يعني، أن منزلة الأمر بين الأمرين، منزلة فسيحة

اوسع ممّا بين الأرض و السّماء؛ و ذلك أنّهم يزعمون أنّ الأمر دائر بين امرين، و مصور بين حاضرين، و فيه ضيق غاية الضيق؛ فاذا فرض ما لا يكون محصورا بين الحاضرين و يرفع الحصار، و هو تقدير مع الاقدار، لا يمكن تقدير فسحته؛ بل يكون اوسع ممّا بين السّماء و الأرض، فإنّ في الخروج عن الضيق في المعقولات الفسحة للصدور، يضيق البيان عن شرحها أو تمثيلها بالمحسوس المحصور.

و الثاني: ان ترجع الى الله و الى العبد فتكون الأوسع بلحاظ حالهما. اما العبد، فلاّنه اذا خرج عن ضيق الجبر، كانت له في ذلك فسحة، لا يحدّ بالبيان، و مثله مثل اللّذي خرج من السّجن الّذي مسلوب فيه من الاختيار، فإنّه يرى لنفسه بخروجه من السّجن و عود الاختيار إليه فسحة اوسع ممّا بين السماء و الأرض، و ان كان السّجن وسيعا في الغاية، و قد خرج من الى داره الضيقة. و اما الله تعالى، فإنّا اذا اعتقدنا له تقديرا أو مشية في افعال العباد، فقد اعتقدنا له اطلاقا في ملكه اوسع ممّا بين السماء و الأرض، اذ القول بأنّ له ملك السماوات و الأرض، مع القول بأنّه غير متصرّف في مخلوقه، كان الحال فيه حال المسجون في السّجن الواسع أيضا.

هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٥٦ و تلك الاختيار بالأقدار مع حجّة الإعدار و الإنذار بعد السبيل دون ما قد أمره و آله الفعل لما قد خيره

### [و اختيار العبد ليس بالاستقلال، بل بالأقدار منه تعالى]

و تلك المنزلة، هو الاختيار، لكن لا بالاستقلال من نفسه، بل بالأقدار منه تعالى، و مع ذلك لم يجعله مرخي العنان، بل اوثقه بوثاق التشريع، و عقله بعقال التكليف اعدارا و انذارا؛ كما قلت:

مع حجّة الإعدار و الإنذار؛ اى بعد اتمام الحجّة عليه اذا اعذر إليه و انذر، و قد صرح بالاختيار (بالاستطاعة التي هي الاختيار، و أنّه الأمر بين الأمرين) الإمام العسكري (ع) في رسالته في الجبر و التفويض، حيث قال: «و لكن نقول:

«إنّ الله خلق الخلق بقدرته، و ملكهم استطاعة تعبدهم بها، فامرهم و نهاهم بما اراد، فقبل منهم أتباع امره و رضى بذلك لهم، و نهى عن معصيته، و ذمّ من عصاه و عاقبه عليها في الأمر و النهى، يختار ما يريد، و يأمر به و ينهى عمّا يكره، و يعاقب عليه بالاستطاعة التي ملكها عباده، لا أتباع امره و اجتناب معاصيه، لأنّه ظاهر العدل و النصفه، و الحكمة البالغة، بالغ الحجّة بالاعدار و الانذار، و لم يقبل منهم إلّا أتباع امره و اجتناب نهيه على ايدى من اصطفاه؛ فمن اطاعه رشد، و من عصاه ضلّ و غوى، و لزمته الحجّة بما ملكه من الاستطاعة، و هذا القول بين القولين، ليس بجبر و لا- تفويض، بذلك اخبر امير المؤمنين (ع) عباية بن ربيع الأسدي.» الى آخر ما تقدّم.

ثمّ قال (ع): «و القول بين الجبر و التفويض، هو الاختيار و الامتحان، و البلوى بالاستطاعة التي ملك العبد، و شرحها في خمسة اشياء.» الى آخر ما يأتي.

و اما كلام غيره (ع) من آياته (ع)، فإنّه أيضا ترجع الى ذلك و ان لم يكن بهذه المثابة في التصريح. فمن ذلك ما اشرت بقولي: بعد وجود السبيل و التمكن منه بتخليه السرب دون؛ اى عند ما قد أمره و نهاه، و بعد وجود آلة الفعل و اسبابه باعطائه الآلة، لما قد خيره؛ اى الآلة للفعل الّذي خيره فيه بعد امره و نهيه. فعن يزيد بن معاوية الشّامي، عن الرضا (ع):

«فقلت له: يا ابن رسول الله (ص)! فما امر بين امرين؟ فقال (ع): وجود السبيل

(١). البحار ٥: ٢٤ / ٣٠.

(٢). المصدر ٥: ١ / ٧٧.

لا يمنع الإقدار من تقدير أصلا ولا التقدير من تخيير بل ما خلا عن قدر إذ أقدره ولا عن الإعذار حين خيره ولا عن القدرة فيما ملكه ولا عن المشاء فيما سلكه بل هو مالك لما خيره أقدر منه بالذى أقدره ولا يصدّ من أطاع و ائتمربل لو يشاء حال بين من فجر

لم يعص مغلوبا و لم يطع على كره و لم يخلق سواه باطلا الى اتيان ما امروا به و ترك ما نهوا عنه.»

و عن فقه الرضا: «إنّ رجلا- سأل العالم (ع)، فقال: يا ابن رسول الله (ص)! قال له الرجل فالعباد مجبورون؟ فقال (ع): لو كانوا مجبورين لكانوا معذورين، قال الرجل:

ففوّض الأمر؟ قال (ع): لا- قال: فما هو؟ قال العالم (ع): علم منهم فعلا، فجعل فيهم آله الفعل، فإذا فعلوا كانوا مستطيعين.» و يأتي أيضا ما يفيد ذلك.

### [ارتفع التفويض بوجوب التكليف، و الجبر بالاقدار منه تعالى]

فارتفع التفويض بالإعذار، لأنّ التفويض اهمال العبد و إيكاله الى نفسه، و لا اهمال مع التكليف و الانذار، و ارتفع الشّرك و الجبر أيضا مع الإقدار؛ اذ مع فرض القدرة و الاختيار لا مجال لتوهم الاجبار، و مع كون الاختيار باقدار منه تعالى لا بذاته و استقلاله، لا موضع لتوهم الاشتراك، لا يمنع الإقدار منه تعالى للعبد من تقدير أصلا تكويننا و تكليفنا، حتّى يستلزم التفويض، بل العبد يدبّر، و الله يقدر.

### [تقديره تعالى، لا يمنع تخيير العبد، و التخيير لا يخلو عن التكليف]

و لا يمنع التقدير من تخيير له، حتّى يستلزم الجبر، بل هو تعالى، ما خلا عن قدر إذ أقدره؛ اى العبد، لعدم منافاة الاقدار مع التقدير، و لا خلا عن الإعذار و التكليف حين خيره، لعدم المنافاة أيضا بينهما؛ و لا خلا عن القدرة فيما ملكه العبد، بان يكون اقداره اياه مانعا عن قدرته تعالى، فيكون العبد قادرا على الشىء دونه، و لا خلا عن المشاء فيما سلكه العبد بان يكون الله تعالى خاليا عن المشيئة؛ بل هو مالك لما قد خيره؛ اى الاختيار العبد، أقدر منه بالذى قد أقدره عليه، و لا يصدّ من أطاع و ائتمر بامر، بل لو يشاء حال بين من فجر و بين فجوره؛ كما أنّه لو شاء ان لا يحول، لم يحل لم يعص مغلوبا على مراده، بان يكون العبد غالبا عليه، و لم يطع

(١). البحار ٥: ١١/١٨.

(٢). المصدر ٥: ٤٢/٦٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٥٨

على كره، بان يكره العبد على طاعته، و لم يخلق سواه؛ اى ما سواه تعالى، من السّماء و الأرض و ما بينهما باطلا، فلا يجوز ان يهمل خلقه و يتركهم سدى. فعن الجعفرى، عن ابي الحسن الرضا (ع)، قال: «ذكر عنده الجبر و التفويض، فقال (ع): الا اعطيكم فى هذا اصلا، لا تختلفون فيه و لا يخاصمكم عليه احد إلّا كسرتموه؟ قلنا: ان رأيت ذلك، فقال (ع): إنّ الله- عزّ و جلّ- لم يطع باكره، و لم يعص بغلبة، و لم يهمل العباد فى ملكه؛ هو المالك لما ملكهم، و القادر على ما اقدرهم عليه، فان ائتمر العباد بطاعته، لم يكن الله منها صادا و لا- منها مانعا، و ان ائتمروا بمعصيته، فشاء ان يحول بينهم و بين ذلك فعل، و اذا لم يحل و فعلوه فليس هو الذى ادخلهم فيه.

ثم قال (ع): من يضبط حدود هذا الكلام، فقد خصم من خالفه.»

وقال امير المؤمنين (ع) جوابا عن السائل الذى سأله عن مسيره الى اهل الشام:

«يا شيخ! إن الله كلف تخييرا، ونهى تحذيرا، واعطى على القليل كثيرا، ولم يعص مغلوبا، ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا، ذلك ظن الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار!»

وفيما كتب الحسن (ع) الى الحسن البصرى، جوابا عما سأله من القدر: «أما بعد: فمن لم يؤمن بالقدر خيره وشره أن الله يعلمه، فقد كفر؛ ومن أحال المعاصى على الله، فقد فجر؛ إن الله لم يطع مكرها، ولم يعص مغلوبا، ولم يهمل العباد سدى من الملكة؛ بل هو المالك لما ملكهم، والقادر على ما عليه أقدارهم، بل امرهم تخييرا، ونهاهم تحذيرا؛ فان ائتمروا بطاعته لم يجدوا عنها صادًا؛ وان انتهوا الى المعصية، فشاء ان يمن عليهم بان يحول بينهم وبينها فعل؛ وان لم يفعل، فليس هو الذى حملهم عليها جبرا، ولا الزموا كرها، بل من عليهم بان يصبرهم وعرفهم وحذرهم و امرهم ونهاهم، لا جبلا لهم على ما امرهم به فيكونوا كالملائكة، ولا جبرا لهم على ما نهاهم عنه، والله الحجة البالغة، والسلام على من اتبع الهدى.»

وقد كتب الحسين (ع) إليه أيضا، جوابا عن سؤاله عن القدر: «فاتبع ما شرحت لك فى القدر مما افضى إلينا اهل البيت، فإنه من لم يؤمن بالقدر خيره وشره، فقد كفر؛

(١). البحار ٥: ٢٢ / ١٦.

(٢). المصدر ٥: ١٩ / ١٣.

(٣). البحار ٥: ٦٣ / ٤٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٥٩ فالعبد يختار بما أقدره و كلما اختار، فمما قدره

بل نفس الاختيار أيضا بالقدر إذ هو ذا الخيار كَوْن البشر

قدر أن يختار ما قد اشتهى بقدره و شهوة ملكها

و القدر اقتضى تحقّق العمل إذ لا يجوز الخلف لو لا أن عدل و من حمل المعاصى على الله - عزّ و جلّ - فقد افترى على الله افتراء عظيما؛ ان الله - تبارك و تعالى - لا يطاع باكراه، ولا يعصى بغلبة، ولا يهمل العباد فى الملكة؛ لكنّه المالك لما ملكهم، والقادر لما عليه اقدارهم؛ فان ائتمروا بالطاعة لم يكن الله صادًا عنها مبطًا؛ وان ائتمروا بالمعصية، فشاء ان يمن عليهم، فيحول بينهم وبين ما ائتمروا به فعل؛ وان لم يفعل فليس هو حملهم عليها قسرا، ولا كلفهم جبرا بل بتمكينه اياهم بعد اعداره و انذاره لهم و احتجاجه عليهم طوقهم و مكّنهم، و جعل لهم السبيل الى اخذ ما إليه دعاهم و ترك ما عنه نهاهم، جعلهم مستطيعين لأخذ ما امرهم به من شىء غير آخذيه، و لترك ما نهاهم عنه من شىء غير تاركه؛ الحمد لله الذى جعل عباده اقوياء لما امرهم به ينالون بتلك القوة و ما نهاهم عنه، و جعل العذر لمن لم يجعل له السبيل حمدا متقبلا؛ فإننا على ذلك اذهب، و به اقول، والله انا و اصحابى أيضا عليه، و له الحمد.»

وقد مرّ قول امير المؤمنين (ع) لعباية بن ربيعى الأسدى بعد قوله: فما اقول يا امير المؤمنين؟ قال (ع): «تقول: إنك تملكها بالله الذى يملكها من دونك، فان يملكها اياك كان ذلك من عطائه، وان يسلبكها، كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملكك، والقادر لما عليه اقدرك.»

[العبد يختار بما أقدره]

وعلى هذا، فالعبد يختار بما قد أقدره و كلما اختار من شىء، فمما قدره، أما له أو عليه؛ بل نفس الاختيار أيضا بالقدر، لأنه ليس من نفس العبد، بل بقدره تعالى؛ إذ هو تعالى ذا الخيار كَوْن البشر؛ اى كونه مختارا و صاحب الاختيار، قدر أن يختار العبد ما قد اشتهى

بقدره و شهوة ملكها آياه، و القدر الذى تعلق بافعال العبد قبل ايجاده آياها، أنما اقتضى تحقق العمل و ثبوته، إذ لا يجوز الخلف فيه لو لا أن عدل

(١). البحار ٥: ١٢٣ / ٧١.

(٢). المصدر ٥: ٧٥ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٦٠ و ليس هذا يقتضى جبر القضاء فإن من بعد القضا كيف قضى و محض تقدير على المختار ليس بسالب للاختيار إذ قدر الفعل على مختاره لعلمه السابق باختياره

و ليس غير قادر خلاف ما قدره لو لم يكن محتما هو تعالى عنه، بان يغير المشيئة، و ذلك فى غير المحتوم و ليس هذا يقتضى بنفسه جبر القضاء؛ يعنى، القدر، فيكون العبد فى فعله مجبورا بجبر القدر عليه. فإن من بعد القضاء، كيف قضى؟ يعنى، أن الجبر لا يتم بمجرد القدر حتى يعلم أن الذى قدره، كيف قدره؟ فان كان قدر الفعل على وجه الجبر، اقتضى الجبر، و ان كان قدر على وجه الاختيار، اقتضى الاختيار دون الجبر.

### [محض تقدير الفعل من الله تعالى ليس بسالب للاختيار]

و محض تقدير الفعل من الله تعالى على الفاعل المختار، ليس بسالب للاختيار منه، بحيث يجعل المختار مسلوب الاختيار؛ إذ قدر الفعل؛ اى وقوعه على مختاره؛ اى قدر عليه وقوع الفعل و حصوله على حسب اختياره لعلمه السابق باختياره. فعن فقه الرضا (ع): «إن الله تعالى لم يجعل لهم هوى و شهوة و لا محبة و لا مشيئة، إلا فيما علم أنه كان منهم، و أنما يجرون فى علمه و قضائه و قدره على الذى فى علمه و كتابه السابق فيهم، قبل خلقهم، و الذى علم أنه غير كائن منهم، هو الذى لم يجعل لهم فيه شهوة و لا إرادة.» و قال الصادق: «إن الله خلق الخلق، فعلم ما هم صائرون إليه، و امرهم و نهاهم، فما امرهم به من شىء، فقد جعل لهم السبيل الى الأخذ به، و ما نهاهم عنه، فقد جعل لهم السبيل الى تركه و لا يكونون آخذين و لا تاركين، إلا باذن الله - عز و جل.» و عن موسى بن جعفر (ع) أيضا مثله، و زاد فيه: «و ما جبر الله احدا من خلقه على معصيته، بل اختبرهم بالبلوى؛ كما قال تعالى: لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا.»

### [العبد قادر على مخالفة التقدير غير الحتمى]

و أيضا ليس غير قادر خلاف ما قدره لو لم يكن محتما؛ يعنى، أن الذى ينافى الاختيار، إنما هو الحتم دون مجرد التقدير، و قد مر قول امير المؤمنين (ع) لمن سأل عن مسيره الى اهل الشام حيث قال (ع): «مهلا يا شيخ! لعلك تظن قضاء حتما و قدرا

(١). البحار ٥: ٥٤ / ٩٠.

(٢). المصدر ٥: ٣٧ / ٥٥.

(٣). هود ١١: ٧، الملك ٦٧: ٢.

(٤). البحار ٥: ٢٦ / ٣٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٦١ و الحتم لا يسلب الاختيار له ما لم يحتم مطلقا ما فعله

و بالخيار يحتم المشيئة يوافق اختياره الحتمية  
إذ كان ما يختاره عن شهوته مقدرًا في علمه مشيئته

و علمه أولى بأن يوافق من غير إجبار على الموافقة لازماً، لو كان كذلك، لبطل الثواب و العقاب و الأمر و النهي.»  
و عن صالح النيلي، عن الصادق (ع): «إن الله لم يجبر احدا على معصيته، و لا اراد إرادة حتم الكفر من احد، و لكن حين كفر كان في إرادة الله ان يكفر، و في علمه ان لا- يصيروا الى شيء من الخير، قلت: اراد منهم ان يكفروا؟ قال (ع): ليس هكذا اقول، و لكني اقول: علم أنهم سيكفرون، فاراد الكفر لعلمه فيهم، و ليست هي إرادة حتم، إنما هي إرادة اختيار.»  
و الحتم أيضا بمجردة، لا- يسلب عنه الاختيار الثابت له، ما لم يحتم مطلقا ما فعله؛ كما دلّ عليه قول الصادق (ع) في هذا الحديث؛  
يعنى، أن الحتم الذى يوجب الجبر و سلب الاختيار، إنما هو المطلق، و ليس كذلك مع التكليف؛ فإنّ الفعل محتوم عليه مع الاختيار؛  
كما قلت:

و بالخيار يحتم المشيئة؛ يعنى، التكليف، لا على الاطلاق، و يوافق اختياره ما اختار من الاطاعة أو العصيان، المشيئة الحتمية التى كانت في علم الله؛ يعنى، أن الفعل بعد اختياره، يوافق المشيئة الحتمية، لا أنه يفعلها بالمشيئة الحتمية، فما كان مختار العبد، كان من مشيئة الله تعالى، على ما هو يختار؛ إذ كان ما يختاره عن شهوته اطاعة أو عصيانا لما امر به مقدرًا في علمه و مشيئته، لا عن غير اختياره، و علمه السابق فيه أولى بأن يوافق من غير إجبار على الموافقة لما علمه. فعن ابى بصير، قال:

«كنت بين يدى ابى عبد الله (ع) جالسا، و قد سأله سائل، فقال: جعلت فداك يا ابن رسول الله (ص)! من اين لحق الشقاء اهل المعصية، حتى حكم لهم فى علمه بالعذاب على عملهم؟ فقال (ع): ايها السائل! علم الله- عزّ و جلّ- لا يقوم احد من

(١). البحار ٥: ١٣ / ١٩.

(٢). الكافي ١: ١٦٢ / ٣.

(٣). و فى الكافي: «حكم الله.»

(٤). و فى الكافي: «حكم الله.»

(٥). و فى الكافي: «لا يقوم له.»

هداية الامة الى معارف الانمة، النص، ص: ٦٦٢ و إنما كلفه تخيير اللابتلاء، أمرا أو تحذيرا خلقه بحقه، فلما علم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معصيته، لسبق علمه فيهم و لم يمنعهم اطاقه القبول منه، لأنّ علمه اولى بحقيقة التصديق، فوافقوا ما سبق لهم فى علمه، و ان قدروا ان يأتوا خلا لا تنجيهم عن معصيته، و هو معنى شاء ما شاء و هو سرّ.»

و الحاصل: أن حتم المعصية، لا ينافى القدرة و الاختيار، كما ينافى الأمر و الطلب؛ كما عن الفضيل، عن الصادق (ع)، قال:  
«شاء الله ان اكون مستطيعا لما لم يشأ ان اكون فاعله.»

و فى التعبير بعدم المشيئة، دون ان يقول لما شاء ان لا اكون فاعله، اشارة دقيقة فتدبر! و سيأتى توضيحه هنا.

### [هو تعالى كلف العبد للابتلاء مع علمه بمعصيته]

و إنما كلفه؛ اى العبد تخييرا، مع علمه بأنه يعصيه للابتلاء، أمرا أو تحذيرا، كما تقدّم فى كلام موسى بن جعفر (ع): «و ما جبر الله احدا على معصيته، بل اختبرهم بالبلوى؛ كما قال الله تعالى: لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا . و فى كلام ابى الحسن الثالث (ع):  
«و القول بين الجبر و التفويض، هو الاختيار و الامتحان و البلوى بالاستطاعة»



(٦). و في الكافي: «حكم بذلك».

(٧). و في الكافي: «على معرفته، و وضع عنهم ثقل العمل بحقيقة ما هم اهله، و وهب لأهل المعصية القوة على معصيتهم».

(٨). و في الكافي: «و منعهم اطاقه القبول منه، فوافقوا ما سبق لهم في علمه، و لم يقدرُوا ان يأتوا حالا تنجيهم من عذابه، لأن علمه اولى بحقيقة التصديق، و هو معنى شاء ما شاء، و هو سرّه».

و على هذه النسخة، فالمعنى: أنه تعالى منعهم؛ اي لم يعطهم التوفيق الزائد، و هو اطاقه خلاف ما تهوى انفسهم من عدم قبول الحق، فخذلهم و تركهم الى انفسهم، لا أنه منعهم الاطاقه التمكينية للقبول، و كذلك قوله (ع): «و لم يقدرُوا» معناه عدم القدرة النفسية الارادية، لا القدرة التمكينية؛ يعنى، أن انفسهم لا تطوع لذلك و ليس لهم إرادة قوية تحملونه على النفس.

(٩). البحار ٥: ٥١ / ٨١.

(١٠). هود ١١: ٧، الملك ٦٧: ٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٦٣ و لم يكلف نفساً إلّا في سعة أو فرضاً إلّا دون أن تتسعه و الوسع يستلزم الاستطاعة وإنما يختار ما استطاعه التي ملك العبد».

### [ و هو تعالى، لا يكلف نفساً إلّا وسعها ]

و لم يكلف نفساً إلّا في سعة؛ اي في وسعها؛ كما قال: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أو فرضاً؛ اي لم يكلف فرضاً إلّا دون أن تتسعه؛ اي دون وسعنا و طاقتنا.

فعن الحلبي، عن الصادق (ع)، قال:

«ما امر العباد إلّا بدون سعتهم، فكلّ شيء امر الناس باخذه فهم متسعون له، و ما لا يتسعون له، فهو موضوع عنهم، و لكنّ الناس لا خير فيهم».

و عن هشام بن سالم، عنه (ع) أيضاً، قال: «ما كلف الله العباد إلّا ما يطيقون، و أنّما كلفهم في اليوم و الليلة خمس صلوات، و كلفهم من كلّ مائتي درهم خمسة دراهم، و كلفهم صيام شهر رمضان في السنة و كلفهم حجّة واحدة و هم يطيقون اكثر من ذلك، و أنّما كلفهم دون ما يطيقون و نحو هذا».

و عن حمزة بن الطيار، عنه (ع) أيضاً: «و كذلك اذا نظرت في جميع الأشياء، لم تجد احدا في ضيق، و لم تجد احدا إلّا و لله عليه الحجّة، و لله فيه المشية؛ و لا اقول إنّهم ما شاءوا صنعوا. ثمّ قال: إنّ الله يهدى و يضلّ، و قال: و ما امروا إلّا بدون سعتهم و كلّ شيء امر الناس به فهم متسعون و كلّ شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم، و لكنّ الناس لا خير فيهم، ثمّ تلا: لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَ لَا عَلَى الْمُرْضَى... \* وَ لَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ. قال (ع): فوضع عنهم لأنهم لا يجدون».

و الوسع يستلزم الاستطاعة، فلا بدّ من اعطاء الاستطاعة اذا كان كلفهم على قدر وسعهم، و إنّما يختار العبد ما استطاعه من عصيان أو طاعة. فعن صباح الحدّاء، عن الباقر (ع)، قال:

«سأله زارة و انا حاضر، فقال: أ رأيت ما افترض الله علينا في كتابه، و ما نهانا

(١). البحار ٥: ٧٧ / ١.

(٢). المصدر ٥: ٣٦ / ٥١.

(٣). المصدر ٥: ٤١ / ٦٦.

(٤). التوبة ٩: ٩١ - ٩٢.



(٥). البحار ٥: ٣٠١/٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٦٤ ويستطيع قبل فعل و معه بعد حصول خمسة أو أربعة عنه، جعلنا مستطيعين لما افترض علينا، مستطيعين لترك ما نهانا عنه؟ فقال (ع):  
«نعم»

و عن حمران، عنه (ع) أيضا، قال: «سألته عن الاستطاعة، فلم يجبني؛ فدخلت عليه اخرى، فقلت: اصلحك الله! إنه قد وقع في قلبى منها شيء، لا يخرجها إلا شيء اسمعه منك، قال (ع): فإنه لا يضرك ما كان في قلبك، قلت: اصلحك الله! فأتى اقول:  
إن الله تعالى لم يكلف العباد إلا ما يستطيعون و إلا ما يطيقون، فإنهم لا يصنعون شيئا من ذلك إلا بإرادة الله و مشيئته و قضائه و قدره، قال (ع): هذا دين الله الذى انا عليه و آبائى». و فى الكافى: «لم يكلف العباد ما لا يستطيعون، و لم يكلفهم إلا ما يطيقون، و أنهم...»  
و قد مرّت فى نفي الجبر خاصّة اخبار فى ذلك أيضا.

### [استطاعة العبد قبل فعله و معه، خلافا للأشاعرة و المعتزلة و الحكماء]

و يستطيع العبد قبل فعل و معه، خلافا للأشاعرة، حيث قالوا بأن الاستطاعة متقدّمة على الفعل، و الحكماء و المعتزلة قالوا بأنها مع الفعل، و هذا النزاع كان جاريا فى زمن الأئمة (ع)، حتّى سأل عنه الأصحاب.  
و عندى أنّه ممّا حدثه الجهال الأحداث الغير العارفين بالمعاني و المرادات؛ اذ لا يعقل تقدّم الاستطاعة قبل الفعل، من دون استدامتها حاله، و لا- حدوثها حال الفعل، من دون سبقها عليه و لو آنا ما. بل الحقّ، أنّ الاستطاعة شرط للتكليف ابتداء و استدامة، و لا يراد بالقبليّة إلا القبليّة الشرطيّة و قبليّة الموضوع، كالعقل و البلوغ و الوقت و غيرها فى شرائط التكليف، فلا يراد بها إلا كون الفعل ناشئا عن الاستطاعة، و صادرا معها، فمرجع القبليّة و المعنيّة الى شيء واحد. و لهذه الجهة، صرح بعض الأخبار بالقبليّة، و بعضها الآخر بالمعنيّة، و بعضها بهما. فعن هشام بن سالم، عن الصادق (ع)، قال: «ما كلف الله العباد كلفة فعل، و لا- نهاهم عن شيء، حتّى جعل لهم الاستطاعة، ثم امرهم و نهاهم، فلا يكون العبد آخذا و لا تاركا إلا باستطاعة متقدّمة

(١). البحار ٥: ٣٤/٤٣.

(٢). المصدر ٥: ٣٦/٥٢.

(٣). و أمّا قالوا ذلك، لأنهم قالوا بأن قدرة العبد و ارادته لا تؤثّران فى الفعل اصلا، و لزوم الاستطاعة امر ضرورى لا يمكن انكاره، فلذلك قالوا بأن الاستطاعة قبل الفعل.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٦٥

قبل الأمر و النهي، و قبل الأخذ و الترك و قبل القبض و البسط.

و عنه، عنه (ع) أيضا، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لا يكون من العبد قبض و لا بسط إلا بالاستطاعة، متقدّمة للقبض و البسط.»  
و عن ابى بصير، عنه (ع) أيضا، قال: «سمعت يقول و عنده قوم يتناظرون فى الأفعال و الحركات، فقال (ع): الاستطاعة قبل الفعل، لم يأمر الله- عزّ و جلّ- بقبض و لا بسط، ألا و العبد لذلك مستطيع. و عن فقه الرضا (ع)، قال العالم: ان الله- عزّ و جلّ- خلق خلقا- فجعل فيهم آله الفعل، ثم لم يفوض إليهم، فهم مستطيعون الفعل فى وقت الفعل مع الفعل.»

و ممّا جمع بينهما مع شرح المراد تلويا أو تصريحاً، ما عن البنزطى، عن بعض اصحابنا، عن الصادق (ع)، قال: «لا يكون العبد فاعلا و لا متحرّكا إلا و الاستطاعة معه من الله- عزّ و جلّ- بعد الاستطاعة، فلا يكون مكلف إلا مستطاعا.» فإنه ظاهر فى أنّ المراد بالبعديّة، البعديّة الشرطيّة.

و عن ابن ابي عمير، عمّن رواه من اصحابنا، عنه (ع) أيضا، قال: «سمعتة يقول:

لا يكون العبد فاعلا- إلّا و هو مستطيع، و قد يكون مستطيعا غير فاعل، و لا يكون فاعلا ابدا حتّى يكون معه الاستطاعة». يعنى، أنّ الاستطاعة المتقدّمة من دون الاستمرار، و من دون ترتّب فعل عليها، ليست هي المنظور إليها.  
و عن عبد الرحيم القصير، كتب إليه (ع) أيضا، سأله عن الاستطاعة: «اقبل الفعل

(١). البحار ٥: ٣٨ / ٥٧.

(٢). المصدر ٥: ٣٨ / ٥٨.

(٣). المصدر ٥: ٣٨ / ٥٩.

(٤). المصدر ٥: ٤٢ / ٦٩، و ما عن عوف بن عبد الله الأزدي، عن عمّه، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن الاستطاعة، فقال (ع): و قد فعلوا؟ فقلت: نعم، زعموا أنّها لا تكون إلّا عند الفعل و إرادة في حال الفعل لا قبله، فقال (ع):

اشرك القوم». فليس مثبتا لقول الأشاعرة، بل هو تقييح لزعم انحصار الاستطاعة بحال الفعل، و اما حكمه (ع) بالشرك، فلا أنّ مرجعه الى التفويض و التفويض شرك عندهم، كما تقدّم، و وجه رجوعه الى التفويض، أنّ لازم الحصر، نفى الاستطاعة قبل الفعل، و نفيها مستلزم لنفى التكليف؛ فإنّ التكليف مقدّم على الفعل، فاذا لم يكن مستطيعا قبله، لم يكن مكلفا، و اما قوله (ع): و قد فعلوا»، فهو استفهام على سبيل التعجب، امّا من دخول اصحابه (ع) في هذا الكلام أو مطلقا، او استفهام تقريرى، اراد (ع) ان يقرّر السائل على المطلوب كلّ.

(٥). المصدر ٥: ٣٥ / ٤٦.

(٦). المصدر ٥: ٣٥ / ٤٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٦٦ سلامة و مهلة ثمّ السبب و بلغة ثمّ التخلي للسرب او معه؟ فإنّ اصحابنا قد اختلفوا فيه، فكتب (ع): و سألت- رحمك الله- عن الاستطاعة للفعل من عند الله، فإنّ- الله عزّ و جلّ- خلق العبد، و جعل له الآلة و الصحة، و هي القوّة التي يكون بها العبد متحرّكا مستطيعا للفعل، و لا متحرّك إلّا و هو يريد الفعل، و هي صفة مضافة الى الشهوة التي هي خلق الله- عزّ و جلّ- مركبة في الانسان؛ فاذا تحرّكت الشهوة للانسان اشتهى الشيء و اراده، فمن ثمّ قيل للانسان: مرید؛ فاذا اراد الفعل و فعل، كان مع الاستطاعة و الحركة، فمن ثمّ قيل للعبد: مستطيع متحرّك؛ فاذا كان الانسان ساكنا غير مرید للفعل، و كان معه الآلة و هي القوّة و الصحة اللتان بهما تكون حركات الانسان و فعله كان سكونه، لعلّه سكون الشهوة، فقيل ساكن، فوصف بالسكون؛ فاذا اشتهى الانسان و تحرّكت شهوته التي ركبت فيه اشتهى الفعل و تحرّك بالقوّة المركبة فيه، و استعمل الآلة التي يفعل بها الفعل، فيكون الفعل منه عند ما تحرّك و اكتسبه، فقيل: فاعل و متحرّك و مكتسب و مستطيع؛ أو لا ترى أنّ جميع ذلك صفات يوصف بها الإنسان.

### [تحقق الاستطاعة إنّما يكون بعد حصول خمسة أو أربعة من الأسباب]

ثمّ إنّ الاستطاعة أنّما تتحقّق بعد حصول خمسة من الأسباب، كما في رواية، أو أربعة كما في اخرى، و الجمع بينهما غير متعذّر، و الخمسة هي: سلامة و مهلة، ثمّ السبب و بلغة، ثمّ التخلي للسرب، و هذه على الرواية الأولى، و هي ما عن العسكري (ع) في رسالته، قال (ع):

«و القول بين الجبر و التفويض، هو الاختيار و الامتحان و البلوى بالاستطاعة التي ملك العبد، و شرحها في خمسة اشياء التي ذكرها الصادق (ع)، أنّها جمعت جوامع الفضل، و انا مفسرها بشواهد من القرآن و البيان.»

ثم ذكر (ع) الخمسة بشرح طويل ملخصها هذا:

«صحة الخلق، بكمال الحواس، و ثبات العقل و التميز و اطلاق اللسان بالنطق، و تخلي السرب عن رقيب، يحضر عليه و يمنعه العمل بما امر الله به؛ و المهلة في الوقت بالعمر الذي يمتع به الإنسان؛ و الزاد، و معناه الجدة و البلغة التي يستعين بها

(١). البحار ٥: ٣٩ / ٣١.

(٢). المصدر ٥: ١ / ٧٧.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٦٧ فهذه اسباب الاستطاعة في كل عصيان و كل طاعة

فباستطاعة يطاع مخلصاوا باستطاعة عصاه من عصى العبد على ما امره الله به؛ و السبب المهيح؛ اي التية الداعية للإنسان الى جميع الأفعال، ثم قال (ع): فهذا شرح جميع الخمسة، اشياء التي ذكرها الصادق (ع)، أنها تجمع المنزلة بين المنزلتين، و هما الجبر و التفويض.

و الرواية الثانية، عن علي بن اسباط، قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن الاستطاعة فقال: «يستطيع العبد بعد اربع خصال، ان يكون مخلى السرب، صحيح الجسم، سليم الجوارح، له سبب وارد من الله - عز و جل؛ قلت: جعلت فداك! فسرها لي، قال (ع): ان يكون العبد مخلى السرب، صحيح الجسم، سليم الجوارح، يريد ان يزني، فلا يجد امرأة، ثم يجدها فإما ان يعصم فيمتنع كما امتنع يوسف، او يخلى بينه و بين ارادته فيزني فيسمى زانيا، و لم يطع الله باكره، و لم يعص بغلبة.» و عن الصدوق في الاعتقادات، عن موسى بن جعفر (ع) أيضا مثله.

و الجمع بين الرويتين: أن المذكورة في الثانية، هي الشروط الأولية العامة، التي يحتاج إليها في كل عمل؛ فإن المهلة، لا يحتاج إليها إلا فيما كان مؤجلا، و كذا البلغة لا يحتاج إليها إلا فيما كان متوقفا على الزاد؛ و الرواية الأولى في بيان الشروط التامة الجامعة التي يحتاج إليها في الموارد كلها، و ان كان لا يحتاج الى جميعها في بعضها.

ثم اعلم: إن المذكور في الأولى خمسة، و في الثانية ثلاثة منها باضافة «سليم الجوارح»، فتصير ستة، لكن يمكن ارجاع سليم الجوارح الى صحيح الجسم او بالعكس، فالشروط في الحقيقة خمسة.

### [بالاستطاعة يطاع الله و يعصى]

فهذه أسباب الاستطاعة في كل عصيان و كل طاعة، فباستطاعة يطاع الله مخلصا، و باستطاعة عصاه من عصى. قال امير المؤمنين (ع): «الذي خلق الخلق لعبادته، و اقدرهم على طاعته بما جعل فيهم، و قطع عذرهم بالحجج، فعن بينة هلك من هلك، و عن بينة نجى من نجى.»

(١). البحار ٥: ١ / ٧٧.

(٢). و في الكافي: «فسر لي هذا».

(٣). البحار ٥: ٥٤ / ٣٧.

(٤). البحار ٤: ١٤ / ٢٦٦.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٦٨

و فيما سأل الزنديق أبا عبد الله (ع): «اخبرني كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موخدين، و كان على ذلك قادرا؟ قال (ع): لو خلقهم مطيعين لم يك لهم ثواب، لأن الطاعة إذن، ما كانت فعلهم، و لم تكن جنة و لا نار، و لكن خلق خلقه، فامرهم بطاعته و نهاهم

عن معصيته، واحتج عليهم يرسله و قطع عذرهم بكتبه، ليكونوا هم الذين يطيعون و يعصون، و يستوجبون بطاعتهم له الثواب، و بمعصيتهم آياه العقاب.»

### [الاستطاعة نوعان: استطاعة في التكليف، و استطاعة في القدر]

ثم اعلم: إنَّ الاستطاعة، استطاعتان: استطاعة في التكليف، و استطاعة في القدر؛ و بعبارة اخرى: ما يحصل به القدرة على اداء التكليف، و ينجز به عليه و ما يحصل به القدرة على فعل الأشياء مطلقا، تكليفا أو غيره بملاحظة القدر؛ يعنى، موافقة المشيئة و عدم موافقتها، و حيث لم يميز اصحابنا المتأخرون عن زمن الأئمة (ع) و رواتهم بين النوعين، ذهب فهمهم الى الخطأ، فى فهم الأحاديث المختلفة عنهم (ع) فى الاستطاعة نفيا و اثباتا، حتى لجأ بعضهم الى حمل ما سذكروه منها على التقيء، لموافقته بزعمه للأشاعرة، و مذهب اكثر اهل السنَّة، مذهب الأشعرى. و قد غفل عن أن الأشعرى متأخر عنهم (ع) بكثير، و الأكثرية إنما حصلت بعده لا قبله، و إنما دخل عليهم الوهم لعلهم ممارستهم اهل الكلام و الفلسفة، و انس ذهنهم بالاصطلاحات المستحدثة، و قصر النظر على ما هو المعهود بين المتكلمين من تخصيص النزاع بخصوص المعتزلة و الأشاعرة.

و كيف كان، فقد عرفت فى صدر المبحث أن المفوضة، و هم منكرو القدر، نوعان: مفوضة مطلقه، و هم الذين ينكرون القدر اصلا، و مفوضة فى التكليف، و هم اكثر المعتزلة حذرا عن الجبر؛ و كلا- النوعين يقولون بالاستطاعة، لكن المطلقه حيث ينكرون القدر رأسا، يقولون بالاستطاعة المطلقه من غير تقييد بموافقة القدر؛ اى العلم و المشيئة، و المفوضة فى التكليف يقولون بها فى خصوص التكليف.

### [و عندهم (ع) أن القدر و الاستطاعة معا فى التكليف و غيره]

و أما اهل البيت (ع)، فإنهم يقولون بالقدر و الاستطاعة معا فى التكليف و غيره، و حيث إنَّ الاستطاعة تنافى القدر بزعم الناس و تقابلها، و لذا افرقوا فرقتين بين النفي و الاثبات، فسيروها (ع) بما لا ينافيه من حصول الأسباب و الشرائط؛ و لكن فرقا فيها بين ما هو شرط فى تنجز التكليف و تحقق الاختبار و البلوى فقط، و ما هو دخيل فى

(١). البحار ٥: ٢٩ / ١٨.

هداية الامه الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٦٩ و يستطيع المستطيع للقدربالفعل كى يصدق أنه قدر التمكّن الواقعى لمطلق الأشياء تكليفا أو غيره، فاشترطوا فيه مضافا الى تلك الأسباب موافقة القدر و المشيئة.

و قد عبروا عن هذا الشرط بعبارات؛ كقولهم (ع): «إنَّ لله ارادتين: إرادة حتم و إرادة عزم.» و كقول الصادق (ع): «إنَّ الله شاء ان اكون مستطيعا لما لم يشأ ان اكون فاعله» و غير ذلك ممّا مرّ و يأتي.

و حيث إنَّ موافقة القدر لا تتحقق إلّا بالفعل، فإنَّ بعد الفعل لا مشيئة و لا قدر و لا قضاء و لا بدء، صرّحوا بدخالة الفعل تحصيليا لهذا الشرط، و انكروا حصول الاستطاعة بدون الفعل، و شدّدوا النكير على من يرى القدرة المطلقة، و الاستطاعة المطلقة لكلّ شىء. و الى هذا النوع من الاستطاعة و ما هو دخيل فيه، اشرت بقولى:

### [المستطيع للقدر يستطيع بالفعل]

و يستطيع المستطيع للقدر خاصية، دون المستطيع للتكليف، بالفعل أيضا، مضافا الى الأسباب المذكورة، كى يصدق أنه قدر على

الشيء، فإن القدرة على الأشياء التي هي مقدرات عندنا، لا تصدق ولا تتحقق عند القائل بالقدرة، إلا مع موافقة القدر لها، ولا تعلم الموافقة إلا بالفعل، فلا يمكن الحزم بالقدرة عليها بمحض القوى الظاهرية، واسباب الاستطاعة، فاذا فعل شيئاً، علم بموافقة القدر وصدق في حقه أنه كان مستطيعاً له، وأنه فعله عن استطاعته. فعن صالح النيلي، قال: «سألت أبا عبد الله (ع)، هل للعباد من الاستطاعة شيء؟ فقال (ع): إذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة التي جعل الله فيهم؛ قلت: وما هي؟ قال (ع): الآلة، مثل الزاني إذا زنى، كان مستطيعاً للزنا حين زنى ولو أنه ترك الزنا ولم يزن كان مستطيعاً لتركه إذا ترك، ثم قال (ع): ليس له قبل الفعل قليل ولا كثير، ولكن مع الفعل والترك كان مستطيعاً؛ قلت: فعلى ما ذا يعدّبه؟ قال (ع): بالحجّة البالغة، والآلة التي ركب فيهم؛ إن الله لم يجبر احداً على معصية، ولا أراد إرادة حتم الكفر من احد.» الى آخر ما تقدّم.

فهذا الحديث كما ترى، ظاهر في تنويع الاستطاعة وانكار الاستطاعة الواقعية بدون الفعل والترك.

(١). البحار ٥: ١٢٤/٧٣.

(٢). الكافي ١: ٣/١٦٢.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٧٠

وعن عليّ بن الحكم و عبد الله بن يزيد جميعاً، عن رجل من اهل البصرة، قال:

«سألت أبا عبد الله (ع) عن الاستطاعة، فقال (ع): أ تستطيع ان تعمل ما لم يكون؟ قال:

لا، قال: تستطيع ان تنتهي عمّا قد كوّن؟ قال: لا، فقال (ع): فمتى انت مستطيع؟ قال: لا ادري، فقال (ع): إنّ الله خلق خلقاً، فجعل فيهم آله الاستطاعة، ثم لم يفوّض إليهم، فهم مستطيعون للفعل، وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل، فاذا لم يفعلوه في ملكه، لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلاً لم يفعلوه، لأنّ الله - عزّ وجلّ - اعزّ من ان يضادّ في ملكه احد.

قال البصرى: فالتناس مجبورون؟ قال (ع): لو كانوا مجبورين كانوا معذورين؛ قال: ففوّض إليهم؟ قال (ع): لا، قال: فما هم؟ قال (ع): علم منهم فعلاً- فجعل فيهم آله الفعل، فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين. قال البصرى: اشهد أنه الحقّ وأنكم اهل بيت النبوة والرسالة.»

و عن فقه الرضا (ع)، قال: «و اروي أنّ رجلاً سأله عن الاستطاعة، فقال (ع):

أ تستطيع ان تعمل ما لم يكن؟ قال: لا، قال: أ تستطيع ان تنتهي عمّا يكون؟ قال: لا، قال (ع): ففيما انت مستطيع؟ قال الرجل: لا ادري.» ثم ذكر مثله الى قوله:

«مستطيعين.»

و الى هذا ينظر ما عن حمزة بن حرمان، قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): إنّ لنا كلاماً نتكلّم به، قال (ع): هاته! قلت: نقول: إنّ الله - عزّ وجلّ - امر ونهى، و كتب الآجال والآثار، لكلّ نفس بما قدر لها، و اراد و جعل فيهم من الاستطاعة لطاعته ما يعملون به ما امرهم به و نهاهم عنه، فاذا تركوا ذلك الى غيره، كانوا محجوبين بما صيّر فيهم، من الاستطاعة و القوّة لطاعته، فقال (ع): هذا هو الحقّ اذا لم تعده الى غيره.»

و يدلّ على هذا المعنى قول الصادق (ع): «فمن زعم أنّه يقوى على عمل لم يرد الله - عزّ وجلّ - فقد زعم أنّ ارادته تغلب إرادة الله.» الى غير ذلك ممّا تقدّم في أنّه لا- يكون شيء إلا بقدر الله و مشيئته، و يأتي أيضاً هاهنا في التوفيق و الخذلان، ما يثبت هذا المعنى.

(١). الكافي ١: ٢/١٦١.

(٢). البحار ٥: ٤٢ / ٤٩.

(٣). المصدر ٥: ٣٧ / ٥٣.

(٤). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٧١ يريد شيئاً غير ما نهواهو ليس إلّا ما يريد الله

و ليس إذ أعطاه الاستطاعة يمنعه عن رده لطاعة

بل لو يشاء صده عمّا غوى و حال بينه و بين ما نوى

و ليس مجبراً له لو لم يحلّ و لا بمغرّ إذ هداه بالرّسل

و لا- بأن خلّاه إذ لم يقبل تحذيره أدخله في العمل و أيضاً فإنّ الله تعالى يريد شيئاً غير ما نهواه، و ليس إلّا ما يريد الله، فلا بدّ في

الاستطاعة النفس الأمريّة من موافقة مراد العبد لمراد الله. قال امير المؤمنين (ع):

«اوحى الله الى داود، يا داود! تريد و اريد، و لا يكون إلّا ما اريد، فان اسلمت لما اريد، اعطيتك ما تريد، و ان لم تسلم لما اريد،

اتعبتك فيما تريد، ثم لا يكون إلّا ما اريد.»

و ليس إذ أعطاه الله الاستطاعة، يمنعه ذلك عن رده لطاعة؛ اى يكون هو تعالى بحيث لا يقدر على رده الى طاعته عند إرادة العبد

الفسوق و الخروج الى عصيانه، كما أنّ قضائه و قدره لا- يمنعانه عن انفاذ قدرته فى العبد و لا فى افعال نفسه و ارادته؛ بل لو يشاء

صده عمّا غوى؛ اى يصده عن غوايته؛ على ان تكون ما مصدرية، او عمّا غوى به، على ان تكون موصولة؛ اى يصده عمّا هو سبب

غوايته.

**[لو شاء الله أن يحول بين العبد و بين ما نوى لفعل]**

و كذلك لو يشاء، حال بينه و بين ما نوى؛ كما قال تعالى: يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ. و ليس مجبراً له لو لم يحلّ، و لا بمغرّ آياه، إذ هداه

بالرّسل و لا بأن خلّاه و نفسه، إذ لم يقبل تحذيره الذى بلغه على السن رسله، كان قد أدخله فى العمل. قد تقدّم قول الرضا (ع): «و ان

اتمروا بمعصية، فشاء ان يحول بينهم و بين ذلك فعل، و اذا لم يحل و فعلوه، فليس هو الذى ادخلهم فيه.»

و عن الفضل، عن ابي عبد الله (ع)، قال: لا جبر و لا تفويض، و لكن امر بين امرين، قلت: ما امر بين امرين؟ قال (ع): مثل ذلك، مثل

رجل رأته على معصية فنهيته، فتركته، ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته انت الذى امرته بالمعصية.»

(١). البحار ٥: ١٠٤ / ٢٨.

(٢). الانفال ٨: ٢٤.

(٣). البحار ٥: ١٦ / ٢٢.

(٤). المصدر ٥: ١٧ / ٢٧.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٧٢ فالعبد فاعل لما اشتهاه من خير أو شرّ بما أعطاه

من قوة و صحّة إرادته و شهوة هاجت بما أراد

و الجبر إكراه بما لا يشتهى و من أتى بشهوة لم يكره

فالحير فعل العبد و الله أمر و الشرّ فعل منه و الله زجر

و يفعل الشرّ بالآلة التى يفعل للخير بلا تفاوت

**[العبد فاعل لما اشتهاه من خير أو شر]**

فالعبد فاعل لما اشتهاه من خير أو شر، و لكن يفعله بما أعطاه الله من قوّة و صحّة، و إرادة و شهوة، هاجت بما أرادته، فتحركه نحو ما يريد؛ كما تقدّم قول الصادق (ع)، في مكتوبه الى عبد الرحيم القصير. و ليس هذا بجبر، و إنّما الجبر، إكراه بما لا يشتهي، و من أتى شيئاً بشهوة من نفسه و إرادة منه، فهو لم يكره. عن فقه الرضا (ع)، سألت العالم (ع):

«اجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال (ع): الله اعدل من ذلك؛ فقلت له:

ففوّض إليهم؟ فقال: هو اعزّ من ذلك؛ فقلت له: فصف لنا المنزلة بين المنزلتين؟

فقال (ع): الجبر، هو الكره، فالله - تبارك و تعالی - لم يكره على معصية؛ و إنّما الجبر، ان يجبر الرجل على ما يكره و على ما لا يشتهي كالرجل يغلب على ان يضرب أو يقطع يده، او يؤخذ ما له أو يغصب على حرمة أو من كانت له قوّة و منعة فقهر؛ و اما من اتى الى امر طائعا محبّا له، يعطى عليه ماله لينال شهوته فليس ذلك بجبر؛ و إنّما الجبر، من اكره عليه أو اغصب، حتّى فعل ما لا يريد، و لا يشتهي ذلك، إنّ الله تعالى لم يجعل لهم هوى و لا شهوة و لا محبة و لا مشيئة، الا فيما علم أنّه كان منهم.»

**[الخير فعل العبد و الله أمر به، و الشر فعله أيضا و الله زجر عنه]**

فالخير، فعل العبد، و الله أمر به، و الشرّ، فعل منه، و الله زجر عنه؛ و يفعل الشرّ بالآلة التي يفعل للخير بلا تفاوت، ففي أسئلة الزنديق عن الصادق (ع)، قال:

«فالعمل الصالح من العبد، هو فعله، و العمل الشرّ من العبد، هو فعله؟ قال (ع):

العمل الصالح للعبد، يفعله و الله به امره، و العمل الشرّ، العبد يفعله، و الله عنه نهاه؛ قال: أ ليس فعله بالآلة التي ركبها فيه؟ قال (ع): نعم، و لكن بالآلة التي عمل بها الخير، قدر بها على الشرّ الذي نهاه عنه؛ قال: فالى العبد شىء؟ قال (ع): ما نهاه الله عن شىء إلّا و قد علم أنّه يطيق تركه، و لا امره بشىء إلّا و قد علم أنّه لا يستطيع فعله، لأنّه ليس

(١). البحار ٥: ٥٤ / ٩٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٧٣ لا فاعل جبرا و لا بالغلبة فيغلب الله على ما طلبه

لا الله مكره بشىء لم يردلا العبد مكره على الذى عمد

بل هو فاعل، مريد فعله و الله شاء، و مقدر له

و إنّ الأعمال على أشقاص فرائض، فضائل، معاصي

و الكلّ عن علم، مشيئة، قضاء و الفرق فى الأمر بها و فى الرضا من صفته الجور و العبث و الظلم و تكليف العباد ما لا يطيقون.»

لا فاعل جبرا، فيكون الله تعالى قد اجبره، و لا فاعل بالغلبة، فيغلب الله على ما طلبه منه، لا الله مكره بشىء لم يرد آياه، و لا العبد مكره على الذى عمد و قصده؛ بل هو؛ اى العبد، فاعل، مريد فعله، و الله شاء، و مقدر له. و قد مرّت اقوالهم (ع) فى هذه المعانى، فلا نعيدها.

**[الأعمال على أنواع ثلاثة: فرائض، و فضائل، و معاصي]**

و إنّ الأعمال على أشقاص؛ اى انواع: فرائض و فضائل و معاصي، و الكلّ عن علم و مشيئة و قضاء، و الفرق بين الثلاثة، فى الأمر بها و فى الرضا. و تفصيله ما عن الرضا (ع)، عن آبائه، عن الحسين بن على (ع)، قال:



«سمعت ابي علي بن ابي طالب (ع)، يقول: الأعمال ثلاثة: احوال، فرائض و فضائل و معاصي؛ فاما الفرائض، فبامر الله و برضى الله و بقضائه و تقديره و مشيئته و علمه؛ و اما الفضائل، فليست بامر الله، و لكن برضى الله و بقضاء الله و بقدر الله و بمشيئة الله و بعلم الله؛ و اما المعاصي، فليست بامر الله، و لكن بقضاء الله و بقدر الله و بمشيئة الله، ثم يعاقب عليه.»

و في تحف العقول، عنه (ع) هكذا: «الأعمال ثلاثة: فرائض و فضائل و معاصي؛ فاما الفرائض، فبامر الله و مشيئته و برضاه و بعلمه و قدره يعملها العبد فينجو من الله بها؛ و اما الفضائل، فليس بامر الله، لكن بمشيئته و برضاه و بعلمه و بقدره، يعملها العبد، فيثاب عليها؛ و اما المعاصي، فليس بامر الله و لا بمشيئته و لا برضاه، لكن بعلمه و بقدره يقدرها لوقتها، فيفعلها العبد باختياره فيعاقبه الله عليها، لأنه قد نهاها عنها فلم ينته.»

(١). البحار ٥: ٢٩ / ١٨.

(٢). المصدر ٥: ٣٦ / ٢٩.

(٣). يعنى؛ بمشيئة منه ان يفعل، بل شاء منه ان لا يفعل، فلا ينافى الحديث الأول؛ فان المراد بالمشيئة فيه، المشيئة القدرية.

(٤). البحار ٧٨: ٣٥ / ٤٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٧٤ شاء لعبده استطاعة على ما لم يشأ، لأن يكون فاعلا  
 شاء أراد و أحب في رضا إن كان ما أتى به مما ارتضى  
 و ما سواه شائه و ما أحب أراد به بلا رضا و لا طلب  
 لم يرض للعباد كفرا، بل نهى كذا إليهم الفسوق، كرها

### [ شاء الله لعبده استطاعة على ما لم يشأ ]

شاء لعبده استطاعة على ما لم يشأ، لأن يكون فاعلا؛ كما عن الفضيل، عن الصادق (ع)، قال: «سمعته يقول: شاء الله ان اكون مستطيعا لما لم يشاء ان اكون فاعله.» يعنى: أنه لم يشأ منه الفعل، مشيئة إرادة و رضا؛ يعنى: مشيئة طلبية، و مع ذلك شاء أن يكون مستطيعا له، متمكنا منه، شاء و أراد و أحب في رضا منه تعالى، إن كان ما أتى به العبد مما ارتضى الله، و ما سواه؛ اى سوى المرضي عنه شائه مشيئة قدرية، و ما أحب، بل أراد إرادة قدرية بلا رضا منه، و لا طلب له لم يرض للعباد كفرا، بل نهى عنها، قال تعالى: **إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ**. كذا إليهم الفسوق، كرها لكرهته اياه؛ كما قال: **حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ، وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ**. فعن الفضيل أيضا، عنه (ع)، قال: «و سمعته يقول: شاء و أراد و لم يحب و لم يرض، شاء ان لا يكون فى ملكه ألبعلمه، و اراد مثل ذلك، و لم يحب ان يقال له ثالث ثلاثة، و لم يرض لعباده الكفر.»

و عن ابي بصير، قال ابو عبد الله (ع): «شاء و اراد، و لم يحب و لم يرض، قلت:

كيف؟ قال (ع): شاء ان لا يكون شىء إلا بعلمه، و اراد مثل ذلك، و لم يحب ان يقال ثالث ثلاثة، و لم يرض لعباده الكفر.»

و عن ابي بصير، عنه (ع) أيضا، قلت: «شاء لهم الكفر و اراد؟ قال: نعم، قلت:

فاحب ذلك و رضيه؟ قال (ع): لا، قلت: شاء و اراد، و لم يحب و لم يرض؟ قال (ع):

هكذا خرج إلينا.»

(١). البحار ٥: ٨١ / ٥١.



(٢). الزمر ٣٩: ٧.

(٣). الحجرات ٤٩: ٧.

(٤). البحار ٥: ٨١ / ٥١.

(٥). المصدر ٥: ١٠ / ٩٠.

(٦). المصدر ٥: ١٢١ / ٦٦.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٧٥ و الله بالطاعات اولى و احقّ إذ هو قوى و هدى لما انطلق و العبد اولى بالذنوب إذ صرف قوته فيما بضره اعترف

### [و الله بالطاعات اولى و احق، و العبد بالذنوب اولى]

و الله بالطاعات اولى و احقّ، و ان كان العبد هو الفعال لها، إذ هو قوى و هدى لما انطلق العبد إليه، و العبد اولى بالذنوب، إذ صرف قوته فيما بضره اعترف من المعاصى المخزية. فعن البرنطى، قال: «قلت للرضا (ع): إن اصحابنا بعضهم يقول بالجبر، و بعضهم يقول بالاستطاعة، فقال (ع) لى: اكتب: قال الله - تبارك و تعالى -: يا ابن آدم! بمشييتى كنت انت الذى تشاء لنفسك ما تشاء، و بقوتى اديت الى فرائضى، و بنعمتى قويت على معصيتى، جعلتك سميعا بصيرا قويا ما اصابك من حسنة فمن الله، و ما اصابك من سيئة فمن نفسك. و ذلك انى اولى بحسناتك منك، و انت اولى بسيئاتك منى، و ذلك انى لا اسأل عما فعل و هم يسألون، فقد نظمت لك كل شىء تريد.» و فى رواية: «و قد نظمت لك جميع ما سألت.»

و عن الوشاء، عنه (ع) أيضا، قال: «سألته، فقلت: الله فوض الأمر الى العباد؟

قال (ع): الله اعز من ذلك؛ قلت: فاجبرهم على المعاصى؟ قال (ع): الله اعدل و احكم من ذلك؛ ثم قال: قال الله - عز و جل - يا ابن آدم، انا اولى بحسناتك منك، و انت اولى بسيئاتك منى، عملت المعاصى بقوتى التى جعلتها فيك.»

و عن موسى بن جعفر (ع)، قال: قال الله تعالى: ابن آدم! بمشييتى كنت ... الى آخره مثل ما عن البرنطى.

و عن الصادق (ع) قال: قال رسول الله (ص): إن الله يقول: يا ابن آدم! بمشييتى كنت انت الذى تشاء لنفسك ما تشاء، و يارادتى كنت انت الذى تريد لنفسك ما تريد، و بفضل نعمتى عليك قويت على معصيتى، و بقوتى و عصمتى و عافيتى اديت الى فرائضى، و انا اولى بحسناتك منك، و انت اولى بذنوبك منى، الخير منى أليك بما اوليتك به، و الشر منى أليك بما جنيت جزاء، و بكثير من تسلطى لك انطويت عن

(١). النساء ٤: ٧٩.

(٢). البحار ٥: ١٠٤ / ٥٧.

(٣). المصدر ٥: ٢٠ / ١٥.

(٤). المصدر ٥: ٩٩ / ٥٦.

(٥). هكذا فى النسخة، و الصحيح «من تسليطى» او «من بسطى».

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٧٦ و المسلم البالغ إن يحسن جرى بحمده و إن أساء استغفرا ثم له اللطف بتوفيق المشاء و ذاك فضل الله يؤتى من يشاء

فالعدل فى تسوية المثونة و الفضل بالتوفيق و المعونة

و المنع خذلان بمن عصاه و ليس فى خذلانه إكراه طاعتي، و بسوء ظنك بى قنطت من رحمتى، فلى الحمد، و الحجة عليك بالبيان

ولى السبيل عليك بالعصيان، و لك الجزاء عندى بالاحسان، لم ادع تحذيرك بى، و لم أخذك عند غرتك، هو قوله: وَ لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَائِبَةٍ، لم اكلّفك فوق طاقتك و لم احملك من الأمانة إلا ما اقررت بها على نفسك و رضيت لنفسى منك ما رضيت به لنفسك منى.

و عن الرضا (ع)، قال: «كان على بن الحسين (ع) اذا ناجى ربّه، قال: اللهم يا ربّ انما قويت على معاصيك بنعمك.»

### [المسلم المؤمن إن يحسن يحمد الله و إن يسىء يستغفره]

و المسلم البالغ؛ اى الذى بلغ حدّا من الإيمان إن يحسن جرى لسانه بحمده، لأنه يرى ربّه اولى باحسانه، و إن أساء استغفر، لأنه يرى ذنوبه منه. و فى الحديث المتقدّم عن حريز عن الصادق (ع)، و رجل يقول: «إنّ الله - عزّ و جلّ - كلف العباد ما يطيقون، و لم يكلفهم ما لا يطيقون، فاذا احسن حمد الله، و اذا اساء استغفر الله، فهذا مسلم بالغ.»

ثم؛ اى بعد هذه التسوية بين عباده بالاستطاعة العامة، له تعالى اللطف الخاص لبعض عباده؛ كما قال تعالى: يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ. و ذلك بتوفيق المشاء له، و بتوفيقه للمشاء ذلك فضل الله يؤتیه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم.

و على هذا، فالعدل فى تسوية المثونة للتكليف بين عباده، و الفضل بالتوفيق و المعونة، يتفضّل بها على من يشاء، و المنع؛ اى منع الفضل، خذلان بمن عصاه، و الخذلان هو التخليه بينه و بين ما يريد، و ليس فى خذلانه إكراه و اجبار: فعن ابراهيم بن ابى محمود، قال:

(١). النحل ١٦: ٦١.

(٢). البحار ٥: ١٣/٩٣.

(٣). المصدر ٥: ٥/٧.

(٤). المصدر ٥: ١٤/٩.

(٥). البقرة ٢: ١٠٥، آل عمران ٣: ٧٤.

(٦). الحديد ٥٧: ٢١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٧٧

«سألت أبا الحسن الرضا (ع)، عن قول الله - عزّ و جلّ -: وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ . فقال (ع): إنّ الله - تبارك و تعالى - لا يوصف بالترك، كما يوصف خلقه، و لكنّه متى علم أنّهم لا يرجعون عن الكفر و الضلال، منعهم المعاونه و اللطف، و خلأ بينهم و بين اختيارهم؛

قال و سألته عن قول الله - عزّ و جلّ -: خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ قال (ع): الختم، الطبع على قلوب الكفّار عقوبه على كفرهم؛ كما قال تعالى: يَلِ لُطَيْحَ اللَّهِ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا. قال: و سألته عن الله - عزّ و جلّ - هل يجبر عباده على المعاصى؟ فقال (ع): بل يخيرهم و يمهلهم حتى يتوبوا، قلت:

فهل يكلف عباده ما لا يطيقون؟ فقال (ع): كيف يفعل ذلك، و هو يقول: وَ مَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ؟

و عن الهاشمى، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قوله: وَ مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ و قوله - عزّ و جلّ -: إِنَّ يَنْصُرُكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَ إِنَّ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ. .

فقال (ع): اذا فعل العبد ما امره الله - عزّ و جلّ - به من الطاعة، كان فعله وفقا لما امر الله، و سمى العبد به موقفا، و اذا اراد العبد ان يدخل فى شىء من معاصى الله، فحال الله بينه و بين المعصية، فتركها، كان تركه لها بتوفيق الله تعالى؛ و متى خلّى بينه و بين

المعصية، فلم يحل بينه وبينها حتى يرتكبها، فقد خذله و لم ينصره و لم يوفقه.»

و قد مرّ عن الباقر (ع) في معنى «لا- حول و لا- قوّة إلّا بالله»: «لا حول لنا عن معصية الله إلّا بعون الله، و لا قوّة لنا على طاعة الله إلّا بتوفيق الله.»

و عنه (ع)، قال: في التوراه مكتوب، مسطور، يا موسى! انى خلقتك و اصطفيتك و قويتك و امرتك بطاعتى، و نهيتك عن معصيتى، فان اطعتنى اعتتك

(١). البقرة ٢: ١٧.

(٢). البقرة ٢: ٧.

(٣). النساء ٤: ١٥٥.

(٤). فصلت ٤١: ٤٦.

(٥). البحار ٥: ١٧/١١.

(٦). هود ١١: ٨٨.

(٧). آل عمران ٣: ١٦٠.

(٨). البحار ٥: ٢١/١٩٩.

(٩). المصدر ٥: ٢٩/٢٠٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٧٨

على طاعتى، و ان عصيتنى لم اعنك على معصيتى، ولى المنة عليك فى طاعتك، ولى الحجة عليك فى معصيتك.»

### [التوفيق، جعل العبد و تصيره موافقا لما أمر الله]

ثم اعلم: إن أصل التوفيق، جعل العبد و تصيره موافقا لما أمره به؛ كما فسره الصادق (ع)، و لكن حيث لا يكون ذلك منه تعالى، بنحو الاكراه و الالزام، كان ذلك بتهيئة الأسباب، فمن فسره بتوجيه العبد نحو المسببات الخيرية ان اراد به التوجيه بالأسباب، كان تفسيراً بلازمه و لا بأس به.

### [أسباب أعمال العبد كثيرة، تختلف حسب اختلاف الأعمال]

و كيف كان، فالأسباب كثيرة، و هى تختلف حسب اختلاف الأعمال فى احتياجاتها الزائدة بعضها على بعض، كاحتياج الحج مثلا الى المال، و حيث إن كل عمل لا يخلو عن سبب أو اسباب، فلا مانع من ان يكون كل طاعة و خير بالتوفيق؛ كما يومى إليه بعض تلك الأخبار؛ فإن كل فاعل خير، اذا قيس الى من تركه، او عاطل شرّ اذا قيس الى من ارتكبه، كان واجدا لمزينة لطف و عناية زائدة، هو فاقدتها. و اصرح من تلك الأخبار تعميما فى اطلاق التوفيق، ما عن الصادق (ع)، أنه قال: «ما علم رسول الله (ص) أن جبرئيل من قبل الله إلّا بالتوفيق.»

و عن عبد الرحيم القصير، عنه (ع)، قال: «سأله حفص الأعور، و انا اسمع:

جعلنى الله فداك! قول الله: وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. قال: ذلك القوّة و اليسار؛ قال: فان كانوا موسرين، فهم ممّن يستطيع إليه السبيل؟

قال (ع): نعم؛ فقال له ابن سيابة: بلغنا عن ابي جعفر (ع)، أنه كان يقول: يكتب وفد الحاج، فقطع (ع) كلامه، فقال: كان ابي يقول: يكتبون في الليلة التي قال الله فيها يفرق كل امر حكيم، قال: فان لم يكتب في تلك الليلة يستطيع الحج؟ قال (ع): لا، معاذ الله! فتكلم حفص، فقال (ع): لست من خصومتكم في شيء هكذا الأمر. و عن عبد الرحيم القصير فيما كتب إليه (ع) أيضا، سأله عن المعرفة، فكتب (ع) إليه: سألت عن المعرفة، ما هي؟ فاعلم: رحمك الله، إن المعرفة من صنع الله - عز و جل - في القلب مخلوقة و الجحود من صنع الله في القلب مخلوق، و ليس للعباد فيهما صنع، و لهم فيهما الاختيار من الاكتساب، فبشهوتهم الايمان اختاروا المعرفة، فكانوا بذلك

(١). البحار ٥: ١٢ / ٩.

(٢). المصدر ١٨: ٧ / ٢٥٦.

(٣). آل عمران ٣: ٩٧.

(٤). البحار ٥: ٦٧ / ٤١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٧٩

مؤمنين عارفين، و بشهوتهم الكفر اختاروا الجحود، فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضلّالا، و ذلك بتوفيق الله لهم، و خذلان من خذله الله، فبالاختيار و الاكتساب عاقبهم الله و اثابهم.

اقول: لا- يتوهم من قوله (ع) «و ليس للعباد فيهما صنع» مع قوله بأنهما مخلوقان لله، أنه يوافق مذهب الأشاعرة، من أن أفعال العباد مخلوقات لله تعالى، يخلقها عند إرادة العبد، بل المقصود، نفى كونها بالخصوص من صنع العباد بحيث يصنعون في انفسهم ما يشاءون من المعرفة و الجحود، و إنما الذي من صنع العباد اسبابها، و هما من خلق الله عند وجود اسبابها الاختيارية، لكن لا على وجه السببية و المسببية و العلة و المعلولية، بل على وجه الاقتضاء؛ نظير خلق الشفاء و الدعاء، عند استعمال السم و الدواء، و قد تقدّم بيان ذلك.

و عن فقه الرضا: «اروى أن رجلا سأل العالم (ع)، فقال: أليس انا مستطيع لما كلفت؟ فقال (ع): ما الاستطاعة عندك؟ قال: القوّة على العمل، قال له (ع): قد اعطيت القوّة، ان اعطيت المعونة، قال له الرجل: فما المعونة؟ قال: التوفيق، قال: فلم اعط التوفيق؟ قال (ع): لو كنت موفّقا، كنت عاملا، و قد يكون الكافر اقوى منك، و لا يعطى التوفيق فلا يكون عاملا، ثم قال (ع): اخبرني عنك، من خلق فيك القوّة؟ قال الرجل:

الله - تبارك و تعالى -، قال العالم: هل تستطيع بتلك القوّة دفع الضرر عن نفسك، و اخذ النفع إليها بغير العون من الله - تبارك و

تعالى -؟ قال: لا، قال: فلم تنتحل ما لا تقدر عليه، ثم قال (ع): اين انت من قول العبد الصالح: وَ مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللّٰهِ؟

أيضا فقه الرضا (ع): «و اروى أن رجلا- سأل العالم: اكلف الله العباد ما لا يطيقون؟ فقال: كلف الله جميع الخلق ما لا يطيقون ان لم يعينهم عليه، فان اعانهم اطاقوه، قال الله - عز و جل -: وَ اصْبِرْ وَ مَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللّٰهِ .

اقول: لو لا استشهاد (ع) بالآية، لكان الاظهر منه حمله على المعونة بالأسباب دون معونة التوفيق.

(١). البحار ٥: ٣٩ / ٣٠.

(٢). هود ١١: ٨٨.

(٣). البحار ٥: ٦٨ / ٤٢.

(٤). النحل ١٦: ١٢٧.

(٥). البحار ٥: ٩٥/٥٤.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٨٠ والخير بالتوفيق للشكورو الشر بالخذلان للكفور  
و الكل في سابق علم الله بلا تخلف ولا إكراه  
و إنما المشاء و الإرادة في الطاعة الأمر كما أراد  
و العون و الرضا و في الكفران التهي و السخط مع الخذلان  
ثم القضاء حكمه بما استحق من الجزاء من أطاع أو فسق

### [الخير بتوفيق الله للشكور، و الشر بخذلانه للكفور]

و الخير بالتوفيق للشكور، أما جزاء عن شكره أو لعلمه بأنه شكور؛ و الشر بالخذلان للكفور، جزاء عن كفرانه، و الكل في سابق علم  
الله بلا تخلف لعلمه، و لا إكراه لخذلانه، او لسبق علمه. عن الاحتجاج:  
«روى أنه سئل امير المؤمنين (ع) عن القضاء و القدر، فقال (ع): لا- تقولوا و كلهم الى انفسهم فتوهنوه، و لا- تقولوا جبرهم على  
المعاصي فتظلموه، و لكن قولوا: الخير بتوفيق الله، و الشر بخذلان الله، و كل في سابق علم الله.»

### [كل من الطاعة و الكفران يتحقق بثلاثة أشياء]

و إنما المشاء و الإرادة لله تعالى في الطاعة الأمر؛ اي امره تعالى كما أراد و العون؛ اي عونه تعالى و الرضا؛ اي رضاه تعالى؛ يعني، أن  
مشيئته و ارادته التكليفتان في الطاعات، تتحققان بثلاثة اشياء، و هي هذه الثلاثة.  
و في الكفران أيضا بثلاثة اشياء: التهي و السخط مع الخذلان، ثم القضاء، و هو حكمه بما قد استحق الفاعل منهما من الجزاء من أطاع  
أو فسق؛ اي خرج عن الطاعة، و هذا القضاء، غير القضاء الذي هو من مبادئ افعاله تعالى، ففي حديث معاوية الشامي، عن الرضا (ع):  
«قلت له: فهل لله - عز و جل - مشيئة و إرادة في ذلك؟ فقال (ع): أميا الطاعات، فإرادة الله و مشيئته فيها الأمر بها، و الرضا لها، و  
المعاونة عليها، و ارادته و مشيئته في المعاصي؛ التهي عنها، و السخط لها، و الخذلان عليها؛ قلت: فما معنى هذا القضاء؟  
قال (ع): الحكم عليهم بما يستحقونه على افعالهم من الثواب و العقاب في الدنيا و الآخرة.»

(١). البحار ٥: ١٦/٩٥.

(٢). البحار ٥: ١٨/١١.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٨١ و الله لا يأمر بالفحشاء و إنما تدخل في المشاء

مشيئة الوجود لا الإيجاد لأن الإيجاد من العباد

كذاك لا يمنع عن شيء أمر لذاك إبليس بلا عذر كفر

و ليس عن شيء يريد ناهيا من أجل ذا آدم كان عاصيا

و لا- على ما لم يرد يعين يقتل أو يتوب من يدين و الله لا يأمر بالفحشاء؛ كما قال تعالى: وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ  
اللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ. و قال الصادق (ع): «من زعم أن الله يأمر بالفحشاء، فقد  
كذب على الله و من زعم أن الخير و الشر إليه، فقد كذب على الله.»

و إنما تدخل الفحشاء في المشاء؛ اي في المشيئة القدرية لا التكليفية؛ اذ ليس شيء خارجا عن علمه و مشيئته كما تقدم، و هذه المشيئة

عبارة عن مشيئة الوجود لا-الإيجاد لأنّ الإيجاد من العباد لا منه؛ يعنى: أنّه تعالى إنّما شاء وجود الفحشاء، او كلّ شرّ بفعل العبد لا ايجاده بفعل نفسه، حتّى يكون العبد كالآلة له كذاك لا يمنع عن شىء أمر به؛ كما مرّ الحديث أنّه ليس بصادّ عمّا امر به، لذاك إبليس بلا عذر كفر؛ اى لم يكن له فى كفره عذر، و لو كان مانعا، لكان إبليس معذورا.

### [إنّ الله تعالى ليس ناهيا للعبد عما يريد]

و أيضا أنّه تعالى ليس عن شىء يريد ناهيا عنه، من أجل ذا آدم كان عاصيا، فلو كان ناهيا عما يريد؛ اى مريدا لما نهى عنه لم يكن عاصيا، و لا- على ما لم يرد يعين، لأنّه اعانه على الظلم، فإنّ العبد ظالم بفعله؛ بل يقتل أو يتوب من يدين بهذا المقال. فعن داود بن قبيصة، قال:

«سمعت الرضا (ع)، قال: سألت أبى (ع)، هل منع الله عمّا امر به؟ و هل نهى عمّا اراد؟ و هل اعان على ما لم يرد؟ فقال (ع): أمّا ما سألت هل منع الله عمّا امر به، فلا يجوز ذلك، و لو جاز ذلك، لكان قد منع إبليس عن السجود، و لو منع إبليس لعذره لم يلعبه؛

(١). الاعراف ٧: ٢٨.

(٢). البحار ٥: ٢٣ / ١٦١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٨٢ و ما يصيب الناس من خير و شرّ إمّا بإعمال و إمّا بالقدر و ما بالأعمال بتقدير و كدّو القدر الروح و الأعمال الجسد و امّا ما سألت هل نهى عمّا اراد، فلا يجوز ذلك، و لو جاز ذلك، لكان حيث نهى آدم عن اكل الشجرة اراد منه اكلها، و لو اراد منه اكلها ما نادى عليه صبيان الكتابيب، و عصى آدم ربّه فغوى، و الله تعالى لا يجوز عليه ان يأمر بشىء و يريد غيره؛

و امّا ما سألت عنه من قولك هل اعان على ما لم يرد، فلا يجوز ذلك، و جلّ الله تعالى، ان يعين على قتل الأنبياء و تكذيبهم، و قتل الحسين بن على (ع) و الفضلاء من ولده، و كيف يعين على ما لم يرد و قد اعدّ جهنّم لمخالفيه، و لعنهم على تكذيبهم لطاعته و ارتكابهم لمخالفته، و لو جاز ان يعين على ما لم يرد، لكان اعان فرعون على كفره، و ادّعائه أنّه ربّ العالمين، أفترى اراد الله من فرعون ان يدعى الربوبية، يستتاب قائل هذا، فان تاب من كذبه على الله و إلّا ضربت عنقه.»

### [و ما يصيب الناس فى أموالهم و أنفسهم من خير و شر: ١- إمّا بأعمال منهم ٢- أو بقدر من الله.]

و ما يصيب الناس فى أموالهم و أنفسهم من خير و شرّ: إمّا بإعمال منهم، و إمّا بالقدر من الله، قال الله تعالى: وَ مَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ . و قال: فَأَخَذْنَا هُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ و قال: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ مَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ . و قال: نَبَلُّوكُمْ بِالْأَشْرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِنَّا نُرْجِعُونَ . و قال الصادق (ع): «كما أنّ بادئ النعم من الله - عزّ و جلّ - و قد نحلكموه، كذلك الشرّ من انفسكم، و ان جرى به قدره.»

و قال الرضا (ع): ثمانية اشياء لا- تكون إلّا بقضاء الله و قدره، الثوم و اليقظة، و القوّة و الضعف و الصحّة و المرض و الحيات و الموت.»

و ما بالأعمال يصيبهم، فهو بتقدير و كدّ معا؛ اى و ان كان بالكّد و السعى، لكنّه

(١). البحار ٥: ٣١ / ٢٥.

(٢). النحل ١٦: ٥٣.

(٣). الاعراف ٧: ٩٦.

(٤). النساء ٤: ٧٩.

(٥). الأنبياء ٢١: ٣٥.

(٦). البحار ٥: ٤٢ / ١١٤.

(٧). المصدر ٥: ١٧ / ٩٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٨٣

مع ذلك، لا يخلو عن القدر أيضا، كما في قول الصادق (ع): «كذلك الشر من انفسكم و ان جرى به قدره.»

**[القدر بمنزلة الروح، و الاعمال بمنزلة الجسد]**

و القدر الروح؛ اي بمنزلة الروح له و الأعمال الجسد؛ اي بمنزلة الجسد. عن الزهري، قال رجل لعلي بن الحسين (ع): «جعلني الله فداك! أبقدر يصيب الناس ما اصابهم أم بعمل؟ فقال (ع): إن القدر و العمل بمنزلة الروح و الجسد، فالروح بغير جسد لا يحس، و الجسد بغير روح صورة لا حراك بها، فاذا اجتماعا قويا و صلحا، كذلك العمل و القدر، فلو لم يكن القدر واقعا على العمل، لم يعرف الخالق من المخلوق، و كان القدر شيئا لم يحس، و لو لم يكن العمل بموافقة من القدر، لم يمض و لم يتم، و لكنهما باجتماعهما قويا، و لله فيه العون لعباده الصالحين.»

و عن فقه الرضا (ع): «و رويت عن العالم أنه قال: القدر و العمل بمنزلة الروح و الجسد فالروح بغير الجسد لا يتحرك و لا يرى، و الجسد بغير الروح، صورة لا حراك له، فاذا اجتماعا قويا و صلحا و حسنا و ملحا...» و زاد في آخره ثم تلا هذه الآية: وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ.

(١). البحار ٥: ٤٢ / ١١٤.

(٢). المصدر ٥: ٣٩ / ١١٢.

(٣). المصدر ٥: ٩٦ / ٥٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٨٤ و شبهة العلم من المغالطة بل هي في الأمر البديهي سفسطة

بداهة الوجدان و الإيمان حيث نرى الخيار بالوجدان

نفع أو نترك ما نريدنحتال في مطلبه نكيد

نمدح من يفعل خيرا أو يؤمّ و عامل الشر نلوم و نذم

ندم للقيح ثم نعتدرو إن فضيلة كسبنا نفتخر

**ابطال شبهات الجبرية و استدلالاتهم****إشارة**

قد عرفت في صدر المبحث أن المجبر، احتجوا للجبر بحجج من العقل و النقل من الآيات و الروايات، و عندنا أنها كلها شبهات، لا

حجج و دلالات. و ان اقوى شبههم بزعمهم لإفحام الخصم، شبهة العلم التي احدثها بزعمهم امامهم الرازي. و عندي، أنه سرقها من المعتزلة.

و كيف كان، فأنا اذكر جميع شبههم و اجيب عنها بعون الله تعالى، و ان كنا في غناء عنه بعد ذلك التحقيق، و انما يكفيهم ان يقال: ذرهم في حوضهم يلعبون .

### [شبهة الفخر الرازي مغالطة و سفسطة]

و شبهة العلم من المغالطة، و ستظفر على وجه المغالطة، فإنه غالط في الأصغر و الأكبر، بل هي في الأمر البديهي سفسطة؛ و إننا اذا اثبتنا بدهاه الاختيار، لا نبالي بالتشكيك. و ان فرض عجزنا عن دفعه، فإن العقل لا يعبا بالشبهة في مقابل البدهاه.

### [البدهاه قسمان: بدهاه الوجدان، و بدهاه الايمان]

و اما البدهاه، فهي بدهاتان: بدهاه الوجدان و بدهاه الايمان؛ اي البدهاه من الدين. اما الأولى، فهي ظاهرة لمن راجع وجدانه، حيث نرى الخيار لأنفسنا بالوجدان، و تقريره من وجوه: و هي، إننا نرى في انفسنا أننا نفعل ما نريد، أو نترك ما نريد و إننا نحتال في مطلبه؛ اي نأخذ فيه، و نستعمل وجوه الحيلة، و نكيد في طلبه بانواع الكيد؛

و أيضا نمدح من يفعل خيرا أو يؤم خيرا، و عامل الشر نلوم و نذم، و ليس إلا لأننا نراهما فاعلي الفعل مختارين فيه؛ و أيضا إننا نندم للقبيح اذ صدر عنا، ثم نعتذر عنه؛ و أيضا إن فضيلة كسبنا نفتخر بها على الأقران؛

(١). الانعام ٦: ٩١.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٨٥ و الناس يأخذون بالأعمال عليهم أو لهم من الأحوال

و من جنى جناية ثم اعتذر بان ربى قد جنى لا يغتفر

و من أتى بما عليه يغبطفقل: هذا ليس منك يسخط

و ليس في بدهاه الدين خفاء إذ بالخيار، قد جرى و كلفا

تفاضل الأرزاق و الآجال و الدرجات نيط بالأعمال

فهذه الشبهة في البدهاه كنفى علمه من السفاهة و أيضا الناس يأخذون الناس بالأعمال فيما كان عليهم أو لهم من الأحوال؛ و ليس هذا

إلا من جهة أنهم يرون انفسهم الفاعلين بالاختيار؛ و أيضا من جنى جناية، ثم اعتذر بان ربى قد جنى، لا يغتفر عليه؛

و أيضا من أتى بما عليه يغبط من صنعته عجيبة، او خصلة كريمة، فقل له: هذا ليس منك يسخط على القائل.

فهذا تقرير البدهاه الوجدانية. و الحكم في جميع ما ذكر بديهي عند اولى الألباب، لا يرتاب فيه مرتاب و لا يعترض عليه معترض.

اللهم إلا ان يكون من ذوات الأذنان.

و ليس أيضا في بدهاه الدين خفاء، فإن من تبصر بالدين الاسلامي، بل بما سلفه من دين الله، يظهر له أن من ضرورياته الاختيار؛ إذ

بالخيار، قد جرى و كلفا. فإن التكليف لم تتعلق إلا بالاختيار، و إن المجازات بالحدود و غيرها من الدينوية و الأخروية، لا تجرى إلا

على المختار، و قد اسقط التكليف و المؤاخذه عن ذوات الأعذار من الناسي و المخطي و التائم و المكروه و المجنون و الأعمى و

الأعرج و المريض، فيما هو خارج عن حدود تمكّنهم.



و أيضا تفاضل الأرزاق و الآجال و الدرجات كلها، نيط بالأعمال و لِكَلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَ مَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ. فهذه الشبهة في مقابل هذه البدهة من الاختيار، حالها بعينها كفى علمه تعالى ليست إلا من الشفاهة؛ فإن قوما انكروا علمه تعالى بالجزئيات، لأنها متغيرة، و العلم بها يستلزم تغيير الذات.

(١). الانعام ٦: ١٣٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٨٦ و إنها تقرير شبهة القدر في المبادئ كلها هذا النظر و انقضه أن علمه من الأزل بفعلا كعلمه بما فعل لو كان علمه بشيء موجبالكان فعله عليه واجبا إذن، فغير العلم ما له أثر فلا مشيئة إرادة قدر

### [شبهة العلم، هي تقرير شبهة القدر لا شيء آخر]

و إنها؛ اي شبهة العلم، تقرير شبهة القدر لا شيء آخر، غاية الأمر أن الرازي، بدّل عنوان القدر بالعلم. ففي المبادئ كلها هذا النظر؛ اي التشكيك في الاختيار و تقرير استلزامها الجبر؛ اذ الملاك في الجميع واحد، و هو عدم جواز التخلف، فيمكن تقرير الشبهة في العلم و المشيئة و الإرادة و القدر و القضاء. غاية الأمر أن تخلف العلم يستلزم الانقلاب الى الجهل، و تخلف ما عداه يستلزم المغلوبيّة. فهذه الشبهة، ليست شبهة اخرى مستقلة، بل تكرير شبهة القدر بوجه آخر، تمويها و تليسا على الناظر، او جهلا بأن القدر المتنازع فيه، بين مثبتيه و نافييه، ليس خصوص لفظه؛ بل لما زعموا استلزامه الجبر، اثبتة قوم التزاما به، و نفاه قوم حذرا منه. و الاستلزام الذي زعموه فيه، ليس إلا عدم امكان التخلف فيه، و هذا معنى عام يمكن اجرائه في جميع المبادئ. و كيف كان، فالجواب عن هذه الشبهة بوجهين: تارة بالتقضى، و اخرى بالحلّ. فالتقضى ما اشرت إليه بقولى:

### [علمه بأفعال البشر كعلمه بأفعال نفسه]

و انقضه أن علمه من الأزل بفعلا، كعلمه بما فعل؛ اي علمه بأفعال البشر، ليس إلا كعلمه بأفعال نفسه لحدوثها معا. و حينئذ، لو كان علمه بشيء موجبا له، لكان فعله عليه واجبا أيضا، فيكون إذن فاعلا- موجبا، لأنه لا يتمكّن عن خلافه، و إلا لزم انقلاب علمه جهلا. إذن، فغير العلم ما له أثر، لأن علمه يوجب عليه الفعل، فلا مشيئة و لا إرادة و لا قدر، فيلزم انكار هذه الصفات رأسا، كما يلزم انكار القدرة أيضا.

### [إشكال على النقض و رده]

و قد اجيب عن النقض، بالفرق بين علمه بأفعال الغير، و علمه بأفعال نفسه؛ فإن قدرة العبد، قدرة حادثه، فلا تصادم العلم الازلى، بل تكون مغلوبه به مقهورة منه.

و اما أفعال نفسه، فهي ناشئة عن قدرة ازليته، مثل العلم، و الازليان يتغالبان، فلا يسلب العلم الازلى، القدرة الازليته. و الى دفعه اشرت بقولى:

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٨٧ و لم تكذ قدرته من الأزل تدفع الانقلاب عنه و هو جلّ

بل مقتضاهما معا لو أثرا اجتمع الضدان إذ تغيرا  
فإن توافقا تكاسرا معا أو واحد قطعا و إلا ارتفعا  
بل كان مقهورا على ما فعله عبد فلا يقدر أن يبدله

بل ليس الاختيار ممّا خلقه أصلا و ليس قادرا أن يخلقه و لم تكد قدرته من الأزل، تدفع الانقلاب عنه، و هو تعالى جلّ عن ذلك؛  
يعنى: أنّ المناط في تأثير العلم للإيجاب، إنّما هو لزوم الانقلاب، و لا يندفع هذا الانقلاب عند تخلف العلم بمحض أنّ القدرة ازليّة،  
بل مقتضاهما معا، لو أثرا اجتمع الوصفان الضدان له تعالى، الاضطرار بمقتضى العلم، و الاختيار بمقتضى الاقتدار؛ إذ هما؛ اى  
المقتضيان، تغيرا بالملازمة، و لا يمكن اجتماعها، فلا بدّ في اجتماع العلم و القدرة من فرض التوافق بينهما، فإن توافقا، فالتوافق لا  
محالة يكون باحد الوجهين؛ كما هو شأن توافق كلّ ضدّين أو المتضادّين بلازمهما، فاما ان تكاسرا معا، أو ينكسر واحد منهما قطعا  
كتكاسر سببي الحرارة و البرودة أو كسر احدهما، و إلا ارتفعا، ان لم يمكن اجتماعهما بالتكاسر؛ لأنّ العلم و القدرة ليسا من الضدين  
الذين لا يمكن ارتفاعهما، بل هما من المتخالفين يجوز اجتماعهما و ارتفاعهما، و اجتماع كلّ مع ضدّ الآخر.

و الحاصل: أنّه لو فرض اقتضاء العلم للإيجاب، كان مقتضاه منافيا لمقتضى القدرة، فلا بدّ من الالتزام باحد الوجوه الثلاثة: أمّا الثالث،  
فلا يمكن القول به في الصانع عقلا و هو كفر محض شرعا؛ و الأوّل، لا يعقل فرضه إلا بفرض التكاسر في العلم و القدرة بالتخصيص  
من حيث الموارد، فيخصّ العلم بمورد و القدرة بمورد؛ فيبقى الثاني، و لازمه الالتزام بحكومة احدهما و اندكاك الآخر بالمغلوبيّة و  
الانكسار، إمّا العلم أو القدرة، فليس له تعالى في فعله إلا واحد منهما، فلو حكّمنا العلم على ما قرّره، كان هو تعالى مقهورا في  
ارادته، بل كان مقهورا أيضا و مغلوبا على ما فعله عبد، لمكان علمه به المقتضى لجبره عليه، إذن، فلا يقدر أن يبدله، لأنّ تقديره  
يوجب خلاف علمه و تخلفه، و اذا كان غير قادر على التغيير، فهو مقهور، فليس العبد فقط مجبورا في فعله، بل الله تعالى أيضا مجبور؛  
بل مقتضى تأثير العلم هذا الايجاب، ان ليس الاختيار ممّا خلقه أصلا؛ اى لم يخلقه في الوجود اصلا؛ لأنّ العلم الأزلي ينافى الاختيار،  
بل و ليس قادرا أن يخلقه، لأنّ العلم سبب للإيجاب، و معه لا مجال

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٨٨ و بينوا في حله أن اتبع العلم للمعلوم كيفما يقع

و ردّ بالعكس، فقالوا إنّ ذا أصل الوزن في الطباق أخذنا

و الحلّ عندى أنّه ما اشتملا باللاوقوع و الوقوع مجملا

بل علمه يحيط بالأشياء كما و كيفا قبل الابتلاء للاختيار فخلقه من المحال. هذا كلّ في التّقصّ جوابا عن هذه الشّبهة.

### [الجواب الحلى عن شبهة العلم]

و أمّا الجواب الحلى: فقد بينوا في حله أن اتبع العلم للمعلوم كيفما يقع؛ يعنى، أنّ العلم يكون تابعا للمعلوم في كميّته و حيثيته، فكلمّا  
كان المعلوم عليه واقعا كان العلم له تابعا، و لا يغيّره عمّا هو عليه، فما هو الممكن في ذاته لا يصيّر العلم بالصّيدور واجبا، او العلم  
بعدمه ممتنعا، فلا العلم ينقلب جهلا و لا المعلوم الممكن ينقلب الى الوجوب أو الامتناع.

### [إشكال على الجواب الحلى و ردّه]

و ردّ هذا الجواب، بأنّ الأمر بالعكس؛ يعنى، أنّ المعلوم تابع للعلم، لأنّه سابق عليه، و المسبوق تابع للسابق، دون العكس، و كيف  
يكون السابق الأزلي تابعا للمتأخّر اللاحق؟

و اجابوا عن ذلك، فقالوا: إنّ ذا؛ اى كونه تابعا، لا يراد به التبعيّة في الزمان بالتّقدّم و التأخّر، بل التبعيّة في الموازنة في التطابق، فهذا

الحكم أنّما هو أصل الوزان في الطباقي، أخذ في هذه التبعية؛ يعنى، أنه لَمَّا كانت المطابِقة و الموافقة بين العلم و المعلوم حقًا لازما، و كان احدهما عند الموازنة اصلا في التطابق، و الآخر تابعا له، قلنا بأنّ المعلوم هو الأصل في ذلك، لأنّ العلم حكاية عن المعلوم، فالمحكى اصل للحاكي في المطابِقة. و قد مثل له الشّارح الجديد للتّجريد، بأنّ نسبة العلم الى المعلوم، كنسبة صورة الفرس الى ذات الفرس، فلا يصحّ ان يقال: إنّما كان الفرس هكذا، لأنّ صورة الفرس هكذا، بل الصحيح العكس، و كذلك لا يصحّ ان يقال: كان زيد شريرا لأنّي علمته شريرا، و يصحّ عكسه.

و هذا الجواب، و ان كان تحلّ به الشّبهة، ألا أنّ في التعبير بتبعيّة العلم الأزلي، نوع حزاة مع تمكّن الخصم من الجدل و المغالطة فيه. و الأحسن في الجواب الحلّي ما قلته:

### [جواب المصنّف الحلّي عن هذه الشبهة]

و الحلّ عندي أنّه، اى العلم ما اشتملا حين التعلّق بالّواقوع و الوقوع مجملا؛ اذ لا معنى لتعلّق علمه تعالى بالشّيء اجمالا، بل علمه يحيط بالأشياء عينا كان أو فعلا، كما و كيفا قبل الابتلاء بها و قبل تحقّقها؛ اى يعلم الأشياء قبل كونها هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٨٩ و مثل ما يعلم شيئا لم يقع يعلم أن كيف يكون لو وقع

كعلمه بأنّه مؤجّل مشروط أو مطلق أو معجّل

و الجبر و الخيار كيفان هما؟ فهل يجبر أو خيار علما؟

و العلم لا يوجب محضا فعله إلّا مع العلم بجبره له

و الشّء لا يكون إلّا بقدر فأى ذين خطّ في فعل البشر

و يعلم الفعل كما قد قدره في اللّوح أن يجبره أو يقدره

فعلمه به و علمه بأنّ قدره جبرا بجبر مقترن

و الخصم من أين له العلم بما قدره فهو برجم حكما

بل كان ممّا لا ارتياب للملّل أن خلق الإنسان مختار العمل بجميع جهاتها و خصوصيّاتها، لا خصوص وقوعها و لا وقوعها، و مثل ما يعلم شيئا لم يقع بعد في التكوين، كما تقدّم تفصيله في العلم يعلم أيضا أن كيف يكون لو وقع، لأنّه لا يجهل شيئا كعلمه، بأنّه مؤجّل أو مشروط أو مطلق أو معجّل، و غير ذلك من الكيفيات و الخصوصيّات؛ فإنّ العلم يتعلّق بها قبل كون الشّء، كما يتعلّق بنفس الشّء.

و الجبر و الخيار أيضا كيفان هما للفعل، فلا بدّ من تعلّق العلم بهما قبل وقوع الفعل، فهل بجبر أو خيار علم الفعل حين علمه؟ اى شىء يقول الخصم فيه؟ و العلم لا يوجب محضا و بوحدته فعله حتى يكون الفاعل موجبا، إلّا مع العلم بجبره له، حتّى يكون عالما بوقوعه و عالما بجبره معا، و أيضا الشّء لا يكون إلّا بقدر كما تقدّم تفصيله. فأى ذين من الجبر أو الاختيار، خطّ عند الخصم في فعل البشر؟ أيهما صار مكتوبا مقدّرا عليه عند تقدير الفعل؟

و هو تعالى إنّما يعلم الفعل كما قد قدره في اللّوح من الكيفيّة أن يجبره حين العمل أو يقدره، و ليس يعلمه مجملا و مجردا عن التقدير، و لا ينفكّ علمه بالفعل عن علمه بالتقدير، فعلمه به؛ اى بالفعل، و علمه بأنّ قدره عليه جبرا لا اختيارا، يوجب الجبر واقعا، و مثل هذا العلم، بجبر مقترن لا العلم بمجرّد الوقوع و اللاوقوع. و الخصم من أين له العلم بما قد قدره الحكيم في اللّوح، و هذا العلم له غير حاصل، و الحكم بالجبر بدونه باطل. فهو برجم منه بالغيب حكما بالجبر، بل بالرّغم عليه كان ممّا لا ارتياب للملّل لأهلها جميعا، و من المتفق عليه جميع الأديان لا- خصوص الاسلام، أن خلق الإنسان مختار العمل، و أنّه غير الجماد و الثّبات و غير الحيوان المجبول فى

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٩٠ فالله إذ قدر ما قدر له قدره عن اختيار فعله

و ما به قد سبق العلم جرى لولا، كان الانقلاب ظاهرا

فليس سبق العلم منه مانع بل أكد الخيار صرفا تبعا

إن قيل إن العلم موجب و لا مدخل للتقدير، قيل باطلا

إذ غاية العلم تحتم العلم لا سلب الاختيار عمّن قد فعل صنعه و عمله، و اذا كان خلق مختارا فلا بدّ من لحاظ الاختيار فيما يقدر له من التقدير، فالله إذ قدر ما قدر له من الفعل أو الترك، قدره ان يكون عن اختيار فعله، فالخصم لا طريق له الى العلم بالجبر، و لكن الطريق الى العلم بالاختيار موجود.

### [إلزام على قائل هذه الشبهة بما أورده علينا]

ثم نورد عليه ما اورده علينا، و نلزمه ردّا عليه بمقاله، فنقول:

و ما به قد سبق العلم قبل التكوين، جرى عنده عينا، و قد عرفت أنّ الّذى سبق، هو العلم بالفعل، مقيدا بما قدر له، و هو الاختيار لا مجملا، فلا بدّ ان يجرى فى الوجود كما سبق فى التعلّق. فالفعل الصادر من الفاعل، لا يكون إلّا عن اختيار لولا، كان الانقلاب؛ اى انقلاب العلم ظاهرا، امّا الى الجهل أو الى انتفائه و عدمه؛ لأنّه علم به اختيارا، و ادى علمه بزعمهم الى الاضطرار، فإما ان لم يكن عالما بهذا الانجرار، فلزم الجهل فانقلب ما فرضناه علما جهلا، و إما ان كان عالما به، فلزم انقلاب العلم الى عدمه؛ اذ يلزم من وجوده عدمه؛ لأنّ المفروض أنّه علم بالاختيار، و المفروض أيضا بزعمهم أنّ العلم يوجب الاضطرار، فانقلب العلم بالاختيار بنفس تعلّقه الى العلم بالاضطرار، و لزم من وجوده عدمه. و هذا الانقلاب حاصل فى رتبة التعلّق قبل موطن التحقّق.

فليس سبق العلم منه تعالى مانعا عن الاختيار، بل العلم على هذا البيان أكد الخيار، صرفا، خالصا عن الجبر تبعا؛ يعنى، أن سبق العلم يؤكّد الخيار بمقتضى التبعيّة؛ اى تبعيّة المعلوم للعلم، لا أنّه يمنع منه، لأنّ العلم تعلّق بالاختيار، فلا بدّ من المطابقة، و إلّا لزم الانقلاب. إن قيل: إنّ العلم بنفسه موجب للعمل، لأنّه غير قابل للتخلف، سواء فرض مطلقا أو مقيدا بالتقدير، و لا مدخل للتقدير فى المنع عن تأثيره؛ فقد قيل قولاً باطلا، إذ غاية العلم و غاية اقتضائه، إنّما هو تحتم العمل على العامل لعدم جواز تخلفه، لا

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٩١ و الحتم لا ينافى الاختيار إذ حتم الوقوع لا الإجارا

و إن ترد زيادة البيان فاعلم هديت أنّ للرحمن

علم و قدرة مشيئة قضاء إرادة إذن و محو ما قضى

و إنّ من أنكر واحدا كفرو المؤمن الذى بكلّها أقرّ

و إنّما أتى الخطاء و الغلظلمن سها بالأخذ بالعلم فقط

و علمه لو كان بالجبر قضى فما سواه نفى جبر اقتضى

و ما سوى القدرة منها حادثه و الحادث القابل أن لا يحدثه سلب الاختيار عمّن قد فعل، فان هذا ليس من شأنه، و الحتم لا ينافى الاختيارا، من حيث هو حتم؛ إذ حتم الوقوع للفعل لا- الإجار عليه، اذ ليس الجبر و الاختيار من آثار الحتم، بل ممّا يتعلّق بهما الحتم، فان تعلّق بالجبر كان الجبر محتوما، و ان تعلّق بالاختيار كان الاختيار محتوما، فهو لا يقتضى بنفسه شيئا. و قد أتضح بما قرّرنا بطلان هذه الشبهة تحقيقا.

### [زيادة إيضاح فى بطلان هذه الشبهة]

و مع ذلك، إن ترد زيادة البيان في توضيح البطلان، فاعلم:

هديت الى الحقّ و الرشاد، أنّ للرحمن - تبارك و تعالى - صفات متعدّدة، كلّها من مبادئ الخلق و التكوين على ما تقدّم، و كلّها دخيلة في صدور الفعل منه تعالى، او من عبادته، و هي علم و قدرة و مشيئة و قضاء (و المراد به ما يعمّ القدر أيضا) و إرادة و إذن و محو، ما قضى كلّ ذلك ملحوظ قبل كون الأشياء، و قبل فعل العباد، و إنّ من أنكر واحدا منها، كفر كما تقدّم.

و المؤمن البالغ الصادق، هو الذي بكلّها أقرّ، دون العلم فقط، لأنّ الإيمان بالصفات، كالايمان بالذات شرط في الايمان الحقيقي. و إنّما أتى الخطاء و الغلط لمن سها هذا السهو القبيح، بالأخذ بالعلم فقط، و ترك غيره من الصفات المبادئ، فاخذ بلازم العلم، و ذلك أيضا على حسب زعمه و توهمه، و غفل عن الباقي و لوازمها، فابتلى بهذه الشبهة التي لم يتمكن من التخلص منها.

و علمه لو كان بالجبر قضى على زعمهم بما قرّروه من عدم جواز تخلفه، فما سواه من القدرة و المشيئة و الإرادة و القضاء، نفى جبر اقتضى لاحتمالها للتبدّل. و أيضا ما سوى القدرة منها حادثه، و تقدّم الكلام في حدوثها، و من الدليل على حدوثها أيضا، جواز التغيير و التبدّل فيهما، و الحادث هو القابل امكانا أن لا يحدثه، لأنّ معنى

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٩٢ فما هو القابل أن يغير الا يقتضى إيجاب ما به جرى

و الجمع أنّ العلم قد تعلّق معلقا بغيره لا مطلقا

فعلمه معلق بما يشاء و ما يريد و له فيه المشاء

فهو كما يعلم شيئا في الأزل يعلم أن لو شاء غيره فعل

فالعلم عن مشيئة تعلّقوا ما اقتضته لا يكون مطلقا

بل هي تكويته عزمية حتمية منها و لا حتمية

و حتمها بالجعل لا بالذات فهو له العزم على الإثبات

و ليس مجبرا له ما التزمه و إن يكن أوفى بعهد أبرمه الحدوث امكان عدمه.

و على هذا، فما هو القابل في ذاته و نفسه أن يغيرا لكونه حادثا، لا يقتضى إيجاب ما به جرى؛ يعنى، أنّ الذي لا وجوب له في نفسه، و يجوز التبدّل فيه كالمشيئة مثلا، لا- يقتضى ايجاب ما يجرى به من فعل المكلف، فإنّ كلّ شيء يجرى في الكون بهذه الصفات المذكورة، و حيث ثبت له تعالى الصفات المختلفة المتنافية في الاقتضاء، فلا بدّ من الجمع بينها.

### [علمه تعالى بأفعال نفسه]

و الجمع؛ أنّ العلم قد تعلّق بالشىء معلقا بغيره من الصفات لا مطلقا؛ اذ ليست الصفات منحصرة به، و لا الأشياء صادرة عنه بالانفراد، فعلمه تعالى معلق بما يشاء و ما يريد، فإنّه يعلم ما يشاء و يعلم ما يريد كما أنّه يشاء ما علم و يريد ما علم. و له أيضا فيه؛ اى فيما يشاء و يريد المشاء؛ اى جعل لنفسه في مشيئته مشيئة.

فهو كما يعلم شيئا في الأزل يعلم أن لو شاء غيره فعل فيما جعل لمشيئته مشيئة، فالعلم عن مشيئة تعلّق بالشىء لا بدونها، و هي أيضا ما اقتضته لا يكون مطلقا، بحيث لا يجوز تخلفها مطلقا، بل هي نوعان تكويته و عزمية؛ اى تكليفية حتمية منها، و منها لا حتمية، و الحتم في التكليف، هو محض الوجوب الذي لا يرضى بتركه، و في التكوين الايجاب الذي لا مردّ له، و حتمها؛ اى المشيئة أيضا بالجعل؛ اى بجعله تعالى لا- بالذات، لأنّ المشيئة، ليست كالعلم و القدرة ذاتية، فحتمها أيضا ليست بالذات فهو؛ اى الحتم له تعالى، العزم على الإثبات أو النفى، و عزمه على شىء، ليس إلّا التزامه به و ليس عزمه مجبرا له ما التزمه على نفسه، و إن يكن أوفى بعهد أبرمه، و من اوفى بعهد من الله، هذا في علمه تعالى بأفعال نفسه.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٩٣ و علمه بالفعل غير ملزم للعبد إن كانت بلا تحتم

إذ بعده المجال للمشية فشأنه الترخيص في القضية  
والعلم بالمشية المحتممة لم يلزم إلا ما هي المستلزمة  
فإن يكن جبر كما توهموا فهو بحتم لا بعلم لازم  
و لم يشاء لعبده فيما اكتسب تحتمًا إلا تحتم الطلب  
إذ شرع الحكم لكل ما سعى والجبر والتكليف لن يجتمعا  
والحتم في وقوعه معلق أيضا على اختياره لا مطلق و اما علمه بافعال العبد، فيكون من حيث كونه معلقا على المشية على وجهين؛ كما  
قلت:

### [علمه تعالى بافعال العباد غير ملزم للعبد]

و علمه بالفعل؛ اي بفعل العبد، غير ملزم للعبد إن كانت المشية بلا تحتم، إذ بعده؛ اي بعد العلم المجال للمشية، لأن علمه به لم يكن  
على وجه التنجيز، فشأنه على هذا الترخيص في القضية، تكويننا أو تكليفا، دون الجبر والإلزام، و العلم بالمشية المحتممة لم يلزم إلا ما  
هي المستلزمة له؛ اي لا- يؤثر العلم اثرا زائدا سوى ما اوجبه الحتم، فإن يكن جبر كما توهموا، فهو بحتم لا بعلم لازم، لأن العلم معلق  
على المشية، و الأشياء كلها مسببات عنها لا عنه، خلق الأشياء بالمشية.

فالمشية ان كان حتمية، أثرت اثر الايجاب، و لم يشاء الله تعالى لعبده فيما اكتسب تحتمًا إلا تحتم الطلب؛ يعني، أنه تعالى لم يجعل  
لنفسه في افعال العبد الاكتسابية مشية حتمية غير الطلبيّة؛ إذ شرع الحكم لكل ما سعى؛ كما قال تعالى: هداية الائمة الى معارف الائمة؛  
النص؛ ص ٦٩٣

إلا ما سعى و أنّ سعيه سوف يرى. فقد جعل لكل فعل من افعاله حكما من الأحكام الخمسة. و الجبر و التكليف لن يجتمعا معا ابدا، و  
حيث ثبت التكليف من عنده، فلا يمكن تحتم الفعل عليه، تحتمًا، تكويبيًا، قهريًا، يسلبه الاختيار كافعاله الغير الاختيارية، و الحتم في  
وقوعه اطاعة أو عصيانا، معلق أيضا على اختياره لا مطلق، فهو و ان كان بحسب المشية التكوينية حتميًا، إلا أنه حتمى الوقوع اختياريًا لا  
قهريًا؛ يعني، أن اختياره له محتوم عليه.

(١). النجم ٥٣: ٣٩ و ٤٠.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٩٤ إذن، ففي العاصي مشيتان له مشية عزيمة أن يفعله  
مشية كويبيّة أن يخلفه لا عن رضا و إن له أن يصرفه  
و قد يرى ذلك في أفعاله فيكره الشيطان مع إمهاله  
و يبغض الكافر و هو يخلقه و يمقت الفاجر و هو يرزقه  
لحكمة قضت ظهور رحمته أو غيرها من قدرة و نعمته  
ثم إذا تغيرت مشيته لم يتغير علمه و قدرته  
إذ علق العلم على المشية قدرته غدت به جلية  
و في كتابه هدى لو يتبع إذ قال لو شاء لأنوا جمع  
و جاء من أمثاله في الباب ما يهتدى به أو لو الأبواب \*\*\*

[للعاصي مشيتان: مشية عزيمة، و مشية كويبيّة]

إذن، ففي العاصي ثبت مشيتان له تعالى: إحداهما مشية عزيمة طلبية أن يفعله، والآخرى، مشية كوتية حتمية أن يخلفه ويعصيه، و لكن لا عن رضا منه تعالى، وقد امضا ذلك له، وإن كان له أن يصرفه؛ أي وإن كانت له قدرة ذاتية على صرفه عن العصيان، وقد يرى ذلك؛ أي عدم الرضا بالشيء مع مشيته واردة في أفعاله تعالى أيضا. فيكره الشيطان مع إمهاله إياه، ويغض الكافر وهو يخلقه مع علمه السابق بأنه سيكفر، ويمقت الفاجر، وهو يرزقه على فجوره و ببقية، وذلك لحكمة قضت ظهور رحمته أو غيرها من قدرة و نقمته، فقد خلق المؤمن و الكافر لئلا يتوهم أنه يعجز عن خلق الفاسق، وأنه لا يقدر إلا على خلق المجبول على طاعته، كالملائكة، و أنه يخلق الجميع ليظهر رحمته العامية و نقمته الخاصة باهله. و هكذا في وجود كلما هو مبغوض له تعالى حكمه، تقتضى ايجاده و ابقائه من ظهور الصفات.

### [تغير مشيته بمشيته الاخرى لا يلزم تغير علمه و قدرته الأزلين]

ثم إذا تغيرت مشيته بمشية اخرى، لم يتغير علمه و قدرته الأزلين؛ إذ علق العلم على المشية كما تبين، فاذا كان عالما في الأزل بأنه لو شاء ان يغير ما شاء لفعل لم يكن في تغييره مهما حصل ظهر خلاف ما علم به من الأول و قدرته غدت به؛ أي بالتغيير جلية؛ يعني، أن التغيير لا ينافي القدرة اقتضاء، بل هو مما يظهرها جلاء، و في كتابه المنزل على نبيه (ص): هُدِيَ لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْمَعْنَى لَوْ يَتَّبِع، إِذْ قَالَ لَوْ شَاءَ لَأَمْنُوا جَمْعَ، اشارة الى قوله تعالى: وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ

(١). البقرة ٢: ٢.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٩٥ و أما الآيات التي بها استدلل فلم تدل إلا بدعوى المستدل جميعاً. فإنه اثبت لنفسه المشية على التغيير و التبديل مع علمه السابق، بأنه لا خير فيهم؛ كما قال: وَ لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَ لَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ. و جاء في الكتاب من أمثاله في الباب، ما يهتدى به أولو الألباب، مثل قوله تعالى: وَ لَوْ شَاءَ لَهْدَاكُمْ أَجْمَعِينَ وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا مَعَ اخباره عن علمه السابق بقوله: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ. و قال أيضا: وَ لَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَا بِهَا وَ لَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ. الى غير ذلك من الآيات، و ستظفر بكثير منها قريبا ان شاء الله.

### الجواب عما استدلل به من الآيات على الجبر

#### [استدلالهم بالآيات التي تشتمل على لفظ خالق كل شيء]

و أما الآيات التي بها استدلل على الجبر، فلم تدل إلا بدعوى المستدل و بزعمه؛ إذ لا صراحة فيها عليه، فدلالتها ادعائية كاصل المدعى. فمن الآيات، قوله تعالى: خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ؛

ففي الأنعام: ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ.

و في الرعد: قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ.

و في الزمر: اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ.

و في المؤمن: ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَانْتَبِهْ تَتَذَكَّرُ.

و في الأنعام: خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

(١). يونس ١٠: ٩٩.



- (٢). الانفال ٨: ٢٣.  
 (٣). النحل ١٦: ٩.  
 (٤). السجدة ٣٢: ١٣.  
 (٥). الاعراف ٧: ١٧٩.  
 (٦). الاعراف ٧: ١٧٦.  
 (٧). الانعام ٦: ١٠٢.  
 (٨). الرعد ١٣: ١٦.  
 (٩). الزمر ٣٩: ٦٢.  
 (١٠). المؤمن ٤٠: ٦٢.  
 (١١). الانعام ٦: ١٠١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٩٦ فإن خلق كل شيء ظاهر في غير ما من العباد صادر  
 والشئ عمّ مطلقا لكن يخص بالحكم المقتضى في كل نص  
 مع أنه بين عن مراده في نسبة الخلق الى عباده و في القمر: إنا كل شيء خلقناه بقدر.

### [وردت بأن المراد من الشئ أجناس الموجودات في الأرض والسماء وما بينهما]

ولا دلالة فيها على المطلوب؛ فإن خلق كل شيء ظاهر في غير ما من العباد صادر؛ يعني، أن المراد به اجناس الموجودات على  
 اختلافها في السماء والأرض وما بينهما، والشئ و ان كان عمّ مطلقا، لكن يخص بالحكم المعلق عليه حسب المقتضى في كل نص؛  
 فإن الشئ على اطلاقه، يعمّ الله تعالى نفسه و علمه و سائر صفاته الذاتية، و يشمل الممتنع مع أن قوله: خالق كل شيء و قوله: على  
 كل شيء قدير لا- يشملانها قطعا، و ليس إلا لأن الشئ مخصيص بمقتضى الحكم، فإن الخلق و القدرة، لا تتعلقان به تعالى و لا  
 بالمتنع.

و أما افعال العباد، فإنها و ان لم تكن كالممتنع، إلا أن قرينة المقام (و هي المخاطبة مع المشركين و الاحتجاج على المعاندين)،  
 اوجبت ظهور الشئ في الأجناس و انصرافه عن غيرها. فراجع سياق الآيات ليظهر لك حقيقة ما قلنا. و لو تنزلنا عن دعوى الانصراف  
 و الظهور، فلا اقل من الاحتمال، و معه فلا صراحة يعول عليها في مقام الاستدلال.  
 مع أنه تعالى بين عن مراده في نسبة الخلق الى عباده؛ كقوله: أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ. و قوله: وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ  
 الطَّيْرِ... و قوله:

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. . و قوله: أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ.

فهذه النسبة الصريحة، تدل على عدم انحصار اطلاق الخلقية به تعالى، فالانحصار المفهوم من قوله خالق كل شيء، مخصوص  
 باجناس المخلوقات التي لا يقدر غير الخالق على ايجادها.

- (١). القمر ٥٤: ٤٩.  
 (٢). آل عمران ٣: ٤٩.  
 (٣). المائدة ٥: ١١٠.  
 (٤). المؤمنون ٢٣: ١٤.



(٥). الصفات ٣٧: ١٢٥.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٩٧ و قوله ما تعلمون قد عنى ما كان منه ينحتون الوثنا بل تعلمون تنحتون قد نفى كذمتهم أن يعبدوا ما حرّفا و نسبة الطاعات و الإيمان إليه للتوفيق الامتنانى زيادة على الذى قد أوجهه أو حسن تأييد على ما طلبه و ربّما كان جزاء من عمل و كيف كان ليس جبرا ما فعل

### [استدلّ لهم بقوله تعالى: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ]

و ممّا استدللّ به، قوله تعالى: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ، و هو عندهم صريح فى خلق الأعمال، لأنّ المعنى: خلقكم، و خلق ما تعملون.

و الجواب عنه، ما قلت: و قوله: «ما تَعْمَلُونَ»، قد عنى به ما كان منه ينحتون الوثنا من الاحجار و الأخشاب، لا افعال العباد من كلّ ذى صلاح أو فساد، بل قوله «تعلمون» و تنحتون قد نفى كذمتهم أن يعبدوا ما حرّفا؛ يعنى، أنّ هذا التحريف الذى ارتكبه فى قوله «و ما تعملون» بصرفه عن موضعه، قد نفاه قوله «تعملون» و «تنحتون» و «تعبدون» من نسبة العمل و النّحت و العبادة إليهم، و ظاهر النسبة حقيقة و كذا ذمتهم على عبادتهم، و لا يتمّ الذمّ إلّا على ان يكون الفعل فعلهم حقيقة و لا يكون حقيقة، إلّا اذا كان الفعل من خلقهم لا من خلق الله.

### [استدلّ لهم بما دلّ على نسبة الايمان و الطاعات إليه تعالى]

و ممّا استدللّ به، ما دلّ على نسبة الايمان و الطاعات إليه تعالى جعلا- و كتابتا، كقوله: أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ. ، و قول ابراهيم: وَ اجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ، و قوله: رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي. ، و قوله: وَ اجْنُبْنِي وَ بَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ، و قول زكريّا: وَ اجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا .

و الجواب عنه، ما قلت: و نسبة الطاعات و الايمان إليه تعالى للتوفيق الامتنانى التفضلى، اما زيادة على الذى قد أوجهه بالتكليف أو حسن تأييد على ما طلبه، من اعانه و امداد و تثبيت و تسديد. فهذا الاعتبار يكون الايمان و الطاعات مسئولا منه تعالى، و مكتوبا و مجعولا له. و ربّما كان هذا التوفيق الزائد جزاء من عمل قد عمله العبد.

(١). الصفات ٣٧: ٩٦.

(٢). المجادلة ٥٨: ٢٢.

(٣). البقرة ٢: ١٢٨.

(٤). ابراهيم ١٤: ٤٠.

(٥). ابراهيم ١٤: ٣٥.

(٦). مريم ١٩: ٦.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٩٨ و كتب الايمان ككتب الغلبة لا يوجب القهر على ما كتبه و إذ رميت دلّ أنّه رمى فالنفي أنّ رميه ما هزما

بل رمى ربّه الذي قد نثره وإن أبوا فذا مقام نصره و كيف كان، من هذا أو ذاك أو المطلوب الاصلّي العام، ليس على نحو يكون جبرا ما فعل، بحيث يكون مسلوب الاختيار.

و دعوى أن جعلها منه تعالى في العبد على هذا النحو الخاص، ليست إلا مجازفة من غير دلالة كاشفة. و أيضا كتب الإيمان، ليس إلا ككتب الغلبة في الآية المتقدمة عليها، و هي قوله تعالى: كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي.، لا يوجب القهر على ما كتبه، فإن غلبته تعالى و غلبه الرسل، لم يكتب على وجه القهر و سلب الاختيار، بل على وجه الجهاد الاختياري، فكذلك الإيمان.

### [و مما استدل به، قوله تعالى: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ]

و مما استدل به، قوله تعالى: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. حيث نفى الرمي عن النبي (ص)، مع أنه رمى، و ليس ذلك إلا من جهة أن الرامي الحقيقي و فاعل الرمي في الحقيقة، ليس إلا الله. و قد اجبت عنه بقولي: و إذ رميت دلّ أنه (ص) رمى لنسبة الرمي إليه، فالتفني في قوله «و ما رميت»، معناه أن رميه ما هزما القوم؛ يعني، أن الهزيمة المقصودة من الرمي، لم تكن برميك، بل رمى ربّه هزمهم، فإنه تعالى رمى، و رميه هو الذي قد نثره و كثره، حتى اصاب العيون كلها، على بعد جلهم لو لا كلهم عن مرمى رسول الله (ص). و إن أبوا عن ذلك، فذا مقام خاص، نصره الله تعالى فيه؛ يعني، أنه لما اراد الله نصره، جعل كفه آله لرميه، و ليس إذا اقتضى مقام خاص شيئا ان يقاس به كل مقام.

### [و مما استدل به، قوله تعالى: فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ]

و مما استدل به، قوله تعالى: فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ و ان فعل العبد مما يريد، فيكون فاعلا له دون العبد.

(١). المجادلة ٥٨: ٢١.

(٢). الانفال ٨: ١٧.

(٣). هود ١١: ١٠٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٩٩ و ليس في فعال ما يريد أن كيف فاعل و ما يريد فإنما له إرادتان كذاك ما يتلوها فعالان

و الكل من عند الإله قد عنى به البلاء سيئا أو حسنا

لذاك في السيئ بعد الحسنه يقول من نفسك و هو كونه و الجواب عنه ما قلت: و ليس في «فعال ما يريد»، أن كيف فاعل؟ و أنه ما ذا يريد؟ فإنما له إرادتان على ما تقدم: تكويته و طلبته، كذاك ما يتلوها أيضا فعالان، لأن الفعل تابع للإرادة، فيكون فعله بالواسطة اذا كانت الإرادة طلبية، و بغير الوساطة اذا كانت تكويته. فان كان قوله: فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ مخصوصا بالتكويته، كما هو ظاهر، فهو خارج عن محل الكلام، و ان اريد به الأعم، يؤخذ بالإطلاق و يقيد كل مورد بمقتضاه.

### [و مما استدل به، قوله تعالى: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ]

و مما استدل به قوله تعالى: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ؛ اي كل من الحسنه و السيئه من عند الله؛ اي فاعلها الله.

و الجواب، ما قلت: و الكلّ من عند الإله قد عنى به البلاء، سيئا أو حسنا، لا حسنات الأعمال و سيئاتها، حيث يقول: **إِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ**، اى نعمة و رخاء، **يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ إِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ مِنْ الْقَحْطِ وَ الْغَلَاءِ وَ الطَّاعُونَ وَ الْوَبَاءُ، يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ** اذ كانوا يطّيرون به فقال تعالى: **قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ**.  
لذاك فى السيئ بعد الحسنه تأديبا و عقوبه لسيئ الأعمال، يقول من نفسك، و هو كونه حيث قال: **ما أصابك من حسنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أصابك من سيئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ**. و لو لا ذلك، فهذه الآية معارضة للأولى و شاهدة على خلافهم.

### [و مما استدل به، قوله تعالى: **أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ**

و مما استدلّ به ما دلّ على أنّ الكفر و الطغيان بالختم و الطبع؛ كقوله: **خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ قَوْلَهُ: أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ**. و قوله: **وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا**.

(١). النساء ٤: ٧٨.

(٢). النساء ٤: ٧٨.

(٣). النساء ٤: ٧٨.

(٤). النساء ٤: ٧٨.

(٥). النساء ٤: ٧٩.

(٦). النحل ١٦: ١٠٨.

(٧). الانعام ٦: ٢٥.

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٠٠ و الختم و الطبع جزاء أحدثه عن كفر أو عن سيئات محدثة بل ذاك حرمان من التفقه لا سلب الاختيار عمّا يشتهى

و ما تشاءون فمدح الخيرة على الرضا أو هو ذم الكفرة و قد اجبت عنها بقولى: و الختم و الطبع جزاء أحدثه بعد العمل عن كفر أو عن سيئات محدثة، و ليسا بازليين، بحيث يكون المختوم عليه بالكفر، مطبوعا عليه بحسب الخلقه و الفطره، و لا مانع من ان يكون الجبر بعد الاختيار جزاء عن سوء الاختيار. و قد صرح فى كثير من الآيات بأنه على سبيل المجازات كقوله: **وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا**. و قوله: **رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**. و قوله: **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَ أَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**. و قوله: **ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ**.

بل ذاك؛ اى الختم، ليس إلّا حرمان للقلوب من التفقه؛ كما فى هذه الآيات و غيرها، لا سلب الاختيار عمّا يشتهى. فإن العمى و عدم التفقه لا ينافى الاختيار، و ان كان يوجب التوانى عن الاختيار.

### [و مما استدل به، قوله تعالى: **وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ**

و مما استدلّ به، قوله فى الدهر و فى التكوير: **وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ** و هو توقيف مشيئة العبد على مشيئة الله. و هذا هو الجبر. و الجواب عنه ما قلت: «و ما تشاءون» لا يخلو عن احد امرين: اما أنه على سبيل المدح أو الذم؛ و على الأول، فمدح الخيرة من عباده، و هم اهل بيت الوحى (ع) على الرضا و التسليم، و ذلك بان يكون جملة مستقلة مقطوعة عمّا قبلها، و المعنى: **أنكم لا تشاءون شيئا**

بهوى انفسكم لحسن عبوديتكم و توطين انفسكم على الرضا و التسليم،

(١). النساء ٤: ١٥٥.

(٢). التوبة ٩: ٩٣.

(٣). النحل ١٦: ١٠٧ و ١٠٨.

(٤). المنافقون ٦٣: ٣.

(٥). الانسان ٧٦: ٣٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٠١ بأنهم لا يؤمنون رغبا إلا بأن يشاء منهم رهبا و ليس إن تم يفيد الأشعري إذ هو غير الفعل لم يجبر إلا ان يشاء الله ذلك الشيء. و قد ورد عنهم (ع) هذا المعنى، فعن ابي الحسن الثالث (ع)، قال:

«إن الله - تبارك و تعالى - جعل قلوب الأئمة (ع) موارد لإرادته، اذا شاء شيئا شاءوا، و هو قوله: و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله.»  
و عن القائم (ع)، سئل عن المفوضة، فقال (ع): «كذبوا، بل قلوبنا أوعية لارادته، فاذا شاء شيئا، شئنا، ثم تلا هذه الآية و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله.»

اقول: المراد بالمفوضة هنا، المفوضة الغلاة، الذين يزعمون أن الأمر مفوض الى الائمة (ع) و أنهم كلما شاءوا شيئا فعلوه.  
و على الثانى، فهو ما قلت: أو هو ذم الكفرة الفجرة، على ان يكون متصله بما قبلها، فقد ذمهم بأنهم لا يؤمنون و لا يتخذون السبيل فى قوله: فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا و لا يستقيمون على الدين؛ كما قال: لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ و ما تشاؤون.  
و الحاصل: أنهم لا- يؤمنون رغبا و طوعا من غير كره و اجبار، إلا بأن يشاء منهم رهبا بان يقهرهم عليه بوجه؛ كما قال: إِنْ تَشَاءُ نُنزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ.

و ليس إن تم على الجبر يفيد الأشعري، إذ هو غير الفعل لم يجبر؛ فإن الآية لو تمت، تدل على جبر المشيات و الارادات، و ان استلزم جبرها جبر الأفعال أيضا، لكن الأشعري لا- يقول بجبر الإرادة، و لذلك الأشاعرة يعدون انفسهم من اهل الاختيار، لكن يجعلون الاختيار فى محض الإرادة. فلو تمت، كانت دليلا للفلاسفة و العرفاء القائلين بالجبر المطلق.

(١). البحار ٥: ١١٤/٤٤.

(٢). المصدر ٥: ٣٣٦/١٦.

(٣). المزمّل ٧٣: ١٩.

(٤). الشعراء ٢٦: ٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٠٢ أما التى أثبتت المشية شأنيه فلم تكن جلييه فى أنها بالجبر و الإيجاب بل جاز أن تكون بالأسباب بل بين الوجه بآيات اخربائه لو شاء قهرا لقهر عنى به التخفيف عن جهد النبى فكان فى الدعوة غير متعب بل كذب المعدرين بالمشاء أن بالبلاغ لا بقهر ما نشاء

[و مما استدل به، الآيات التى ثبت له تعالى المشية الشأنيه التعليقيه]

و مما استدللّ به، الآيات التي ثبتت له تعالى المشيئة الشائئة التلقينية؛ مثل:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ. وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا. ونظائرها كثيرة.

و الجواب عنها، ما قلت: أما التي أثبتت المشيئة شائئة، فلم تكن جليئة في أنها؛ اي المشيئة اذا تحققت، كانت بالجبر و الإيجاب، فإن غاية مفادها، أن له تعالى مشيئة التغيير و التبديل، و هذا مما لا شبهة فيه و لا مجال للإنكار. و اما أن ذلك منه على وجه الجبر، فلا دلالة فيها، بل جاز أن تكون بالأسباب، بازاحة العلل عن الايمان و تثبيت القلوب على المودعة و ترك القتال و ترك العزم على الخلاف. بل بين الوجه بآيات اخر، بأنه لو شاء قهرا عليهم، لقهر، بل إنما عنى به التخفيف عن جهد النبي في سبيل الدعوة و التبليغ و حرصه عليها، فكان في الدعوة غير متعب نفسه، فقال تعالى:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ.

وقال: لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ.

وقال: وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ

(١). البقرة ٢: ٢٥٣.

(٢). الانعام ٦: ١١٢.

(٣). يونس ١٠: ٩٩.

(٤). يونس ١٠: ٩٩ و ١٠٠.

(٥). الشعراء ٢٦: ٣ و ٤.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٠٣

أَوْ سُلِّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ إِنَّمَا يَشَاءُ تَجِيبُ الَّذِينَ يَشَاءُ مَعُونَ وَ الْمُؤْتَى يَبْتَغِيهِمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ.

وقال: اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَ مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ.

وقال: لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مَنَاجَاً وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِن لِيُنلَّوْكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ.

و هذه الآية كالأولى صريحة في نفس الإكراه و أن عدم مشيئة الوحده، مع امكانها عليه بالقهر أو بوجه تسيبي آخر، إنما هو لأجل الابتلاء.

بل كذب المعذرين لاعمالهم الخبيثة بالمشاء، بأنه لو شاء الله، لم يفعلوا فاثبتوا بمفهومه مشيئة الله لتلك الأعمال، إما مشيئة تكويته، او طليئة. قال الله تعالى:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَ لَا آبَاؤُنَا وَ لَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ.

وقال: قَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَ لَا آبَاؤُنَا وَ لَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ.

وقال: وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ.

وجه التكذيب، ما قلت: أن البلاغ لا يقهر ما نشاء؛ يعنى، أن مشيئتنا من العباد فى عدم الشّرك و عدم عبادة غير الله، و التحريمات حاصله و ظاهرة بالبلاغ، و يكفى فى ثبوتها البلاغ، و ليست متصلة بالقهر الخارجى، او بتقليب القلوب الذى

(١). الانعام ٦: ٣٥ و ٣٦.

(٢). الانعام ٦: ١٠٦ و ١٠٧.

(٣). المائدة ٥: ٤٨.

(٤). الانعام ٦: ١٤٨ و ١٤٩.

(٥). النحل ١٦: ٣٥.

(٦). الزخرف ٤٣: ٢٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٠٤ و إن يهدى و يضلّ من يشاء يثبت أن فيهما له المشاء و ليس فيه كيف يهدى و يضلّ فليس فيه حجة للمستدلّ و لم يدلّ أنّهما من الأزل أو حتّما بل غير ذين يحتمل بل فسرت معناهما آى اخرو الوجه و الحدوث منها قد ظهر يرجع الى القهر أيضا.

### [و مما استدل به، ما ينسب الهداية و الاضلال إليه تعالى]

و مما استدلّ به أيضا، ما ينسب الهداية و الاضلال إليه تعالى؛ كقوله تعالى:

مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

و قوله: مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَ يَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ.

و قوله: لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ.

و قوله: وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ لَتَسْتَلْتَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ.

و قوله: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَ مَا كُنَّا لَنَهْتَدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ.

و قوله: وَ لَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ، هُوَ رَبُّكُمْ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. و امثالها من الآيات.

و الجواب عنها، ما قلت: و إن يهدى من يشاء، و يضلّ من يشاء، أنّما يثبت أن فيهما؛ اى فى الهداية و الاضلال له تعالى المشاء أيضا، كغيرهما من الاشياء، و لكن ليس فيه كيف يهدى و يضلّ؟ و أنّه بالتوفيق و الأسباب أو بالجبر و الإيجاب؟ فليس فيه حجة للمستدلّ، لعدم الصراحة، و لم يدلّ أيضا أنّهما من الأزل أو حتّما، و ان يكونا ازليين ليتّم الجبر باحد الوجهين، بل غير ذين ممّا ذكر، يحتمل أيضا، و مع الاحتمال تسقط عن الاستدلال.

بل فسّرت معناهما آى اخر، و الوجه؛ اى وجه الهداية و الاضلال و الحدوث؛ اى حدوثهما منها؛ اى من الآيات أيضا قد ظهر. أمّا الحدوث، فإنّه مبان من تعليقهما على وجه و سبب حادث من غير حاجة الى مزيد بيان؛ و أمّا المعنى و الوجه، فقد

(١). الانعام ٦: ٣٩.

(٢). الاعراف ٧: ١٨٦.

(٣). الانعام ٦: ٧٧.

(٤). النحل ١٦: ٩٣.

(٥). الاعراف ٧: ٤٣.

(٦). هود ١١: ٣٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٠٥ بان بها أن الهدى نوعان فعام و ذاك بالبيان و قبل أن يبين للعباد ليس من الإضلال و الإبعاد و خاص و منعه الإضلال يعنى به الخذلان و الإيكال تعرّضت لبيانها بالتفصيل. بان بها؛ اى بالآيات أن الهدى نوعان:

### [الهدى نوعان: عام و خاص]

فعام؛ اى منه ما هو عام، و ذاك بالبيان و ما يستلزمه من بعث الرسل و انزال الكتب. و هذا النوع حيث يكون عامًا، و قد تعلقت المشية به على وجه العموم من غير تخصيص لم يبق لمشية الاضلال موردا؛ كما قلت: و قبل أن يبين للعباد ليس من الإضلال و الإبعاد فى شىء، قال تعالى: و ما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون. و هى و ان كانت بمنطوقها فى الاضلال بعد الهداية، لكنّها بفحواها ناطقة بعدم الاضلال قبلها. و ممّا يدلّ على الهداية العامة، قوله تعالى:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا.

و قوله تعالى: هذا بيان للناس و هدى و مؤعظة للمتقين.

و قوله: و أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم و لعلهم يتفكرون.

و قوله: و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قوميه ليبين لهم فيضلّ الله من يشاء و يهدى من يشاء و هو العزيز الحكيم.

الى غير ذلك من الآيات؛ كقوله: الله نزل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً ..

ذلك هدى الله يهدى به من يشاء و من يضلّل الله فما له من هادٍ.

و خاص؛ اى و منه ما هو خاص، و حيث إن من لازم الخاص، اللطف ببعض و المنع عن بعض، يتحقّق للاضلال مورد، و ليس إلا منعه الهداية؛ كما قلت:

و منعه؛ اى منع الهدى، هو الإضلال المنسوب إليه تعالى، المذكور فى الآيات، و أمّا يعنى به الخذلان و الإيكال الى نفسه، و الى من يوليه؛ كما قال: و يتبع غير

(١). التوبة ٩: ١١٥.

(٢). الانسان ٧٦: ٣.

(٣). آل عمران ٣: ١٣٨.

(٤). النحل ١٦: ٤٤.

(٥). ابراهيم ١٤: ٤.

(٦). الزمر ٣٩: ٢٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٠٦ و هو بشرح صدر أو تحبيب أو نور أو تأييد أو تسيب

و منه تثبيت و كلّ ذا لرب و ليس للنبي يهدى من أحب؟

و ربّما ساقتهما الأعمال حقّ بها الهدى أو الإضلال سبيل المؤمنين نُؤلّه ما تولى. و قال: و كذلك نُؤلّي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا

يَكْسِبُونَ.

**[الهداية الخاصة زائدة على الهداية العامة بامور]**

وهو؛ اي الهدى الخاص، زائدا على الهداية العامة بامور، و الاضلال في كل امر منها منعه ذلك الامر، فاما بشرح صدر منه تعالى؛ كما قال: فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ.؛

أو تحبيب للايمان و تزيين له و تكريه للفسوق و العصيان؛ كما قال: وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ؛ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ فَضَلَّاهُ مِنَ اللَّهِ وَنِعْمَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.؛

أو نور؛ كما قال: أَمَّا مَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. و قال: وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ. و قال: أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا.

أو تأيد؛ كما قال: وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ.؛

أو تسيب بان يسبب له اسبابا خاصية: من مال أو شغل أو مخالطة مع قوم صالحين أو سفر أو مطالعة كتاب أو مناظرة مؤمن أو غير ذلك من اسباب التوفيق. و منه تثبت؛ كما قال: يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ. .

و كلّ ذا ممّا ذكر لربّ - تبارك و تعالى - خاصّة، و ليس للنبيّ يهدى من أحبّ؛

(١). النساء ٤: ١١٥.

(٢). الانعام ٦: ١٢٥.

(٣). الحجرات ٤٩: ٧ و ٨.

(٤). الزمر ٣٩: ٢٢.

(٥). النور ٢٤: ٤٠.

(٦). الانعام ٦: ١٢٢.

(٧). المجادلة ٥٨: ٢٢.

(٨). ابراهيم ١٤: ٢٧.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٠٧

كما قال تعالى: إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ. و قال: إِنَّ تَحْرِصَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ.

**[ربما تكون أعمال العبد سببا للهداية و الضلالة]**

و ربّما ساقتهما؛ اي الهداية و الاضلال، الأعمال التي يعملها العبد، فوجب و حقّ بها من الله تعالى الهدى لأهله أو الإضلال لأهله؛ كما قال تعالى:



وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ .

وقال: وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُغْمٌ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ مَنْ يَشَأُ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأُ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ .

وقال: فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنِينَ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَ تَرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا .

وقال: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ .

وقال: وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى. وقال: إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى. وقال: وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى. وقال: قُلْ إِنَّ

اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ. وقال: بَلْ زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ. و

قال: أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسِبْنَا فَإِنَّ اللَّهَ يُوْضِلُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسِرَاتٍ. وقال: بَلِ اتَّبَعَ

الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ. وقال: أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى

(١). القصص ٢٨: ٥٦.

(٢). النحل ١٦: ٣٧.

(٣). النحل ١٦: ٣٦.

(٤). الانعام ٦: ٣٩.

(٥). النساء ٤: ٨٨.

(٦). يونس ١٠: ٩.

(٧). محمد ٤٧: ١٧.

(٨). الكهف ١٨: ١٣.

(٩). مريم ١٩: ٧٦.

(١٠). الرعد ١٣: ٢٧.

(١١). الرعد ١٣: ٣٣.

(١٢). فاطر ٣٥: ٨.

(١٣). الروم ٣٠: ٢٩.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٠٨ وقد يكونان بالافتتان في حكم أو في أمر امتحاني عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَ

جَعَلَ عَلَى بَصِيرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَدَّكَّرُونَ. وقال: إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ لَا يَهْدِيهِمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

وقال: فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ .

وقد كثر الله تعالى في كتابه من هذا القول: أَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ. ؛ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ. ؛ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ

الظَّالِمِينَ .

### [الاضلال و الهداية قد يكونان بالافتتان في حكم أو في أمر امتحاني]

وقد يكونان؛ اي الهداية و الاضلال بالافتتان في حكم على الأنفس، كالجهاد مثلا، او على الأموال، كالزكاة، او على تولية العامة

كنصب الإمام مثلا؛ أو في أمر امتحاني من بلاء سماوي أو ارضي في الابدان و النفوس؛ او فتنه في الدين كابتداع المبدعات، مثل فتنه

السامري؛ او في الناس بالقتل و القتال في طلب الرئاسة، فيفتن الناس عند شيء من هذا الأمور، فيضل قوم و يهتدى قوم. فهذه الهداية

و هذا الضلال ليس إلا بحسن الاختيار و سوء الاختيار من غير كره و لا اجبار. و قد حكى عن موسى (ع) قوله: إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ

بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ.

و في الآية المتقدمة و ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ.  
 وقال: و لا- تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَخَذُونَ آيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ  
 اللَّهُ بِهِ وَ لِيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ لَتَسْتَلْنَ  
 عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.

(١). الجاثية ٤٥: ٢٣.

(٢). النحل ١٦: ١٠٤.

(٣). الصف ٦١: ٥.

(٤). النحل ١٦: ١٠٧.

(٥). المائدة ٥: ١٠٨.

(٦). البقرة ٢: ٢٥٨.

(٧). الاعراف ٧: ١٥٥.

(٨). ابراهيم ١٤: ٤.

(٩). النحل ١٦: ٩٢ و ٩٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٠٩ و قد يكون غير قابل الهدى لو علم الله به خيرا هدى

و كيف الاضلال به و قد نسب إليهم الضلال فهو مكتسب

و ناسب أيضا إلى الشيطان أو المضللين من الإنسان و قد يكون العبد غير قابل الهدى، لو علم الله به خيرا هدى؛ اي هداة؛ كما قال:  
 لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَ لَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ. و كيف يكون الاضلال به تعالى، و قد نسب إليهم الضلال، فهو  
 مكتسب منهم بالاختيار لا- حاصل بالاجبار. قال تعالى: وَ أَمَّا تُمُودٌ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ  
 الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ.

و قال حكاية عن اهل النار: رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَ كُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ.

و قال: إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ يَضِلُّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ.

و قال: فَمَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ. و قال: وَ مَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ  
 السَّبِيلِ. و قال: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ صَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا. و قال: وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا. و قال: وَ  
 مَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كِتَابِهِ وَ رُسُلِهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا.

**[كيف يكون الاضلال منه تعالى، و هو ناسب إياه أيضا إلى الشيطان و المضللين من الناس]**

و كيف يكون الاضلال منه تعالى و هو ناسب أيضا إلى الشيطان أو إلى المضللين من الإنسان.

فمن نسبه إلى الشيطان، قوله:

وَ يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا.

و قوله: إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ

(١). الانفال ٨: ٢٣.

(٢). فصلت ٤١: ١٧.

(٣). المؤمنون ٢٣: ١٠٦.

(٤). الانعام ٦: ١١٧.

(٥). يونس ١٠: ١٠٨.

(٦). الممتحنة ٦٠: ١.

(٧). النساء ٤: ١٦٧.

(٨). النساء ٤: ١١٦.

(٩). النساء ٤: ١٣٦.

(١٠). النساء ٤: ٦٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧١٠

بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا.

و قوله: كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى.

و قوله: فَرِيقًا هَدَى وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنََّّهُمْ مُهْتَدُونَ.

و قوله حاكيا عنه: قَالَ رَبِّ بِمَا أَعُوذُ بِكَ لَأَزِيَّنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُعْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ.

و قوله: وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوَنَّهُمْ فِي الْعَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ.

و عن الباقر (ع)؛ قال: «أليس هؤلاء يعرفون فلانا و فلانا؟ قلت: بلى، قال (ع):

أ ترى انّ الله هو الذي اوقع في قلوبهم معرفه هؤلاء، و الله ما اوقع ذلك في قلوبهم الا الشيطان لا و الله ما الهم المؤمنين حقنا الا الله.»

و من نسبه الى المضلين، قوله تعالى حاكيا عن اهل النار:

تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ وَ مَا أَضَلَّنَا إِلَّا الْمُجْرِمُونَ.

و قوله: وَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَ يُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا.

و قوله: وَ دَتَّ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَ مَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ.

و قوله: وَ أَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَ مَا هَدَى.

و قوله حاكيا عن اهل النار أيضا: رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كِبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا.

(١). آل عمران ٣: ١٥٥.

(٢). الانعام ٦: ٧١.

(٣). الاعراف ٧: ٣٠.

(٤). الحجر ١٥: ٣٩.

(٥). الاعراف ٧: ٢٠٢.

(٦). الكافي ١: ٣/١٨٠.

(٧). الشعراء ٢٦: ٩٧ و ٩٩.

(٨). النساء ٤: ٢٧.

(٩). آل عمران ٣: ٦٩.

(١٠). طه ٢٠: ٧٩.

(١١). الاحزاب ٣٣: ٦٧.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧١١ و ليس فى لقد ذرأنا بينه إذ ليس إلا سبق علم بينه

بأن قوما خلقوا للنار علما بكفرهم عن اختيار

و ليس لو لا شبهة العلم اقتضى خلقهم الجبر و دفعها مضى

و خلقهم لها كخلق النار من قبل لا يسأل عن انكار و قوله: وَأَصْلَهُمُ السَّامِرِيُّ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ.

و قوله: وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ وَإِنَّهُمْ لَيَصِيدُونَ لِحُوسِهِمْ مِنْهُمْ مُهْتَدُونَ. و هذا يعم

شياطين الانس و الجن.

### [و مما استدل به، قوله تعالى: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ]

و مما استدل به قوله تعالى: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ.

و الجواب عنه، ما قلت: و ليس فى لقد ذرأنا بينه على الجبر، إذ ليس إلا سبق علم منه تعالى بينه و اخبر به فاعلن الله- تبارك و تعالى-

بأن قوما خلقوا للنار. و ذلك علما منه بكفرهم عن اختيار، لا أنه خلقهم لها قسرا و جبرا. فالآية بظاهرها ناطقة بأنه تعالى خلق خلقا

كثيرا للنار، و ليس فيها أنه كيف خلقهم لها إلا أن الاجبار لا يكون إلا عن علم، فهى حاكية عن علمه السابق باستحقاقهم للنار. و قد

شرح وجه الاستحقاق فى مواضع اخر من كتابه بقولهم:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا. جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

### [و هذه الآية، لو لا شبهة العلم لا تقتضى الجبر]

و ليس لو لا شبهة العلم المتقدمة، اقتضى خلقهم للنار بانفراده الجبر؛ فإن محض الخلق لا يقتضى الجبر، لو لا ان يقال أن علمه السابق

بكفرهم يقتضى الايجاب. و دفعها مضى بالتفصيل.

نعم، يبقى سؤال أنه لم خلقهم للنار مع علمه بهم، و جوابه ما قلت:

و خلقهم لها كخلق النار نفسها من قبل ان يخلقوا، لا يسأل من ذلك عن انكار و اعتراض؛ فإنه لا يسأل عما يفعل و هم يسألون. نعم،

لا بأس به على سبيل الاستفهام عن وجه الحكمة. و قد اشرت الى وجهها فيما تقدم من ظهور القدرة بخلقه القادر

(١). طه ٢٠: ٨٥ و ٨٨.

(٢). الزخرف ٤٣: ٣٦ و ٣٧.

(٣). الاعراف ٧: ١٧٩.

(٤). البقرة ٢: ٣٩.

(٥). السجدة ٣٢: ١٧.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧١٢ يحول بين المرء فيه يرتكب بعد استجيبوا ما يناسب الطلب

و الجبر فى إرادة نقض الغرض مع أن ما نرى خلاف ما فرض

و أطلق المرء فإما أن عنى لو شاء حال أن إلى الشرّ دنا  
أو حال أن يدعن حقًا باطلاً أو باطلاً حقًا عليه أتكلا المختار، و العدل و العفو و الغفران و الرحمة في المطيعين و الفجار

### مما استدل به، قوله تعالى: **أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ**

و مما استدلل به قوله تعالى: **وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ**.  
و ليست حيلولته إلّا موجبة لقهر الفاعل على فعله.

و الجواب عنه ما قلت: يحول بين المرء فيه يرتكب من التأويل، و المعنى بعد قوله استجبوا ما يناسب هذا الطلب، و حمله على ما  
يؤدى الجبر، ينافى ذلك، فإنّ المعنى يصير هكذا: استجبوا دعوة الإيمان و غيره ممّا فيه حياتكم، و اعلموا أنّى امنعكم عن الاستجابة و  
لا يتفوّه بمثل ذلك عاقل، فضلا عن الحكيم.

و أيضا الجبر في إرادة الّذى هو معنى الحيلولة بين القلب، نقض الغرض، و كيف يأمر الحكيم بالاستجابة، و يبعث لذلك رسولا، ثم  
يحول بين المدعو و بين قلبه، فيمنعه عن إرادة الاستجابة؟ و هو تعالى يقول: **وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَصَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا**.  
هذا، مع أنّ ما نرى في المشهود، خلاف ما فرض من الحيلولة، فإنّا نرى أنّ كلّ احد قادر على إرادة الايمان و عدمه، و إرادة الكفر و  
عدمه، فكيف ينبئ الحكيم عن امر لا- واقع له؟ و حيث إنّه أطلق المرء فلا- بدّ ان يراد بالحيلولة معنى يناسب المؤمن و الكافر في  
ارادتهما؛ و المحمل احد وجهين:

فإما أن عنى لو شاء؛ يعنى، أنّ الحيلولة معلقة بالمشيئة، و ان كانت في الظاهر مطلقة غير مصرحة بها، و المعنى أنّه لو شاء، حال بين كلّ  
احد أن إلى الشرّ دنا فيرده عن نيّة السوء، أو حال أن يدعن حقًا باطلاً أو باطلاً حقًا عليه أتكلا، و هذا على وجه الدوام لا على المشيئة.  
و بهذا فسرها الصادق (ع) حيث قال:

«يحول بينه و بين ان يعلم أنّ الباطل حقّ.» و قال (ع) في هذا المعنى أيضا لا

(١). الانفال ٨: ٢٤.

(٢). النحل ١٦: ٩٢.

(٣). البحار ٥: ١٥٨ / ١٢.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧١٣ فكان ردّ من أبى أن يومناقلوبنا غلف يقول موقنا

و ترهق أنفسهم لمن طغى خذلانه خزيا به حيث بغى

أمّا فمنكم كافر فاخبرابانّ بعض خلقه قد كفرا

في الذرّ أو في دار الاختبارفليك منهم ذاك باختيار

و الله غالب على من دافعه كاخوة الصديق لا ما شرعه

ما يفتح الله فلا ممسك له و لا لما يمسه من أرسله \*\*\* على وجه التفسير لها: «لا يستيقن القلب أنّ الحقّ باطل ابدًا و لا يستيقن أنّ  
الباطل حقّ ابدًا.»

و قال (ع) أيضا: «ابى الله ان يعرّف باطلا حقًا، ابى الله ان يجعل الحقّ في قلب المؤمن باطلا لا شكّ فيه، و لو لم يجعل هذا هكذا، ما  
عرف حقّ من باطل.»

فكان هذا القول منه تعالى ردّ من أبى أن يؤمن، مدّعي العلم بأنّ ما يدعوه إليه النّبىّ (ص) غير حقّ، فهو يقول: «قلوبنا غلف»، او يقول:  
ما نفقه كثيرا ممّا تقول، يقول ذلك مظهرًا أنّه يكون موقنا به؛ فقال الله تعالى: **اسْتَجِبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَ لَا**

تقولوا انا نعلم ان ما تدعوننا اليه ليس بحياة، او ليس من الله وَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ان يعلم ان الحق باطل، او يعلم ان الباطل الذي يعتقد حتى لا شبهة فيه، و لو لا احد هذين المعنيين لا يحصل ارتباط بين الجملتين و لا مناسبة بين الأمر بالاستجابة و المنع عن ارادتها.

### [ و مما استدل به، قوله تعالى: ... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ]

و مما استدل به قوله: فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ تَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كَافِرُونَ. و الجواب عنه، ما قلت: و اما تزهق أنفسهم، فهو لمن طغى و آثر الحياة الدنيا يكون خذلانه تعالى و ايكاله اياه الى نفسه، لا جبره على الكفر، و ذلك خزيا به حيث بغى، فيكون الخذلان جزاء عن بغيه و سوء عمله و ليخزي الفاسقين.

(١). البحار ٧٠: ٥٨ / ٣٤.

(٢). المصدر ٥: ٣٠٣ / ١٢.

(٣). الانفال ٨: ٢٤.

(٤). الانفال ٨: ٢٤.

(٥). التوبة ٩: ٥٥.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧١٤

### و مما استدل به قوله: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.

و الجواب عنه ما قلت: أميا قوله: «فمنكم كافر»، فاخبر بأن بعض خلقه قد كفر به، اميا في الذر؛ كما جاءت به روايات، أو في دار الاختيار؛ و ايهما كان، فلا صراحة فيه بأنه كان عن قهر و اجبار، فليكن منهم ذاك باختيار؛ اما في الذر، فقد تقدم في الفطرة بأن الله تعالى جعل فيهم ما اذا سألهم اجابوه، و اما في هذه الدار فاعطاء قوى الاختيار مما لا يقبل الانكار.

### و مما استدل به قوله: وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ

و لا- يخلو الاستدلال به عن تحريف، لأنه استدلال بجزء الكلام و تمام الآية يوضح المراد، قال تعالى: وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ. فهو ظاهر فيما قضى الله به من المقدرات التكوينية؛ كما قلت:

و الله غالب على من دافعه فيما قضى و قدر، فإن الغلبة، لا تكون إلا مع المدافعة، و لا مدافعة للخلق مع الخالق إلا بمدافعة القضاء، بتسبيبات خلقية من البغي و المكر و الخدعة و غيرها، كاخوة يوسف الصديق حيث فعلوا به ما فعلوا، فارادوا ان يدافعوا به ما قدره الله تعالى له. فالآية في الغلبة على امره من التكوينية على من نازعه و خصمه فيها، لا على ما شرعه؛ فإنه ظاهر أنه لا يغلب على من خالفه في شرعه مع كثرة المخالفين، بل يذرهم في خوضهم يلعبون و يمهلهم؛ كما قال:

فَمَهِّلِ الْكَافِرِينَ أَمْهَلُهُمْ رُوَيْدًا. فمفاد هذه الآية، مفاد الآية الاخرى التي اشرت إليها بقولي: ما يفتح الله فلا ممسك له و لا لما يمسكه من أرسله و هو قوله تعالى: مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَ مَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.

(١). التغابن ٦٤: ٢.

(٢). يوسف ١٢: ٢١.

(٣). الطارق ٨٦: ١٧.

(٤). فاطر ٣٥: ٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧١٥ و أما الأخبار فما منها اعتبر ليس صريحا في الذي له انتصر منها التي دلت باثبات القدر في لزومه تقدم النظر فإن الأفعال بالاختيار مقدرات لا على الإجبار و القدرية المجوس فرضا بالقدر الإيمان لا الجبر قضي و القلب بين اصبعيه إن يصح فالحكم فيه من يحول يتضح

### الجواب عما استدل به من الأخبار على الجبر

#### إشارة

و قد استدلوا للجبر أيضا بأخبار، هي كآيات غير صريحة، مع أن كثيرا منها غير صحيحة. فلذلك قلت: و أما الأخبار، فما منها اعتبر، ليس صريحا في المعنى الذي له انتصر بها، و أما غير المعبر منها، فيكفي في دفعها عدم اعتبارها، و ان لم اکتف بذلك، بل ساويت بينها و بين غيرها في الجواب، كما ساويت بينها في الذكر.

#### [منها: ما دلّ باثبات القدر و المشية]

منها: التي دلت باثبات القدر، و هي التي تقدمت في أن كل شيء تمسك بها الأشاعرة، ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة بلازم القدر على ما زعموا، و في لزومه تقدم النظر بالتفصيل. فإن الأفعال بالاختيار من العبد مقدرات عليه، لا على الإجبار، و محض كون الأفعال بالتقدير، لا يستلزم ان يكون التقدير بالقهر و الاضطرار.

#### [و منها: قول النبي (ص): القدرية مجوس هذه الأمة]

و منها: قول النبي (ص): «القدرية مجوس هذه الامية.» و القدرية المجوس في قوله (ص)، إنما فرضا بالقدر الإيمان؛ يعني، اوجب الإيمان به، لا الجبر قضي؛ اي لم يقض بالجبر؛ يعني، أن غايته لزوم الإيمان بالقدر. و اما أنه كيف يكون قدر الأفعال؟ فلا دلالة صريحة في لفظه، و لا استلزام للجبر في معنى القدر.

#### [و منها: قلب المؤمن بين اصبعي الرحمن]

و منها: المنقول: «قلب المؤمن بين اصبعي الرحمن.» و القلب بين اصبعيه إن يصح سندا، فالحكم فيه من الذي قلنا في يحول بين المرء و قلبه، يتضح. و قد ينقل بهذه العبارة عن النبي (ص): «قلوب العباد، بين اصبعين من اصابع الرحمن، يقلبها

(٢). البحار ٧٥: ٤٨ / ٩.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧١٦ و إن يخصّ بمؤمن فهو الوليّ و إن يعمّ فليس عن قهر يلى

و ما له مانع أعطى أو منع شأنى إن أراد تكويننا يقع

و فسخه العزم، و نقضه الهمم ليس من إجبار على ما قد عزم

بل هو من جرى المقادير على خلاف ما العبد يكون آملا كيف يشاء.» و هذا المعنى، عبارة اخرى عن أنّه يحول بين المرء و قلبه. و

أيضا إن يخصّ بمؤمن لبعض التّقول أو لظهور العباد فى المؤمنين، فهو الوليّ؛ فإنّ الله وليّ المؤمنين، يوليهم بما يقتضى صلاحهم الله

وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ .

و إن يعمّ، فليس عن قهر يلى، بل التّقليب، يكون بالتّزيين و التّحبيب؛ كما قلب قلوب اخوة يوسف حين ارادوا قتله؛ و كما يقول: حَبَّبَ

إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ.

**و منها: قوله (ص): «اللهم لا مانع لما اعطيت، و لا معطى لما منعت.»**

و الجواب عنه، ما قلت: و ما له مانع ان أعطى أو منع حكم شأنى إن أراد تكويننا يقع؛ يعنى، أنه قضيه شأنية فى التكوينية، اذا اراد الله

شيئا فلا مردّ له و لو فرض عمومه للطلبية، و ان كان خلاف ظاهر الاعطاء و المنع، فهى أيضا شأنية، كقوله:

لَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ.

و مع ذلك، لا يلزم ان تكون قهرية غير اختيارية على ما تقدّم، بل وزانها فى الاعطاء، و زان قوله: و لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا. و

وزانها فى المنع، و زان قوله: مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ. ، مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ. .

**و منها: قول امير المؤمنين (ع): «عرفت الله بفسخ العزائم و نقض الهمم.»**

و الجواب عنه، ما قلت: و فسخه تعالى العزم، و نقضه الهمم، ليس من إجبار للعبد على ما قد عزم، بل هو من جرى المقادير على

خلاف ما العبد يكون آملا؛ كما قال الشاعر:

(١). البحار ٧٥: ٤٨ / ٩.

(٢). البقرة ٢: ٢٥٧.

(٣). الحجرات ٣: ٤٩ / ٧.

(٤). التهذيب ٣: ١٧ / ٨٧.

(٥). النحل ١٦: ٩.

(٦). السجدة ٣٢: ١٣.

(٧). الرعد ١٣: ٣٣، الزمر ٣٩: ٢٢ و ٣٦، غافر ٤٠: ٣٣.

(٨). الاعراف ٧: ١٨٦.

(٩). شرح النهج لابن ابى الحديد ١٩: ٨٤ / ٢٤٧.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧١٧ و ليس فى الناس معادن النّظر إلا إلى حدود أصناف البشر

فمن رسول أو نبى أو وصى و من مشوب خلطه و خالص



والكل ذو حدّ و لن يؤثّر اجبراً و إن في طبعه قد أثرا

و مثله ميسر لما خلق إن كان يعنى أنّ كلا يفترق

ما كلّ ما يتمنى المرء يدركه تجرى الرياح بما لا تشتهي السفن و الجبر، هو مقهورية العبد فيما يفعله بعد عزمه عليه، و هذا وقوع الأمر على خلاف عزمه، ما قصد لم يقع، و ما وقع لم يقصد؛ و اين هذا من ذاك؟

**و منها: النبوي: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام اذا فقهوا.»**

و الراوى ابو هريرة.

و الجواب عنه، ما قلت: و ليس في الناس معادن النّظر، إلّا إلى حدود أصناف البشر، فمن رسول أو نبيّ أو وصيّ، و هم الذهب الأصلي الحقيقي، و من مشوب خلطه بهم و بغيرهم، فلذلك يظهر منه تارة ما يشبه بافعالهم و اخلاقهم، و اخرى ما لا يشبه بهم؛ كما صرّحت بذلك اخبار الطينة. و من خالص من الغش لا يشوب خلطه شيء. و الكل من الأصناف ذو حدّ و لن يؤثّر الحدّ جبراً لذي الحدّ، و إن في طبعه قد أثرا؛ يعنى، أنّ الخصوصية الحدّية الخلقية، و ان كانت تؤثر في طبع المحدود بها، فيميل كلّ الى ما يوافق طبعه، إلّا أنّها ليست بحيث توجب قهره عليه، فيكون ما يفعله خارجاً عن اختياره.

**و منها: قوله (ص): «اعملوا فكلّ ميسر لما خلق له.»**

### إشارة

و الجواب عنه، ما قلت: و مثله؛ اي مثل الناس معادن قوله كلّ ميسر لما خلق له، إن كان يعنى أنّ كلّاً يفترق، و يختلف في الخلقة؛ فإنّ غايته ثبوت الاختلاف في الحدود الطبيعية المقتضية لاختلاف الميول و الشّهوات، دون المؤثّرة في سلب الاختيار، و الذي يزيد على قوله «الناس معادن» أنّ كلّاً ميسر له على حسب ما يريد و يهواه. هذا على ان يكون المراد به ما زعموه من الاختلاف في الخلقة.

(١). البحار ٦٧: ٢٤ / ١٢١.

(٢). المصدر ٥: ١٥٧ / ١٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧١٨ و لا أبالي، كذراً أعلم أنّه يقضى على ما علما و اما على ما فسّره موسى بن جعفر (ع)، فهو غير هذا. و هو معنى صحيح لا- ابهام فيه؛ فعن ابن ابي عمير، قال: «قلت له: فما معنى قول (ص): اعملوا فكلّ ميسر لما خلق له؟ فقال (ع): إنّ الله- عزّ و جلّ- خلق الجنّ و الانس ليعبدوه، فيسّر كلّاً لما خلق له، فالويل لمن استحبّ العمى على الهدى.» فعلى هذا التفسير، فكلامه (ص) دالّ على اعطاء الاستطاعة و الاختيار، لا على القهر و الاجبار

**و منها: الجملة الواردة في الأحاديث القدسيّة: «هؤلاء الى الجنة، و هؤلاء الى النار و لا أبالي.»**

و الجواب عنها، ما قلت: و لا أبالي في هذا الحديث، كذراً لجهنّم، إنّما أعلم الله تعالى أنّه يقضى على ما علما من كلّ من الطائفتين ما يكون مآل امرهم إليه، و لا ينافي هذا الاختيار.

**و منها: ما ورد عن النبي (ص) من ان الشقى شقى في بطن أمه، و السعيد سعيد في بطن أمه.» و ما ورد عنه (ص) من اختلافهما في الطينة.**

و قد ورد عن اهل البيت (ع) مثلهما، و هل هما بابان يستدلّ بكلّ منهما على الجبر، و يؤيّد كلّ منهما الآخر، او هما باب واحد، و انّ الأصل هي الطينة، و لكن قد يعبر عنها أو عن آثارها بالسعادة و الشقاوة؟  
و الصحيح عندي، هو الأخير، ألّا أنّ الباحثين عنهما لم يحرروهما تحريراً، كما أنّ كثيراً منهم قلّدوا الفلاسفة و العرفاء في تقرير العنوان، حيث قرروا هكذا: هل السعادة و الشقاوة ذاتيتان أم لا؟ فإنّ القول بذاتيتهما من مختصات هاتين الطائفتين، و هو مبنى على اصولهم من أنّهما من توابع الماهية، و الماهية غير مجعولة. و أمّا على اصولنا، فليس شيء إلّا و هو مجعول مصنوع، مع أنّ مجرد كونهما غير ذاتيين لا يجدى في عدم اقتضائهما الجبر، فإنّ الجعل أيضاً قد يقتضى ذلك .

(١). البحار ٥: ١٥٧ / ١٠.

(٢). الكافي ٢: ٨ / ٢، البحار ٥: ٢٤٥ / ٣٥.

(٣). المصدر ٥: ٩ / ١٣.

(٤). اللهم إلّا ان يريدوا بالذاتى ما ليس اكتسابيا و ما لا انفكاك له.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧١٩ فى بطن أمه سعيد أو شقى من سبق علم باكتساب لاحق و ليس فيه أنّه قد خلقا فى ذا سعادة و فى ذاك الشقاء كخلق شهوة و جوع و غضب أو أن تكونا بعد ذاك كالسبب تؤثّران فيهما كالنار و إن يتمّ فرضا على الإيجاب إذن، يعارض الكتاب منطقته فليسقط أو يحمل على ما وافقه و عند عترة الهدى هاتان وصفان كسببان مكتوبان من قبل خلق العبد كالأجال علما به بخاتم الأعمال

**[و الجواب عن الاستدلال بحديث الشقاوة و السعادة و حديث اختلاف طينتهما]**

و كيف كان، فقد اجبت عنهما بقولى:

فى بطن أمه سعيد أو شقى، فهو من سبق علم باكتساب لاحق، مثل قوله:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ ، و ليس فيه أنّه تعالى قد خلقا فى ذا سعادة و فى ذاك الشقاء، كخلق شهوة و جوع و غضب، فإنّها حالات طبيعية مخلوقة بنفسها، أو أن تكونا بعد ذاك؛ اى بعد كونهما مخلوقتين فى تأثيرهما كالسبب؛ اى ليس فى الحديث دلالة على أنّهما على فرض كونهما مخلوقتين، تكونان كالسبب، تؤثّران فيهما اى فى السعيد و الشقى كالنار التى تؤثّر فى الإحراق.

و إن يتمّ فرضا على الإيجاب؛ يعنى، لو فرضنا و سلّمنا تمامية دلالة الحديث على الجبر بتسلّم هذه المراتب، إذن، يعارض الكتاب منطقته؛ لأنّ منطق الكتاب، صريح فى الاختيار على ما سيأتى تفصيله، و من ذلك قوله تعالى: ثُمَّ السَّبِيلَ يَسْرُهُ. و مع معارضته للكتاب، فليسقط أو يحمل على ما وافقه؛ كما هو الحكم فى كلّ حديث مخالف للكتاب. هذا محصل الجواب عن شبهة السعادة و الشقاوة بمقتضى هذا الحديث، من حيث إنّ حديث منقول عن النبي (ص).

**[و عندهم (ع): الشقاوة و السعادة، و صفان اكتسابيان للعبد]**

و اما مقتضى النظر فيهما من حيث هما، فالحق فيهما ما ورد عن اهل بيت الوحي، و تفصيله ما قلت:  
 و عند عتره الهدى هاتان؛ اى السعادة و الشقاوة، و صفان كسيان للعبد، مكتوبان له من الله لا مخلوقان خلقهما الله فيه، و قد كتبهما و  
 قدرهما له من قبل خلق العبد كالأجال و الأرزاق التي كتبها قبل خلقه، و إنما كتبهما لمن كتب علما به؛ اى

(١). الاعراف ٧: ١٧٩.

(٢). عيس ٨٠: ٢٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٢٠

بالعبد بخاتم الأعمال له. فعن امير المؤمنين (ع)، أنه قال:

«حقيقه السعادة ان يختم الرجل عمله بالسعادة، و حقيقه الشقاء ان يختم المرء عمله بالشقاء.»

### [بيان ما ورد عنهم (ع) في الشقاوة و السعادة و اختلاف طينة الشقى و السعيد]

و عن الصادق (ع) فى قول الله: رَبَّنَا عَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَ كُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ. قال (ع): «باعمالهم شقوا.»

و عنه (ع) فى جواب الزنديق بعد انكاره (ع) عليه، بأن الله لم يخلق الكفر، و أنه خلق خلقه جميعا مسلمين، قال: «و الكفر اسم يلحق  
 الفعل حين يفعله العبد، قال: فما السعادة و الشقاوة؟ قال (ع): السعادة سبب خير تمسك به السعيد فيجره الى النجاة، و الشقاوة سبب  
 خذلان، تمسك به الشقى فيجره الى الهلكة.»

اقول: المراد بالسبب، العمل.

و عن ابن ابى عمير، قال: سألت موسى بن جعفر (ع) عن معنى قول رسول الله (ص):

الشقى شقى فى بطن أمه، و السعيد سعيد فى بطن أمه، فقال (ع): الشقى من علم الله و هو فى بطن أمه أنه سيعمل اعمال الاشقياء، و  
 السعيد من علم الله و هو فى بطن أمه أنه سيعمل اعمال السعداء؛ قلت له: فما معنى قوله (ص): اعملوا فكل ميسر لما خلق له...  
 و قد تقدم الحديث. و فى الحديث المتقدم فى تفسير الأمر بين الأمرين فى شرح هذا البيت «و علمه اولى بان يوافقه.»

عن ابى بصير، عن الصادق (ع)، قال: (سأله رجل، فقال: جعلت فداك يا ابن رسول الله! من اين لحق الشقاء اهل المعصية؟): و وهب

لاهل المعصية، القوة على معصيتهم لسبق علمه فيهم، و منعهم اطاقه القبول منه، فوافقوا ما سبق لهم فى علمه.»

و عنه (ع)، عن آبائه، قال: «قال رسول الله (ص): سبق العلم و جفّ القلم، و مضى القضاء و تمّ القدر بتحقيق الكتاب و تصديق الرسل

و بالسعادة من الله لمن آمن و اتقى، و بالشقاوة لمن كذب و كفر، و بالولاية من الله للمؤمنين، و بالبراءة منه للمشركين.»

(١). البحار ٥: ١٥٤/٥.

(٢). المؤمنون ٢٣: ١٠٦.

(٣). البحار ٥: ١٥٧/٩.

(٤). المصدر ١٠: ١٨٤/٢.

(٥). المصدر ٥: ١٥٧/١٠.

(٦). المصدر ٥: ١٥٦/٨.

(٧). البحار ٥: ٩٣/١٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٢١ و الخلق فى كلامهم خلق قدر أو تبع أو خلق ما به الأثر

كطينة خبيثة أو طيبة يهوى بها العبد الى ما اكتسبه

من دون أن تكون ممياً قهره بل جاز في الشقاء أن يغيره اقول: معنى سبق العلم و جف القلم بهذه الأشياء، أنها من الحتميات التي لا تتغير ولا تبدل.

و عن البنظي عن الرضا (ع)، قال: «سمعتة يقول: جف القلم بحقيقة الكتاب من الله بالسعادة لمن آمن، و بالشقاوة من الله لمن كذب و عصى».

و عن البنظي، عنه (ع) أيضا في «النطفة»: «و اذا تمت الأربعة اشهر، بعث الله - تبارك و تعالى - إليها ملكين، خلاقين، يصورانه و يكتبان رزقه و اجله و شقيتا و سعيدا».

و عن امير المؤمنين (ع) في «النطفة»: «ثم يبعث الله - عز و جل - ملك الأرحام، فياخذها فيصعد بها الى الله - عز و جل -، فيقف منه ما شاء الله، فيقول: يا إلهي! أذكر أم انثى؟ فيوحى الله - عز و جل - من ذلك ما يشاء، و يكتب الملك؛ ثم يقول: إلهي أ شقي أم سعيد؟ فيوحى الله - عز و جل - من ذلك ما يشاء؛ فيقول: اللهم كم رزقه و ما اجله؟

ثم يكتب، و يكتب كل شيء يصيبه في الدنيا بين عينيه، ثم يرجع به فيرده الى الرحم، فذلك قول الله - عز و جل - : ما أصاب من مصيبه في الأرض و لا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها.»

### [و الخلق في كلامهم (ع) إما بمعنى خلق القدر، أو بمعنى خلق ما تحصل به السعادة و الشقاوة]

و الخلق في كلامهم (ع) متى يوجد من ذلك، أما يراد به خلق قدر؛ كما مر قول الرضا (ع) في خلق الأعمال: «أنها مخلوقة خلق قدر»، أو يراد أنهما مخلوقتان تبعا لخلق ذات السعيد و الشقي؛ فإنه تعالى اذا كان خلقهما مع علمه بمآل امرهما من السعادة و الشقاوة، فقد خلقهما أيضا بخلقهما، فهو تعالى إنما خلق السعيد و الشقي، لا أنه خلق السعادة في السعيد و الشقاوة في الشقي؛ أو يراد به خلق ما به يحصل هذا الأثر؛ اي ما هو داع و محرّك له الى حد الوصفين، كطينة خبيثة أو طيبة، يهوى و يميل بها العبد الى ما اكتسبه من السعادة و الشقاء. و هذا من إرادة السبب من المسبب، من

(١). البحار ٥: ١٥٤ / ٤.

(٢). المصدر ٥: ١٥٤ / ٣.

(٣). الحديد ٥٧: ٢٢.

(٤). البحار ٥: ١٥٤ / ٦.

(٥). المصدر ١٠: ٣٦٤ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٢٢

دون أن تكون الطينة ممياً قهره على ما يهواه.

و ممياً اطلق عليهما لفظ الخلقه روايه ابى الجارود في قوله تعالى: كَمَا يَدَّأِكُمْ تَعُوذُونَ فَرِيقًا هَدَى وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ. قال: «خلقهم مؤمنا و كافرا و شقيتا و سعيدا، و كذلك يعودون يوم القيامة مهتد و ضال، كما بدأكم تعودون، من خلق الله شقيتا يوم خلقه كذلك يعود إليه، و من خلقه سعيدا يوم خلقه، كذلك يعود إليه سعيدا، قال رسول الله (ص): الشقي شقي في بطن أمه، و السعيد سعيد في بطن أمه.»

و قول الصادق (ع) في حديث ابن حازم الآتي: «ان الله - عز و جل - خلق السعادة و الشقاوة قبل ان يخلق خلقه.»

**[بيان ما يوهم هذه الشبهة]**

وَمَا يُوْهِمُ ذَلِكَ، مَا عَنِ الْبَاقِرِ (ع) فِي اخْرَاجِ ذُرِّيَّةِ آدَمَ، قَالَ: «يَا رَبِّ! لَوْ كُنْتُ خَلَقْتَهُمْ عَلَى مِثَالِ وَاحِدٍ، وَقَدَرُ وَاحِدٍ، وَطَبِيعَةُ وَاحِدَةٍ...»، وَ «إِنَّمَا خَلَقْتَ الْجَنِّ وَالْإِنْسَ لِيَعْبُدُونَ»، «وَأَخْلَقْتَ الْجَنَّةَ لِمَنْ عِبَدَنِي وَأَطَاعَنِي وَأَتَّبَعَ رِسَالِي وَلَا أَبَالِي، وَأَخْلَقْتَ النَّارَ لِمَنْ كَفَرَ بِي وَعَصَانِي وَلَمْ يَتَّبِعْ رِسَالِي وَلَا- أَبَالِي»، «وَبَعَلِمَى النَّافِذَ فِيهِمْ، خَالَفَتْ بَيْنَ صُورِهِمْ وَأَجْسَامِهِمْ وَأَلْوَانِهِمْ وَأَعْمَارِهِمْ وَأَرْزَاقِهِمْ وَطَاعَتِهِمْ وَمَعْصِيَتِهِمْ، فَجَعَلْتَ مِنْهُمْ السَّعِيدَ وَالشَّقِيَّ، وَالْبَصِيرَ وَالْأَعْمَى، وَالْقَصِيرَ وَالطَّوِيلَ وَالْجَمِيلَ وَالذَّمِيمَ، وَالْعَالِمَ وَالْجَاهِلَ، وَالْغَنِيَّ وَالْفَقِيرَ، وَالْمَطِيعَ وَالْعَاصِيَّ، وَالصَّحِيحَ وَالسَّقِيمَ وَمَنْ بِهِ الزَّمَانَةُ، وَمَنْ لَا عَاهَةَ بِهِ...» الْحَدِيثُ.

**وجه الإيهام:**

أَنَّ السُّئَالَ عَنِ اخْتِلَافِ الذَّرِّيَّةِ فِي الْخَلْقَةِ، لَكِنَّهُ مَنْدَفَعٌ بِالتَّأْمِيلِ، فَإِنَّ الْمُرَادَ بِالْخَلْقِ هُنَا، الْجَعْلَ الْمَذَى يَعْمُ التَّقْدِيرَ وَالتَّكْوِينَ، بِقَرِينَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ مَا هُوَ مِنَ التَّكْوِينِ كَالْأَعْمَى وَالْبَصِيرِ، وَالطَّوِيلِ وَالْقَصِيرِ وَمَا هُوَ مِنَ التَّقْدِيرِ كَالْعَالِمِ وَالْجَاهِلِ وَالْغَنِيَّ وَالْفَقِيرَ، فَيَكُونُ الشَّقِيَّ وَالسَّعِيدَ مِنْ هَذَا النَّوعِ؛ لِأَنَّهُ قَالَ: «وَأِنَّمَا خَلَقْتَ الْجَنِّ وَالْإِنْسَ لِيَعْبُدُونَ».

(١). الأعراف ٧: ٢٩ و ٣٠.

(٢). البحار ٥: ١٣/٩.

(٣). المصدر ٥: ١١/١٥٧.

(٤). المصدر ٦٧: ٢٤/١١٦.

(٥). المصدر ٦٧: ٢٤/١١٦.

(٦). المصدر ٦٧: ٢٤/١١٦.

(٧). المصدر ٦٧: ٢٤/١١٧.

(٨). المصدر ٦٧: ٢٤/١١٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٢٣ ما لم يكن تحتم المشاء علما بأن حق له الشقاء

**[جواز تغيير الشقاء ما لم يكن تحتم مشيته تعالى]**

وَالْحَاصِلُ: أَنَّ مَا أُطْلِقَ عَلَيْهِمَا الْخَلْقَةَ، غَيْرُ صَرِيحٍ فِي أَنَّهُمَا مَخْلُوقَتَانِ بَدَاتَهُمَا، أَوْ إِنْ خَلَقَهُمَا عَلَى فَرْضِ كَوْنِهِمَا مَخْلُوقِينَ عَلَى وَجْهِ السَّبَبِيَّةِ وَالْعَلَّةِ الْقَاهِرَةِ؛ بَلْ جَازَ فِي الشَّقَاءِ أَنْ يَغْيِرَهُ اللَّهُ، أَوْ الْعَبْدُ أَيْضًا، مَا لَمْ يَكُنْ تَحْتَمُّ الْمَشَاءُ مِنْهُ تَعَالَى عِلْمًا مِنْهُ، بِأَنْ حَقَّ لَهُ الشَّقَاءُ؛ كَمَا قَالَ تَعَالَى: إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ.

وَقَدْ قَالَ الْحُسَيْنِ (ع)، حِينَ سَأَلَهُ رَسُولُ ابْنِ زِيَادٍ جَوَابَ مَكْتُوبِهِ: «مَا لِي عِنْدِي جَوَابٌ، لِأَنَّهُ حَقَّتْ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ».

وَقَدْ تَقَدَّمَ فِيمَا تَقَدَّمَ أَنْ تَحْتَمُّ الْمَشِيئَةَ، لَا يُوجِبُ سَلْبَ الْإِخْتِيَارِ، بَلْ كُلُّ مَا يَفْعَلُهُ، فَهُوَ بِإِرَادَتِهِ وَإِخْتِيَارِهِ، مَعَ أَنَّ حَتْمِيَّةَ الشَّقَاءِ، أَمَّا هِيَ بِوُجُودِ اسْبَابِهَا الَّتِي لَا يُمْكِنُ الْخُرُوجُ وَمُخَالَفَةُ هَوَى النَّفْسِ فِيهَا.

**[بيان ما ورد عنهم (ع) في جواز تغيير الشقاوة]**

و مما نصّ على جواز التغيير، ما عن هشام بن سالم، عن ابي عبد الله (ع)، قال:  
«إنّ الله تعالى ينقل العبد من الشقاء الى السعادة، ولا ينقله من السعادة الى الشقاوة.»  
و في حديث آدم المتقدم:

«ولى ان امضى جميع ما قدّرت على ما دبرّت، ولى ان اغير من ذلك ما شئت الى ما شئت؛ فاقدم من ذلك ما اُخرت، و اؤخر من ذلك ما قدّمت، و انا الله الفعّال لما اريد، لا اسئل عمّا افعل، و انا اسأل خلقى عمّا هم فاعلون.»  
و في ادعية الليلة الثالث و العشرين من رمضان:  
«و ان كنت من الاشقياء فامحنى من الاشقياء و اكتبنى فى السعداء؛ فإنّك قلت فى كتابك المنزل على نبيك المرسل:  
يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ .»

(١). يونس ١٠: ٩٦.

(٢). البحار ٤٤: ٣٨٣/٢.

(٣). المصدر ٥: ١٥٣/١٢.

(٤). المصدر ٥: ٢٢٧/٥.

(٥). الرعد ١٣: ٣٩.

(٦). البحار ٩٨: ١٦٢/٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٢٤

### [و ما ورد عنهم (ع) ما بظاهرة يدل على عدم جواز التغيير و التبديل فهو محمول على المشية الحتمية]

فأما ما ورد عنهم (ع) ما بظاهرة يدل على عدم جواز التغيير و التبديل، فهو محمول على المشية الحتمية، جمعا بين الاحاديث، بل يستظهر من بعضها ذلك أيضا.

فمن ذلك: الحديث المتقدم: «أنّ النبى (ص) اظهر لأصحابه كتابين، فيهما اسماء اهل الجنّة و النار الى يوم القيامة، لا ينقص منهم احد و لا يزيد فيهم احد.»

و من ذلك ما عن ابي بصير، قال: «سمعت ابا عبد الله (ع) قال: إنّ الله خلق قوما لحبنا، و خلق قوما لبغضنا، فلو أنّ الذين خلقهم لحبنا خرجوا من هذا الأمر، لأعادهم إليه، و ان رغمت آنافهم، و خلق لبغضنا، فلا يحبوننا أبدا.» و لهذا الحديث نظائر، ألاّ أتى اکتفت به.

و من ذلك: ما عن صفوان، عن ابن حازم، عن ابي عبد الله (ع): «إنّ الله - عزّ و جلّ - خلق السعادة و الشقاوة قبل ان يخلق خلقه، فمن علمه الله سعيدا لم ينقصه ابدا، و ان عمل شرّا ابغض عمله، و لم ينقصه، و ان علمه شقيا لم يحبه ابدا، و ان عمل صالحا احبّ عمله و ابغضه لما يصيرّه الله إليه، فاذا احبّ الله شيئا، لم يبغضه ابدا، و اذا ابغض شيئا لم يحبه ابدا.»

و عن ابن مسكان، عن ابن حازم، عنه (ع) أيضا: «فقلت له: أ لم تجبني منذ سنين عن الشقاوة و السعادة، أنّهما كانا قبل ان يخلق الله الخلق؟ قال (ع): بلى، و انا الساعة اقوله؛ قلت: فاخبرني عن السعيد، هل ابغضه الله على حال من الحالات؟ فقال (ع):

«لو ابغضه على حال من الحالات، لما الطف له حتّى يخرج من حال الى حال، فيجعله سعيدا؛ قلت: فاخبرني عن الشقى، هل احبه الله على حال من الحالات؟

فقال: لو احبه على حال من الحالات، ما تركه شقيا و لا استنقذه من الشقاء الى السعادة؛ قلت: فهل يبغض الله العبد ثمّ يحبه أو يحبه ثمّ يبغضه؟ فقال (ع): لا.»

**[و الحاصل: الشقاوة و السعادة و صفان انتزاعيان من العمل، كالزهد و الصلاح و التقى]**

هذا ما ورد عنهم (ع) في الشقاوة و السعادة، و حاصله: أنهما وصفان انتزاعيان من العمل، كالزهد و الصلاح و التقى، و ان ابوا عن ذلك و جعلوهما شيئاً مجعولاً ذا اثر، فليستا إلّا عبارة اخرى عن الطينة.

(١). البحار ٥: ١٥٣ / ٢.

(٢). المصدر ٥: ١٥٩ / ١٦.

(٣). المصدر ٥: ١٥٧ / ١١.

(٤). المصدر ٥: ١٥٨ / ١٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٢٥ و صحّت الطينة بالتواتر عنهم (ع) و ما ثبوتها بمنكر

إذ ليس في التفاوت السنجي من منع يرى العقل به غير قمن

فخلق عليّني أو سجنيني كالخلق من نور و نار طين

و إنّما تخيل استلزام للجبر صار منشأ الأوهام

**[مجرد وجود التفاوت و الخلط و المزاج و الطينة، لا يوجب محالاً عقلاً]**

و صحّت الطينة بالتواتر الاجمالي و المعنوي عنهم (ع)، و ما ثبوتها بمنكر عند العقل، إذ ليس في مجرد التفاوت السنجي من منع يرى العقل ذلك به تعالى غير قمن؛ فان اختلاف الأصناف في الطينة، ليس إلّا اختلافاً في السنجية من حيث المادة التركيبية، و ليس هذا في نفسه شيئاً محالاً، فخلق عليّني أو سجنيني في التفاوت بينهما، ليس إلّا كالخلق من نور و نار و طين، كالملك و الجنّ و الانس، فهل يجد عاقل من نفسه، إنّ هذا شيء منكر، او هو من الممتنعات، او أنّه لم يكن حرّياً به تعالى هذا الاختلاف، و كان ينبغي عليه ان يخلق خلقه كلّ من سنخ واحد؟

و أمّا سؤال آدم (ع): التسوية و انكاره الاختلاف، فإنّه لم يكن في هذا الشأن، بل إنّما انكر الاختلاف في الاعتبار العرضية، مثل الغنى و الفقر و غيرهما، و ذلك لحكمة صوّبها في نفسه بزعمه، و هو أنّ التسوية ترفع الاختلاف و التباغض، و قد نبهه الله تعالى على خطائه، قال آدم: يا ربّ لو كنت خلقتهم على مثال واحد، و طبيعة واحدة، و الوان واحدة، و اعمار واحدة و ارزاق سواء، لم يبع بعضهم على بعض، و لم يكن بينهم تحاسد و لا- تباغض و لا اختلاف في شيء من الأشياء؛ فقال الله- جلّ جلاله:- يا آدم بروحى نطقت، و بضعف طبعك تكلفت ما لا علم لك به، و انا الله الخلاق العليم، بعلمي خالفت بين خلقهم، و بمشيئتي امضى امرى.

و الحاصل: أنّ مجرد التفاوت في الخلط و المزاج بين الأفراد و جعل الامتياز بينها بتكوين بعضها من طينة فاضلة و الآخر من الرديئة، لا يوجب استحالة في العقل.

**[منشأ الأوهام في أخبار الطينة]**

و إنّما تخيل استلزام للجبر من هذا الاختلاف، صار منشأ الأوهام في اخبار الطينة، فتوهموا فيها ما ليس بحق. فقيل: أنّها من المتشابهات، أمّا لأنّ حقيقة الطينة غير معلومة، او لأنّها موهمة للجبر؛ و قيل: إنّها محمولة على التقية لموافقتها لأخبار العامة، و مذهب اكثرهم و هم الأشاعرة؛ و قيل: أنّها اخبار آحاد.

(١). البحار ٥: ٢٢٧/٥.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٢٦ بل هي مع إبهامها جليئة وليست آحادا ولا تقيئة  
إذ ليس للطينة ذاتا اقتضاء وإن يكن فهو بجعل وقضاء

و الجعل قواها للاختبار بالعقل والشهوة والخيار وقد اشترت الى بطلان الجميع بقولي:

بل هي؛ اي الطينة أو الأخبار مع إبهامها في حقيقة المراد بالطينة، جليئة في اثباتها؛ وخفاء الكنه والحقيقة، لا يضرر بالبثوت، كما هو  
كذلك في اكثر الاشياء، فلا موجب لجعلها من المتشابهات، وليست آحادا اخبارها ولا تقيئة في صدورها؛ إذ ليس مناط التقيئة مجرد  
الموافقة للعامة، وإلا لوجب حمل اكثر الأخبار على التقيئة، بل المناط، الموافقة مع المعارضة، ولا معارض لها بنفيها أو ينافيها؛ وإنما  
المعارضة متوهمه من توهم استلزام الطينة الجبر، وليس كذلك، إذ ليس للطينة ذاتا، اقتضاء للجبر، وهذا واضح؛ فإن مجرد كون هذا  
من طينة نورية بهية مثلا، وذاك من طينة خبيثة رديئة، لا يلزم كونهما مقهورين بالذات. وإن يكن لها اقتضاء للجبر والقهر، فهو بجعل  
وقضاء، إذ الاقتضاءات للذوات، ليست عندنا بالذات، فلو ثبت لها اقتضاء، فلا بد أن يكون ذلك بالجعل.

فعلى المدعى ان يثبت أن الطينة الطيبة، قد جعلت للسعيد على وجه لا يمكنه خلافة؛ وكذلك الخبيثة، قد جعلت في الشقي على وجه  
لا يمكنه خلافه.

و دون اثباته خرط القتادا!

و الجعل؛ اي جعله تعالى لم يدعها باقية على اللاقتضاء أو الاقتضاء، بل قواها و امدها للاختبار؛ اي لأجل الاختبار بالتكاليف التي  
يكلّفها بالعقل والشهوة والخيار، فهي سواء كانت طيبة أو خبيثة، لا تكون سالبة للاختبار، لا على طيب الطينة أو خبيثها؛ فأنهما غير  
مؤثرين بالاستقلال، لو لا-الإرادة والاختيار، فحالهما حال الثور والتراب والتار في خلق الملك والجنّ والانسان، ممّا لا اثر له في  
الاضطرار والاختيار.

### [ذكر بعض أخبار الطينة]

ثم إن الأخبار في باب الطينة كثيرة جدا، وذكر الكلّ يوجب التطويل، وقد اتيت عليها في «معارف الشيعة»، و من ارادها فليراجع إليه،  
ولكن اتيمّن هنا بذكر بعضها:

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٢٧

فعن رسول الله (ص): «أنّ في الفردوس لعينا احلى من الشهد، وألين من الزبد، وأبرد من الثلج، و اطيب من المسك، فيها طينة، خلقنا  
الله- عزّ وجلّ- منها و خلق منها شيعتنا؛ فمن لم يكن من تلك الطينة، فليس منّا ولا من شيعتنا، و هي الميثاق، اخذ الله- عزّ وجلّ-  
عليه ولاية عليّ بن ابي طالب.»

و عن عليّ بن الحسين (ع) قال: «إنّ الله- عزّ وجلّ- خلق النبين من طينة عليّين، قلوبهم و ابدانهم؛ و خلق قلوب المؤمنين من تلك  
الطينة، و خلق ابدانهم من دون ذلك؛ و خلق الكافرين من طينة سجين، قلوبهم و ابدانهم؛ فخلط بين الطينتين، فمن هذا يلد المؤمن  
الكافر و يلد الكافر المؤمن، و من هاهنا يصيب المؤمن السيئة، و يصيب الكافر الحسنه، فقلوب المؤمنين تحنّ الى ما خلقوا منه، و  
قلوب الكافرين تحنّ الى ما خلقوا منه.»

و عن الباقر (ع)، قال: إنا و شيعتنا خلقنا من طينة عليّين؛ و خلق عدونا من طينة خبال من حمأ مسنون.

و قال (ع): «إنّ الله خلقنا من أعلى عليّين، و خلق قلوب شيعتنا منه، و خلق ابداهم من دون ذلك، فقلوبهم تهوى إلينا، لأنها خلقت ممّا  
خلقنا منه، ثمّ تلا: كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِّيِّينَ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عَلِّيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ.»



وعن الصادق (ع)، قال: «إنَّ اللهَ - تبارك وتعالى - خلقنا من نور مبتدع، من نور سنخ ذلك النور في طينه من أعلى عليين، وخلق قلوب شيعتنا ممَّا خلق منه ابداننا، وخلق ابدانهم من طينه دون ذلك، فقلوبهم تهوى إلينا، لأنها خلقت ممَّا خلقنا منه؛ ثم قرء: إِنَّ كِتَابَ الْأَنْبَارِ لَفِي عَلَيَيْنَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عَلَيُونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ. و إنَّ اللهَ - تبارك وتعالى - خلق قلوب اعدائنا من طينه من سجين، و خلق ابدانهم من دون ذلك، و خلق قلوب شيعتهم ممَّا خلق منه ابدانهم، فقلوبهم تهوى إليهم؛ ثم قرء: إِنَّ كِتَابَ الْفُجَارِ لَفِي سَجِينٍ وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِينٌ، كِتَابٌ مَرْقُومٌ وَيْلٌ

(١). البحار ٥: ٢٢٦ / ٤.

(٢). المصدر ٥: ٢٣٩ / ١٨.

(٣). المصدر ٦٧: ١٢٩ / ٣٣.

(٤). المطففين ٨٣: ١٨ - ٢١.

(٥). البحار ٥: ٢٣٥ / ١٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٢٨

يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ .»

وقال صالح بن سهل، قلت لأبي عبد الله (ع): جعلت فداك! من اى شىء خلق الله طينه المؤمن؟ قال (ع): «من طينه الأنبياء»، وقال (ع): «أما علمت يا ابن كيسان انَّ اللهَ - تبارك وتعالى - اخذ طينه من الجنة و طينه من النار - فخلطهما جميعا، ثم نزع هذه من هذه، فما رأيت من اولئك من الأمانة و حسن السمات و حسن الخلق، فمما مسَّتْهم من طينه الجنة، و هم يعودون الى ما خلقوا منه، و ما رأيت من هؤلاء من قلة الأمانة و سوء الخلق و الزعارة، فمما مسَّتْهم من طينه النار.»

وقد ورد عنهم (ع) أيضا تفسير الطينتين بالماء العذب الفرات، و الماء المالح الاجاج، و بالأرض الطيبة، و الأرض السبخة أيضا؛ و لا منافاة بين الجميع، فخلقت ارواح الأنبياء و الأئمة من النور، و ابدانهم النورية من طينه الجنة و مائها، و خلقت ارواح المؤمنين من طينه الجنة و مائها، و الأبدان العنصرية من الجميع من اديم الأرض الطيبة و الماء العذب؛ و خلقت ارواح الكفار من سجين، و ابدانهم العنصرية من الماء المالح و الأرض السبخة.

و اذا تمَّ الكلام فيما تشابهت من الآيات و الأخبار التي استدلل بها على الجبر، او يوهم منها ذلك، فلنختم البحث بذكر الآيات التي صريحة في الاختيار أو مستلزمة له.

(١). المطففين ٨٣: ٧ - ١٠.

(٢). البحار ٥: ٢٤٣ / ٣٠.

(٣). المصدر ٥: ٢٢٥ / ١.

(٤). المصدر ٥: ٢٥١ / ٤٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٢٩ و جلَّ الآيات على الخيار دلَّ كنسبه الفعل إلى مجرى العمل

من خير أو شرَّ صلاة صدقة أو قتل نفس أو زنا أو سرقة

أو برّ أو عدل أو إحسان أو كبر أو ظلم أو العدوان

أو حسد أو بغى أو فحشاء أو كذب أو نميمه إيذاء

أو غيبة، إساءة، أكل الربوا مال الأيتام و قس ما نسبا

## ذكر الآيات التي دلت على الاختيار، و لو بالملازمة

## إشارة

و جل الآيات على الخيار دلّ، و هي طوائف كثيرة مختلفة؛ و قد ذكرتها على اختلافها إشارة.

## [الطائفة الأولى: ما تدلّ على نسبة الأفعال من خير أو شر إلى العباد]

## إشارة

فقد اشرت الى الطائفة الأولى بقولى:

كنسبه الفعل إلى مجرى العمل، و من يباشره، من خير أو شر؛ كقوله: **وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ** و قوله: **فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ** و **مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ**؛

او صلاة؛ كقوله: **وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ** و قوله: **فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا**؛

و صدقه؛ كقوله: **فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ**. و قوله: **وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ**.

أو قتل نفس؛ كقوله: **وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مَتَعْمِدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا**؛ أو زنا؛ كقوله: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ**؛ أو سرقة؛ كقوله: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**. أو بر؛ كقوله: **تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى**. أو عدل؛ كقوله: **اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى**.

(١). البقرة ٢: ١٩٧.

(٢). الزلزلة ٩٩: ٧ و ٨.

(٣). المعارج ٧٠: ٣٤.

(٤). مريم ١٩: ٥٩.

(٥). المائدة ٥: ٤٥.

(٦). البقرة ٢: ٢٨٠.

(٧). النساء ٤: ٩٣.

(٨). النور ٢٤: ٢.

(٩). المائدة ٥: ٣٨.

(١٠). المائدة ٥: ٢.

(١١). المائدة ٥: ٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٣٠

أو الإحسان؛ كقوله: **إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**.؛ هداية الامة الى معارف الائمة؛ النص؛ ص ٧٣٠  
كَبْرًا. و قوله: **قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا**؛

أو ظلم؛ كقوله: وَآتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا. وقوله: وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ. وقوله: فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ. ؛  
أو العدوان؛ كقوله: وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ؛  
أو حسد؛ كقوله: أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ؛  
أو بغى؛ كقوله: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بُغِيْتُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ. ؛  
أو فحشاء؛ كقوله: الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ. وقوله:  
وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ. ؛  
أو كذب؛ كقوله: وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ. ؛  
أو نسيئة و تهمة؛ كقوله: هَمَّازٍ مَشَاءٍ بِنَمِيمٍ. ، وقوله: وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا. ؛  
أو إيذاء؛ كقوله: وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا. ؛  
أو غيبة؛ كقوله: لَا يَغْتَابَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا. ؛  
أو إساءة؛ كقوله: ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أُسَاؤُا السُّوَاى أَن كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ.

(١). البقرة ٢: ١٩٥.

(٢). البقرة ٢: ٣٤.

(٣). الاعراف ٧: ٧٥.

(٤). الاسراء ١٧: ٥٩.

(٥). البقرة ٢: ٥٧.

(٦). التوبة ٩: ٣٦.

(٧). المائدة ٥: ٢.

(٨). النساء ٤: ٥٤.

(٩). يونس ١٠: ٢٣.

(١٠) آل عمران ٣: ١٣٥.

(١١). الاعراف ٧: ٢٨.

(١٢). البقرة ٢: ١٠.

(١٣). القلم ٦٨: ١١.

(١٤). النساء ٤: ١١٢.

(١٥). الاحزاب ٣٣: ٥٨.

(١٦). الحجرات ٤٩: ١٢.

(١٧) الروم ٣٠: ١٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٣١ و الخلق و الجعل على الإسناد دلّ كالصنيع و الكسب و فعل و عمل او أكل الربا؛  
كقوله: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِ الرِّبَا أضعافاً مضاعفةً. وقوله: وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيُرِيُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرِيُوا عِنْدَ اللَّهِ. ؛  
و اكل مال الأيتام؛ كقوله: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا.  
وقس ما نسبا مما لم يذكر على ما ذكر، فإن غير المذكور، اكثر من المذكور.

**[و دعوى المجبر بأن النسبة على وجه المجاز لا الحقيقة، دعوى بلا حقيقة]**

و اما قول المجبر، أن النسبة على وجه المجاز دون الحقيقة، فدعوى بلا حقيقة، لا لمجرد أن الأصل و الظاهر في النسبة الحقيقة، بل لأن دعواهم ليست مبنيّة على الأصول اللفظية المعبرة في باب الحقيقة و المجاز أيضا؛ لأنها ناشئة عن استحساناتهم الوهميّة التي يسمونها ذوقية، المتفرّعة على ما أسسوا من وحدة الوجود، أنه لا مؤثر في الوجود إلا الله، او أن الأفعال مخلوقة لله تعالى.

**[الطائفة الثانية: ما تدلّ بمعناها العرفي على اسناد مطلق الأفعال الى العباد؛**

يعنى، أن لها معان غير صادقة على الحقيقة، ألا على من نسب إليه و اطلق عليه. و الفرق بينها و بين الأولى، أن الأولى افعال جزئية مخصوصة، تدلّ على أنها لمن باشرها بظاهر النسبة، و هذه الطائفة، لها معان كليّة، تشمل بكليتها سائر الأفعال، تقتضى بمفاهيمها الحقيقة، مضافا الى النسبة الظاهرية، اسناد الأفعال حقيقة الى العباد. و الى هذه الطائفة اشرت بقولي:

و الخلق و الجعل على الإسناد دلّ؛ اى دلّ على اسناد الافعال حقيقة الى العباد، فإن الخلق لا يكون إلا للخالق، و الجعل لا يكون إلا للجاعل، و كذلك البواقي، كالصنع و الكسب و فعل و عمل. و هذه الأفعال، افعال عامّة، تشمل غيرها؛ فإن كلّ فعل و علم و صنع و جعل و خلق و كسب، قد اسند الله تعالى جميع ذلك فى كتابه الى العباد، و صدور هذه المعانى، مستلزم للخيار. فقال تعالى: **وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ. وَ قَالَ: وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ. وَ قَالَ: إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدًا**

(١). آل عمران ٣: ١٣٠.

(٢). الروم ٣٠: ٣٩.

(٣). النساء ٤: ١٠.

(٤). المائدة ٥: ١١٠.

(٥). الانعام ٦: ١٠٠.

هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٣٢ كذلك العصيان و الإطاعة و حكم من عصى و من أطاعه و كلّ أمر منه أو مدح و ذمّ و مثبت الجزاء خيرا أو أعمّ ساجر. و قال: **لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ. وَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. وَ لَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ. وَ قَالَ: كَانُوا لَا- يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ. وَ قَالَ: وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ. وَ قَالَ: جَزَاءٌ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. وَ قَالَ: إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ. وَ قَالَ: تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ.**

**[الثالثة: ما تدلّ على نسبة العصيان و الإطاعة إلى العباد]**

و الى الطائفة الثالثة، بقولي: كذلك العصيان و الإطاعة؛ اى كونهما فى العباد و نسبتها إليهم، بحيث يعد بعضا مطيعا و بعضا عاصيا، فهما يدلان أيضا على الاختيار؛ و كذا حكم من عصى و من أطاعه، حيث يقول: **أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ. وَ قَالَ: وَ مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ. وَ قَالَ: وَ مَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا.**

**[الرابعة: ما تدل على أمره تعالى بالواجبات و الفرائض]**

و الى الطائفة الرابعة، بقولى:  
 وكذا كل أمر منه بالواجبات و الفرائض؛ كقوله: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ. وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ. ؛ وَ أَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ.  
 و هى كثيرة فى القرآن، فَإِنَّ الأَمْرَ بِالشَّيْءِ يَتَّقِى الاختيار.

- (١). طه ٢٠: ٦٩.
- (٢). المائدة ٥: ٦٣.
- (٣). فاطر ٣٥: ٨.
- (٤). النساء ٤: ٦٦.
- (٥). المائدة ٥: ٧٩.
- (٦). البقرة ٢: ٢٨٣.
- (٧). السجدة ٣٢: ١٧.
- (٨). الانعام ٦: ١٢٠.
- (٩). البقرة ٢: ١٣٤.
- (١٠). النساء ٤: ٥٩.
- (١١). النساء ٤: ٦٩.
- (١٢). الجن ٧٢: ٢٣.
- (١٣). البقرة ٢: ٤٣.
- (١٤). البقرة ٢: ١٩٥.
- (١٥). المنافقون ٦٣: ١٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٣٣ و الأمر بالتوبة و استغفارو لا يكونان بلا اختيار و الفرق فى العقاب و الجزاء بالعمد و النسيان و الخطاء و حكمة البلوى و الامتحان و نفي الإكراه عن الإيمان

**[الخامسة: ما فيها مدح و ذم، كمدح المجاهدين، و ذم القاعدين]**

و الى الخامسة بقولى: أو مدح و ذم؛ كمدحه المجاهدين و ذمه القاعدين، و مدحه العدل و ذمه الظلم و مدحه الانفاق و ذمه البخل الى غير ذلك، فَإِنَّ المدح و الذم، لا يحسنان إلّا مع صدور الفعل بالاختيار.

**[السادسة: ما تدل على إثبات الجزاء دنيويا كان أو اخرويا، خيرا كان أو شرا]**

و الى السادسة بقولى:

و مثبت الجزاء خيرا كان أو أعم؛ يعنى، كل آية اثبتت الجزاء، دنيويا كان او اخرويا، خيرا كان أو شرًا، فإن الجزاء لا يكون إلا مع الفعل، و إلا فمع عدمه فالخير تفضل و احسان، و الشر ظلم و عدوان.

### [السابعة: ما فيها الأمر بالتوبة و الاستغفار]

و الى السابعة بقولى: و الأمر بالتوبة و استغفار؛ كقوله: وَ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. و قوله: وَ أَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعاً حَسِناً إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ. و لا يكونان بلا اختيار فى صدور الذنب.

### [الثامنة: ما تدل على الفرق فى العقاب و الجزاء بالعمد و النسيان و الخطأ]

و الى الثامنة بقولى: و الفرق فى العقاب و الجزاء بالعمد و النسيان و الخطاء؛ كقوله: وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً. و قوله: وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ. و قوله: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا. و الفرق بين العمد و غيره كالصريح فى الاختيار للعامد دون غيره.

### [التاسعة: ما تدل على حكمة البلوى و الامتحان]

و الى التاسعة بقولى: و حكمة البلوى و الامتحان؛ كقوله: لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَ قوله: وَ نَبَلُّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً. و قوله: وَ لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ

(١). النور ٢٤: ٣١.

(٢). هود ١١: ٣.

(٣). النساء ٤: ٩٣.

(٤). النساء ٤: ٩٢.

(٥). البقرة ٢: ٢٨٦.

(٦). هود ١١: ٧.

(٧). الأنبياء ٢١: ٣٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٣٤ فمن يشأ، يدخل، و من شاء خرج كذاك نفى العسر فيه و الحرج و نفيه التسبب للطغيان و الكفر و الفحشاء و العصيان و الأمر بالإيمان و التوكل كذاك بالتسليم و التوسل و الصابرين و نبلوا أخباركم. تستدعى الاختيار، اذ لا امتحان مع الإيجاب.

### [العاشره: ما تدل على نفى الإكراه عن الإيمان]

و الى العاشره بقولى:

و نفى الإكراه عن الإيمان، فمن يشأ، يدخل، و من شاء خرج؛ كقوله: لا إكراه في الدينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ. و قوله: وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ. فإنه ليس إلاً عبارة اخرى عن الاختيار.

### [الحادية عشرة: ما نفى فيها العسر و الحرج]

و الى الحادية عشرة بقولى:

كذاك نفى العسر فيه؛ اى فى الدين و الحرج؛ كقوله: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. و قوله: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ. فإنه مخالف للجبر طبعاً، لأنه اذا كان لم يرض بالعسر و الحرج، و هما دون الجبر، فكيف يرضى به؟

### [الثانية عشرة: ما نفى فيها التسبب منه تعالى للظغيان و الكفر و العصيان و...]

و الى الثانية عشرة بقولى:

و نفيه التسبب منه للظغيان و الكفر و الفحشاء و العصيان؛ بقوله: وَكَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ. و قوله: الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ. و قوله: زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ. و قوله: يَلِ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً.. و قوله: وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ.

### [الثالثة عشرة: ما تدل على الأمر بالإيمان و التوكل]

و الى الثالثة عشرة بقولى: و الأمر بالإيمان و التوكل؛ كقوله: آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ. و قوله: وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ.

(١). محمد ٤٧: ٣١.

(٢). البقرة ٢: ٢٥٦.

(٣). الكهف ١٨: ٢٩.

(٤). الحج ٢٢: ٧٨.

(٥). البقرة ٢: ١٨٥.

(٦). الحجرات ٤٩: ٧.

(٧). محمد ٤٧: ٢٥.

(٨). الأنفال ٨: ٤٨.

(٩). يوسف ١٢: ١٨.

(١٠). الاعراف ٧: ٢٠٢.

(١١). النساء ٤: ١٣٦.

(١٢). المائدة ٥: ٢٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٣٥ و العلم و الخشية منه و التقى و الاعتصام و السئوال و الدعاء بل بإنابة و باستكانة و باستعاذة و باستعانة

و بالرجاء و الجبر يطرد الرجاء و النهى عن إشراك أيضا و الرياء

كذا عن الطاغوت و الاوثان و كل منهي من الرحمن  
و نسبة الخدعة و المكر معه و الصد عن سبيله مستتبعه كذاك الامر بالتسليم؛ كقوله: وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا ؛  
و التوسل؛ كقوله: وَ ابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ ؛  
و العلم؛ كقوله: وَ اعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُخْشَرُونَ. و قوله: لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ؛  
و الخشية منه؛ كقوله: فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَ اَخْشَوْنِي. ؛  
و التقى؛ كقوله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ. ؛  
و الاعتصام؛ كقوله: وَ اغْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا. ؛  
و السؤال؛ كقوله: وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ. ؛  
و الدعاء؛ كقوله: اذْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ. و قوله: فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ. ؛  
بل يانابه؛ كقوله: وَ أَنْبِئُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَ اسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُأْتِيَكُمْ الْعَذَابُ. ؛  
و باستكانة؛ اى التضرع؛ كقوله: فَلَوْ لَا إِذْ جَاءَهُمْ بِأَسْنَا تَضَرَّعُوا وَ لَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. ؛

(١). الاحزاب ٣٣: ٥٦.

(٢). المائدة ٥: ٣٥.

(٣). البقرة ٢: ٢٠٣.

(٤). التوبة ٩: ١٢٢.

(٥). البقرة ٢: ١٥٠.

(٦). البقرة ٢: ٢٧٨.

(٧). آل عمران ٣: ١٠٣.

(٨). النساء ٤: ٣٢.

(٩). غافر ٤٠: ٦٠.

(١٠). غافر ٤٠: ١٤.

(١١). الزمر ٣٩: ٥٤.

(١٢). الانعام ٦: ٤٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٣٦

و باستعاذه؛ كقوله: فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. ؛

و باستعانته؛ كقوله: قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا. و قوله: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. ؛

و بالرجاء؛ كقوله: فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا. ؛

و الجبر، يطرد الرجاء و لا يبقى له محلاً، خصوصا اذا كان بمقتضى العلم الأزلى.

و الحاصل: أن كلاً من هذه الأوامر و غيرها، يستدعى الاختيار، و لو شئت جعلت كلاً منها دليلاً بالاستقلال.

**[الرابعة عشرة إلى السادسة عشرة: ما تدل على المنهيات من الله تعالى كانهى عن الشرك و عبادة الأصنام و ...]**

و الى الرابعة عشرة الى السادسة عشرة بقولى:



و النَّهَى عَنِ إِشْرَاكِكَ أَيضًا، بقوله: لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا. ؛  
و عن الرياء؛ بقوله: يُرَاؤُنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا. ؛ و قوله:  
فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ. ؛  
كذا عن الطاغوت و الاوثان؛ كقوله: وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ. ؛ و قوله: يُرِيدُونَ أَن يُتَّحَاكَمُوا إِلَى  
الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ. و قوله: فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ.  
و كلّ منهي من الرحمن غير ذلك، فإنّ النهى يقتضى الاختيار.

### [السابعة عشرة و الثامنة عشرة: ما تدلّ على نسبة الخدعة و المكر مع الله، إلى الخادعين و الماكرين]

و الى السابعة عشرة و الثامنة عشرة بقولى:  
و كذا نسبة الخدعة مع الله؛ و المكر معه الى الخادعين و الماكرين فى قوله:  
يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ. ، و قوله: وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ. و كذا نسبة الصد عن سبيله الى الصادين مستتبعه أيضا  
للاختيار و هو واضح.

(١). النحل ١٦: ٩٨.

(٢). الاعراف ٧: ١٢٨.

(٣). الفاتحة ١: ٥.

(٤). الكهف ١٨: ١١٠.

(٥). الحج ٢٢: ٢٦.

(٦). النساء ٤: ١٤٢.

(٧). الماعون ١٠٧: ٤-٦.

(٨). المائدة ٥: ٦٠.

(٩). النساء ٤: ٦٠.

(١٠). الحج ٢٢: ٣٠.

(١١). النساء ٤: ١٤٢.

(١٢). آل عمران ٣: ٥٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٣٧ و قوله الصريح صَمَّوْا و عَمَّوْا ما ظلمناهم و لكن ظلموا

و قوله إَلَّا يَكُونُ أَبْدَ النَّاسِ حِجَّةً عَلَى اللَّهِ غَدَا

و قوله ثُمَّ السَّبِيلِ يَسْرُهُ أَخْبِرْ أَنْ أَعْذَرَهُ لَا أَجْبِرُهُ

أَلْهَمَهَا فَجُورَهَا، تَقْوِيهَا وَقَالَ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّيْهَا

و ما استطعتم عند الاعتبار نص من الله على الخيار

### [التاسعة عشرة: ما تدلّ بالصراحة على أن العمى و الصمم من العباد]

و الى التاسعة عشرة بقولى:

و كذا قوله الصريح فى النسبة، صَمُوا و عَمُوا، دالّ على أنّ العمى و الصمم منهم بالاختيار.

### [العشرون: ما تدلّ على نفي الظلم من الله و نسبه إلى العباد]

و الى العشرين بقولى:

و ما ظلمناهم و لكن ظلموا انفسهم، فهو أيضا صريح فى النسبة.

### [الحادية و العشرون: ما تدلّ على أن لا يكون للناس حجة على الله غدا]

و الى الواحدة و العشرين بقولى:

و قوله إلّا يكون أبدا للناس حجة على الله غدا، اشارة الى قوله تعالى: لَيْتَآ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ. ، و اى حجة لهم اعظم من كونهم مجبورين مقهورين.

### [الثانية و العشرون: ما تدلّ على أن الله أعذر العبد و ما أجبره]

و الى الثانية و العشرين بقولى:

و قوله: ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ، أخبر أن أعذره لا أجبره.

### [الثالثة و العشرون: ما تدلّ على أن من زكى نفسه فقد نال الفلاح]

و الى الثالثة و العشرين بقولى:

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا، و قال بعد ذلك: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا. و مع ذلك فكيف يجوز فى العقل ان ينسب إليه تعالى الجبر؟

### [الرابعة و العشرون: ما تدلّ على وجوب التقوى و العبادة بقدر الاستطاعة]

و الى الرابعة و العشرين بقولى:

و ما استطعتم فى قوله تعالى: فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ عند الاعتبار؛ اى اعتبار اهل العلم و الأدب نصّ من الله على الخيار، و مثله قوله: مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا أَلَّا أَنهَا اسْتَطَاعَهُ خَاصَّةً، و كذلك قوله: وَ قَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ

(١). النساء ٤: ١٦٥.

(٢). الشمس ٩١: ٩ و ١٠.

(٣). التغابن ٦٤: ١٦.

(٤). آل عمران ٣: ٩٧.

و ما خلقت الجنّ و الإنس و ما أشبهه بالاختيار أعلما

كغاية الخلقه أو بعث الرسل فهى على الخيار كالنصّ تدلّ و همّ سالميون. و قد فسّر بأنهم مستطيعون بقرينه قوله: و يدعون إلى السجود فلا يستطيعون.

#### [الخامسة و العشرون: ما فيها تكذيب قول المعذرين لعدم نصره المجاهدين]

و الى الخامسة و العشرين بقولى:

و كذب القائل لن نمنعكم النصره، لو استطعنا لخرجنا معكم، حيث قال فى المعذرين: و سيخلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم و الله يعلم إنهم لكاذبون. فقد كذبهم فى أنهم نفوا عن انفسهم الاستطاعة. و عن البرقى عن ابى عبد الله (ع) فى قول الله و سيخلفون بالله.... قال (ع): «اكذبهم الله فى قولهم: لو استطعنا لخرجنا معكم و قد كانوا مستطيعين للخروج.»  
و عن عبد الأعلى، عنه (ع) فى الآية، قال (ع): «أنهم كانوا يستطيعون للخروج، و قد كان فى العلم أنه لو كان عرضا قريبا و سفرا قاصدا، لفعلوا.»

#### [السادسة و العشرون: ما تدل على غاية الخلقه و غاية بعث الرسل]

و الى السادسة و العشرين بقولى:

و قوله: ما خلقت الجنّ و الإنس إلا ليُعبدون. و ما أشبهه بالاختيار أعلما؛ و المراد بما أشبهه، ما يفيد هذا المعنى، كغاية الخلقه؛ كقوله: و ما خلقنا السماء و الأرض و ما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا. و قوله: أ فحسبتم أنما خلقناكم عبثا و أنكم إلينا لا ترجعون. و قوله: و جعل لكم السمع و الأبصار و الأفئدة لعلكم تشكرون. و امثال ذلك؛ أو غاية بعث الرسل؛ كقوله: لقد أرسلنا رسلنا بالبينات و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقيم الناس بالقسط. فهى على الخيار كالنصّ تدلّ، و من اقوى السبيل و اهدى السبيل، فإنه لا يبقى مع الجبر

(١). القلم ٦٨: ٤٣.

(٢). القلم ٦٨: ٤٢.

(٣). التوبة ٩: ٤٢.

(٤). البحار ٥: ٣٥ / ٤٩.

(٥). المصدر ٥: ٣٦ / ٥٠.

(٦). الذاريات ٥١: ٥٦.

(٧). ص ٣٨: ٢٧.

(٨). المؤمنون ٢٣: ١١٥.

(٩). النحل ١٦: ٧٨.

(١٠). الحديد ٥٧: ٢٥.

و كيف مجبر على ما لا يحب أو قاهر على خلاف ما يحب لم يرض بالكفر وقد كذب من رماه و الفحشاء إليه فاعلمن أم كيف ذا و هو يحامى دينه و يصرف الكائد أن يشينه؟ ينصر أوليائه و يدفع عنهم فكيف من أتاه يمنع محل لهذه الغاية، بل لو كان جبر يلزم الكذب؛ لأنه تعالى اخبر بهذه الآيات، أنه لم يخلق الجنّ و الانس إلّا ليعبدوه جبراً، و لم يبعث الرسل إلّا ليقوموا بالقسط جبراً، و لو كان كذلك لم يكفر احد، مع أن الواقع المشهود خلاف ذلك، فلزم الكذب في اخباره تعالى، فلا محمل لهذه الآيات إلّا الاختيار.

### [السابعة و العشرين: ما تدل على أن الله لم يكن مغتيراً أو مهلكاً بظلم]

و الى السابعة و العشرين بقولى:  
و لم يكن مغتيراً فى قوله: ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغْتَبِراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ. أو مهلكاً بظلم فى قوله: ذلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رُبُّكَ مُهْلِكًا الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ. و قوله: وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ. ، «فهو لا يغير على قوم و لا يهلك قوما». إلّا أن يزيغوا المسلكاً؛ كما قال:  
فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ. و قال: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا.  
و مع هذا التصريح، كيف يليق به الاجبار؟

### [الثامنة و العشرين: ما تدل على أن الله لا يحب المعتدين و الظالمين و المفسدين و الكافرين]

و الى الثامنة و العشرين بقولى:  
و كيف مجبر على ما لا يحب؛ كقوله: إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ. و قوله:  
وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ. و قوله: وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ. و قوله: إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا. ، و قوله: إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ حَوَآنًا أٰثِيمًا.

(١). الانفال ٨: ٥٣.

(٢). الانعام ٦: ١٣١.

(٣). القصص ٢٨: ٥٩.

(٤). الصف ٦١: ٥.

(٥). النساء ٤: ١١٥.

(٦). البقرة ٢: ١٩٠.

(٧). البقرة ٢: ٢٠٥.

(٨). آل عمران ٣: ٥٧.

(٩). النساء ٤: ٣٦.

(١٠). النساء ٤: ١٠٧.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٤٠  
 و قوله: وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ. و قوله: إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُشْتَكِرِينَ. و قوله:  
 إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ.  
 أو كيف قاهر على خلاف ما يحب؟ كقوله: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ. و قوله: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ. و قوله: وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ. و قوله:  
 وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ. و قوله: وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ. و قوله:  
 فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ.  
 و هل يعقل من الحكيم ان يجبر عبده على خلاف ما احب أو على ما لا يحب؟

### [التاسعة والعشرون: ما تدل على عدم رضا الله بالكفر لعباده، و على تكذيب من نسب الكفر و الفحشاء إليه تعالى]

و الى التاسعة و العشرين بقولى:  
 لم يرض بالكفر لعباده فى قوله: إِنَّ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَ لَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَ إِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ. و قوله: وَ كَرِهَ إِلَيْكُمْ  
 الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعُصْيَانَ.  
 و قد كذب من رماه؛ اى الكفر و الفحشاء إليه فاعلمن، و ذلك فى قوله: وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ آمَرْنَا بِهَا قُلْ  
 إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ. و قوله: وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَ لَا  
 آبَاؤُنَا وَ لَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ.

### [الثلاثون: ما تدل على حمايته تعالى لدينه و نصرته لرسله و أوليائه]

و الى الثلاثين بقولى:  
 أم كيف ذا؛ اى الجبر، و هو يحمى دينه و يصرف عنه الكائد أن يشينه؟ و كذلك يحمى اوليائه و يدفع عنهم، ينصر أوليائه، و يدفع  
 عنهم شر أعدائهم فكيف من أتاه، يمنع؟ او كيف يجبر الباغين و الحاسدين ان يكيدوا بالدين و بالمؤمنين؟ لا يتفوه بذلك من له عقل  
 متين! قال تعالى: سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي

(١). المائدة ٥: ٦٤.

(٢). النحل ١٦: ٢٣.

(٣). الروم ٣٠: ٤٥.

(٤). البقرة ٢: ١٩٥.

(٥). التوبة ٩: ٤.

(٦). البقرة ٢: ٢٢٢.

(٧). الحجرات ٤٩: ٩.

(٨). آل عمران ٣: ١٤٦.

(٩). آل عمران ٣: ١٥٩.

(١٠). الزمر ٣٩: ٧.

(١١). الحجرات ٤٩: ٧.

(١٢). الاعراف ٧: ٢٨.

(١٣). النحل ١٦: ٣٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٤١ و الدين، فطره له قد فطره للناس كيف مانع من اثره؟

فهذه و غيرها لمن عقل كفاية إن لم يصر على الجدل

من ظن أن ربه لن ينصره فدعه فليمت بغيظ و اهجره الأرض بغير الحق. و قال: إن الله يدافع عن الذين آمنوا إن الله لا يحب كل خوان كفور. و قال: لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض و لكن الله ذو فضل على العالمين. و قال: و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صيلاوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا و لينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز. و قال: إننا لننصر رسلنا و الذين آمنوا في الحياة الدنيا و يوم يقوم الأشهاد

### [الحادية و الثلاثون: ما تدل على أن الله فطر الدين للناس و اختاره لهم]

و الى الواحدة و الثلاثين بقولى:

و الدين، فطره له تعالى، قد فطره للناس، حيث قال: فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله. و

مع ذلك، كيف مانع من اثره و اختاره؟ و هل هذا إلا نقض للغرض؟ او هل يقبل ذلك من لم يكن فى قلبه مرض؟

فهذه الواحدة و الثلاثون و غيرها مما لم نذكر (و يمكن استخراجها من الآيات بالتدبر) لمن عقل كفاية، دون من لم يعقل كالمقلدة

للمذاهب. و إنما يكفى العاقل العالم، إن لم يصر على الجدل؛ فإن من بنى على الجدل، فهو من اهل هذه الآية:

إن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم و إن أطمعتموهم إنكم لم مشركون. و من اهل هذه الآية: و من الناس من يجادل فى الله بغير علم و لا هدى و لا كتاب منير.

و قد وردت فى المجادلين آيات، و هذه الآية: و لئن جنتهم بأية ليقولن الذين كفروا إن أنتم إلا مبطلون كذلك يطبع الله على قلوب

الذين لا يعلمون. من ظن أن

(١). الاعراف ٧: ١٤٦.

(٢). الحج ٢٢: ٣٨.

(٣). البقرة ٢: ٢٥١.

(٤). الحج ٢٢: ٤٠.

(٥). غافر ٤٠: ٥١.

(٦). الروم ٣٠: ٣٠.

(٧). الانعام ٦: ١٢١.

(٨). الحج ٢٢: ٨.

(٩). الروم ٣٠: ٥٨ و ٥٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٤٢

ربه لن ينصره أبدا، بل لا يقدر على نصره، كالفائل بالجبر و بالعلم الأزلى، فدعه فليمت بغيظ و اهجره؛ كما قال تعالى: من كان يظن أن لن ينصره الله فى الدنيا و الآخرة فلينصد بسبب إلى السماء ثم ليقطع فلينظر هل يذهبن كئيدة ما يغيظ. و قال: اصبر على ما يقولون و

أَهْجُرُهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا. وَقَالَ: فَأَعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا. وَقَالَ: وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ.

(١). الحج ٢٢: ١٥.

(٢). المزمل ٧٣: ١٠.

(٣). النجم ٥٣: ٢٩.

(٤). الحجر ١٥: ٩٤ و ٩٥.

(٥). مثل الشبستري، حيث قال:

هرآن کس را که مذهب غیر جبر است نبی فرموده کو مانند گبر است و قال الحافظ الشیرازی فی الجبر و العلم الأزلی:

گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظتو در طریق ادب باش، گو گناه من است و قال:

برو ای زاهد و بر درد کشان خورده مگیر که ندادند بما تحفه جز این روز الست و قال:

مرا برندی و عشق آن فضول عیب کند که اعتراض بر اسرار علم غیب کند و قال:

مرا روز ازل کاری، بجز رندی نفرمودندهر آن قسمت که آنجا شد، کم و افزون نخواهد شد و قال:

بارها گفته‌ام و بار دگر می‌گویم که من گمشده، این ره نه به خود می‌پویم

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگو، می‌گویم

من اگر خارم اگر گل، چمن آرائی هست که از آن دست که می‌پروردم می‌رویم و قال:

برو ای ناصح و بر درد کشان خورده مگیر کار فرمای قدر می‌کند این، من چه کنم و قال:

نیست امید صلاحی ز فساد حافظچون که تقدیر چنین است، چه تدبیر کنم؟ و قال:

آئین تقوی ما نیز دانیم لیکن چه چاره، با بخت گمراه

هدایة الامة الی معارف الائمة، النص، ص: ٧٤٣ و من توابع المشیة البداء فیها و الامضاء فیمضی المبتدأ

هما علی ما فی کتابه نعت اثبات ما شاء و محو ما ثبت

و أنکر البداء رهط قاصره و شنع القول به الأشاعره

و عن قصور فهمهم لم يشعروا بأنهم نصّ الكتاب أنکروا

لم يعرفوا المعنى المراد بالبداء فانکروا علی أئمة الهدی

توهّموا قیاسا أن ذاک له من عجز أو نسیان أو أن جهله

و العلم و الذات تغیرا معه و الأزلی العلم لن یجامعه

**فی اثبات البداء له تعالی، و بیان حقیقته، و کذا الإمضاء**

**اشاره**

قد تقدّم أنّ صفاته الفعلية التي هي مبادئ ايجاده و تكوينه، المشیة و الإرادة؛ و أنّهما تستتبعان صفات اخرى، منها: القدر و القضاء، و

منها عندنا: البداء و الامضاء، و قد فرغنا من الجميع و بقى الأخيران.

**[البداء و الامضاء من توابع المشیة]**

و من توابع المشيئة البداء فيها، و كذا في الإرادة و القدر أيضا، لكن ذكر المشيئة يغني عنهما، لأنها اصل لهما. و من التوابع أيضا، الإمضاء، فيمضى المبتدأ. و في البيت تفسير اجمالى للبداء و الإمضاء، و بيان لموردهما.

فالبداء، حيث كانت من توابع المشيئة، فهي مشيئة ثانية كالارادة، ترد على الأولى بما قدر لها من التقادير، فهي مشيئة واردة عليها و على القدر قبل القضاء، يغير بها ما شاء منها. و الامضاء يقابل البداء، و هو ابقاء ما كان على ما كان، فالبداء مشيئة التغيير و محو التقدير، و ابداء مشيئة اخرى و قدر آخر، و الإمضاء اثبات المبتدأ؛ اى الأمر الأول. و هذا المعنى يستفاد من الكتاب العزيز؛ كما قلت: هما على ما فى كتابه تعالى نعت و وصفهما إثبات ما شاء اثباته، و محو ما ثبت فى قدره أولا؛ كما قال تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ .

و نحن معاصر الامامية، لا نعى بالبداء الذى نعتقه إلا ما اثبتته هذه الآية.

و لكن أنكر البداء رهط قاصرة عن دركه و تعقله، و شنع على الشيعة الامامية، القول به الأشاعرة؛ فإنهم من جملة المنكرين، و شدّدوا التشنيع به علينا. و لكن عن

(١). الرعد ١٣: ٣٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٤٤

قصور فهمهم؛ اى لأجل قصور الفهم لم يشعروا، بأنهم نصّ الكتاب أنكروا؛ و أنّما شنعوا البداء علينا، لأنهم لم يعرفوا المعنى المراد بالبداء عندنا، فانكروا جهلا على أئمة الهدى، او عرفوه و تعمّدوا فى ذلك.

فقد حكى عن الرازى فى خاتمة كتاب المحضّل، أنه قال:

«إن أئمة الرافضة، و ضعوا القول بالبداء لشيعتهم، فاذا قالوا: أنه سيكون لهم امر و شوكة، ثم لا يكون الأمر على ما خبروه، قالوا: بدا لله تعالى فيه.»

### [افتراء الفخر الرازى على الشيعة فى أمر البداء]

و حكى عنه فى تفسيره، أنه قال: «قالت الرافضة، إن البداء جائز على الله، و هو ان يعتقد شيئا ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده، و تمسكوا فيه بقوله: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ.»

قال المجلسى (ره) بعد نقل هذا الكلام منه: «انتهى كلامه - لعنه الله.»

و لا ادرى من اين اخذ هذا القول الذى افتري عليهم؟! مع أن كتب المتقدمين عليه، كالصدوق و المفيد و الشيخ و المرتضى و غيرهم (ره)، مشحونة بالتبرى عن ذلك.

و اقول: ان اراد المخذول من تفسير البداء بقوله: «و هو ان يعتقد...»، نسبة ذلك الى من سماهم بالرافضة، فقد احتمل بهتانا و اثما ميبنا، اذ لا يوجد فى كلام احد، هذا التفسير؛ و ان اراد به التفسير من عنده، على ما هو المتعارف من معنى البداء فى الخلق، بعد نسبة اصل البداء إليهم، فلعمري إنه تفسير بالرأى، و بما لا يرضى صاحبه؛ فان كان عن معرفة بتفسيرهم فكتمه، فهو تلبيس الحقّ و كتمانها، «يا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ.»؛ و ان كان عن جهل بمرادهم، فقد نسى قوله تعالى: «تَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ تَحْسَبُونَهُ هَيِّنًا وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ.»

[المنكرين توهموا للبداء محاذير ثلاثة]



و كيف كان، فإن هؤلاء المنكرين، توهموا من ظاهر لفظ البداء، قياسا بما هو المتعارف من المخلوقين، إن ذاك له تعالى، أما من عجز أو نسيان للشئ أو أن جهله أولا، فحفي عليه، ثم بدا له؛ كما هو كذلك في المخلوقين؛ و أيضا العلم و الذات تغيرا معه؛ يعنى، أن البداء مستلزم لتغير العلم، لأنه خلاف العلم الأول، و تغير العلم مستلزم لتغير الذات أيضا؛ و أيضا الأزلي العلم لن يجمعه؛ يعنى، أن البداء مغاير للعلم الأزلي، لأنه يلزم منه انقلابه. فهذه محاذير ثلاثه، توهموا أنها من لوازم البداء.

(١). آل عمران ٣: ٧١.

(٢). النور ٢٤: ١٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٤٥ و ليس يستلزم شيئا البداء إذ البداء تغيير تقدير بدا إن البداء قدر على قدر مشيئة على المشيئات الآخر مشيئة ثانية لا بادية مع المشيئات بدت لا تالية و إنما أسبابها مؤخره و إذ بدت فى الكون صارت ظاهرة مشيئة التغير و المحو بهامحو المشيئات لدى أسبابها لو لم تكن مشيئة التغير له لكان موجبا لما قد جعله كلاً! و لا يحد فى الشائيه له مشيئة على المشيئة

### [الجواب عن هذه التوهمات]

و ليس يستلزم شيئا من ذلك البداء؛ إذ البداء تغيير تقدير بدا منه، أولا إن البداء قدر على قدر، و مشيئة أيضا على المشيئات الأخر، و إرادة على إرادة؛ كما اعترف به الرازى، على ما حكى عنه، قال: «فان قال قائل: أ لستم تزعمون أن المقادير سابقة، قد جف بها القلم، فكيف يستقيم مع هذا المعنى المحو و الاثبات؟ قلنا: ذلك المحو و الاثبات أيضا مما قد جف بها القلم، فلا يمحو إلا ما سبق فى علمه و قضائه محوه».

فهى إذن، مشيئة ثانية بالنسبة الى الأولى رتبة لا بادية بعدها مجددة، فهى مع المشيئات بدت؛ اى ظهرت لا تالية بعدها؛ يعنى، أن بدئها من حين بدء المشيئات، فان كانت المشيئة حادثة كما هو الحق، فهى حادثة معها من حين حدوثها، و ان كانت ازلية؛ كما يقول بها غيرنا، كانت ازلية مثلها. و إنما أسبابها؛ يعنى اسباب هذه المشيئة، مؤخره عن اسباب غيرها، و إذ بدت؛ اى ظهرت و تحققت تلك الأسباب فى الكون، صارت ظاهرة فى الوجود، فبلحاظ ظهورها صارت رتبها متأخرة.

و ان احببت ان تعبر عن هذه المرتبة أو عن البداء بالمشيئة أيضا، فقل: مشيئة التغير و المحو؛ و ذلك لأنه تعالى بها يمحو المشيئات الأولية لدى حصول أسبابها، لا لهوا و لعبا؛ فإن تغير القدر ليس إلا عن سبب و حكمه كما ان اصله لا يخلو عن ذلك. لو لم تكن مشيئة التغير له، كما أن له مشيئة الاثبات، لكان فاعلا موجبا لما قد جعله و قدره. كلاً! و لا يحد تعالى فى الشائيه، كما لا يحد فى قدرته، بل له مشيئة على المشيئة، و إرادة على الإرادة، فعّال لما يشاء، فعّال لما يريد.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٤٦ لم تبد عن تجدد الرأى فلاعن رفع عجز أو خفاء بدلا

من ظن ذاك فابروا منه و ما يبدو له إلا الذى قد علما و هذه المشيئة التى سميناها بمشيئة التغير و مشيئة المحو، لم تبد عن تجدد الرأى له تعالى، بل هى كما قوّرت، ثابتة له حين ثبوت المشيئات، و اذا لم تكن عن تجدد الرأى كالمخلوقين، فلا عن رفع عجز أو ارتفاع خفاء من جهل أو نسيان بد لا ما قدره. قال الصادق (ع): «ان الله لم تبد له من جهل». من ظن ذاك فابروا منه. قال الصادق (ع):

«من زعم أن الله - عزّ و جلّ يبدو له فى شئ لم يعلمه امس فابروا منه».

و عن منصور بن حازم، قال سألت أبا عبد الله (ع): «هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال (ع): لا، من قال هذا، فإخزاه الله! قلت: أ رأيت ما كان وما هو كائن الى يوم القيامة أ ليس في علم الله؟ قال: بلى، قبل ان يخلق الخلق.»  
و ما يبدو له إلا الذي قد علما من قبل. قال الصادق (ع): «ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل ان يبدو له.» و قال (ع) أيضا: «إن الله يقدم ما يشاء، و يؤخر ما يشاء، و يمحو ما يشاء، و يثبت ما يشاء، و عنده أم الكتاب.» و قال (ع): «فكل أمر يريد الله، فهو في علمه قبل ان يصنعه، ليس شيء يبدو له إلا و قد كان في علمه، ان الله لا يبدو له من جهل.»  
و الحدِيثان عن ابن سنان، و عن جميل، و هشام بن سالم، و حفص البختری، و غيرهم، عنه (ع) في الآية، قال (ع): «و هل يثبت إلا ما لم يكن، و هل يمحو إلا ما يثبت.»  
و عن محمد بن صالح الأرميني، عن ابي محمد العسكري (ع)، قال: «و هل يمحو إلا ما كان و يثبت إلا ما لم يكن؟ فقلت في نفسي: هذا خلاف ما يقول هشام بن

(١). البحار ٤: ١٢١/٦٣.

(٢). المصدر ٤: ١١١/٣٠.

(٣). المصدر ٤: ٨٩/٢٩.

(٤). الكافي ١: ١٤٨/٩.

(٥). المصدر ٤: ١٢١/٦٣.

(٦). المصدر ٤: ١٢١/٦٣.

(٧). الكافي ١: ١٤٦/٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٤٧ بل لظهور الحكمة المقدرة في العين بدل الذي قد قدره

و تستوى المشيئتان أثرافى العلم لا ازداد و لا تغيرا

إذ بهما بما هما تعلقا إطلاقا أو تعلقا، لا مطلقا

و هو كما يعلم بالتقدير مشيئة، يعلم بالتغيير

يعلم أن لو شاء شيئا حوله كعلمه أن له أن يفعله الحكم: أنه لا- يعلم الشيء حتى يكون؛ فنظر إلى ابو محمد (ع)، فقال: تعالى الجبار العالم بالأشياء قبل كونها.»

بل لظهور الحكمة المقدرة التي قدرها مع المشيئات حين انشائها، و لأجل تحققها و حصولها في العين، بدل الذي قد قدره، فالبدء ان كان من الظهور، ليس بمعنى ظهور الشيء بعد خفائه؛ بل بمعنى ظهور سببه؛ اى تحققه في الخارج. هذا الجواب عن الاشكال الأول. و اما الجواب عن اشكال تغيير العلم الذاتى أو انقلاب العلم الأزلى، فاليه اشرت بقولى:

و تستوى المشيئتان؛ اى الأولى و الثانية، أثرا في العلم، لما قلنا من استوائهما حدوثا أو ازلا، فان أثرت المشيئة في العلم، أثرتا معا، و لكنهما لا تؤثران فيه شيئا، لا ازداد العلم بهما لسبقه عليهما و انشائهما عنه، و لا تغير عما هو عليه؛ إذ العلم تعلق بهما من أول الأمر بما هما عليه، و بما لهما من الكيفية، فليس إلا انطباق العلم على المعلوم، و لا موجب لزيادته أو تغيره و تبدله. و قد تعلق العلم بهما أيضا بما هما عليه، إطلاقا أو تعلقا، لا مطلقا؛ يعنى، أن المشيئة، حيث تكون تارة مطلقه، و اخرى معلقه على حصول امر أو عدم حصوله، و الأولى محتومة لا تتغير و لا تبدل، و الثانية على وجه التنجيز، من دون توجه الى خصوصية كل منهما، حتى يلزم بتبدل المشيئة تبدله.

و هو تعالى كما يعلم ازلا بالتقدير مشيئة؛ يعنى، أن له مشيئة التقدير، يعلم بالتغيير، كذلك مشيئة، و إن له مشيئة التغيير، فهو تعالى يعلم من أول الأمر أن لو شاء شيئا حوله الى غيره، كعلمه أن له أن يفعله؛ يعنى، كما أن في المشيئة المطلقة، يعلم أن له ان يفعله متى شاء،

يعلم أيضا في المعلقة أن له ان يغيره متى شاء، و كما لا

(١). البحار ٤: ١١٥ / ٤٠.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٤٨ و بعد إمكان البداء يعتقد عقلا إذ القدرة منه لا تحد بل مقتضى كماله في قدرته أن يثبت البداء في مشيئه كذا اقتضا المشيئة المطلقة له مشيئه التغيير فيما جعله و الحس بالوقوع فيما غيره يشهد بالبداء فيما قدره توجب الأولى عند فعليتها شيئا في العلم من زيادة أو تغير، كذلك لا توجب الثانية عند فعليتها تغييرا و انقلابا .

### [مقتضى العقل وجود البداء إمكانا و ثبوتا و إثباتا]

و بعد إمكان البداء في ذاته، و عدم استلزامه للمحال على ما قررنا، يعتقد ثبوته عقلا؛ إذ القدرة منه لا تحد في الممكنات؛ فإن مشيئه التغيير نوع من المشيئه، و هي ناشئة عن القدرة، فاذا امكنت في ذاتها، ثبت بمقتضى اطلاق القدرة الغير المحدودة، بل مقتضى كماله تعالى في قدرته أن يثبت البداء في مشيئه، و إلا فهي ناقصة؛ يعنى، أن كمال القدرة، بان يكون القادر، قادرا على الشيء و على تغييره؛ اى قادرا على وضعه و رفعه، و قدرته تعالى كاملة، كذا اقتضا المشيئه المطلقة له تعالى حيث يقول: فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ، مشيئه التغيير له أيضا فيما جعله، و لو لا ذلك، كانت مشيئه محدودة. هذا بمقتضى العقل، إمكانا و ثبوتا.

و اما اثباتا، فهو تارة من حيث الوقوع، و اخرى من حيث التقرير، و هو بكلا قسميه حاصل. فالى الأولى اشرت بقولى:

### [شهادة الوجدان بالبداء]

و الحس بالوقوع فيما غيره تعالى؛ اى احساسا وجدانا بوقوع التغييرات منه تعالى، يشهد بالبداء فيما قدره. فإننا نرى بالوجدان وقوع الحوادث الغير العادية، كالمطر في غير اوانه، و الحر أو البرد في غير زمانه، و تبديل النعم بالنعم، و النعم بالنعم،

(١). الاشكالات كلها مبنيه على ازلية المشيئه، و اما ان كانت حادثه، فلا موجب لتحديدها بمشيئه واحده سابقه على الأشياء كلها، بل يجوز ان تكون له تعالى مشيات: مشيئه و إرادة سابقه، و مشيئه يحدثها لاحقه؛ و كما أن المشيئه الأولى لا توجب في احداثها تغييرا في العلم و الذات، و لا يستلزم الجهل و النسيان، فكذلك الثانية، و القدر المسلم أن الأشياء مسبوقة بالعلم و المشيئه قبل خلقها. و اما أن ذلك قبل خلق الجميع و قبل الشروع في التكوين، فلا، بل الأشياء كلها مسبوقة بالعلم الأزلى قبل تكوينها، و بالمشيئه الحادثه أيضا قبل ايجادها، و لكن كل موجود بمشيئه حادثه قبله و لو من غير فصل.

(٢). هود ١١: ١٠٧.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٤٩ و أخبر الله بما قد غيرا بقوم يونس و رهط و قرى

ما بعث الله نبيا للهدى إلا بالإقرار به و بالبداء و البلاء بالرخاء، و الرخاء بالبلاء، و حدوث الزلازل و الطاعون و الوباء، و غير ذلك من تغيير المشاء بالمشاء؛ اذ ليس شيء خارجا عن مشيئه، و لا جاريا بغير اذنه و ارادته.

و الى الثانى بقولى: و أخبر الله تعالى بما قد غيرا بقوم يونس فى قوله: إِذَا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِيَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ. و ما اخبر به من صنعه بغيرهم من رهط، كبنى اسرائيل و غيرهم، و قرى؛ اى اهلها كقرية لوط و شعيب و

غيرهم، هذا من الله تعالى.

### [ما ورد عنهم (ع) في البداء من بيان ثبوته و اثباته و فضله و التأكيد على الاعتقاد به]

و أمّا من اهل وحيه (ع)، فما ورد عنهم فيه كثير من بيان ثبوته و فضله و التأكيد على الاعتقاد به و اثباته، محاجة على المخالفين، و ذكر مورده علما و مشيئة و الاسباب المقتضية له قضاء و حكمه، و التحدّث بما وقع منه احيانا ابلاغا و حجة. و قد اشترت الى الجميع اشارة:

### [و عندهم (ع): ما بعث الله نبيا إلّا بالاقرار به تعالى و بالبداء]

ما بعث الله نبيا للهدى، إلّا بالإقرار به تعالى و بالبداء؛ فعن الصادق (ع):  
 ما بعث الله - عزّ و جلّ - نبيا حتّى يأخذ عليه ثلاث خصال: الاقرار بالعبودية، و خلع الأنداد، و أنّ الله يقدّم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء.»  
 و عنه (ع): «ما تنبأ نبى قطّ، حتّى يقرّ لله تعالى بخمس: بالبداء و المشيئة و السجود و العبادة و الطاعة.»  
 و عنه (ع)، قال: ما بعث الله نبيا قطّ حتّى يأخذ عليه ثلاثا: الاقرار لله بالعبودية، و خلع الأنداد، و أنّ الله يمحو ما يشاء و يثبت.»  
 و عن الريان بن الصلت، قال: «سمعت الرضا (ع) يقول: ما بعث الله - عزّ و جلّ - نبيا إلّا بتحريم الخمر، و ان يقولوا بأنّ الله يفعل ما يشاء، و ان يكون فى تراثه الكندر.»

(١). يونس ١٠: ٩٨.

(٢). البحار ٤: ١٠٨ / ٢١.

(٣). و فى الكافى: «بخمس خصال.»

(٤). و فى الكافى: «بالعبودية.»

(٥). البحار ٤: ١٠٨ / ٢٣.

(٦). المصدر ٤: ١٠٨ / ٢٤.

(٧). المصدر ٤: ٧ / ٩٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٥٠ ما عظم الإله شيئا كالبداء و لا بشيء كالبداء عبدا و عنه أيضا، عنه (ع)، قال: «سمعت الرضا (ع) يقول: ما بعث الله نبيا قطّ، إلّا بتحريم الخمر، و ان يقرّ له بالبداء.»  
 و عن على بن مهزيار، عن ابن مسافر، قال: «قال لى ابو جعفر (ع) (فى العشيّة التى اعتلّ من ليلتها، العلة التى توفى منها): يا عبد الله! ما ارسل الله نبيا من انبيائه الى حدّ حتّى يأخذ عليه ثلاثة اشياء، قلت: و اىّ شىء هو يا سيدي؟ قال (ع): الاقرار بالله بالعبودية و الوحدانية، و أنّ الله يقدّم ما يشاء، و نحن قوم أو نحن معشر، اذا لم يرض الله لأحدنا الدنيا، نقلنا إليه.»  
 و عن ابى الحسن العسكري (ع)، أنّه (ع) قال: «ما نبأ الله من نبى إلّا بعد ان يأخذ عليه ثلاث خلال: شهادة ان لا إله إلّا الله، و خلع الأنداد من دون الله، و أنّ لله المشيئة، يقدّم ما يشاء و يؤخّر ما يشاء.»

### [و عندهم (ع): ما عظم الله شيئا كالبداء]

ما عظم الإله شيئا كالبداء؛ كما عن الصادق (ع): «ما عظم الله - عزّ و جلّ - مثل البداء.»

اقول: و لذلك ما بعث نبيا إلا بالاقرار به. و يحتمل غير بعيد نصب الله و رفع المثل و المعنى أنه ما عظم الله شىء مثل البداء، و ذلك لأن من غاية تعظيمه تعالى، اثبات القدرة و المشيئة له فى كل شىء. و فيه، يستلزم الايجاب له. و لا بشىء كالبداء عبدا. قال الصادق (ع): «ما عبد الله بشىء مثل البداء [افضل من البداء خ ل].» و قال (ع): «لو يعلم الناس ما فى القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه.»

اقول: و ذلك امرا لأنه حق يقلل سالكه و معتقده، فهو اعظم اجرا، او لأن ازدياد اليقين به يزيد فى التوكل و الدعاء، و اعمال البرّ و الصلوات، و العدل و الصدقات، و ترك السيئات و اكثر الحسنات، و الخوف و الرجاء.

(١). البحار ٤: ١٠٨ / ٢٥.

(٢). المصدر ٤: ١١٣ / ٣٤.

(٣). المصدر ٤: ١١٨ / ٥١.

(٤). الكافي ١: ١٤٦ / ١.

(٥). الكافي ١: ١٤٦ / ١.

(٦). البحار ٤: ١٠٨ / ٢٦.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥١ و قالت اليهود مغلول اليدو كل يوم هو فى شأن بدىء

لم يفرغ الله و لا جفّ القلم عن مطلق التقدير، بل عمّا حتم

بل قلم التقدير ممّا لا يجفّ مع قدرة إلا عن الخلق يكفّ و قالت اليهود هو تعالى مغلول اليد؛ كما حكى عنهم بقوله: وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ.

### [و عندهم (ع): كل يوم هو تعالى فى شأن]

و من انكر البداء، فقد ضاهى اليهود فى قولهم تشابهت قلوبهم. و قد ردّهم الله بقوله: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ. و ليس إلا أنه فى شأن بدىء غير الشأن الأول. قال امير المؤمنين (ع):

«الحمد لله الذى لا يموت، و لا تنقضى عجايبه؛ لأنه كل يوم فى شأن من احداث بدىء لم يكن.» لم يفرغ الله عن المشيئة و التقدير و الإرادة و التدبير؛ كما عنت اليهود بقولهم: يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ.

و لا- جفّ القلم عن مطلق التقدير؛ كما توهمت الجبرية، اشباه اليهود، بل أنّما جفّ عمّا حتم؛ كما يشير إليه حديث الصادق (ع) المتقدّم فى السعادة و الشقاوة، عن رسول الله (ص): «سبق العلم و جفّ القلم و مضى القضاء، و تمّ القدر بتحقيق الكتاب و تصديق الرسل و بالسعادة من الله لمن آمن.»

بل قلم التقدير و التدبير، ممّا لا يجفّ مع قدرة؛ اى ثبوت القدرة له إلا اذا كان عن الخلق يكفّ، كما كان و لم يكن معه شىء، فلم يكن تقدير و لا تدبير، و إلا فما دامت القدرة باقية و هو خالق، فالقدرة المطلقة تقتضى المشيئة المطلقة، تقديرا و تدبيرا، محوا و اثباتا، و لا معنى لجفّ القلم حينئذ على الاطلاق. و قد تقدّم أنّ سبق العلم بالأشياء لا يوجب تقييد القدرة، إلا اذا كان العلم معلقا بشىء على الاطلاق لا على وجه المشيئة. و الذى يظهر من قوله (ع): «خلق الله الاشياء بالمشيئة» أنّ العلم متعلق بالأشياء كلّها على المشيئة، فلا تمتنع إذن عن التغيير إلا بالتحتم.

(٢). الرحمن ٥٥: ٢٩.

(٣). البحار ٤: ٢٦٥ / ١٤.

(٤). المصدر ٥: ٩٣ / ١٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٢ فغافر و واضع و رافع مفترج كربا و معط مانع

مقدم مؤخر لما يشاء يزيد أو ينقص فيه كيف شاء

و الأمر من قبل و من بعد له ألا له الخلق و الأمر كله

له كتاب فيه ثبت كل شىء من كائن أو أجل أو رزق حتى

ما شاء منه كان أو كما أحب ما لم يشأ لم يك يمحو ما كتب و اذا ثبت أنه تعالى كل يوم فى شأن و لم يجف قلم المشية و التقدير،

فغافر و واضع و رافع و مفترج كربا و معط و مانع و مقدم و مؤخر لما يشاء، يزيد أو ينقص فيه، كيف شاء. فعن الصادق (ع)، عن آبائه،

أن النبى (ص) قال:

«الله تعالى كل يوم هو فى شأن، فإن من شأنه ان يغفر ذنبا و يفترج كربا و يرفع قوما و يضع آخرين.»

و عن تفسير القمى، قوله تعالى: وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ؛ اى يقدم و يؤخر، و يزيد و ينقص، و لله البدء و المشية.»

و عن الصادق (ع) فى قوله: وَ قَالَتِ الْيَهُودُ ... كانوا يقولون قد فرغ من الأمر.» و مثله فى حديثين آخرين، و فى رابع عنه (ع): «لم يعنوا

أنه هكذا، و لكنهم قالوا قد فرغ من الأمر، فلا يزيد و لا ينقص، فقال الله - جل جلاله - تكذبا لقولهم غلت ايديهم، بل يدها

مبسوطان، ينفق كيف يشاء، أ لم تسمع الله - عز و جل - يقول:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ. ؟

**[و عندهم (ع): الأمر و الخلق كله له تعالى]**

و الأمر من قبل و من بعد له، ألا له الخلق و الأمر كله؟ عن ابى عبيده، عن ابى جعفر (ع):

«فى قوله تعالى: لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ. قال: من قبل ان يأمر، و من بعد ان يقضى بما شاء ... و القرآن يا أبا عبيدة! ناسخ و

منسوخ، أ لم تسمع قوله: لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ. يعنى إليه المشية فى القول، ان يؤخر ما قدم، و يقدم ما اخر الى يوم يحتم القضاء

بنزول النص فيه على المؤمنين، و ذلك قوله: وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ

(١). البحار ٤: ٧١ / ١٧.

(٢). المصدر ٤: ٩٨ / ٦.

(٣). المصدر ٤: ١١٣ / ٣٥.

(٤). المصدر ٤: ١٠٤ / ١٧.

(٥). الروم ٣٠: ٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٣

الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ.

و عن محمد بن صالح الأرنى، عن ابى محمد (ع)، فى قوله: لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ فَقَالَ (ع): له الأمر من قبل ان يأمر به، و له الأمر من بعد

ان يأمر به، فقلت فى نفسى: هذا قول الله، الا له الخلق و الأمر، تبارك الله رب العالمين! فاقبل على فقال:

هو كما اسررت فى نفسك، الا له الخلق و الأمر، تبارك الله رب العالمين، فقلت: اشهد أنك حجة الله و ابن حجة فى خلقه.»

**[و عندهم (ع): لله تعالى كتاب فيه ثبت كل شيء، من كائن أو أجل أو رزق]**

له كتاب فيه ثبت كل شيء، من كائن أو أجل أو رزق حي، وهو كتاب المحو والاثبات. ثم ما شاء منه كان بعينه من غير تغيير، أو كما أحب من تقديم وتأخير أو زيادة و نقصان، و ما لم يشأ لم يك يمحو ما كتب. فعن فضيل بن يسار، عن ابي جعفر (ع)، قال: «ان الله لم يدع شيئاً كان أو يكون، إلا كتبه في كتاب فهو موضوع بين يديه، ينظر إليه، فما شاء منه قَدَم، و ما شاء منه آخَر، و ما شاء منه محى، و ما شاء منه كان، و ما لم يشأ لم يكن.»

و عن فضيل أيضاً، عن ابي عبد الله (ع)، قال: «إن الله كتب كتاباً، فيه ما كان و ما هو كائن، فوضعه بين يديه، فما شاء منه قَدَم، و ما شاء منه آخَر، و ما شاء منه محى، و ما شاء منه اثبت، و ما شاء منه كان، و ما لم يشأ منه لم يكن.»

و عن عمّار بن موسى، عنه (ع)، (سئل عن قول الله: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ) قال (ع): إن ذلك الكتاب يمحو الله ما يشاء و يثبت، فمن ذلك الذى يرد الدعاء القضاء، و ذلك الدعاء مكتوب عليه الذى يرد به القضاء، حتى اذا صار الى أم الكتاب لم يغن الدعاء فيه شيئاً.» و عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر (ع) فى قوله: ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّهَا نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا

(١). البحار ٤: ١٠٠ / ١٠.

(٢). المصدر ٤: ١١٥ / ٤١.

(٣). يصح ان يقرأ بطريق الاضافة، و ان يقطع عنها، على ان يكون «كل» فاعل له، او خبر مقدم.

(٤). البحار ٤: ١١٨ / ٥٤.

(٥). المصدر ٤: ١١٩ / ٥٧.

(٦). الرعد ١٣: ٣٩.

(٧). البحار ٤: ١٢١ / ٦٥.

(٨). البقرة ٢: ١٠٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٤ يزيد فى الخلق و ما معمّر أو ناقص إلا هو المعغير و ليلة القدر يقدر السنة ثم له المشاء فيما دونه قال (ع): «الناسخ ما حوّل و ما ينسها، مثل الغيب الذى لم يكن بعد قوله: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ. قال: فيفعل الله ما يشاء و يحوّل ما يشاء؛ مثل قوم يونس اذا بدا له فرحمهم، و مثل قوله: فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ .

**[و عندهم (ع): ما يعمر من معمر و لا ينقص من عمره إلا فى كتاب]**

يزيد فى الخلق؛ كما قال تعالى: يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ. و ما معمّر أو ناقص من عمره، إلا هو المعغير له، و هو فى كتاب؛ كما قال: وَ مَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لَا - يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ. فى تفسير القمى: «و ما يعمر من معمر الخ؛ (يعنى، يكتب فى كتاب) و هو ردّ على من ينكر البداء.»

**[و عندهم (ع): تقدر تقادير السنة فى ليلة القدر]**

و ليلة القدر يقدر السنة؛ اى تقاديرها، و يكتبها ثم له المشاء بعد ذلك اجمالاً فيما دونه، فيمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء على ما يأتى

توضيحه في حديث محاجة الرضا (ع) مع العلماء بحضرة المأمون، ما احتج به (ع) على سليمان المروزي في مسألة البداء، قال (ع): «ما انكرت من البداء يا سليمان! والله - عز وجل - يقول: أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا. و يقول - عز وجل -: وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ.

و يقول: يَدْبِغُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَقُولُ: يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ وَيَقُولُ: وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ وَيَقُولُ: وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَيَقُولُ: وَ مَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لَا يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ.

قال سليمان: هل رويت فيه عن آبائك شيئا؟ قال (ع): نعم، رويت عن ابي

(١). الذاريات ٥١: ٥٤.

(٢). البحار ٤: ١١٦ / ٤٢.

(٣). فاطر ٣٥: ١.

(٤). فاطر ٣٥: ١١.

(٥). مريم ١٩: ٦٧.

(٦). الروم ٣٠: ٢٧.

(٧). البقرة ٢: ١١٧.

(٨). فاطر ٣٥: ١.

(٩). السجدة ٣٢: ٧.

(١٠). التوبة ٩: ١٠٦.

(١١). فاطر ٣٥: ١١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٥

عبد الله (ع)، أنه قال: إن لله علمين: علما مخزونا مكنونا، لا يعلمه إلّا هو، من ذلك يكون البداء؛ و علما علمه ملائكته و رسله، فالعلماء من اهل بيت نبيك يعلمونه، قال سليمان: احب ان تنزعه لي من كتاب الله - عز وجل؛ قال (ع): قول الله - عز وجل - لنبيه: فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ إِرَادَ اهْلَاكِهِمْ ثُمَّ بَدَأَ لَهُ، فقال: وَ ذَكَرَ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ. قال سليمان: زدني جعلت فداك!

قال (ع): لقد حدثني ابي، عن آبائه: أن رسول الله (ص) قال: إن الله - عز وجل - اوحى الى نبي من انبيائه، ان اخبر فلان الملك: إني متوفيه الى كذا و كذا؛ فاتاه ذلك النبي فاخبره، فدعا الله الملك و هو على سريره، حتى سقط من السرير، و قال: يا رب اجلني حتى يشب طفلي و اقضى امري، فاوحى الله - عز وجل - الى ذلك النبي: ان ائت فلان الملك فاعلمه إني قد انسيت اجله و زدت في عمره خمس عشرة سنة؛ فقال ذلك النبي: يا رب! إنك المتعلم اني لم اكذب قط، فاوحى الله إليه: انما انت عبد مأمور، فابلغه ذلك، و الله لا يسأل عما يفعل، ثم التفت الى سليمان، فقال له: احسبك ضاهيت اليهود في هذا الباب؟

قال: اعوذ بالله من ذلك و ما قالت اليهود!

قال (ع): قالت اليهود: يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ يَعْنُونَ إِنَّ اللَّهَ فَرَّغَ مِنَ الْأَمْرِ، فليس يحدث شيئا، فقال الله - عز وجل - غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا؛ و لقد سمعت قوما سألو ابي، موسى بن جعفر (ع)، عن البداء، فقال (ع): و ما ينكر الناس من البداء، و ان يقف الله قوما يرجئهم لأمره؛

قال سليمان: الا تخبرني عن إنا أنزلناه في ليلة القدر، في أي شيء نزلت؟



قال (ع): يا سليمان! ليله القدر يقدر الله - عز وجل - فيها ما يكون من السنة الى السنة، من حيات أو موت أو خير أو شر أو رزق، فما قدره في تلك الليلة، فهو من المحتوم.

قال سليمان: الآن قد فهمت - جعلت فداك - فزدني؛

(١). الذاريات ٥١: ٥٤.

(٢). الذاريات ٥١: ٥٥.

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٦

قال (ع): يا سليمان! إن من الأمور امورا موقوفة عند الله - تبارك و تعالی - يقدم منها ما يشاء، و يؤخر ما يشاء، يا سليمان! إن عليا (ع) كان يقول: العلم علمان: فعلم علمه الله ملائكته و رسله، و علم عنده مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه، يقدم منه ما يشاء، و يؤخر ما يشاء، و يمحو و يثبت ما يشاء.

قال سليمان للمؤمن، يا امير المؤمنين. لا انكر بعد يومى هذا البداء، و لا اكذب به ان شاء الله.

اقول: البداء كما قلنا، هو مشية التغيير و تقدير على خلاف التقدير الأول، فهو مشية ثانية عقب المشية الأولى، و ان لم تكن متجددة لبداء الأمر، كما تكون لنا و الآيات التي استدلت (ع) بها، بعضها ظاهرة في تعدد المشية و تعقيب الاخرى للأولى؛ كقوله:

يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ وَقَوْلُهُ: مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ وَقَوْلُهُ: وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ بَلْ وَقَوْلُهُ: يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ

و اميا آيات خلق الانسان و خلق السماوات و الأرض، فإن فيها ليست إلا مشية واحدة، و لكن الاستدلال بها، مبنى على التحقيق دون الظاهر، لأن حدوث الخلق في الانسان أو غيره، بعد ان لم يكن يستلزم عند التحقيق مشيتين: «مشية قبل ان يكون على ان لا يكون، و مشية حين اذ كان على ان يكون، فالثانية واردة على الأولى، فان كانت المشية حادثة، فهما حادثتان، و ان كانت ازليئة، فهما ازليتان. و الفرق بين الأولى و الثانية في الحدوث و الازليئة مكابرة، و على ما بينت فوجه الاستدلال بالآيات ظاهر، و لا يحتاج الى تكلف.

قال العلامة المجلسي (ره) بعد نقل الحديث:

لعل استدلاله (ع) أولا بالآيات، لرفع الاستبعاد عما هو مبنى البداء، من أن لله تعالى ان يحدث شيئا لم يكن، و يغير ما قد كان خلاف ما زعمه اليهود، ان يد الله مغلوثة، و لم يفرق (ره) في الآيات بين بعضها و بعضها في الدلالة، و جعل أيضا بعضها

(١). البحار ٤: ٩٥/٢.

(٢). فاطر ٣٥: ١.

(٣). التوبة ٩: ١٠٦.

(٤). فاطر ٣٥: ١١.

(٥). الروم ٣٠: ٢٧.

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٧

مما يدل على النسخ، ثم حمله على التنظير و التمثيل لمشابهة البداء النسخ، و لم يذكره صريحا، و لا ارى فيها ما يدل على النسخ و لعله (ره) اراد قوله اميا يعدبهم الخ فتدبر! و اميا قول سليمان «احب ان تنزعه لى من كتاب الله» فإنه اراد شيئا من موارد البداء المتحققة المذكورة في القرآن.

ثم إن هذا الحديث، قد صرح بأن ما قدره في ليله القدر من الأمر المحتوم الذي لا يدخله البداء و المشية. و يؤيده ما عن العلاء عن محمد، قال: «سئل ابو جعفر (ع) عن ليله القدر، فقال (ع): تنزل فيها الملائكة و الكتب الى السيماء الدنيا، فيكتبون ما هو كائن في امر

السنة و ما يصيب العباد فيها، قال (ع): و امر موقوف لله تعالى فيه المشيئة يقدم منها ما يشاء و يؤخر ما يشاء، و هو قوله تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ .

هذا، و لكنها غير صريحة في النفي. و قد ورد أيضا ما يعارضه مما يثبتها فيه.

و طريق الجمع، يظهر من المثبتات بحملها على البداء في التقديم و التأخير و الزيادة و النقصان، و حمل المحتم على حتمية اصله؛ بمعنى أنه لم يجعل فيه المحو، فاصله محتم لا يرفع و يدخله البداء فيما سوى ذلك. فعن تفسير القمي:

فيها يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ؛ اى يقدر الله كل امر من الحق و الباطل، و ما يكون في تلك السنة، و له فيه البداء و المشيئة، يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء من الآجال و الأرزاق و البلايا و الأعراض و الأمراض و يزيد فيها ما يشاء، و ينقص ما يشاء، و يلقيه رسول الله الى امير المؤمنين، و يلقيه امير المؤمنين الى الائمة، حتى ينتهي ذلك الى صاحب الزمان. و يشترط له فيه البداء و المشيئة و التقديم و التأخير. ثم قال: حدثني بذلك ابي، عن ابن ابي عمير، عن عبد الله بن مسكان، عن ابي جعفر (ع) و ابي عبد الله (ع) و ابي الحسن (ع).

و أيضا القمي في قوله: لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ ، عن ابن مسكان، عن ابي عبد الله (ع) قال:

«اذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة و الروح و الكتبة الى سماء الدنيا، فيكتبون ما

(١). الرعد ١٣: ٣٩.

(٢). البحار ٩٧: ٩٧/ ١٢.

(٣). الدخان ٤٤: ٤.

(٤). البحار ٤: ١٠١/ ١٢.

(٥). الرعد ١٣: ٣٨ و ٣٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٥٨

يكون من قضاء الله في تلك السنة، فاذا اراد الله ان يقدم شيئا أو يؤخره أو ينقص شيئا، امر الملك ان يمحو ما يشاء، ثم اثبت الذي اراد، قلت: و كل شيء هو عند الله مثبت في كتاب؟ قال: نعم، قلت: فأى شيء يكون بعده؟ قال (ع): سبحان الله، ثم يحدث الله أيضا ما يشاء تبارك و تعالى.»

و عن العياشي، عن حمران، عن الصادق (ع) في قوله: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ ... قال (ع): «يا حمران! اذا كان ليلة القدر، نزلت الملائكة الكتبة الى السماء الدنيا، فيكتبون ما يقضى في تلك السنة من امر، فاذا اراد الله ان يقدم شيئا أو يؤخره، او ينقص منه أو يزيد، امر الملك فمحي ما شاء، ثم اثبت الذي اراد؛ فقلت له: عند ذلك، فكل شيء يكون فهو عند الله في كتاب؟ قال (ع): نعم، فقلت: فيكون كذا و كذا، ثم كذا و كذا حتى ينتهي آخره؟ قال (ع): نعم، فقلت: فأى شيء يكون بيده بعده؟ قال: سبحان الله، ثم يحدث الله أيضا ما شاء تبارك و تعالى.»

### [و أيضا ورد عنهم (ع) ما يدل على أن خصوص الأجل المقدر في ليلة القدر مما لا يؤخر]

هذا، و قد ورد أيضا ما يدل على أن خصوص لأجل المقدر في ليلة القدر مما لا يؤخر. فعن ابي بصير، عن الصادق (ع) في قوله: وَ لَنْ يُؤَخَّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا. قال (ع): «إن عند الله كتب موقوفة، يقدم منها ما يشاء و يؤخر، فاذا كان ليلة القدر، انزل الله فيها كل شيء يكون الى مثلها، و ذلك قوله: وَ لَنْ يُؤَخَّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجْلُهَا اذا انزل و كتبه كتاب السماوات و هو الذي لا يؤخره.»

و عن حمران، عنه (ع) في قوله: ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ قال (ع): «المسمى ما سمي لملك الموت في تلك الليلة، و هو

الذي قال الله: إِذَا

- (١). البحار ٤: ٩٩ / ٩.
- (٢). المصدر ٤: ١١٩ / ٥٥.
- (٣). و السرّ فيه، أنّه فرق بين الأجل و المؤجل، فالمؤجل اذا كان محتوما، يمكن ان يكون المحتوم نفسه دون اجله، فيقدم أو يؤخر، و الأجل ليس إلّا الوقت المعين، فاذا صار محتوما لم يبق معنى لمحتوميته إلّا محتومية الوقت المعين، فلا يمكن فيه التقديم و التأخير، مع أنّ الأجل المذكور فيه، فسره (ع) بما كتبه، كتاب السماوات فهو ما سمي للملك، و سيأتي أنّ ما سمي للملك لا يتغير.
- (٤). المنافقون ٦٣: ١١.
- (٥). المنافقون ٦٣: ١١.
- (٦). البحار ٥: ١٣٩ / ٢.
- (٧). الانعام ٦: ٢.
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٥٩
- جاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ وَ هُوَ الَّذِي سَمِيَ لِمَلِكِ الْمَوْتِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، وَ الْآخِرُ لَهُ فِيهِ الْمَشِيَّةُ، ان شاء قدّمه، و ان شاء أخره.
- و قد ظهر من هذه الروايات، أنّ الله تعالى بعد ما ينزل في ليلة القدر من كلّ شيء امورا موقوفة عنده له فيها المشية، و لا امتناع من ذلك.

### [ما ورد عنهم (ع) في الأجل المسمى و الاجل الموقوف]

- ثمّ إنّ يظهر من قوله تعالى: ثُمَّ قَضَى أَجْلاً وَ أَجْلاً مُّسَمًّى عِنْدَهُ. أنّ هناك اجلان و ظاهر الاثنيّية يقتضى الفرق بينهما، و ليس الفرق إلّا بالحتم و غير الحتم؛ كما قال الباقر (ع) فيه:
- «هما اجلان: اجل محتوم، و اجل موقوف. هو الذي فيه المشية.»
- و برواية اخرى عن الصادق (ع): «هما اجلان: اجل موقوف، يصنع الله ما يشاء و اجل محتوم.»
- و هذا المقدار لا اشكال فيه، إلّا أنّ الروايات مختلفة في تفسير المسمى عنده، و ما يحتمل البداء من الأجلين المذكورين في الآية. و هذا الاختلاف لا يضّر بالمقصود بعد اتفاق الجميع على وجود النوعين، كما هو ظاهر الآية. ففي رواية حمران: «كما سمعت أنّ المسمى ما سمي للملك الموت» و في رواية اخرى له عنده (ع): «أما الأجل الذي غير مسمى عنده، فهو اجل موقوف، يقدم فيه ما يشاء، و يؤخر فيه ما يشاء، و اما الاجل المسمى، هو الذي سمي في ليلة القدر.»
- و عن مسعدة بن صدقة، عنه (ع) أيضا نظيره. و اما ما بخلاف ذلك: فعن الحصيني عن الصادق (ع) في الآية، قال: «الأجل الأول، هو ما نبذه الى الملائكة و الرسل و الأنبياء، و الأجل المسمى عنده، هو الذي ستره عن الخلائق.»
- و عن ابن مسكان، عنه (ع) في الآية، قال: الأجل المقضى، هو المحتوم الذي قضاه الله و حتمه، و المسمى هو الذي فيه البداء يقدم ما يشاء و يؤخر ما شاء،

(١). يونس ١٠: ٤٩.

(٢). البحار ٤: ١١٦ / ٤٥.

(٣). الانعام ٦: ٢.

(٤). البحار ٥٢: ٢٤٩/١٣٣.

(٥). المصدر ٥: ١٤٠/٩.

(٦). المصدر ٤: ١١٦/٤٥.

(٧). المصدر ٤: ١١٦/٤٦.

(٨). المصدر ٤: ١١٧/٤٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٦٠

والمحتوم ليس فيه تقديم ولا تأخير.»

اقول: اى الأجل المحتوم، وهذا التفسير للمسمى عنده، وجعل المحتوم، هو المقضى اوفق بظاهر الآية، فلا بد في رفع التنافي، إما من حمل الأولى على اشتباه الرواء، و زيادة لفظ «غير» في رواية حمران في قوله (ع): «المدى غير مسمى عنده»؛ او يقال: إن المسمى مسميان: مسمى عنده الذى ستره عن الخلائق، وهو موقوف و يحتمل البداء، و المسمى الذى يسميه لملك الموت و الأنبياء و الرسل، و هو المحتوم على ما يجيء من أن الذى يعلمه الملائكة و الأنبياء لا يخالفه.

و على هذا، فتفسير المسمى فى تلك الروايات، ليس تفسيراً للآية، و إنما هو كلام وارد بعد ذكر الآية لا على وجه التفسير، او يقال ان المقضى مقضيان، و المسمى عنده مسميان؛ فإن المسمى للملائكة أيضا مسمى عنده، و الآية تحتل النوعين من المقضى و المسمى، و اختلاف التفسيرين مبنى على الوجهين.

تنبيه: الظاهر من قوله تعالى: فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ و من كثير من الأخبار و كذا المفهوم من تسمية الليلة بليلة القدر، ان التقدير بنفسها يقع فيها، و أنها زمان التقدير و ظرفه، و لكن يمكن ان يستظهر من قوله: تَنْزَلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا، بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ و كذا من حديث حمران و غيره، إن الليلة، ظرف نزول الملائكة و الكتاب بالتقدير و زمانه، لا ظرف التقدير. و عليه فلا يستلزم حدوث التقدير فى تلك الليلة، و تسميتها بليلة القدر باعتبار نزول القدر فيها من السماء الى الأرض. إلا أن هذا محض الاحتمال، و لا صراحة لها فيما ذكر، و لا ظهور فى نفي حدوث التقدير و تجدده، فإن غاية ما يظهر منها نزول الملائكة بالتقدير، و اما كونه سابقاً؛ يعنى، بالتقدير الأول و المشيئة الأولى، او حادثاً بالمشيئة الثانية، فهى ساكنة عن ذلك، و ما يعارضها صريح فى التغيير و التبديل، و التقديم و التأخير و هذا من البداء.

فالتقدير فى ليلة القدر على مذهب اهل البيت (ع) من موارد البداء، و اما عند غيرهم، فالتقدير فى ليلة القدر و غيرها سواء، و كلها عندهم بالمشيئة الأولى.

(١). البحار ٤: ٧/٩٩.

(٢). الدخان ٤٤: ٤.

(٣). القدر ٩٧: ٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٦١ و ليس فى المحتوم و المضى بداو إنما البداء فيما استفردا

لا فى الذى أفضى إلى من يجتنبى من ملك و من وصى أو نبى

إلا بأن يعلمهم شرط البداء أو كان فى إخفائه سر بدا

فيما يحتمل البداء، و ما لا يحتمل من الموارد

{البداء ليس فى المحتوم و المضى}

هداية الأمة الى معارف الأئمة؛ النص؛ ص ٧٦١

و ليس في المحتوم و الممضى؛ اى الذى بلغ حدّ الإمضاء، و صادف فعلية القضاء، بدا. اما المحتوم، فلانّ البدء يناقض الحتم، و الجمع بينهما، كالجمع بين الوجوب و الإباحة، و اما الممضى، فلانّهُ آخر مراحل التقدير، و قد بلغ الانشاء مرتبة الوقوع و الفعلية. و قد تقدّم في المشيئة حديث معلى بن محمّد عن العالم (ع)، قوله:

«و لله تبارك و تعالى، البدء فيما علم، متى شاء و فيما اراد لتقدير الاشياء، فاذا وقع القضاء بالامضاء، فلا بدء؛ فله تعالى فيه البدء ممّا لا عين له، فاذا وقع العين المفهوم المدرك، فلا بدء، و الله يفعل ما يشاء.» و عن الصادق (ع): «إنّ الله - عزّ و جلّ - اخبر محمّدا (ص) بما كان، منذ كانت الدنيا، و بما يكون الى انقضاء الدنيا، و اخبره بالمحتوم من ذلك، و استثنى عليه فيما سواه.» و قد مرّ ما يدلّ على ذلك أيضا. و إنّما البدء فيما استفرد هو تعالى بعلمه، و استأثره لغيبه، و جعله من مكنون سرّه. و قد تقدّم الآن في الأجل ما يدلّ عليه. لا في الذى أفضى إلى من يجتبيء، من ملك و من وصّى أو نبّى. فعن الصادق (ع):

«إنّ لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلّا هو، من ذلك البدء؛ و علم علّمه ملائكته و رسله و انبيائه، و نحن نعلمه.»

و عنه (ع) أيضا، قال: فما يقدر من شىء و يقضيه في علمه، فذلك يا حمران! علم موقوف عنده غير مقضى، لا يعلمه غيره، له فيه المشيئة، فيقضيه اذا اراد.»

إلّا بأن يعلمهم شرط البدء لنفسه، كما تقدّم في حديث القمى، أو كان في إخفائه؛ اى اخفاء الشرط و عدم اظهاره سرّ بدا للموحى إليه و غيره بعد وقوعه؛ كما

(١). البحار ٥: ١٠٢ / ٢٧.

(٢). الكافي ١: ١٤٨ / ١٤.

(٣). المصدر ١: ١٤٧ / ٨.

(٤). البحار ٤: ١١٠ / ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٦٢ إذ لم يكن كذب نفسه و لامليكا أو أئمة أو رسلا

و إنهم لو لاه يمحو ما يشاء لأخبروا عمّا يكون من مشاء\*\*\* في حديث الرضا (ع) مع سليمان المروزى، و ما يأتى من حديث عيسى و اخباره بموت عروس، و اخبار النبى (ص) بموت اليهودى. و عن سليمان الطلحى، قال: «قلت لأبى جعفر (ع): اخبرنى عمّا اخبرت به الرسل عن ربّها، و انتهت ذلك الى قومها، أ يكون لله البدء فيه؟ قال (ع): اما انى لا اقول لك إنّه يفعل، و لكن ان شاء فعل.» إذ لم يكن كذب نفسه، و لا مليكا أو أئمة أو رسلا؛ فإنّه تعالى اذا اخبر بشىء و اخلفه، فقد كذب نفسه، و كذلك الملك و الرسول و الإمام، اذا اخبروا بشىء فاخلفه تعالى، فقد كذبهم. قال ابو جعفر (ع):

«العلم علمان: علم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه، و علم علّمه ملائكته و رسله؛ فاما ما علّم ملائكته و رسله، فإنّه سيكون لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله، و علم عنده مخزون يقدر فيه ما يشاء، و يؤخّر ما يشاء، و يثبت ما يشاء.»

و قال الصادق (ع): «إنّ الله - تبارك و تعالى - علمين: علما اظهر عليه ملائكته و رسله و انبيائه، فما اظهر عليه ملائكته و رسله و انبيائه، فقد علمناه، و علما استأثر به فاذا بدا لله في شىء منه، اعلمنا ذلك، و عرض على الأئمة الذين كانوا قبلنا.»

و عن الفضيل، عن الباقر (ع)، قال: «من الأمور، امور موقوفة عند الله، يقدر منها ما يشاء، و يؤخّر ما يشاء و يثبت ما يشاء.»

و عنه، عنه (ع) أيضا: «من الأمور، امور محتومة، جائئة لا محالة؛ و من الأمور امور موقوفة عند الله، يقدر منها ما يشاء، و يمحو ما يشاء، و يثبت منها ما يشاء، و لم يطلع على ذلك احدا؛ يعنى، الموقوفة؛ فاما ما جاءت به الرسل، فهى كائنة لا يكذب نفسه و لا نيته و لا ملائكته.»

و إنهم (ع)؛ اي الرسل و الأئمة، لو لاه تعالى، يمحو ما يشاء، لأخبروا عمّا

(١). البحار ٤: ١٢٢ / ٧٠.

(٢). المصدر ٤: ١١٣ / ٣٦.

(٣). الكافي ١: ٢٥٥ / ١.

(٤). المصدر ١: ١٤٧ / ٧.

(٥). البحار ٤: ١١٩ / ٥٨.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٦٣

يكون من مشاء و لكثير اخبارهم في ذلك، و لكنهم من اجل ملاحظة البداء لم يخبروا الا بالمحتوم، او ذكروا أنه ممّا يحتمل البداء. و ربّما سكتوا عن ذلك احيانا لسرّ فيه.

و من اجل ذلك، قال الباقر (ع) لما سأله محمّد بن الفضيل عن انقراض دولة بنى العباس: «اما أنه لم يوقّت لنا فيه وقت، و لكن اذا حدّثنا كم بشيء فكان كما نقول، فقولوا صدق الله و رسوله، و ان بخلاف ذلك، فقولوا: صدق الله و رسوله توجروا مرتين.» و عن ابي حمزة، عنهما (ع)، قال: يا أبا حمزة! إن حدّثناك بامر أنه يجيء من هاهنا، فجاء من هاهنا، فإنّ الله يصنع ما يشاء، و ان حدّثناك اليوم بحدّث و حدّثناك غدا بخلافه، فإنّ الله يمحو ما يشاء.»

و لأجل ذلك، قال امير المؤمنين (ع): «لو لا آية في كتاب الله، لأخبرتكم بما كان و بما هو كائن الى يوم القيامة، و هي هذه يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ .

و عن زرارة، عن الباقر (ع)، قال: كان على بن الحسين (ع) يقول: لو لا آية في كتاب الله، لحدّثتكم بما يكون الى يوم القيامة! فقلت اية آية؟ قال (ع): قول الله:

يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ. و عن البيهقي، عن الرضا (ع)، قال: قال على بن الحسين و على بن ابي طالب قبله و محمّد بن على و جعفر بن محمّد (ع): «كيف لنا بالحديث مع هذه الآية؟ يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ؛ فأمّا من قال: بأنّ الله لا يعلم الشيء إلّا بعد كونه، فقد كفر و خرج عن التوحيد.»

و عن البيهقي أيضا، عن الرضا (ع)، قال: «قال ابو عبد الله و ابو جعفر و على بن الحسين و الحسن بن على و على بن ابي طالب (ع): «و الله لو لا- آية في كتاب الله، لحدّثناكم بما يكون الى ان تقوم الساعة يَمْحُوا اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.»

(١). البحار ٤: ٩٩ / ٨.

(٢). المصدر ٤: ١١٩ / ٥٩.

(٣). المصدر ٩٢: ٧٨.

(٤). المصدر ٤: ١١٨ / ٥٢.

(٥). المصدر ٤: ١١٥ / ٤٠.

(٦). البحار ٤: ٩٧ / ٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٦٤ و من أفاعيل البداء ردّ القضاء بالصدقات و الصلوات و الدعاء

و غيرها ممّا يبذل القدر بالقدر الآخر من خير و شرّ

و من وقوعه رجوع آدم في هبة العمر لداود اعلم

### في بيان تأثير البداء و اسبابها، و ذكر شيء مما وقع فيه البداء

#### [ردّ القضاء بالصلاة و الصدقات و الدعاء]

و من أفاعيل البداء، ردّ القضاء بالصّدقات و الصلّات؛ كصلة الرحم و غيرهم، و الدعاء و غيرها من الحسنات و السيئات، ممّا يبذل القدر بالقدر الآخر من خير و شرّ، فيبدّل القدر الخير بالشرّ، و القدر الشرّ بالخير. قال رسول الله (ص):  
«الدعاء يردّ القضاء.»

و قال الصادق (ع) في الحديث المتقدّم: «فمن ذلك الذي يردّ القضاء، و ذلك الدعاء، مكتوب عليه الذي يردّ به القضاء، حتّى اذا صار الى أمّ الكتاب لم يغن الدعاء شيئاً.»

و قال رسول الله (ص): «إنّ المرء ليصل من رحمه و ما بقى من عمره إلا ثلاث سنين، فيمدّها الله الى ثلاث و ثلاثين سنة، و إنّ المرء ليقطع رحمه و قد بقى من عمره ثلاث و ثلاثون سنة، فيقصرها الله الى ثلاث سنين أو ادنى.»

رواه الحسين بن زيد بن علي، عن جعفر بن محمّد، عن ابيه، ثمّ قال الحسين بن زيد: «و كان جعفر (ع) يتلو هذه الآية: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ ... و قد ورد في العدل و الاحسان و الظلم و العدوان و الحسنات و السيئات في أنّها اسباب تغيير النعم و النقم كثيرا لا مجال لذكرها.

#### [و من وقوع البداء هبة آدم (ع) ثلاثين سنة من عمره لداود (ع)]

و من وقوعه؛ اي وقوع البداء، رجوع آدم في هبة العمر لداود اعلم ذلك. فعن ابي حمزة الثمالي، عن الباقر (ع)، قال:  
«ان الله - عزّ و جلّ - عرض على آدم اسماء الأنبياء و اعمارهم، فمرّ باسم داود النبيّ، فإذا عمره في العالم اربعون سنة؛ فقال آدم: يا رب ما اقلّ عمر داود و اكثر

(١). البحار ١٠: ١/٩٨.

(٢). المصدر ٤: ١٢١/٦٥.

(٣). المصدر ٤: ١٢١/٦٦.

(٤). الرعد ١٣: ٣٩.

(٥). البحار ٤: ١٢١/٦٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٦٥ و رحم داود على الشّابّ العزب كذا اليهوديّ الذي ساق الحطب و قول عيسى في عروس تهلك و نعي حزقيل و مدّ الملك عمري! يا رب ان انا زدت داود من عمري ثلاثين سنة، أ تثبت ذلك له، قال: نعم يا آدم، قال: فإنّي قد زدته من عمري ثلاثين سنة، فانفذ ذلك له و اثبتها له عندك و اطرحها من عمري.

قال ابو جعفر (ع): فاثبت الله لداود في عمره ثلاثين سنة، و كانت له عند الله مثبتة، فذلك قول الله - عزّ و جلّ -: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ قال: فمحي الله ما كان عنده مثبتا لآدم (ع)، و اثبت لداود ما لم يكن عنده مثبتا؛

فمضى عمر آدم، فهبط ملك الموت لقبض روحه، فقال له آدم: يا ملك الموت! إنّه قد بقى من عمري ثلاثون سنة، فقال ملك الموت: يا آدم! ألم تجعلها لابنك داود النبيّ و طرحتها من عمرك حين عرض عليك اسماء الأنبياء من ذريّتك، و قد عرضت



عليك اعمارهم و انت يومئذ بوادي الدخياء!؟ فقال له آدم: ما اذكر هذا، فقال له ملك الموت: يا آدم! لا تجحد! أ لم تسأل الله - عز وجل - ان يثبتها لداود، و يمحوها من عمرك، فاثبتها لداود في الزبور، و محاها من عمرك في الذكر، قال آدم: حتى اعلم ذلك؟ قال ابو جعفر (ع): و كان آدم صادقا لم يذكر و لم يجحد فمن ذلك اليوم امر الله - تبارك و تعالى - ان يكتبوا بينهم اذا تداينوا و تعاملوا الى اجل مسمى لنسيان آدم و جحوده ما جعل على نفسه.»

### [و من وقوع البداء رحم داود (ع) على الشاب العزب]

و من الوقوع أيضا، رحم داود على الشاب العزب. و حاصل قصته على ما رواه ابو حمزة عن الباقر (ع): «إنه كان شاب رث الهيئة، يكثر الجلوس و الصمت عند داود (ع)؛ فنزل في بعض الأيام ملك الموت، و سلم على داود و حد النظر على الشاب، فسأله داود عن ذلك، فقال: إنني امرت بقبض روحه الى سبعة أيام؛ فزق له داود، و سأله هل عندك امرأة؟ فقال: ما تزوجت قط، فامر داود بالزواج من ابنة رجل عظيم القدر في بني اسرائيل، و امره ان يوافيه في ذلك الموضوع بعد سبعة؛ فوافاه و اطال الجلوس عنده،

(١). البحار ٤: ١٥ / ١٠٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٦٦

و داود ينتظر قبض روحه الى ان مضى النهار، فامر بالانصراف و الموافاة بعد سبعة اخرى، و كذلك في المرتبة الثالثة؛ فجاء ملك الموت، فقال له داود: أ لست حدثتني بأنك امرت بقبض روح هذا الشاب الى سبعة أيام. قال: بلى، قال: فقد مضت ثمانية و ثمانية و ثمانية! قال: يا داود! إن الله رحمه برحمتك له، فأخر في اجله ثلاثين سنة.»

### [و من وقوع البداء، اليهودي الذي ساق الحطب]

كذا اليهودي الذي ساق الحطب؛ فعن الصادق (ع)، قال:

«مرّ يهودي بالنبى، فقال السام عليك، فقال النبى (ص): عليك، فقال اصحابه:

إنما سلم عليك بالموت، فقال النبى (ص): و كذلك رددت، ثم قال النبى (ص): إن هذا اليهودي يعضه اسود في قفاه فيقتله؛ فذهب اليهودي فاحتطب حطبا كثيرا، فاحتمله فلم يلبث ان انصرف، فقال رسول الله (ص): ضعه، فوضع الحطب، فاذا اسود في جوف الحطب عاض على عود؛

فقال (ص): «يا يهودي! ما عملت اليوم؟ قال: ما عملت عملا إلا حطبي هذا، حملته فجئت به، و كان معي كعكعتان، فاكلت واحدة، و تصدقت بواحدة على مسكين، فقال رسول الله (ص): بهذا دفع الله عنه؛ و قال: إن الصدقة تدفع ميتة السوء عن الانسان.»

### [و من وقوعه أيضا، قول عيسى في عروس أنها تهلك]

و من الوقوع، قول عيسى مشابها لهذه القصة في عروس، أنها تهلك. فعن الصادق (ع) في قصتها ما حاصله:

إن عيسى (ع) مرّ بعروس تزف الى زوجها، فقال: يجلبون اليوم و سيكون غدا، فقيل. لم يا رسول الله؟ قال: لأن صاحبته ميتة فتسامع بذلك اهل التفاق، و قالوا: ما اقرب غدا؛ فلما اصبحوا، اخبروا عيسى بأنها لم تمت، فقال: يفعل الله ما يشاء، ثم جاءها فسألها، فقال: ما صنعت ليلتك هذه؟ قالت: لم اصنع شيئا، إلا ما كنت اصنعه فيما مضى، كان سائل في كل ليلة جمعة يعترينا و نيله بشيء يقوته الى



مثلها، فاتانا الليلة، فلم يحفل به احد من اهلى، لأنهم كانوا فى مشاغل، فلما هتف مرارا قمت متنكرة حتى انلته كما نيله، فقال لها: تنحى عن مجلسك، فاذا تحت ثيابها افعى مثل جذعة، عاض على ذنبه! فقال (ع): بما صنعت، صرف عنك هذا.»

(١). البحار ٤: ٣١ / ١١١.

(٢). المصدر ٤: ٦٧ / ١٢١.

(٣). البحار ١٤: ٢٢ / ٢٤٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٦٧ و الحط عن أمة موسى الأجل والمد للشيعه فى طول البلاء \*\*\*

### [و من وقوعه أيضا، طول عمر حزقيل و ملكه بعد إخباره بموته]

و نعى حزقيل الملك بموته، و مدد الملك فى عمره. و قصيته على ما ذكر الصادق (ع)، بعينها ما ذكره الرضا (ع) فى محتجته مع سليمان المروزى، ألا أنه (ع) قال: «اوحى الى نبي من انبيائه...» و لم يذكر اسمه.

### [و من وقوعه أيضا، حط الأجل عن أمة موسى]

و من الوقوع، الحط عن أمة موسى الأجل مائة و سبعين سنة، و المدد للشيعه بسبب اذاعتهم الحديث، و تقصيرهم فى التصرف فى طول البلاء؛ أما الأول: فعن الصادق (ع) أنه قال:

«اوحى الله الى ابراهيم أنه سيولد لك، فقال لسارة، فقالت: أ ألد و انا عجوز؟

فاوحى الله إليه: أنها ستلد و يعذب اولادها أربعمائه سنة بردها الكلام على! قال (ع):

فلما طال على بنى اسرائيل، ضجوا و بكوا الى الله اربعين صباحا، فاوحى الله الى موسى و هارون، يخلصهم من فرعون فحط عنهم مائة و سبعين سنة، ثم قال (ع): هكذا انتم لو فعلتم لفرج الله عنا، فاما اذا لم تكونوا فإن الأمر ينتهى الى منتهاه.»

و نظير ذلك فى بنى اسرائيل حديث آخر عن الصادق (ع) أيضا، قال (ع):

«كان فى بنى اسرائيل نبي و عده الله ان ينصره الى خمسة عشر ليلة، فاخبر بذلك قومه، فقالوا: و الله اذا كان ليفعلن و ليفعلن! فاخره الله الى خمسة عشر سنة، و كان فيهم من وعده النصر الى خمس عشرة سنة، فاخبر بذلك النبي قومه، فقالوا: ما شاء الله فعجله الله لهم خمس عشرة ليلة.»

و أما الثانى: فعن ابي بصير، قال: «قلت له (ع): أ لهذا الأمر امر نريح إليه ابدانا و ننتهى إليه؟ قال: بلى، و لكنكم أذعتم، فزاد الله.»

و عن ابي حمزة، قال: «قلت لأبي جعفر (ع): إن علينا (ع) كان يقول الى السبعين

(١). البحار ٤: ٢ / ٩٥.

(٢). البحار ٤: ٥٠ / ١١٨.

(٣). اظهروا بذلك الانكار و الاستبعاد و اليأس و تكذيب ما اخبر النبي، و المعنى أنه لو كان ذلك من الله لآتى بالنصر، و لا معنى لتأخيره بخمس عشرة ليلة.

(٤). البحار ٤: ٣٢ / ١١٢.

(٥). المصدر ٤: ٣٨ / ١١٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٦٨ النسخ و البداء ممّا اتّحدا حقيقةً يختلفان مورداً و يغلب البداء في دفع القدر و النسخ في الرفع لحكم استقرّ بلاء، و كان يقول بعد البلاء رخاء، و قد مضت السبعون و لم نر رخاء؛ فقال (ع): يا ثابت! إنّ الله تعالى كان وقت هذا الأمر في السبعين، فلمّا قتل الحسين (ع)، اشتدّ غضب الله على اهل الأرض، فأخّره الى اربعين و مائة سنة، فحدّثناكم، فاذعتم الحديث، و كشفتم قناع السرّ فأخّره الله، و لم يجعل له بعد ذلك وقتاً عندنا يَمْحُوا اللهُ ما يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ. قال ابو حمزة: و قلت ذلك لأبي عبد الله (ع)، فقال: قد كان ذلك.»

و عن الصادق (ع)، كان يقول: «كان هذا الأمر فيّ فأخّره الله، و يفعل بعد في ذريّتي.»

اقول: هذا الّذى وقع البداء فيه، هو الفرج الجزئيّ الّذى عبّر عنه بالرخاء، و الّا فالفرج الكلّي قد قدّر على يدى القائم بالمشيئة الحتمية فقط. و قد اكتفيت بنقل هذا المقدار ممّا وقع البداء فيه، و في اخبار اهل البيت (ع) كثير من امثال ذلك.

### في اتّحاد البداء و النسخ و اختلافهما

#### [مورد النسخ الأحكام التكوينية، و مورد البداء الأمور التكوينية]

النسخ و البداء ممّا اتّحدا حقيقةً، و لكن يختلفان مورداً؛ فإنّ النسخ أيضاً مشيئة التغيير و تقدير بعد تقدير، لكن مورد النسخ، هي الأحكام التكوينية، و البداء في الأحوال و الأمور التكوينية؛ بل ليس إلّا شيء واحد، و هو البداء، إلّا أنّ البداء في المشيئة، قد يكون في المشيئة الطليئة، و قد يكون في الاقدار الكونية. و ذلك لأنّ المشيئة تتنوع كذلك نوعين، و لكن سمى البداء الطليبي باسم خاصّ، و هو النسخ، فالبداء عام، و النسخ خاصّ. و عليه، فانكار البداء، انكار للنسخ أيضاً، و الاقرار به، اقرار به.

و هذا الاتّحاد في الحقيقة و الاختلاف في المورد، هو الّذى يظهر عن جماعة كالصدوق و السيد و الشّيخ، بل قال السيّد: «المراد بالبداء، هو النسخ.» و قد حكى عن الداماد أنّه قال: «البداء كأنه نسخ تكويني، و النسخ كأنه بداء تشريعي.» و لكن حكى

(١). الرعد ١٣: ٣٩.

(٢). البحار ٤: ١١٤ / ٣٩.

(٣). المصدر ٤: ١١٤ / ٤٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٦٩

عنه أيضاً أنّه قال: «حقيقة النسخ، انتهاء امد الحكم.» و تبعه في ذلك غيره، و لازم هذا بعد الحكم بالاتّحاد القول، بأنّ البداء أيضاً انتهاء امد التقدير.

و ظنّي، أنّه جرى في هذا التفسير على مقتضى فلسفته، او كان من فلتات غفلته؛ اذ ليس مراده مجرد انتهاء الأمد، بل المراد انتهائه بحسب الجعل، و هذا في الحقيقة انكار البداء و جعل الحكم من أوّل الأمر كالموقت، مقيداً بالأجل و محدوداً بالأمد، فلو كان المراد بالبداء عند الأئمة (ع) هذا المعنى، فهذا ليس ممّا يَنازع في امكانه، او يقال أنّه يستلزم الجهل و الخطاء و السهو، او ينافي العلم الأزلي، فإنّ بداهة تنوع الأحكام و كذا الاقدار الى نوعين: مطلقة و مؤجلة من الضرورة بحدّ لا مجال للارتباب فيه.

#### [ما هو البداء المتنازع فيه؟]

و أنّما البداء المتنازع فيه، هو التغيير المسبّب عن الأسباب الحادثة، و تغيير المشيئة و حدوثها؛ اعني تبدل المشيئة الأولى بالمشيئة الثانية الحادثة بعدها لا انتهاء امد المشيئة الأولى و ابتداء فعليّة المشيئة الاخرى، الّتي هي كالأولى حدوثاً في مقام الانشاء، و ان كانت ذلك

أيضا يستلزم الانتهاء، ألا أن ذلك الانتهاء ليس عن انتهاء الأمد المجعول، بل برفع المشيئة و تغييرها، وهذا هو الذي يشكل فهمه على غير الأوحدي، و يصعب تصويره مصونا عن تلك المحاذير.

و كيف كان، فهما يختلفان أيضا في جهات اخرى، من غلبة استعمال كل منهما في شيء، و الحكمة و المصلحة الداعية لكل منهما، و السبب المقتضى لهما. و قد اشرت إليها بقولي:

### [البداء يكون في دفع القدر غالبا]

و يغلب البداء بحسب الاستعمال في دفع القدر كالموارد المتقدمة التي ذكرناها و كقوله تعالى: فَتَوَلَّ عَنْهُمْ . فعن ابي بصير، عن الصادق (ع)، قال: «إِنَّ اللَّهَ - تبارك و تعالى - قَالَ لِنَبِيِّهِ: فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ ، اراد ان يعذب اهل الأرض، ثم بدا لله فنزلت الرحمة، فقال: ذَكَرَ يَا مُحَمَّدٌ فَإِنَّ الذُّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ . و قد تقدم مثله عن الباقر (ع) و الرضا (ع).

(١). الذاريات ٥١: ٥٤.

(٢). الذاريات ٥١: ٥٤.

(٣). الذاريات ٥١: ٥٥.

(٤). البحار ٤: ٢٨ / ١١٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٧٠ كل لحكمة و مقتضى له لو لا اقتضى النكال ما بدله \*\*\*

### [النسخ يكون في رفع الحكم المستقر غالبا]

و قد يكون البداء في الرفع أيضا كرفع العذاب عن قوم يونس. و النسخ بعكس ذلك، فغالبا استعماله في الرفع لحكم استقر و عمل به مدة، كنسخ القبلة و نسخ الشرائع بعضها بعضا، و قد يكون قبل وقت العمل، فيكون دفعا؛ كقوله تعالى: إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ. فوجب عليهم الجهاد الواحد مع عشرين، ثم نسخه بقوله بعده الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ.

و قد يطلق النسخ على البداء، و لعله من ذلك قوله: ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّهَا نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا. و قد ذكر هنا الرفع و الدفع معا. قال الباقر (ع): «الناسخ ما حوّل و ما ينسبها، مثل الغيب الذي لم يكن بعد.»

كل من البداء و النسخ لحكمة في الجعل، و مقتضى للوقوع؛ بمعنى، السبب له بالخصوص، ليس في غيره؛ فإن البداء حيث يكون في التكوين، فالحكمة و المصلحة فيه هي الحكمة و المصلحة التكوينية المقتضية للايجاد، من اظهار القدرة و العظمة و التدبير و غيرها، و اسبابه أيضا ما يناسب هذا الشأن؛ كالعدل و الاحسان و الظلم و العدوان مثلا.

و النسخ حيث يكون في التكليف، فالحكمة فيه هي المصلحة التوعية المرعية في اصل التكليف من العبودية، و لا محالة تكون اسبابه أيضا مما يقتضى التدريب في الدرجات، او التخفيف في الحرجات.

و لكن ذلك في كل منهما لو لا اقتضى النكال من العقوبة و التأديب ما قد بدله و غيره، و إلا فهما يشتركان فيه، فإنه قد يكون النسخ من العقوبة كتحويل الطيبات على اليهود؛ كما قال تعالى: فَيُظْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ.

و قد يكون البداء أيضا من العقوبة و موارد كثيرة.

(١). الانفال ٨: ٦٥.

(٢). الانفال ٨: ٦٦.

(٣). البقرة ٢: ١٠٦.

(٤). البحار ٤: ١١٦ / ٤٢.

(٥). النساء ٤: ١٦٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٧١ العدل قد يقابل الظلم كما يقابل الجبر الذي تقدما  
و اختلفوا في الثاني دون الأول إذ قرّر الكتاب بالنص الجلي  
و العقل قاض عند غير الأشعري بقبحه فهو عن الظلم برىء

### و من افعاله تعالى و صفاته الفعلية، عدله

#### إشارة

العدل قد يقابل الظلم، كما يقابل الجبر الذي تقدما، و قد خلط بينهما القاصرون، و لم يميزوا بينهما؛ و لذلك اشتبه عليهم موضع  
الخلافا، و اختلفوا في الثاني دون الأول، و ان اختلفوا في تقرير دليله؛ فإنّ عدم جواز الظلم عليه تعالى، من ضروريات الإسلام و  
المتفق عليه بين المسلمين؛ إذ قرّر الكتاب نفى الظلم بالنص الجلي. حيث قال:

وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ. و قال: وَا لَّا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا. و قال: إِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ. و قال: وَا لَّهِ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ. و قال:  
شَهِدَ اللّٰهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ.

و كيف ينكر هذا النص الصريح من ينتحل الاسلام، و إنّما اختلفوا في العدل المقابل للجبر و لكن لا على وجه التصريح بنفى العدل  
أيضا، فإنّ احدا لم يصرح بأنّه غير عادل، او ليس بعادل؛ بل إنّما نسب نفى العدل الى من نسب إليه الزاما بالتزامه بالجبر، او بما يلزم  
منه الجبر، و أنّما التزم من التزم به؛ إمّا لزعمه أنّ الجبر لا يناهى العدل، لأنّ كلّ ما يجرى منه تعالى على عبده، فهو تصرّف في ملكه،  
فلا ظلم؛ اذ الظلم هو التصرّف في غير ملكه و على هذا، لا يبقى للظلم بالنسبة إليه تعالى معنى، فلا معنى للاهتمام بنفيه في الآيات  
الكثيرة. فعلى هذا القائل به لا بدّ ان يلتزم بأنّ النفي فيها من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛

و امّا لزعمه أنّ كون فعل العبد من الله، لا يستلزم الجبر مع الاطلاق في الإرادة.

و كيف كان، فنفي الظلم عنه تعالى بعد الاتفاق، ثابت بالكتاب. و العقل أيضا قاض

(١). فصلت ٤١: ٤٦.

(٢). الكهف ١٨: ٤٩.

(٣). النساء ٤: ٤٠.

(٤). آل عمران ٣: ١٠٨.

(٥). آل عمران ٣: ١٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٧٢ و يظلم الضعيف ذو الحاجات و هو غنى قادر بالذات

نهى عن الظلم، و كيف يفعل؟ دعى الى العدل، فكيف يهمله؟ عند غير الأشعري بقبحه، فهو تعالى عن الظلم برىء. و امّا الأشاعرة،

فإنهم لا يرون الحسن و القبح للأشياء بالعقل، بل هما عندهم بالشرع، فما امر به الشرع و ندب إليه، فهو حسن و ما نهى عنه، فهو قبيح عندهم.

ثم إن حكم العقل بنفى الظلم عنه تعالى من وجهين: احدهما: بالنظر الى نفس الظلم، فإنه قبيح عند العقل، و هو تعالى لا يجوز القبيح عليه؛ ثانيهما: بالنظر الى ما يلازمه، و امتناع ذلك في ذاته تعالى. و إليه اشرت بقولي:  
و إنما يظلم الضعيف العاجز عن استيفاء مراده بدون الظلم أو يظلم ذو الحاجات لدفع حاجته، و هو تعالى غنى قادر بالذات، فلا يحتاج الى الظلم و لا يعجز عما يريد بدونه.

### [امتناع الظلم في ذاته تعالى عقلا، بالنظر إلى ما يلازمه]

و قد يقبح العقل عليه الظلم بوجه آخر، و هو أنه تعالى نهى عن الظلم، و فكيف يفعله؟ و أيضا دعى إلى العدل و امر به فكيف يهمله؟ و يقبح على الحكيم أن يأمر بشيء ثم يخالفه الى غيره، او ينهى عن شيء ثم يأتي به، و قد قبح ذلك في كتابه بقوله: لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبِيرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ. و قوله:  
أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَ فَلَا تَعْقِلُونَ.  
فأما نهيه عن الظلم فكثير. من ذلك قوله: وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ. و قوله:  
وَ الظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.  
و أما امره بالعدل، فمنه، قوله: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ. و قوله:  
وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ. و قوله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ. وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى  
أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى.

(١). الصف ٦١: ٢ و ٣.

(٢). البقرة ٢: ٤٤.

(٣). آل عمران ٣: ٥٧.

(٤). الانسان ٧٦: ٣١.

(٥). النحل ١٦: ٩٠.

(٦). النساء ٤: ٥٨.

(٧). المائدة ٥: ٨.

(٨). المائدة ٥: ٨.

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٧٣ عدل و لا يجور في قضيتته جلّ عن الظلم على رعيته  
و العدل أن لا تنسبوا إليه ذنبكم أو ما لامكم عليه

ليس من العدل بأن تتهموه و لا من التوحيد أن توهمه \*\*\* بل هو تعالى عدل، و لا يجور في قضيتته، جلّ عن الظلم على رعيته. قال امير المؤمنين (ع): «الذى صدق في مياعده، و ارتفع عن ظلم عبادده، و قام بالقسط في خلقه، و عدل عليهم في حكمه.»  
و قال الصادق (ع): «و هو نور ليس فيه ظلمة، و صدق ليس فيه كذب، و عدل ليس فيه جور، و حقّ ليس فيه باطل، كذلك لم يزل و لا يزال ابد الأبدين.» و قال موسى بن جعفر (ع): «يا أبا احمد! لا تتجاوز في التوحيد ما ذكره الله في كتابه فتهلك ...  
و العالم الذى لا يجهل و العدل الذى لا يجور و الجواد الذى لا يبخل.»

**[من حق العدل أن لا تنسب إليه تعالى ذنوب العباد]**

والعدل ليس بان تنفى عنه الظلم فقط كما زعمه المجبر، بل من حق العدل وتمامه أن لا تنسبوا إليه ذنوبكم أو ما لامكم عليه. فعن الصادق (ع)، وقد سأله رجل، فقال: «إن أساس الدين التوحيد والعدل وعلمه كثير ولا بد لعاقل منه، فاذا ذكر ما يسهل الوقوف عليه ويتهياً حفظه، فقال (ع): أما التوحيد، فان لا تجوز على ربك ما جاز عليك؛ وأما العدل، فان لا تنسب الى خالقك ما لامك عليه.» وعن التوحيد، عن ابي محمّد العسكري (ع): «حدّثني ابي، عن ابيه، عن جدّه، عن ابيه، عن رسول الله (ص)، قال: «ما عرف الله من شبهه بخلقه، ولا وصفه بالعدل من نسب إليه ذنوب عباده.» وعن تفسير الإمام (ع) مثله، «ألا أن فيه «و لا عدله من نسب...».

**[و أيضا اتهامه تعالى بالجبر، ليس من كمال العدل]**

و أيضا ليس من كمال العدل بأن تتهمه أما بالجبر فتنسب إليه الذنب، ثم العقوبة عليه أو فى قضائه وقدره، فتقول، إنه لم يعدل فيما قدر لك، ولا من التوحيد أن توهمه بحذف احدى التائين؛ كقوله تعالى: تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ قَالُ الصَّادِقُ (ع)

(١). البحار ٤: ٢٦١/٩.

(٢). المصدر ٣: ٣٠٦/٤٤.

(٣). المصدر ٤: ٢٩٦/٢٣.

(٤). المصدر ٤: ٢٦٤/١٣.

(٥). المصدر ٣: ٢٩٧/٢٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٧٤

لهشام بن الحكم: «الا اعطيك جملة فى العدل والتوحيد؟ قال: بلى جعلت فداك! قال (ع): من العدل ان لا تتهمه، ومن التوحيد ان لا تتوهمه.»

اقول: ومن التهمة أيضا، ما قال الصادق (ع)، قيل له: من اكرم الخلق على الله؟

فقال (ع): «اكثرهم ذكرا لله واعملهم بطاعة الله؛ قلت: فمن ابغض الخلق الى الله؟ قال:

من يتهم الله؛ قلت: احد يتهم الله؟ قال: نعم، من استخار الله فجاءته الخيرة بما يكره فيسخط، فذلك يتهم الله.»

والأخبار فى وصفه تعالى بالعدل ونفى الظلم عنه كثيرة، ألا انى اقتصرنا من ذلك على ما ذكر؛ اذ الإطالة فيما لا خلاف فيه عقلا ونقلا، لا تجدى إلا الملائة.

فالأحرى التعرض لدفع شبهات تورد على العدل وتصحيح ما يوهم الخلاف من بعض الأحكام الثابتة فى الأخبار.

**دفع الشبهات وتصحيح ما يوهم خلاف العدل****إشارة**

اعلم: إن جملة ما يوهم الخلاف أو احدثت الشبهة فى قلوب اهل الاعتساف من الواقعات المخصوصة أو التسمعات المنصوصة، امران: احدهما: وجود التفاضل والتفاوت بين المخلوقين، وهو خلاف العدل، لاستوائهم فى جهة المخلوقية، ومن ذلك، التفاضل فى الطينة والتفاوت بالعبادة والشقاوة والأعراض والاعتبارات كالأرزاق والآجال أو بالخلقة كالأعمى والبصير والطويل والقصير. و

من ذلك ما ورد في ابن الزنا، وعدم نجابة اصناف من الناس و ما ورد في حكم المجانين و اطفال الكفار يوم القيامة، ثانيهما: تعميم الآفات و العاهات الغير التأديبية و العقوبية بمن لا ذنب له حتى الأطفال و المجانين و البهائم، و هم يستصرخون من الم الوجع، و لا صريخ لهم و يضحجون و لا منجى لهم. اما الأول، فإنه نشأ من التوهم في معنى العدل و عدم الفرق بين العدل و الفضل، فتوهموا أن العدل مطلقا هو التسوية بين شيئين فاذا وجب العدل، وجبت المساواة، فالتفاوت و التفضيل خلاف العدل.

(١). البحار ٥: ٥٨ / ١٠٦.

(٢). المصدر ٧٨: ٢٤٧ / ١٠٨.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٧٥ و العدل ليس دائما بالتسوية بل في الحقوق إن تكن مساوية بل هو الإنصاف بما استحقه فكل ذي حق يؤدى حقه و يمنع المحروم ما ليس له و كل ذي فضل يوافي فضله و الفضل إحسان له من غير حق فلم يجب و العدل فيه كيف حق فليس في التفضيل و التفاوت في خلقه للعدل من تهافت

### [العدل ليس تحققه دائما بالتسوية، بل التسوية إنما هي في الحقوق]

و الجواب عنه ما قلت: و العدل ليس تحققه دائما بالتسوية، حتى اذا لم تكن تسوية كان ذلك خلاف العدل، بل التسوية إنما هي في الحقوق؛ اي فيما كان هناك حق ثابت، و لكن لا مطلقا أيضا، بل إن تكن مساوية في السهم، و إلا فلو اختلفت السهام كما لو اختلفت سهام المشتركين، لم يكن وجه للتسوية، بل هو الإنصاف؛ كما عن امير المؤمنين (ع) في تفسير قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ، قال (ع): «العدل: الإنصاف، و الاحسان: الفضل» و الانصاف اقرب كلمة الى معنى العدل، و اوفى جامع يجمع مصاديقه، و هو ان ينصف لكل شيء و لكل احد بما استحقه.

فكل ذي حق يؤدى حقه من قليل أو كثير، و يمنع المحروم عن الحق ما ليس له، فلا يسهم له و كل ذي فضل يوافي فضله، اقتباس من قوله تعالى: وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ فَلَيْسَ مِنَ الْعَدْلِ أَنْ يَمْنَعُ صَاحِبَ الْفَضْلِ فَضْلَهُ، كما ليس منه ان يسهم لمن لا حق له.

و الحاصل: أن العدل لا يكون دائما بالمساواة، بل قد يكون بالزيادة، و قد يكون بمنع غير ذي الحق. هذا حقيقة العدل. و اميا الفضل فهو إحسان له من غير حق للمحسن إليه على المحسن، و هو اميا ابتداء بالكرم و العطاء، او سخاء بالزيادة على قدر الاستحقاق. و على هذا، فلم يجب الفضل عليه تعالى، و العدل فيه، كيف حق عليه اي اذا كان الفضل غير واجب عليه، فالعدل فيه كيف حق عليه، و حق يصح ان يكون فعل ماض أو مصدرًا. فليس في التفضيل و التفاوت في خلقه، بان يفضل بعضهم على بعض في جهة الكمال أو غيره للعدل من تهافت؛ اي لا يلزم من التفضيل تهافت في العدل.

(١). النحل ١٦: ٩٠.

(٢). البحار ٧٥: ٢٩ / ٢١.

(٣). هود ١١: ٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٧٦ فالفضل في الطينة و التوفيق و غير هذين إذن حقيق

و لم يرد في ابن الزنا ما نجزم بأنه من الجنان يحرم

و ليس بالقادح إن يخيب إذ كانت الجنة مأوى الطيب و على هذا، فالفضل لبعض المخلوقين في الطينة بجعل طينته من العليين دون

بعض، و التوفيق لبعض دون آخر، و غير هذين كالتفضيل بالرّزق و الآجال و غيرهما، إذن حقيق، لا يخالف العدل، و لا ينكره العقل؛ اذ المنع فى ذلك كلّ منع بغير الحقّ.

### [الإشكال فى ولد الزنا من وجهين]

و أما ابن الزنا، فلاشكال فيه من وجهين: أحدهما: من جهة عدم دخوله الجنّة، و ثانيهما: من حيث إنّ خبثه الباطن الغير الاختيارى مانع عن سعادته، فهى شقاوة غير اختيارية، و قد اجبت عنهما بقولى:

### [الجواب عن الأوّل: عدم دخول ولد الزنا فى الجنّة لعدم لياقته، ليس بقادح فى العدالة]

و لم يرد فى ابن الزنا ما نجم؛ اى ما يوجب الجزم اعتقادا بأنّه من الجنان يحرم، و أنّما وردت بذلك اخبار آحاد، لا توجب القطع. مع أنّها معلّلة بما يرفع الاستبعاد عنه؛ كما اشرت إليه:

و ليس ذلك لو فرض أنّه كذلك بالقادح إن يخيب عن الجنّة، إذ كانت الجنّة مأوى الطيب، فلا مانع من منعه عن الدخول؛ كما قال تعالى:

الطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَ الطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ. وَ قَالَ تَعَالَى: أَيْطَمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ.

فعن زين العابدين (ع) قال: «لا يدخل الجنّة إلّا من خلص من آدم». و عن الباقر (ع): «من طهرت ولادته دخل الجنّة.»

و عنه (ع) أيضا، قال: «لا خير فى ولد الزنا و لا فى بشره و لا فى شعره و لا فى لحمه و لا فى دمه و لا شىء منه.»

و عن ابن سنان، عن الصادق (ع)، قال: «خلق الله الجنّة طاهرة مطهّرة، لا يدخلها إلّا من طابت ولادته.» و عن سعد بن عمر الجلاب مثله، و زاد فيه «طوبى لمن

(١). النور ٢٤: ٢٦.

(٢). المعارج ٧٠: ٣٨ و ٣٩.

(٣). البحار ٥: ٢٨٧ / ٩.

(٤). المصدر ٥: ٢٨٧ / ١٠.

(٥). المصدر ٥: ٢٨٥ / ٦.

(٦). المصدر ٥: ٢٨٧ / ١١.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٧٧ و إنّما القادح أن يعدّ بالخبثه من دون أن تسببا

و العدل أن يجزى بما استحقّه لا أنّه بطيب الحقّه

بل جاز أن يلحق بالمستضعفه من أهل الأعراف بعيش أترفه كانت أمّه عفيفة.»

و عنه (ع) أيضا، أنّه قال: «يقول ولد الزنا: يا ربّ ما ذنبى، فما كان بى فى امرى صنع؟ فيناديه مناد، فيقول: انت شرّ الثلاثة اذنب

والداك فبّبت عليهما، و انت رجس و لن يدخل الجنّة إلّا طاهر.»

بيان: وجه كونه شرّ الثلاثة انه رجس من اصله، و هما طاهران إلّا أنّهما مذنبان، و الذنب يزول بالتوبة. و الحاصل: ان عدم دخوله الجنّة

ليس بقادح فى العدالة بعد عدم لياقته.

### [إنّما القادح لعدالته تعالى أن يعدّ به لخبثه الباطن غير الاختيارى]



وإنما القادح أن يعذباً بمجرد ذلك، لخبثه من دون أن تسبباً بشيء من موجبات العذاب و النار و لا يستفاد ذلك من الأخبار، بل عن الصادق (ع): «إن ولد الزنا يستعمل ان عمل خيرا اجزى به، و ان عمل شرًا اجزى به.» فاذا عومل معه في الدنيا بالأعمال، كان ذلك مظنة ان يعامل معه في الآخرة كذلك.

### [العدل أن يجزى ولد الزنا بما استحقه، لا أنه تعالى لحقه بطيب]

و العدل أن يجزى بما استحقه، ان خيرا فخييرا، و ان شرًا فشرًا، لا أنه تعالى بطيب الحقه مع أنه ليس بطيب، اذا صح إيمانه و صلح عمله، كما أن من العدل ان يجزى المؤمنين المتقين بما وعدهم من الجنة لا ان يلحقهم بالانبياء في درجاتهم، فإن الجنة خلقت للطيبين من اهل العمل و الإيمان لا للعاملين على الاطلاق، فدخولها مشروطة بطيب الولادة؛ كما أنه مشروط بالايمان و العمل، فالجنة نوع تفضل بالثواب و لا يجب عليه التعميم بغير الأطياب.

بل جاز أن يلحق بالمستضعفة من أهل الأعراف؛ كما ورد أنها مكان المستضعفين من البله و المجانين و غيرهم فيسكنه فيها بعيش أترفه.

نعم، ورد في الشواذ، عن أيوب بن الحر عن ابي بكر، قال: «كنا عنده و معنا

(١). البحار ٥: ٢٨٥ / ٤.

(٢). البحار ٥: ٢٨٥ / ٥.

(٣). المصدر ٥: ٢٨٧ / ١٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٧٨ و الخبث لا يصدّه عن الهدى و إنما يدعو إلى أن يفسدا كذاك الأخبار بمن لا ينبج أنبا عن طبائع لا تسلب عبد الله بن عجلان، فقال عبد الله بن عجلان: معنا رجل يعرف ما نعرف و يقال له ولد زنا، فقال: ما تقول؟ فقلت: إن ذلك ليقال له، فقال: ان كان ذلك كذلك بنى له بيت في النار من صدر يرد عنه و هج جهنم و يؤتى برزقه.»

و هذا الحديث مع شدوذه مضمّر و مجهول أيضا بابى بكر. هذا كله في الجواب عن الاشكال الأول في ابن الزنا و حاصله أن تعذيبه من غير استحقاق غير منصوص في الأخبار، و كونه في النار من غير تعذيب أيضا غير معلوم، و عدم دخوله الجنة و لو مع الايمان، و العمل لا ينافى العدل ان اثابه بغير الجنة.

### [و الجواب عن الاشكال الثاني: الخبث الباطني غير الاختياري لا يصدّه عن الهداية]

و اما الاشكال الثاني: فقد اجبت عنه بقولى:

و الخبث الباطني الغير الاختياري لا يصدّه عن الهدى، كالشقاوة و الطينة الخبيثة اللتين قد تقدّم الكلام فيهما، و إنما يدعو إلى أن يفسد كغيره من الشقاوة و الطينة، فإن الخبث ليس بحدّ يوجب سلب القدرة عنه فيجزه الى الهلاك من غير اختيار، بل غايته ان يكون داعيا له إليه؛ كما ورد: «ان ولد الزنا يميل الى ما خلق منه.» اى الزنا.

كذاك الأخبار بمن لا ينبج أنبا عن طبائع صنفية عرضية، اما لأجل الاتباع او غلبة السوء، و الجهالة على الصنف، و لكنها بحيث لا تسلب القدرة كما أنبثوا (ع) عن طبائع بعض البلدان لأجل ذلك، و لو فرض أنها اصلية صارت حالها إذن كالطينة، غير سالبة للاختيار أيضا. فعن الصادق (ع):

«ستة لا ينجبون: السند و الزنجي و التركي و الكردي و الخوزي و بنك الري.»

البنك بتقديم النون: المكان المرتفع، و بتقديم الباء و ضمّه (كما في بعض النسخ): اصل الشيء و خالصة.

و عنه (ع) أيضا: «لا يدخل حلاوة الإيمان قلب سندي و لا زنجي و لا خوزي و لا كردي و لا بربري و لا بنك الري و لا من حملته أمه من الزنا.»

(١). البحار ٥: ٢٨٧ / ١٢.

(٢). المصدر ٥: ٢٧٦ / ١.

(٣). البحار ٥: ٢٧٧ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٧٩ و حكم الأطفال من الكفار مختلف الورد في الأخبار

و الجمع، أن الله فيهم يعمل بعلمه قدما و ما سيفعل

مؤجج ناراً لهم فمن نكل أدخله النار و من طوعا دخل

يخدم لأهل جنة كما نقل أو يسكن الأعراف حسبما احتمل و عنه (ع)، قال: «يا هشام! النبط ليس من العرب و لا من العجم، و لا تتخذ

منهم ولياً و لا نصيراً، فإن لهم اصولاً تدعو الى غير الوفاء.»

و في هذا الأخير اشارة الى ما قلنا من أن الذم بلحاظ غلبة السوء العرضية.

و نكتفي بهذا المقدار عن غيره من الأخبار.

### [ما ورد عنهم (ع) في حكم الأطفال من الكفار]

و اما حكم الأطفال من الكفار، فهو مختلف الورد في الأخبار، و لكن ليست آية عن الجمع، بل يمكن الأخذ بالجميع.

و الجمع: أن الله تعالى فيهم يعمل بعلمه قدما و ما سيفعل بعد في القيامة؛ يعني، أنه يعمل فيهم بعلمه؛ فاما بعلمه السابق الأزلي، او

السابق عليهم في عالم الأرواح، او بعلمه بما هم عاملون غدا عند تكليفه آياهم و اتمامه الجنة عليهم. فهو تعالى مؤجج ناراً لهم اتماما

للجنة، فيكلفهم الورد فيها، فمن نكل، أدخله النار، و من طوعا، دخل يخدم لأهل جنة؛ كما نقل الحديث به أو يسكن الأعراف

حسبما احتمل؛ فإنه لم يرد به نص، و لكن المتكلمين منا قالوا: إما يدخل الجنة أو الأعراف.

و اما الأخبار، فعن زرارة، قال: سألت أبا جعفر (ع) عن الولدان، فقال: سئل رسول الله (ص)، فقال: الله اعلم بما كانوا عاملين.»

اقول: يحتمل ان يراد به الكف عن السؤال كما يأتي، أو أنه اعلم بما كانوا عاملين لو كانوا في الدنيا و بلغوا حد التكليف، او اعلم بما

كانوا عاملين غدا حين يكلفهم.

فعن زرارة عنه (ع) أيضا، قال: «سألت أبا جعفر (ع): هل سئل رسول الله (ص) عن الأطفال؟ فقال: قد سئل، فقال: الله اعلم بما كانوا

عاملين؛ ثم قال: يا زرارة هل تدري ما قوله: الله اعلم بما كانوا عاملين؟ قلت: لا، قال (ع): «الله - عز و جل - فيهم المشية أنه اذا كان

يوم القيامة، و اتى بالأطفال و الشيخ الكبير الذي ادرك السن، و لم

(١). البحار ٥: ٢٧٧ / ٣.

(٢). المصدر ٥: ٢٩٢ / ١٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٨٠ و ليس يلزم اعتقادنا به فليوكل الحكم إلى جنابه يعقل عن الكبر و الخوف، و الذي

مات في الفترة بين النبيين و المجنون و الأبله الذي لا يعقل، فكل واحد يحتج على الله - عز و جل - فيبعث الله تعالى إليهم ملكا من

الملائكة، و يؤجج ناراً، فيقول: إن ربكم يأمركم ان تشبوا فيها، فمن وثب فيها كانت عليهم برداً و سلاماً، و من عصاه سيق الى النار.»  
و عن الصادق (ع) مثل ذلك في روايات.

و عن النبي (ص)، أنه سئل عن اطفال المشركين، فقال: «خدم اهل الجنة على صورة الولدان خلقوا لخدمة اهل الجنة.»  
فما عن امير المؤمنين (ع) في قوله: يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وَلِدَانٌ مُخَلَّدُونَ ، أنه قال: «الولدان اولاد اهل الدنيا لم يكن لهم حسنات فيتابون عليها، و لا سيئات فيعاقبون عليها، فانزلوا هذه المنزلة.» فهو مخصوص باولاد المشركين كما عن النبي (ص)؛ ثم هما يخصصان بمن دخل منهم تلك النار جمعا بين الأخبار.

و أمّا ما عن وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد (ع)، قال: «قال على (ع): اولاد المشركين مع آبائهم في النار و اولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة.» فهو على ضعفه محمول أيضا على من ابى عن دخول النار لصراحة الأخبار الصحيحة بخلافه، و هو يخالفها أيضا من حيث الالتزام، فإن لازم اطلاقه لو صحّ أنه تعالى، يعلم ان فيمن يموت من اولاد المشركين ليس من يقبل الايمان فلذلك يعمل فيهم بعلمه، فيلحقهم جميعا بأبائهم.

و لازم تلك الأخبار، أن فيهم من يقبل الحقّ و يهتدى الى سواء السبيل.

و كيف كان، ليس يلزم اعتقادنا به، لأنه ايمان بالغيب و لا يصحّ إلّا عن حجة بالغة قطعية. فليوكل الحكم إلى جنابه؛ كما عن زرارة، قال:

«قلت لابي عبد الله (ع) في الأطفال الذين ماتوا قبل ان يبلغوا، فقال (ع): سئل

(١). البحار ٥: ٢٩ / ٣.

(٢). المصدر ٥: ٢٩١ / ٦.

(٣). الواقعة ٥٦: ١٧.

(٤). البحار ٥: ٢٩١ / ٥.

(٥). المصدر ٥: ٢٩٤ / ٢١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٨١ و أما الآلام و الأسقام بما عمّت الأطفال بل البهائم

فالحكمة اقتضت عموم الابتلاء بها كما بالموت كل ابتلى

و لا ينافى العدل هذى التسوية بل لم يجد لهم بدفع الداهية

ليشهد الأذى بهم فيعتبر فمن طغى عليه كفّ و اذكر عن رسول الله، فقال: الله اعلم بما كانوا عاملين؛ ثم اقبل على فقال: يا زرارة! هل

تدرى ما عنى بذلك رسول الله (ص)؟ قال: قلت: لا، فقال: إنّما عنى كفّوا عنهم و لا تقول فيهم شيئا و ردّوا علمهم الى الله تعالى.»

هذا كلّه في الجواب عن الاشكال الأول.

### [ما ورد عنهم (ع) في عمومية البلى و الاسقام التي عمّت الأطفال و ...]

و الى الجواب عن الإشكال الثاني، اشرت بقولي:

و أمّا الآلام و الأسقام بما عمّت الأطفال بل البهائم التي لا حيلة لهم في دفعها، فالحكمة اقتضت عموم الابتلاء بها، كما بالموت كل

ابتلى به؛ فإنها من لوازم الطبائع العنصرية في هذه الدنيا الدنيّة، و تتولّد غالبا من الأسباب العادية، ليس في عموم جعلها كالموت ما

ينافى الحكمة و الصواب، و لا ينافى العدل هذى التسوية بين الصغير و الكبير، و الوليّ و الشّرير، و من يعقل و من لا يعقل، كالموت،

حيث قال:

إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ . وقال: أ فَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ كُلَّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ . اذ ليس جعلها على وجه الاستحقاق، ليضّرّ تعميمها بالعدل. بل غاية أنه لم يجد لهم تفضّلاً بدفع الداهية عنهم مع اقتداره عليه، و عدم الجود و التفضل بدفعها كعدم الجود بدفع الموت عنهم، ليس ممّا يجب عليه، حتّى يكون اهماله ينافى العدل، مع أنّ فيه حكمة، و هي حكمة الاعتبار؛ كما قلت:

### [ و في عموم البلاء حكم]

ليشهد الأذى بهم فيعتبر فمن طغى عليه تعالى، كفّ عن طغيانه و ادّكر، فإنّ الطاغى اذا نظر الى الم الصبيان و البهائم، يتململون و يتقلّبون اخذته الرقة و ساقه العقل و التبصير الى الكفّ عن الطغيان أو تقليده، الا ان يكون ممّن طبع على قلبه، فهم لا يفقهون؛ او يكون من شرّ الدوابّ الصمّ البكم الذين لا يعقلون.»

(١). البحار ٥: ٢٩٢ / ١١.

(٢). الزمر ٣٩: ٣٠.

(٣). الأنبياء ٢١: ٣٤: ٣٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٨٢ و لا يغزّ معجب برّبّه أو يأمن الفاجر من عذابه

أمّيته أن لا يعذب الولي أو رحمه يطفى ناراً تصطلي

أو ما الذي يصنع بالعاصي الدني أو هو من عذاب خلقه غنى

و ما لتأديب كقحط و غلاء لا يقبل التخصيص طبعاً كالزخاء

فهو لتحذير العموم بأسه حتّى بأن يصلح كلّ نفسه و من حكمه أيضاً، ان لا يغزّ معجب بنفسه لحسن حاله، او بعض اعماله برّبّه، أو يأمن الفاجر من عذابه، و ذلك أمّيته من المعجب أن لا يعذب الولي، حيث يرى نفسه من اعجابه أنّه وليّ الله، فيقول كما قالت اليهود و النصراني: نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ فَاجَابَهُمُ اللَّهُ بِقَوْلِهِ: قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ .؛

أو أمّيته من الفاجر فيقول: رحمه يطفى ناراً تصطلي، و كيف يعذب بالنار و هو ارحم الراحمين؟

او يقول كما قالوا: نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ ؛

أو يقول من امّيته: ما الذي يصنع بالعاصي الدني، فإنّه اعلى قدرا و اعظم شأنًا و اجلّ كرماً من ان يقابل الدليل الحقيير الدني بالمكافاة؛

أو يقول: هو من عذاب خلقه غنى، لا ينتفع بعذابه و لا يشفى به غيظه. و امثال ذلك؛ كما قيل:

آنجا كه توئی عذاب نبود آنجا آنجا كه تو نیستی كجا خواهد بود ان لم يرد هذا القائل بهذا القول وحده الوجود و اظهار التعشق من نفسه هذا حال الآفات و الآلام العامّة.

### [البلايا التي للتأديب]

و اما ما يكون من البلاء لتأديب، كقحط و غلاء، فهو ممّا لا يقبل التخصيص طبعاً، كالزخاء؛ فإنّ الجذب و الغلاء و الخصب و الرخاء، اذا وقعا أو ارتفعا عمّا و اتسعا و ليسا كالمرض و الألم، بحيث يسع فيه ان يخصّ و لا يعمّ، فهو لتحذير العموم بأسه، حتّى بأن يصلح كلّ نفسه و ذلك ان عاقبة الناس اذا علموا أنّ البلاء اذا اصابهم، عمّ الجميع حتّى اموالهم و اولادهم، لازموا سبيل الوفاق، و جانبوا جانب الخلاف

(١). المائدة ٥: ١٨.

(٢). المائدة ٥: ١٨.

(٣). سبأ ٣٤: ٣٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٨٣ وإنما الأموال والأولاد تعلقت بحبها الأكباد

و أما الاستيصال فالذى انتحب ليس سوى التعجيل فيما لم يجب

و فى العموم خذى من به الشقاء معجل برحمة من اتقى و الشقاق، و إنما الأموال و الأولاد تعلقت بحبها الأكباد، فيكون تضررهم بالأموال و تحسّرهم بالأولاد، ادعى لهم الى ترك العناد و اشدّ زجرا لنفوسهم عن الميل الى الهوى، و حبّ الفساد.

و أما الاستيصال؛ اى عذابه، فالذى انتحب؛ اى قضى نجه به ممن لا ذنب له ليس له سوى التعجيل فيما لم يجب؛ اى فى امر لم يجب عليه تعالى؛ يعنى، ان من اصابه من عذاب الاستيصال الذى يخصّ بالمجرمين عقوبة لهم، و هو ممن لا ذنب له مثل هذا الذنب الذى اوجب هذه العقوبة، لم يعمل فيه سوى امر لم يجب، و هو أنّه عجل بروحه، و لو لا أنّه اخذ فيمن اخذ، لكان يبقى مدّة من الأجل و ليس الإبقاء واجبا عليه، حتى يكون فى تركه خلاف العدل.

و فى العموم؛ اى عموم الاستيصال خذى من به الشقاء، و معجل بروحه الى النار، و كذلك معجل برحمة من اتقى، و إنما اصابه ما اصابهم، لأنّه كان فيهم .

(١). و ربّما يؤخّر الاستيصال الى انقطاع الأطفال و بلوغهم مبلغ الرجال، كما عن الهروى، عن الرضا (ع) قال:

«قلت له: لأىّ علّة اغرق الله - عزّ و جلّ - الدنيا كلّها فى زمن نوح و فيهم الأطفال و من لا ذنب له؟ فقال (ع): ما كان فيهم الاطفال، لأنّ الله - عزّ و جلّ - اعقم اصلاب قوم نوح و ارحام النساء اربعين عاما، فانقطع نسلهم فاغرقوا و لا طفل فيهم، ما كان الله ليهلك بعذابه من لا ذنب له...» (البحار ٥: ٢٨٣ / ١).

و قد يجوز ان يجعل آجال الأطفال الى حين العذاب، فينزل العذاب عند انقضاء الاجل؛ كما عن ابن عباس، أنّه قال:

«قال عزيز: يا رب! إننى نظرت فى جميع امورك و احكامها فعرفت عدلك بعقلى، و بقى باب لم اعرفه، إنك تسخط على اهل البليّة فتعمّمهم بعذابك و فيهم الاطفال، فامر الله تعالى ان يخرج الى البريّة، و كان الحرّ شديدا، فاستظلّ تحت شجرة و نام، فجاءت نملة فقرصته، فذلك الارض برجله فقتل من التمل كثيرا فعرف أنّه مثل ضرب له، فقيل له: يا عزيز! إن القوم اذا استحقّوا عذابى، قدّرت نزوله عند انقضاء آجال الأطفال فماتوا اولئك بآجالهم و هلك هؤلاء بعذابى» (البحار ٥: ٢٨٦ / ٨) و المقصود منه، الجملة الأخيرة من الجواب. هذا خبر ليس من الحجّة، الا أنّ المقال ليس ممّا يبعد فى الاحتمال.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٨٤ و عبرة بأنّ سخطه البشر لا عاصيا يبقى و لا حيا يذر

و قوله اجازى الأبناء بما يفعل الآباء فإمّا أعلم

بالوضع كالنماء يتبع العمل خيرا و شرّا منه أو عمّا جعل و فى العموم عبرة أيضا بأنّ سخطه البشر لا عاصيا يبقى و لا حيا يذر، فينتهى العاصى عن فرط عصيانه، و يجد المتقى فى الانكار عليه، و التّهى عن طغيانه أو هجره و الاعراض عنه، ان اصّر حذرا من ان يحترق بنيرانه. قال الصادق (ع) لحمزة بن حمران فى حديث طويل، يشير الى كثرة الفساد فى آخر الزمان:

«فاذا رأيت كذا و كذا، فكن على حذر و اطلب الى الله - عزّ و جلّ - النّجاة؛ و اعلم: إنّ التّياس فى سخط الله - عزّ و جلّ - و إنّما يمهلهم لأمر يراد بهم، فكن مترقبا و اجتهد ليراك الله - عزّ و جلّ - فى خلاف ما هم عليه، فان نزل بهم العذاب و كنت فيهم، عجلت الى رحمة الله؛ و ان اّخرت و ابتلوا كنت قد خرجت ممّا هم فيه من الجرأة على الله - عزّ و جلّ -؛ و اعلم: إنّ الله لا يضيع اجر

المحسنين، و إن رحمة الله قريب من المحسنين.»  
 اقول: لعله (ع) لم يأمره بالهجرة، لما يعلم كما اخبروا به أيضا أن الجور و الفتنة يعمان البلاد، كما نرى ذلك باعيننا، فالآن لقد ضاقت علينا الأرض بما رحبت، و الى الله المشتكى و هو المستعان.  
 و كيف كان، فقد تقدم في دفع القائلين بالاهمال و تعللهم بالآفات و البلايا العامة كلام الصادق (ع) في بيان الحكمة فيها، فراجع.

### [توضيح الابهامات الموجودة في بعض الأحاديث]

تتمه: يمكن ان يشكل على بعض الافهام ما في بعض الأحاديث من الابهام، كما في بعض الاحاديث القدسيه: «إن الله تعالى قال: انى اجازى الابناء بسعى الآباء» و نظائر ذلك. فابتدرت الى الذب عنه بقولى:  
 و قوله اجازى الأبناء بما يفعل الآباء فإما أعلم بالوضع؛ اى بالأثر الوضعى للأعمال، فهو كالتماء للأموال يتبع العمل خيرا و شرا منه، فالخير؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «جاهدوا تورثوا أبناءكم مجدا.» و الشر كالظلم و قتل الأنفس الذى

(١). البحار ٥٢: ١٤٧/٢٦٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٨٥ من جعل تشريك كتعميم البلاء لا أن وزرهم عليهم حملا لا يأخذ الجار بجرم الجار أو صالحا بطالح فى دار و لا على البرىء بالسقيم بل يرحم السقيم بالسليم\*\*\* يوجب العداوة و البغضاء و يهيج النفوس على المكافات و الجزاء، فيورث الذل و الهوان فى اولاد القاتل و الظالم كائنا من كان.  
 فهذه آثار و ضعيه من توابع العمل، سميت مجازاة. فقله: «انى اجازى» حكاية و انباء عن تلك الآثار بالخصوص، او اعلام منه عما جعل؛ اى عن الآثار الجعليه من جعل تشريك للأولاد فى عمل الآباء، ان خيرا فخيروا و ان شرا فشرأ؛ كقله (ع): «من زنى، زنى باهله» و حكم هذا التشريك و حكمته بعينه، كتعميم البلاء و الرخاء على ما تقدم، لا أن وزرهم؛ اى الآباء عليهم حملا؛ اى على الابناء، مع أنه تعالى قال:  
 وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى.

كلما! لا- يأخذ الجار بجرم الجار، جل شأنه و تعالى عن ذلك، أو صالحا بطالح فى دار من الدارين، لا فى الدنيا و لا فى الآخرة و لا يأخذ على البرىء بالسقيم، فيعذبه بجرمه، بل هو تعالى يرحم السقيم بالسليم؛ كما قال: لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا. عصمنا الله عن كل سوء و شر بمحمد و آله خير البشر!

(١). شرح النهج لابن ابى الحديد ١٩: ٣١١/٢١١.

(٢). الانعام ٦: ١٦٤.

(٣). الفتح ٤٨: ٢٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٨٦ كلامه فعل لدى أهل الهدى أنواعه ثلاثة لن ترددا و فعله تكوين أو تدوين خطأ و قوله المسموع باللفظ فقط و الكل حادث و فعل ذاته نص على الجميع فى آياته

و من أفعاله تعالى عندنا، كلامه؛ و له انواع، و الجميع، حادث، مخلوق

**[الأقوال في كلامه تعالى]**

من صفاته الثابتة له تعالى بالاتفاق ونص الكتاب، بل عند غيرنا من اهل الدين و الكتاب، أنه تعالى متكلم، ألا أن الخلاف بين المسلمين في أن التكلم صفة فعله تعالى، فهو فعل حادث مخلوق، وإليه ذهب الامامية والمعتزلة؛ او صفة ذاته، ومعنى قائم بالذات، فهو قديم غير حادث ولا مخلوق، وإليه ذهب الأشاعرة. وهذا الاختلاف، إنما نشأ من الاختلاف في معنى الكلام.

**[الكلام في اللغة و الشرع]**

فاعلم: إن الكلام بحسب اللغة و العرف الشائع في الأصل، هو اللفظ، و اللفظ، هو الحرف المشتمل على الصوت، و يطلق أيضا عندهم على النقوش الحاكية عن تلك الحروف اللفظية، و يسمى بالكتب و الخط، و يقال له: كلام كتبي، كما أن الأول يقال له: كلام لفظي. و يطلق أيضا على الفعل؛ اي الإشارة الفعلية، و لكن لا بما دته، بل بالقول المرادف له، فيقال: قال بيده كذا، او قال برأسه لا أو نعم.

**[و عندهم (ع): كلامه تعالى فعل بأنواعه]**

فعلى هذا، يكون الكلام قوليا و كتبيا و فعليا، و كلامه تعالى فعل بأنواعه لدى أهل الهدى، و هم اهل البيت (ع). و أنواعه كانوا كلام غيره ثلاثة، لن تزدد؛ اي لا تزيد على الثلاثة عندنا و عند غير الأشاعرة.

**[الأنواع الثلاثة التي هي فعله تعالى]**

و الأنواع الثلاثة التي هي فعله، أميا تكوين منه ليس إنما ايجاده للشيء، و لأجل ذلك يقال للشيء الصادر منه الكلمة، و هذا مكان الكلام الفعلي الاشاري من المخلوقين، و سيأتي شرحه؛ أو تدوين خط؛ اي كتابته في اللوح المحفوظ أو غيره، أو قوله المسموع الذي يسمعه المخاطب به باللفظ فقط؛ اي لا يكون الكلام القولي المسموع بدون اللفظ، و ما كان بدون اللفظ، فهو القول المكتني به عن الفعل؛ كقوله:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. و لك ان ترجع قولي فقط الى

(١). النحل ١٦: ٤٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٨٧

الثلاثة، و المعنى أن كلامه تعالى هذه الثلاثة فقط، ليس لها رابع.

و الكل من هذه الثلاثة حادث بلا خلاف في ذلك، و فعل ذاته و هو ظاهر، فإن التكوين فعل، و التدوين فعل، و اللفظ المسموع فعل، و قد نص الله تعالى على الجميع في آياته.

**[إطلاق الكلمة على التكوين في القرآن]**

فمن نصه على التكوين اطلاقه «الكلمة» التي هي بعض الكلام على المكون العيني في قوله: وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ و قوله: إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ. و قوله: وَ صَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ كُتِبَ. اي بالرسول بقرينه

ذكر الكتب.

### [إطلاق الكلمة على التدوين في القرآن]

و من نصّه على التدوين في كتاب القدر، قوله: وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ. وقوله: إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ. وقوله: وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ.

### [إطلاق الكلمة على اللفظي القولي]

و من نصّه على اللفظي القولي قوله: وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْتَمِعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ. وقوله: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا. وقوله: فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ.

### [إطلاق الكلام على الكتبي في القرآن]

وقد اطلق الكلام في القرآن على الكتبي في قوله: يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ. فإنه اما اراد به خصوص المكتوب أو ما هو اعم منه و من القول فيشملة أيضا، و على اللفظي و هو كثير؛ كقوله: يُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ. وقوله: فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ. و قوله: أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ. الى غير ذلك.

(١). النساء ٤: ١٧١.

(٢). آل عمران ٣: ٤٥.

(٣). التحريم ٦٦: ١٢.

(٤). الاعراف ٧: ١٣٧.

(٥). يونس ١٠: ٩٦.

(٦). يونس ١٠: ١٩.

(٧). البقرة ٢: ٧٥.

(٨). النساء ٤: ١٦٤.

(٩). البقرة ٢: ٣٧.

(١٠). النساء ٤: ٤٦.

(١١). آل عمران ٣: ٤٦.

(١٢). يوسف ١٢: ٥٤.

(١٣). الاعراف ٧: ١٤٨.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٨٨ و الأشعري زاد نوعا رابعاسماه نفسيا عليه فرعا

مقاله في قدم القرآن و نفى مخلوقية الفرقان



فما هو القرآن في الحقيقة في ذاته بهذه الطريقة؟  
و أشكل الأمر على من تبعه في فهم ما أراده و أبدعه  
فقليل ذلك الذى يزوره في نفسه الناطق ثم يظهره

وقيل إنه بسيط واحد غير مصور و لا مسرد و ابو الحسن الأشعري زاد نوعا رابعا غير الثلاثة، مع اعترافه و اقراره بها أيضا، سمّاها كلاما  
نفسيا، ثم عليه فُرع مقاله في قدم القرآن و كونه غير حادث، و في نفى مخلوقية الفرقان تبعا لجماعة آخرين من اهل السنة، فصَحح  
على زعمه بذلك كون القرآن قديما غير حادث. و ذلك أنه قال:

### [و عن الأشعري لله تعالى نوعين من الكلام: النفسى و اللفظى]

«ان لله تعالى كالانسان نوعين من الكلام: النفسى و اللفظى الدال عليه، فما كان من لفظه، فهو مخلوق حادث، و ما كان في ذاته، فهو  
قديم، لكونه وصف ذاته؛ فهو معنى ذاتي كالعلم و القدرة؛ و هو تعالى متكلم اى يوصف بالكلام أو التكلم بالاعتبارين و لا شك أن  
القرآن كلامه، فهو قديم باعتبار كونه كلاما نفسيا له، و حادث باعتبار الفاظه و حروفه.»  
فما هو القرآن في الحقيقة، هو الذى كائن في ذاته تعالى بهذه الطريقة؛ اى بمقتضى طريقة الأشعري، لا ما هو المنزل بألفاظه و حروفه؛  
لأن الكلام الحقيقى الأولى، هو الذى في نفسه تعالى قبل اظهاره بالعبارات، و أشكل الأمر على من تبعه في فهم ما أراده و أبدعه من  
النفسى و ان كان ابداعه بتصريح الأشعري من عبد الله بن كلاب قبله، إلا أن اصحابه يحسبون ذلك من ابتكاراته.

### [الأقوال في كلامه النفسى]

و كيف كان، فقليل الكلام، ذلك الذى يزوره في نفسه الناطق قبل ان يتكلم به مرتبا ترتيب العبارات، ثم يظهره بها. فسره بذلك  
روزبهان في ردّ كلام العلامة لإنكار الكلام النفسى.  
وقيل: إنه بسيط، و معنى واحد غير مصور بصورة الجملة، و لا مسرد تسريد العبارات ذلك المعنى الذى يؤدى عنه بعبارات مختلفة، و  
لا يختلف فيه التعبير بلغات متباينة، و هذا يظهر من كلام القوشجى، و ان كان صرح بأنه مدلول الكلام اللفظى، القائم بالنفس، لكن  
صرح أيضا بأنّ كلامه عند الأشاعرة ليس من الحروف  
هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٨٩ و قيل بل يكون معنى جامعيا يشمل للفظ و للمعنى معا و الأصوات، بل هو معنى قائم  
بنفسه، يسمّى الكلام النفسى، و هو مدلول الكلام اللفظى المركب من الحروف، و هو قديم.  
و ممّن صرح بهذه النسبة منّا، العلامة فى شرح التجريد، قال: «و عند الأشاعرة أنه متكلم بمعنى أنه قائم بذاته، معنى غير العلم و الإرادة  
و غيرهما من الصفات، تدلّ عليه العبارات، و هو عندهم معنى واحد ليس بامر و لا نهى، و لا خبر و لا غير ذلك من اساليب الكلام.»  
و العلامة المجلسى (ره)، قال: «و الأشاعرة اثبتوا الكلام النفسى، و قالوا كلامه معنى، واحد بسيط قائم بذاته، قديم.»

### [كلام القوشجى فى تبين قول الأشعري]

وقيل: بل الكلام النفسى يكون معنى جامعيا يشمل للفظ و للمعنى معا، لئلا يخرج القرآن عن كونه كلاما حقيقة، فسره بذلك صاحب  
المواقف على ما حكى عن القوشجى محصّلا، قال: «ان لفظ المعنى، يطلق تارة على مدلول اللفظ، و اخرى على الأمر القائم بالغير،  
فالشيخ الأشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى، فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده، و هو القديم عنده، و اما العبارات  
فانما يسمّى كلاما مجازا لدلالاتها على ما هو الكلام حقيقة، حتى صرحوا بأنّ الألفاظ حادثه على مذهبه أيضا، لكنّها ليست كلامه

حقيقته، وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم، كثيرة، فاسدة، كعدم اكفار من انكر كلاميه ما بين الدفتين، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقته، و كعدم المعارضة و التحدى بكلام الله الحقيقى، و كعدم كون المقرّ و المحفوظ كلامه حقيقته، الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الأحكام الدينيه.

فوجب حمل كلام الشيخ على أنه اراد المعنى الثانى، فيكون الكلام النفسى عنده امرا شاملا للفظ و المعنى جميعا قائما بذات الله، و هو مكتوب فى المصاحف مقرّ بالألسن محفوظ فى الصدور، و هو غير الكتابة و القراءة، و الحفظ الحادثة.

و ما يقال من أن الحروف و الألفاظ مترتبة متعاقبة، فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة، فالتلفظ حادث و الأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه، دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة. و هذا المعنى هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩٠ لا هو علم عنده و لا خبر و لا إرادة و أوصاف أخر

و هو كغيره لديهم زائدو القول بالنفسى لدينا فاسد

إذ غير معقول و لا- منقول و قال غير الحق لا تقولوا الذى ذكرناه، و ان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا، إلا أنه بعد التأمل يعرف حقيقته. انتهى كلامه.

و هذا الذى اوجب حمل كلام الأشعرى عليه، و انكر ما فهمه غيره، مبنى على ان يكون كلامه تعالى منحصر عند الأشعرى بالكلام النفسى فقط، و عليه فلا- بد ان يحمل على معنى يشمل اللفظ و المعنى، لئلا يخرج القرآن عن الكلام الحقيقى، و اما لو كان كلامه تعالى عنده نوعان، كان القرآن الملفوظ أيضا من كلامه حقيقته، إلا أنه لا يكون قديما، و ما ذكره من التوالى، إنما تترتب على انكار كونه قرآنا و كلاما لله، لا على انكار كونه قديما.

و الكلام النفسى لا هو علم عنده و لا خبر و لا إنشاء، و لا غير ذلك من معانى الكلام، و لا إرادة و لا أوصاف اخر من القدرة و الغنى و غيرهما. و الحاصل: أنه عنده صفة نفسانية ذاتية مغايرة للعلم و غيره من الصفات، و ليس الأشياء واحدا، و المعانى الكلامية من الطلب و الترجى و التمنى و الخبر و الانشاء من متعلقات ذلك المعنى الواحد، و لا يتعدّد بتعددها، و هو بهذا الوصف الذى و صفوه من أنه قائم بالنفس مع اختلافهم فى تفسيره و كيفية تصويره، و مع حكمهم، مع ذلك بأنه غير العلم و الإرادة و الاوصاف الاخر، كغيره من الاوصاف لديهم معنى زائد على الذات، قائم بها.

### [القول بالكلام النفسى عندنا فاسد و غير معقول و غير منقول]

و القول بالكلام النفسى له تعالى لدينا فاسد من رأسه، إذ هو امر غير معقول لنا، فنحكم به عليه من طريق العقل، و لا هو منقول بنص من الشارع فى آية أو روايه، حتى نحكم به عليه من طريق النقل، بل حكى عن السيد معين الدين الشافعى عن بعض العلماء، أنه قال: ما تلفظ بالكلام النفسى احد، إلا فى المائة الثالثة و لم يكن قبل ذلك فى كلام احد.

و ما ليس لنا علم بثبوت واحد الطريقين، فهو ليس بحق، فلا يحق لنا الجزم به فكيف باثباته و قال هو تعالى غير الحق لا تقولوا، حيث قال: أَلَمْ يُوْحَدْ عَلَيْهِمْ

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩١ و عندنا الكلام من آياته و الوصف و وصف فعله لا ذاته

فعل و محدث متى شاء فعل و ليس كالعالم يقال لم يزل ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق. و قال أيضا: و أن تقولوا على الله ما لا تعلمون.

### [الدليل على أنه غير معقول]

أما أنه غير معقول، فلأنّ كلامه و كلام اصحابه مختلف في المعنى المراد به، و ظاهره كصريح اصحابه، قياسه الخالق بما هو الوجداني بزعمهم من المخلوق، و حينئذ، فلا يخلو الأمر من احد امرين، أما ان يراد به معنى لا يوجد في المخلوقين، فتصديقه مبني على تصوّره، و اذ ليس للمخلوق ما يستدلّ به عليه، فلا- يعقل منه تصوّره، فلا- طريق الى اثباته، او يراد به ما نجده من انفسنا، فمع أنّ الّذي قائم بالنفس، لا يقال له الكلام حقيقة، ان اراد المعنى البسيط فذلك دعوى على الوجدان فإنّنا لا نجد من انفسنا صفة نفسانية بسيطة غير العلم و الإرادة، و ان اراد ما هو المترتب في الأذهان، فهو امر مرتّب، متعاقب، حادث، لا- يليق بالرحمن، و لا- خارج عن العلم في الأخبار، و عن الإرادة في الانشاء. و اما أنه غير منقول فلا عرف أنه شيء ابتدعه الأشعري أو ابن كلاب.

### [و عندهم (ع) الكلام من آياته و مخلوق و الوصف وصف فعله لا ذاته تعالى]

و عندنا الكلام من آياته، و الآيات خلقه و محدثاته، و الوصف وصف فعله لا- ذاته. فإنّه متكلم بفعله الكلام؛ كما أنه خالق لفعله الخلق، و الكلام فعل و محدث متى شاء فعل، و ليس كالعالم يقال لم يزل، فإنّه يقال لم يزل عالما، و لا يقال لم يزل متكلمًا.

### [ما ورد عنهم (ع) في ان كلامه تعالى فعل و محدث]

فعن ابن مسكان عن ابي بصير، قال:  
«سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لم يزل الله- جلّ اسمه- عالما بذاته و لا معلوم و لم يزل قادرا و لا مقدور، قلت: جعلت فداك! فلم يزل متكلمًا؟ قال (ع): الكلام محدث، كان الله- عزّ و جلّ- و ليس بمتكلم ثم احدث الكلام.»  
و عن ابي بصير، عنه (ع) مثله، ألما أن فيه قلت: «فلم يزل الله متكلمًا؟ قال (ع): انّ الكلام صفة محدثة ليست بأزليّة، كان الله- عزّ و جلّ- و لا متكلم.»

(١). الاعراف ٧: ١٦٩.

(٢). البقرة ٢: ١٦٩.

(٣). البحار ٤: ١١ / ٦٨.

(٤). المصدر ٤: ١٨ / ٧١.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٩٢ و ما هو الموحى الذي قد أسمعته كتابا أو وحيًا إلى من أودعه ليس سوى الحروف و الصوت نعم يلقى بلا تلفظ من شقّ فم

يسمع لا بالخرق و الأدوات يخبر لا بالفم و اللّهاء و عن عبد الرحمن الجمانى، قال: «قلت لأبي ابراهيم (ع): إنّ هشام بن الحكم زعم أن الله تعالى جسم ليس كمثلته شيء، عالم، سميع، بصير، قادر، متكلم، ناطق، و الكلام و القدرة و العلم يجرى مجرى واحد، ليس شيء منها مخلوقًا؛ فقال (ع): قاتله الله! أما علم أنّ الجسم محدود، و الكلام غير المتكلم؟ معاذ الله و أبرأ الى الله من هذا القول! لا جسم، و لا- صورة، و لا- تحديد، و كلّ شيء سواه مخلوق، و أنّما تكون الاشياء بإرادته و مشيئته من غير كلام و لا تردّد في نفس و لا نطق بلسان.»

اقوال: قد مرّ غير مرّة، أنّ اشباه ذلك من هشام كان قبل استبصاره.

و قال امير المؤمنين (ع): «و أنّما كلامه سبحانه فعل منه، انشأه و مثله لم يكن من قبل ذلك، كائنا و لو كان قديما لكان إلها ثانيا.»

### [القول في تبين كلامه اللفظي الصوتي]

و ما هو الموحى من كلامه الذى قد أسمع الموحى إليه كتابا كالقرآن، أو وحيًا مجردًا إلى من أودعه كجملته ما أوحى إلى انبيائه دون الغير المسموع، و ان سمى أيضا وحيًا كالنوراء و الإنجيل، فإنهما نزلا كتابين مكتوبين، فالذى يكون مسموعًا من كلامه، ليس سوى الحروف و الصوت، و هو المعنى باللفظ، و الصوت المسموع اعم من ان يكون قد جهر به، بحيث يسمعه الموحى إليه باذنه، او اخفت به بحيث يسمعه بقلبه، و كلا النوعين يسميان وحيًا، و ان كان قد يخصّ الثانى بلفظ الالهام، و لعلّ الالهام نوع آخر غير الوحي القلبي، و ان كان هو قلبيًا أيضًا، و لذلك ربما يعمّ الالهام بغير الأنبياء أيضًا دون الوحي، و لسنا بصدد تحقيقه. و على كل حال فالمسموع الأذنى و القلبي، ليس إلّا الصوت و الحروف.

نعم، يلقي اللفظ بلا- تلفظ من شقّ فم، و يسمع الألفاظ و الكلمات لا بالخرق؛ اى بخرق صوته و لا بالأدات بل يخبر لا بالفم و اللهاة. قال امير المؤمنين (ع) فى

(١). البحار ٣: ٢٩٥ / ١٩.

(٢). المصدر ٤: ٢٥٥ / ٨.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٩٣

جواب ذعلب: «مدرک لا بمجسّء، قائل لا بلفظ.» و فى التهج، فى جواب ذعلب:

«متكلم لا برؤية، مريد لا بهمة.» و قال (ع) فى خطبة له: «يخبر لا بلسان و لهوات، و يسمع لا بخروق و ادوات، يقول و لا يلفظ.» و قال (ع) أيضا فى خطبة: «كلم الله موسى تكليما بلا جوارح و ادوات و لا شقة و لا لهوات، سبحانه و تعالى عن الصفات، فمن زعم أن إله الخلق محدود فقد جهل المعبود.» و قال (ع) أيضا: «كلم موسى تكليما و اراه من آياته عظيما بلا جوارح، و لا ادوات و لا نطق و لا لهوات.»

و عن موسى بن جعفر (ع): «و لا احدّه بلفظ شقّ فم.» و قال أيضا و هو يكلم راهبا من النصارى: «انزل مواعظه و وعده و وعيده، امر بلا- شفه و لا لسان، و لكن كما شاء ان يقول له: كن، فكان خيرا، كما اراد فى اللوح المحفوظ.» اقول: يعنى: أن نزول الوحي بلا لفظ كما هو كذلك فى كتبه فى اللوح، او يعنى أنه كان خيرا على نحو ما اراد فى اللوح؛ اى مطابقا له، و الثانى اظهر.

و عن الرضا (ع) فى جواب ابى قرّة، حيث قال: «اخبرنى - جعلنى الله فداك - عن كلام الله لموسى، فقال (ع): الله اعلم باى لسان كلمه، بالسريانية أم بالعبرانية، فاخذ ابو قرّة بلسانه، فقال: إنّما اسألك عن هذا اللسان؟ فقال (ع): سبحان الله و معاذ الله ان يشبه خلقه، او تكلم بمثل ما هم متكلمون، و لكنّه - تبارك و تعالى - ليس كمثل شىء، قائل، فاعل؛ قال: كيف ذلك؟ قال (ع): كلام الخالق لمخلوق ليس ككلام المخلوق لمخلوق، و لا بلفظ شقّ فم و لسان، و لكن يقول له: كن، فكان بمشيئته؛ ما خاطب به موسى من الأمر و التهى فى غير تردّد فى نفس.»

قوله (ع): «يقول له» اى الكلام، كن، فكان؛ يعنى، ان الكلام كسائر الاشياء، يفعله بإرادته، فهو اذا اراد الكلام لا ينطق بلسان و لا بلفظ بفم أو غير فم.

(١). البحار ٤: ٢٧ / ٢.

(٢). المصدر ٤: ٥٢ / ٢٩.

(٣). المصدر ٤: ٢٥٤ / ٨.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٥ / ٢٢.

(٥). المصدر ٤: ٣١٤ / ٤٠.

(٦). المصدر ٣: ٢٩٥ / ٢٠.

(٧). المصدر ٣: ٣٠٠ / ٣٢.

(٨). المصدر ٤: ١٥٢ / ٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩٤ بل خالق في جسم أو فضاء صوتا كما كلم في سيناء فهو مكلم بمعنى أنه موجود أو قادر أن كونه

### [هو تعالى خالق في جسم أو فضاء صوتا كما كلم موسى (ع)]

بل خالق في جسم أو فضاء صوتا كما كلم موسى بن عمران في طور سيناء؛ كما قال تعالى: فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.

قال الرضا (ع) في جواب ما سأله المأمون: «ثم اختار منهم سبعين رجلا لميقات ربه، فخرج بهم الى طور سيناء، فاقامهم في سفح الجبل، و صعد موسى (ع) الى الطور، فسأل الله - تبارك و تعالى - ان يكلمهم و يسمعهم كلامه، فكلمه الله - تعالى ذكره - و سمعوا كلامه من فوق و اسفل و يمين و شمال، و وراء و امام، لأن الله - عز و جل - احده في الشجرة، ثم جعله منبعثا منها حتى سمعوا من جميع الوجوه، فقالوا لن نؤمن لك، بأن الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهره.»

و عن تفسير الامام (ع) في قوله: يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ. قال (ع):

«و قد كان فريق منهم يسمعون كلام الله في اصل جبل طور سيناء، و اوامره و نواهيه، ثم يحرفونه عما سمعوه و ذلك أنهم لما صاروا مع موسى (ع) الى الجبل، فسمعوا كلام الله، و وقفوا على اوامره و نواهيه، و رجعوا فأدوا الى من بعدهم فشق عليهم.»

### [و هو تعالى مكلم و متكلم]

فهو تعالى على ما سمعت من الأخبار، مكلم و متكلم بمعنى أنه موجود للكلام؛ اذ ليس الكلام إلا فعله، و هو فاعل له، فقولنا: متكلم كقولنا: خالق؛ يعني، أنه يوجد الكلام، كما يعني أنه يوجد الخلق، أو بمعنى أنه قادر أن كونه كسائر الصفات الفعلية، و قد مر أنها تجرى عليه تعالى باعتبارين: باعتبار الشأئية، فهي بمعنى أن له ان يفعل، و هو قادر على ان يفعل و الاتصاف بهذا الاعتبار، اذ لى ذاتي و باعتبار الفعلية، فهي بمعنى أنه فاعل لها و موجود لها، و الاتصاف بهذا الاعتبار حادث غير ذاتي، منتزع عن نفس فعله.

و ليس المتكلم بمعنى من قام به الكلام، كما توهمه اصحاب الأشعري و ايدوا

(١). القصص ٢٨: ٣٠.

(٢). البحار ٤: ٢٥ / ٤٧.

(٣). البقرة ٢: ٧٥.

(٤). البحار ١٧: ١٦ / ٣٤٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩٥ تكوينه كلام اعتباري ليس بخلق حرف أو إجهار به مذهب امامهم، قياسا على بعض المواد، كالمتحرك و الذائق، فأنهما بمعنى من قام به الحركة و الذوق، لا- من اوجدهما؛ اذ ليس أولا- جميع المواد بهذا المعنى، كالخالق و الرازق و المحيي و المميت، بل بعضها على وجه القيام، و بعضها على وجه الصدور، و بعضها على وجه الحلول، و بعضها

على وجه الوقوع، ولا يقاس بعضها ببعض.

و ثانيا، لو سلم الاطلاق، فالقيام على انحاء من القيام الصدورى، او الحلولى، او غير ذلك، فلو كان المتكلم بمعنى من قام به الكلام، فلا- بد ان يلاحظ ما هو شأن الموصوف فى كل مقام، فان كان الموصوف، المخلوق فقيام الكلام به على ما يقتضى شأنه، و ان كان الخالق، فكون القيام به نحو القيام بالمخلوق، أول الكلام. هذا حال كلامه اللفظى الصوتى.

### [القول فى تبين كلامه التكوينى]

و اما كلامه التكوينى، فهو فى الحقيقة ليس بكلام، بل هو كما قلت:

تكوينه كلام اعتبارى، لا- حقيقى، اذ التكوين، ليس إلما الخلق و الايجاد، و ليس هذا بكلام؛ كما أنه ليس بخلق حرف أو إجهار بالصوت أيضا، و إنما تعارف فى الشائع ان يعبروا عن الفعل احيانا بالقول، كما اشرنا إليه، فاجروا هذا المتعارف فى فعله التكوينى، فسموه أيضا كلاما تكويتيا، او اتخذوا ذلك من قوله فى سورة النحل:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ وَ نَظَائِرُهُ مِنْ قَوْلِهِ فِي آلِ عِمْرَانَ وَ فِي مَرْيَمَ: إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ وَ فِي الْمُؤْمِنِينَ: فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا ... وَ فِي الْبَقَرَةِ: وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا ... وَ فِي يَسَ: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. وَ فِي آلِ عِمْرَانَ: كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. وَ فِي الْأَنْعَامِ: وَ يَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ..

فحيث أنه تعالى عبر عن فعله بالقول، ناسبوا ان يقال له الكلام التكوينى،

(١). النحل ١٦: ٤٠.

(٢). مريم ١٩: ٣٥.

(٣). المؤمن ٤٠: ٦٨.

(٤). البقرة ٢: ١١٧.

(٥). يس ٣٦: ٨٢.

(٦). آل عمران ٣: ٥٩.

(٧). الانعام ٦: ٧٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩٦ و قوله كن، فعله المبين كناية عما به التكوين

محض إرادة لإيجاد بلا لفظ، و لا أمر يكون قائلا

و الخلق و الحدوث للقرآن كغيره الظاهر بالبرهان

دلّ على حدوثة تنزيله و جمعه قرآنه ترتيبه

فما عن التصريح بالخلق أبى أو يوهم الوقف فعذر أوجبا و قوله كن، ليس قولاً واقعاً، بل هو فعله المبين للشىء من العدم، و هو كناية عما به التكوين من الفعل و الإرادة، فهو محض إرادة لإيجاد بلا لفظ، و لا أمر يكون قائلاً، و قد مرّ فى كلام موسى بن جعفر (ع): «و إنما تكون الأشياء بإرادته ...»

و قال موسى بن جعفر (ع) أيضاً بإرادة الله هى الفعل لا- غير ذلك، يقول له: كن، فيكون، بلا لفظ و لا نطق بلسان، و لا همية و لا تفكير، و لا كيف لذلك، كما أنه بلا كيف.»

و قال امير المؤمنين (ع): «يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع و لا نداء يسمع.»

و قال موسى بن جعفر (ع) أيضاً: «و لا احده بلفظ شقّ فم، و لكن كما قال الله- عزّ و جلّ-: إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا كَانَ كَمَا أَرَادَ يَأْمُرُهُ»

من غير نطق...»

### [الخلق و الحدث للقرآن ظاهر بالبرهان]

و الخلق و الحدوث للقرآن أيضا كغيره الظاهر بالبرهان، بعد عدم معقولية الكلام النفسى، فإن القرآن ليس إلّا كسائر كلامه، فهو فعل من افعاله. و كلّ فعل حادث و مخلوق، و قد دلّ على حدوثه بالخصوص تنزيله؛ كما قال: نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا و قوله: وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا. و قوله: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ؛ و جمعه و قرآنه كما قال: لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. ؛ و ترتيله؛ كما قال: وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ

(١). البحار ٣: ٢٩٥ / ١٩.

(٢). المصدر ٤: ١٣٧ / ٤.

(٣). المصدر ٤: ٢٥٤ / ٨.

(٤). يس ٣٦: ٨٢.

(٥). البحار ٣: ٢٩٥ / ٢٠.

(٦). الانسان ٧٦: ٢٣.

(٧). الاسراء ١٧: ١٠٦.

(٨). القدر ٩٧: ٣٠.

(٩). القيامة ٧٥: ١٦ - ١٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩٧

وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا. فَإِنَّ التَّرْوِلَ وَ التَّفْرِيقَ وَ التَّجْمِعَ وَ التَّجْمِعَ وَ التَّرْتِيلَ، كَلَّ ذَلِكَ مِنْ صِفَاتِ الْحَادِثِ، وَ مِنْ لَوَازِمِ الْحَدُوثِ. وَ عَنِ الْيَقْطِينِيِّ، قَالَ: «كُتِبَ أَبُو الْحَسَنِ الثَّلَاثَ (ع) إِلَى بَعْضِ شِيعَتِهِ بِبَغْدَادِ:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عصمنا الله و اياك من الفتنة، فان يفعل فاعظم بها نعمة، و إلّا يفعل فهي الهلكة، نحن نرى أن الجدال في القرآن بدعة، اشترك السائل فيها و المجيب، فتعاطى السائل ما ليس له، و تكلف المجيب ما ليس عليه، و ليس الخالق إلّا الله، و ما سواه مخلوق و القرآن كلام الله، لا تجعل به اسما من عندك فتكون من الضالين، جعلنا الله و اياك من الذين يخشون ربهم بالغيب و هم مشفقون.»  
فما عن التصريح بالخلق أبى، كما فى بعض الاخبار، أو يوهم الوقف؛ اى التوقف و الإبهام فعذر أوجبا ذلك، و هو التقيء، و شيوع الفتنة التى اشار إليها الحديث المتقدم. فعن الريان، قال:

«قلت للرضا (ع): «ما تقول فى القرآن، فقال (ع): كلام الله لا تجاوزه، و لا تطلبوا الهدى فى غيره.» و نظيره عن على بن سالم، عن الصادق (ع).

و عن فضيل بن يسار، قال: «سألت الرضا (ع) عن القرآن، فقال: هو كلام الله.» و عن الجعفرى، قال: «قلت لأبى الحسن موسى (ع): يا ابن رسول الله! ما تقول فى القرآن؟ فقد اختلف فيه من قبلنا فقال قوم: إنه مخلوق، و قال قوم: إنه غير مخلوق، فقال (ع): أما إني لا أقول فى ذلك ما يقولون و لكننى أقول كلام الله عزّ و جلّ.»

و عن ابن خالد، قال: «قلت للرضا (ع): يا ابن رسول الله! اخبرنى عن القرآن، أ خالق أو مخلوق؟ فقال: ليس بخالق، و لكنّه كلام



الخالق».

و عن زرارة، قال: «سألت أبا جعفر (ع) عن القرآن، فقال لي: لا خالق ولا مخلوق، ولكنه كلام الخالق».

(١). الفرقان ٢٥: ٣٢.

(٢). البحار ٩٢: ١١٨ / ٤.

(٣). المصدر ٩٢: ١١٧ / ٢.

(٤). المصدر ٩٢: ١٢٠ / ٧.

(٥). المصدر ٩٢: ١١٨ / ٥.

(٦). البحار ٩٢: ١١٧ / ١.

(٧). المصدر ٩٢: ١٢٠ / ٨.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩٨

و عن زرارة، قال: «سألته عن القرآن، أ خالق هو؟ قال: لا، قلت: مخلوق هو؟

قال: لا، ولكنه كلام الخالق» و قد صرح (ع) فيها بأنه غير مخلوق.

و نظيره ما كتب الصادق (ع) الى عبد الرحيم القصير، جوابا عما كتب إليه:

«جعلت فداك! اختلف الناس في القرآن، فزعم قوم: أن القرآن كلام غير مخلوق، وقال آخرون: كلام الله مخلوق.

فكتب (ع): القرآن كلام الله، محدث، غير مخلوق، و غير ازلي مع الله، تعالى ذكره، و تعالى عن ذلك علوا كبيرا، كان الله - عز و

جل - و لا شيء غير الله، معروف و لا مجهول، كان - عز و جل - و لا متكلم و لا مرید، و لا متحرك و لا فاعل، جل و عز ربنا، فجميع

هذه الصفات محدثة، عند حدوث الفعل منه، جل و عز ربنا، و القرآن كلام الله غير مخلوق، فيه خبر من كان قبلكم، و خبر ما يكون

بعدكم، انزل من عند الله على محمد رسول الله (ص).

فقد صرح بأنه محدث غير ازلي، و أنه تعالى كان و لا متكلم، فليس الا كالتصريح بأنه مخلوق. فقوله «غير مخلوق»، اما أنه توهم من

الراوي أو أنه فيه. و في حديثي زرارة بمعنى أنه غير مخلوق، او غير مخلوق للمخلوقين، او أنه من خلق بالكسر؛ يعني: أنه لا يخلق

بكثره القراءة أو بطول الزمان، بل هو طري و احكامه باقية على الدوام؛ كما عن الرضا (ع)، قال:

«إنه كلام الله غير مخلوق، حيثما تكلمت به، و حيثما قرأت و نطقت، فهو كلام و خبر و قصص».

### [أقوال مخالفينا في قراءة القرآن و حفظه و كتابته]

ثم إن مخالفينا كما اختلفوا في القرآن، في أنه خالق أو بعض الخالق، او ليس بخالق، و في أنه مخلوق محدث أو محدث غير مخلوق،

او محدث لا مخلوق و لا غير مخلوق، او حدث و ليس بمحدث، او خالق و لا مخلوق لأنه صفة، او غير محدث و لم يزل يتكلم به، و

مع ذلك حروف و اصوات، او ما كان منه امرا و نهيا و اسما لغيره فهو مخلوق، و في أنه جسم أو عرض، او ليس بجسم و لا عرض،

كل ذلك نقله الشيخ الأشعري في كتاب (مقالات الاسلاميين)، كذلك اختلفوا في قراءته و حفظه و كتابته:

(١). البحار ٩٢: ١٢٠ / ٩.

(٢). المصدر ٥٧: ٨٤ / ٦٦.

(٣). المصدر ٩٢: ١٢٠ / ١٠.



هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩٩ و الأصل في القرآن ما قد زبره في اللوح ثم للرسول أخبره أنزل ليلة عليه كله ثم عليه ثانيا رثله و الكلّ قرآن على المراتب مختلف الآثار و المناقب و الحفظ و التدوين أو قراءته حكاية كالتنقش لا إراءته \*\*\* فليل: القراءة و المقرؤ غير مخلوق؛ و قيل: المقرؤ قديم، و القراءة حادثه؛ و قيل: الجميع قرآن حكاية؛ و قيل: كلام الله لا يحكى؛ و قيل: القراءة هو المقرؤ، كما انّ التكلم هو الكلام؛ و قيل: القراءة لا يقال مخلوقة و لا غير مخلوقة؛ الى غير ذلك ممّا نقله أيضا في ذلك الكتاب.

### [للقرآن نزولات ثلاثة]

و الى ما هو الحقّ الواقع اشرت بقولي:  
و الأصل في القرآن ما قد زبره في اللوح أولا قبل تنزيله؛ كما قال: «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ.» ثم للرسول أخبره بعد ذلك أنزل ليلة، و هي ليلة القدر؛ كما قال: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ. و قال: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ.  
انزل في تلك الليلة عليه كله جملة واحدة، ثم عليه ثانيا رثله ترتيبا، حسب مصالح الوقت و مقتضياته. فكان له نزولان، بل نزولات ثلاث، منها: نزوله من اللوح الى بيت المعمور، على ما استفاد من بعض الاخبار.  
و الكلّ قرآن على المراتب المذكورة، و هي مرتبة تكويبية أولا، و مرتبة نزوله الى بيت المعمور، و مرتبة نزوله على الرسول جملة واحدة، و مرتبة نزوله سورة سورة، و آية آية، و ربّما تكرر نزول آية في موردين، او اكثر حسب تكرر الواقعة، او المشابه لها تأويلا.  
ثم القرآن على مراتبه، مختلف الآثار و المناقب، حسب اختلاف المراتب.  
و اما الحفظ و التدوين في المصاحف أو قراءته، فهو حكاية عنه كالتنقش

(١). البروج ٨٥: ٢١ و ٢٢.

(٢). القدر ٩٧: ١.

(٣). الدخان ٤٤: ٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٠٠ الخلق فعل و هو مثل الفعل عم لكلّ إبداع كذا الصنع يعمّ و الله خالق لما سواه و كلّ شيء غيره سواه و العكس الحاكي عن الشيء، هيئته، لا إراءته عينا، فهو كرواية الحديث و إنشاء الشعر، و حفظهما و كتبهما، لا هو هو، و لا هو غيره، هو هو باعتبار الوحدة التطابقية؛ فإنّ المحفوظ و المقرؤ و المكتوب، هو المنزل المنقول بعباراته من حروفه و كلماته و الهيئة التركيبية، و هو غيره باعتبار الخصوصية الشخصية فإنّ المشخص المكتوب في اللوح مخصوص به، و المتكلم به الله، قد انقطع بانقطاع التكلم، و المنزل على قلب رسول الله (ص)، مرتسم بقلبه الشريف، منتقل معه بانتقاله، و لكن جعلت للنقل و الرواية حفظا و تلاوة و سماعا و كناية و تعويذا و رقية آثار و خواصّ تكريما و تعظيما لمطابقتها لذلك المنزل الخاصّ. نسأل الله التوفيق للكرامة و مزيد الاختصاص.

## إشارة

الخلق فعل من افعاله تعالى، فالخالق صفة فعلية له، و هو مثل الفعل، عمّ لكلّ إبداع يصدر منه بإرادته، كذا الصنع يعمّ، فهو أيضا اعمّ من سائر الأفعال، فكل فعل له تعالى خلقه و صنعه. و نكتفى بذكر هذا الفعل العامّ عن سائر افعاله الخاصّة، اذ لا غرض لنا باحصاء اوصافه الفعلية جميعا، و ستعرض لذكر جملة منها في اسمائه تعالى.

## [و الله خالق و كل شيء غيره مخلوق له]

و الله خالق لما سواه، لا خالق لها إلا هو، و كلّ شيء غيره مخلوق له، و هو سوّاه شيئا. فعن خيثمة و ابن مسكان، عن ابي جعفر (ع): «إنّ الله تعالى خلّو من خلقه و خلقه خلّو منه، و كلّ ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق، ما خلا الله - عزّ و جلّ - و الله خالق كلّ شيء، تبارك الذي ليس كمثلته شيء.»  
و عن ابي المعزى حميد بن المثنى مثله، مرفوعا عنه (ع) الى قوله: «ما خلا الله عزّ و جلّ.»

(١). البحار ٤: ١٤٩/٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٠١ خالق كلّ كائن من جوهر أو عرض سوى فعال البشر و عن الصادق (ع): «و كلّ شيء وقع عليه اسم شيء سواه فهو مخلوق.» و قال (ع): «و كلّ شيء وقع عليه اسم شيء، فهو مخلوق ما خلا الله.»  
و عن موسى بن جعفر (ع): «لا جسم و لا صورة و لا تحديد، و كلّ شيء سواه مخلوق.»  
و قال الصادق (ع): «لا يقع عليه الحدوث، و لا يحول من حال الى حال، خالق كلّ شيء.»  
و قد دخل عليه ابن ابي العوجاء، فقال: «أليس تزعم أنّ الله خالق كلّ شيء؟ فقال (ع): بلى، فقال له: أنّي اخلق، فقال له: كيف تخلق؟ قال: احدث في الموضوع ثم البث عنه، فيصير دوابا، فاكون انا الذي خلقها، فقال (ع): «أليس خالق الشيء يعرف كم خلقه؟  
قال له: بلى، قال (ع): فتعرف الذكر من الانثى و تعرف كم عمرها؟ فسكت.»

## [و هو تعالى خالق كل كائن من جوهر و عرض سوى افعال البشر]

خالق كلّ كائن من جوهر أو عرض، قال امير المؤمنين (ع):  
«لا يقال له: اين؟ لأنّه ائن الأين، و لا يقال له: كيف؟ لأنّه كيف الكيفية، و لا يقال له: ما هو؟ لأنّه خلق الماهية.»  
و قال (ع) أيضا، و الرضا (ع) أيضا: «بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له، و بتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له، و بمصادته بين الأشياء عرف ان لا ضد له.»  
و قد مرّ في الزمان المكان و في تنزيهه عن صفات المخلوقين، ما يدلّ على ذلك، فهو تعالى خالق كلّ شيء. سوى فعال البشر على ما تقدّم من أنّها مخلوقة للعباد. عن الفتح بن يزيد الجرجاني:  
«قلت لأبي الحسن (ع): «هل غير الخالق الجليل خالق؟ قال (ع): إنّ الله - تبارك و تعالى - يقول: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ، فقد اخبر أنّ في عباده خالقين و غير

(١). البحار ٤: ١٦٠/٥.

(٢). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

(٣). المصدر ٣: ٢٩٥ / ١٩.

(٤). المصدر ٣: ٢٨٤ / ٢.

(٥). البحار ٣: ٥٠ / ٢٤.

(٦). المصدر ٣: ٢٩٧ / ٢٤.

(٧). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٨). المصدر ٤: ١٤٧ / ١.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٠٢ شيئاً الأشياء بماهياتها كَوْن لا من شيء إنياتها

و كلّ صانع فمن شيء صنع و صانع الأشياء لا منه ابتدع

ليس مكوّن كذا سواه أو يعدم الوجود إلّا الله

أو ناقل من جوهرية إلى جوهر إلما هو جلّ و علا خالقين، منهم عيسى (ع) خلق من الطين كهيئة الطير باذن الله، فنفخ فيه فصار طيرا باذن الله، و السامري خلق لهم عجلا جسدا له خوار.»

شيئاً الأشياء بماهياتها؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «لأنه خلق الماهية و قال بتجهيره...» و قد صرح ابو الحسن (ع) في حديث فتح بن يزيد بكونه مشيئا حيث قال: «لكنه المنشئ فرق بين من جسّمه و صوره و شيأه و بينه اذ كان لا يشبهه شيء.» هداية الامّة الى معارف الائمة؛ النص؛ ص ٨٠٢

و كلّ صانع لشيء، فمن شيء صنع و صانع الأشياء لا منه؛ اي لا من الشيء ابتدع. قال امير المؤمنين (ع):

«الحمد لله الواحد الأحد الصمد المتفرد، الذي لا من شيء كان، و لا من شيء خلق ما كان، و كلّ صانع شيء فمن شيء صنع، و الله لا من شيء صنع ما خلق.»

و قال ابو جعفر (ع): «إنّ الله - تبارك و تعالى - لم يزل عالما قديما خلق الأشياء لا من شيء.»

و قال الصادق (ع): «و الله خالق الأشياء لا من شيء.»

و قال ابو الحسن (ع) في حديث الفتح بن يزيد: «و انّ كلّ صانع شيء، فمن شيء صنع، و الله الخالق اللطيف الجليل، خلق و صنع لا من شيء.» و يأتي أيضا ما يفيد ذلك.

ليس مكوّن كذا؛ اي لا من شيء سواه تعالى، أو يعدم الوجود؛ اي ليس من يعدم الوجود إلّا الله، أو ناقل؛ اي ليس ناقل من جوهرية إلى جوهر إلما هو جلّ و علا.

قال الصادق (ع): «في الربوبية العظمى أو الإلهية الكبرى: «لا يكون الشيء لا من شيء، و لا ينقل من جوهرية الى جوهر آخر إلّا الله، و لا ينقل الشيء من الوجود الى

(١). البحار ٣: ٢٩٧ / ٢٤.

(٢). المصدر ٤: ٢٩١ / ٢١.

(٣). البحار ٤: ٢٦٩ / ١٥.

(٤). المصدر ٥: ٢٣٠ / ٦.

(٥). المصدر ٤: ١٦١ / ٦.

(٦). المصدر ٤: ١٧٤ / ٢.

(٧). المراد بالنقل في الجوهرية الانقلاب و الاستحالة.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٠٣ و من يرى الأشياء من شيء خلق فذاك كافر لأن ما سبق لو كان لا يزال معه في القدم لكان مثله و إلا فعدم و إن يكن حيا فلا ممات له فكيف يقطع الممات أزاله؟ و إن يكن ميتا فكيف ثابت من أزل أم كيف يحيى الميت؟ العدم إلا الله.

**[و من يعتقد بأن الله خلق الأشياء من شيء، فهو كافر]**

و من يرى الأشياء من شيء خلق، فذاك كافر لأن ما سبق على الأشياء، لو كان لا يزال معه تعالى في القدم، لكان مثله ازليا، لا يجوز فيه التغير، و يستحيل فيه التصرف، و إلا فعدم، ليس غيره. قال الباقر (ع):

«إن الله - تبارك و تعالى - لم يزل عالما قديما، خلق الأشياء لا من شيء، و من زعم أن الله - عز و جل - خلق الأشياء من شيء، فقد كفر؛ لأنه لو كان ذلك الشيء الذي خلق الأشياء منه قديما معه في ازليته و هويته، كان ذلك ازليا، بل خلق الله - عز و جل - الأشياء كلها لا من شيء.»

و عنه (ع) في جواب محمد بن عتيبة: «إن الله - تبارك و تعالى - كان، و لا شيء غيره، و كان عزيزا و لا احد كان قبله، و ذلك قوله: سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ. و كان الخالق قبل المخلوق، و لو كان أول ما خلق الله الشيء من الشيء، إذن، لم يكن له انقطاع ابداء، و لم يزل الله إذن و معه شيء ليس هو يتقدمه، و لكنّه كان اذ لا شيء غيره و خلق الشيء الذي جميع الأشياء منه، و هو الماء الذي خلق الأشياء منه، فجعل نسب كل شيء الى الماء، و لم يجعل للماء نسبا يضاف إليه.»

و أيضا إن يكن ذلك الشيء الذي خلق منه الأشياء حيا، فلا ممات له بعده، لأن المفروض كونه ازليا، فكيف يقطع الممات أزاله؟ و إن يكن ميتا من الأزل، لزم فيه محذوران، فكيف الميت ثابت من أزل؟ فإن الميت، معدوم لا ثبوت له، أم كيف يحيى الميت الأزلي؟ فان الأزلي لا يتغير عما هو عليه. فعن محاضرة الزنديق مع الصادق (ع)، قال: «من أي شيء خلق الأشياء؟ قال (ع): من لا شيء؛ فقال: فكيف يجيء من لا شيء شيء؟ قال (ع): إن الأشياء لا تخلو إما ان تكون خلقت من شيء او

(١). البحار ٤: ١٤٨ / ٢.

(٢). البحار ٥: ٢٣٠ / ٦.

(٣). الصافات ٣٧: ١٨٠.

(٤). البحار ٥٧: ٩٦ / ٨١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٠٤ لا من أصول أزلية خلق ولا من أول بدىء قد سبق

و لا من الشيء إذن ما اخترعوا لا لعلمة إذن ما ابتدعا من غير شيء، فان كانت خلقت من شيء كان معه، فان ذلك الشيء قديم، و القديم لا يكون حديثا و لا يفنى و لا يتغير، و لا يخلو ذلك الشيء من ان يكون جوهر واحد و لونا واحدا، فمن اين جاءت هذه الألوان المختلفة، و الجواهر الكثيرة الموجودة في هذا العالم من ضروب شتى؟ و من اين جاء الموت ان كان الشيء الذي انشأت منه الاشياء حيا؟ و من اين جاءت الحياة ان كان ذلك الشيء ميتا؟ و لا يجوز ان يكون من حى و ميت قديمين لم يزالا، لأن الحى لا يجيء منه ميت، و هو لم يزل حيا و لا يجوز ان يكون الميت قديما، لم يزل لما هو به من الموت، لأن الميت لا قدرة له و لا بقاء.»

بل هو تعالى، لا من أصول أزلية خلق، و لا من أول بدىء قد سبق. قال امير المؤمنين (ع):

«لم يخلق الأشياء من أصول ازلية، و لا من اوائل بدية ابدية، بل خلق ما خلق، فاقام حده و صور ما صور، فاحسن صورته، ليس لشيء

منه امتناع و لا له بطاعة شيء انتفاع.»

وقال (ع) أيضا: «لم يخلق الأشياء من أصول ازليّة، و لا من اوائل كانت قبله بدية، بل خلق ما خلق و اتقن خلقه، و صور ما صور فاحسن صورته؛ فسبحان من توحد في علوه، فليس لشيء منه امتناع، و لا له بطاعة احد من خلقه انتفاع.» و قال (أيضا): «إنشاء صنوف البرية، لا من أصول كانت بدية.» و لا خلقها من الشيء إذن ما اختراع، فإن الاختراع هو الابتكار لا من شيء، و لا لعل مستندة إليها إذن ما ابتدع؛ فإن الابتدع، هو الانشاء لا عن سبب. قال الحسن بن علي (ع):  
«خلق الخلق فكان بدينا، ابتدع ما ابتدع، و ابتدع ما ابتدأ، و فعل ما اراد و ما

(١). البحار ١٠: ١٦٦ / ٢.

(٢). البحار ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

(٣). المصدر ٤: ٢٩٥ / ٢٢.

(٤). المصدر ٤: ٣١٩ / ٤٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٠٥ و لا بتفكير و لا مزاوله و لا على سبق مثال عن له و لا بحركة و لا بجارحه و لا باعوان و لا لرابحة استزاد، ذلكم الله رب العالمين.»  
وقال الرضا (ع): «الحمد لله فاطر الأشياء إنشاء، و مبتدعها ابتداء بقدرته و حكمته، لا من شيء فيبتل الاختراع و لا لعل فلا يصح الابتدع.»  
و يأتي قول الصادق (ع): «أما خلق الأشياء لا من حاجة و لا سبب اختراعا و ابتداعا.»

### [و أيضا هو خالق الأشياء لا بتفكير و لا مزاوله و لا بحركة و لا بجارحه و لا باعوان]

و لا بتفكير و لا مزاوله بيد أو آله العمل، و لا على سبق مثال عن؛ اين ظهر له، و لا بحركة و لا بجارحه، و لا باعوان و لا لرابحة؛ اي لأجل تجارة رابحة. قال رسول الله (ص):  
«ابتداء ما ابتدع، و انشأ ما خلق على غير مثال، كان سبق لشيء مما خلق ربنا القديم بلطف ربوبيته، و بعلم خبره فتق، و باحكام قدرته خلق جميع ما خلق، و بنور الاصباح فلق، فلا مبدل لخلق، و لا مغير لصنعه، و لا معقب لحكمه.»  
وقال امير المؤمنين (ع): «الذي لم تغيره صروف الزمان، و لم يتكأده صنع شيء كان، إنما قال بما شاء ان يكون كن فكان، ابتدع ما خلق بلا مثال سبق و لا تعب و لا نصب، و كل صانع شيء فمن شيء صنع، و الله لا من شيء صنع ما خلق.»  
وقال (ع) أيضا: «و المنشئ لا باعوان و لا باله نطق، و لا بجوارح صرف ما خلق، لا يحتاج الى محاولة التفكير، و لا مزاوله مثال، و لا تقدير احدتهم على صنوف من التخطيط و التصوير، لا بروية و لا ضمير.»  
وقال (ع) أيضا: متوحد اذ لا سكن يستأنس به، و لا يستوحش لفقده؛ انشأ

(١). البحار ٤: ٢٨٩ / ٢٠.

(٢). المصدر ٤: ٢٦٣ / ١١.

(٣). المصدر ٤: ٦٦ / ٧.

(٤). البحار ٤: ٢٨٧ / ١٩.

(٥). المصدر ٤: ٢٧٠ / ١٥.

(٤). المصدر ٤: ٣١٩ / ٤٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٠٦

الخلق إنشاء، وابتدأ ابتداء، بلا روية آجالها و لا تجربة استفادها، و لا حركة احدثها، و لا همامة نفس اضطرب فيها.»

و قال (ع) أيضا: خلق الخلاق من غير مثال خلا من غيره، و لم يستعن على خلقها باحد من خلقه.»

و قال (ع) أيضا: «الذى ابتدع الخلق على غير مثال امتلته، و لا مقدار احتذا عليه من معبود كان قبله، المنشئ اصناف الأشياء بلا روية

احتاج إليها، و لا قريحة غريزة اضمهر عليها، و لا تجربة افادها من مَرّ حوادث الدهور، و لا شريك اعانه على ابتداع عجائب الأمور.»

و قال (ع): «خلق الخلق على غير تمثيل، و لا مشورة مشير، و لا معونة معين؛ فتم خلقه بامرهم و اذعن لطاعته، فاجاب و لم يدافع و انقاد

فلم ينازع.» و قال أيضا: «مرید بلا هممة، صانع لا بجارحة.»

و قال (ع): «لا يوصف بالأزواج و لا يخلق بعلاج.» و قال (ع): «المعروف من غير رؤية، و الخالق من غير روية.» و قال (ع): «الخالق لا

بمعنى حركة.»

و قال الرضا (ع): «الخالق لا بمعنى حركة، السميع لا بأداة، البصير لا بتفريق آله.» و قال (ع) أيضا: «و لا تحدّه الصفات، و لا تفيده

الادوات.»

و قال الصادق (ع) لأبى بصير: «لو أن الله خلق الخلق كلهم بيده، لم يحتج في آدم (ع) أنه خلقه بيده، فيقول: «ما منعك ان تسجد لما

خلقت بيدي» افترى الله يبعث الأشياء بيده.» مَرّ توجيه اليمين في نفى التشبيه.

(١). البحار ٤: ٢٤٧ / ٥.

(٢). المصدر ٤: ٢٥٥ / ٨.

(٣). المصدر ٦: ٢٧٥ / ١٦.

(٤). المصدر ٤: ٣١٧ / ٤٢.

(٥). البحار ٤: ٥٢ / ٢٩.

(٦). المصدر ٤: ٣١٤ / ٤٠.

(٧). المصدر ٤: ٣١٠ / ٣٨.

(٨). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(٩). المصدر ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(١٠). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(١١). ص ٣٨: ٧٥.

(١٢). البحار ٤: ١ / ١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٠٧ و لا لحاجة و دفع وحشته أو خوف نقص أو مزيد حشمته

و لا ليستكثر في جهاد نذو لا بها استعان في دفاع ضد

بل خلق الخلق مينا حكمته أبدى ربوبيته و قدرته

و الثقلين و المليك قد فطر ليعبده و يطيعوا ما أمر

[و خلقه تعالى لا لحاجة و لدفع وحشته أو خوف أو نقص ... بل خلق الخلق ليبين به حكمته و قدرته و خلق الجن و الإنس و الملائكة ليعبده]

و لا لحاجة، و دفع وحشته من وحدة، أو خوف نقص في ملكه، أو مزيد حشمته على غيره من عدوّ أو غيره، و لا ليستكثر في جهاد ندّ؛ اي لا شريك له فيجاهده بهم، و لا بها استعان في دفاع ضدّ يضادّه، بل خلق الخلق مينا حكمته؛ اي ليبيّن به حكمته، أبدى ربوبيته و قدرته بذلك.

و الثقلين و المليك قد فطر الجميع، ليعبده و يطيعوا ما أمر؛ كما قال تعالى:

«مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. و قال امير المؤمنين (ع):

«لم يتكأده صنع شيء منها، اذ صنعه و لم يفؤده (اي لم يثقله) منها خلق ما برأه، و خلقه و لم يكونها لتشديد سلطان و لا لخوف من زوال و نقصان، و لا للاستعانة بها على ندّ مكاثر، و لا للاحتراز بها من ضدّ مساور، و لا للازدياد بها في ملكه، و لا لمكاثرة شريك في شركه، و لا لوحشة كانت منه، فاراد ان يستأنس إليها.»

و قال (ع) أيضا: «لم يكونها لشدة سلطان، و لا خوف من زوال و نقصان، و لا لسعاية على ضدّ مساور، و لا ندّ مكاثر، و لا شريك مكاييد، لكن خلائق مربوبون و عباد آخرون؛ فسبحان الذي لا يؤده خلق ما ابتداء، و لا تدبير ما برء، و لا من فترة بما خلق اكتفى؛ علم ما خلق، و خلق ما علم لا بالتفكير، و لا يعلم حادث اصاب ما خلق، و لا شبهة دخلت عليه فيما لم يخلق، لكن قضاء مبرم و علم محكم و امر متقن.»

و قال (ع) أيضا: «و لم يقصر دون الانتهاء الى مشيئته، و لم يستصعب اذ امر بالمضي الى ارادته، بلا معاناة للغوب مسه، و لا مكاييدة لمخالف له على امره، فتم خلقه و اذعن لطاعته، و وافى الوقت الذي اخرجته إليه اجابة.»

و قال (ع) أيضا: «الذي خلق الخلق لعبادته، و اقدرهم على طاعته بما جعل

(١). الذاريات ٥١: ٥٦.

(٢). المساورة: السطوة و الاعتداء.

(٣). البحار ٦: ٣٣٠ / ١٦.

(٤). المصدر ٤: ٢٧٠ / ١٥.

(٥). المصدر ٤: ٢٧٦ / ١٦.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٠٨

فيهم، و قطع عذرهم بالحجج؛ فعن بيئته هلك من هلك، و نجى من نجى؛ و لله الفضل مبدءا و معيدا، اتقن ما اراد، خلقه من الأشياء بلا مثال سبق إليه، و لا لغوب دخل عليه في خلق ما خلق لديه، ابتداء ما اراد ابتداءه، و انشأ ما اراد انشائه على ما اراد من الثقلين (الجنّ و الانس) لتعرف بذلك ربوبيته، و تمكّن فيهم طاعته.»

و قال (ع) أيضا: «لم يخلق ما خلقه لتشديد سلطان، و لا تخوّف من عواقب زمان، و لا استعانة على ندّ ماثور، و لا شريك مكاثر، و لا ضدّ منافر، و لكن خلائق مربوبون و عباد آخرون، لم يؤده خلق ما ابتداء و لا تدبير ما ذرء، و لا وقف به عجز عمّا خلق، و لا ولجت عليه شبهته فيما قضى و قدر، بل قضاء متقن، و علم محكم، و امر مبرم.»

و قال (ع) أيضا: «لم تخلق الخلق لوحشة، و لا استعملتهم لمنفعة، لا يسبقك من طلبت، و لا يفلتك من اخذت، و لا ينقص سلطانك من عصاك، و لا يزيد في ملكك من اطاعك.»

و عن البرقي مرفوعا عن ابي عبد الله (ع): «هو الخالق للأشياء لا لحاجة، استحال الحدّ و الكيف فيه، فافهم ذلك - إن شاء الله.»

و قال الصادق (ع): «و هو - تبارك و تعالی - القويّ العزيز، لا حاجة به الى شيء ممّا خلق، و خلقه جميعا محتاجون إليه، أنّما خلق الأشياء لا من حاجة و لا سبب اختراعا و ابتداء.»

و قال الرضا (ع): «خلق ما شاء، متوخدا بذلك لإظهار حكمته، و حقيقة ربوبيته.»  
و أما أول ما خلق الله، فهو و ان لم يتعلّق به غرض مهمّ في باب المعرفة، ألاّ إنّني تعرّضت له اجمالا، تطفلا.

(١). البحار ٤: ٢٦٦ / ١٤.

(٢). مئاور، من الثورة؛ يعنى: التهيج؛ يعنى: استعانة على ند يهيج عليه.

(٣). البحار ٤: ٣٠٨ / ٣٧.

(٤). المصدر ٤: ٣١٧ / ٤٣.

(٥). البحار ٤: ٦٥ / ٦.

(٦). المصدر ٤: ٦٦ / ٧.

(٧). المصدر ٤: ٢٦٣ / ١١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٠٩ و أول الخلق مكان كالفضاء لما به احتاج سواه باقتضاء  
و نور الأنوار فقد تلاه و العقل ثم الماء تاليه

### [أول ما خلق الله، مكانا كالفضاء، ثم خلق نور الانوار و العقل]

و أول الخلق مكان، و لما كان بحقيقته غير معلوم قلت: كالفضاء، تمثيلا للمكان و ان كان لا يحتمل غيره بحسب التصوّر، بل عن ابي بكر الحضرمي، عن الصادق (ع) في جواب الأبرش الكلبي، حيث سأله عن قوله: أ و لَمْ يَزِ الدِّينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ كَانَتَا رَتْقًا. قال (ع):

«هو كما وصف نفسه، كان عرشه على الماء، و الماء على الهواء، و الهواء لا يحدّ، و لم يكن خلق غيرهما.»

و أنّما كان المكان أول الخلق، لما به احتاج سواه باقتضاء من طبع المخلوق؛ لأنّ كلّ مخلوق مكانيّ، فكّل مخلوق محتاج الى المكان، و المحتاج إليه، مقدّم على المحتاج، و إليه اشار الصادق (ع) في الاهليلجة، ذكرته في اثبات الحدوث للعالم باحتياج بعضها الى بعض؛ و نور الأنوار، و هو نور محمّد (ص) و الأئمة (ع) احده ثانيا، فقد تلاه؛ اي تلا المكان خلقه و حدوثا و ذكر الفاء على نيّة أمّا مقدّرة.

عن الصادق (ع) أنّه قال: «إنّ الله كان، اذ لا كان، فخلق الكان و المكان، و خلق نور الانوار، الّذى نورت منه الانوار، و اجرى فيه من نوره الّذى نورت منه الأنوار، و هو النور الّذى خلق منه محمّدا و عليا، فلم يزالا نورين أوّلين، اذ لا شيء كوّن قبلهما.»

و عن جابر، عن الباقر (ع): «إنّ الله أول ما خلق، خلق محمّدا و عترته الهداة المهتدين، فكانوا اشباح نور بين يدي الله، قلت: و ما الاشباح؟ قال (ع) ظلّ النور، ابدان نورانيّة بلا روح.»

و العقل ثم الماء بعده تاليه؛ اي هما تاليا نور الأنوار مرتبين؛ كما هو مفاد الأخبار.

أمّا العقل؛ فقد ورد فيه أنّه أول ما خلق الله، و أمّا الماء، فقد ورد فيه أيضا

(١). الأنبياء ٢١: ٣٠.

(٢). البحار ٥٧: ٥٧ / ٧٢ / ٤٧.

(٣). البحار ١٥: ٢٤ / ٤٦.

(٤). المصدر ١٥: ٢٥ / ٢٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨١٠ و خالق للخير و الشرّ معا و منكر الشرّ يكون مبدا



و هو لدى قوم من الفلاسفة يصدر عن أهرمن و ذا سفه

و المتألهون منهم أولواشرا إلى الخير لوهم أصلوا احاديث أنه أول ما خلق الله. و من رام الجمع بين المختلفات، يحمل العقل و الماء و التور على نور محمد (ص) بالاعتبارات، فقد تكلف من غير موجب، بل الأوليئة اضافية، فلا منافاة في اوليئة الجميع. و التحقيق: ان أول الخلق، المكان؛ لما بيناه، و أول المخلوقين ممّا عداه نور محمد (ص) و أول المخلوقين من الروحانيين كما وردت به الرواية، العقل، و من الأجسام الماء؛ كما تقدم رواية محمد بن عطية عن الباقر (ع).

### [و هو تعالى خالق الخير و الشر]

و كما أنه تعالى خالق للأجسام و غيرها خالق للخير و الشرّ معا، و كلاهما منسوبان إليه. و المراد بهما، ما يجرى في الكون ممّا هو خير للعباد أو شرّ لهم، و قد تقدم في ذلك اخبار كثيرة في فصل «أن القدر خيره و شرّه من الله». و لكن قوما انكروا نسبة الشرّ إليه تعالى، و هم صنفان: فمنهم من نسبه الى غيره تعالى، و منهم من انكر وجود الشرّ اصلا، و زعموا أنه ليس في الوجود إلا الخير.

### [و منكر الشر يكون مبدعا]

و منكر الشرّ يكون مبدعا، فان قال بالأول، فقد ابدع الشرّك؛ و ان قال بالثاني، فهو مبدع في الاسلام ما لم يكن. و قد اشترت الى الصنفين و مقالتهم فقلت: و هو؛ اي الشرّ، لدى قوم من الفلاسفة (و هم الثنوية) يصدر عن أهرمن؛ فأنهم قالوا باليزدان و الاهرمن، و ان اليزدان فاعل الخير، و الاهرمن فاعل الشرّ. و ذا؛ اي هذا المذهب، سفه من القول، و قد تقدم ردّ الصادق (ع) على الثنوية في فصل انطباق مقالتهم على وحدة الوجود.

### [تأويل الفلاسفة المتألهين للشرور]

و المتألهون منهم؛ اي من الفلاسفة (و هم الذين سلكوا مسلكهم و دانوا بما دانوا و سموا انفسهم أيضا متألهين) فهؤلاء، أولوا شرا إلى الخير، فقالوا: ان الشرّ غير موجود و ان كلّ ما يحسب أنه شرّ، فهو خير في نفسه، و إنّما هو الشرّ بالنسبة الى غيره، أو أنه عدم الخير، و عدم الخير ليس بشرّ و لا هو منه، بل من الماهية.

و ذلك لوهم أصلوا آياه؛ يعنى، أنهم أسسوا اصلا بوهمهم، ففرّعوا عليه انكار

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨١١ أن ليس يصدر الكثير الواحدو أنه خير، فليس يفسد

و ما عدا الوجود لا حصول له و الشرّ من ماهية لا فعله

لا علة و لا صدور عندنا إذ ليس موجبا تعالى ربنا

و لا هو الوجود و الماهية ليست سوى المخلوقة الكونية

و ما له سنخية في ذاته و لا سرى في ذات مبدعاته

و الخير ذاته فقط و الفعل عمّ و إنّما يتبع فعله الحكم

و قد يكون الشرّ منع الخير بحكمة و ما به من ضير

و ليس فرضه إضافيا بأن يجعله خيرا فلا تكلفن \*\*\* الشرّ في الوجود، و هو أن ليس يصدر الكثير الواحد، قالوا: أنه واحد، و الواحد لا

يصدر منه الكثير، و أنه خير بالذات، فهو فاعل الخير قطعاً و الشرّ فساد للخير، فليس يفسد، فلا يصدر منه الشرّ بعد صدور الخير منه؛ لأنه لا يصدر منه إلا الواحد.

و لهم اصل آخر، و هو للقائلين بوحدة الوجود، و هو أن ما عدا الوجود، لا حصول له في العين، فإن الماهية عندهم اعتبارية عدمية، و المحصّل في العين هو الوجود، و الوجود خير محض لا شرّ فيه اصلاً، و ما لا شرّ فيه، لا يفعل الشرّ، مع أن الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، و الشرّ من ماهية غير متحصّلة، لا أنه تعالى فعله.

و معنى كونه من الماهية مع أنها عدمية و العدم لا يؤثر شيئاً، أنه عدم الخير و فقدان الخير، و لا مانع ان يكون فقدان و العدم مستندا الى العدم، تقول: فلان لا يفهم هذه العبارة لأنه ليس بعالم.

### [الجواب عن هذا التوهم و التأويل]

و قد اجبت عن هذا التوهم بقولي:

لا علمة و لا صدور عندنا، فإن باب الخالقية و المخلوقية، ليس من باب الصدور، لأنه لم يلد، و لا من باب العلية و المعلولية، إذ ليس موجبا تعالى ربنا علواً كبيراً، و العلية تقتضى الإيجاب و لا هو الوجود. و قد تقدّم القول فيه.

و الماهية عندنا، ليست سوى المخلوقة الكونية، و القول باعتباريتها، لا اعتبار به؛ كما مرّ القول فيه مفصّلاً. و ما له تعالى سنخية في ذاته مع مخلوقاته و العلية تقتضى السنخية، و لا سرى في ذات مبدعاته، و القول بوحدة الوجود يقتضى ذلك، و الخير ذاته تعالى فقط لا فعله، و الفعل عمّ، يعمّ الخير و الشرّ، و إنما يتبع فعله الحكم، فهو يفعل الخير بلطفه و رحمته، و يفعل الشرّ بقهره و نقمته. و قد يكون الشرّ منع الخير منه

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٨١٢

تعالى عن عبده، بحكمة أيضاً، و ما به بعد رعاية الحكمة من ضير؛ لأنّ اللطف فضل و ليس هو بواجب خصوصاً مع اقتضاء الحكمة للمنع، و ليس فرضه؛ اي فرض الشرّ امراً إضافياً، فيقال: إنه خير في نفسه، لأنّ الوجود خير من العدم، بأن يجعله خيراً. فإنّ الصاعقة و الوباء و القحط و الغلاء شرّ، لا شبهة فيه و محض فرضه اضافياً كذلك، لا يجعله خيراً ابداً. فلا تكلف من التكلف بحذف احدي التائين، فالتزم بوجود الخير و الشرّ معاً؛ كما هما واردان في الكتاب و السنة، و لا داعى لك الى التكلف و انكار ما ثبت بالنصّ الجلى.

و الحدى دعى من دعاه الى التكلف و الخروج عمياً ثبت بالدين، و علم وجوده بالحسّ و اليقين، إنّما هو التباعد و الخروج عن مباني الاسلام في الأصول، و الركون الى مباني الفلسفة التي زعموا أنها أسست على معقول العقول، فلا تتبّع الهوى فيضلّك عن سبيل الله.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٨١٣

### المقصد الخامس في اسمائه تعالى

#### إشارة

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٨١٤ لله أسماء و ليست هي هو و هي مسماها و الاسم غيره

لفظ و ما قد عبرته الالسن مخلوق الحدوث منه بين

و ليس الاسم و المسمى واحداً من يراه واحداً ما و حُدا المقصد الخامس:

#### في أسمائه تعالى

## إشارة

ليس المقصود من هذا المقصد، ألبا استكمال البحث بالنسبة الى الصانع تعالى، وليس فيه كثير بحث يتعلّق بالغرض، ألبا انى احببت الاستتمام بذكر ما يرجع الى شئونه تعالى، اكمالا للكتاب و اتماما للأبواب. فهو فى الحقيقة كالأخاتمة للمقاصد الأربعة. و الذى تعرّض له فيه من المطالب، أربعة:

الأول: فى حدوث الأسماء و أنّها غير المسمّى، و التكلم فى العدد المخصوص منها؛

الثانى: فى توقيفيتها؛

الثالث: فى الاسم الأعظم و معناه؛

الرابع: فى معانى بعض اسمائه.

## [أسمائه تعالى غير ذاته و هى حادثه]

فالى الأول، اشرت بقولى: لله أسماء؛ اى للحقيقة الإلهية المدعوة بلفظ الله، أسماء على الاجمال، و ليست هى هو؛ كما توهم فريق، و هو مسمّاه؛ اى تلك الحقيقة المدلولة عليه، مسمّى هذه الأسمى، و الاسم غيره؛ اى غير المسمّى، و هو لفظ، و ما قد عبّرتة الألسن، فهو مخلوق حادث لوقوع التصرف فيه، سواء فرض أنّ واضع الأسمى الله، او المخلوق. فعليه الحدوث منه بين، و ليس الاسم و المسمّى واحدا، لوضوح البينونة بينهما، و الاثنيّة بين اللفظ و المعنى و التعدّد، و عدم الأتحاد بين الدال و المدلول و الافتراق بين الحادث و القديم.

## [من قال بوحدة الاسم و المسمى شرك]

و من يراه واحدا ما و خدا، بل اشرك؛ اذ يلزمه على قوله ان يقول بقدّم الاسماء، فالقدّم ثابت بالاعتراف، و البينونة ظاهرة بالوجدان، و الأتحاد غير معقول على ما بيناه بين المتباينين، فيلزم تعدّد القدماء، و هو الشّرك.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨١٥ من عبد الاسم فقط فقد كفر و عابد الجميع بالشرك أقر

## [من عبد الاسم فقط، فهو كافر، و عابد الاسم و المعنى شرك]

فعلى هذا، من عبد الاسم فقط، فقد كفر، و عابد الجميع الاسم و المعنى بالشّرك أقر. قال الصادق (ع):

«الله غاية من غياه، فالمعنى غير الغاية؛ توحد بالروبيّة، و وصف نفسه بغير محدوديّة، فالذاكر لله غير الله، و الله غير اسمائه، و كلّ شىء وقع عليه اسم شىء، فهو مخلوق؛ الا- ترى قوله: العزّة لله، العظمة لله و قال: قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى. فالأسماء مضافة إليه، و هو التوحيد الخالص.»

و قال (ع) أيضا: اسم الله غير الله، و كلّ شىء وقع عليه اسم شىء، فهو مخلوق؛ و الله غاية من غياه، و المعنى غير الغاية، و الغاية موصوفة، و كلّ موصوف مصنوع، و صانع الأشياء غير موصوف بحدّ مسمّى لم يتكوّن فتعرف كينونته بصنع غيره، و لم يتناه الى غاية إلما كانت غيره، لا يزل من فهم هذا الحكم ابداء، و هو التوحيد الخالص، فاعتقدوه و صدّقوه و تفهّموه باذن الله- عزّ و جلّ- و الله خالق الأشياء لا من شىء، يسمّى باسمائه فهو غير اسمائه، و الأسماء غيره، و الموصوف غير الواصف.»

و عن هشام بن الحكم، قال: «سألت أبا عبد الله (ع) عن اسماء الله- عزّ ذكره- اشتقاقها، فقلت: الله ممّا هو مشتقّ؟ قال (ع): يا هشام!

الله مشتق من آله، و آله يقتضى مألوها، و الاسم غير المسمى؛ فمن عبد الاسم دون المعنى، فقد كفر، و لم يعبد شيئاً و من عبد الاسم و المعنى فقد كفر و عبد اثنين، و من عبد المعنى دون الاسم، فذلك التوحيد، افهمت يا هشام!؟ قلت: زدنى، فقال (ع): إن لله معنى يدل عليه بهذه الأسماء و كلها غيره، يا هشام! الخبز اسم للمأكل و الماء اسم للمشروب، و الثوب اسم للملبوس، و النار اسم للمحرق، افهمت يا هشام فهما تدفع به و تناضل اعدائنا و الملحدين (المتخذين الكافى) - عزّ و جلّ - غيره، قلت: نعم، فقال (ع): نفعك الله به

(١). النساء ٤: ١٣٩.

(٢). الاسراء ١٧: ١١٠.

(٣). البهار ٤: ١٦٠ / ٥.

(٤). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨١٦ كان قديماً حيث لا شىء معه حتى أراد الخلق أن يتدعه  
فاختار أسماء لكى يدعى بها و تعرف النسمة و وصف ربّها

كان و لا ذكر و الأسماء مودعة فى علمه من دون أن كانت معه و ثبتك!

قال هشام: فو الله ما قهرنى احد فى علم التوحيد حتى قمت مقامى هذا.

و قال (ع): «من عبد الله بالتوهم، فقد كفر؛ و من عبد الاسم، (دون الكافى) و لم يعبد المعنى، فقد كفر؛ و من عبد الاسم و المعنى، فقد اشرك؛ و من عبد المعنى بايقاع الاسماء عليه بصفاته التى يصف بها نفسه، فعقد عليه قلبه و نطق به لسانه فى سرّ امره و علانيته، فاولئك اصحاب امير المؤمنين (ع).» و فى حديث آخر: «اولئك هم المؤمنون حقاً.» و عن ابى نجران، قال: «كتبت الى ابى جعفر (ع)، و قلت له:

جعلنى الله فداك! نعبد الرحمن الرحيم الواحد الأحد الصمد؟ فقال (ع): إن من عبد الاسم دون المعنى، بالاسماء اشرك و كفر و جحد و لم يعبد شيئاً، بل اعبد الله الواحد الأحد الصمد، المسمى بهذه الأسماء دون الأسماء، إن الأسماء صفات و وصف بها نفسه.»

### [كان هو تعالى قديماً لا شىء معه و لا اسم]

كان هو تعالى قديماً، حيث لا شىء معه، لا اسم و لا غيره، حتى أراد الخلق أن يتدعه، فاختار أسماء لكى يدعى بها و تعرف النسمة؛ اى المخلوق أيضاً، و وصف ربّها كان هو تعالى كائناً و لا- ذكر اذ لم يكن ذاكر، و الأسماء مودعة فى علمه تعالى كغيرها من المخلوقين، من دون أن كانت هى معه اذ لا. فعن الحسين بن خالد، عن الرضا (ع)، أنه قال:  
«اعلم علمك الله الخير: إن الله - تبارك و تعالى - قديم، و القديم صفة دلت العاقل على أنه لا شىء قبله، و لا شىء معه فى ديمومته، ثم و وصف نفسه - تبارك و تعالى - باسماء دعى الخلق؛ اذ خلقهم و تعبدهم و ابتلاهم الى ان يدعوا بها، فسمى

(١). البهار ٤: ١٥٧ / ٢.

(٢). و فى الكافى: «من عبد الاسم دون المعنى.»

(٣). البهار ٤: ١٦٥ / ٧.

(٤). المصدر ٤: ١٦٥ / ٧.

(٥). الكافى ١: ٨٧ / ٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨١٧

نفسه سميعا بصيرا، قادرا، قاهرا، حيا قتيوما، ظاهرا، باطنا، لطيفا، خبيرا، قويا، عزيزا، عليما، حكيما و ما اشبه هذه الأسماء.» الحديث.  
 و عن محمد بن سنان، قال: سألت أبا الحسن الرضا (ع): هل كان الله عارفا بنفسه قبل ان يخلق الخلق؟ قال (ع): نعم، قلت: يراها و يسمعها؟ قال (ع): ما كان محتاجا الى ذلك، لأنه لم يكن يسألها و لا يطلب منها، هو نفسه و نفسه هو، قدرته نافذة، فليس يحتاج الى ان يسمي نفسه، و لكنه اختار لنفسه اسماء لغيره يدعوه بها، لأنه اذا لم يدع باسمه، لم يعرف، فأول ما اختار لنفسه، العلي العظيم، لأنه اعلى الاسماء كلها؛ فمعناه الله و اسمه العلي العظيم، هو أول اسمائه لأنه علا على كل شيء.»  
 و عن ابي جعفر الثاني (ع)، سأله رجل: «اخبرني عن الربّ - تبارك و تعالى - إله اسماء و صفات في كتابه؟ و هل اسمائه و صفاته هي هو؟

فقال (ع): ان لهذا الكلام وجهين: ان كنت تقول: هي هو أنه ذو عدد و كثرة، فتعالى الله عن ذلك، و ان كنت تقول هذه الأسماء و الصفات لم تزل، فإن لم تزل محتمل معنيين؛ فان قلت: لم تزل عنده في علمه و هو يستحقها، فنعم؛ و ان كنت تقول: لم تزل صورها و هجاؤها و تقطيع حروفها، فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره؛ بل كان الله - تعالى ذكره - و لا خلق، ثم خلقها وسيلة بينه و بين خلقه يتضرعون بها إليه، و يعبدونه و هي ذكره، و كان الله سبحانه و لا ذكر و المذكور بالذكر، هو الله القديم الذي لم يزل، و الأسماء و الصفات مخلوقات، و المعنى بها هو الله الذي لا يليق به الاختلاف و لا الائتلاف، و إنما يختلف و يأتلف المتجزى.»  
 و عن ابي الحسن الثالث (ع)، و قد سئل عن التوحيد: «فقل: لم يزل الله وحده لا شيء معه، ثم خلق الأشياء بديعا و اختار لنفسه احسن الأسماء، أو لم تزل الأسماء و الحروف معه قديمة؟ فكتب (ع): لم يزل الله موجودا ثم كوّن ما اراد.»

(١). البحار ٤: ١٧٦ / ٥.

(٢). المصدر ٤: ٨٨ / ٢٦.

(٣). المصدر ٤: ١٥٣ / ١.

(٤). المصدر ٤: ١٦٠ / ٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨١٨ و الاسم تعبير لنا في المعرفة نعبّر الذات به أو الصفة و الله اسم علم للذات و غيره أسماء للصفات و كلها حسنى و ليست تنحصر في التسع و التسعين و الذي أثر مع عدم القطع به منصرف إلى الخصوصية فيما وصفوا

### [ و لا حقيقة للاسم إلا انه تعبير وضعه الله تعالى لنا في المعرفة، نعبّر به عن الذات أو الصفة ]

و الاسم لا حقيقة له، غير أنه تعبير وضعه الله لنا في المعرفة، نعبّر الذات به، ان كان اسما للذات، أو الصفة ان كان اسما للصفة. و إليه يشير قول الصادق (ع) في الحديث المتقدم: «انّ الأسماء صفات وصف بها نفسه.»  
 و في الاهليلج، قال الصادق (ع): «و اما الأسماء، فهي دلالتنا على المسمى.»  
 و عن محمد بن سنان، قال سألت الرضا (ع) عن الاسم ما هو؟ فقال (ع): صفة لموصوف.»  
 و قال (ع) في خطبة بمحضر المؤمن: «فاسمائه تعبير، و افعاله تفهيم، و ذاته حقيقة، و كنهه تفريق بينه و بين خلقه...»  
 و قال الصادق (ع) في جواب أسئلة الزنديق حيث قال له السائل: فما هو؟

قال (ع): هو الربّ، و هو المعبود، و هو الله، و ليس قولى الله، اثبات هذه الحروف (الف و لام و هاء، و لا راء و لا باء) و لكن ارجع الى معنى، و شيء، هو خالق الأشياء و صانعها، و نعت هذه الحروف، و هو المعنى سمي به الله، و الرحمن و الرحيم و العزيز و اشباه

ذلك من اسمائه، وهو المعبود- عزّ وجلّ-».

### [الله اسم علم لذاته تعالى وغيره اسماء للصفات وهي كثيرة]

والله فقط من بين اسمائه، اسم علم للذات وغيره اسماء للصفات. وانحصار اسم الذات بلفظ الله هو المعروف المتفق عليه وهو الظاهر من الأخبار المتقدمة وغيرها، واسماء الصفات كثيرة، وكلها من اسماء الذات والصفات حسني؛ كما قال تعالى: وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى. وقال: أَيُّهَا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى. وليست تنحصر في التسع والتسعين، والذي اثر ممّا ظاهره الحصر بها مع عدم

(١). البحار ٣: ١٩٥ / ١.

(٢). المصدر ٤: ١٥٩ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٢٨ / ٣.

(٤). المصدر ١٠: ١٩٦ / ٣.

(٥). الاعراف ٧: ١٨٠.

(٦). الاسراء ١٧: ١١٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨١٩

القطع به، لأنه خبر واحد منصرف إلى الخصوصية فيما وصفوا من العدد؛ أي يحمل على أنّ هذا العدد الخاص له خصوصية، لا تكون في غيره، وهو أنّ من احصاها دخل الجنة، وإلا فالكتاب والأدعية يكذبان ذلك؛ لأنّ فيها أكثر من ذلك.

### [اسمائه تعالى تسعة في كلام رسول الله (ص)]

فمن التوحيد، عن سليمان بن مهران، عن جعفر بن محمد (ع)، عن ابيه، عن آبائه، عن امير المؤمنين (ع)، قال: «قال رسول الله (ص): إن لله - تبارك وتعالى - تسعة و تسعين اسما، مائة إلاً واحداً، من احصاها دخل الجنة، وهي: الله، الإله، الواحد، الأحد، الصمد، الأول، الآخر، السميع، البصير، القدير، القاهر، العليّ، الأعلى، الباقي، البديع، البارئ، الأكرم، الظاهر، الباطن، الحيّ، الحكيم، العليم، الحليم، الحقّ، الحسيب، الحميد، الخفيّ، الربّ، الرحمن، الرحيم، الذارئ، الرزاق، الرقيب، الرؤوف، الرائي، المؤمن، المهيمن، السلام، العزيز، الجبار، المتكبر، السيد، السبوح، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفو، الغفور، الغنيّ، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتاح، القديم، الملك، القدوس، القريب، القيوم، القابض، القويّ، الباسط، قاضي الحاجات، المجيد، المولى، المنان، المحيط، المبين، المقيت، المصور، الكريم، الكبير، الكافي، كاشف الضرّ، الوتر، التور، الوهاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادي، الوفيّ، الوكيل، الوارث، البرّ، الباعث، التّواب، الجليل، الجواد، الخبير، الخالق، خير الناصرين، الديان، الشكور، العظيم، اللطيف، الشافي.»

اقول: المذكور مائة كاملة، ألّا ان يحسب الله والاله، او الواحد و الأحد أو العليّ و الأعلى واحداً.

و عن الخصال، قال بعد ذكر الرواية: «وقد رويت هذا الخبر من طرق مختلفة.» و الفاظ مختلفة.

و عن التوحيد أيضاً، عن الهروي، عن الرضا (ع)، عن ابيه، عن آبائه، عن

(١). البحار ٤: ١٨٦ / ١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٠

على (ع)، قال: «قال رسول الله (ص): إن لله - عز وجل - تسعة وتسعين اسما من دعى الله بها، استجاب له، و من احصاها دخل الجنة.»

وقد مرّ قول الصادق (ع) لهشام بن الحكم: «إن لله - تسعة وتسعين اسما، فلو كان الاسم هو المسمى....»

و عن ابي هريرة: «إن رسول الله (ص)، قال: إن لله - تبارك وتعالى - تسعة وتسعين اسما، مائة إله واحد، أنه وتر يحب الوتر، من احصاها دخل الجنة.»

ثم قال الصدوق فبلغنا أن غير واحد من اهل العلم قال: «ان أولها يفتح بلا إله إلا الله وحده لا شريك له» الى آخره وهو يخالف ما نقله عن سليمان بن مهران.

و عن الدر المنثور للسيوطي، عن ابي نعيم باسناده عن محمد بن جعفر، قال:

«سألت ابي جعفر بن محمد الصادق (ع) عن الأسماء التسعة والتسعين التي من احصاها دخل الجنة، فقال: هي في القرآن، ففي الفاتحة خمسة أسماء....» وهي أيضا تخالف خبر سليمان، و عدم الحصر ظاهر من الأدعية و القرآن، و المحمل هو الذي ذكرت.

و أما ما عن غوالي اللثالي، روى عن النبي (ص) أنه قال: «إن لله أربعة آلاف اسم، الف لا يعلمها إلا الله، و الف لا يعلمها إلا الله و الملائكة، و الف لا يعلمها إلا الله و الملائكة و النبيون، و أما الألف الرابع فالمؤمنون يعلمونه، ثلاثة مائة منها في التوراة، و ثلاثمائة في الإنجيل، و ثلاثمائة في الزبور، و مائة في القرآن تسعة و تسعون ظاهرة، و واحد منها مكتوم، من احصاها دخل الجنة.» فهو مما لا يعبا به، و أما نقلته للطعن عليه، و لئلا يغتر به غافل أو جاهل، فإنه مع ضعف الكتاب و مع أن صاحبه اضعف منه، لميله الصريح الى التصوف و اتكاله غالبا في كتابه على المرسلات و الموضوعات، أنه مرسل غير مسند، و متنه معنى غير مؤيد، مع اشتماله على ما لم يسدّد من تفضيل الملائكة على الأنبياء في العلم بالأسماء، و الله تعالى يقول:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا وَ حَكَى عَنِ الْمَلَائِكَةِ، أَنَّهُمْ قَالُوا: سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ

(١). البحار ٤: ١٨٧ / ٢.

(٢). المصدر ٤: ١٥٧ / ٢.

(٣). المصدر ٤: ٢٠٩ / ٣.

(٤). المصدر ٩٣: ٢٧٣ / ٤.

(٥). المصدر ٤: ٢١١ / ٦.

(٦). البقرة ٢: ٣١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٢١ و ظاهر الأخبار في أسمائه توقيف الإطلاق على اصطفاؤه

و الوقف مشهور لدى الأصحاب و العقل يستحسنه في الباب

فإنما التوصيف فرع المعرفة و الحق في العرفان، ما قد وصفه لنا إلا ما علمتتنا، فان كانت الأسماء أسمائه خاصّة، او ما يعمّها و غيره، فقد ظهر جهل الملائكة بها، و ان كانت أسماء المسميات خاصّة، فمع جهله بها، كيف يصدق علمهم بما هو اعلى منها؟ و من تخصيص كلّ من الكتب الأربعة بعدد خاص، ثم تفصيل الكتب الثلاثة على القرآن، و لو حمل على أن المتأخر مشتمل على ما اشتمل عليه المتقدم و على الزيادة، فيلزم تفضيل الزبور على الكتابين، مع أنه يظهر من قوله: «و مائة في القرآن تسعة و تسعون منها» ظاهرة أنه ليس فيه إلا هذه المائة.

و أما قوله «و أما الألف الرابع فالمؤمنون يعلمونه»، فان اريد به مؤمن كلّ عصر في زمن كلّ كتاب، فذلك شيء لا سبيل إليه إلا التعبد بالقبول، و ان اريد به المسلمون، فإن الكتب الثلاثة الأصلية مرفوعة، و الموجودة منها موضوعة و حياطتها لتسعمائة ممنوعة.



## فى توقيفية الأسماء

## إشارة

و ظاهر الأخبار هنا و فيما تقدم، أنه لا يوصف إلّا بما وصف به نفسه فى أسمائه توقيف جواز الإطلاق على اصطفاؤه و اختياره؛ فإنّ ظاهر قولهم (ع): «و اختار لنفسه اسماء يدعونه بها»، أنّ الاختيار له، لا لغيره؛ و كذا ظاهر توقيف التوصيف على ما وصف به نفسه ذلك.

## [توقيفية الاسماء مشهور عند الامامية و العقل يستحسنه أيضا]

و الوقف مشهور لدى الأصحاب؛ اى اصحابنا الإمامية، و العقل يستحسنه فى الباب، فالتقل مؤيد بالعقل. و تقرير استحسان العقل ما ذكرت:

فإنّما التوصيف و التسمية، فإنّها أيضا توصيف- كما تقدم عن الصادق (ع) و الرضا (ع)- فرع المعرفة، و قد تقدم أنّها فرع الادراك، و هو تعالى لا يدرك ذاتا

(١). البقرة ٢: ٣٢.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٢ و دونه لا يصدق التنزيه بل جراءة لا يؤمن التشبيه

و يلزم القول بغير العلم مع فقد سلطان عليه علمي

فلا تجز «يا واجب الوجود» و «يا سخي» مثل «يا معبودي» و صفه، و لا يعرف إلّا بتوصيفه، و لذلك كان الحقّ فى العرفان ما قد وصفه، على ما تقدم تقريره فى محلّه، و دونه لا يصدق التنزيه، لعدم العلم بأنّه يليق بشأنه؛ بل جراءة لا يؤمن التشبيه معه، لاحتمال عدم الموافقة التامة، و يلزم أيضا القول على الله بغير العلم، مع فقد سلطان؛ اى حجة عليه علمي، فيكون كما قال تعالى حاكيا عن نوح: أ تَجَادِلُونِي فِي أَسْمَاءِ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ.

و عن يوسف: إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى.

و قال تعالى حاكيا عن الجنّ: وَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا. و قال تعالى فى القول بغير علم و غير سلطان: قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْعَزِيزُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ قُلْ إِنْ الَّذِينَ يَفْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ مَتَاعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نَذِقُهُمُ الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ.

## [عدم جواز تسميته تعالى ب (واجب الوجود)]

و على هذا، فلا تجز «يا واجب الوجود»، و «يا سخي» مثل ما تجيز «يا معبودي» و «يا كريم» و «يا جواد»، لما ورد التنصيص بالمعبود و الكريم و الجواد دون واجب الوجود الذى وصفه الفلاسفة و السخي الذى يطلق على الخلق، و ان كان معناه يقرب من معنى الجواد و الكريم؛ و كأنّه روعى فيه كونه عن طبيعته و غريزة، و ذلك لا- يليق به تعالى. و قد يستعمل فيه تعالى أيضا نادرا؛ كما فى دعاء الجوشن، لكنّه مبنى على التجريد.

و أمّا «واجب الوجود»، فاطلاقه عليه تعالى موهم للمعنى الذى يريدونه منه، لأنّه موضوع على اصطلاحهم، و قد ذكرت فى «معارف



الشيعة» ما فيه من الخلل

(١). الاعراف ٧: ٧١.

(٢). النجم ٥٣: ٢٣.

(٣). الجن ٧٢: ٤.

(٤). يونس ١٠: ٤٨ - ٧٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٣ و الوصف ب «العاشق» و «المعشوق» فذاك عندنا من الفسوق و قال في المنزل من سمائه ذروا الذي يلحد في أسمائه و قال سبّح و اذكر اسم ربك و صادقا لو عدما التهتكا و إنّما الحسنی من الأسماء له و أيّ حسن في الذي تقوله الذي يحتمل ان يكون ذلك سببا لخلو كلمات المعصومين (ع) عنه.

### [توصيفه تعالى ب (العاشق) و (المعشوق) من الفسوق]

و اما الوصف؛ اي وصفه تعالى ب «العاشق» و «المعشوق»، فذاك عندنا من الفسوق. و قد قال تعالى: بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ و اطلاقهما عليه تعالى مخصوص بالصوفيّة، و لذلك يسمون انفسهم بالعشاق، و هم عندنا فساق، و العاشق و المعشوق من الصفات الخاصّة للمخلوقين، كاللامس و الملموس، و اللبس و الملبوس، فلا يقاس بالحبيب و المحبوب و لو بالنزع و التجريد؛ كما لا يقاس اللّامس بالممسك.

فيلزم التشبيه في العاشق و المعشوق دون الحبيب و المحبوب، اذ التشبيه في الصفات الخاصّة أيضا القول عليه بغير علم، او بما يستلزم التشبيه، لا يخلو عن نوع الحاد في اسمائه، و قد قال هو تعالى في كتابه المنزل من سمائه ذروا الذي يلحد في أسمائه اشارة الى قوله: وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ . و قال أيضا: سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ و قال: فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ . و قال: وَ اذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ

و التسييح و الذكر أنّما صادقا لو عدما التهتكا؛ يعني، أنّ الذكر إنّما يكون ذاكرا، و التسييح أنّما يكون تسييحا؛ اذا لم يلزم منه تهتك، و مع التشبيه، فهو تهتك لا ذكر و لا تسييح، و مع عدم العلم محتمل له، فلا يصدق عليه الذكر و التسييح. و أيضا أنّه تعالى امرنا بان ندعوه بالأسماء الحسنی؛ كما في الآية المتقدّمة، لا بكل اسم؛ كما اشترت إليه: و إنّما الحسنی من الأسماء له تعالى، لا غير، و أيّ حسن في الاسم الذي تقوله

(١). الحجرات ٤٩: ١١.

(٢). الاعراف ٧: ١٨٠.

(٣). الاعلى ٨٧: ١.

(٤). الواقعة ٥٦: ٧٤.

(٥). المزمل ٧٣: ٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٤ فما هو الحسنی بلا ارتياب ما جاء في الأخبار و الكتاب

فمنه منصوب فإما موجبا و صفة مقول مفردا مركبا

أو كان سلبيا و منه منتزعا من نسبة الفعل و ذا لا يتسع

فحمل ذا مع عدم التأيد ليس لدى التقى من السديد \*\*\* القائل من عنده و لم ينزل الله به من سلطان أم اى حسن فى الذى يوجب التشبيه، و ان زعمت أنك لا- تقصد التشبيه بل تجرده عنه؟ قال الرضا (ع) فى جواب ابى قرّة المحدث، حيث قال: «افتقر أن الله محمول؟ فقال (ع):

كلّ محمول مفعول به، مضاف الى غيره، محتاج؛ و المحمول اسم نقص فى اللفظ و الحامل فاعل، و هو فى اللفظ مدح، و كذلك قول القائل: فوق و تحت و اعلى و اسفل، و قد قال الله: وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا. و لم يقل فى كتبه أنه المحمول، بل قال: أنه الحامل فى البرّ و البحر و الممسك للسموات و الأرض ان تزولا، و المحمول ما سوى الله، و لم يسمع من احد آمن بالله و عظمته قطّ، قال فى دعائه: يا محمول، و لا يقال محمول و لا اسفل قولاً مفرداً، لا يوصل بشىء يفسد اللفظ و المعنى.»

### [فما هو الحسنى من اسمائه تعالى ما جاء فى الكتاب و الاخبار]

و اذا كان الأمر هكذا، فما هو الحسنى بلا- ارتياب، و يعلم قطعاً بأنه الحسنى و بجواز امتثال الأمر به، ما جاء فى الأخبار و الكتاب الشريف؛ فإنه ممّا لا يشكّ فيه، و فى ذلك غنى و كفاية لمن اراد الرشد و الهداية. و ما توفيقى إلا بالله.

### [ما ورد فى الأخبار من اسمائه تعالى على اقسام]

و ما ورد فيها على نوعين:

فمنه: ما هو منصوص بخصوص الوصفية، و ذلك على قسمين أيضاً:

فأما موجبا؛ اى ثبوتياً وصف مقول عليه مفرداً، مثل عليم، حكيم، قدير، خبير و امثالها، او مركباً مثل ارحم الراحمين، اكرم الاكرمين، خير الغافرين و امثالها؛ أو كان سلبياً، مثل: لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ. و مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ. و منه: وصف، منتزع، غير منصوص ينتزع من نسبة الفعل إليه تعالى، فإنّ

(١). الاعراف ٧: ١٨٠.

(٢). البحار ٥٨: ٩/١٤.

(٣). البقرة ٢: ٧٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٥

صحة النسبة، تقتضى جواز اجراء الوصف المنتزع على المنسوب إليه، فاذا قيل لك مثلاً: قتل فلان، او ذهب فلان، جاز لك ان تقول: فلان قاتل او ذاهب؛ و لازم ذلك جواز اطلاق الإذن عليه مثلاً؛ كقوله: أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ الْمَبُوءِ لِقَوْلِهِ: وَ لَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ الْمَتْرَ كقوله: وَ كَلَّا تَبَوَّأْنَا تَنْبِيرًا وَ هكذا.

و لكن ذا لا- يتسع على الاطلاق لما فى بعضها مع ايهاام النقص أو التشبيه، او ايهاام خلاف المقصود، لا- اشتراك معناه، و ذلك كالموصى من قوله يُوصِيكُمُ اللَّهُ وَ الْمَسْكُ مِنْ قَوْلِهِ: يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْمَاسِ مِنْ قَوْلِهِ: إِنَّ يَمْسَسُكَ اللَّهُ بِضُرٍّ وَ الْقَارِ مِنْ قَوْلِهِ: فَإِذَا قَرَأْنَاهُ وَ السَّائِقُ مِنْ قَوْلِهِ نَسُوقُ الْمَاءِ وَ السَّائِلُ مِنْ قَوْلِهِ: وَ كَسَلْنَا الْمُرْسَلِينَ وَ امثال ذلك.

فالأحرى فيه، ان لا يكتفى بمجرد النسبة، بل يراعى جانب الاحتياط حفظاً للحرمة و الأدب فحمل ذا مفرداً مع عدم التأيد من الكتاب و الأدعية، ليس لدى التقى من السديد؛ كما اشار إليه الحديث المتقدم عن الصادق (ع)، نعم، الإطلاق مركباً بما يوضح المراد و يدفع الإيهاام، لا مانع منه، كان تقول: يا مستهزئنا بالكافرين، و يا عدو الكافرين، و يا سائل المرسلين، و الناس اجمعين عمّا كانوا يعملون و

هكذا، وقد انهيت في «معارف الشيعة»، النسب التي وردت في القرآن، ألا ما شدّ، و من ارادها فيطلبها منه.

(١). النور ٢٤: ٣٦.

(٢). يونس ١٠: ٩٣.

(٣). الفرقان ٢٥: ٣٩.

(٤). النساء ٤: ١١.

(٥). فاطر ٣٥: ٤١.

(٦). الانعام ٦: ١٧.

(٧). القيامة ٧٥: ١٨.

(٨). السجدة ٣٢: ٢٧.

(٩). الاعراف ٧: ٦.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٦ و الاسم الأعظم الذي في الأدعيه و غيرها من الرموز الخافية

و أصله الثابت بالتعبد فامض على ثبوته المجرد  
لقولهم (ع) و قد أبوا عن بذله بأنه المكتوم عند أهله  
و ما سوى ذاك من اعتقاد سبيله الظن من الآحاد  
و إن من أقوى ما عنهم ورد أن ثلاثة و سبعون العدد

### تحرير الكلام و تحقيقه في الاسم الأعظم

#### [الاسم الأعظم من الرموز الخفية و هو من الأمور التعبدية لا العقلية]

و الاسم الأعظم الذي يوجد في الأدعية كثيرا و في غيرها من الأخبار قليلا، من الرموز الخافية حقيقتها علينا من طريق اهل البيت (ع)،  
و لا طريق لنا الى العلم به غيرهم، و أصله الثابت لنا بالتعبد عنهم (ع)؛ اذ ليس من الأمور العقلية التي يهتدى إليها العقل بنفسه، و لا من  
الموضوعات العقلية التي يستظهر عليها بمعونة العقلاء، بل إنما هو من الموضوعات التعبدية التي لا تنال إليها إلا بالتعبد، لانه انباء  
عن المكنونات الغيبية، فلا بد للعقول فيه من الاقتصار على مقدار التعبد. فامض على ثبوته المجرد، لأنه القدر المتيقن المعلوم، و اياك  
ان تقول فيه شيئا برأيك، او تعتمد على قول من هو مثلك.

فقد تكلم فيه اهل الانحراف، و ادعته الصوفية السالكة سبيل الاعتساف، و ليس ذلك منهم ببعيد؛ فقد ادعوا ما هو اعظم من ذلك، و  
لكننا حيث لا سبيل لنا إلا التعبد، لا يجوز لنا التفوه بشيء ما لم يرد به النص، فكيف مع ورود النص بالكف عنه؟! و ذلك لقولهم (ع)  
و قد أبوا عن بذله بأنه المكتوم عند أهله، و هم الأنبياء و الأئمة (ع) و مع ذلك، كيف يحصل العلم به من نقل أو رواية؟

#### [عدد الاسم الأعظم في الأخبار، يكون ثلاثة و سبعين اسما]

و ما سوى ذاك؛ اي ما سوى الثبوت المجرد من اعتقاد في باب الاسم الأعظم، ليس سبيله إلا الظن من الأخبار الآحاد؛ اي ليس شيء  
منه ممتا يقطع به، و إن من أقوى؛ اي أقوى الظن بحسب الاعتبار الخبري، ما عنهم ورد، أن ثلاثة و سبعون العدد؛ يعنى، ما ورد أن  
العدد ثلاثة و سبعون، و ان كان في حديث سعد أنه اثنان و سبعون، و يمكن حمله على الاشتباه، لأن غيره اكثر منه و لموافقته لغيره في

حديثه

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٨٢٧ ثم اختصاصه ببعض الأنبياء كل بأحرف و لن يستوفيا

إلا نبينا و آله فقد نالوا سوى حرف به خصّ الأحد

و أنه يجاب من يدعو به و لا طريق بعد لاكتسابه الآخر، ثم؛ اى بعد ذلك فى الاعتبار سائر الخصوصيات الواردة، من ذلك: اختصاصه ببعض الأنبياء لا جميعهم، و كذلك لم يخصّ البعض بتمامه، بل اختصّ كل؛ اى كل واحد منهم بأحرف خاص، و لن يستوفيا الجميع إلا نبينا و آله (ع) فقد نالوا جميعها سوى حرف به خصّ الأحد- تبارك و تعالى- و من ذلك أيضا أنه يجاب من يدعو به منهم (ع) او كل من علم به لو علم فيستجيب الله تعالى له. و لا طريق بعد؛ اى بعد ذلك لاكتسابه لأحد لأنه من السرّ المكتوم. فعن جابر عن ابى جعفر (ع)، قال:

### [ما ورد عنهم (ع) فى عدد الاسم الأعظم]

«ان اسم الله الأعظم على ثلاثة و سبعين حرفا، و إنما عند آصف منها حرف واحد، فتكلم به فحسف بالأرض ما بينه و بين سرير بلقيس، ثم تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كما كانت فى اسرع من طرفه عين؛ و عندنا نحن من الاسم الأعظم اثنان و سبعون حرفا، و حرف عند الله استأثر به فى علم الغيب عنده، و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم.»

و عن جابر، عنه (ع) أيضا، قلت: «جعلت فداك! قول العالم: «أنا آتيك به قبل ان يرتد إليك طرفك» قال (ع): يا جابر! ان الله جعل اسمه الأعظم على ثلاثة و سبعين حرفا و كان عند العالم منها حرف واحد، فانحسف الأرض ما بينه و بين السرير، حتى التقت القطعتان و حول من هذه الى هذه؛ و عندنا من اسم الله الأعظم اثنان و سبعون حرفا، و حرف فى العلم الغيب المكنون عنده.»

و عن هارون بن الجهم، عن رجل من اصحاب ابى عبد الله (ع)، لم يحفظ اسمه، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إن عيسى بن مريم اعطى حرفين، و كان يعمل بهما، و اعطى موسى بن عمران أربعة احرف، و اعطى ابراهيم ثمانية احرف، و اعطى نوح خمسة عشر حرفا، و اعطى آدم خمسة و عشرون حرفا، و أنه جمع الله لمحمد و اهل

(١). البحار ٤: ٢١٠/٤.

(٢). النمل ٢٧: ٤٠.

(٣). البحار ١٤: ١١٤/٩.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٨٢٨

بيته، و ان اسم الله الأعظم ثلاثة و سبعون حرفا، اعطى الله محمدا اثنين و سبعين حرفا، و حجب عنه حرفا واحدا.»

و عن عبد الصمد بن بشير، عن ابى عبد الله (ع)، قال: «كان مع عيسى بن مريم حرفان، يعمل بهما، و كان مع موسى (ع) أربعة احرف، و كان مع ابراهيم (ع) ستة احرف، و كان مع آدم (ع) خمسة و عشرون حرفا، و كان مع نوح (ع) ثمانية، و جمع ذلك كله لرسول (ص)، و ان اسم الله ثلاثة و سبعون حرفا، و حجب عنه واحد.»

و عن عبد الصمد، عنه (ع) أيضا، قال: «ان اسم الله الأعظم على ثلاثة و سبعين حرفا، كان عند آصف منها حرف واحد، فتكلم به، فحسف بالأرض ما بينه و بين سرير بلقيس، ثم تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كما كانت اسرع من طرفه عين، و عندنا من الاسم اثنان و سبعون حرفا، و حرف عند الله، استأثر به فى علم الغيب المكتوب.»

و عن ابى عبد الله البرقى، رفعه الى ابى عبد الله (ع): «إن الله - عزّ و جلّ - جعل اسمه الأعظم على ثلاثة و سبعين حرفا، فاعطى آدم منها خمسة و عشرين حرفا، و اعطى نوحا منها خمسة و عشرين حرفا، و اعطى منها ابراهيم ثمانية احرف، و اعطى موسى منها أربعة

احرف، و اعطى عيسى منها حرفين، و كان يحيى بهما الموتى و يبرأ الاكمه و الأبرص، و اعطى محمداً (ص) اثنين و سبعين حرفاً، و احتجب حرفاً واحداً لئلا يعلم ما فى نفسه و يعلم ما فى نفس العباد.»  
 و عن سعد بن عمر الجلاب، عنه (ع)، قال: «إن اسم الله الأعظم على ثلاثة و سبعين حرفاً، كان عند آصف منها حرف واحد فتكلم به، فحسف بالأرض ما بينه و بين سرير بلقيس، ثم تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كما كانت، اسرع من طرفه عين؛ و عندنا نحن من الاسم الأعظم اثنان و سبعون حرفاً، و حرف عند الله استأثر به فى علم الغيب المكتوب عنده.»  
 و عن سعد أيضاً، عنه (ع)، قال: «إن اسم الله الأعظم على اثنين و سبعين حرفاً،

(١). و فى الكافى: «لمحمد».

(٢). البحار ١٧: ١٣٤ / ١١.

(٣). المصدر ١١: ٦٨ / ٢٦.

(٤). المصدر ٢٧: ٢٦ / ٥.

(٥). المصدر ٤: ٢١١ / ٥.

(٦). المصدر ١٤: ١١٤ / ٧.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٩

و أما كان عند آصف كاتب سليمان و كان يوحى إليه حرف واحد (الف، او واو) فتكلم فانخرقت له الأرض، حتى التقت، فتناول السرير؛ و ان عندنا من الاسم احد و سبعين حرفاً، و حرف عند الله فى غيبه.»  
 و عن علي بن محمد النوفلى، عن ابى الحسن العسكري (ع)، قال: «سمعتة يقول: إن اسم الله الأعظم ثلاثة و سبعون حرفاً، كان عند آصف حرف واحد، فتكلم به فانخرقت له الأرض فيما بينه و بين سبأ، فتناول عرش بلقيس حتى صيره الى سليمان، ثم انبسطت الأرض فى اقل من طرفه عين؛ و عندنا منه اثنان و سبعون حرفاً، و حرف عند الله مستأثر به فى علم الغيب.»  
 و عن ابى بصير، عنه (ع)، قال: «إن صاحب سليمان تكلم باسم الله الأعظم، فحسف ما بين سرير سليمان و بين العرش من سهولة الأرض و حزوتها، حتى التقت القطعتان، فاجتر العرش؛ قال سليمان: يخيل إلى أنه خرج من تحت سريرى؛ قال: و دحيت فى اسرع من طرفه العين.»

و عن ابى بصير، عنه (ع)، قال: «كان سليمان عنده اسم الله الأكبر الذى اذا سأله به اعطى، و اذا دعا به اجاب، و لو كان اليوم لاحتاج إلينا.»

و عن ابن بكير، عنه (ع)، قال: «و ما اعطى سليمان بن داود انما كان عنده حرف واحد من الاسم الأعظم، و صاحبكم الذى قال الله: قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ. ، و كان و الله عند على (ع) علم الكتاب، فقلت صدقت و الله جعلت فداك!»

و عن سعيد السمان، عنه (ع) فى حديث: «و إن عندى الاسم الذى كان رسول الله (ص) اذا وضعه بين المسلمين و المشركين لم يصل من المشركين الى المسلمين نشابة.» و قد اشير فى الأدعية الى بعض آثاره أيضاً.  
 فهذه الاخبار كما ترى، متفق على أن عدده ثلاثة و سبعون، سوى الحديث

(١). البحار ١٤: ١١٤ / ٨.

(٢). المصدر ٢٧: ٢٦ / ٣.

(٣). المصدر ١٤: ١١٥ / ١١.

(٤). المصدر ٢٧: ٢٧ / ٧.

(٥). الرعد ٢٣: ٤٣.

(٦) البحار ٢٦: ١٧٠ / ٣٦.

(٧). المصدر ٢٦: ٢٠١ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٣٠ و ليس معلوما لنا صروفه هل كان من حروفنا حروفه؟ أو غيرها أو منهما يركب و هل هو اسم أو أسامي رتبوا؟ الثاني لسعد، و يمكن حمله على اشتباه الراوى. و الذى يستفاد منها بعد ذلك ما اشرت إليه من أنه امر مكتوم له خواص و آثار، و قد خص به بعض الأنبياء، كل بشىء خاص و أن المجموع ما عدا حرف واحد، ميا اعطى محمّد (ص) و اهل بيته (ع) خاصية، و اميا غير ذلك فإن فيها ابهام و اجمال و اختلاف، و ليست بحيث يحصل منها الاطمينان بشىء، و لأجل هذا الابهام خفى علينا امور ليس لنا فيها تصرّف أو كلام، و ما لنا إلّا ايكال علمه الى الله و رسوله و الامام؛ كما قال تعالى: وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ.

### [هل الاسم الاعظم واحد أو أسامى متعددة؟]

و قد اشرت إليها بقولى: و ليس معلوما لنا صروفه؛ اى تصارييف الاسم الأعظم و وجوهه، و أنه هل كان من حروفنا حروفه، أو هو من غيرها من حروف اخرى انشأها الله و علمها اهله، أو منهما يركب؟ و هل هو اسم واحد أو أسامى متعدّدة رتبوا ترتيبا خاصا؟ و على ان يكون اسما واحدا يبلغ عدد حروفه ثلاثة و سبعين حرفا، فجزى الله منه حرفا أو حرفين أو ازيد، علمه من اراد، و ذلك لأن الظاهر منها أن العدد حروف لا-اسماء خصوصا على رواية سعد، حيث فسّره (ع) بالف أو واو و حينئذ فان كانت الحروف من هذه الحروف المعمولة، فإن المعمولة ثمانية و عشرون حرفا، فلا بد للبقية من فرض التكرار، و مع ذلك لا يصحح كونها ثلاثة و سبعين، و من اعطى خمسة و عشرين مثل آدم ما نقص منه إلّا حرفان سوى ما استأثره الله تعالى لنفسه، مع أنه لو كان ذلك، لم يجهل الاسم الأعظم احد، و ان كانت من غير هذه الحروف فيمكن فرض العدد المذكور، و يسلم عن ذلك المحذور و لا ينافيه إلّا التعبير بالألف و الواو، و يمكن جعله من باب التنظير و المثال و لكنّه امر غير معهود.

و الظاهر منها أن الاسم الأعظم اسم واحد لا اسامى متعدّدة، فكون الاسم الواحد مؤلفا من ثلاثة و سبعين حرفا أيضا بعيد غير معهود. و ربّما يظهر من الأدعية، أن الاسم الأعظم متعدّد، و حينئذ فمعنى كونه ثلاثة

(١). النساء ٤: ٨٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٣١ و الأعظم الحروف أو معناها كذا الإضافية لو قلناها و سبعين حرفا، كون العدد عدد المجموع، كما يظهر ممّا ورد ان الاسم الأعظم فى بسم الله أو غيره، أنه من هذه الحروف. و كيف كان، فهذا احد الأمور المشكّلة فى هذا الباب، و الى ثانيها اشرت بقولى:

و الأعظم الحروف أو معناها، فإن ذلك أيضا غير معلوم، فان كانت الأعظمية فى حروفه، فلا بد ان تكون الحروف غير هذه الحروف، لاشتراكها فى اسمائه و غير اسمائه، و ان كانت بلحاظ المعنى، فأى معنى أوفى و اكمل من معنى الله، الذى اسم للذات الكاملة من جميع الجهات؟ فأى اسم يفرض؟ فهو إما أنه اسم للذات او للصّفات، و اسم الذات لا يفرق فيه لو تعدّد إلّا من حيث الحروف و اسماء و الصفات، و ان كان فيها التفاوت فى جهات، إلّا أنها لا تزيد على اسم الذات فى الدلالة على الكمالات. كذا الإضافية لو قلناها، فهل هى للحروف أو للمعنى؟ فقد ورد فى بعض الأدعية: باسمك العظيم الأعظم، و فى بعضها: الأعظم، الأعظم، ثلاث مرّات، و

هذا لا يصلح إلا بفرض التعدد و الإضافة في الأعظمية، و التعدد أما في الاسم، أو في الحروف، و لكن عبر عنها بالاسم، و يجرى في الاعظمية الاضافية أيضا ما قلنا في اصل الأعظمية، من كونها بلحاظ الذات أو الصفات.

### [مما يستفاد من الادعية، ان تكون العظمة و الاعظمية آثارية]

و من الجائز الغير البعيد عندي، أن العظمة و الأعظمية آثارية، و لكن وضعيته إلهية، بان يكون الله تعالى وضع لنفسه اسما أو اسامي مخصوصة، و جعل لها او لحروفها آثار خاصة قهرية، بحيث ترتب عليها عند ذكرها، كالأثار العادية و الطبيعية التي اودعها في الأشياء، كما جعل للشمس ضياء، و القمر نورا، و للنار احراقا. و لما كانت كذلك، اودعها عند اهله، و غيبتها عن غير اهله، لئلا تستعمل في الفساد، و الأعظمية اذن بلحاظ اهمية تلك الآثار و اكبريتها، كاحياء الموتى، و فلق البحر، و قلب العصا حية، و انفجار الحجر بالماء، و انشقاق القمر و هكذا. فكل اسم أو حرف يؤثر اثرا خاصا اهم و اعظم من غيره.

هذا آخر ما يخطر ببالي القاصر، و استفدت ذلك من الأدعية حيث إن فيها:

«و بالاسم الذي مشى به الخضر على قلال الماء كما مشى به على جدد الأرض؛ و باسمك الذي فلق البحر لموسى؛ و سألك باسمك الذي شققت به البحار، و قامت

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٣٢ و إن يكن فضلا لمن تحملا فالأفضل الأولى بأن يفضلها به الجبال، و اختلف به الليل و النهار.»

و في الدعاء: «و بالاسم الذي اشرفت به الشمس، و اضاء به القمر، و سجت به البحار، و نصبت به العرش و بالاسم الذي قام به العرش.»

و في الدعاء أيضا: «باسمك الذي اذا وضع على مغالق ابواب السماء للانفتاح، انفتحت؛ و سألك باسمك الذي اذا وضع على مضايق الأرض للانفراج، انفرجت؛ و سألك باسمك الذي اذا وضع على البأساء للتيسير تيسرت، و سألك باسمك الذي اذا وضع على القبور للشور، انتشرت.» و امثال ذلك في الأدعية كثيرة جدا، فراجع و تتبه.

و الى ثالثها اشرت بقولي: و إن يكن الاسم الأعظم؛ اي علمه فضلا لمن تحملا آياه تكريما من الله تعالى عليه و تفضيلا له على غيره، كما هو الظاهر، فالأفضل الأولى؛ اي من كان افضل، فهو اولى بأن يفضل على غيره في الاكرام و زيادة الفضل، فكيف فضل آدم بالزيادة على نوح و ابراهيم و موسى و عيسى؟

و هذا يمكن الجواب عنه، أولا: بحمل الحديث على أن المتأخر واجد لما فضل به المتقدم مع الزيادة، فمعنى الحديث أن نوحا (ع) اعطى زيادة على آدم (ع) بخمسة عشر، و هكذا و ثانيا على التسليم بان الأفضلية التي بين الأنبياء إنما هي في الرتبة و الدرجات و المطاعية، و لا يستلزم ذلك الأكمليته في العلم، بحيث يكون الأفضل اكمل في جميع العلوم، فلا ينافي تفضيل الفاضل على الأفضل في علم خاص لمصلحة خاصة، و هو احتياج الفاضل دونه. نعم، الأفضل المطلق لا في خصوص الرتبة و المقام يجب ان يكون اكمل، فلا يكون فاقدا لشيء مما كان المفضل واجدا له، و لذلك كان علم نبينا محمد (ص) اكمل و اجمع.

و هذا المعنى الذي قلته، يمكن استفادته من الروايات أيضا. فعن ابي عمران، قال:

«قال ابو جعفر (ع): لقد سألت موسى (ع) العالم؛ يعنى، الخضر مسألة لم يكن

(١). البحار ٩٤: ٣٥٨ / ١.

(٢). المصدر ٨٧: ١١٠ / ٦.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٣٣ و كيف إبليس ارتضى و بلعماو الله كان عالما عقباهما عنده جوابها، و لقد سألت



العالم موسى (ع) مسألة لم يكن عنده جوابها، و لو كنت بينهما لا خبرت كل واحد منهما بجواب مسألته و لسألتهما عن مسألة لا يكون عندهما جوابا.» و عن عبد الله بن الوليد، قال: «قال ابو جعفر (ع): يا عبد الله! ما تقول الشيعة في علي و موسى و عيسى؟ قلت: جعلت فداك! و ما عسى اقول فيهم و من اى حالات تسألني؟ قال: أسألك عن العلم، و اما الفضل فهم سواء، قال: قلت: جعلت فداك! فما عسى ان اقول فيهم هو و الله اعلم منهما؟ ثم قال: يا عبد الله! أليس يقولون أن لعلي ما للرسول؟ قال: قلت: بلى، قال: فخاصمهم فيه إن الله - تبارك و تعالى - قال لموسى: «و كتبنا له فى الألواح من كل شىء فاعلمنا أنه لم يبين له الأمر كله، و قال الله - تبارك و تعالى - لمحمد (ص): «و جئنا بك على هؤلاء شهيدا و نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء.»

ف قوله (ع): «و اما الفضل فهم سواء»، و ان كان اراد به خصوص الفضل المشترك الذى يوجب النبوة و الطاعة المفروضة، و ايمان من آمن بهم و كفر من انكرهم، ألما أن قوله (ع) «أسألك عن العلم» تفكيك منه (ع) بين العلم و الفضل، و أن الاستواء فى الفضل لا يلازم الاستواء فى العلم زائدا على العلم الذى تقتضيه الاشتراك، فاذا لم يجب الاستواء فى العلم مع الاستواء فى الفضل، لا يجب الزيادة فيه مع الزيادة فيه أيضا.

و كيف كان، فلو اجبنا عن هذا الاشكال، يبقى الاشكال من حيث التعدى الى غير الأنبياء. فاما ما ورد عن الصادق (ع) فى خصوص سلمان: «إن سلمان علم الاسم الأعظم»، فليس بكثير اشكال لما ورد فى شأنه أنه كان من الأوصياء، و إنما الاشكال فىمن ليس باهل؛ كما اشرت إليه بقولى:

و كيف إبليس ارتضى و بلعما لاعطاء الاسم الأعظم؟ و الله كان عالما عقباهما، فمع علمه تعالى بفساد عقابتهما، كيف اعطاهما الاسم الأعظم؟ فاما الشيطان، فقد ورد أنه يعلم الاسم الأعظم و الله تعالى ينسبه يوم القيامة.

### [الاشكال فى تعليم ابليس و بلعم بن باعورا الاسم الاعظم و جوابه]

و قد ورد عن الباقر (ع)

(١) البحار ٢٦: ١٩٥ / ٤.

(٢). المصدر ١٣: ٢٤٢ / ٤٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٣٤ و هل يطبق الحمل ممن اهتدى دون نبي أو أئمة الهدى و الرضا (ع)، أن بلعم أوتى اسم الأعظم. و الاشكال فى تعليمها من وجهين: احدهما:

عدم الأهلية فيهما، ثانيهما: المنافاة للاختصاص الظاهر من الأخبار.

و يمكن الجواب بأن الحكمة كما قد اقتضت اعطاء القدرة و القوة و الملك و الدولة بمن ليس له اهل، كما اعطى فرعون ما اعطى و خرج موسى خائفا يترقب، و هو يقول من الجوع: رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ. كذلك اقتضت ان يعطى هذه الكرامة المخصوصة لنفرين لا- ثالث لهما فى الوجود فيما نعلم احدهما من الجن و ثانيهما من الانس، ليبين أن ذلك لا يليق بغير المعصوم. فهذا يؤيد الاختصاص.

و اما عدم الأهلية، فهو إنما ينافى مع ابقاء الاسم أو ابقاء اثره لدى غير الأهل عند ظهور عدم أهليته، أو عدم ممانعته عن استعماله فى خلاف مقتضى المشيئة الالهية، و ليس كذلك؛ فإن بلعم، قد دلح لسانه على صدره، و نزع منه الاسم عند ارادته استعماله لدفع موسى، و اما إبليس فإنه لم يسمع استعماله اياه فيما يشبه ذلك مع تشبته بكل وسيلة و سبب، و ذلك أما لأن الله تعالى يمنعه عن ذلك، أو لأنه رفع عنه مثل هذا الأثر. و الله العالم.



**[ لا يطبق احد تعلم الاسم الاعظم غير الأنبياء و الأئمة ]**

و الى رابعها اشرت بقولي:

و هل يطبق الحمل ممن اهتدى، فيمكن ان يتعدى إليه و هو دون نبي أو أئمة الهدى، و دون سلمان على ما عرفت أم ليس لأحد ان ينال هذه الكرامة بلغ ما بلغ من الفضل و الكمال؟ الظاهر من الاخبار، الثاني، و يؤيده أنه لم يسمع من احد من اهل العلم و الفضل و التقى دعوى ذلك، سوى اتباع الشيطان من الصوفية و اضرابهم. فعن عمر بن حنظلة، قال: «قلت لأبي جعفر (ع): أتى اظن أن لي عندك منزلة، قال (ع): اجل! قلت: فإن لي إليك حاجة، قال (ع) و ما هي؟ قلت: تعلمنى الاسم الأعظم! قال (ع): و تطبيقه؟ قلت: نعم، قال: فادخل البيت، فدخل البيت، فوضع ابو جعفر (ع) يده على الأرض، فاظلم البيت، فارعدت فرائص عمر، فقال: ما تقول؟ اعلمك؟ فقال: لا، فرفع يده، فرجع

(١). القصص ٢٨: ٢٤.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٣٥ ثم على الإعضال زيدت معضلة اخرى لما قد عدّ منها البسملة و غيرها من آية أو الدعاء و ذا مع الإبهام لن يجتمعا البيت كما كان.»

و عن عمّار الساباطي، قال: «قلت لأبي عبد الله (ع): جعلت فداك! احب ان تخبرني باسم الله تعالى الأعظم! فقال لي: إنك لن تقوى على ذلك، قال: فلما ألححت، قال (ع): فمكانك إذن، ثم قام فدخل البيت هنيهة، ثم صاح بي ادخل، فدخلت، فقال لي: ما ذلك؟ فقلت: اخبرني به جعلت فداك! قال: فوضع يده على الأرض، فنظرت الى البيت يدور بي، و اخذني امر عظيم، كدت اهلك، فضحك، فقلت: جعلت فداك حسبي! لا اريد.»

و هذه الطاقة، طاقة التعلّم، و كأنّ الاسم الأعظم لجلالته و عظمته، له هيبه خاصه في الصدور، و اثرات خاصه تظهر منه عند تلقينه، فلا تطبق تعلّمه إلّا النفوس القويّة، و لكنّ الكلام بعد في طاقة التحمّل، فإنّ تحمّل الاسم الأعظم بما له من الآثار و الخواصّ، اصعب من تحمّل احاديثهم السريّة؛ كما قالوا: «أحاديثنا صعب مستصعب.» الى آخره. و معنى تحمّله ان لا يدعو به في غير رضى الله، بل ما لم يأذن به الله، و لا يدعو به على الهوى، و في سبيل الفساد، كما دعى به بلعم. و عندي أنه لا يتحمّله إلّا المعصومين، الذين قال الله فيهم: وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ. و بذلك يعلم وجه اختصاصه بالنبي و الإمام، و عدم اهليته غيرهم من الأنام، لئلا يخرجوا عن مشيئة الملك العلّام.

**[ هل البسملة و غيرها من آية أو دعاء، من الاسم الاعظم؟ ]**

ثمّ على الإعضال بالوجه المذكورة، زيدت معضلة اخرى أيضا، لما قد عدّ منها البسملة و غيرها من آية أو الدعاء، و ذا؛ اي الاعلام بأنّ الاسم الأعظم في كذا و كذا مع الإبهام في امره على ما عرفت، لن يجتمعا، مع قطع النظر عن انا لا نرى فيها تلك الآثار المودعة في الاسم الأعظم، و كما انّ هذا الاظهار، ينافي الاختصاص

(١). البحار ٢٧: ٢٧ / ٦.

(٢). المصدر ٢٧: ٢٧ / ٨.

(٣). المصدر ٢: ١٨٣ / ١.

(٤). الانسان ٧٦: ٣٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٣٦ فاحمل على التنزيل في الآثار إجابة بشاهد الأخبار \*\*\* و الكتمان، و ينافى الحكمة التي روعيت في خفائه ينفي أيضا كونه من غير هذه الحروف و دفعها بالحمل على ما ذكرت:

فاحمل على التنزيل في الآثار إجابة؛ يعني، أن الأخبار ليست لبيان أن الاسم الأعظم هو البسملة أو غيرها، أو فيها أو غيرها حقيقة، بل لبيان التنزيل؛ يعني، أنها من العظمة و الفضيلة نزلت منزلة الاسم الأعظم في اثر الاستجابة، و أنها قريبة إليه في عدم الرد و سرعة الاجابة، و ذلك بشاهد الأخبار. فعن الرضا (ع) و ابي محمد (ع):

«إن بسم الله الرحمن الرحيم، اقرب الى اسم الله الأعظم من سواد العين الى بياضها.»

و عن الرضا (ع) أيضا: «من قال بعد صلاة الفجر بسم الله الرحمن الرحيم، لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم مائة مرة، كان اقرب الى اسم الله الأعظم من سواد العين إلى بياضها.»

و هاهنا وجه غير بعيد، هو ان تحملها على أنها مشتملة على الاسم الأعظم من بين الاسماء الحسنى، لا الاسم الأعظم المعهود المكتوم.

ثم لا يخفى عليك أن الحمل الذي ذكرته، إنما هو بالنسبة الى ما صحَّ سنده، لا فيما رواه ابو البختری الكذاب عن امير المؤمنين (ع):

«أنه رأى خضرا في منامه قبل ليلة البدر، فقال له: علمنى شيئا انصر به على الاعداء! فقال: قل: يا هو، يا من لا هو إلا هو، ثم قص رؤياه على رسول الله (ص)، فقال:

يا على علمت الاسم الأعظم.»

و قد اخذ به الصوفية الملاحدة، و جعلوه ذكرا لهم، و تركوا الأذكار الصحيحة و قد اتيت عليه طعنا في معارف الشيعة، فراجع.

(١). البحار ٧٨: ٣٧١ / ١.

(٢). المصدر ٨٦: ١٦٢ / ٤١.

(٣). البحار ٣: ٢٢٢ / ١٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٣٧ و إن كل اسم عليه يطلق يعني به معنى عليه لائق

فاقصد بها حفظا على التنزيه حقيقة المعنى بلا تشبيه

فالله للذات الذي منزّه عن كل نقص و إليه يؤله

من لم يكن له سواه مفزع في كل حاجة إليه يفزع

و إنه المعبود للعباد حقًا و إن قاموا على العناد

**في معاني بعض أسمائه تعالى الواردة عنهم (ع)**

**إشارة**

و إن كل اسم من الاسماء الحسنى عليه تعالى يطلق، إنما يعني به معنى عليه لائق، لا على الوجه الذي يجري على المخلوقين، فاقصد

بها حفظا على التنزيه، حقيقة المعنى بلا تشبيه، و هو المعنى المجرد عن الخصوصيات المستلزمة لها صفات المخلوقين؛ كما تقدّم

الكلام في العلم و القدرة و غيرهما.

**[الله، اسم للذات الذي هو منزّه عن كل نقص و مستجمع لجميع الكمالات]**

فَاللَّهِ، اسم للذات الّذى منزّه عن كلّ نقص وإليه يؤلّه؛ أى يقصد، و من لم يكن له سواه مفرع فى كلّ حاجة له إليه يفزع، وإنّه المعبود للعباد حقّاً؛ أى هو المعبود الحقّ، وإن قاموا على العناد فلم يعبدوه، فإنّ استنكافهم عن عبادته و خروجهم عن طاعته، لا يضرّ بأهليّته و حقانيّته. قال الصادق (ع) فى حديث عبد الله بن سنان:

«اللّه إله كلّ شىء»، و قال (ع) فى حديث هشام المتقدّم، فى أنّ الاسم غير المسمى، قال هشام: «فقلت: اللّه ممّا هو مشتقّ؟ فقال (ع): يا هشام! اللّه مشتقّ من أله و آله يقتضى مألوها، و الاسم غير المعنى....»

و فى تفسير الامام (ع)، فى تفسير «بسم الله الرحمن الرحيم» فقال (ع): «اللّه، هو الّذى يتألّه إليه عند الحوائج و الشدائد كلّ مخلوق عند انقطاع الرجاء من كلّ من دونه، و تقطّع الأسباب من جميع من سواه، تقول: بسم الله الرحمن الرحيم، استعين على امورى كلّها باللّه، الّذى لا تحقّق العبادة إلّا له المغيث اذا استغيث، و المجيب اذا دعى.»  
و أمّا ما عن البخترى، قال: «قال امير المؤمنين (ع): اللّه معناه المعبود الّذى يتألّه

(١). البرهان ١: ٢/٤٤.

(٢). البحار ٤: ٢/١٥٧.

(٣). البحار ٤: ٢/١٥٧.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٨٣٨ رحمن دنيا، فيفيض رحمته فى خلقه و إن أبوا اطاعته

يعطف بالرزق لهم و كلّ شىء ممّا به قوام دنيا كلّ حى

و هو رحيم بالجميع إذ دعى كلّاً إلى الهدى و خصّ الطائعا

برحمته تعينهم فى العاجلة كما يشبههم بها فى الآجلة فيه الخلق، و يوله إليه، و اللّه هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام و الخطرات. قال الباقر (ع): «اللّه، معناه المعبود الّذى أله الخلق عن درك ماهيته و الاحاطة بكيفيته، و يقول العرب: أله الرجل، اذا تحيّر فى الشىء، فلم يحط به علم، و وله اذا فرغ الى شىء ممّا يحذره و يخافه؛ فالإله، هو المستور عن حواس الخلق، فمعنى قوله: «اللّه احد»؛ أى المعبود الّذى يأله الخلق عن ادراكه، و الاحاطة بكيفيته، فرد بالهية، متعال عن صفات خلقه.» فهو ممّا لا يعتمد عليه، و يزيده و هنا أنّه فسّر سورة «قل هو الله احد» برأيه، ثمّ استشهد بكلام الأئمة (ع) و غيرهم، و خلط كلامه بكلامهم على وجه لا يمتاز، بحيث يوهم الناظر أنّ كلامه من تنمّة كلامهم.

و من ذلك، ما قال فى تفسير «هو»، فأنّه قال: و هو اسم مكّنّى، و مشاربه الى غائب، فالهاء تنبيه عن معنى ثابت، و الواو اشارة الى الغائب عن الحواس؛ كما أنّ قولك «هذا»، اشارة الى الشاهد عند الحواس. الى آخره، فلا تغفل. و ان اردت مزيد توضيح، فعليك بمراجعة «معارف الشيعة».

### [هو تعالى، رحمن الدنيا، و رحيم الآخرة]

و هو تعالى، رحمن دنيا، فيفيض رحمته فى خلقه، و إن أبوا اطاعته، فرحمانيّته عامّة، تشمل المؤمن و الكافر، يعطف عليهم بالرزق لهم، و كلّ شىء ممّا به قوام دنيا كلّ حى، و هو رحيم بالجميع أيضاً عموماً فى الدنيا، إذ دعى كلّاً إلى الهدى، و لكن خصّ الطائعا برحمته زائدة خاصّة، تعينهم فى الدنيا العاجلة؛ كما يشبههم بها فى الآجلة.

و الحاصل: أنّ الرحمانية، صفة عامّة مخصوصة بالدنيا، و الرحيمية صفة من جهة عامّة و من جهة خاصّة، فالعامّة مخصوصة بالدنيا، و من ذلك دعوته العموم الى

(١). البحار ٣: ٢٢٢ / ١٢.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٣٩

الهداية، و تيسير السبيل للعموم، و الخاصية تكون في الدنيا لأهله بالتوفيقات و الاعانات و الامدادات الزائدة، و في الآخرة بانابتهم ما وعدهم من الجزاء الجزيل الذي لا عين رأت، و لا اذن سمعت، و لا خطر على قلب بشر. فعن عبد الله بن سنان، عن الصادق (ع)، أنه قال:

و الله إله كل شيء، الرحمن بجميع خلقه، و الرحيم بالمؤمنين خاصة. تفسير البرهان، عن ابى بصير، عنه (ع) مثله.  
 و أيضا عن العياشى، عن عبد الله بن سنان، عنه (ع): «الله إله الخلق، الرحمن بجميع العالم، الرحيم بالمؤمنين خاصة.»  
 و فى تفسير الامام (ع): «الرحمن العاطف على خلقه بالرزق، لا يقطع عنهم مواد رزقه، و ان انقطعوا عن طاعته، الرحيم بعباده المؤمنين فى تخفيفه عليهم طاعته، و بعباده الكافرين فى الرزق لهم، و فى دعائهم الى موافقته.» و قال امير المؤمنين (ع):  
 «رحيم بعباده المؤمنين، و من رحمته أنه خلق مائة رحمة، جعل منها رحمة واحدة فى الخلق كلهم، فيها يتراحم الناس، و ترحم الوالدة ولدها، و تحنو الامهات من الحيوانات على اولادها؛ فاذا كان يوم القيامة، اضاف هذه الرحمة الواحدة الى تسع و تسعين رحمة، فيرحم بها أمة محمد (ص)، ثم يشفعهم فيمن يحبون له الشفاعة من اهل الملة.»  
 و قال امير المؤمنين (ع): «رحيم لا يوصف بالرقّة» و يأتي فى معنى الرأفة أيضا حديث عن الاهليلجفة فى معنى الرحمة.  
 و فى تفسير البرهان، عن ابى بصير، عن الصادق (ع): «خالق الخلق، الرحمن بجميع الخلق، الرحيم بالمؤمنين خاصة.»

(١). البرهان ١: ٢ / ٤٤.

(٢). العياشى ١: ١٩ / ٢٢.

(٣). البحار ٤: ١٠ / ١٨٣.

(٤). المصدر ٤: ١٠ / ١٨٣.

(٥). المصدر ٤: ٢٩ / ٥٢.

(٦). البرهان ١: ١ / ٤٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٤٠ و الصمد المصمود كل يصمده و سيد فى كل شيء يقصده ليس له جوف و سرّة و لا ظلّ له يمسه و مدخلا

**[و هو تعالى، الصمد المصمود إليه، كل يصمده فى كل شيء و سيد فى كل شيء يقصده]**

و الصمد المصمود إليه كل يصمده فى كل شيء، و سيد فى كل شيء يقصده كل شيء. فعن داود بن القاسم الجعفرى، قال: «قلت لأبى جعفر (ع)، جعلت فداك! ما الصمد؟ قال (ع): السيد المصمود إليه فى القليل و الكثير.»  
 و عن جابر بن يزيد، عنه (ع) أيضا: «فهو، واحد، صمد، قدّوس، يعبد كل شيء، و يصمد إليه كل شيء و وسع كل شيء علما.» ليس له جوف و سرّة، و لا ظلّ له يمسه، و لا مدخلا له. فعن داود بن القاسم الجعفرى، عن ابى جعفر (ع)، عن الصمد، فقال (ع):  
 «الذى لا سرّة له، قلت: فانهم يقولون: أنه الذى لا جوف له، فقال (ع): كل ذى جوف، له سرّة.»  
 و عن الحلبي و زرارة، عن ابى عبد الله (ع)، قال: «إنّ الله - تبارك و تعالى - احد، صمد، ليس له جوف.»  
 و عن محمّد بن مسلم، عن الصادق (ع)، قال: «إنّ اليهود سألوا رسول الله (ص)، فقالوا: «أنسب لنا ربك، فلبث ثلاثا لا يجيبهم، ثم نزلت هذه السورة الى آخرها؛ فقلت:

ما الصمد؟ فقال (ع): الذي ليس بمجوف.»

و عن موسى بن جعفر (ع)، وقد سئل عن الصمد، فقال: «الصمد الذي لا جوف له.»

و عن علي بن الحسين (ع): «حياة لا موت فيه، و صمد لا مدخل فيه.»

و عن الصادق (ع): «و عالم لا جهل فيه، و صمد لا مدخل فيه.»

و قد مرّ في عينيه الصفات قول الصادق (ع): «لا مدخل للأشياء فيه، واحد

(١). البحار ٣: ٢٢٠ / ٨.

(٢). المصدر ٣: ٢٢٠ / ١٠.

(٣). المصدر ٣: ٢٢٩ / ٢٠.

(٤). المصدر ٣: ٢٢٨ / ١٧.

(٥). المصدر ٣: ٢٢٠ / ٩.

(٦). المصدر ٣: ٢٢٠ / ٧.

(٧). البحار ٤: ٣٠٤ / ٣٣.

(٨). المصدر ٤: ٦٨ / ١٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٤١ فهو يساوق الكمال و الغنى معنى فكل قاصد مهيمنا

و ما رواه البخترى في «الصمد» مع ضعفه ليس بشيء يعتمد

و نوره هدى و بالإحاطة علا على جميع من أحاطه

و ظاهر لا للعيون الناظرة و لا على تأول المباشرة

بل في عقول الخلق بالتفكير يظهر من عجائب التدبير

و ظاهر في صنعه لن ينكروا باطن في ذاته فلا يرى واحدي الذات.»

و عن الصادق (ع): «واحد، صمد، ازلي، صمدي، لا ظل له يمسكه، و هو يمسك الأشياء باظلتها.»

و على هذا، فهو يساوق الكمال و الغنى معنى، فإن الغنى الكامل، هو الذي ينتهي إليه كل شيء و لا جوف له، و لا مدخل فيه لشيء؛

و اذا كان غنيا كاملا فكل قاصد مهيمنا، لأنه مهيمن على كل شيء و يمسك الأشياء باظلتها. و ما رواه البخترى في «الصمد» مع

ضعفه، ليس بشيء يعتمد عليه، كتفسيره المتقدم لله، و ما رواه فيه، فإنه روى فيه عن الحسين (ع) و علي بن الحسين و محمد بن علي

(ع) اشياء، بعضها موافق لما تقدم، و بعضها متفرد هو بنقله، و العمدة من النظر، ما نسبه الى الباقر (ع)، أنه قال: «الصمد خمسة احرف،

فالألف دليل على ائنيته، و هو قوله - عز و جل - : شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَى آخِرِ مَا قَال. و في صحه النسبة نظر، اوردت وجهه في

«معارف الشيعة» و اعرضت عنه هنا، لأنه تطويل بلا طائل.

**[و هو تعالى، هاد لأهل السماوات، هاد لأهل الأرض]**

و نوره هدى؛ كما عن الرضا (ع) في قوله: اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ. :

«هاد لأهل السماوات، و هاد لأهل الأرض.»

و في رواية البرقي: «هدى من في السماء و الأرض.»

(١). البحار ٤: ٦٦٦ / ٧.

(٢). المصدر ٤: ٢٨٦ / ١٨.

(٣). النور ٢٤: ١٨.

(٤). البحار ٤: ١٥ / ١.

(٥). البحار ٤: ١٥ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٤٢

**[و هو تعالى محيط على جميع الأشياء]**

و بالإحاطة علا على جميع من أحاطه؛ يعنى، أن معنى علوه على الأشياء، احاطته بها. قال امير المؤمنين (ع):  
«و احاط بجميع الأشياء علما، فعلا الذى دنا، و دنا الذى علا، له المثل الأعلى، و الأسماء الحسنى، تبارك و تعالى.» و قال (ع) أيضا:  
«و المتعالى عن الخلق بلا تباعد، القريب منهم بلا ملامسة.»

**[و هو تعالى ظاهر لا للعيون الناظرة بل فى عقول الخلق بالتفكير فى آثاره]**

و ظاهر لا للعيون الناظرة، و لا على تأول المباشرة. قال امير المؤمنين (ع):  
«ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجل لا باستهلال رؤية.»  
و قال الرضا (ع): «ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجل لا باستهلال رؤية، باطن لا بمزايلة.»  
بل ظاهر فى عقول الخلق لا- بالادراك، بل بالتفكير فى خلقه و آثاره، يظهر لها من عجائب التدبير، و ظاهر فى صنعه لن ينكرا؛ لأنّ  
المصنوع، يحتاج الى الصانع؛

**[و هو تعالى باطن فى ذاته، فلا يرى]**

و باطن فى ذاته فلا يرى. قال امير المؤمنين (ع):  
«الذى بطن من خفيات الأمور، و ظهر فى العقول بما يرى فى خلقه من علامات التدبير.»  
و قال (ع): «الظاهر بعجائب تدبيره للناظرين، الباطن لجلال عزته عن فكر المتفكرين.»  
و قال (ع): «الحمد لله الذى بطن خفيات الأمور، و دلت عليه اعلام الظهور.»  
و قال (ع): «و الباطن لا باجتان، و الظاهر البائن لا بتراخى مسافه.»  
و قال الرضا (ع): «الباطن لا باجتان، الظاهر لا بمحاذا.»  
و قال امير المؤمنين (ع): «الظاهر لا يقال ممّا، و الباطن لا يقال فيما.» و قال الحسن بن على (ع): «و لا بدء ممّا، و لا ظاهر على ما، و لا  
باطن فيما.»

(١). البحار ٤: ٢٧٣ / ١٥.

(٢) المصدر ٤: ٢٦٦ / ١٤.

(٣). المصدر ٤: ٣٠٤ / ٣٤.

(٤). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٥). المصدر ٤: ٢٦٥ / ١٤.

(٦). المصدر ٤: ٣١٩ / ٤٥.

(٧). المصدر ٤: ٣٠٨ / ٣٦.

(٨). الكافي ١: ١٤٠ / ٥.

(٩). البحار ٤: ٢٨٤ / ١٧.

(١٠). المصدر ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

(١١). البحار ٤: ٢٨٩ / ٢٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٤٣ يبطن علمه الخفيات بلأن يبطن الأشياء أو يزاولا و ظاهر بالقهر و السلطان و باطن بالعلم و العرفان

### [و هو تعالى، ظاهر بالقهر و السلطان و باطن بالعلم و العرفان]

بل يبطن علمه الخفيات، بلا أن يبطن الأشياء أو يزاولا، و ظاهر بالقهر و السلطان، و باطن بالعلم و العرفان؛ قال امير المؤمنين (ع):

«و هو الظاهر عليها بسلطانه و عظمته، و الباطن لها بعلمه و معرفته، و العالى على كل شىء منها جلاله و عزه.»

و قال (ع) أيضا: «الظاهر على كل شىء بالقهر له، و الشاهد لجميع الأماكن بلا انتقال إليها.»

و قال (ع): «الحمد لله الذى لم تسبق له حال حالا، فيكون أولا قبل ان يكون آخرا، و يكون ظاهرا قبل ان يكون باطنا؛ و كل ظاهر غيره غير باطن، و كل باطن غيره غير ظاهر.»

و قال الرضا (ع) فى حديث الحسين بن خالد: «و امّا الظاهر، فليس من اجل انه علا الأشياء بركوب فوقها، و قعود عليها؛ و تستم لذراها، و لكن ذلك لقهره و لغلته الأشياء و قدرته عليها؛ كقول الرجل: «ظهرت على اعدائي، و اظهرنى الله على خصمى»، يخبر عن الفلج و الغلبة؛ فهذا ظهور الله على الأشياء؛

و وجه آخر، انه الظاهر لمن اراده، لا يخفى عليه شىء، و انه مدبر لكل ما يرى، فأى ظاهر اظهر و اوضح امرا من الله - تبارك و تعالى؟ فإنك لا تعدم صنعه حينما توجهت و فيك من آثاره ما يغنيك، و الظاهر من البارز بنفسه و المعلوم بحده، فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى؛

و امّا الباطن، فليس على معنى الاستبطن للأشياء بان يغور فيها، و لكن ذلك منه على استبطنه للأشياء علما و حفظا و تدبيرا، كقول القائل بطنته؛ يعنى خبرته و علمت مكتوم سرّه، و الباطن منّا بمعنى الغائر فى الشىء المستتر، فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى.»

(١). البحار ٤: ٢٥٥ / ٨.

(٢). المصدر ٤: ٢٦٦ / ١٤.

(٣). المصدر ٤: ٣٠٨ / ٣٧.

(٤). البحار ٤: ١٧٨ / ٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٤٤ و هو لطيف مدركا و مدركا بلطف ذاته أبى أن يدركا

و لطف دركه يرى فيما خلق أحاط بالأشياء ما جلّ و دقّ

و هو لطيف الصنع و التدبير إذ متقن الصغير و الكبير

ليس لطيف الذات كالمَلطَف ولا لطيف الصنع بالتكَلّف  
بآله أو بعلاج لطفوا لا لطيف جسما أو له خفاء

### [و هو تعالى، لطيف مدرك لألطف الأشياء و لا يدركه احد]

و هو لطيف مدركا، فيدرك بلطفه الطف الأشياء، و مدركا، فلا- يدركه من لطفه احد، فهو بلطف ذاته ابى أن يدركا. قال امير المؤمنين (ع):

«لأنه اللطيف الذى اذا ارادت الأوهام ان تقع عليه فى عميقات غيوب ملكه، و حاولت الفكر المبرّات من خطر الوسواس ادراك علم ذاته، و تولّعت القلوب إليه لتحوى منه مكيفا فى صفاته، و غمضت مداخل العقول فى حيث لا تبلغه الصفات لتنال علم إلهيته ردعت خاصته.»

و لطف دركه يرى فيما خلق، حيث إنّه خلق الكبير و الصغير و اللطيف ممّا يرى و لا- يرى، فيكشف ذلك عن أنّه أحاط بالأشياء ما جَلّ و دقّ، كخلق السماء و الأرض، و خلق البعوضة و ما هو اصغر منها؛ و هو لطيف الصنع و التدبير؛ إذ متقن الصغير و الكبير احسن كلّ شىء خلقه و اتقنه. قال امير المؤمنين (ع):

انفرد بصنعة الأشياء، فاتقنها بلطائف التدبير، سبحانه من لطيف خبير، ليس كمثل شىء، و هو السميع البصير.»

ليس لطيف الذات كالمَلطَف الذى لطف فى صنعه، بل بالمعنى الذى قلنا من أنّه لا يدرك. قال امير المؤمنين (ع): «لطيف اللطافة، لا يوصف باللطف.»

و لا- لطيف الصنع بالتكَلّف، بآله أو بعلاج لطفوا، و لا- لطيف جسما؛ اذ ليس بمجسّم أو بمعنى أنّ له خفاء. قال امير المؤمنين (ع): «لطيف لا بتجسّم.» و قال (ع) أيضا: «صانع لا بجارحة، لطيف لا يوصف بالخفاء.»

و فيما سأل الرضا (ع) بعض الزنادقة ان قال: «اخبرنى عن قولكم: «أنّه لطيف

(١). البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٢). المصدر ٤: ٣١٩ / ٤٤.

(٣). المصدر ٤: ٢٧ / ٢.

(٤). المصدر ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٥). البحار ٤: ٥٢ / ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٤٥

و سميع و بصير و عليم و حكيم، أ يكون السميع إلّا باذن، و البصير إلّا بالعين، و اللطيف إلّا بعمل اليدين، و الحكيم إلّا بالصنعة؟ فقال (ع): «إنّ اللطيف ممّا على حدّ اتّخاذ الصنعة، او ما رأيت الرجل يتخذ شيئا، فيلطف فى اتّخاذه، فيقال ما الطف فلانا، فكيف لا يقال للخالق الجليل لطيف؛ اذ خلق خلقا لطيفا و جليلا، و ركّب فى الحيوان منه ارواحها، و خلق كلّ جنس متباينا فى جنسه فى الصورة، و لا- يشبه بعضه بعضا، فكلّ له لطف من الخالق اللطيف الخبير فى تركيب صورته؛ ثمّ نظرنا الى الأشجار و حملها اطيبيها المأكولة منها و غير المأكولة، فقلنا عند ذلك: إنّ خالقنا لطيف لا كلطف خلقه فى صنعته.»

و قال (ع) أيضا فى حديث الحسين بن خالد: «و اما اللطيف، فليس على قلمه و قضاؤه و صغر، و لكن ذلك على التّفاد فى الأشياء و الامتناع من ان يدرك؛ كقولك:

«لطف عنى هذا الأمر، و لطف فلان فى مذهبه»، و قوله: يخبرك أنّه غمض فبهر العقل، و فات الطلب، و عاد متعمّقا، متلطفًا، لا يدركه



الوهم؛ فهكذا لطف الله تعالى ان يدرك بحدّ، او يحدّ بوصف، و اللطافة منا الصغر و القلّة، فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى.»  
و فى حديث الفتح بن يزيد عن ابى الحسن (ع) قال: «فقولك: اللطيف الخبير، فسّره لى كما فسّرت الواحد، فإننى اعلم أنّ لطفه على خلاف لطف خلقه للفصل، غير أنّى احبّ ان تشرح لى ذلك؛

فقال (ع): يا فتاح! إنّما قلنا: اللطيف للخلق اللطيف، و لعلمه بالشىء اللطيف و غير اللطيف، و فى الخلق اللطيف من الحيوان الصغار من البعوض و الجرجس، و ما هو اصغر منها ممّا لا يكاد تستبينه العيون، بل لا يكاد يستبان لصغره الذكر من الانثى و الحدث المولود من القديم، قلّمّا رأينا صغر ذلك فى لطفه و اهتدائه للسّفاد و الهرب من الموت و الجمع لما يصلحه ممّا فى لجج البحار، و ما فى لحاء الأشجار و المفاوز و القفار، و تفهّم بعضهم عن بعض منطقتها، و ما يفهم به اولادها عنها، و نقلها الغذاء إليها، ثمّ تأليف ألوانها حمرة مع صفرة، و بياضا مع خضرة، و ما لا تكاد عيوننا تستبينه

(١). البحار ٣: ٣٧ / ١٢.

(٢). المصدر ٤: ١٧٨ / ٥.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٤٦

بتمام خلقها، و لا تراه عيوننا، و لا تلمسه ايدينا؛ علمنا أنّ خالق هذا الخلق، لطيف لطف فى خلق ما سمّيناه بلا علاج و لا اداة و لا آله، و أنّ كلّ صانع شىء فمن شىء صنع، و الله الخالق اللطيف الجليل، خلق و صنع لا من شىء.

و فى الاهليلج، قال: «فاخبرنى عن قوله لطيف، و قد عرفت أنّه للفعل و لكن قد رجوت ان تشرح لى ذلك بوصفك؛

قلت: إنّما سمّيناه لطيفا للخلق اللطيف، و لعلمه بالشىء اللطيف ممّا خلق من البعوض و الذرة، و ما هو اصغر منها، لا يكاد تدركه الأبصار و العقول لصغر خلقه من عينه و سمعه و صورته، لا يعرف من ذلك لصغره الذكر من الانثى، و لا الحديث المولود من القديم الوالد، فلّمّا رأينا لطف ذلك فى صغره، و موضع العقل فيه، و الشّهوة للسّفاد، و الهرب من الموت، و الحدب على نسله من ولده، و معرفه بعضها بعضا، و ما كان منها فى لجج البحار، و اعنان السّماء، و المفاوز و الاودية و القفار، و ما هو معنا فى منزلنا، و يفهم بعضهم بعضا من منطقتهم، و ما يفهم من اولادها، و نقلها الطعام إليها و الماء، علمنا أنّ خالقها لطيف، و أنّه لطيف يخلق اللطيف، كما سمّيناه قويا بخلق القوى.» هداية الامّة الى معارف الائمة؛ النص؛ ص ٨٤٦

يناه لطيفا لعلمه بالشىء اللطيف، مثل البعوضة و ما هو اخفى من ذلك، و يوضع الشىء منها، و العقل و الشّهوة للسّفاد و الحدب على اولادها و اقامه بعضها على بعض، و نقلها الطعام و الشّراب الى اولادها فى الجبال و المفاوز و الأودية و القفار، فعلمنا بذلك، أنّ خالقها لطيف بلا كيف؛ اذ الكيفيّة للمخلوق المكيف.»

ثمّ إنّ من معنى اللطيف، ما يرادف الرحمة و الرأفة و الشّفقة، و منه قوله تعالى:

اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ، يَزُوقُ مَنْ يَشَاءُ، وَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ. و اللطيف بهذا المعنى كاللطيف فى الصنع من صفات الفعل، و اما اللطيف فى الذات و العلم، فهو من صفات

(١). البحار ٤: ١٧٣ / ٢.

(٢). المصدر ٣: ١٩٥ / ١.

(٣). المصدر ٤: ١٥٤ / ١.

(٤). الشورى ٤٢: ١٩.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٤٧ و هو كبير الشأن لا على قدر أو بتجسد و جسم و كبر

كذا عظيم قدرة سلطانا و ذو الجلال هيبه برهانا  
 و هو قوئى لا لبطش بل لماقد خلق القوئى أرضا و السماء  
 و قوه البطش تزيد أو تقل و ما كذاك فضيف و مقل الذات، كالظاهر و الباطن، و هو تعالى كبير، بمعنى أنه كبير الشأن، لا أنه كبير  
 على قدر؛ اى مقدار أو كبير بتجسد و جسم و كبر فيه كذا عظيم؛ يعنى، قدرة و سلطانا، و هو أيضا ذو الجلال هيبه و برهانا. قال امير  
 المؤمنين (ع):

«لطف اللطافه، لا يوصف باللطف عظيم العظمه لا يوصف بعظم، كبير الكبرياء، لا يوصف بالكبر، جليل الجلاله، لا يوصف بالغلط،  
 رؤف الرحمه، لا يوصف بالرفقه.»

و قال (ع): «لطف لا يوصف بالخفاء، كبير لا يوصف بالجفاء.»

و قال (ع): «ليس بذى كبر امتدت به النهايات، فكبرته تجسيما و لا بذى عظم تناهت به الغايات، فعظمته تجسيما، بل كبر شأننا و عظم  
 سلطانا.»

و قال (ع): «الحمد لله اللابس الكبرياء بلا تجسد، و المرتدى بالجلال بلا تمثيل، و المستوى على العرش لا زوال.»

### [و هو تعالى، قوئى لا لبطش، بل لما خلق القوئى أرضا و سماء]

و هو تعالى، قوئى لا لبطش، بل لما قد خلق القوئى أرضا و السماء، و قوه البطش تزيد أو تقل؛ لأنه عرض يقبل الزيادة و التقصان، و ما  
 هو كذاك، فضيف و مقل؛ اى ناقص الكمال فقير؛ فلا يناسب ذا الجلال. فى الاهليلجه قال:

«فصف لى قوته، قلت: إنما سمي ربنا- جل جلاله- قويا للخلق العظيم القوي الذى خلق مثل الأرض و ما عليها، من جبالها و بحارها و  
 رمالها و اشجارها، و السماء المسقفة فوقنا راكده فى الهواء، فهذا سمي قويا لا لقوه البطش المعروفة من الخلق، و لو كانت قوته تشبه  
 قوه الخلق لوقع عليه التشبيه، و كان محتملا للزيادة و ما احتمال الزيادة كان ناقصا، و ما كان ناقصا لم يكن تاما، و ما لم يكن تاما، كان  
 عاجزا ضعيفا، و الله- عز و جل- لا يشبه بشيء، و إنما قلنا: قوئى للخلق القوئى، و كذلك قولنا العظيم

(١). البحار ٤: ٢٧ / ٢.

(٢). المصدر ٤: ٥٢ / ٢٩.

(٣). المصدر ٤: ٢٤١ / ٩.

(٤). المصدر ٤: ٢٤٦ / ١٤.

هدايه الامه الى معارف الائمه، النص، ص: ٨٤٨ و قاهر لا بعلاج أو نصب بل ذلّه الخلق لما يشاء ربّ

و لا برقه رؤف أو أحب أو بمشقه له بغض غضب

و لا له تأسف و لا ضجر إذ كل ذاك محدث فيه الغير و الكبير، و لا يشبه بهذه الأسماء تبارك و تعالى.»

و عن ابى جعفر الثانى (ع): «و كذلك سمي ربنا قويا بلا قوه البطش المعروف من الخلق، و لو كانت قوته قوه البطش المعروف من  
 الخلق، لوقع التشبيه، و احتمال الزيادة، و ما احتمال الزيادة، احتمال التقصان، و ما كان ناقصا، كان غير قديم، و ما كان غير قديم كان  
 عاجزا، فربنا- تبارك و تعالى- لا شبه له، و لا ضد و لا ند.»

### [و هو تعالى، قاهر على جميع خلقه لا بعلاج و لا نصب]

وقاهر لا بعلاج أو نصب، بل ذلّة الخلق لما يشاء ربّ. قال الرضا (ع) في حديث الحسين بن خالد:  
 واما القاهر، فأنّه ليس على معنى علاج و نصب و احتيال و مداراة و مكر، كما يقهر العباد بعضهم بعضا، فالمقهور منهم يعود قاهرا، و  
 القاهر يعود مقهورا، و لكن ذلك من الله تعالى على أن جميع ما خلق متلبس بالذلّ لفاعله، و قلبه الامتناع لما اراد به، لم يخرج منه  
 طرفه عين، غير أنه يقول له كن فيكون، فالقاهر منا على ما ذكرت و وصفت، فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى.»  
 و لا برقة رؤف أو أحب شيئا، أو بمشقة له بغض غضب، و لا له تأسف و لا ضجر؛ إذ كلّ ذاك محدث فيه الغير. قال امير المؤمنين  
 (ع):

«يقول و لا يلفظ و يحفظ، و لا يتحفّظ و يريد و لا يضر، يحبّ و يرضى من غير رقة، و يبغض و يغضب من غير مشقة.»  
 و قال (ع): «رؤف الرحمة لا يوصف بالزقة.» و قال (ع): «رحيم لا يوصف

(١). البحار ٣: ١٩٣ / ١.

(٢). المصدر ٤: ١٥٤ / ١.

(٣). المصدر ٤: ١٧٩ / ٥.

(٤). المصدر ٤: ٢٥٤ / ٨.

(٥). المصدر ٤: ٢٧ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٤٩

بالزقة، تعنو الوجوه لعظمته، و تجب القلوب من مخافته.»

و في الاهليلجة، اخبرني عن قوله: رؤف رحيم» و عن رضاه و محبته و غضبه و سخطه، قلت: إن الرحمة و ما يحدث لنا، منها شفقة، و  
 منها جود، و أن رحمة الله ثوابه لخلقه؛ و الرحمة من العباد شيان:

احدهما: يحدث في القلب الرأفة و الرقة لما يرى بالمرحوم من الضرّ و الحاجة و ضروب البلاء، و الآخر ما يحدث من الرأفة و اللطف  
 على المرحوم منا ما نزل به؛ و قد يقول القائل: انظر الى رحمة فلان، و إنّما يريد الفعل الذي حدث عن الرأفة التي في قلب فلان، و  
 إنّما يضاف الى الله - عزّ و جلّ - من فعل ما حدث عنا من هذه الأشياء؛ و اما المعنى الذي هو في القلب، فهو منفى عن الله، كما  
 وصف فهو رؤف رحيم، لا رحمة رقة.

و امّا الغضب، فهو منا اذا غضبنا تغيرت طبائعنا، و ترتعد احيانا مفاصلنا، و حالت ألواننا، ثمّ نجىء من بعد ذلك بالعقوبات، فسّمى  
 غضبنا، فهذا كلام الناس المعروف، و الغضب شيان: احدهما: في القلب، و اما المعنى الذي هو في القلب، فهو منفى عن الله - جلّ  
 جلاله -، و كذلك رضاه و سخطه و رحمته على هذه الصفة جلّ و عزّ -، لا شبيه له، و لا مثل في شيء من الأشياء.»

و قال الصادق (ع) في قوله تعالى: فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ قَالَ: «أَنَّ اللَّهَ - تبارك و تعالى - لا - يأسف، و لكنّه خلق اولياء لنفسه،  
 يأسفون و يرضون، و هم مخلوقون مدبرون، فجعل رضاهم لنفسه رضا، و سخطهم لنفسه سخطا، و ذلك لأنّه جعلهم الدعاء إليه و  
 الادلاء عليه، و كلّ هذا و شبهه على ما ذكرت لك؛ و هكذا الرضا و الغضب و غير هذا من الأشياء مما يشاكل ذلك، و لو كان يصل  
 الى المكون الأسف، و الضجر و هو الذي احدثهما و انشأهما، لجاز لقائل ان يقول: إنّ المكون بييد يوما،

(١). البحار ٤: ٥٢ / ٢٩.

(٢). البحار ٣: ١٩٦ / ١.

(٣). الزخرف ٤٣: ٥٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٥٠ و هو جواد معطيا و مانعا إذ كان منعه لحكمة رعى لأنه اذا دخله الضجر و الغضب، دخله التغيير، و اذا دخله التغيير، لم يؤمن عليه الإبادة، و لو كان ذلك كذلك، لم يعرف المكوّن من المكوّن، و لا القادر من المقدور، و لا الخالق من المخلوق، تعالى الله عن هذا القول علوا كبيرا؛ هو الخالق للأشياء لا لحاجة، فاذا كان لا لحاجة، استحال الحدّ و الكيف فيه، فافهم ذلك ان شاء الله.

و قد مرّ في تنزيهه عن المثل و النظير في الرضا و الغضب اخبار، عند قولى: «فلا رضاه كرضانا لا الغضب».

### [و هو تعالى، جواد مطلقا معطيا و مانعا]

و هو جواد معطيا و مانعا، إذ كان منعه لحكمة رعى أيها، و المنع عن مقتضى الحكمة لا يكون بخلا، و لا يضرّ بكونه جوادا. و قد سأل رجل أبا الحسن (ع) و هو في الطواف، فقال له: «اخبرنى عن الجواد، فقال (ع): ان لكلامك وجهين: فان كنت تسأل عن المخلوق، فانّ الجواد الذى يؤدى ما افترض الله - عزّ و جلّ - عليه، و البخيل من بخل بما افترض الله عليه؛ و ان كنت تعنى الخالق فهو الجواد ان اعطى، و هو الجواد ان منع؛ لأنه ان اعطى عبدا، اعطى ما ليس له، و ان منع منع ما ليس له.»

و فى سند آخر: «و ان كنت تسأل عن الخالق، لأنه ان اعطاك، اعطاك ما ليس لك، و ان منعك، منعك ما ليس لك.»

و عن عبد الأعلى، قال: «كنت فى حلقة بالمدينة فذكروا الجواد، فاكثرنا، فقال رجل منها: يكفى أبا دليان ان جعفر، و أنّه لو لا أنّه، فضمّ يده.

فقال لى ابو عبد الله (ع) تجالس اهل المدينة؟ قلت: نعم، قال (ع): فما حدّثت به بلغنى، فقصصت عليه الحديث، فقال (ع): «ويح أبا دليان أنّما مثله، مثل الريشة تمرّ بها الريح، فتطيرها؛ ثمّ قال (ع): قال رسول الله (ص): كلّ معروف صدقة، و افضل الصدقة، صدقة عن ظهر غنى، و ابدأ بمن تعول، و اليد العليا خير من اليد السفلى، و لا يلوم الله على الكفاف، أ تظنون ان الله بخيل، و ترون أنّ شيئا اجود من الله، انّ الجواد

(١). البحار ٤: ٦٥ / ٦.

(٢). البحار ٤: ١٧٢ / ١.

(٣). المصدر ٤: ١٧٢ / ١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٥١ و مرّت أوصاف و تمّ القول فى مذهب أهل البيت فى المعارف بعشرة مئات ألفين ختم فى مائتى يوم و ليلة نظم السيد، من وضع حق الله موضعه، و ليس الجواد من يأخذ المال من غير حلّه، و يضع فى غير حقّه، اما و الله! إنى لارجو ان التقى الله و لم اتناول ما لا يحلّ لى، و ما ورد على حقّ الله إلّا امضيت، و ما بتّ ليلة قطّ و لله فى مالى حقّ لم أؤدّه.»

اقول: الذى يتحصّل من هذا الحديث، أنّ الجواد، هو الذى يضع الحقّ موضعه، و على هذا، فالله تعالى جواد مطلق و ان منع؛ لأنه لا يمنع إلّا غير الحقّ، فلا يضرّ منعه بجوده المطلق، و ذلك لأنه يعطى من هو اهله، و يمنع من ليس باهل، و ليس من الجود الاعطاء بغير اهل، و لا- من البخل المنع عنه، و هو معنى قول ابى الحسن (ع): «و ان منعك، منعك ما ليس لك»؛ يعنى ليس لك، لأنك لم تكن اهلا- لا- مجرد أنّه ليس لك، فإنّ كلّ من يعطيه ما ليس له، و ليس المنع عن غير الأهل إلّا للحكمة التى اشترت إليه، لأنّ الحكيم، لا يعطى العلم و الحكمة و شيئا آخر غيرهما من ليس له باهل.

و مرّت فى الأبحاث المتقدمة، أوصاف أيضا من الصفات الذاتية و الفعلية، و قد شرحناها فتذكر.

و قد تمّ القول و الكلام فى مذهب أهل البيت (ع) فى المعارف الإلهية. و عدد الأبيات كما قلت: بعشرة؛ اى بعشرة ابيات مئات، و

المراد بها اقل الجمع، و هي ثلاثمائة و ألفين ختم الكتاب أو النظم أو المنظوم، و المجموع، ٢٣١٠، و قد نظمتها مع كثرة الاشتغال بل كثرة الهموم الواردة في هذه السنين، يعرفها الشاهد من المعاصرين، و سيطلع عليها اهل التاريخ من المتأخرين، و في مائتي يوم و ليلة تقريبا نظم ما رقم من الأبيات، و ذلك مجموع الأوقات التي كنت مشتغلا بالنظم، و إلا فقد كان ابتدائه في

(١). البحار ٧٨: ٢٦٦ / ١٠٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٥٢ و الختم في سلخ الربيع الثاني ليلة الاثنين فلا تنساني

و الحمد لله على البصيرة فإنها عديمة النظرية

و الحمد لله الذي هدانا لولا لاه لم نهتد إلى هدايا العشر الثاني من رجب سنة ١٣٨٦، و الختم في سلخ الربيع الثاني ليلة الاثنين من سنة ١٣٨٧. و كان العدد الذي نظمته أولا الف و مائة و أربعة و ثلاثون بيتا، إلا أنني أضفت عليه عند الشرح، و كذلك غيرت كثيرا من الأبيات عن وضعها.

و كيف كان، فلا- تنساني من الدعاء، و الحمد لله على البصيرة التي رزقنا الله اياها ببركة كلمات اهل البيت (ع)، و على مثل هذه البصيرة، ينبغي حمده سبحانه؛ فإنها عديمة النظرية، لا توجد لها نظير، فإن البصيرة في الدين عند اهله لا توازيها نعمة و لا توازيها كرامة. و الحمد ثانيا لله الذي هدانا الى الطريق الحق و صراطه المستقيم، لو لاه لم نهتد إلى هدايا؛ كما قال حاكيا عن اهل جنته: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ .

و قد وقع الفراغ من الشرح، ليلة الثلاثاء، الثاني عشر من الجمادى الأول، سنة الف و ثلاثمائة و ثمان و ثمانين، و كان ابتداء الشرح بعد ختم النظم بقليل. و الله الموفق و المعين.

كتبه بيده الفارقة ناظمه و مؤلفه و شارحه، محمد، الملقب بالجواد الخراساني المحولاني، عفى عنه و عن والديه.

(١) الاعراف ٧: ٤٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٥٣

## فهرس المحتوى

المؤلف في سطور ه

بين يدي الكتاب و

مقدمة المؤلف ١

انتصار المذهب، تخليصه من بين المذاهب ثم نشره ١

سبب تأليف الكتاب ١

اختلاط معارف الشيعة بالأذواق الفلسفية و العرفانية ٣

سبب هذا الاختلاط و الامتراج ٣

بدء حدوث الفلسفة في الاسلام ٦

بدء حدوث التصوف في الاسلام ٧

كلمة اعتذار ١١

الجزء الأول ١٢

## خطبة الكتاب ١٣

- هذا الكتاب تلخيص لكتاب (معارف الشيعة) ١٤
- خطبة المنظومة و ما تشتمل عليه ١٥
- حقيقته العرفان و من هو أهله ١٨
- تقرير المعارف و مقاصد الكتاب إجمالاً ٢٠
- حصر المعارف الالهية في خمسة ٢٠
- المقصد الاول: في إثبات الصانع ٢٢
- مقدمه في تقرير المسالك ٢٣
- هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٥٤
- تقرير المسالك و مسلك أهل البيت (ع) ٢٣
- دليل حقانية مسلكهم (ع) ٢٤
- الكلام و الفلسفة و العرفان مسالك غير مسلكهم ٢٤
- طريق معرفة الله في المسالك الثلاثة ٢٤
- طريق كسب معرفة الله في مذهب أهل البيت (ع) ٢٥
- بيان محدودية العقل في المعارف ٢٦
- ما هو مقام محدودية العقل؟ ٢٦
- معرفة الصانع عن طريق العقل ٢٧
- معرفة الصانع عن طريق العقل غيبية إجمالية ٢٧
- مقدار إدراك العقل و حدوده ٢٨
- انحصار طريق المعرفة بالعقل ٢٩
- منع طريقتي الكشف و الفطرة في مقام الإثبات ٣٠
- ما هو المراد من الفطرة ٣١
- انكار الصدوق (ره) دعوى الفطرة ٣١
- طريق لاثبات الفطرة ٣١
- لا ثمرة مهمة لاثبات الفطرة ٣٢
- ضرورة إبطال دعوى الفطرة ٣٢
- استشهاد القائلين بالفطرة، بالآيات و الأخبار ٣٢
- لا ثمرة لاستشهادهم بالآيات و الروايات ٣٣
- أدلة الفطرة من الآيات ٣٣
- دلالة في الآيات للمدعى ٣٤
- تعميم المخاطبة لكل منكر لا يدل على الفطرة ٣٥
- استدلالهم بآية الفطرة ٣٥
- ما ورد عنهم (ع) في تفسير آية الفطرة ٣٦

- الفطرة في الآية ليست بالمعنى المراد ٣٧
- الفرق بين الفطرة و الفطرى ٣٧
- استشهاد القائلين بالأخبار، و دفعها ٣٩
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٥٥
- استدلال القائلين بالفطرة على حديث ركوب السفينة ٤٥
- بيان خلط المستدلّ بهذه الرواية ٤٦
- بيان انحصار طريق العقل ببرهان الأثر ٤٩
- تقرير مسلك المتكلمين و الحكماء و ترجيح الأول ٤٩
- ادعاء الحكيم بأشرفيه طريقه من بين الطرق ٥٠
- تقرير مذهب أهل البيت (ع) فى برهان الإنّ ٥٠
- فساد دعوى الحكماء فى تقسيم الوجود إلى الواجب و الممكن ٥٠
- لا مزية لطريق الحكيم على غيره ٥٢
- مزايا برهان الحدوث برهان الإنّ على برهان الامكان ٥٢
- الأولى: بداهة برهان الحدوث و عدم بداهة برهان الامكان ٥٢
- الثانية: برهان الحدوث أشمل من برهان الامكان ٥٣
- الثالثة: برهان الحدوث واف بدفع أزلية الأشياء ٥٣
- الرابعة: برهان الامكان فى إفادته يحتاج إلى ضميمه ٥٣
- تقرير برهان الامكان بعد تقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن ٥٤
- تقرير برهان الحدوث ٥٤
- بيان أنّ الوجه لا ينحصر بهذين الطريقتين و لذلك استكثر أهل البيت (ع) فى الوجوه ما عدا الوجوب و الامكان ٥٤
- التفات أهل البيت (ع) ببرهان الحدوث و إهمالهم برهان الامكان ٥٥
- إثبات الصغرى هو العمدة فى الاستدلال ٥٥
- ما هو مورد إنكارنا على مدعى الفطرة؟ ٥٦
- نموذج من الكبريات الفطرية ٥٦
- تقرير الصنع و التدبير و إثباتهما بآثارهما على ما يستفاد من الروايات ٥٧
- آثار الصنع ٥٨
- الاستدلال بآثار الصنع و التدبير فى الآيات و الروايات ٥٨
- آثار الصنع و التدبير فى الإهليلجة ٥٨
- آثار الصنع و التدبير فى الأشياء التى تنمو بعد وجودها شيئاً فشيئاً ٥٩
- الاستدلال بآثار الصنع و التدبير فى الآيات و الروايات ٦٠
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٥٦
- آثار الصنع و التدبير فى خلق الانسان ٦٠
- آيات الصنع و التدبير فى الليل و النهار و الشمس و القمر و النجوم ٦١

- بيان آثار الصنع و التدبير فى كلام الصادق (ع) للمفضل و حديث الاهليلجة ٦٢  
 أول الادلة على وجود الصانع المدبّر تهينته هذا العالم و نظم أجزاءه ٦٣  
 بيان بعض ما ورد عنهم (ع) فى وجود الصانع المدبّر ٦٤  
 تقرير الحدوث و تفسيره بما ورد عنهم (ع)، و بيان التغيير ٦٥  
 تعريف الحدوث على القول المشهور ٦٥  
 تعريف الحدوث على ما يستفاد من رواياتهم (ع) ٦٥  
 تقابل الحدوث و العدم فى تمام الشئون ٦٧  
 الحدوث نوعان: ما هو متغير بالفعل، و ما هو متغير بالقوة ٦٧  
 أقسام الأشياء من حيث قابليتها للتغيير ٦٨  
 استدلال الصادق (ع) على الحدوث بالتغيير الشأني ٦٩  
 تقرير الأتصال و الإلجاء و الاضطرار و الحاجة و الافتقار و التضاد و الاختلاف ٧٠  
 وجه دلالة الأتصال على الصانع المدبّر ٧١  
 تقرير الاضطرار ٧١  
 استدلال الصادق (ع) بالاضطرار ٧١  
 تقرير الافتقار ٧٢  
 تقرير الاختلاف ٧٣  
 نموذج من الاختلاف الموجود فى الموجودات ٧٣  
 دلالة الاختلاف على وجود مدبّر حكيم ٧٤  
 تقرير الاستدلال لكلّ شخص بمصنوعيته و مدبّريته ٧٤  
 بيان بعض ما ورد عنهم (ع) فى الاستدلال بخلق الانسان ٧٥  
 دلالة أحوال النفس على الصانع المدبّر ٧٧  
 دلالة فسح العزائم و نقض الهمم على الصانع المدبّر ٧٧  
 توضيح ٧٨  
 تتمّة ٧٨  
 تقرير نتيجة الأدلة المذكورة و توضيح دلالتها و تميمها على الصانع الذى نقول به ٧٩  
 هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٥٧  
 الاستنتاج من الادلة المذكورة ٧٩  
 ردّ المنكرين، و بيان شعبهم أولاً، و تسمية جميعهم بالمعطله، و بيان حقيقة ما دعاهم إلى الانكار ٨٢  
 تقرير عقيدة الدهرى و الطبيعى و القائلين بأزلية الأشياء ٨٢  
 القائل بالاهمال مطلقاً لا يوجد ٨٣  
 من هم الزنادقة و ما أسسوا؟ ٨٣  
 إبليس أول زنديق و ملحد ٨٤  
 طريق إفحام المنكر و هدايته إلى الحق ٨٦



- محاجة الصادق (ع) مع المنكرين على الوجه الأول من الافحام ٨٧
- محاجة الصادق (ع) و الرضا (ع) مع المنكرين على الوجه الثانى من الافحام ٨٩
- بيان حجة المنكر المطلق و كل منكر فى جهة التفى ٩٠
- دعويان على عدم وجود الصانع من المنكرين ٩٠
- عدم وجدان الصانع بالحواس لا يدل على عدم وجوده تعالى ٩٠
- المدرک الأصلى للانسان القلب، و الحواس آلة له ٩١
- أسباب إدراك القلب ٩١
- بيان أن عدم الوجدان متوقف على الفحص التام و هو غير متيسر ٩٢
- بيان بعض ما ورد عنهم (ع) فى عدم إدراكه تعالى بالحواس ٩٢
- استدلال الصادق (ع) بالرؤيا و الاحتلام و التفكير على أن القلب أصل فى الإدراك ٩٥
- حجة الطبيعى و اضراجه فى جهة الاثبات ٩٦
- محل النزاع بيننا و بين الطبيعى ٩٧
- بطلان مذهب الطبيعى فى كلام الصادق (ع) ٩٧
- إبطال الطبيعة و غيرها مما يفرض ببرهان ترديدى علمى ٩٨
- الطبيعة مع الغض عما فيها، غير مغنية فيما يتفق على خلاف العادة ١٠٣
- تقرير مذهب الدهرى القائل بالإهمال المطلق ١٠٣
- حجة الدهرى القائل بالإهمال ١٠٤
- تقرير مذهب الدهرى ١٠٤
- الجواب عن الدهرية ١٠٥
- هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٥٨
- الآفات و المصائب و سلب النعمة يدل أيضا على المدبر الحكيم، لا على الاتفاق ١٠٥
- اختفاء السبب لا يدل على عدم المسبب ١٠٥
- منشأ حدوث قول الدهرى بأن العالم حادث بالاتفاق و الصدفة ١٠٦
- حديث المفضل ١٠٧
- كلام الصادق (ع) فى رد الإهمال، و إثبات الصانع المدبر الحكيم ١٠٧
- علة حدوث القول بالإهمال فى كلام الصادق (ع) ١٠٧
- حديث المفضل ١٠٨
- حديث المفضل ١١٠
- تفكر فى النجوم ١١٠
- تفكر فى الفلك و شمس و قمره و نجومه ... ١١١
- حديث المفضل ١١٢
- تفكر فى اختلاف الليل و النهار ١١٢
- بيان حكمة المصائب و الآفات و ... فى كلام الصادق (ع) للمفضل ١١٣

- حكمة الآفات و البلايا فى الأقوال و الأنفس لأصناف الناس ١١٤
- فى إبطال أزلية الأشياء بالخصوص مضافا إلى ما تقدم، و إبطال أزلية النجوم أيضا ١١٨
- طريق إبطال الأزلية، و إثبات ضدّها ١١٨
- حجة القائلين بأزلية الأشياء و جوابهم ١١٨
- إثبات الحدوث لجميع أجزاء العالم ١١٩
- الليل و النهار حادثان ١١٩
- محاجة النبى (ص) مع القائلين بأزلية الأشياء ١١٩
- دليل حدوث الليل و النهار ١٢٠
- إثبات الحدوث لكل ضدّين ١٢١
- دليل حدوثية النجوم ١٢١
- دليل حدوثية الفضاء ١٢٢
- قول الصادق (ع) فى بطلان أزلية الأشياء و النجوم ١٢٢
- إبطال أزلية الأرواح و تناسخها ١٢٦
- أقوال طوائف التناسخية ١٢٦
- هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٥٩
- المقصد الثانى: فى التكلّم فى ذاته تعالى ١٣٠ و ١٣١
- أقوال الطوائف المختلفة فى ذاته تعالى ١٣١
- بيان اختلاف الأقوال فى ذاته تعالى ١٣٢
- بيان ما ورد عن أهل البيت (ع) فى ذاته تعالى إجمالا، و أنّه لا يدرك و لا يوصف ١٣٢
- الأصل فى امتناع الادراك، امتناع الذات، لا قصور المدركات، و إن كانت هى قاصرة بالذات ١٣٩
- دليل امتناع إدراك ذاته تعالى فى مذهب أهل البيت (ع) ١٣٩
- دليل امتناع إدراك ذاته تعالى عند غيرهم (ع) ١٣٩
- بيان معنى امتناع الادراك ١٣٩
- فصل: فمن ذلك نهيم (ع) عن الخوض فى ذاته تعالى ١٤٢
- نهيم (ع) عن التفكير فى ذاته تعالى ١٤٥
- تأويل ما ورد عنهم (ع) فى جواز التفكير فى ذاته تعالى ١٤٥
- فصل: و من ذلك، قولهم (ع) بأنّه لا يوصف و لا يعلم ذاته، و أنّه لا يوصف إلّا بما وصف به نفسه ١٤٦
- أمّا القسم الأوّل من الأخبار ١٤٦
- و أمّا القسم الثانى من الأخبار ١٥١
- فصل: و من ذلك ما ورد عنهم (ع)، من أنّ المعرفة بالبيان، لا بالاكتساب ١٥٥
- ما المراد بالمعرفة هاهنا؟ ١٥٦
- 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 ١٥٧
- عدم معرفة كنه ذاته ١٥٧

- ما ورد عنهم (ع) في عدم معرفة كنه صفته تعالى ١٦١
- فصل: في حق المعرفة و حد القول فيه تعالى ١٦٢
- فصل: و من ذلك أنه تعالى عندهم غير محدود و لا متناه، و هذا الفصل كالأصل بالنسبة إلى غيره ١٦٨
- فصل: و من ذلك، أنه تعالى عندهم (ع) لا كيف له، فلا يكيف ذاتا و صفه ١٧٩
- النظر في حال المدركات، و تحقيق قصورها عن إدراكه تعالى ١٨٤
- هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٨٦٠
- تقسيم الفلاسفة للقوى المدركة ١٨٤
- لما ذا نبحث عن المدركات؟ ١٨٥
- القلب و ما يراد منه ١٨٦
- مدى مدركات العقل ١٨٩
- ما ورد عنهم (ع) في قصور إدراك العقول و الأوهام عن كنه معرفته تعالى ١٨٩
- في أن المدركات قاصرة عن إدراكه تعالى و قصورها غير قابل للزوال ١٩٦
- و مما يتعلّق بذاته تعالى أنه ليس بجوهر، و لا عرض، و لا جسم، و لا صورة و لا شبح، و لا مثال ٢٠١
- و مما يتعلّق بذاته تعالى، نفى التركيب و التجزيه عنه، ذاتا و صفه ٢١٣
- و مما يتعلّق بذاته تعالى نفى التشبيه، و أنه لا يشبه شيئا، و لا يشبهه شيء، ليس كمثل شيء و هو السميع البصير ٢١٨
- خلاصة قولهم (ع) في التشبيه ٢١٩
- تشبيهه تعالى من أعظم الذنوب و دليل على عدم عرفانه تعالى ٢٢٢
- حدّ العرفان، معرفته تعالى بلا تشبيه ٢٢٣
- تشبيهه تعالى بخلقه شرك و كفر ٢٢٣
- تساويه تعالى بمخلوقاته كفر ٢٢٤
- لا تضربوا لربكم أمثالا ٢٢٤
- الله تعالى لا يقاس بشيء ٢٢٥
- ذكر ما ورد عن أهل البيت (ع) من التوجيه فيما يوهم التشبيه ٢٣٠
- و مما يتعلّق بذاته تعالى، أنه ليس من المحسوسات، فلا يدرك بالحواس مطلقا ٢٣٧
- فصل: في نفى رؤيته تعالى على الإطلاق ٢٤٠
- بيان الأقوال في رؤيته تعالى على وجه الاختصار ٢٤٠
- تقرير مذهبهم (ع) في امتناع رؤيته تعالى ٢٤١
- علل امتناع رؤيته تعالى عند أهل البيت (ع) ٢٤٥
- من شروط المرئى كونه في مكان و جهة ٢٤٦
- من شروط الرؤية المواجهة و المقابلة ٢٤٦
- احتجاب آخر له تعالى ٢٥٥
- هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٨٦١
- احتجاب لطفى ٢٥٥

- احتجاب لطفى ٢٥٥
- موافقة مذهبهم (ع) فى نفي رؤيته تعالى للقرآن ٢٥٨
- استدلال الأشاعرة على إمكان الرؤية بآية لَنْ تَرَانِي ٢٥٩
- رد استدلال الأشاعرة ٢٥٩
- ما ورد عن الرضا (ع) فى تفسير آية لَنْ تَرَانِي ٢٥٩
- قول المؤلف فى آية لَنْ تَرَانِي ٢٦١
- فى أنه تعالى لا يرى فى المنام، كما لا يرى فى اليقظة، و فى الآخرة كما فى الدنيا ٢٦١
- تحقيق حول الرؤية فى المنام ٢٦٢
- نفي رؤيته تعالى فى المنام ٢٦٣
- نفي رؤيته تعالى فى الآخرة ٢٦٣
- فى تكذيب ما نسب إلى النبى (ص) من الرؤية، و تأويل ما يوهمها، أو يوهم جوازها ٢٦٥
- رؤية النبى (ص) لجبرئيل والآيات الكبرى الاخرى فى المعراج ٢٦٨
- ذكر حديثين يوهمان رؤيته تعالى بالعين و تأويلهما ٢٧١
- بيان آيتين موهمتين لرؤيته تعالى بالعين و تأويلهما ٢٧٢
- فى نفي الادراك القلبي المعبر عنه بالكشف و التجلى القلبي ٢٧٣
- ادعاء الصوفية و الفلاسفة رؤية الله بالكشف ٢٧٣
- حجتهم لادعائهم ٢٧٣
- منازل السالكين عندهم ٢٧٣
- ما هو المراد بالفناء ٢٧٣
- أول من أبدى الكشف فى الاسلام ٢٧٤
- استعانة الصوفية بالفلسفة فى دفع الخرافات فى رؤيته تعالى ٢٧٤
- إحداث الصوفية قولاً بديعاً تبعاً للفلاسفة، بأن ذاته تعالى وجود مطلق ٢٧٥
- إخفاء هذا القول من جانب القائلين خوفاً من القتل و التكفير ٢٧٦
- أول من تجرأ منهم فى إبراز هذا القول ٢٧٦
- تقرير لبطلان الكشف، و امتناعه على مذهبهم (ع) بما يستفاد من أقوالهم (ع) ٢٧٧
- القائلون بالكشف، هم القائلون بوحدة الوجود ٢٧٧
- انحلال القول بالكشف إلى دعاوى ثلاثة عند التحليل ٢٧٧
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٦٢
- امتناع كشف ذاته تعالى فى مذهب أهل البيت (ع) ٢٧٨
- وجهان فى إبطال توهم القائل بالكشف ٢٧٨
- الكلام فى شأن القلب و كيفية إدراكه الأشياء ٢٧٩
- القلب فى القرآن ٢٧٩
- ما هو القلب الذى لن نعقله؟ ٢٨١

- بيان ما ورد عنهم (ع) في خصوص القلب الذي توهموا أنه كاشف حقيقة ذاته تعالى ٢٨٢
- بيان ما ورد عنهم (ع) في امتناع إدراك ذاته تعالى بما هو ذاته، إجمالاً ٢٨٣
- إبطال ما تمسك القائل بالكشف بكلماتهم (ع)، من الأدعية والأخبار أو ما يوهم ذلك ٢٩٠
- بيان استشهاد القائل بالكشف بما ورد عنهم (ع)، وإبطاله ٢٩١
- تفسير رؤية القلب بالمعرفة القلبية في كلامهم (ع) ٢٩١
- تفسير الرؤية بعقد قلب المؤمن بالغيب في كلام أمير المؤمنين (ع) ٢٩٢
- بيان معنى الرؤية في كلام الصادق (ع) ٢٩٣
- الرؤية القلبية عندهم (ع) هي المعرفة الايمانية ٢٩٥
- استشهادهم على الكشف بدعاء عرفه ٢٩٥
- الجواب عن استشهادهم ٢٩٦
- كلام العلامة المجلسي (ره) حول إلحاق الزيادة بدعاء عرفه من جانب بعض الصوفية ٢٩٦
- كلام المصنف حول هذه الزيادة ٢٩٦
- الكلام في الجملة المستشهد بها من دعاء عرفه على الكشف ٢٩٧
- و مما يمكن أن يستشهد به كلام زين العابدين (ع) في دعاء أبي حمزة ٣٠١
- و مما استشهد به حديث منصور بن حازم ٣٠٢
- الاحتمالات في حديث ابن حازم ٣٠٢
- و مما استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع) ٣٠٤
- و مما استشهد به ما ورد في رؤية النبي (ص) ليلة المعراج ٣٠٦
- و مما استشهد به جملة من مناجاة الشعبانية ٣٠٧
- و مما استشهد به ما في المناجاة الثامنة من المناجاة الخمس عشر ٣٠٧
- و مما استشهد به جملة من حديث سدير عن الصادق (ع) ٣٠٩
- الجواب عن هذا الاستشهاد ٣١٠
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٦٣
- و مما استشهد به ما في بعض الأحاديث القدسية ٣١٢
- و مما استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع) (لو كشف الغطاء...) ٣١٣
- و مما استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع) في رؤية الأشياء ورؤية الله معها ٣١٣
- و مما استشهد به ما ورد في القرآن والروايات من لفظ التجلي ٣١٤
- التجلي على نوعين: خاص و عام ٣١٤
- التجلي عند الصوفية نوعان ٣١٦
- التجلي الشهودي عندهم على أربعة أنواع ٣١٦
- المقصد الثالث: في ذاتياته تعالى ٣١٨
- إنه تعالى موجود بنفسه، غير مصنوع، وقائم بذاته غير معلول ٣١٩
- ترتيب بحث أهل الكلام في الله بعد إثباته تعالى ٣١٩

- التفسير الجامع للذات و الذاتى ٣٢٠
- ما هو المراد من الذاتى؟ ٣٢٠
- أول الذاتيات: قيامه بالذات ٣٢١
- الله تعالى علّه كلّ شىء ٣٢٢
- الله تعالى مكون و مصور الأشياء ٣٢٢
- الله تعالى صانع الأشياء و ليس بمصنوع ٣٢٣
- ما هو تعريف القديم؟ ٣٢٣
- الموجود بذاته يقتضى القدم ٣٢٤
- الموجود بذاته يقتضى الأزليّة و الأبدية و البقاء ٣٢٤
- القديم الأزلى ليس محدود بغايه ٣٢٥
- كلّ ما محدود بغايه فهو ذو أجزاء ٣٢٦
- ثانيها: أظهر خواص القديم ٣٣٨
- ثالثها: القديم: هو الأول بلا أول، و الديموم: هو الآخر بلا آخر ٣٢٩
- رابعها: القديم لا يكون زمانيا و لا مكانيا ٣٣٢
- حدوث الأشياء دليل قدمته تعالى و زوالها دليل ديموميته تعالى ٣٣٤
- خامسها: القديم لا يكون إلّا فردا واحدا ٣٣٥
- هدايه الامه الى معارف الائمه، النص، ص: ٨٦٤
- فرض تعدد القديم و إبطال هذا الفرض ٣٣٧
- تعدد القديم يلزم نقصهما معا ٣٣٨
- سادسها: أنّ القديم لا بدّ أن يكون كاملا ٣٣٩
- سابعها: القديم واحد حقيقى غير مجزأ ٣٣٩
- ثامنها: القديم لا تعرف كيفيه أزليته و أبديته ٣٤١
- تنبيه: القديم لا يتصف بصفات الحادث ٣٤٢
- و من ذاتياته تعالى: وحدانيته المطلقة؛ أى أحديته و واحديته ٣٤٣
- بيان ما ورد عنهم (ع) فى التوحيد، من فضله و أهميته و ... ٣٤٤
- أول الدين معرفته تعالى، و أصلها التوحيد ٣٤٤
- التوحيد نصف الدين ٣٤٤
- التوحيد أول مفروض على العباد و أفضل أعمالهم ٣٤٥
- التوحيد حصن الله تعالى ٣٤٥
- جسد الموحّد حرام على النار ٣٤٥
- التوحيد ثمن الجنة ٣٤٥
- التوحيد مما قد أمر الله به ٣٤٦
- تنوع التوحيد و اعتباره فى الدين عند أهل البيت (ع) ٣٤٧

- توحيد المطلق أصل الدين عند أهل البيت (ع) ٣٤٧
- التوحيد عند المتكلمين على نوعين ٣٤٨
- ما لا يحدّ لا يعد ٣٤٩
- ما الفرق بين الأحد و الواحد؟ ٣٥٠
- بيان اهتمام الاسلام بالتوحيد العبادى، أكثر من التوحيد الربوبى، و وجه ذلك ٣٥١
- وجه اهتمام الاسلام بالتوحيد العبادى و المتكلمين بالتوحيد الربوبى ٣٥١
- تسالم عقلاء البشر على التوحيد ٣٥٢
- ما هى الحجّة لاثبات التوحيد؟ ٣٥٣
- الحجّة فى إثبات التوحيد هى الحجّة فى إثباته تعالى ٣٥٣
- توحيد الصانع يعرف بالآثار و الآيات كإثباته تعالى ٣٥٣
- ما هو المناط فى الدليل العقلى؟ ٣٥٤
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٦٥
- فى أن التوحيد على الأصل، و يكفيه أدلّة إثبات الصانع؛ و موافقة الخصم فى التوحيد، فعليه الدليل فى الزائد ٣٥٥
- بيان وجوه ثبوت التوحيد عند الخصم ٣٥٥
- النوع الأوّل من الأدلّة العقلية: ما يثبت استحالة الزائد على الواحد ٣٥٦
- الأول: ما وجوده بذاته لا بدّ أن يكون جميع ذاتياته كذلك ٣٥٧
- الثانى: كل ما اقتضاه ما بالذات، لا يجوز زواله و تبديله ٣٥٧
- الثالث: لا يصير ما بالذات معرض الحوادث ٣٥٧
- الرابع: ما بالذات، لا يكون محدودا ٣٥٨
- الخامس: ما بذاته لا بغيره، فهو غنى الذات فى الوجود و الصفات ٣٥٨
- ما هو الدليل على اشتراط الكمال فيما بالذات؟ ٣٥٩
- السادس: ما بالذات ليس بمركب ٣٥٩
- تقرير وجوه استحالة تعدد الصانع ٣٦٠
- فرض التعدد ابتنى عقلا على أن كان ذاتا ممكنا ٣٦١
- الوجه الأوّل: فرض التعدد يوجب المحدودية ٣٦١
- الوجه الثانى: التعدد يستلزم الحدود ٣٦٣
- الوجه الثالث: استحالة التعدد، لاستحالة الصنع معه ٣٦٤
- الوجه الرابع: استلزام تعدد الصانع، الضعف و العجز فى كل منهم ٣٦٤
- الوجه الخامس: استلزام التعدد، الضعف و المغلوبية ٣٦٧
- الوجه السادس: استلزام التعدد، وقوع التزاحم و التمانع فى المرادين، أو إمكانه ٣٦٨
- الوجه السابع: استلزامه إمكان التنازع بينهما فى مصنوعاتهما ٣٧١
- الوجه الثامن: استلزام التعدد، الافتقار ٣٧٢
- الوجه التاسع: استلزامه التركيب ٣٧٢

الوجه العاشر: التعدد و التماثل، يستلزمان التماثل من جهة و التباين من جهة أخرى ٣٧٤

الوجه الحادى عشر: فرض التماثل و التباين فى القديم ممتنع الثبوت فى ذاته ٣٧٥

النوع الثانى من الأدلة العقلية: الأصول العقلية التى يعتبرها العقلاء، و يعتمد عليها العقل عند القضاة، و تسمى ب «الحجة العقلية» أو «العقلانية» ٣٧٦

تمامية الحجة على نفي الزائد عند العقل من وجوه ٣٧٦

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٦٦

أحدها: عدم الدليل على الزائد ٣٧٦

ثانيها: وحدة الصنع عند أهل الخبرة، دالة على وحدة الصانع ٣٧٨

ثالثها: الاتصال فى التأثير ٣٧٩

ما هو المراد بالاتصال، و ما الفرق بينه و بين وحدة الصنع؟ ٣٧٩

فى مقالة الثنوية و إبطال حججهم ٣٨٥

و الأصل فى ابتداء قول الثنوية، خروجهم عن عهدة التكليف ٣٨٦

مقتضى دليل الثنوية كثرة الأنداد ٣٨٦

احتجاج الرسول (ص) مع أهل الأديان و إبطاله حجة الثنوية ٣٨٧

الكلام فى التوحيد العبادى، و أنه عقلى ثانوى ٣٨٩

ما هو التوحيد العبادى؟ ٣٩٠

ما هو الشرك؟ ٣٩٠

وجه الافتراق بين الشرك التوحيدى و الشرك الربوبى ٣٩٠

يجوز أن يحكم الشرع و العقل بالشرك العبادى ٣٩١

الشرع، هو الأصل فى الاشتراك العبادى نفيًا و إثباتًا ٣٩٢

نهى الشارع عن الشرك العبادى ٣٩٣

تتمة فى التوحيد الايمانى ٣٩٣

للتوحيد الايمانى جهات ثلاث ٣٩٤

أقسام الشرك ٣٩٤

تنبيه على فساد توهمين: هما، إفراط و تفريط ٣٩٥

الشرك العبادى قابل للاشتباه و محل للتشكيك ٣٩٦

الافراط و التفريط يكون فى الشرك العبادى ٣٩٦

هل التوسل شرك؟ ٣٩٦

حقيقة التوسل ٣٩٧

لو سلمنا بأن التوسل شرك فلا مانع بعد إذن الشارع ٣٩٨

دفع التوهم الثانى الذى توهمه المفرطون، و هم الصوفية ٣٩٩

مقدمات قول المفرطين ٣٩٩

إبطال قول الصوفية ٤٠٠



هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٦٧

الجزء الثاني: و من ذاتياته تعالى و توحيده، بينوته و انفراده عن خلقه ذاتا و صفة، و كذا عينا و خارجا، فلا وحدة و لا حلول و لا

اتحاد ٤٠٥-٤٠٦

أول من أحدث القول بوحدة الوجود ٤٠٦

توضيح تفسيرها و بيان منشأ القول بها ٤٠٧

منشأ القول بوحدة الوجود ٤٠٧

أقوال الفلاسفة في مبدأ تكوين الكائنات ٤٠٨

قول الاتحاد بين الخالق و المخلوق مخالف للشرع و العقل ٤١٠

تأويل القول بالوحدة ٤١٠

أقوال الفلاسفة و العرفاء في الفرق الاعتباري بين الخالق و المخلوق ٤١١

قول السبزواري في الفرق الاعتباري ٤١٢

قول صدر المتألهين في الفرق الاعتباري ٤١٢

إتباع حكمة اليونان، موجب للضلالة و توهم هذه الأقوال ٤١٤

الإشكال على فرضية الماهية و الوجود ٤١٤

أول الكلام مع الفلاسفة الأشكال على انحصار المتحقق في الوجود و الماهية ٤١٥

إقامة الدليل على انحصار المتحقق من بعض القائلين به ٤١٦

جواب هذا الدليل ٤١٦

الوجه الصحيح لحصر المتحقق في الوجود و الماهية ٤١٩

ذكر أدلتهم على منع الجمع، و إبطالها ٤٢٠

ذكر أدلتهم على منع تأصل الوجود و الماهية معا ٤٢٠

الأول: وفاق الحكماء ٤٢٠

الثاني: لو يكونا أصليين لكان شيء واحد شيئين ٤٢٠

الثالث: لزوم قيام الماهية بنفسها لا بالوجود ٤٢١

الرابع: الصادر الأول يصير اثنين ٤٢١

الخامس: لو تأصل الوجود و الماهية، لأثرا ٤٢١

السادس: عدم صحّة الحمل فيما بينهما ٤٢٢

ذكر أدلة القائلين بأصالة الوجود و إبطالها ٤٢٣

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٦٨

الدليل الأول: أن الوجود منبع كل شرف و خير ٤٢٣

دفع هذا الدليل ٤٢٤

تأويل القائلين بأصالة الوجود للشرور في العالم ٤٢٤

الشرور أعدام للملكات عند القائلين بأصالة الوجود ٤٢٤

الشر و الخير كلاهما عند المصنف، أمران وجوديان ٤٢٥

الدليل الثاني: أن الوجود منشأ الآثار ٤٢٥

دفع هذا الدليل ٤٢٥

نقل قول السبزواری ٤٢٥

الموجودات الذهنية على نوعين ٤٢٦

الدليل الثالث: أن الوجود قابل للتشكيك ٤٢٨

دفع الدليل الثالث بوجهه، الأول: نفي قبول التشكيك في الماهية غير وفاقى ٤٢٩

الوجه الثاني: عدم تمامية دليل نفي التشكيك ٤٣٠

الوجه الثالث: المعارضة بالوجود ٤٣٠

الوجه الرابع: شهادة الوجدان بأن لها مراتب ٤٣١

الوجه الخامس: الداخلة الجامع ثابت ٤٣١

الوجه السادس: القول بتشكيكه ليس من المتفق ٤٣١

الدليل الرابع: أن الماهية لها مراتب في الضعف و الاشتداد فلو كان أصيلاً في التحقق لزم تحقق ما لا نهاية له و حصره بين الحاصرين

٤٣٢

دفع هذا الدليل نقل قول السبزواری ٤٣٣

ردّ هذا التوهم ٤٣٣

حاصل الدفع ٤٣٣

حاصل البحث ٤٣٥

الدليل الخامس: الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، لا موجودة و لا معدومة ٤٣٥

دفع هذا الدليل بأمور ٤٣٦

الأول: ٤٣٦

الأمر الثاني ٤٣٧

الأمر الثالث ٤٣٧

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٦٩

الأمر الرابع ٤٣٧

إبطال ما قاله السبزواری ٤٣٨

الدليل السادس: أن الماهية لا وحدة لها، و الوحدة لازمة في التوحيد و الحمل ٤٤٠

تحقيق الحقّ في الوجود و الماهية ٤٥٠

المعنى اللغوي و العرفي للوجود ٤٥٠

حقيقة الوجود عندنا، كانت ذوات الأشياء و لا غير ٤٥١

حقيقة الوجود عند الفلاسفة ٤٥١

المقدمة الثانية لوحدة الوجود: دعوى الاشتراك المعنوي له ٤٥٢

ذكر أدلتهم على الاشتراك المعنوي، و إبطالها ٤٥٤

الأول: صحة التقسيم كاشفة عن وحدة المقسم ٤٥٤

- الثانى: بقاء الوجود لو حصل لنا الاعتقاد، مع تبدل هذا الاعتقاد من الوجود بغيره او بالعكس ٤٥٥
- الدليل الثالث: الوجود متحد كما اتحد العدم، للمقابلة التى بينهما ٤٥٦
- لازم القول باصالة الوجود، الاشتراك اللفظى ٤٥٨
- ذكر أدلة السبزوارى على الاشتراك المعنوى و إبطالها ٤٥٩
- الاستدلال بوجوه اخر ٤٦٢
- الأول: معطى الشىء ليس فاقده ٤٦٢
- الثانى: العلم بالعلّة، يستلزم العلم بالمعلول ٤٦٣
- الثالث: القول بأن وجود علّة تمام حدّ، و الجواب عنه ٤٦٤
- تقرير بساطة حقيقة الوجود ٤٦٤
- فى أن كلامهم فى جزئية الوجود و بساطته، و جزئية الواجب و بساطته، دورى ٤٦٦
- كلام قطب الدين الرازى فى جزئية الوجود و الواجب و بساطتهما ٤٦٨
- تقرير قولهم فى وجود الممكن، و زوجيته، و كيفية بسط الوجود على الماهيات ٤٧٠
- ذكر بعض التوالى الفاسدة لهذا القول، و المشكلات التى يستلزمها ٤٧٤
- الأول و الثانى: كيف يكون الوجود منشأ انتزاع الماهية، و هما معاندان و ضدان و لا سنخية بينهما؟ ٤٧٤
- الثالث: العرض الحادث بعد الوجود، ممّا ينتزع ٤٧٥
- هداية الامّة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٧٠
- الرابع: يستلزم هذا القول المسخ و الاستحالة ٤٧٥
- الخامس: كيف صار الموجود البسيط و جودات حقيقة؟ ٤٧٦ هداية الامّة الى معارف الأئمة؛ النص؛ ص ٨٧٠
- عبارية الوجود الواقعى؟ أم كيف حدّده قبل انتزاعها من منشأ انتزاعها ٤٧٦
- الثامن: من أين حاز العالم انبساطه؟ مع بقاء الوجود على بساطته؟ ٤٧٧
- التاسع: كيف كان بسط الوجود على الماهيات، و هى معدومة؟ ٤٧٧
- العاشر: كيف تكون الأشياء الخسيسة، مظاهر ذاته تعالى؟ ٤٧٨
- الحادى عشر: هل الماهية مؤثرة فى جعل الوجود ذا حصص مغايرة؟ ٤٧٩
- الثانى عشر: اتحاد الخالق و المخلوق يستلزم القول بوحدة الوجود و أصالته ٤٨٠
- الثالث عشر: يستلزم على القول بها الادعاء بأنه الآن على ما كان و لم تنل وحدته ٤٨١
- الرابع عشر: يستلزم هذا القول، الخوض فى ذاته تعالى و اكتنانه مع النهى عنه ٤٨١
- الخامس عشر: يستلزم أيضا تشبيهه بالمخلوق ٤٨١
- السادس عشر: يستلزم أيضا نفى مخلوقية الوجود ٤٨٢
- السابع عشر: يستلزم أيضا، نفى ما بالغير فى الموجود ٤٨٢
- الثامن عشر: يستلزم أيضا، نفى الصادريه و إنكار العلية، مع أن فلسفتهم مبتنية عليها ٤٨٣
- التاسع عشر: بل يستلزم نفى كلّ علّة و معلول ٤٨٣
- العشرون: يستلزم أيضا، عدم التباين للأشياء ٤٨٣
- الحادى و العشرون: يستلزم أيضا، القول بوحدة جوهرية الأشياء كلّها ٤٨٤

- الثانى و العشرون: يستلزم أيضا، القول بعدم التشكيك فى الوجود ٤٨٤
- الثالث و العشرون: على القول بأن الماهيات اعتبارية، فمم الاختلاف فى الآثار الواقعية؟ ٤٨٤
- ذكر بعض الاختلافات فى الموجودات، الدالة على أن الماهيات مجعولة ٤٨٥
- الرابع و العشرون: يستلزم هذا القول، محالية كسب الكمال ٤٨٦
- الخامس و العشرون: لو أمكن الكسب، لا فائدة له ٤٨٧
- السادس و العشرون: يستلزم أيضا الإنكار للمعاد ٤٨٧
- السابع و العشرون: يستلزم هذا القول أيضا إنكار الجزاء ٤٨٨
- الثامن و العشرون: يستلزم أيضا إنكار التكليف و الحدود ٤٨٨
- التاسع و العشرون: لازم هذا القول أيضا، إنكار كون الأفعال للعباد ٤٨٨
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٧١
- الثلاثون: و لازم هذا القول أيضا، اتصاف الله بجملة الأضداد ٤٨٩
- الحادى و الثلاثون: من أبى عن نسبة الفواحش و الصفات المتضادة إلى الله، فالماهىة إذن مؤثرة، و على الوجود قاهرة ٤٩٠
- الثانى و الثلاثون: لا مفرّ لقائل هذا القول عن الجبر أصلا ٤٩٠
- إبطال وحدة الوجود، أو كونه تعالى هو الوجود على مذهب أهل البيت (ع) ٤٩٢
- عندهم (ع): وجوده تعالى إثباته، لا إنه الوجود ٤٩٢
- عندهم (ع): ذاته تعالى مبين لكل شىء ٤٩٣
- عندهم (ع): هو تعالى فى الإتيئة مبين للحق ٤٩٣
- و عندهم (ع): هو تعالى بان من الخلق، و ليس شىء مثله؛ أحدى الذات لا شبه له ٤٩٤
- و عندهم (ع): ليس فى الانسان و آدم (ع) جوهرية تعالى، كمثل ما ليس عليه صورته ٤٩٥
- و عندهم (ع): أنه تعالى من خلقه خلوا كما يكون الخلق منه خلوا ٤٩٦
- و عندهم (ع): أنه تعالى ليس بمعبود فى الهواء ٤٩٦
- و عندهم (ع): أنه تعالى لا يتجزأ، بل و ليس ينتمى بقلّة و كثرة ٤٩٦
- و عندهم (ع): و هو تعالى حدّ الأشياء عند الخلق كلّها ٤٩٧
- و عندهم (ع): ممتنع فى ذاته تعالى، ما جاز فى ذوات مخلوقاته ٤٩٧
- فى أن بينونة، بينونة بالكينونة، لا بالعلّة عن خلقه فى التدبر ٤٩٩
- بعده ليس بعزل و مقاعسة، و قربه ليس بالوصل و الملامسة ٥٠١
- و هو تعالى، داخل فى الأشياء غير مازج بها، و ليس بخارج منها ٥٠٢
- استظهار بطلان وحدة الوجود، أو كونه تعالى هو الوجود، من الفصول المتقدمة ٥٠٣
- حدّ القول فى ذاته تعالى، أنه شىء و موجود فقط ٥٠٣
- هم (ع) القائلون بأنّ ذاته لا يحدّ ٥٠٣
- من قال: إنّ ذاته تعالى الوجود، فقد حدّه ٥٠٣
- هم (ع) القائلون بأنّ ذاته لا يوصف باللسان، و القائل بالوجود قد وصفه باللسان ٥٠٤
- هم (ع) القائلون بأنّ الشىء يطلق على كل شىء و كل شىء سواه مخلوق ٥٠٥

- هم (ع) القائلون بأنه تعالى ليس ينكشف بالعقل ٥٠٦  
و أما القائل بالوجود، قد حدّه تعالى ٥٠٧  
و هو أيضا، قد شبّهه ٥٠٧  
هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٧٢  
القائل بأنه تعالى الوجود، وقع في المحذورين ٥٠٨  
انطباق ما أبطل الصادق (ع) به مقالة الثنوية، على مقالة وحدة الوجود ٥٠٨  
الثنوية يقولون بالنور والظلمة، وهؤلاء يقولون بالوجود والماهية ٥٠٨  
كلام الصادق (ع) في ردّ الثنوية ٥٠٩  
النظر في الحلول والاتحاد ٥١٣  
ما هي حقيقة الاتحاد والحلول؟ ٥١٣  
الدفع لهذه المقالة ٥١٣  
و من ذاتياته تعالى: حياته و غناه ٥١٤  
بيان قول الأشاعرة و المتكلمين و الفلاسفة في حياته تعالى على الاجمال ٥١٤  
التحقيق في حياته تعالى ٥١٥  
صانعيته تعالى، اقتضت حياته تعالى ٥١٥  
الكلام في حياته تعالى تفصيلا ٥١٥  
هو تعالى حيّ لنفسه فلا محيي له ٥١٦  
لا كيف في حياته تعالى و لا هي محدثة ٥١٦  
الكلام في غنائه تعالى تفصيلا ٥١٧  
في العلم و القدرة و السمع و البصر، من الصفات الذاتية؛ و أنّها و سائر الصفات الذاتية، عين الذات ٥١٨  
الجهة الأولى: صفاته تعالى، كلّها (ذاتية كانت أو فعلية) قائمة بالذات ٥١٩  
الجهة الثانية: وصفه الفعلي، وصف ذاته تعالى أيضا ٥١٩  
الجهة الثالثة: الوصف الفعلي، قديم بالاتصاف الشأني، و حادث بالاتصاف الصادر ٥٢٠  
بيان مذهب أهل البيت (ع) في صفاته ٥٢٠  
عندهم (ع) صفات ذاته تعالى، عين ذاته تعالى ٥٢١  
قول الأشعري في صفات ذاته تعالى ٥٢١  
قال روزبهان: الأشاعرة هم القائلون: إنّ صفاته قديمة، و زائدة على الذات ٥٢١  
و عندهم (ع) من قال بزيادة الصفات على الذات، غير موال لهم (ع) و مشرك برّبّه تعالى ٥٢٢  
و عندهم (ع) الله تعالى صمدى الذات، نور الذات، و عالم الذات ٥٢٣  
و عندهم (ع) هو تعالى نور لا ظلمة فيه أبدا ٥٢٣  
هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٧٣  
و عندهم (ع) ذاته سميع و عليم و قدير و بصير ... في الأزل، لا إنّّه يعلم المعلوم و يقدر المقدور ٥٢٤  
و عندهم (ع) هو تعالى عالم الذات، و قادر الذات، لا معلوم أو مقدور في الكون ٥٢٥

- و عندهم (ع) يبصر الأشياء و يسمعها بنفسه تعالى، لا يسمع و بصر ٥٢٦
- و عندهم (ع) هو تعالى ليس إلّا نفسه، و النفس هو ٥٢٧
- و عندهم (ع) ليس بينه و بين علمه تعالى حدّ ٥٢٧
- و عندهم (ع) هو تعالى يسمع الأشياء بما يرى و يبصرها بما يسمعها ٥٢٧
- و عندهم (ع) هو تعالى فى الذات و المعنى يكون واحدا، و الأحدى لا يتجزأ أبدا ٥٢٨
- و عندهم (ع) هو تعالى واحد، و ليس فيه الاختلاف و الكثرة و القلّة ٥٢٩
- و عندهم (ع) التوحيد الكامل الخالص، نفى الصفات عنه تعالى ٥٢٩
- و عندهم (ع) من وصفه، قال باقتراه، و الاقتران موجب للتشبيه ٥٢٩
- و عندهم (ع) لا تحيط ذاته تعالى صفاته، إذن تنهى الذات بالحدود ٥٣١
- و عندهم (ع) معنى عليّة الصفات لذاته تعالى، التجريد عن صفاته تعالى ٥٣١
- دفع توهم أنّ القول بنفى الصفات، خلاف ظاهر الاثبات ٥٣٢
- فى أنّ هذه الأربعة، و كذا ساير صفات الذات، أزليّة كالذات ٥٣٣
- حيثما ذاته تعالى قديم أزلى، هكذا وصف ذاته تعالى من الأزلى ٥٣٤
- قولهم (ع) فى أزليّة صفاته تعالى ٥٣٥
- أسماءه تعالى ليست للتشبيه، بل للتعريف و التنزيه ٥٣٥
- علمه تعالى بالأشياء، ليس عن تعلّم و تجارب و امتحان ٥٣٨
- المراد بنسيانته تعالى الحرمان عن ثوابه فى الآخرة لمن ترك طاعته فى الدنيا ٥٣٩
- العلم من كماله تعالى، و لا يوصف كذاته تعالى بالأين و الكيف ٥٤٠
- أبحاث تتعلق بالعلم خاصّة ٥٤٠
- من ذلك: أنّه تعالى، عالم بالمعدوم و بالكائن، قبل أن يكون ٥٤٠
- اختلاف الفلاسفة فى علمه تعالى ٥٤٠
- اختلاف القائلون بعلمه تعالى بما عدا ذاته، فى كفيته أيضا ٥٤٠
- قول ثالثى الملطى فى كفيته علمه ٥٤١
- قول المعتزلة و الصوفية فيها ٥٤١
- قول شيخ الاشراق فيها ٥٤١
- هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٧٤
- قول الفارابى و أبى على و انكسيماس الملطى فيها ٥٤٢
- قول فروريوس فيها ٥٤٢
- منشأ هذه الأقوال الفاسدة ٥٤٢
- و عندهم (ع): علمه تعالى لا يوصف و لا يكيف و لا يدرك كما لا يدرك الذات ٥٤٤
- ما هو واجب علينا فى مقام الاعتقاد بعلمه تعالى ٥٤٤
- و عندهم (ع) من قال بأنّ الله تعالى لا يعلم الشىء إلّا بعد كونه، كافر ٥٤٥
- و عندهم (ع) هو تعالى، يعلم الأشياء قبل الوجود، فيثبت ما يشاء و يمحو ما ثبت ٥٤٧

- و عندهم (ع) ليس علمه الأزلّي قديماً، يتعلّق بالصّور ٥٤٩
- و عندهم (ع) علمه تعالى بالأشياء، ليس عن التفكير و لا الروية، و لا تصوّر، و لا يقاس علمه بالقياس ٥٥٠
- تعلّق علمه تعالى بنفس الأشياء لا بصورها، لا يلزم أزلية الأشياء ٥٥١
- في علمه تعالى بذاته، و علمه بأنّه واحد ٥٥١
- في أنّ علمه تعالى محيط بكل شيء، و ليس شيء أقرب إليه من شيء ٥٥٢
- و عندهم (ع) يشهد النجوى بلا مشاهدة ٥٥٣
- في علمه بالغيب و الشهادة ٥٥٥
- خمس أشياء لم يطلع عليها غير الله تعالى ٥٥٦
- في أنّ له تعالى علمين: علماً خاصّاً، و علماً عاماً ٥٥٧
- لله تعالى علمان: علم لا يعلمه إلّا هو، و علم علّمه ملائكته و رسله ٥٥٨
- فيما يتعلّق بالقدرة خاصّة ٥٦٠
- و عندهم (ع) من أنكر قدرة الله، كفر ٥٦٠
- و عندهم (ع) لا تبلغ العقول كنه قدرته ٥٦٠
- و عندهم (ع) القدرة التامة الكاملة له تعالى ٥٦٠
- و عندهم (ع): لا يوصف الله بالعجز، لأنّ قدرته تعالى كاملة تامة ٥٦١
- قدرته تعالى آية عن الادراك، كما أنّ ذاته تعالى آية عنه ٥٦١
- في أنّ قدرته تعالى عامّة، لكنّها لا تتعلّق بالمحال ٥٦١
- دليل عقلي على عدم تعلّق قدرته تعالى بالمحال ٥٦٢
- جوابهم (ع) عن السؤال المشهور، و هو: هل الله قادر على إدخال العالم في البيضة بدون هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٧٥
- تغييرهما؟ ٥٦٣
- و من ذاتياته تعالى سلبياً: أنّه لا مثل له، و لا نظير، و لا ضدّ، و لا ند، و لا قرين، و لا كفو، و لا صاحبة، و لم يلد و لم يولد ٥٦٥
- دليل عقلي على أنّ هذه السلوب من ذاتياته تعالى ٥٦٥
- و أمّا الدليل النقلى ٥٦٥
- بيان الدليل على نفى الضد و النّد ٥٦٧
- الدليل الأول: ليس بقادر من قارنه ضدّ، و لا الذى ساواه نّد ٥٦٧
- الدليل الثانى: لمضادته بين الأشياء المتضادة علم أنّ لا ضدّ له، و بمقارنته بين الأمور المقترنة، علم أنّ لا نّد له ٥٦٧
- و الدليل على أنّه لا يلد و ... أنّ لو كان مولوداً لكان حادثاً، و إنّ يلد كان الوليد وارثاً ٥٦٨
- و من السلوب الذاتية، تزيهه تعالى عن صفات المخلوقين، و عن كلّ نقص ٥٦٩
- هو تعالى كامل الذات، لأنّ النقص حدّ الذات، و الناقص قابل للزيادة، و الناقص الذات فقير الذات ٥٦٩
- كلّ ما يمكن فيهم يمتنع فى خالقهم ٥٧٠
- و هو تعالى مبرأ من ذات ما ركبّه ٥٧١
- و هو تعالى مباين لجميع محدثاته و خلقه فى كل وصف ٥٧١

- و هو تعالى قديم أحدى الذات و لا يقبل التجزى و الانقلاب فى الذات ٥٧٢
- و هو تعالى لا يقبل الزيادة و النقصان ٥٧٣
- و هو تعالى لا يقبل التشبيه و المثلية و التحديد ٥٧٣
- الاشتراك فى الصفات الجارية علينا و عليه تعالى فى الاسم لا بوجه تطراً علينا فى الكيفية ٥٧٤
- و من السلوب أنه لا زمان له و لا مكان و لا حركة و لا سكون ٥٧٤
- بيان رواياتهم (ع) فى هذه السلوب ٥٧٤
- و هو تعالى لا يحول من حال إلى حال و لا يشغله شأن ٥٧٩
- و هو تعالى لا حال فى شىء و لا محل له ٥٨١
- من قال هو تعالى فى شىء أو على شىء استقر، فقد كفر و أشرك ٥٨٥
- بيان علل هذه السلوب على ما يستفاد من الروايات ٥٨٦
- الأولى: كلّ ذا مما ذكر حدّ، و الله تعالى لا يحدّ بشىء ٥٨٦
- هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٧٦
- الثانية: كل هذه السلوب حادثة لها بدء و أمد، و القديم لا يتصف بالحدوث ٥٨٧
- الثالثة: الله تعالى خلق الأشياء كلها، و الشىء لا يعود إلى خالقه ٥٨٧
- الرابعة: الخالق غنى عما خلقه ٥٨٨
- لو كان محتاجا إلى مخلوقاته لكان معلولا لها ٥٨٩
- هو تعالى ليس محمولا على العرش و لا شىء آخر ٥٨٩
- ليس هو تعالى ذا عضو و ذا جثة ٥٩٠
- كيف يكون العرش حاملا له، و قد كان و لا أماكن تحمله؟ ٥٩١
- من قال: فيم؟ فقد ضمّنه المكان، و من قال: أين هو؟ فقد أخلى الأمكنة منه ٥٩١
- الأحدى الذات لا يحلّ ذاته شيئا و لا يكون محلا لحلول مخلوقاته ٥٩٢
- ما ليس حادثا فلا يغير، و الانتقال حركة و تغير ٥٩٣
- المقصد الرابع: فى أفعاله تعالى شأنه ٥٩٤
- يستلزم الحكمة و التدبير العلم و القدرة للتأثير ٥٩٥
- يستلزم العلم و القدرة أوصاف اخر، و هى المشية و الإرادة و التقدير و القضاء ٥٩٦
- الملائك الماتر بين الصفات الذاتية و الصفات الفعلية ٥٩٦
- المشية من توابع العلم، و الإرادة من توابع القدرة ٥٩٦
- و عندهم (ع) المشية محدثة و مخلوقة ٥٩٧
- المشية عندهم (ع) منبعثة عن علمه، لا هى علم ٥٩٧
- و عندهم (ع) الإرادة محدثة، و من قال خلافه فليس موحدا ٥٩٨
- الإرادة و المشية فيه تعالى، ليستا كالمقدّر و المحدود ٥٩٨
- و عندهم (ع) المشية و الإرادة فيه تعالى نوعان: المشية الحتمية و غير الحتمية، و الإرادة الحتمية و غير الحتمية ٦٠٠
- كيفية ترتيب هذه الصفات فيه تعالى: تسبق المشية الإرادة، و الإرادة سابقة على البقية ٦٠٢



فصل: في الاعتقاد بالقضاء والقدر ٦٠٦

الاعتقاد بالقضاء والقدر فرض معتبر في الايمان ٦٠٦

القضاء والقدر مخلوقان قبل الأرض والسماء ٦٠٦

الاقرار بالقدر، شرط الايمان، والمكذب بالقدر لا ينظر الله إليه، و هو ملعون لدى كل نبي ٦٠٦

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٧٧

القضاء والقدر نوعان: محتوم وغير محتوم ٦٠٧

مبادئ التكوين سبع خصال ٦٠٧

في أن القدر، خيره و شره من الله؛ إذ ليس شيء إلا بمشيئة الله تعالى ٦٠٨

الخير و الشر جميعا بالقدر، و المنكر لهذا القول كافر ٦٠٩

و من يرى أنهما من نفسه، افترى على الله ٦٠٩

في أن القدر؛ أي المقدرات، سرّ الله ٦١١

القدر سرّ الله، لم يطلع عليه غيره تعالى و كشفه غير ممكن الحصول ٦١١

و عندهم (ع) الخوض في الإثبات أو نفي القدر ليس بمحجوب ٦١٣

و في مقام الاعتقاد، حسبنا الاقرار بالمشيئة مع الحكمة في تقديره و العدل في قضائه ٦١٤

و من القدر عندهم (ع)، أفعال البشر من الخير و الشر؛ و هي مخلوقة خلق تقدير ٦١٥

قول الصدوق في مخلوقية أفعال العباد و إيراد المفيد (ره) عليه ٦١٦

بيان ما ورد فيه الخلق بمعنى التقدير ٦١٦

مذهب غير أهل البيت (ع)؛ من المعتزلة و الأشاعرة و سائر الناس، في القضاء و القدر ٦١٧

بيان أقوال الناس في القدر على الاجمال ٦١٧

مذهب أهل البيت (ع)، اثبات القدر مطلقا مع عدم الجبر ٦١٧

المعتزلة، هم القائلون بانكار القدر في أفعال العباد و إثباته في غيرها ٦١٧

على القول بالتفويض، فالله في تكليفه عباده، يكون مثلنا، يطلب ما أراد ٦١٨

تفويضان ليسا في مقابل الجبر ٦١٩

الأشاعرة، هم القائلون بأن التقدير و التكوين كليهما لله تعالى ٦١٩

و عندهم (ع) نسبة الأفعال إلى العباد مجازية لا حقيقية ٦٢٠

معنى الكسب على ما فسروه ٦٢٠

لازم قول الأشاعرة إما الجبر أو كون الفعل للبعد حقيقة دون الله تعالى ٦٢١

الفلاسفة و الصوفية، هم مؤسسو الجبر ٦٢١

و أساس جبرهم، بنى على القول بوحدة الوجود ٦٢١

جبر الأشعرى، ليس بتوحيد عند العرفاء ٦٢٢

و عندهم (ع) عدل الأشاعرة على ما زعموا أنه عدل ليس بعدل بل ضلال ٦٢٣

تقرير ادلة المجبرة بتمامها ٦٢٣

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٧٨

- الأصل في الجبر عند المجبر، هو التوحيد ٦٢٣
- استدلالهم لجبرهم بالعقل و النقل تأييدا لذلك الأصل ٦٢٣
- استدلال الأشاعرة و منهم الفخر الرازي على قولهم بالدليل العقلي ٦٢٤
- و هذا، ليس بدليل بل الشبهة التي أبسطها الفخر الرازي ٦٢٤
- استدلالهم لذلك الأصل بالآيات و الروايات ٦٢٤
- منشأ القول بالجبر هو نفى التكليف و الشرع و العقاب و الثواب ٦٢٥
- ترك الائتمام بالامام موجب لهذه الأوهام ٦٢٥
- و عندهم (ع): لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين الأمرين ٦٢٦
- و أما الروايات التي تؤدي معنى لا جبر و لا ... بين الأمرين على طوائف أربع ٦٢٧
- الطائفة الأولى: ما تشمل على التفسير في الأمر بين الأمرين ٦٢٧
- الطائفة الثانية: ما ورد عنهم (ع) من أن القدرية (المجبرة و المفوضة) مجوس ٦٣٠
- جهة تسمية المفوضة و المجبرة بالمجوس ٦٣٠
- و عندهم (ع) ليس للقدرية في الاسلام نصيب و لا يدخلون الجنة ٦٣٢
- الطائفة الثالثة: ما ورد عنهم (ع) من إطلاق القدرية على المجبرة خاصة ٦٣٣
- الطائفة الرابعة: ما ورد عنهم (ع) من إطلاق القدرية على المفوضة خاصة ٦٣٥
- ما ورد عنهم (ع) في خصوص المفوضة فقط ٦٣٦
- في الرد على المجبرة بالخصوص، و ابطال حججهم، و بيان حكمهم ٦٣٧
- القائل بالجبر، مشرك و كافر، و الأئمة (ع) منه براء ٦٣٧
- القائل بالجبر مفتر على الله تعالى ٦٣٨
- لم يصف الله بصفة العدل من نسب إليه تعالى ذنب عبده ٦٣٨
- بل القائل بالجبر نسب الله إلى الظلم على عباده، إذ كلف العاجز عن ايقاع ما كلفه ٦٣٩
- إن كان العبد مجورا يكن معذورا، و الله لا يعذب المجبور المقهور ٦٤٠
- للوازم الفاسدة للقول بالجبر، و لا محيص عن التزام بها ٦٤١
- الأول: لو كان الجبر، يكون بعث الرسل و الشرع لغوا باطلا ٦٤١
- الثاني: لو كان الجبر، لبطال الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد ٦٤٢
- الثالث: إذن، يلزم تساوى المذنب و المحسن ٦٤٢
- الرابع: و على الجبر أيضا، كانت الأوامر الشرعية كلها صورية لا جدية ٦٤٢
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٧٩
- الخامس: و على الجبر، لا بد من التزام أحد أمرين ٦٤٢
- حديث الكاظم (ع) مع أبي حنيفة في إبطال الجبر ٦٤٣
- و على ما ذكر فالجبري كافر، فلا تصل خلفه و لا تأكل ذبيحته و لا تقبل شهادته ٦٤٣
- في إبطال التفويض بالخصوص، و حكم المفوضة ٦٤٤
- القائل بالتفويض كافر ٦٤٤

- التفويض كالجبر نوعان: تفويض مطلق، و تفويض خاص ٦٤٤
- القائل بالتفويض، وهن سلطانه تعالى، لانكار قدرته أو لمحض إهماله ٦٤٤
- و القائل بالتفويض أو كل العباد إلى أنفسهم ٦٤٥
- المفوض يحشره الله مع المجوس و النصارى و الصابئين ٦٤٥
- و الله تعالى، دائما في التقدير بملكه لاحتياج الملك إليه ٦٤٦
- و الحق الثابت بالعقل و الكتاب و السنة، لا حول و لا قوة للعبد إلا بربه تعالى ٦٤٧
- و عندهم (ع) أنه ما لنا مشية إلا بالله، فانه يحيى و يفنى و يمرض و يشفى حين شاء ٦٤٨
- تحقيق في مشية الله و مشية العبد ٦٤٩
- ذكر الآيات التي تدل على مشيته المطلقة ٦٥٠
- كيف أهمل عباده عن التكليف و هو تعالى عالم بما يعملون؟ ٦٥٣
- تفسير الأمر بين الأمرين بما ورد عنهم (ع) ٦٥٤
- تحرير محل النزاع في الجبر و التفويض في خصوص أفعال العباد ٦٥٤
- و عندهم (ع) منزلة بين الجبر و التفويض، أوسع مما بين الأرض و السماء و هو الاختيار ٦٥٥
- و اختيار العبد ليس بالاستقلال، بل بالاقدار منه تعالى ٦٥٦
- ارتفع التفويض بوجوب التكليف، و الجبر بالاقدار منه تعالى ٦٥٧
- تقديره تعالى، لا يمنع تخيير العبد، و التخيير لا يخلو عن التكليف ٦٥٧
- العبد يختار بما أقدره ٦٥٩
- محض تقدير الفعل من الله تعالى ليس بسالب للاختيار ٦٦٠
- العبد قادر على مخالفة التقدير غير الحتمى ٦٦٠
- هو تعالى كلف العبد للابتلاء مع علمه بمعصيته ٦٦٢
- و هو تعالى، لا يكلف نفسا إلا و سعتها ٦٦٣
- استطاعة العبد قبل فعله و معه، خلافا للأشاعرة و المعتزلة و الحكماء ٦٦٤
- هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٨٠
- تحقق الاستطاعة إنما يكون بعد حصول خمسة أو أربعة من الأسباب ٦٦٦
- بالاستطاعة يطاع الله و يعصى ٦٦٧
- الاستطاعة نوعان: استطاعة في التكليف، و استطاعة في القدر ٦٦٨
- و عندهم (ع) أن القدر و الاستطاعة معا في التكليف و غيره ٦٦٨
- المستطيع للقدر يستطيع بالفعل ٦٦٩
- لو شاء الله أن يحول بين العبد و بين ما نوى لفعل ٦٧١
- العبد فاعل لما اشتهاه من خير أو شر ٦٧٢
- الخير فعل العبد و الله أمر به، و الشر فعله أيضا و الله زجر عنه ٦٧٢
- الأعمال على أنواع ثلاثة: فرائض، و فضائل، و معاصى ٦٧٣
- شاء الله لعبده استطاعة على ما لم يشأ ٦٧٤

- و الله بالطاعات أولى وأحق، و العبد بالذنوب أولى ٦٧٥
- المسلم المؤمن إن يحسن يحمده الله و إن يسيء يستغفره ٦٧٦
- التوفيق، جعل العبد و تصييره موافقا لما أمر الله ٦٧٨
- أسباب أعمال العبد كثيرة، تختلف حسب اختلاف الأعمال ٦٧٨
- الخير بتوفيق الله للشكور، و الشر بخذلانه للكفور ٦٨٠
- كل من الطاعة و الكفران يتحقق بثلاثة أشياء ٦٨٠
- إن الله تعالى ليس ناهيا للعبد عما يريد ٦٨١
- و ما يصيب الناس فى أموالهم و أنفسهم من خير و شر: ١- إما بأعمال منهم ٢- أو بقدر من الله. ٦٨٢
- القدر بمنزلة الروح، و الاعمال بمنزلة الجسد ٦٨٣
- إبطال شبهات الجبرية و استدلالاتهم ٦٨٤
- شبهة الفخر الرازى مغالطة و سفسطة ٦٨٤
- البدهة قسمان: بدهة الوجدان، و بدهة الايمان ٦٨٤
- تقرير بدهة الوجدان من وجوه ٦٨٤
- شبهة العلم، هى تقرير شبهة القدر لا شىء آخر ٦٨٦
- علمه بأفعال البشر كعلمه بأفعال نفسه ٦٨٦
- إشكال على النقض و رده ٦٨٦
- الجواب الحلى عن شبهة العلم ٦٨٨
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٨١
- إشكال على الجواب الحلى و رده ٦٨٨
- جواب المصنف الحلى عن هذه الشبهة ٦٨٨
- إلزام على قائل هذه الشبهة بما أورده علينا ٦٩٠
- زيادة إيضاح فى بطلان هذه الشبهة ٦٩١
- علمه تعالى بأفعال نفسه ٦٩٢
- علمه تعالى بأفعال العباد غير ملزم للعبد ٦٩٣
- للعاصى مشيتان: مشية عزيمة، و مشية كونية ٦٩٤
- تغير مشيته بمشيته الاخرى لا يلزم تغير علمه و قدرته الأزليين ٦٩٤
- استدلالهم بالآيات التى تشتمل على لفظ خالق كل شىء ٦٩٥
- و ردت بأن المراد من الشىء أجناس الموجودات فى الأرض و السماء و ما بينهما ٦٩٦
- استدلالهم بقوله تعالى: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ ٦٩٧
- استدلالهم بما دلّ على نسبة الايمان و الطاعات إليه تعالى ٦٩٧
- و مما استدلل به، قوله تعالى: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ٦٩٨
- و مما استدلل به، قوله تعالى: فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ٦٩٨
- و مما استدلل به، قوله تعالى: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ٦٩٩

- و مما استدل به، قوله تعالى: أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ ٦٩٩
- و مما استدل به، قوله تعالى: وَمَا تَشَاوُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ٧٠٠
- و مما استدل به، الآيات التي تثبت له تعالى المشيئة الشأنية التعليقية ٧٠٢
- و مما استدل به، ما ينسب الهداية و الاضلال إليه تعالى ٧٠٤
- الهدى نوعان: عام و خاص ٧٠٥
- الهداية الخاصة زائدة على الهداية العامة بامور ٧٠٦
- ربما تكون أعمال العبد سببا للهداية و الضلالة ٧٠٧
- الاضلال و الهداية قد يكونان بالافتتان في حكم أو في أمر امتحاني ٧٠٨
- كيف يكون الاضلال منه تعالى، و هو ناسب إياه أيضا الى الشيطان و المضلين من الناس ٧٠٩
- و مما استدل به، قوله تعالى: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ ٧١١
- و هذه الآية، لو لا شبهة العلم لا تقتضى الجبر ٧١١
- و مما استدل به، قوله تعالى: أَنْ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ٧١٢
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٨٢
- و مما استدل به، قوله تعالى: ... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ٧١٣
- و مما استدل به، قوله تعالى: ... وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ٧١٤
- و مما استدل به، قوله تعالى: وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ ٧١٤
- الجواب عما استدل به من الاختيار على الجبر ٧١٥
- استدلالهم بالأخبار على الجبر ٧١٥
- منها: ما دلّ باثبات القدر و المشيئة ٧١٥
- و منها: قول النبي (ص): القدرية مجوس هذه الأمة ٧١٥
- و منها: قلب المؤمن بين إصبعي الرحمن ٧١٥
- و منها: قوله (ص): اللهم لا مانع لما أعطيت، و لا معطى لما منعت ٧١٦
- و منها: قول على (ع): عرفت الله بفسخ العزائم و نقض الهمم ٧١٦
- و منها: قوله (ص): الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة، خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الاسلام ٧١٧
- و منها: قوله (ص): اعملوا فكل ميسر لما خلق له ٧١٧
- و منها: ما ورد فى الحديث القدسى: هؤلاء إلى الجنة، و هؤلاء إلى النار ٧١٨
- و منها: قوله (ص): الشقى شقى فى بطن أمه، و السعيد ... و ما ورد عنه (ص) من اختلافهما فى الطينة ٧١٨
- و الجواب عن الاستدلال بحديث الشقاوة و السعادة و حديث اختلاف طينتهما ٧١٩
- و عندهم (ع): الشقاوة و السعادة، وصفان اكتسابيان للعبد ٧١٩
- بيان ما ورد عنهم (ع) فى الشقاوة و السعادة و اختلاف طينته الشقى و السعيد ٧٢٠
- و الخلق فى كلامهم (ع) إما بمعنى خلق القدر، أو بمعنى خلق ما تحصل به السعادة و الشقاوة ٧٢١
- بيان ما يوهم هذه الشبهة ٧٢٢
- وجه الإيهام ٧٢٢

- جواز تغيير الشقاء ما لم يكن تحتم مشيئته تعالى ٧٢٣
- بيان ما ورد عنهم (ع) في جواز تغيير الشقاوة ٧٢٣
- و ما ورد عنهم (ع) ما بظاهرة يدل على عدم جواز التغيير و التبديل فهو محمول على المشيئة الحتمية ٧٢٤
- و الحاصل: الشقاوة و السعادة وصفان انتزاعيان من العمل، كالزهد و الصلاح و التقى ٧٢٤
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٨٣
- مجرد وجود التفاوت و الخلط و المزاج و الطينة، لا يوجب محالا عقلا ٧٢٥
- منشأ الأوهام في أخبار الطينة ٧٢٥
- ذكر بعض أخبار الطينة ٧٢٦
- ذكر الآيات التي دلت على الاختيار، و لو بالملازمة ٧٢٩
- ذكر الاحدى و الثلاثين طائفة من الآيات ٧٢٩
- الطائفة الأولى: ما تدل على نسبة الأفعال من خير أو شر إلى العباد ٧٢٩
- و دعوى المجبر بأن النسبة على وجه المجاز لا الحقيقة، دعوى بلا حقيقة ٧٣١
- الطائفة الثانية: ما تدل بمعناها العرفي على اسناد الأفعال إلى العباد ٧٣١
- الثالثة: ما تدل على نسبة العصيان و الاطاعة إلى العباد ٧٣٢
- الرابعة: ما تدل على أمره تعالى بالواجبات و الفرائض ٧٣٢
- الخامسة: ما فيها مدح و ذم، كمدح المجاهدين، و ذم القاعدین ٧٣٣
- السادسة: ما تدل على إثبات الجزاء دنيويا كان أو اخرويا، خيرا كان أو شرا ٧٣٣
- السابعة: ما فيها الأمر بالتوبة و الاستغفار ٧٣٣
- الثامنة: ما تدل على الفرق في العقاب و الجزاء بالعمد و النسيان و الخطأ ٧٣٣
- التاسعة: ما تدل على حكمه البلوى و الامتحان ٧٣٣
- العاشر: ما تدل على نفى الإكراه عن الايمان ٧٣٤
- الحادية عشرة: ما نفى فيها العسر و الحرج ٧٣٤
- الثانية عشرة: ما نفى فيها التسبب منه تعالى للطغيان و الكفر و العصيان و ... ٧٣٤
- الثالثة عشرة: ما تدل على الأمر بالايمان و التوكل ٧٣٤
- الرابعة عشرة إلى السادسة عشرة: ما تدل على المنهيات من الله تعالى كالنهى عن الشرك و عبادة الأصنام و ... ٧٣٦
- السابعة عشرة و الثامنة عشرة: ما تدل على نسبة الخدعة و المكر مع الله، إلى الخادعين و الماكرين ٧٣٦
- التاسعة عشرة: ما تدل بالصراحة على أن العمى و الصمم من العباد ٧٣٧
- العشرون: ما تدل على نفى الظلم من الله و نسبته إلى العباد ٧٣٧
- الحادية و العشرون: ما تدل على أن لا يكون للناس حجة على الله غدا ٧٣٧
- الثانية و العشرون: ما تدل على أن الله أعذر العبد و ما أجبره ٧٣٧
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٨٤
- الثالثة و العشرون: ما تدل على أن من زكى نفسه فقد نال الفلاح ٧٣٧
- الرابعة و العشرون: ما تدل على وجوب التقوى و العبادة بقدر الاستطاعة ٧٣٧

- الخامسة والعشرون: ما فيها تكذيب قول المعذرين لعدم نصره المجاهدين ٧٣٨
- السادسة والعشرون: ما تدل على غاية الخلقه و غاية بعث الرسل ٧٣٨
- السابعة والعشرون: ما تدل على أن الله لم يكن مغيرا أو مهلكا بظلم ٧٣٩
- الثامنة والعشرون: ما تدل على أن الله لا يحب المعتدين و الظالمين و المفسدين و الكافرين ٧٣٩
- التاسعة والعشرون: ما تدل على عدم رضا الله بالكفر لعباده، و على تكذيب من نسب الكفر و الفحشاء إليه تعالى ٧٤٠
- الثلاثون: ما تدل على حمايته تعالى لدينه و نصرته لرسله و أوليائه ٧٤٠
- الحادية و الثلاثون: ما تدل على أن الله فطر الدين للناس و اختاره لهم ٧٤١
- في إثبات البداء له تعالى، و بيان حقيقته، و كذا الإمضاء ٧٤٣
- البداء و الامضاء من توابع المشية ٧٤٣
- افتراء الفخر الرازي على الشيعة في أمر البداء ٧٤٤
- المنكرين توهموا للبداء محاذير ثلاثة ٧٤٤
- الجواب عن هذه التوهمات ٧٤٥
- مقتضى العقل وجود البداء إمكانا و ثبوتا و إثباتا ٧٤٨
- شهادة الوجدان بالبداء ٧٤٨
- ما ورد عنهم (ع) في البداء من بيان ثبوتيه و اثباته و فضله و التأكيد على الاعتقاد به ٧٤٩
- و عندهم (ع): ما بعث الله نبيا إلّا بالاقرار به تعالى و بالبداء ٧٤٩
- و عندهم (ع): ما عظم الله شيئا كالبداء ٧٥٠
- و عندهم (ع): كل يوم هو تعالى في شأن ٧٥١
- قول اليهود و الجبرية باطل ٧٥١
- و عندهم (ع): الأمر و الخلق كله له تعالى ٧٥٢
- و عندهم (ع): لله تعالى كتاب فيه ثبت كل شيء، من كائن أو أجل أو رزق ٧٥٣
- ذكر بعض ما ورد عنهم (ع) في كتاب المحو و الاثبات ٧٥٣
- و عندهم (ع): ما يعمر من معمر و لا ينقص من عمره إلّا في كتاب ٧٥٤
- و عندهم (ع): تقدر تقادير السنة في ليلة القدر ٧٥٤
- هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٨٥
- و أيضا ورد عنهم (ع) ما يدل على أن خصوص الأجل المقدر في ليلة القدر مما لا يؤخر ٧٥٨
- ما ورد عنهم (ع) في الأجل المسمى و الاجل الموقوف ٧٥٩
- فيما يحتمل البداء، و ما لا يحتمل من الموارد ٧٦١
- البداء ليس في المحتوم و الممضى ٧٦١
- في بيان تأثير البداء و أسبابها، و ذكر شيء مما وقع فيه البداء ٧٦٤
- رد القضاء بالصلاة و الصدقات و الدعاء ٧٦٤
- و من وقوع البداء هبة آدم (ع) ثلاثين سنة من عمره لداود (ع) ٧٦٤
- و من وقوع البداء رحم داود (ع) على الشاب العزب ٧٦٥

- و من وقوع البداء، اليهودى الذى ساق الحطب ٧٦٦
- و من وقوعه أيضا، قول عيسى فى عروس أنها تهلك ٧٦٦
- و من وقوعه أيضا، طول عمر حزقييل و ملكه بعد إخباره بموته ٧٦٧
- و من وقوعه أيضا، حطّ الأجل عن أمّه موسى ٧٦٧
- فى اتحاد البداء و النسخ و اختلافهما ٧٦٨
- مورد النسخ الأحكام التكليفية، و مورد البداء الأمور التكوينية ٧٦٨
- ما هو البداء المتنازع فيه؟ ٧٦٩
- البداء يكون فى دفع القدر غالبا ٧٦٩
- البداء يكون فى رفع الحكم المستقر غالبا ٧٦٩
- النسخ يكون فى رفع الحكم المستقر غالبا ٧٧٠
- و من أفعاله تعالى و صفاته الفعلية، عدله ٧٧١
- امتناع الظلم فى ذاته تعالى عقلا، بالنظر إلى ما يلازمه ٧٧٢
- من حق العدل أن لا تنسب إليه تعالى ذنوب العباد ٧٧٣
- و أيضا اتهامه تعالى بالجبر، ليس من كمال العدل ٧٧٣
- دفع الشبهات و تصحيح ما يوهم خلاف العدل ٧٧٤
- العدل ليس تحققه دائما بالتسوية، بل التسوية إنما هى فى الحقوق ٧٧٥
- الإشكال فى ولد الزنا من وجهين ٧٧٦
- الجواب عن الأول: عدم دخول ولد الزنا فى الجنة لعدم لياقته، ليس بقادح فى العدالة ٧٧٦
- إنما القادح لعدالته تعالى أن يعدّبه لخبثه الباطن غير الاختيارى ٧٧٧
- العدل أن يجزى ولد الزنا بما استحقه، لا أنه تعالى لحقه بطيب ٧٧٧
- و الجواب عن الاشكال الثانى: الخبث الباطنى غير الاختيارى لا يصدّه عن الهداية ٧٧٨
- هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٨٦
- ما ورد عنهم (ع) فى حكم الأطفال من الكفار ٧٧٩
- ما ورد عنهم (ع) فى عمومية البلىا و الاسقام التى عمّت الأطفال و ... ٧٨١
- و فى عموم البلاء حكم ٧٨١
- البلىا التى للتأديب ٧٨٢
- توضيح الابهامات الموجودة فى بعض الأحاديث ٧٨٤
- و من أفعاله تعالى عندنا، كلامه؛ و له أنواع، و الجميع، حادث، مخلوق ٧٨٦
- الأقوال فى كلامه تعالى ٧٨٦
- الكلام فى اللغة و الشرع ٧٨٦
- و عندهم (ع): كلامه تعالى فعل بأنواعه ٧٨٦
- الأنواع الثلاثة التى هى فعله تعالى ٧٨٦
- إطلاق الكلمة على التكوين فى القرآن ٧٨٧



- إطلاق الكلمة على التدوين في القرآن ٧٨٧
- إطلاق الكلمة على اللفظي القولي ٧٨٧
- إطلاق الكلام على الكتبي في القرآن ٧٨٧
- و عن الأشعري لله تعالى نوعين من الكلام: النفسى و اللفظي ٧٨٨
- الأقوال فى كلامه النفسى ٧٨٨
- كلام القوشجى فى تبين قول الأشعري ٧٨٩
- القول بالكلام النفسى عندنا فاسد و غير معقول و غير منقول ٧٩٠
- الدليل على أنه غير معقول ٧٩١
- و عندهم (ع) الكلام من آياته و مخلوق و الوصف و وصف فعله لا ذاته تعالى ٧٩١
- ما ورد عنهم (ع) فى ان كلامه تعالى فعل و محدث ٧٩١
- القول فى تبين كلامه اللفظي الصوتي ٧٩٢
- هو تعالى خالق فى جسم أو فضاء صوتا كما كلم موسى (ع) ٧٩٤
- و هو تعالى مكلم و متكلم ٧٩٤
- القول فى تبين كلامه التكويني ٧٩٥
- الخلق و الحدث للقرآن ظاهر بالبرهان ٧٩٦
- أقوال مخالفيها فى قراءة القرآن و حفظه و كتابته ٧٩٩
- للقرآن نزولات ثلاثة ٧٩٩
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٨٧
- و من فعله تعالى، خلقه الأشياء، لا من شيء، و بيان كيفية خلقه و حكمته ٨٠٠
- و الله خالق و كل شيء غيره مخلوق له ٨٠٠
- و هو تعالى خالق كل كائن من جوهر و عرض سوى افعال البشر ٨٠١
- و من يعتقد بأن الله خلق الأشياء من شيء، فهو كافر ٨٠٣
- و أيضا هو خالق الأشياء لا بتفكير و لا مزاوله و لا بحركة و لا بجارحة و لا باعوان ٨٠٥
- و خلقه تعالى لا لحاجة و لدفع و حشته أو خوف أو نقص ... بل خلق الخلق ليبين به حكمته و قدرته و خلق الجن و الإنس و الملائكة ليعبدوه ٨٠٧
- أول ما خلق الله، مكانا كالفضاء، ثم خلق نور الانوار و العقل ٨٠٩
- و هو تعالى خالق الخير و الشر ٨١٠
- و منكر الشر يكون مبدعا ٨١٠
- تأويل الفلاسفة المتألهين للشور ٨١٠
- الجواب عن هذا التوهم و التأويل ٨١١
- المقصد الخامس: فى أسمائه تعالى ٨١٣
- أسمائه تعالى غير ذاته و هى حادثه ٨١٤
- من قال بوحدة الاسم و المسمى مشرك ٨١٤

- من عبد الاسم فقط، فهو كافر، و عابد الاسم و المعنى مشترك ٨١٥
- كان هو تعالى قديما لا شىء معه و لا اسم ٨١٦
- و لا حقيقة للاسم إلا انه تعبير وضعه الله تعالى لنا فى المعرفة، نعبّر به عن الذات أو الصفة ٨١٨
- الله اسم علم لذاته تعالى و غيره اسماء للصفات و هى كثيرة ٨١٨
- اسمائه تعالى تسعة فى كلام رسول الله (ص) ٨١٩
- فى توقيفيه الأسماء ٨٢١
- توقيفيه الاسماء مشهور عند الامامية و العقل يستحسنه أيضا ٨٢١
- تقرير استحسان العقل ٨٢١
- عدم جواز تسميته تعالى ب (واجب الوجود) ٨٢٢
- توصيفه تعالى ب (العاشق) و (المعشوق) من الفسوق ٨٢٣
- فما هو الحسنى من اسمائه تعالى ما جاء فى الكتاب و الاخبار ٨٢٤
- هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٨٨
- ما ورد فى الأخبار من اسمائه تعالى على اقسام ٨٢٤
- تحرير الكلام و تحقيقه فى الاسم الأعظم ٨٢٦
- الاسم الاعظم من الرموز الخفية و هو من الأمور التعبدية لا العقلية ٨٢٦
- عدد الاسم الاعظم فى الأخبار، يكون ثلاثة و سبعين اسما ٨٢٦
- ما ورد عنهم (ع) فى عدد الاسم الاعظم ٨٢٧
- هل الاسم الاعظم واحد أو أسامى متعددة؟ ٨٣٠
- مما يستفاد من الادعية، ان تكون العظمة و الاعظمية آثارية ٨٣١
- الاشكال فى تعليم ابليس و بلعم بن باعورا الاسم الاعظم و جوابه ٨٣٤
- لا يطبق احد تعلم الاسم الاعظم غير الأنبياء و الأئمة ٨٣٤
- هل البسمة و غيرها من آية أو دعاء، من الاسم الاعظم؟ ٨٣٥
- فى معانى بعض اسمائه تعالى الواردة عنهم (ع) ٨٣٧
- الله، اسم للذات الذى هو منزه عن كل نقص و مستجمع لجميع الكمالات ٨٣٧
- هو تعالى، رحمن الدنيا، و رحيم الآخرة ٨٣٨
- و هو تعالى، الصمد المصمود إليه، كل يصمده فى كل شىء و سيد فى كل شىء يقصده ٨٤٠
- و هو تعالى، هاد لأهل السماوات، هاد لأهل الأرض ٨٤١
- و هو تعالى محيط على جميع الاشياء ٨٤٢
- و هو تعالى ظاهر لا للعيون الناظرة بل فى عقول الخلق بالتفكير فى آثاره ٨٤٢
- و هو تعالى باطن فى ذاته، فلا يرى ٨٤٢
- و هو تعالى، ظاهر بالقهر و السلطان و باطن بالعلم و العرفان ٨٤٣
- و هو تعالى، لطيف مدرك لألطف الأشياء و لا يدركه احد ٨٤٤
- و هو تعالى، قوى لا لبطش، بل لما خلق القوى أرضا و سماء ٨٤٧

و هو تعالى، قاهر على جميع خلقه لا بعلاج ولا نصب ٨٤٨

و هو تعالى، جواد مطلقا معطيا و مانعا ٨٥٠

فهرس المحتوى ٨٥٣

## تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أُمَّرْنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبَحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عُيُونُ أَخْبَارِ الرُّضَا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصبهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحدًا من جهايدة هذه المدينة، الذي قد اشتَهَرَ بِشَعْفِهِ بِأَهْلِ بَيْتِ النَّبِيِّ (صلواتُ الله عليهم) و لاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحه صاحب الزمان (عَجَّلَ اللَّهُ تَعَالَى فَرَجَهُ الشَّرِيفَ)؛ و لهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفئ مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحرّي الحاسوبى - بأصبهان، إيران - قد ابتدأ أنشيطه من سنة ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية) تحت عناية سماحة آية الله الحاج السيد حسن الإمامي - دام عزه - و مع مساعده جمع من خريجي الحوزات العلميه و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، في مجالات شتى: دينيه، ثقافيه و علميه...

الأهداف: الدفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثقافه الثقلين (كتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) و معارفهما، تعزيز دوافع الشبّاب و عموم الناس إلى التحرّي الأدقّ للمسائل الدينيه، تخليف المطالب النافعة - مكان البلايتي المبتدله أو الرديئه - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضيه واسعة جامع ثقافيه على أساس معارف القرآن و اهل البيت عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافه القراءه و إغناء أوقات فراغه هواه برامج العلوم الإسلاميه، إناله منابع اللازمه لتسهيل رفع الإبهام و الشبّهات المنتشرة في الجامعه، و...

- منها العدالة الاجتماعيه: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثه متصاعده، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في أكناف البلد - و نشر الثقافه الاسلاميه و الإيرانيه - في أنحاء العالم - من جهه أخرى.

- من الأنشطة الواسعه للمركز:

(الف) طبع و نشر عشرات عنوان كتب، كتيبه، نشره شهريه، مع إقامة مسابقات القراءه

(ب) إنتاج مئات أجهزة تحقيقيه و مكتبيه، قابله للتشغيل في الحاسوب و المحمول

(ج) إنتاج المعارض ثلاثيه الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرسوم المتحركه و... الأماكن الدينيه، السياحيه و...

(د) إبداع الموقع الانترنتي "القائمية" www.Ghaemiyeh.com و عدّه مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديّه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كشك، و الرسائل القصيره SMS

(ح) التعاون الفخرى مع عشرات مراكز طبيعيه و اعتباريه، منها بيوت الآيات العظام، الحوزات العلميه، الجوامع، الأماكن الدينيه كمسجد جمكران و...

ط) إقامة المؤتمرات، و تنفيذ مشروع " ما قبل المدرسة " الخاص بالأطفال و الأحداث المُشاركين في الجلسة  
 ى) إقامة دورات تعليمية عمومية و دورات تربية المربى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السنة  
 المكتب الرئيسى: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد/ " ما بين شارع " پنج رمضان " و مُفتق " وفائى / " بنايه " القائمية "  
 تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)  
 رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

البريد الالكتروني: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com)

المتجر الانترنتى: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠٢٣ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية و المبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزاتية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكوميه، و غير ربحيه، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافي الحجم المتزايد و المتسع للامور الدينيه و العلميه الحاليه و مشاريع التوسعه الثقافيه؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمية) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحه بقيه الله اعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم - فى حد التمكن لكل احد منهم - إيانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولى التوفيق.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
الغمامة اصححان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**  
www.Ghaemiyeh.net  
www.Ghaemiyeh.org  
www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

