



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للعلوم



عشر  
عليه  
ص

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

# هَذَا نَسَبُ الْأَئِمَّةِ

الَّذِينَ جَعَلَهُمُ اللَّهُ



وَأَخْبَارَ أَسْرَارِهَا

الَّتِي لَا يَسْتَعِينُ بِهَا

بِحُكْمِ كِتَابِ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ كَاذِبِي

بِشَوْرَى سَنَةِ ١٣٩٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# هداية الامة الى معارف الائمة

كاتب:

محمد جواد حيدري خراساني

نشرت في الطباعة:

موسسه البعثه

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

- ٥ ..... الفهرس
- ٣١ ..... هداية الامة الى معارف الائمة المجلد ٢
- ٣١ ..... اشارة
- ٣١ ..... [تتمة المقصد الثالث]
- ٣١ ..... اشارة
- ٣١ ..... و من ذاتياته تعالى و توحيده:
- ٣١ ..... بينوته و انفراده عن خلقه ذاتا و صفة، و كذا عينا و خارجا؛ فلا وحدة و لا حلول و لا اتحاد
- ٣١ ..... اشارة
- ٣١ ..... [أول من أحدث القول بوحدة الوجود]
- توضيح تفسيرها و بيان منشأ القول بها، و أنها فرضية، حدسية، متفرعة على فرضية اخرى، تسلمتها الفلاسفة؛ و هي انحصار التحقق في الوجود و الـ
- ٣٢ ..... اشارة
- ٣٢ ..... [منشأ القول بوحدة الوجود]
- ٣٣ ..... [أقوال الفلاسفة في مبدأ تكوين الكائنات]
- ٣٤ ..... [قول الاتحاد بين الخالق و المخلوق مخالف للشرع و العقل]
- ٣٤ ..... [تأويل القول بالوحدة]
- ٣٥ ..... [أقوال الفلاسفة و العرفاء في الفرق الاعتباري بين الخالق و المخلوق]
- ٣٥ ..... [قول السبزواري في الفرق الاعتباري]
- ٣٦ ..... [قول صدر المتألهين في الفرق الاعتباري]
- ٣٦ ..... [إتباع حكمة اليونان، موجب للضلالة و توهم هذه الأقوال]
- ٣٧ ..... [الإشكال على فرضية الماهية و الوجود]
- ٣٧ ..... [أول الكلام مع الفلاسفة الاشكال على انحصار المتحقق في الوجود و الماهية]
- ٣٨ ..... [إقامة الدليل على انحصار المتحقق من بعض القائلين به]
- ٣٨ ..... [جواب هذا الدليل]

- ٤٠ ..... [الوجه الصحيح لحصر المتحقق في الوجود و الماهية]
- ٤٠ ..... ذكر ادلتهم على منع الجمع و ابطالها
- ٤٠ ..... اشارة
- ٤٠ ..... [ذكر ادلتهم على منع تأصل الوجود و الماهية معا]
- ٤٠ ..... اشارة
- ٤٠ ..... الأول: [وفاق الحكماء]
- ٤٠ ..... الثاني: قولهم: و لو يكونان معا أصلين، لكان شيء واحد شيئين،
- ٤١ ..... الثالث: [لزوم قيام الماهية بنفسها لا بالوجود]
- ٤١ ..... الرابع: [الصادر الأول يصير اثنين]
- ٤١ ..... الخامس: [لو تأصل الوجود و الماهية، لآثرا]
- ٤٢ ..... السادس: و الحمل لم يصح فيما بينهما،
- ٤٣ ..... ذكر أدلة القائلين بأصالة الوجود و ابطالها
- ٤٣ ..... اشارة
- ٤٣ ..... الأول: بأنه منبع كل شرف و خير،
- ٤٣ ..... اشارة
- ٤٣ ..... [دفع هذا الدليل]
- ٤٤ ..... [الدليل الثاني: أن الوجود منشأ الآثار]
- ٤٤ ..... اشارة
- ٤٤ ..... [دفع هذا الدليل]
- ٤٥ ..... [الموجودات الذهنية على نوعين]
- ٤٦ ..... [الدليل الثالث: أن الوجود قابل للتشكيك]
- ٤٦ ..... اشارة
- ٤٧ ..... [دفع الدليل الثالث بوجوه،]
- ٤٧ ..... اشارة

- ٤٧ ..... [الأول: أنفى قبول التشكيك فى الماهية غير وفاقى]
- ٤٨ ..... [الوجه الثانى: عدم تمامية دليل نفى التشكيك]
- ٤٨ ..... [الوجه الثالث: المعارضة بالوجود]
- ٤٨ ..... [الوجه الرابع: شهادة الوجدان بأن لها مراتب]
- ٤٨ ..... [الوجه الخامس: الداخلى الجامع ثابت]
- ٤٩ ..... [الوجه السادس: القول بتشكيكه ليس من المتفق]
- ٤٩ ..... [الدليل الرابع: أن الماهية لها مراتب فى الضعف والاشتداد فلو كان أصيلا فى التحقق لزم تحقق ما لا نهاية له و حصره بين الحاصرين]
- ٤٩ ..... [اشارة]
- ٤٩ ..... [دفع هذا الدليل نقل قول السبزوارى]
- ٥٠ ..... [ردّ هذا التوهم]
- ٥٠ ..... [حاصل الدفع]
- ٥١ ..... [الدليل الخامس: الماهية من حيث هى ليست إلا هى، لا موجودة و لا معدومة]
- ٥١ ..... [اشارة]
- ٥٣ ..... [إبطال ما قاله السبزوارى]
- ٥٤ ..... [الدليل السادس: أن الماهية لا وحدة لها، و الوحدة لازمة فى التوحيد و الحمل]
- ٥٩ ..... [تحقيق الحقّ فى الوجود و الماهية]
- ٥٩ ..... [اشارة]
- ٦٠ ..... [المعنى اللغوى و العرفى للوجود]
- ٦٠ ..... [حقيقة الوجود عندنا، كانت ذوات الأشياء و لا غير]
- ٦٠ ..... [حقيقة الوجود عند الفلاسفة]
- ٦١ ..... [المقدمة الثانية لوحدة الوجود: دعوى الاشتراك المعنوى له]
- ٦١ ..... [اشارة]
- ٦٢ ..... [ذكر ادلتهم بعد ذلك على الاشتراك المعنوى، و ابطالها]
- ٦٢ ..... [اشارة]

- ٦٢ ..... [صحة التقسيم كاشفة عن وحدة المقسم]
- ٦٣ ..... [بقاء الوجود لو حصل لنا الاعتقاد، مع تبدل هذا الاعتقاد من الوجوب بغيره او بالعكس]
- ٦٤ ..... [الوجود متحد كما اتحد العدم، للمقابلة التي بينهما]
- ٦٥ ..... [لازم القول باصالة الوجود، الاشتراك اللفظي]
- ٦٥ ..... [ذكر أدلة السبزواري على الاشتراك المعنوي و إبطالها]
- ٦٧ ..... [الاستدلال بوجوه اخر]
- ٦٧ ..... [اشارة]
- ٦٧ ..... [الاول: من كون معطى الشئ ليس فاقده،]
- ٦٨ ..... [الثاني: العلم بالعلّة، يستلزم العلم بالمعلول]
- ٦٨ ..... [الثالث: القول بأن وجود علّة تمام حدّ، و الجواب عنه]
- ٦٩ ..... [في بساطة حقيقة الوجود عند القائلين بحقيقته و وحدته]
- ٦٩ ..... [اشارة]
- ٦٩ ..... [تقرير بساطة حقيقة الوجود]
- ٧٠ ..... [جنس الأجناس بسيط عندهم]
- ٧٠ ..... [في أن كلامهم في جزئية الوجود و بساطته، و جزئية الواجب و بساطته، دورى]
- ٧٠ ..... [اشارة]
- ٧١ ..... [كلام قطب الدين الرازى في جزئية الوجود و الواجب و بساطتهما]
- ٧٢ ..... [تقرير قولهم في وجود الممكن، و زوجيته، و كيفية بسط الوجود على الماهيات]
- ٧٥ ..... [ذكر بعض التوالى الفاسدة لهذا القول، و المشكلات التي يستلزمها]
- ٧٥ ..... [اشارة]
- ٧٥ ..... [الأول و الثاني: كيف يكون الوجود منشأ انتزاع الماهية، و هما معاندان و ضدان و لا سنخية بينهما؟]
- ٧٥ ..... [الثالث: العرض الحادث بعد الوجود، ممّا ينتزع]
- ٧٦ ..... [الرابع: يستلزم هذا القول المسخ و الاستحالة]
- ٧٦ ..... [الخامس: كيف صار الموجود البسيط وجودات حقيقة؟]



- الساح و السابع: كيف حدّدت الماهية الاعتبارية الوجود الواقعي؟ أم كيف حدّدت قبل انتزاعها من منشأ انتزاعها] ..... ٧٦
- من اين حاز العالم انبساطه؟ مع بقاء الوجود على بساطته؟] ..... ٧٧
- التاسع: كيف كان بسط الوجود على الماهيات، و هي معدومة؟] ..... ٧٧
- العاشر: كيف تكون الأشياء الخسيصة، مظاهر ذاته تعالى؟] ..... ٧٨
- الحادي عشر: هل الماهية مؤثرة في جعل الوجود ذا حصص مغايرة؟] ..... ٧٨
- الثاني عشر: اتحاد الخالق و المخلوق يستلزم القول بوحدة الوجود و أصلته] ..... ٧٩
- الثالث عشر: يستلزم على القول بها الازعان بأنّه الآن على ما كان و لم تنثلم وحدته] ..... ٨٠
- الرابع عشر: يستلزم هذا القول، الخوض في ذاته تعالى و اكتنانه مع النهي عنه] ..... ٨٠
- الخامس عشر: يستلزم أيضا تشبيهه بالمخلوق] ..... ٨٠
- السادس عشر: يستلزم أيضا نفى مخلوقية الوجود] ..... ٨٠
- السابع عشر: يستلزم أيضا، نفى ما بالغير في الموجود] ..... ٨١
- الثامن عشر: يستلزم أيضا، نفى الصادرية و إنكار العلية، مع أنّ فلسفتهم مبتنية عليها] ..... ٨١
- التاسع عشر: بل يستلزم نفى كلّ علّة و معلول] ..... ٨١
- العشرون: يستلزم أيضا، عدم التباين للأشياء] ..... ٨٢
- الحادي و العشرون: يستلزم أيضا، القول بوحدة جوهرية الأشياء كلّها] ..... ٨٢
- الثاني و العشرون: يستلزم أيضا، القول بعدم التشكيك في الوجود] ..... ٨٢
- الثالث و العشرون: على القول بأن الماهيات اعتبارية، فممّ الاختلاف في الآثار الواقعية؟] ..... ٨٢
- اشارة ..... ٨٢
- ذكر بعض الاختلافات في الموجودات، الدالّة على أنّ الماهيات مجعولة] ..... ٨٣
- الرابع و العشرون: يستلزم هذا القول، محالية كسب الكمال] ..... ٨٤
- الخامس و العشرون: لو أمكن الكسب، لا فائدة له] ..... ٨٤
- السادس و العشرون: يستلزم أيضا الانكار للمعاد] ..... ٨٤
- السابع و العشرون: يستلزم هذا القول أيضا إنكار الجزاء] ..... ٨٥
- الثامن و العشرون: يستلزم أيضا إنكار التكليف و الحدود] ..... ٨٥

- ٨٥ ..... [التاسع و العشرون: لازم هذا القول أيضا، إنكار كون الأفعال للعباد]
- ٨٦ ..... [الثلاثون: و لازم هذا القول أيضا، اتّصاف الله بجملة الأضداد]
- ٨٧ ..... [الحادى و الثلاثون: من أبى عن نسبة الفواحش و الصفات المتضادة إلى الله، فالماهية إذن مؤثرة، و على الوجود قاهرة]
- ٨٧ ..... [الثانى و الثلاثون: لا مفرّ لقائل هذا القول عن الجبر أصلا]
- ٨٨ ..... [ابطال وحدة الوجود، او كونه تعالى هو الوجود على مذهب اهل البيت (ع)]
- ٨٨ ..... [اشارة]
- ٨٨ ..... [عندهم (ع): وجوده تعالى إثباته، لا إته الوجود]
- ٨٩ ..... [عندهم (ع): ذاته تعالى مباين لكل شىء]
- ٨٩ ..... [عندهم (ع): هو تعالى فى الإتيّة مباين للحق]
- ٩٠ ..... [او عندهم (ع): هو تعالى بان من الخلق، و ليس شىء مثله؛ أحدىّ الذات لا شبه له]
- ٩٠ ..... [او عندهم (ع): ليس فى الانسان و آدم (ع) جوهريته تعالى، كمثل ما ليس عليه صورته]
- ٩١ ..... [او عندهم (ع): أنه تعالى من خلقه خلوا كما يكون الخلق منه خلوا]
- ٩١ ..... [او عندهم (ع): أنه تعالى ليس بمعبود فى الهواء]
- ٩١ ..... [او عندهم (ع): أنه تعالى لا يتجزأ، بل و ليس ينتمى بقلّة و كثرة]
- ٩٢ ..... [او عندهم (ع): و هو تعالى حدّ الأشياء عند الخلق كلّها]
- ٩٢ ..... [او عندهم (ع): ممتنع فى ذاته تعالى، ما جاز فى ذوات مخلوقاته]
- ٩٣ ..... [فى أنّ البينونة، بينونة بالكينونة، لا بالعلّة عن خلقه فى التدبير]
- ٩٣ ..... [اشارة]
- ٩٥ ..... [بعده ليس بعزل و مقاعسة، و قربه ليس بالوصل و الملامسة]
- ٩٦ ..... [او هو تعالى، داخل فى الأشياء غير مازج بها، و ليس بخارج منها]
- ٩٦ ..... [استظهار بطلان وحدة الوجود، او كونه تعالى هو الوجود، من الفصول المتقدّمة]
- ٩٦ ..... [اشارة]
- ٩٧ ..... [حدّ القول فى ذاته تعالى، أنه شىء و موجود فقط]
- ٩٧ ..... [هم (ع) القائلون بأنّ ذاته لا يحدّ]

- ٩٧ ..... [من قال: إن ذاته تعالى الوجود، فقد حدّه]
- ٩٨ ..... [هم (ع) القائلون بأن ذاته لا يوصف باللسان، و القائل بالوجود قد وصفه باللسان]
- ٩٨ ..... [هم (ع) القائلون بأن الشيء يطلق على كل شيء و كل شيء سواء مخلوق]
- ٩٩ ..... [هم (ع) القائلون بأنه تعالى ليس ينكشف بالعقل]
- ١٠٠ ..... [و أما القائل بالوجود، قد حدّه تعالى]
- ١٠٠ ..... [و هو أيضا، قد شبّهه]
- ١٠١ ..... [القائل بأنه تعالى الوجود، وقع في المحذورين]
- ١٠١ ..... [انطباق ما ابطال الصادق (ع) به مقالة الثنوية، على مقالة وحدة الوجود]
- ١٠١ ..... [الثنوية يقولون بالنور و الظلمة، و هؤلاء يقولون بالوجود و الماهية]
- ١٠١ ..... [كلام الصادق (ع) في ردّ الثنوية]
- ١٠٤ ..... [التنظر في الحلول و الاتحاد]
- ١٠٤ ..... [اشارة]
- ١٠٤ ..... [ما هي حقيقة الاتحاد و الحلول؟]
- ١٠٤ ..... [من ذاتياته تعالى: حياته و غناه]
- ١٠٤ ..... [اشارة]
- ١٠٥ ..... [بيان قول الأشاعرة و المتكلمين و الفلاسفة في حياته تعالى على الاجمال]
- ١٠٥ ..... [التحقيق في حياته تعالى]
- ١٠٥ ..... [صانعيته تعالى، اقتضت حياته تعالى]
- ١٠٦ ..... [س]الكلام في حياته تعالى تفصيلا]
- ١٠٦ ..... [هو تعالى حتى لنفسه فلا محيي له]
- ١٠٦ ..... [لا كيف في حياته تعالى و لا هي محدثة]
- ١٠٧ ..... [الكلام في غناؤه تعالى تفصيلا]
- ١٠٨ ..... [في العلم و القدرة و السمع و البصر، من الصفات الذاتية؛ و أنّها و سائر الصفات الذاتية، عين الذات]
- ١٠٨ ..... [اشارة]

- ١٠٨ ..... [الجهة الأولى: صفاته تعالى، كلها ذاتية كانت أو فعلية) قائمة بالذات]
- ١٠٩ ..... [الجهة الثانية: وصفه الفعلي، وصف ذاته تعالى أيضاً]
- ١٠٩ ..... [الجهة الثالثة: الوصف الفعلي، قديم بالاتصاف الشأني، و حادث بالاتصاف الصادر]
- ١٠٩ ..... [بيان مذهب أهل البيت (ع) في صفاته]
- ١١٠ ..... [قول الاشعري في صفات ذاته تعالى]
- ١١٠ ..... [قال روزبهان: الأشاعرة هم القائلون: إن صفاته قديمة، و زائدة على الذات]
- ١١٠ ..... [أو عندهم (ع) من قال بزيادة الصفات على الذات، غير موال لهم (ع) و مشرك بربه تعالى]
- ١١١ ..... [أو عندهم (ع) الله تعالى صمدى الذات، نور الذات، و عالم الذات]
- ١١١ ..... [أو عندهم (ع) هو تعالى نور لا ظلمة فيه أبداً]
- ١١٢ ..... [أو عندهم (ع) ذاته سمع و عليم و قدير و بصير ... فى الأزل، لا إنه يعلم المعلوم و يقدر المقدر ...]
- ١١٢ ..... [وعندهم ع هو تعالى عالم الذات و قادر الذات، لا معلوم أو مقدر فى الكون]
- ١١٣ ..... [أو عندهم (ع) يبصر الأشياء و يسمعها بنفسه تعالى، لا بسمع و بصر]
- ١١٤ ..... [أو عندهم (ع) هو تعالى ليس إلاً نفسه، و النفس هو]
- ١١٤ ..... [أو عندهم (ع) ليس بينه و بين علمه تعالى حد]
- ١١٤ ..... [أو عندهم (ع) هو تعالى يسمع الأشياء بما يرى و يبصرها بما يسمعها]
- ١١٥ ..... [أو عندهم (ع) هو تعالى فى الذات و المعنى يكون واحداً، و الأحدى لا يتجزأ أبداً]
- ١١٦ ..... [أو عندهم (ع) هو تعالى واحد، و ليس فيه الاختلاف و الكثرة و القلة]
- ١١٦ ..... [أو عندهم (ع) التوحيد الكامل الخالص، نفى الصفات عنه تعالى]
- ١١٦ ..... [أو عندهم (ع) من وصفه، قال باقترانه، و الاقتران موجب للتثنية]
- ١١٧ ..... [أو عندهم (ع) لا تحيط ذاته تعالى صفاته، إذن تنهى الذات بالحدود]
- ١١٧ ..... [أو عندهم (ع) معنى عليّة الصفات لذاته تعالى، التجريد عن صفاته تعالى]
- ١١٨ ..... [دفع توهم أن القول بنفى الصفات، خلاف ظاهر الاثبات]
- ١١٩ ..... [فى أن هذه الأربعة، و كذا ساير صفات الذات، ازليّة كالذات]
- ١١٩ ..... [حيثما ذاته تعالى قديم أزلى، هكذا وصف ذاته تعالى من الأزل]

- ١١٩ ..... [قولهم (ع) في أزلية صفاته تعالى]
- ١٢٠ ..... [أسماءه تعالى ليست للتشبيه، بل للتعريف و التنزيه]
- ١٢٠ ..... [علمه تعالى بالأشياء، ليس عن تعلّم و تجارب و امتحان]
- ١٢٢ ..... [المراد بنسيانه تعالى الحرمان عن ثوابه في الآخرة لمن ترك طاعته في الدنيا]
- ١٢٣ ..... [العلم من كماله تعالى، و لا يوصف كذاته تعالى بالأين و الكيف]
- ١٢٣ ..... [ابحاث تتعلّق بالعلم خاصّة]
- ١٢٣ ..... [من ذلك: أنّه تعالى، عالم بالمعدوم و بالكائن، قبل ان يكون]
- ١٢٤ ..... [اشارة]
- ١٢٤ ..... [اختلاف الفلاسفة في علمه تعالى]
- ١٢٤ ..... [اختلاف القائلون بعلمه تعالى بما عدا ذاته، في كفيته أيضاً]
- ١٢٥ ..... [قول ثالث الملطى في كفيته علمه]
- ١٢٥ ..... [قول المعتزلة و الصوفية فيها]
- ١٢٥ ..... [قول شيخ الاشراق فيها]
- ١٢٥ ..... [قول الفارابي و أبي على و انكسيماس الملطى فيها]
- ١٢٥ ..... [قول فريريوس فيها]
- ١٢٦ ..... [منشأ هذه الأقوال الفاسدة]
- ١٢٧ ..... [و عندهم (ع): علمه تعالى لا يوصف و لا يكيف و لا يدرك كما لا يدرك الذات]
- ١٢٧ ..... [ما هو واجب علينا في مقام الاعتقاد بعلمه تعالى]
- ١٢٨ ..... [و عندهم (ع) من قال بأنّ الله تعالى لا يعلم الشيء إلّا بعد كونه، كافر]
- ١٢٩ ..... [و عندهم (ع) هو تعالى، يعلم الأشياء قبل الوجود، فيثبت ما يشاء و يمحو ما ثبت]
- ١٣١ ..... [و عندهم (ع) ليس علمه الأزلي قديماً، يتعلّق بالصور]
- ١٣١ ..... [و عندهم (ع) علمه تعالى بالأشياء، ليس عن التفكير و لا الروية، و لا تصوّر، و لا يقاس علمه بالقياس]
- ١٣٢ ..... [تعلق علمه تعالى بنفس الأشياء لا بصورها، لا يلزم أزلية الأشياء]
- ١٣٢ ..... [في علمه تعالى بذاته، و علمه بأنّه واحد]

- ١٣٣ ..... فى أن علمه تعالى محيط بكلّ شىء، و ليس شىء اقرب إليه من شىء
- ١٣٣ ..... اشارة
- ١٣٤ ..... [و عندهم (ع) يشهد النجوى بلا مشاهدة]
- ١٣٥ ..... فى علمه بالغيب و الشّهاده، و خمسهُ اشياء يخصّ علمها به
- ١٣٧ ..... فى أن له تعالى علمين: علما خاصا و علما عاما؛ و لا يحيطون بشىء من علمه إلا بما شاء لمن شاء
- ١٣٩ ..... فيما يتعلّق بالقدرة خاصّة
- ١٣٩ ..... [و عندهم (ع) من أنكر قدرة الله، كفر]
- ١٣٩ ..... [و عندهم (ع) لا تبلغ العقول كنه قدرته]
- ١٣٩ ..... [و عندهم (ع) القدرة التامة الكاملة له تعالى]
- ١٤٠ ..... [و عندهم (ع): لا يوصف الله بالعجز، لأنّ قدرته تعالى كاملة تامة]
- ١٤٠ ..... [قدرته تعالى آبية عن الادراك، كما أنّ ذاته تعالى آبية عنه]
- ١٤٠ ..... فى أن قدرته تعالى عامّة، لكنّها لا تتعلّق بالمحال
- ١٤٠ ..... اشارة
- ١٤١ ..... [دليل عقلى على عدم تعلق قدرته تعالى بالمحال]
- ١٤١ ..... [اجابهم (ع) عن السؤال المشهور، و هو: هل الله قادر على إدخال العالم فى البيضة بدون تغييرهما؟]
- ١٤٣ ..... و من ذاتياته تعالى سلبا: أنّه لا مثل له، و لا نظير، و لا ضدّ، و لا ندّ، و لا قرين، و لا كفو، و لا صاحبة، و لم يولد
- ١٤٣ ..... [دليل عقلى على أن هذه السلوب من ذاتياته تعالى]
- ١٤٣ ..... [و أمّا الدليل النقلى]
- ١٤٤ ..... [بيان الدليل على نفى الضد و الندّ]
- ١٤٤ ..... [الدليل الأول: ليس بقادر من قارنه ضدّ، و لا الذى ساواه ندّ]
- ١٤٤ ..... [الدليل الثانى: لمضادته بين الأشياء المتضادة علم أن لا ضدّ له، و بمقارنته بين الأمور المقترنة، علم أن لا ندّ له]
- ١٤٥ ..... [و الدليل على أنّه لا يلد و ... أن لو كان مولودا لكان حادثا، و إن يلد كان الوليد وارثا]
- ١٤٦ ..... و من السلوب الذاتية: تنزيهه تعالى عن صفات المخلوقين، و عن كلّ نقص
- ١٤٦ ..... [هو تعالى كامل الذات، لأنّ النقص حدّ الذات، و الناقص قابل للزيادة، و الناقص الذات فقير الذات]

- ١٤٧ ..... [كل ما يمكن فيهم يمتنع في خالقهم]
- ١٤٨ ..... و هو تعالى مبراً من ذات ما قد ركبته؛
- ١٤٨ ..... [او هو تعالى مباين لجميع محدثاته و خلقه في كل وصف]
- ١٤٨ ..... [او هو تعالى قديم أحدى الذات و لا يقبل التجزى و الانقلاب في الذات]
- ١٤٩ ..... [او هو تعالى لا يقبل الزيادة و النقصان]
- ١٤٩ ..... [او هو تعالى لا يقبل التشبيه و المثلية و التحديد]
- ١٥٠ ..... [الاشتراك في الصفات الجارية علينا و عليه تعالى في الاسم لا بوجه تطراً علينا في 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 تغير و لا زوال، و لا تبدل حال الى حال، و لا حامل و لا م  
 اشارة ..... ١٥١
- ١٥١ ..... [بيان رواياتهم (ع) في هذه السلوب]
- ١٥٤ ..... [او هو تعالى لا يحول من حال إلى حال و لا يشغله شأن]
- ١٥٥ ..... [او هو تعالى لا حال في شيء و لا محل له]
- ١٥٨ ..... [من قال هو تعالى في شيء أو على شيء استقر، فقد كفر و أشرك]
- ١٥٩ ..... [بيان علل هذه السلوب على ما يستفاد من الروايات]
- ١٥٩ ..... [الأولى: كل ذا مما ذكر حدّ، و الله تعالى لا يحدّ بشيء]
- ١٦٠ ..... [الثانية: كل هذه السلوب حادثه لها بدء و أمد، و القديم لا يتصف بالحدوث]
- ١٦٠ ..... [الثالثة: الله تعالى خلق الأشياء كلها، و الشيء لا يعود إلى خالقه]
- ١٦٠ ..... [الرابعة: الخالق غنى عما خلقه]
- ١٦١ ..... [لو كان محتاجا إلى مخلوقاته لكان معلولا لها]
- ١٦٢ ..... [هو تعالى ليس محمولا على العرش و لا شيء آخر]
- ١٦٢ ..... [ليس هو تعالى ذا عضو و ذا جثة]
- ١٦٣ ..... [كيف يكون العرش حاملا له، و قد كان و لا أماكن تحمله؟]
- ١٦٣ ..... [من قال: فيم؟ فقد ضمّنه المكان، و من قال: أين هو؟ فقد أخلى الأمكنة منه]
- ١٦٤ ..... [الأحدى الذات لا يحلّ ذاته شيئا و لا يكون محلا لحللول مخلوقاته]

- ١٦٤ ..... [ما ليس حادثا فلا يغير، و الانتقال حركة و تغير]
- ١٦٥ ..... المقصد الرابع: في افعاله تعالى شأنه.....
- ١٦٥ ..... اشارة.....
- ١٦٥ ..... في أفعاله تعالى شأنه، و هي كثيرة.....
- ١٦٥ ..... اشارة.....
- ١٦٥ ..... [يستلزم الحكمة و التدبير العلم و القدرة للتأثير]
- ١٦٦ ..... [يستلزم العلم و القدرة أوصاف اخر، و هي المشية و الإرادة و التقدير و القضاء]
- ١٦٦ ..... [الملاك المائز بين الصفات الذاتية و الصفات الفعلية]
- ١٦٦ ..... [المشية من توابع العلم، و الإرادة من توابع القدرة]
- ١٦٦ ..... [و عندهم (ع) المشية محدثة و مخلوقة]
- ١٦٧ ..... [المشية عندهم (ع) منبعثة عن علمه، لا هي علم]
- ١٦٧ ..... [و عندهم (ع) الإرادة محدثة، و من قال خلافه فليس موحدا]
- ١٦٨ ..... [الإرادة و المشية فيه تعالى، ليستا كالمقدر و المحدود]
- ١٦٩ ..... [و عندهم (ع) المشية و الإرادة فيه تعالى نوعان: المشية الحتمية و غير الحتمية، و الإرادة الحتمية و غير الحتمية]
- ١٧٠ ..... [كيفية ترتيب هذه الصفات فيه تعالى: تسبق المشية الإرادة، و الإرادة سابقة على البقية]
- ١٧٢ ..... فصل: في الاعتقاد بالقضاء و القدر.....
- ١٧٣ ..... [الاعتقاد بالقضاء و القدر فرض معتبر في الايمان]
- ١٧٣ ..... [القضاء و القدر مخلوقان قبل الأرض و السماء]
- ١٧٣ ..... [الاقرار بالقدر، شرط الايمان، و المكذب بالقدر لا ينظر الله إليه، و هو ملعون لدى كل نبي]
- ١٧٤ ..... [القضاء و القدر نوعان: محتوم و غير محتوم]
- ١٧٤ ..... [مبادئ التكوين سبع خصال]
- ١٧٤ ..... في أن القدر، خيره و شره من الله؛ اذ ليس شيء إلا بمشيئة الله تعالى.....
- ١٧٤ ..... اشارة.....
- ١٧٥ ..... [الخير و الشر جميعا بالقدر، و المنكر لهذا القول كافر]



- ١٧٥ ..... [أو من يرى أنهما من نفسه، افترى على الله]
- في أن القدر؛ أي المقدرات، سرّ الله، لا يطلع عليه غير الله إلاّ باذنه، و لا يجوز الخوض في استكشافه؛ و فيه أيضا، التهي عن الخوض في الجبر و التفويض
- ١٧٧ ..... اشارة
- ١٧٧ ..... [القدر سرّ الله، لم يطلع عليه غيره تعالى و كشفه غير ممكن الحصول]
- ١٧٨ ..... [أو عندهم (ع) الخوض في الإثبات أو نفى القدر ليس بمحسوب]
- ١٧٩ ..... [أو في مقام الاعتقاد، حسبنا الاقرار بالمشية مع الحكمة في تقديره و العدل في قضائه]
- ١٧٩ ..... و من القدر عندهم (ع)، افعال البشر من الخير و الشرّ؛ و هي مخلوقة خلق تقدير
- ١٧٩ ..... اشارة
- ١٨٠ ..... [قول الصدوق في مخلوقية أفعال العباد و إيراد المفيد (ره) عليه]
- ١٨٠ ..... [بيان ما ورد فيه الخلق بمعنى التقدير]
- ١٨١ ..... مذهب غير اهل البيت (ع)؛ من المعتزلة و الأشاعرة و سائر الناس، في القضاء و القدر
- ١٨١ ..... [بيان أقوال الناس في القدر على الاجمال]
- ١٨١ ..... [المعتزلة، هم القائلون بانكار القدر في أفعال العباد و إثباته في غيرها]
- ١٨٢ ..... [على القول بالتفويض، فالله في تكليفه عباده، يكون مثلنا، يطلب ما أراد]
- ١٨٢ ..... [تفويضان ليسا في مقابل الجبر]
- ١٨٢ ..... [الأشاعرة، هم القائلون بأنّ التقدير و التكوين كليهما لله تعالى]
- ١٨٣ ..... [أو عندهم (ع) نسبة الأفعال إلى العباد مجازية لا حقيقية]
- ١٨٣ ..... و معنى الكسب على ما فسروه:
- ١٨٣ ..... [لازم قول الاشاعرة إما الجبر أو كون الفعل للعبد حقيقة دون الله تعالى]
- ١٨٤ ..... [الفلاسفة و الصوفية، هم مؤسسو الجبر]
- ١٨٤ ..... [أو أساس جبرهم، بنى على القول بوحدة الوجود]
- ١٨٤ ..... [جبر الأشعري، ليس بتوحيد عند العرفاء]
- ١٨٥ ..... [أو عندهم (ع) عدل الأشاعرة على ما زعموا أنه عدل ليس بعدل بل ضلال]
- ١٨٥ ..... تقرير أدلة المجترة بتمامها

- ١٨٥ ..... [الأصل فى الجبر عند المجره، هو التوحيد]
- ١٨٥ ..... [استدلالمهم لجبرهم بالعقل و النقل تأييدا لذلك الأصل]
- ١٨٦ ..... [استدلال الأشاعرة و منهم الفخر الرازى على قولهم بالدليل العقلى]
- ١٨٦ ..... [و هذا، ليس بدليل بل الشبهه التى أبسطها الفخر الرازى]
- ١٨٦ ..... [استدلالمهم لذلك الأصل بالآيات و الروايات]
- ١٨٧ ..... [منشأ القول بالجبر هو نفى التكليف و الشرع و العقاب و الثواب]
- ١٨٧ ..... [ترك الائتمام بالامام موجب لهذه الأوهام]
- ١٨٧ ..... [و عندهم (ع): لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين الأمرين]
- ١٨٨ ..... [و أما الروايات التى تؤدى معنى لا جبر و لا ... بين الأمرين على طوائف أربع]
- ١٨٨ ..... اشارة
- ١٨٨ ..... اما الطائفة الأولى، فيما يشمل منها على التفسير يذكر فى الأمر بين الأمرين،
- ١٩٠ ..... [الطائفة الثانية: ما ورد عنهم (ع) من أن القدرية (المجبرة و المفوضة) مجوس]
- ١٩٠ ..... اشارة
- ١٩١ ..... [جهة تسمية المفوضة و المجبرة بالمجوس]
- ١٩٢ ..... [و عندهم (ع) ليس للقدرية فى الاسلام نصيب و لا يدخلون الجنة]
- ١٩٣ ..... [الطائفة الثالثة: ما ورد عنهم (ع) من إطلاق القدرية على المجبرة خاصة]
- ١٩٤ ..... [الطائفة الرابعة: ما ورد عنهم (ع) من إطلاق القدرية على المفوضة خاصة]
- ١٩٦ ..... فى الرد على المجبرة بالخصوص، و ابطال حججهم، و بيان حكمهم
- ١٩٦ ..... [القائل بالجبر، مشرك و كافر، و الأئمة (ع) منه براء]
- ١٩٦ ..... [القائل بالجبر مفتر على الله تعالى]
- ١٩٦ ..... [لم يصف الله بصفة العدل من نسب إليه تعالى ذنب عبده]
- ١٩٧ ..... [بل القائل بالجبر نسب الله إلى الظلم على عباده، إذ كلف العاجز عن ايقاع ما كلفه]
- ١٩٨ ..... [إن كان العبد مجبوراً يكن معذوراً، و الله لا يعذب المجرور المقهور]
- ١٩٩ ..... [اللوازم الفاسدة للقول بالجبر، و لا محيص عن التزام بها]

- اشارة ..... ١٩٩
- [الأول: لو كان الجبر، يكون بعث الرسل و الشرع لغوا باطلا] ..... ١٩٩
- [الثاني: لو كان الجبر، لبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد] ..... ٢٠٠
- [الثالث: إذن، يلزم تساوى المذنب و المحسن] ..... ٢٠٠
- [الرابع: و على الجبر أيضا، كانت الأوامر الشرعية كلها صورية لا جدية] ..... ٢٠٠
- [الخامس: و على الجبر، لا بد من التزام أحد أمرين] ..... ٢٠٠
- فى ابطال التفويض بالخصوص، و حكم المفوضه ..... ٢٠١
- [القائل بالتفويض كافر] ..... ٢٠١
- [التفويض كالجبر نوعان: تفويض مطلق، و تفويض خاص] ..... ٢٠١
- [القائل بالتفويض، وهن سلطانه تعالى، لانكار قدرته أو لمحض إهماله] ..... ٢٠١
- أو القائل بالتفويض أو كل العباد إلى أنفسهم] ..... ٢٠٢
- [المفوض يحشره الله مع المجوس و النصارى و الصابئين] ..... ٢٠٢
- أو الله تعالى، دائما فى التقدير بملكه لاحتياج الملك إليه] ..... ٢٠٣
- و الحق الثابت بالعقل و الكتاب و السنه، أنه لا حول للعبد و لا قوه له، إلا برته، ..... ٢٠٣
- أو عندهم (ع) أنه ما لنا مشيه إلا بالله، فانه يحيى و يفنى و يمرض و يشفى حين شاء] ..... ٢٠٤
- [تحقيق فى مشيه الله و مشيه العبد] ..... ٢٠٥
- [ذكر الآيات التى تدل على مشيته المطلقة] ..... ٢٠٥
- كيف أهمل عباده عن التكليف و هو تعالى عالم بما يعملون؟] ..... ٢٠٨
- تفسير الأمر بين الأمرين بما ورد عنهم (ع) ..... ٢٠٨
- اشارة ..... ٢٠٨
- [تحرير محل النزاع فى الجبر و التفويض فى خصوص أفعال العباد] ..... ٢٠٨
- أو عندهم (ع) منزله بين الجبر و التفويض، أوسع مما بين الأرض و السماء و هو الاختيار] ..... ٢٠٩
- أو اختيار العبد ليس بالاستقلال، بل بالاقدار منه تعالى] ..... ٢٠٩
- ارتفع التفويض بوجوب التكليف، و الجبر بالاقدار منه تعالى] ..... ٢١٠

- ٢١١ ..... [تقديره تعالى، لا يمنع تخيير العبد، و التخيير لا يخلو عن التكليف]
- ٢١٢ ..... [العبد يختار بما أقدره]
- ٢١٢ ..... [محض تقدير الفعل من الله تعالى ليس بسالب للاختيار]
- ٢١٣ ..... [العبد قادر على مخالفة التقدير غير الحتمى]
- ٢١٤ ..... [هو تعالى كلف العبد للابتلاء مع علمه بمعصيته]
- ٢١٤ ..... [و هو تعالى، لا يكلف نفسا إلا وسعها]
- ٢١٥ ..... [استطاعة العبد قبل فعله و معه، خلافا للأشاعرة و المعتزلة و الحكماء]
- ٢١٧ ..... [تحقق الاستطاعة إنما يكون بعد حصول خمسة أو أربعة من الأسباب]
- ٢١٨ ..... [بالاستطاعة يطاع الله و يعصى]
- ٢١٨ ..... [الاستطاعة نوعان: استطاعة فى التكليف، و استطاعة فى القدر]
- ٢١٩ ..... [و عندهم (ع) أن القدر و الاستطاعة معا فى التكليف و غيره]
- ٢١٩ ..... [المستطيع للقدر يستطيع بالفعل]
- ٢٢١ ..... [لو شاء الله أن يحول بين العبد و بين ما نوى لفعل]
- ٢٢١ ..... [العبد فاعل لما اشتهاه من خير أو شر]
- ٢٢١ ..... [الخير فعل العبد و الله أمر به، و الشر فعله أيضا و الله زجر عنه]
- ٢٢٢ ..... [الأعمال على أنواع ثلاثة: فرائض، و فضائل، و معاصى]
- ٢٢٣ ..... [شاء الله لعبده استطاعة على ما لم يشأ]
- ٢٢٣ ..... [و الله بالطاعات أولى و أحق، و العبد بالذنوب أولى]
- ٢٢٤ ..... [المسلم المؤمن إن يحسن يحمد الله و إن يسىء يستغفره]
- ٢٢٦ ..... [التوفيق، جعل العبد و تصييره موافقا لما أمر الله]
- ٢٢٦ ..... [أسباب أعمال العبد كثيرة، تختلف حسب اختلاف الأعمال]
- ٢٢٧ ..... [الخير بتوفيق الله للشكور، و الشر بخذلانه للكفور]
- ٢٢٧ ..... [كل من الطاعة و الكفران يتحقق بثلاثة أشياء]
- ٢٢٨ ..... [إن الله تعالى ليس ناهيا للعبد عما يريد]

- ٢٢٩ ..... [أو ما يصيب الناس في أموالهم و أنفسهم من خير و شر: ١- إما بأعمال منهم ٢- أو بقدر من الله.]
- ٢٢٩ ..... [القدر بمنزلة الروح، و الاعمال بمنزلة الجسد]
- ٢٣٠ ..... [ابطال شبهات الجبرية و استدلالاتهم]
- ٢٣٠ ..... [إشارة]
- ٢٣٠ ..... [شبهة الفخر الرازي مغالطة و سفسطة]
- ٢٣٠ ..... [البدهاء قسمان: بدهاء الوجدان، و بدهاء الايمان]
- ٢٣١ ..... [شبهة العلم، هي تقرير شبهة القدر لا شيء آخر]
- ٢٣١ ..... [علمه بأفعال البشر كعلمه بأفعال نفسه]
- ٢٣٢ ..... [إشكال على النقض و رده]
- ٢٣٣ ..... [الجواب الحلي عن شبهة العلم]
- ٢٣٣ ..... [إشكال على الجواب الحلي و رده]
- ٢٣٣ ..... [جواب المصنف الحلي عن هذه الشبهة]
- ٢٣٤ ..... [الإزام على قائل هذه الشبهة بما أورده علينا]
- ٢٣٥ ..... [زيادة إيضاح في بطلان هذه الشبهة]
- ٢٣٥ ..... [علمه تعالى بأفعال نفسه]
- ٢٣٦ ..... [علمه تعالى بافعال العباد غير ملزم للعبد]
- ٢٣٧ ..... [للعاصي مشيتان: مشية عزيمة، و مشية كونية]
- ٢٣٧ ..... [تغير مشيته بمشيته الاخرى لا يلزم تغير علمه و قدرته الأزليين]
- ٢٣٧ ..... [الجواب عما استدلل به من الآيات على الجبر]
- ٢٣٧ ..... [استدلالهم بالآيات التي تشتمل على لفظ خالق كل شيء]
- ٢٣٨ ..... [أو ردت بأن المراد من الشيء أجناس الموجودات في الأرض و السماء و ما بينهما]
- ٢٣٩ ..... [استدلالهم بقوله تعالى: وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ]
- ٢٣٩ ..... [استدلالهم بما دل على نسبة الايمان و الطاعات إليه تعالى]
- ٢٤٠ ..... [أو مما استدلل به، قوله تعالى: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ]

- ٢٤٠ ..... [أو مما استدل به، قوله تعالى: فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ]
- ٢٤١ ..... [أو مما استدل به، قوله تعالى: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ]
- ٢٤١ ..... [أو مما استدل به، قوله تعالى: أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ]
- ٢٤٢ ..... [أو مما استدل به، قوله تعالى: وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ]
- ٢٤٣ ..... [أو مما استدل به، الآيات التي تثبت له تعالى المشيئة الشأنية التعليقية]
- ٢٤٤ ..... [أو مما استدل به، ما ينسب الهداية و الاضلال إليه تعالى]
- ٢٤٥ ..... [الهدى نوعان: عام و خاص]
- ٢٤٦ ..... [الهداية الخاصة زائدة على الهداية العامة بامور]
- ٢٤٧ ..... [ربما تكون أعمال العبد سببا للهداية و الضلالة]
- ٢٤٧ ..... [الاضلال و الهداية قد يكونان بالافتتان في حكم أو في أمر امتحاني]
- ٢٤٨ ..... [كيف يكون الاضلال منه تعالى، و هو ناسب إياه أيضا الى الشيطان و المضلين من الناس]
- ٢٥٠ ..... [أو مما استدل به، قوله تعالى: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ]
- ٢٥٠ ..... [أو هذه الآية، لو لا شبهة العلم لا تقتضى الجبر]
- ٢٥١ ..... [مما استدل به، قوله تعالى: أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ]
- ٢٥٢ ..... [أو مما استدل به، قوله تعالى: ... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا]
- ٢٥٢ ..... [و مما استدل به قوله: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ]
- ٢٥٢ ..... [و مما استدل به قوله: وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ]
- ٢٥٣ ..... [الجواب عما استدل به من الأخبار على الجبر]
- ٢٥٣ ..... [إشارة]
- ٢٥٣ ..... [منها: ما دلّ باثبات القدر و المشيئة]
- ٢٥٣ ..... [أو منها: قول النبي (ص): القدرية مجوس هذه الأمة]
- ٢٥٣ ..... [أو منها: قلب المؤمن بين إصبعي الرحمن]
- ٢٥٤ ..... [و منها: قوله (ص): «اللهم لا مانع لما اعطيت، و لا معطى لما منعت.»]
- ٢٥٤ ..... [و منها: قول امير المؤمنين (ع): «عرفت الله بفسخ العزائم و نقض الهمم.»]

- ٢٥٥ ..... ومنها: التَّبَوَى: «التاس معادن كعادن الذهب و الفضة، خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الاسلام اذا فقهوا.»
- ٢٥٥ ..... ومنها: قوله (ص): «اعملوا فكلّ ميستر لما خلق له.»
- ٢٥٥ ..... اشارة
- ٢٥٥ ..... ومنها: الجملة الواردة فى الأحاديث القدسيّة: «هؤلاء الى الجنة، و هؤلاء الى النار و لا أبالى.»
- ٢٥٥ ..... ومنها: ما ورد عن التَّبَوَى (ص) من ان الشقى شقى فى بطن أمه، و السعيد سعيد فى بطن أمه.» و ما ورد عنه (ص) من اختلافهما فى الطينة.
- ٢٥٦ ..... [أو الجواب عن الاستدلال بحديث الشقاوة و السعادة و حديث اختلاف طينتهما]
- ٢٥٦ ..... [أو عندهم (ع): الشقاوة و السعادة، وصفان اكتسابيان للبعد]
- ٢٥٧ ..... [بيان ما ورد عنهم (ع) فى الشقاوة و السعادة و اختلاف طينة الشقى و السعيد]
- ٢٥٨ ..... [أو الخلق فى كلامهم (ع) إمّا بمعنى خلق القدر، أو بمعنى خلق ما تحصل به السعادة و الشقاوة]
- ٢٥٨ ..... [بيان ما يوهم هذه الشبهة]
- ٢٥٩ ..... وجه الإيهام:
- ٢٥٩ ..... [جواز تغيير الشقاء ما لم يكن تحتم مشيئته تعالى]
- ٢٥٩ ..... [بيان ما ورد عنهم (ع) فى جواز تغيير الشقاوة]
- ٢٦٠ ..... [أو ما ورد عنهم (ع) ما بظاهره يدل على عدم جواز التغيير و التبديل فهو محمول على المشيئة الحتمية]
- ٢٦٠ ..... [أو الحاصل: الشقاوة و السعادة وصفان انتزاعيان من العمل، كالزهد و الصلاح و التقى]
- ٢٦١ ..... [مجرد وجود التفاوت و الخلط و المزاج و الطينة، لا يوجب محالا عقلا]
- ٢٦١ ..... [منشأ الأوهام فى أخبار الطينة]
- ٢٦٢ ..... [ذكر بعض أخبار الطينة]
- ٢٦٣ ..... ذكر الآيات التى دلّت على الاختيار، و لو بالملازمة
- ٢٦٣ ..... اشارة
- ٢٦٤ ..... [الطائفة الأولى: ما تدلّ على نسبة الأفعال من خير أو شر إلى العباد]
- ٢٦٤ ..... اشارة
- ٢٦٥ ..... [أو دعوى المجتبر بأن النسبة على وجه المجاز لا الحقيقة، دعوى بلا حقيقة]
- ٢٦٦ ..... الطائفة الثانية: ما تدلّ بمعناها العرفى على اسناد مطلق الأفعال الى العباد؛

- الثالثة: ما تدلّ على نسبة العصيان و الاطاعة إلى العباد] ..... ٢٦٦
- الرابعة: ما تدلّ على أمره تعالى بالواجبات و الفرائض] ..... ٢٦٦
- الخامسة: ما فيها مدح و ذمّ، كمدح المجاهدين، و ذمّ القاعدين] ..... ٢٦٧
- السادسة: ما تدلّ على إثبات الجزاء دنيويا كان أو اخرويا، خيرا كان أو شرا] ..... ٢٦٧
- السابعة: ما فيها الأمر بالتوبة و الاستغفار] ..... ٢٦٧
- الثامنة: ما تدلّ على الفرق في العقاب و الجزاء بالعمد و النسيان و الخطأ] ..... ٢٦٨
- التاسعة: ما تدلّ على حكمه البلوى و الامتحان] ..... ٢٦٨
- العاشر: ما تدلّ على نفى الإكراه عن الايمان] ..... ٢٦٨
- الحادية عشرة: ما نفى فيها العسر و الحرج] ..... ٢٦٨
- الثانية عشرة: ما نفى فيها التسبب منه تعالى للطغيان و الكفر و العصيان و ...] ..... ٢٦٨
- الثالثة عشرة: ما تدلّ على الأمر بالايمان و التوكل] ..... ٢٦٩
- الرابعة عشرة إلى السادسة عشرة: ما تدلّ على المنهيات من الله تعالى كالنهى عن الشرك و عبادة الأصنام و ...] ..... ٢٧٠
- السابعة عشرة و الثامنة عشرة: ما تدلّ على نسبة الخدعة و المكر مع الله، إلى الخادعين و الماكرين] ..... ٢٧٠
- التاسعة عشرة: ما تدلّ بالصراحة على أنّ العمى و الصمم من العباد] ..... ٢٧١
- العشرون: ما تدلّ على نفى الظلم من الله و نسبته إلى العباد] ..... ٢٧١
- الحادية و العشرون: ما تدلّ على أن لا يكون للناس حجة على الله غدا] ..... ٢٧١
- الثانية و العشرون: ما تدلّ على أنّ الله أعذر العبد و ما أجبره] ..... ٢٧٢
- الثالثة و العشرون: ما تدلّ على أن من زكى نفسه فقد نال الفلاح] ..... ٢٧٢
- الرابعة و العشرون: ما تدلّ على وجوب التقوى و العبادة بقدر الاستطاعة] ..... ٢٧٢
- الخامسة و العشرون: ما فيها تكذيب قول المعذرين لعدم نصره المجاهدين] ..... ٢٧٢
- السادسة و العشرون: ما تدلّ على غاية الخلقة و غاية بعث الرسل] ..... ٢٧٣
- السابعة و العشرون: ما تدلّ على أنّ الله لم يكن مغيرا أو مهلكا بظلم] ..... ٢٧٣
- الثامنة و العشرون: ما تدلّ على أنّ الله لا يحبّ المعتدين و الظالمين و المفسدين و الكافرين] ..... ٢٧٤
- التاسعة و العشرون: ما تدلّ على عدم رضا الله بالكفر لعباده، و على تكذيب من نسب الكفر و الفحشاء إليه تعالى] ..... ٢٧٤



- ٢٧٥ ..... [الثلاثون: ما تدلّ على حمياته تعالى لدينه و نصرته لرسله و أوليائه]
- ٢٧٥ ..... [الحادية و الثلاثون: ما تدلّ على أنّ الله فطر الدين للناس و اختاره لهم]
- ٢٧٧ ..... [في اثبات البداء له تعالى، و بيان حقيقته، و كذا الإمضاء]
- ٢٧٧ ..... [اشارة]
- ٢٧٧ ..... [البداء و الامضاء من توابع المشية]
- ٢٧٨ ..... [افتراء الفخر الرازى على الشيعة فى أمر البداء]
- ٢٧٨ ..... [المنكرين توهموا للبداء محاذير ثلاثة]
- ٢٧٨ ..... [الجواب عن هذه التوهّمات]
- ٢٨٠ ..... [مقتضى العقل وجود البداء إمكانا و ثبوتا و إثباتا]
- ٢٨١ ..... [شهادة الوجدان بالبداء]
- ٢٨١ ..... [ما ورد عنهم (ع) فى البداء من بيان ثبوته و اثباته و فضله و التأكيد على الاعتقاد به]
- ٢٨١ ..... [و عندهم (ع): ما بعث الله نبيا إلّا بالاقرار به تعالى و بالبداء]
- ٢٨٢ ..... [و عندهم (ع): ما عظم الله شيئا كالبداء]
- ٢٨٢ ..... [و عندهم (ع): كلّ يوم هو تعالى فى شأن]
- ٢٨٣ ..... [و عندهم (ع): الأمر و الخلق كلّ له تعالى]
- ٢٨٤ ..... [و عندهم (ع): لله تعالى كتاب فيه ثبت كل شيء، من كائن أو أجل أو رزق]
- ٢٨٥ ..... [و عندهم (ع): ما يعمر من معمر و لا ينقص من عمره إلّا فى كتاب]
- ٢٨٥ ..... [و عندهم (ع): تقدر تقادير السنة فى ليلة القدر]
- ٢٨٨ ..... [و أيضا ورد عنهم (ع) ما يدلّ على أنّ خصوص الأجل المقدر فى ليلة القدر مما لا يؤخّر]
- ٢٨٨ ..... [ما ورد عنهم (ع) فى الأجل المسمى و الاجل الموقوف]
- ٢٩٠ ..... [فيما يحتمل البداء، و ما لا يحتمل من الموارد]
- ٢٩٠ ..... [البداء ليس فى المحتوم و الممضى]
- ٢٩٢ ..... [فى بيان تأثير البداء و اسبابها، و ذكر شيء ممّا وقع فيه البداء]
- ٢٩٢ ..... [ردّ القضاء بالصلاة و الصدقات و الدعاء]

- ٢٩٢ ..... [أو من وقوع البداء هبة آدم (ع) ثلاثين سنة من عمره لداود (ع)].
- ٢٩٣ ..... [أو من وقوع البداء رحم داود (ع) على الشاب العزب].
- ٢٩٣ ..... [أو من وقوع البداء، اليهودى الذى ساق الحطب].
- ٢٩٤ ..... [أو من وقوعه أيضا، قول عيسى فى عروس آتيا تهلك].
- ٢٩٤ ..... [أو من وقوعه أيضا، طول عمر حزقيل و ملكه بعد إخباره بموته].
- ٢٩٤ ..... [أو من وقوعه أيضا، حظّ الأجل عن أمة موسى].
- ٢٩٥ ..... [فى اتحاد البداء و التسخ و اختلافهما].
- ٢٩٥ ..... [أمورد النسخ الأحكام التكليفية، و مورد البداء الأمور التكوينية].
- ٢٩٦ ..... [ما هو البداء المتنازع فيه؟].
- ٢٩٦ ..... [البداء يكون فى دفع القدر غالبا].
- ٢٩٦ ..... [النسخ يكون فى رفع الحكم المستقر غالبا].
- ٢٩٧ ..... [و من افعاله تعالى و صفاته الفعلية، عدله].
- ٢٩٧ ..... [اشارة].
- ٢٩٨ ..... [امتناع الظلم فى ذاته تعالى عقلا، بالنظر إلى ما يلازمه].
- ٢٩٩ ..... [امن حق العدل أن لا تنسب إليه تعالى ذنوب العباد].
- ٢٩٩ ..... [أو أيضا اتهامه تعالى بالجبر، ليس من كمال العدل].
- ٣٠٠ ..... [دفع الشبهات و تصحيح ما يوهم خلاف العدل].
- ٣٠٠ ..... [اشارة].
- ٣٠٠ ..... [العدل ليس تحققه دائما بالتسوية، بل التسوية إنما هى فى الحقوق].
- ٣٠١ ..... [الإشكال فى ولد الزنا من وجهين].
- ٣٠١ ..... [الجواب عن الأول: عدم دخول ولد الزنا فى الجنة لعدم لياقته، ليس بقادح فى العدالة].
- ٣٠٢ ..... [إنما القادح لعدالته تعالى أن يعذبه لخبثه الباطن غير الاختيارى].
- ٣٠٢ ..... [العدل أن يجزى ولد الزنا بما استحقه، لا أنه تعالى لحقه بطيب].
- ٣٠٣ ..... [أو الجواب عن الاشكال الثانى: الخبث الباطنى غير الاختيارى لا يصده عن الهداية].

- ٣٠٣ ..... [أما ورد عنهم (ع) في حكم الأطفال من الكفار]
- ٣٠٥ ..... [أما ورد عنهم (ع) في عموميتة البلبا و الاسقام التي عمّت الأطفال و ...]
- ٣٠٥ ..... [أو في عموم البلاء حكم]
- ٣٠٦ ..... [البلبا التي للتأديب]
- ٣٠٧ ..... [توضيح الابهامات الموجودة في بعض الأحاديث]
- ٣٠٨ ..... [و من افعاله تعالى عندنا، كلامه؛ و له انواع، و الجميع، حادث، مخلوق]
- ٣٠٨ ..... [الأقوال في كلامه تعالى]
- ٣٠٨ ..... [الكلام في اللغة و الشرع]
- ٣٠٨ ..... [أو عندهم (ع): كلامه تعالى فعل بأنواعه]
- ٣٠٨ ..... [الأنواع الثلاثة التي هي فعله تعالى]
- ٣٠٩ ..... [إطلاق الكلمة على التكوين في القرآن]
- ٣٠٩ ..... [إطلاق الكلمة على التدوين في القرآن]
- ٣٠٩ ..... [إطلاق الكلمة على اللفظي القولي]
- ٣٠٩ ..... [إطلاق الكلام على الكتبي في القرآن]
- ٣١٠ ..... [أو عن الأشعري لله تعالى نوعين من الكلام: النفسي و اللفظي]
- ٣١٠ ..... [الأقوال في كلامه النفسي]
- ٣١١ ..... [كلام القوشجي في تبين قول الأشعري]
- ٣١١ ..... [القول بالكلام النفسي عندنا فاسد و غير معقول و غير منقول]
- ٣١٢ ..... [الدليل على أنه غير معقول]
- ٣١٢ ..... [أو عندهم (ع) الكلام من آياته و مخلوق و الوصف وصف فعله لا ذاته تعالى]
- ٣١٢ ..... [أما ورد عنهم (ع) في ان كلامه تعالى فعل و محدث]
- ٣١٣ ..... [القول في تبين كلامه اللفظي الصوتي]
- ٣١٤ ..... [هو تعالى خالق في جسم أو فضاء صوتا كما كلم موسى (ع)]
- ٣١٤ ..... [أو هو تعالى مكلّم و متكلّم]

- ٣١٥ ..... [القول فى تبين كلامه التكويني]
- ٣١٦ ..... [الخلق و الحدث للقرآن ظاهر بالبرهان]
- ٣١٧ ..... [أقوال مخالفا في قراءة القرآن و حفظه و كتابته]
- ٣١٨ ..... [للقرآن نزولات ثلاثة]
- ٣١٩ ..... و من فعله تعالى، خلقه الأشياء، لا من شيء؛ و بيان كيفية خلقه و حكمته
- ٣١٩ ..... اشارة
- ٣١٩ ..... [و الله خالق و كل شيء غيره مخلوق له]
- ٣١٩ ..... [و هو تعالى خالق كل كائن من جوهر و عرض سوى افعال البشر]
- ٣٢١ ..... [و من يعتقد بأن الله خلق الأشياء من شيء، فهو كافر]
- ٣٢٢ ..... [و أيضا هو خالق الأشياء لا بتفكير و لا مزاولة و لا بحركة و لا بجارحة و لا باعوان]
- ٣٢٤ ..... [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]
- ٣٢٥ ..... [أول ما خلق الله، مكانا كالفضاء، ثم خلق نور الانوار و العقل]
- ٣٢٦ ..... [و هو تعالى خالق الخير و الشر]
- ٣٢٦ ..... [و منكر الشر يكون مبدعا]
- ٣٢٦ ..... [تأويل الفلاسفة المتألهين للشور]
- ٣٢٧ ..... [الجواب عن هذا التوهم و التأويل]
- ٣٢٧ ..... المقصد الخامس فى اسمائه تعالى
- ٣٢٧ ..... اشارة
- ٣٢٨ ..... فى اسمائه تعالى
- ٣٢٨ ..... اشارة
- ٣٢٨ ..... [أسمائه تعالى غير ذاته و هى حادثه]
- ٣٢٨ ..... [من قال بوحدة الاسم و المسمى مشرك]
- ٣٢٨ ..... [من عبد الاسم فقط، فهو كافر، و عابد الاسم و المعنى مشرك]
- ٣٢٩ ..... [كان هو تعالى قديما لا شيء معه و لا اسم]

- ٣٣٠ ..... [أو لا حقيقة للاسم إلا انه تعبير وضعه الله تعالى لنا في المعرفة، نعبر به عن الذات أو الصفه]
- ٣٣١ ..... [الله اسم علم لذاته تعالى و غيره اسماء للصفات و هي كثيرة]
- ٣٣١ ..... [اسمائه تعالى تسعة في كلام رسول الله (ص)].
- ٣٣٣ ..... [في توقيفية الأسماء]
- ٣٣٣ ..... [اشارة]
- ٣٣٣ ..... [توقيفية الاسماء مشهور عند الامامية و العقل يستحسنه أيضا]
- ٣٣٣ ..... [عدم جواز تسميته تعالى ب (واجب الوجود)].
- ٣٣٤ ..... [توصيفه تعالى ب (العاشق) و (المعشوق) من الفسوق]
- ٣٣٥ ..... [فما هو الحسنى من اسمائه تعالى ما جاء في الكتاب و الاخبار]
- ٣٣٥ ..... [اما ورد في الأخبار من اسمائه تعالى على اقسام]
- ٣٣٦ ..... [تحرير الكلام و تحقيقه في الاسم الأعظم]
- ٣٣٦ ..... [الاسم الاعظم من الرموز الخفية و هو من الأمور التعبدية لا العقلية]
- ٣٣٦ ..... [عدد الاسم الاعظم في الأخبار، يكون ثلاثة و سبعين اسما]
- ٣٣٧ ..... [اما ورد عنهم (ع) في عدد الاسم الاعظم]
- ٣٣٩ ..... [هل الاسم الاعظم واحد أو أسامي متعددة؟]
- ٣٤٠ ..... [مما يستفاد من الادعية، ان تكون العظمة و الاعظمية آثارية]
- ٣٤١ ..... [الاشكال في تعليم ابليس و بلعم بن باعورا الاسم الاعظم و جوابه]
- ٣٤٢ ..... [لا يطيق احد تعلم الاسم الاعظم غير الأنبياء و الأئمة]
- ٣٤٢ ..... [هل البسملة و غيرها من آية أو دعاء، من الاسم الاعظم؟]
- ٣٤٣ ..... [في معانى بعض أسمائه تعالى الواردة عنهم (ع)]
- ٣٤٣ ..... [اشارة]
- ٣٤٣ ..... [الله، اسم للذات الذى هو منزه عن كل نقص و مستجمع لجميع الكمالات]
- ٣٤٤ ..... [هو تعالى، رحمن الدنيا، و رحيم الآخرة]
- ٣٤٥ ..... [أو هو تعالى، الصمد المصمود إليه، كل يصمده في كل شىء و سيد في كل شىء يقصده]

- ٣٤٦ ..... [أو هو تعالى، هاد لأهل السماوات، هاد لأهل الأرض]
- ٣٤٧ ..... [أو هو تعالى محيط على جميع الاشياء]
- ٣٤٧ ..... [أو هو تعالى ظاهر لا للعيون الناظرة بل فى عقول الخلق بالتفكير فى آثاره]
- ٣٤٧ ..... [أو هو تعالى باطن فى ذاته، فلا يرى]
- ٣٤٨ ..... [أو هو تعالى، ظاهر بالقهر و السلطان و باطن بالعلم و العرفان]
- ٣٤٩ ..... [أو هو تعالى، لطيف مدرك لألطف الأشياء و لا يدركه احد]
- ٣٥١ ..... [أو هو تعالى، قوى لا لبطش، بل لما خلق القوى أرضا و سماء]
- ٣٥١ ..... [أو هو تعالى، قاهر على جميع خلقه لا بعلاج و لا نصب]
- ٣٥٣ ..... [أو هو تعالى، جواد مطلقا معطيا و مانعا]
- ٣٥٤ ..... فهرس المحتوى
- ٣٨٤ ..... تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## هداية الأمة الى معارف الأئمة المجلد ٢

## إشارة

نام كتاب: هداية الأمة الى معارف الأئمة

نويسنده: خراساني، محمد جواد

موضوع: كلام شيعه اماميه

زبان: عربي

تعداد جلد: ١

ناشر: مؤسسه البعثة

مكان چاپ: قم

سال چاپ: ١٤١٦ ق

نوبت چاپ: الاول

## [تتمه المقصد الثالث]

## إشارة

هداية الأمة الى معارف الأئمة، 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 صفيّة

## 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 أمّهات مسائل التوحيد، و بها تمتاز الشيعة الخالصة، و تنحاز عن منتحلي التشيع ممن تبع الفلاسفة، او سلك مسلك التصوف؛ و بها تظهر حقيقة التوحيد الذاتي من حيث الفردانية الذاتية؛ اي لا مماثل له في حقيقته. مذهب من خصّ بالاجتباء؛ اي الذين اجتبهم الله لوجهه، بينونة الربّ 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 أنّهما لا ينفيان بينونة الذاتية، الّا أنّهما ينفيان بينونة الخارجيّة، بل الاتحاد الحقيقي يلازم عدم بينونة الذاتية بعد الاتحاد.

## [أول من أحدث القول بوحدة الوجود]

و أحدثت وحدته الفلاسفة، و أحدثت الاتحاد و الحلول الأسقفية لليهود و النصارى، و بالجميع قالت الصوفية، فبعضهم ادعى الاتحاد و بعضهم الحلول، و ذلك فى بدو حدوثهم قبل مدارسهم الفلسفة، و اما بعدها، فقد قالوا بالوحدة لا غير، و الوحدة اليوم غدت؛ اى صارت من بين أختيها، صفة عند جميع اهل الشطط

(١). أما قیدنا بالحيثية، لأن التوحيد الذاتى له جهات: فتارة، يلاحظ الذات من حيث التركيب و التجزئة، و اخرى، من حيث تفردته 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 كمالا إلا بالجميع.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٠٧ بها يقول جلّ من تصوّفوا قالها أكثر من تفلسفا

فهذه أهمّ بالإبطال إذ سمّھا 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 تصوّفوا، بل كلّهم إلّا من شدّ و ندر، كعلاء الدين السّمنانى؛ و قالها أكثر من تفلسفا إلّا من شدّ 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 بقيته ممّن كالانعام، فلا فائدة مهمّة فى اطالة الكلام فيهما، بل نكتفى بالتعرض لهما اجمالا فى آخر المبحث.

فهذه؛ اى الوحدة، أهمّ بالإبطال، إذ سمّھا أضرّ بالأبطال؛ فإنّ الذين يعدونهم الناس من فضلاء البشر، ابتلوا بهذه الداء العضال، و اللّله 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**

### إشارة

إنّ أساس الفلسفة الموسومة ب «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 فى طلب حقائق الأشياء، و ان فرض من كان منهم قبل الإسلام أو بعده، ممّن دان بدين الرسل، فإنّهم إنّما اتبعوهم فى الشرائع و السبل لا هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٠٨ تكلموا بعقلهم فى كلّ شىء و أنّ الأشياء من أى و لأى

حتى انتهى البحث الى التكوين فالكلّ قدروه بالتّخمين

فقيل: إنّ الأصل و المبدأ له نور و ظلمة فكانا أوّله



وقيل: شمس نبذت فلائذا وقيل: ذرّات، وقيل: غير ذا

وقيل: إنّ أصله الوجود بحتا و منه انتشر الموجود فيما هو بزعمهم مخصوص بفنّهم كاتّباع اهل الصنائع للشرائع، فهؤلاء حيث اكتفوا بالعقل فى طلب الحقائق عن وحى السّماء، إمّا لعدم الاعتقاد به، او زعما منهم أنّه ليس من شأن اهل الوحى، و أنّ هذا ممّا يمكن الوصول إليه بالعقول، فلا حاجة فيه الى الرسول، و أنّ بعض ذلك ممّا لا يقبل التعبد لتقدّمه عليه ثبوتا و توقفه عليه اثباتا. و كيف كان، فحيث طلبوا الوصول الى حقائق الأشياء بقدر الإمكان، تكلموا بعقلهم فى كلّ شىء، واحدا بعد الآخر، و تكلفوا فى أنّ الأشياء من أى و لأى؛ اى تكلموا فى كلّ شىء أنّ أصله و تكوّنه من اى شىء، و أنّه لأى شىء من الخواصّ و الطبيعّة، و لآى غاية من الغايات، و هكذا انجزّ كلامهم و تكلموا فى شىء بعد شىء، حتّى انتهى البحث، و الكلام لهم إلى التكوين نفسه؛ يعنى، فى اصل تكون الكائنات و مبدأ تكوينها؛ فحاضوا فيه و غاصوا، و لم يمكنهم التحقيق لغموضه، فالجأهم الى الفرض و الحدس، فالكلّ قدّروه؛ اى فرضوه بالتّخمين، فصاروا شيعا و احزابا، كلّ حزب بما لديهم فرحون.

### [أقوال الفلاسفة فى مبدأ تكوين الكائنات]

و هذه نتيجة فروضهم و تخميناتهم:  
 فقيل: إنّ الأصل و المبدأ له؛ اى للتكوين، نور و ظلمة فكانا أوّله؛  
 وقيل: إنّ المبدأ شمس نبذت فلائذا جداذا، فتكوّنت منها السّماء و النّجوم و الأرض و ما بها؛  
 وقيل: إنّ الاصل ذرّات كانت فى الفضاء، فاجتمعت و تألّفت و اختلفت فتولّدت منها الأشياء؛  
 وقيل: غير ذا من الوجوه المنقولة عن اربابها فى الكتب و الأساطير؛  
 وقيل: إنّ أصله؛ اى التكوين، الوجود، بحتا؛ اى الوجود البحت البسيط، و منه انتشر الموجود كلّه. و هذا هو المذى نعتنى بدفعه، لأنّه ضلّ فيه من ضلّ ممّن يدعى  
 هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٠٩ و إنّهم قد حلّلوا الشّيئىّ بدءا إلى الوجود و الماهيّة  
 و اختلفوا فى الأصل فى التّحقّق إذ نفى واحد من المتّفق  
 فالأصل عند الأكثر الوجود ثمّ الماهيات له حدود  
 و قال قوم منهم خليطانّ الوجود واحد بسيط  
 و عندهم حقيقة المعبود و ذاته ليست سوى الوجود الإسلام و التوحيد، بل يدعى أنّ غير ذلك ليس بتوحيد. و إنّهم؛ اى هؤلاء ارباب القول بأنّ اصل التكوين، الوجود، كان منشأ ذهابهم إليه، أنّهم قد حلّلوا الشّيئىّ بدءا، اى ابتداء إلى الوجود و الماهيّة، قالوا: إنّ الشىء المذى له شّيئىّ نفس الأمريّة، لا يخلو من احد هذين، و أمّا العدم، فإنّه و ان كان يقال له الشىء أيضا، ألا أنّ شّيئىّته، فرضيّة ذهبيّة، لا نفس الأمريّة.

و اختلفوا بعد ذلك فى الأصل فى التّحقّق، و أنّه اى واحد منهما هو الأصل، و الآخر تبع له، منتزع منه؟ إذ نفى واحد على الإجمال من المتّفق عليه بزعمهم، فالاتّفاق منهم على ما حكى عنهم، حاصل على المنفصلة الحقيقيّة، بمعنى أنّ الواقع لا يخلو من احدهما، و لا يمكن الجمع بينهما، بان يكون كلاهما متأصّلين، و ان كان قد نقل عن بعضهم نقض هذا الاتّفاق فى جهة الاجتماع؛ فذهب الى عدم الامتناع و قال بتأصّلهما معا، ألا أنّ قاطبة العرفاء و الفلاسفة لا يعبثون بهذا الخارق.

و كيف كان، فالأصل فى التّحقّق عند الأكثر؛ اى اكثر المتّفقين المعترفين بعدم امكان الاجتماع، هو الوجود؛ ثمّ الماهيات عندهم له حدود اعتباريّة، و قال قوم منهم؛ اى لا- كلّهم من هؤلاء القائلين بتأصّل الوجود خليط، صفة قوم؛ اى جمع مختلطون، ليسوا بطائفة خاصّة، بل مختلطة من المشائيّة و الإشراقية و الصوفية، قالوا:

إنّ الوجود واحد بسيط خلافا لطائفة اخرى من المشائيه، فإنّهم 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 هي افراد متباينه بتمام الذات، و يطلق عليها الوجود قولاً عرضياً.

و عندهم أيضاً؛ 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 كلّ موجود، يلزم لا هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٤١٠ فاتّحد الخالق و المخلوق ذاتا و يبقى السبق و اللّحوق و مقتضاه، رفع الاثنيّيه من ذاك قيل وحدة عبيّيه و اذا خلاف العقل و الوجدان مخالف الإسلام و الأديان و إذ تولّدوا على الإسلام، و أظهروا الإقرار بالأحكام محالّة اتّحاد الخالق و المخلوق؛ كما قلت:

فاتّحد 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 فيهما واحدة و الذاتيات متّحدة، و الفارق: أنّ الأولى سابقه، و الثانية لاحقه؛ و الأولى علّه، و الثانية معلوله.

و مقتضاه؛ اى مقتضى الاتّحاد، رفع الاثنيّيه، إذ الامتياز و الاثنيّيه بالماهيه، و هي عندهم اعتباريه، فالوحدة الواقعيه الحقيقيه إذن عبيّيه من ذاك، قيل: وحدة عبيّيه، و القائل محبى الدين العربى، حيث قال: «الحمد لله الذى خلق الأشياء و هو عينها». و ذا؛ اى الاتّحاد، خلاف العقل و الوجدان؛ فإنّهما قاضيان بان الخالق غير المخلوق، و المخلوق غير الخالق؛ و أنّ الخالق ليس فى رتبه المخلوق و حده، و لا المخلوق فى حدّ الخالق و رتبته؛ و المخلوق حادث و الخالق قديم، فلو كانا متحدين فى الهويه، فاما ان يكون الخالق حادثا، لأنّه من سنخ المخلوق الحادث و من جنسه، أو المخلوق قديما، لأنّه 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 البيّنونه من ضروريّات الإسلام عند اهله، و من ضروريّات كلّ دين أيضا، حتّى عند القائلين بالوحدة؛ و لذلك ترى اهل الإسلام، يرمون القائل بالوحدة بالكفر و الزندقه؛ و ترى القائلين بالوحدة، يعدون الرامين قشريين، و هم معترفون بأنّ الضرورة الظاهرة من الإسلام و من كلّ دين، هي البيّنونه.

### [تأويل القول بالوحدة]

و إنّما يصحّحون قولهم على الباطن و التأويل، و يدعون أنّ الوحدة لما لم تكن مفهومه للعوام، لم يأمر بها الإسلام و غير الإسلام؛ و لكن هؤلاء، إذ تولّدوا على الإسلام، و نشئوا فيه، و أظهروا الإقرار بالأحكام لسانا أو اعتقادا لرسوخ الفطره فيهم هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٤١١ و قدّروا الوحدة برهائيه و عند اهل الكشف وجدائيه

فما استطاعوا التّقص للإيمان و لا خلاف الكشف و البرهان

فالتجّوا بمقتضى الإقرار أن يكتفوا بالفرق الاعتباري

و اختلفوا فيه، فقيل: خلقه تنزلاته، و هذا فرقه

و قيل: موجه، و قيل: عكسه و قيل: ظلّه، و قيل: نفسه بسبب النّشوء، و قدّروا؛ اى فرضوا الوحدة برهائيه بزعمهم، و عند اهل الكشف

وجدائيه، بمقتضى كشفهم الذى يدعون و يزعمون، وقعا بين المحذورين، و حاروا فى الجمع بين الأمرين، فما استطاعوا التّقص للإيمان، بان يرفضوه، و لا- خلاف الكشف و البرهان، الذين يزعمونهما؛ فكان رفض الإيمان صعبا عليهم؛ أما خوفا، و أما عادة؛ و مخالفة الكشف و البرهان اصعب.

فالتجوا بمقتضى الإقرار الذى لم يمكنهم رفضه، أن يكتفوا بالفرق الاعتبارى، و هو بزعمهم جامع بين الوحدة و الاثنيّة، و مصحح لها و رافع للتنافى عنهما، اذ الوحدة بمقتضى البرهان و الكشف، وحدة حقيقيّة، واقعيّة؛ و الاثنيّة الظاهرة من الدين بل العقل و الوجدان، اعتباريّة، و هى كافيّة فى تحقّق الاثنيّة غير منافية للوحدة الواقعيّة؛ فإنّ الاعتبار كثيرا يحلّل الشىء الواحد الى اثنين، كالصلاة فى الدار المغصوبة، لكن هذا الاعتبار غير ذاك الاعتبار؛ فإنّ هذا له تحقّق و واقعيّة فالغصب و الصلاة كلاهما متحقّقان بالعمل الواحد، و ذاك الاعتبار لا واقعيّة له اصلا، و لا يقاس هذا به.

و بعد اتّفاقهم على الفرق الاعتبارى لتصحح الاثنيّة، اختلفوا فيه، اى فى توجيهه و بيانه و كيفيته:

### [أقوال الفلاسفة و العرفاء فى الفرق الاعتبارى بين الخالق و المخلوق]

ف قيل: خلقه تنزلاته، و هذا فرقه؛ و القائل به طائفه من الصوفيّة، و عدت هؤلاء من السفلة، قالوا: بأنّ حقيقة الوجود واحدة و هى واجب الوجود وحده، و ليس غيره شىء؛ و أما الموجودات التكوينيّة، فهى من تنزلات ذلك الواحد و تطوّراته؛ و قيل: بل خلقه موجه تشبيها له بالبحر و امواجه، فإنّ الموج فى الحقيقة عين البحر و فى الاعتبار غيره؛ و قيل: بل خلقه عكسه، نظير العكوس الواقعة فى المرايا المختلفة الألوان، فالعكس بالاعتبار غير المعكوس؛ هداية الامّة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤١٢ لكن له مراتب عديدة ضعيفة قويّة شديدة فالواجب، الشّديد أنهى الشّدو الممكن، الضعيف حلف الحدّ

و قيل: وحدة و كثرة معا و الفرق بالتناظر كيف طالعا و قيل: بل خلقه ظلّه، نظير الظلّ لذى الظلّ. و ربّما يتّوهم أن هذه الثلاثة ترجع الى الأول، و أنّها للتنزلات و التطوّرات، و هو من قلة التأمّل، اذ العكس غير الظلّ و هما غير الموج؛ نعم لا يبعد ان يكون الموج مثلا للتنزّل هذا، و لكنّ اصحاب هذه الأقوال المختلفة، و كذا القولين الأخيرين لا يراعون فى اشعارهم حقيقة مذهبهم، بل يقلّد بعضهم بعضا أما صمّا 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 قويّة، و مرتبة شديدة؛ فالواجب هو الوجود الشّديد أنهى الشّد؛ اى المرتبة التى فوق ما يتناهى شدة؛ و الممكن الوجود الضعيف حلف الحدّ؛ اى حليفه و قرينه لا ينفكّ عنه؛ فإنّ الواجب لا حدّ له و هو الوجود المطلق، و الممكن محدود بالماهية، و ان كانت هى اعتباريّة.

### [قول السبزواري فى الفرق الاعتبارى]

و هذا القول، مذهب الفهلويين، و استحسنته السبزواري؛ و هو أنّما يصحّ الوحدة الذاتيّة و الاثنيّة الواقعيّة؛ كالتور الذى مثله به؛ فإنّ المراتب لا يمكن فرضها الا مع التعدّد العينيّ الواقعي مع وحدة الذات، فإنّ النور له افراد عينيّة متعدّدة واقعا، متّفقه بالذات، مختلفة بالمراتب؛ و المهمّ المقصود تصحيح الوحدة الحقّة الحقيقيّة التى لا تعدّد فيها واقعا اصلا، و أنّما يفرض لها التعدّد اعتبارا لذهابهم الى أنّ الوجود، واحد، شخصي، جزئي، بسيط لا يتجزّى و لا يتعدّد، و مع ذلك فهذا القول كغيره أيضا فيما هو الأصل من لزوم الشّرك، و مخالفة العقل؛ اعنى لزوم الاشتراك فى حقيقة الخالق تعالى.

## [قول صدر المتألهين في الفرق الاعتباري]

وقيل: 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 بالنظر كيف طالعا الوجود و الموجود و اوقع نظره إليهما، فان نظر الى الموجود من هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤١٣

حيث الوجود، فإنه 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 الحقة الحقيقية، و ان اراد محض الاعتبار في نظر الناظر، فليس قولاً في قبالة الاقوال؛ اذ الكل قائلون به على الإجمال، و مع ذلك فليست هذه الكثرة بحسب الناظر من الكثرة في الموجود التي قال من بعده، أن الفرق بينه و بين غيره، أنهم قائلون بوحدة الوجود و الموجود، و هو قائل بوحدة الوجود و كثرة الموجود؛ و أنه غير ذوق التأله الذي قال به الدمامد من وحدة الوجود و كثرة الموجود، لأنه يقول بكثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود، لذهابه الى أن تحقق الكائنات بالماهيات، و هذا يقول بكثرة الموجود في عين وحدة الوجود.

و قد مثل له السبزواري (على ما حكى عنه في حاشيته على الأسفار)، بالعكوس الواقعة في مرآة متعدده لإنسان واحد، فإنك اذا كنت محتجبا عن العاكس و نظرت الى العكوس تريها متعدده، و اذا نظرت الى العاكس و ترى العكوس بما هي آله حاكية، فهي واحدة، فالوجودات اذا لاحظتها بما هي مضافة الى الحق سبحانه بالإضافة الإشراقية؛ اعني بعنوان أنها اشراقات نوره، لم تكن خالية في ظهورها عن ظهوره، و اذا لاحظتها امورا مستقلة بذواتها، كنت جاهلا بحقايقها، اذ الفقر ذاتي لها. انتهى.

و لا ادري أنه توضيح و تمثيل واقعي لما قال له الصّيدر، او أنه من التفسير بما لا يرضى صاحبه؟ حيث ان السبزواري قال بعد ذلك: «فالوجود حقيقه واحدة؛ ذات مراتب متفاوتة بالشدة و الضعف و نحوهما...» و على هذا، فليس ما قاله الصدر إلا مذهب الفهلويين، الذي اختاره السبزواري؛ غاية الأمر أنه عبّر عنه بلازمه؛ اعني الوحدة في الكثرة و الكثرة في الوحدة، التي عرفت أن هذا لازم كل من لم يصرح كمحبي الدين بالعبثية.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤١٤ و كل ذي تخلّصات و مفرّعات تشبه إحداهما الاخر

لا يصلح الكثرة الاعتبارو ما لهم عن وحدة فرار

و ما أضلهم عن الإيمان سوى اتباع حكمة اليونان

هم أسسوا لنفسهم أساسا 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 الجمع بين المنافيين من الالتزام بالوحدة مع القول بالاثنيّة، و كل ذي تخلّصات و مفرّ يطلبون بها التخلص و الفرار عن وصمة العار، و كلّها عبائر متقاربة، تشبه إحداهما الاخر؛ و لذلك يستعملونها كلّهم فلا يقصدون بها إلا اعتذارا ان يريدون إلاً فرارا.

كلّا! لا يصلح الكثرة الاعتبار و ما لهم عن وحدة فرار، اذ الواحد الحقيقي لا يصير اثنين و لو بالف اعتبار، على ان الاعتبار إنما يصحح الاثنيّة فيما كان الحكم معلقا على العنوان الاعتباري كالصلاة و الغصب.

[إتباع حكمة اليونان، موجب للضلالة و نوهم 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 الذى اعادنا و نجانا منها، الحمد لله الذى هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله.

### [الإشكال على فرضية الماهية و الوجود]

هم؛ أى اليونانيون، أسسوا لنفسهم أساسا على مقتضى استبدادهم بآرائهم 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 الذى لا مرد له فى العقول، و تجسّم أيضا فى مخيلة من ادعى الكشف منهم حتى برز له على وهمه بصورة ممثلة، فظن المسكين أن الوحدة بالكشف محصّلة. فما لهم بعد ذلك شىء سوى الفضول من الكلام، فاسمع لما يتلى عليك من سخافة هذا الأساس و بطلانه، لكى ترى بلا التباس و خفاء، أن أساسهم

(١). اعراف ٧: ٤٣.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤١٥ فرضية، حدسية، وهمية لا واقعية و لا علمية من أين قالوا كل ما تحقّقوا وجود أو ماهية محققا لا غير هذين و لا هما معا أيًا يكون ممكنا أو صانعا فإن يكن بمقتضى التحليل فليس فى 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 ابرزوها 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 الخلوّ منهما و عدم الجمع بينهما، من أين قالوا كل ما تحقّقا فى العين، فهو وجود أو ماهية محققا، ذلك من دون ريب، لا غير هذين و لا هما معا، بل لا بدّ و ان يكون المتحقق احدهما فقط؟ ثم من اين قالوا بذلك على الإطلاق، و أن المتحقق أيًا يكون ممكنا كان أو صانعا، فالحكم فيه ذلك؛ يعنى، أن كلّ من الواجب و الممكن لا بدّ أن يكون التحقّق لوجوده أو لماهيته؟ فإن يكن هذا الذى فرضوه بمقتضى التحليل الواقعى، فهب أنا سلّمنا 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 إلّا 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 التحقّق، أم اى برهان عقلى ينفى سواهما؟ اى سوى الوجود و الماهية على الإطلاق؛ يعنى، شأنًا و واقعا، بمعنى أن غيرها ليس له شأئية التحقّق و لا واقعية سوى الوفاق، الذى ادّعوه من الحكماء، و هو الاجماع المركّب؛ حيث أنهم بين من يقول باصالة الوجود، و من يقول باصالة الماهية، فهم متفقون على أنه ليس لغيرهما تحقّق؛ 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 يثبت الواحد لا معينالو لا اقتضا قولهم التعينا

و العقل لا يحكم بالإبهام فالحصر مسند إلى الأفهام

حيثية الإبهام و اللاقتضاء تقابل تخالف ممحصا

و فى قبول واحد تحقّقا لا غير لم يكن سوى ما اتّفقا و أيضا اىّ عقل أو برهان يثبت الواحد لا معينا؟ اى لا على التعيين، لتّم المنفصلة الحقيقية بكلا- طرفيها، لو لا اقتضا قولهم التعينا؟ يعنى، لو لا استنادهم فى منع الجمع الى الاتّفاق الحاصل من قولهم، كاستنادهم فى منع الخلوّ إليه، فأىّ دليل يلزم القول بالواحد، لا- على التعيين؟ و العقل لا يحكم فى قضاياها بالإبهام إلّا مع اجمال الواقع، كما يحكم بالتخيير لا على التعيين، او بالاحتياط جمعا فى مقام الامتثال، و لا اجمال هنا إلّا لوجود القولين، و عدم الثالث.

### [إقامة الدليل على انحصار المتحقق من بعض القائلين 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 المركّب، لا بالنظر الى ادراكه الواقع و حكمه عليه. و قد ابرز بعضهم تحليلا- بصورة الدليل للحصر العقلى، فقال: الحيثيات لا تخلو من ثلاث: فإما ان تكون حيثية الإبهام عن العدم فهو الوجود؛ او حيثية الإبهام عن الوجود، فهو العدم؛ او حيثية اللاقتضاء، و هى الماهية. أمّا العدم، فلا- تحقّق له، فيبقى التحقّق دائرا بين الآخرين؛ و قد اراد بقوله «لا تخلو» اثبات منع الخلوّ، و بقوله «دائرا بين الآخرين» اثبات منع الجمع. و حاصله حصر الحيثيات من حيث هى بحسب التصوّر بين ثلاث، و فى الواقع النفس الأمري بين اثنتين، لأنّ العدم لا تحقّق له، فليبحث بعد ذلك عمّا هو الواقع العينى.

### [جواب هذا الدليل]

و قد اجبت عنه بعد الغضّ عما فيه، بقولى: حيثية الإبهام؛ يعنى، الإبهام عن الوجود، و الإبهام عن العدم، و حيثية اللاقتضاء الذى هو معنى اللإبهام، إنّما مفادها تقابل بين الوجود و العدم، و تخالف بينهما و بين الماهية ممحصا؛ اى لا تزيد على ذلك، و أمّا فى قبول واحد منهما غير العدم تحقّقا شأنيّا، او واقعيّا خاصّا 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 الأئمة، 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 خاصة.

و أيضا لازم الماهية اللاقتضاء، على ما فرضه هذا الفارض، أنّما هو القبول للتحقّق و شأنيتها له، فإنّه معنى لا اقتضاءها و لا إبانها عن الوجود و العدم، كما أنّ شأن كلّ لا اقتضاء قبوله للمقتضيين و شأنيته 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 يتوّه باسمه فى الحكماء الكبراء مع ما فى صدور الناس من الكبر و العظم للحكماء ما ليس لغيرهم من العظماء، فاقول:



أولاً: لم جعل المدار، الحيثيات، و لم يقل الأمور أو العناوين ثلاثة، مع أن الحيثية لا تطلق إلّا على الكيفيات و الأعراض و الاعتباريات، و ليس الوجود عنده و لا الماهية عند غيره حيثية.

و ثانياً: فى التعبير بالحيثية تعريف ضمنى لكل من الثلاثة، و ليست الحيثية حدًا للوجود عنده، و لا للماهية عند غيره و لا من لوازمها و اعراضها عند الفريقين، و ان كان الإباء و اللإباء من لوازمها، و لا يضرّ كونهما عدميين فى التعريف بالرسم.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤١٨

و ثالثاً: ما دعاه الى تباعد المسافة بثلاث الحيثيات، ثم الاستدراك بأنّ العدم لا تحقّق له، مع أن الكلام فى خصوص الوجود و الماهية، فاللمازم اثبات التريد 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 مثلاً، و لكنّه اراد بذلك التمويه، أن هذا الحصر بمقتضى الاستقصاء التام فلا يحتمل غيره.

و رابعاً: الكلام فيما له التحقق و ما ليس له، و هذا التريد تقرير لحصر التحقق، فكان عليه ان يقول: إمّا تأبى عن التحقق، او يقتضى عدم التحقق و هو العدم؛ و إمّا تأبى عن عدم التحقق، او يقتضى التحقق و هو الوجود، و إمّا لا اباء له، او لا اقتضاء له و هى الماهية، لكنّه لا- يبقى معه مجال للبحث عن أن الوجود له تحقّق أم لا- او أن التحقق لأيهما، و كان مورداً للإنكار و الاعتراض، لأنه ليس إلّا الادعاء.

و خامساً: هل الملحوظ فى هذا التريد ما يقبل التحقق و ما له شأنته، لأنه مفروض البحث، او ما هو اعمّ من ذلك ممّا يقبل و ما لا يقبل؟ فان كان الأول، فلا- وجه للتثليث و لا- مورد لذكر العدم، و ان كان الثانى، فلا موقع لحصر الحيثيات فى هذه الثلاثة، فإنّ الحيثيات كثيرة، مع أنّه ممّا لا يهتمّ به فى الجهة المبحوثة عنها.

و سادساً: الحصر العقلى ما كان دائراً بين النفى و الأثبات، فكان حقّ التقرير ان يقول: إمّا حيثية الإباء عن العدم، او اللإباء عنه، او يقول: إمّا حيثية الإباء عن الوجود، او اللإباء عنه، ثم يقسم اللإباء الى قسمين.

و سابعاً: ما اذا اراد بالإباء و اللإباء؟ و فى اى موطن للثلاثة فرضها؟ فإنّ فرضهما فى موطن المفهوم من حيث الصدق و الإطلاق، فكلّ من الثلاثة تأبى عن الآخر، و ان فرضهما فى موطن الفرض و التصوّر لمصاديقها النفس الأمرية، فلا معنى لإباء الوجود عن العدم فى هذا الموطن، إلّا الإباء من ان يعدم، و من العدم إلّا الإباء من ان يوجد؛ كما أن الأمر فى 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 فى هذا الموطن، ليس بشىء يمتنع من ان يعدم؛ و ان اراد فى موطن التحقق فهو خلاف

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤١٩

الفرض، لأنّ الفرض الحصر العقلى قبل ملاحظة التحقق، فيه تلبس و مغالطة، مع أن امتناعه فى هذا الموطن مبنى على تأصيله، و أنّ له حقيقة عينية.

و ان اراد بالإباء، المطارة، بمعنى عدم قبول قسيمه فى موطن الخارج و التحقق، لكن قضية فرضية، بمعنى أن حيثية الوجود مثلاً، الامتناع عن قبول العدم لو فرض تحقّقه، و كذا فى غيره؛ فهذا أولاً: تعليق بالمجهول، اذ المفروض ملاحظة الوجود قبل تحقّقه، و لو كان معلوماً لم يبق مجال للبحث عمّا هو المتأصل، بدهاه أن ما لا يقبل بذاته العدم هو الأصيل دون ما يقبله؛

و ثانياً: الماهية إنّما لا- تمتنع عن الوجود المذى بمعنى الثبوت، و هو عرضى كالعدم لا- عن الوجود المذى يمتنع عن العدم، فإنّه لا مصداق له إلّا عند مدّعى تأصيله، بل عندهم أيضاً الماهية لا تقبل الوجود، لأنها عندهم اعتبارية محضة، لم تشم رائحة الوجود اصلاً، فالوجود الذى لا تمتنع عنه الماهية غير الوجود الذى يمتنع عن قبول العدم.

و ان اراد بالإباء، محض عدم الاجتماع، قضية فرضية أيضاً، فيسأل عنه أن الوجود المذى لا يجتمع مع العدم نوعان: الوجود العرضى

المسلم المعهود، و الوجود المتأصل الادعائي عند مدّعيه؛ فان اراد الأول، فهو ممّا لا يقبل التأصل، و لا يبقى معه مجال للبحث عن تأصله، او تأصل الماهية؛ و ان اراد الثاني، فمع أنّه 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، إمّا وجود أو عدم أو ماهية، لأنّه أمّا شيء تلائم التحقق، فهو الوجود، او تضادّه و هو العدم، اذ لا تحقّق له، او لا تضادّه و لا تلائمه، و هي الماهية، فأمّا ان تلائم التحقق محضاً 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: أنّ الوجود نوعان فأيهما اراد، و أمّا عندنا، فلا وجود إلّا التحقق، و لا تحقّق إلّا الثبوت و لا عدم إلّا نفيه.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٢٠ ثمّ دليلهم على أنّهما ليسا بأصلين وفاق الحكماء و لو يكونان معا أصلين لكان شيء واحد شيئين

### ذكر أدلتهم على منع الجمع و ابطالها

#### إشارة

اتفقوا أيضا بعد الاتفاق الأول؛ اعني، عدم التحقق لغير الوجود و الماهية، على ان المتحقق واحد منهما لا هما معا، و استدّلوا له بما قلت:

### [ذكر أدلتهم على منع تأصل الوجود و الماهية معا]

#### إشارة

ثمّ دليلهم على أنّهما ليسا بأصلين متأصلين، بل لا بدّ ان يكون احدهما متأصلا و الآخر اعتباريا قائما به امور:

### الأول: [وفاق الحكماء]

و هو العمدة في نظرهم، ألا أنّهم يبتنون ذلك و لا يظهرونه، لئلا يطعن عليهم وفاق الحكماء. و فيه أولاً: أنّه غير مسلم، لأنّ لازم قول مثل الداماد و من تبعه ممن فرّق بين الواجب و الممكن، هو القول بتأصليهما معا، بل حكى السبزواري عن بعض معاصريه، القول به صريحا؛ و ثانياً: انّ مثل هذا الاتفاق لو تمّ لم يكن بحجّه، لأنّه 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.

وفيه: أنه فرضي لا- دليل عليه، و لا- مانع من الالتزام بالتركيب في غير الواجب، بل هو الظاهر من اطلاق قول الصادق (ع): «فلا واحد كواحد، لأن ما سوى الواحد متجزى...» وقول ابي الحسن الهادي (ع): «واحد لا واحد غيره» ذكرتهما في نفى التركيب.

وقد ذهب الداماد الى التفكيك بين الواجب و الممكن، فقال باصالة الوجود في الواجب دون الممكن، فلا- مانع عن مثل هذا التفكيك أيضا بالقول بتركب الممكن من اصلين جوهرين، غاية الأمر أنه يرى في 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 أصليّة  
و الصادر الأول لا يتّحد مع أنه بالاتفاق واحد  
و لو تأصلا لأثرا معافالثنوية 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 أصليّة، فهي متقومة بنفسها.  
و الجواب عنه: أنه لا مانع من الالتزام بذلك، بل هو المتعين عند من يقول باصالة الماهية، فلا دليل على المنع و لا هو من المتفق عليه؛  
فهذا الدليل مصادرة، و المستدلّ به ليس إلّا القائل باصالة الوجود.

### الرابع: الصادر الأول بصير اثنين

قولهم: و الصادر الأول، لا يتّحد؛ اى لا يكون واحدا، بل كان مركبا من اثنين، اذ المفروض تأصل الوجود، فلو تأصّلت الماهية أيضا  
لزم ذلك، مع أنه بالاتفاق من الحكماء واحد.

و الجواب عنه: أولا- إن كون الصادر الأول واحدا، فرضي غير مبرهن، و لا- دليل لهم عليه إلّا قولهم: «أن الواحد، لا يصدر منه إلّا  
الواحد»، و هو مبنى على كون الخالقيّة و المخلوقيّة من العليّة و المعلوليّة، و هذا عندنا كفر؛ قالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم و  
لُعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان ...

و ثانيا: على مذهبه من الصوادر الطوليّة؛ اعنى، العقول العشرة، و امتناع تركب الصادر الأول، لا يلزم منه عدم تأصّلهما مطلقا، بل لا  
مانع عن استثنائه بمقتضى هذا الامتناع كاستثناء الواجب، فإنّ القول بتأصّلهما معا، لا يستلزم القول بالتركيب مطلقا، بل جاز ان يقال  
باصالة الوجود في الواجب، و اصالة الماهية في 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 تأصّلا لأثرا معا؛ اى لكان كلّ منهما مؤثرا، فالثنوية اقتضاها؛ اى تأصّلا لهما تقتضى الثنوية واقعا، و فى نفس الأمر؛ اى يلزم من تأصّلهما الثنوية النفس الأمرية؛ يعنى، أن الثنوية المعهودة، و ان كانوا هم الذين يقولون، بالنور

(١). مائدة ٥: ٤٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٢ و الحمل لم يصحّ لما تبايناصدقا و مفهومها و يكفى موهنا هذى هى الدلائل العقلية لهم تسمى هى فلسفية تضحّ عن سماعها الآذان و يشمترّ العقل و الوجدان

بطلانها يغنى عن الإبطال فاعرف بها دراية الرجال و الظلمة، او اليزدان و الأهرمن، إلا أن كونهم ثنوية، باعتبار قولهم بمؤثرين، فالقول بتأصّلهما ثنوية واقعا و فى نفس الأمر، و ان لم يكن من الثنوية المعهودة، او أنها منها أيضا؛ لأنّ الوجود نور و الماهية ظلمة. و كيف كان، فاما استلزام الثنوية، فلأنّ 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 ممّا تقدّم، فإنّه مبنى على كون الخالقية و المخلوقية من العلية و المعلولية، و أنّ الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، و سيجىء فى آخر المبحث انطباق ما ابطل الصادق (ع) مقالة الثنوية، على القول باصالة الوجود و اعتبار الماهية.

### السادس: و الحمل لم يصحّ فيما بينهما،

لما تباينا صدقا و مفهومها، و يكفى ذلك موهنا، لتأصّلهما معا، لأنّ 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: أنّه يعتبر فى الحمل، الوحدة، و اذا كانا متأصّلين، فهما متباينان، و المتباينان لا جهة وحدة بينهما اصلا، فلا يصحّ حمل احدهما على الآخر:

و الجواب عنه يأتى عند استدلالهم بصحة الحمل على اصالة الوجود.

هذى هى الدلائل العقلية لهم، و تسمى هى عندهم «دلائل فلسفية»، فاعرف منها معنى الدليل الفلسفى و حقيقته، و انظر إليها نظر امعان يتّضح لك أنّها ممّا تضحّ عن سماعها الآذان و يشمترّ العقل و الوجدان عنها، و بطلانها فى وضوحه، يغنى عن الإبطال؛ و مع ذلك فقد ذكرت فى الشرح وجه البطلان توضيحا؛ فاعرف بها دراية الرجال؛ اى مراتب عقولهم و افهامهم و دراياتهم؛ كما قال امير المؤمنين (ع):

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٣ هذا الذى 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 الفلسفى

فما يكون منشأ الآثار مؤصّل لا- أمر اعتبارى «و بالدرايات تعلق الدرجات.» و عن الصادق (ع) أيضا: «اعرفوا منازل شيعتنا على قدر روايتهم عنّا و درايتهم منّا.» فانظر الى هؤلاء الذين يشمخون بانفسهم و يسمون انفسهم الحكماء و العرفاء؛ فاعرف من أدلتهم مقدار عقولهم و فهمهم، و من يضل الله فما له من هاد.

هذا الذى به أساس الفلسفة، فإنّ اساسها مبنى على الماهية و الوجود، فخذ من الفن قليلا، و اعرفه الى آخره اذا كان الدليل العقلى

الفلسفى لمثل هذه المسألة الّتى هى اساس فنّ الحكمة، امثال هذه الوجوه الركيكة الضعيفة الموهونة، الّتى هى اوهن من بيت العنكبوت، فما ظنك بغيرها و ما ترجوا بعد ذلك من خيرها.

### ذكر أدلة القائلين بأصالة الوجود و ابطالها

#### إشارة

و القائلون بها على الإطلاق، قاطبة العرفاء و اكثر الفلاسفة. تأصيل الوجود، ركن أول لوحدة الوجود، و ما تقدّم عليه من تقرير الانحصار، فهى مقدّمة مشتركة بين القولين أو الأقوال، و لأجل ركيته تأصيل الوجود فى الوحدة، تعرّضت لإبطال هذا القول بالخصوص و كذلك لسائر ما هو من اركانها، اذ ليس المقصود التعرّض لأصول الفلسفة و الأقوال الّتى فيها، بل الغرض الباعث للتعرّض لهذا المقدار ابطال القول بأنّه تعالى هو الوجود و القول بوحدة الوجود، فلا بدّ للتعرّض لما يتوقّف عليه القولان و ابطاله. ثمّ القائلون بتأصله، علّوا ذلك بامور:

#### الأول: بأنّه منبع كل شرف و خير،

#### إشارة

بل هو خير محض عند الفلسفى مطلقاً؛ فما يكون منشأ الآثار من الخير و الشرف، مؤصل لا أمر اعتبارى؛ اذ لا نعى بالتأصل إلا ان يكون منشأ للآثار.

(١). البحار ٢: ١٨٤/٤.

(٢). المصدر ٢: ١٤٨/٢٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٤ و الدفع: أنّه من المصادر و لا وفاق فيه ممّن أنكره و إن يكن فقد نوى ضدّ العدم و إنّ هذا الوهم أو جب الوهم أن الشّرور كلّها أعدام للملكات إذ لها القيام بالعدمى و هو أيضا باطل و الشّر كالخير لكلّ جاعل

#### [دفع هذا الدليل]

و الدفع: أنّه من المصادر، لأنّ كونه منبع كلّ خير أول الكلام؛ اذ هو مبنى على كونه متأصلاً؛ فمن يرى الماهية متأصلاً، يراها منبع كلّ خير دون الوجود، و لا وفاق فيه ممّن 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 الّذى عنده، من كون الوجود منشأ للآثار، و كيف يقول ذلك من يقول بأصالة الماهية؟ و القول به يستلزم القول بأصالة الوجود دونها.

هذا، مع أنّه لو ثبت الاتفاق المطلق، فليس إلّا فرض غير مبرهن، و لا دليل لهم من العقل عليه، و إنّ هذا الوهم أو جب الوهم؛ اى

الغلط، و هو أن الشرور كلها أعدام للملكات، لا- وجوديات؛ إذ لها القيام بالعدمي؛ اي الماهيات، فإنها على القول بتأصل الوجود، عدمية اعتبارية؛ و المقصود، أنهم حيث قالوا بأن الوجود منشأ كل خير، و هو خير محض، و قالوا أيضا بأن الماهية، عدمية، اعتبارية، و لم يكن غيرهما شيء منشأ للآثار، فاضطروا الى ان يلتزموا في الشرور بأنها اعدام، فلا- حاجة الى علمه و مؤثر، او يكفي في علتها الماهيات؛ لأنّ العدم يصحّ ان يكون علمه للعدم و هو أيضا باطل.

(١). كيف يصحّ ذلك؟ فإنّ الافعال الوجودية للبشر كلها وجود، فالقتل وجود، و الزنا و ضرب اليتيم و الإلقاء في النار و غير ذلك من الفواحش و المنكرات، كلها وجودات، خصوصا على القول باصالة الوجود؛ فإنه ليس سوى الوجود، فلو كان الوجود خيرا محضا، لم يقبحة العقل و لم ينه عنه الشرع؛ و تأويلها بالعدم كما أولوا القتل، تأويل، بارد، فاسد، لا يقبل الجميع ذلك، و لا يبقى بعد ذلك ما يذمّ العبد عليه و يعاقب؛ لأنّ المذمى فعله، كله خير على الفرض، و الذي هو شر؛ اعني، عدم الحياة، ليس من فعله. فان اجيب: بأنه من تسببه، خطأ، لأنّ اذهاق الروح من فعل الله و فعل الله لا يكون بتسبب العبد.

هداية الامة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٢٥ قالوا و ما يوجد في الأذهان بعينه الموجود في الأعيان

فإن تكن ماهية موصلة لكانت الآثار فيها حاصلة

مع أنّ ما في ذهننا من نار ليست كنار العين في الآثار

و الدفع أنّ ما هو المحصل في الذهن غير ما هو المؤصل

بل هو صورة و نقش النار كالتقش في المرآت و الجدار

من ذاك قد سمى بالتصوّر إذ لم يكن في الذهن غير الصور

و إنّ كون الذهن كون هيئته لا كونه الآخر من ماهيته و الشر عندنا كالخير، و عندنا لكلّ جاعل، و كلاهما امران وجوديان و يأتي ذكر الخير و الشر بالخصوص في فصله المخصوص و في الخلقة أيضا، و يظهر من هناك و من التكلم في الجبر و افعال العباد، أنّ فاعل الشرور في التكوينية هو الله تعالى، و في الإراديات كافعال البشر، فاعلها العبد، و مقدرها الله و ليس شيء منهما بعدمي.

**[الدليل الثاني: أن الوجود منشأ الآثار]**

**إشارة**

الدليل الثاني لهم على اصالة الوجود: أنهم قالوا: و ما يوجد في الأذهان، بعينه الموجود في الأعيان، و الفرق بينهما في نحوى الكون و الوجود، فالماهية الموجودة في الذهن هي بعينها الماهية الموجودة في العين، لا مثلها و لا شبحها؛ و حينئذ، فإن تكن ماهية مؤصلة و منشأ للآثار دون الوجود، لكانت الآثار فيها؛ اي في الأذهان أيضا، حاصلة، لأنّ المفروض أنّ الماهية حاصلة؛ و المفروض أنّ ما له الآثار هي الماهية، و لا وجه للتفكيك من غير علمه، مع أنّ ما في ذهننا من نار، ليست كنار العين في الآثار بالبداهة، فلا حرارة لها و لا احراق، فيعلم من هذا التفكيك، أنّ الآثار ليست آثارا للماهية، و الّا لما تخلّفت عنها بل هي آثار للوجود.

**[دفع هذا الدليل]**

و الدفع: أنّ ما هو المحصل في الذهن، غير ما هو المؤصل من الماهية لو بنينا على اصالتها، بل هو صورة المؤصل و نقش النار العينية

الخارجية، كالتقش في المرآت و الجدار، و التقش ليس إلّا صورة المنقوش. من ذاك كان الموجود في الذهن، قد سمى بالتصوّر عند المحققين؛ إذ لم يكن في الذهن غير الصور، و إنّ كون الذهن كون هيئته؛ اى شكل ذلك المؤصل الموجود في العين، لا كونه الآخر من ماهيته؛ كما زعموا و توهموا، حيث قال السبزواري: «للشيء غير الكون في 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 في ثابتات العين يصوّر الذى يرى بالعين

بل شأنه هنا المحاكات فقط فما ترى العين حكي ذاك النمط

فالذهن تابع هنا للبصر و العين لا تبصر غير الصور

و ليس للذهن من الأحضار فالنار فيه غير تلك النار

و لا له الإيجاد و التكوين و إن يكن فهى لها قرين

### [الموجودات الذهنية على نوعين]

ثم إنّنا لا نقول بأنّ كلّ ما فى الذهن، صور عكسيّة، للأعيان الخارجيّة، بل نقول:

إنّ الموجودات الذهنيّة على نوعين: منها: ما هو من منشأته ممّا لا- وجود له فى الخارج؛ و منها: ما هو صورة عكسيّة اقتباسيّة من الخارج، و إليه اشرت بقولى:

و الذهن قد ينشى و قد يصوّر؛ فأمّا إنشاؤه، فهو ما أوجد التفكير من الصور الجزئية الغير الموجودة، او الامور المعقولة؛ و أمّا تصويره؛ اى اخذه و جذبه صور الأشياء، فإنّما هو فى ثابتات العين يصوّر 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، فكلّ ما يراه البصر، فهو يحاكيه، و العين لا تبصر غير الصور، فالذهن لا يحاكي و لا- ينقش إلّا تلك الصور، و لا يكاد يمكنه تصوير الحقائق و الماهيات بما هى خارجيّة، اذ لا سبيل له الى تصويرها إلّا من طريق البصر، و هو محدود بالصوّر، و ليس للذهن من الإحضار و التقل، و لا هو من شأنه بان يحضر الذوات و الماهيات، مجردة عن حيث الوجود العيني أو معها، و ينقلها من العين الى وعائه. فالنار المتصوّر الموجودة فيه، غير تلك النار الموجودة فى العين، فلذلك لا تؤثر اثرها، و لا- له؛ اى للذهن، الإيجاد و التكوين، بان يكون النار و يوجد فى وعائه حتّى يترتب عليها آثارها؛ و إن يكن ذلك، فهى؛ اى النار الذهنيّة لها؛ اى للنار العينيّة قرين، لا عينها، فتلك نار اوجدها ربّها، و هى نار اوجدها الذهن، و غاية القرينيّة و المماثلة، ان تكونا كنار فى دار زيد، و نار فى دار عمرو، فلم تكن هى هى بعينها بل هى مثلها، فاذا لم يكن للذهن شأنيّة الإحضار و لا الإيجاد، لم يبق لها إلّا التصوير و المحاكات.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٧ لا عينها ثم على التسليم فليس للآثار من تعميم

فإنّ الآثار لما فى العين لا للذى يوجد فى الكونين

و الشىء عندهم له أكوان لفظ و كتب خارج أذهان

فليكن الأحراق للنيران بالجعل ممّا خصّ بالأعيان

ثم الوجود لو تصوّرنا خلاعن كلّ الآثار فكيف أصلا

إن قيل ليس ذاك ما فى العين فلينظروا فيها بتلك العين ثم على التسليم بأنّ للذهن شأنيّة تجريد الماهيات عن الوجود العيني، و

احضارها فى الذهن بحقيقتها الخارجيّة لا تصويرها، و أنّ ما فى الذهن عين ما فى الخارج، و الفرق فى 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؛ وذلك 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 لكن الفلاسفة بنائهم على العلية و المعلولية مطلقا، حتى في الخالق و مخلوقه؛ و لذا قالوا: الواحد لا يصدر منه إلا الواحد، فكيف بغيره؟ و أيضا الشيء عندهم له أكون أربعة، يسمى كلهم 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 يعمموا الآثار العينية للوجود الكتبي و اللفظي، فليكن الإحراق للتيران بالجعل؛ اي بجعل الله، مما خص بالأعيان دون الموجود في الأذهان، فالذي فرق بين مراتب الكون في الآثار، إنما هو الجعل، لا تحقق الماهية و عدمه.

و لو ابوا عن ذلك كله؛ فانقض عليهم بالوجود كما قلت:

ثم الوجود على قولهم بتأصيله، لو تصورنا إياه 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 الأمة الى معارف الأئمة، 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.

فليظروا 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، و لا تشكيك في الماهية عند الكثير أو الأكثر؛ فلا بد من فرض المتأصل و هو الوجود، لأنه قابل للتشكيك. و قد 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 الكل 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 افراد لها، 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٢٩ و حيث لا تشكيك للماهية فالتسبب للوجود كالتشبيه

و الدفع: أن النفي لا وفاقى إذ ما نفى تشكيكها الإشراقى

و إنما نفاه جم قائلان لا ينافى نفيه 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، فالتسبب للوجود كالتشبيه؛ 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 بتأصيلها، اثبتوا التشكيك لها، و إنما نفاه؛ اى التشكيك لها جم غير من القائلين باصالتها قائلًا، مع ذلك، أن لا- ينافى نفيه؛ اى التشكيك التأصيلًا، فالقائلون باصالتها، بين من يقول بها و بالتشكيك معًا، و من يقول بها دون التشكيك نظرًا 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، فاختلوا على اقوال أربعة:

فمنهم من قال باصالة الوجود دون تشكيكه، و هم من عد الفهلويون ممن قال بتعدده؛ او قال باصالة الوجود و الماهية معًا، الأول فى الواجب، و الثانى فى الممكن؛ و من قال بالتشكيك و التأصل فيه معًا، و هم الفهلويون؛ و من قال باصالة الماهية مع التشكيك، كالشيخ الإشراقى؛ و من قال باصالتها دون التشكيك، و هم الجم الغفير.

و مع هذا الاختلاف، كيف يمكن دعوى التلازم بين نفي التشكيك و عدم التأصل؟ نعم، يمكن دعوى الملازمة بين ثبوت التشكيك و التأصل، حيث لم يقل

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٣٠ ثم دليلهم عليه لا يتم إذ محض سبق لا ينافى أن تعم

سواء إذ ليست الأسبقية تفاوتًا توجب الأصدق

و كيف صحّ الفرض فى الوجود؟ و هل مراتب سوى الحدود؟

و الاستواء لازم الهوية فى صدقها وجودًا 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 أيضًا. هذا بالنظر الى الأقوال، و اما بالنظر الى الدليل فهو كما قلت:



**[الوجه الثاني: عدم تمامية دليل نفي التشكيك]**

الثاني: ثم دليلهم عليه؛ أي على نفي التشكيك، لا- يتم؛ إذ محض سبق لفرد خاص على فرد آخر، لا- ينافي أن تعم الماهية بالنسبة إليهما سواء؛ أي على الشوية، إذ ليست الأسبقية في نفسها تفاوتاً توجب الأصدق؛ يعني، أنه ليس مجرد التفاوت مناطاً للتشكيك، بل التفاوت الذي يوجب الأصدق للماهية وهو أن تكون الماهية بسببه اصدق على فرد منها من فرد آخر؛ ومن المعلوم أن مجرد كون فرد سابقاً على فرد في الوجود، أو في الرتبة، لا يوجب كون الماهية بالنسبة إليه اصدق من الآخر.

**[الوجه الثالث: المعارضة بالوجود]**

الثالث: المعارضة بالوجود؛ كما قلت: وكيف صحّ الفرض؛ أي فرض المراتب والتشكيك في الوجود؟ على ما هو مذهب الفهلويين واختاره السبزواري، من أن الوجود له مراتب في الشدة والضعف في التورية، كالنور الحسي، فمرتبة منه وهي التي لا تتناهي شدة، وتسمى نور الأنوار، وما دونها مراتب مختلفة في التورية شدة وضعفاً، فكيف يصحّ فرض ذلك في الوجود؟ وهل مراتب سوى الحدود فتقتضي محدودية الوجود بالمراتب وتنوعه بانواع، فان كان لا يضّر التشكيك في الوجود بوحدته واستوائه في الصدق، فليكن كذلك في الماهية، فكيف يجوز فيه ولا- يجوز فيها؟ والاستواء لازم الهوية؛ يعني، الحقيقة في صدقها على الأفراد وجوداً كانت الهوية أو ماهية؛ يعني، أن لزوم الاستواء في الصدق، لازم الحقائق لخصوص الماهيات، فلا وجه للتفكيك.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٣١ ويشهد الذوق السليم الخالي أن هي ذات النقص والكمال

والداخل الجامع وهو ثابت فلم يضّر بصدقها التفاوت

إذ هو كالتفاوت الأفرادي تشخصاً كالعضو والأبعاد

و بالوجود نقض المقالة لو عدّ للمراتب الدخالة

والفهلويون رأوا مشككاً أصل الوجود وهو عن دور حكي

**[الوجه الرابع: شهادة الوجدان بأن لها مراتب]**

الرابع: شهادة الوجدان بأن لها مراتب فلا وجه لإنكارها كما قلت: ويشهد الذوق السليم الخالي عن الشبهات، أن هي ذات النقص والكمال؛ يعني، يشهد الذوق السليم بتفاوت أفراد الماهية في النقص والكمال، لكنهم يقولون بأن النقص من الماهية، والكمال من الوجود، وليس لهم في ذلك إلا الدعوى، مع أن النقص أيضاً ذو مراتب متفاوتة ويكفي في التشكيك ذلك، اللهم إلا أن يقولوا إن النقص شيء واحد، وهو عدم الكمال، فالمراتب للكمال، لا للنقص، وفيه: ما لا يخفى من التكلف الذي لا داعي له.

**[الوجه الخامس: الدخال الجامع ثابت]**

الخامس: الجواب عن قولهم: ما به التفاوت داخل في الماهية أم خارج عنها وهو ما قلت: والداخل هو الجامع؛ يعني، القدر الجامع بين المراتب المتفاوتة دون ما به التفاوت، وهو ثابت مع الجميع، فلم يضّر بصدقها التفاوت الحاصل للأفراد، إذ هو؛ أي التفاوت الكمال أو غيره حاله بعينه كالتفاوت الأفرادي تشخصاً؛ أي في مقام التشخص الذي لا يضّر بالصدق والوحدة، كالعضو من اليد والرجل والعين، لبعض دون بعض، والأبعاد من العرض والطول والعمق؛ فإن الاختلاف فيها غير مضر بالاتفاق، وبالوجود نقض هذه المقالة أيضاً، لو عدّ للمراتب الدخالة؛ يعني، أنهم لو ابوا عن كفاية القدر الجامع في الصدق ووجبوا الدخالة للمراتب في 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: والفهلويون رأوا مشككا أصل الوجود؛ يعنى، مع ذهابهم الى اصلته، والمقصود أن القول بتشكيكه مع التأصل، ليس من المتفق، وإنما اتفق على ذلك الفهلويون خاصة، وهم العمدة في الاستدلال لأصالة الوجود بنفى التشكيك في الماهية، وهو؛ يعنى، هذا الرأى عن دور حكى؛ يعنى، أن الاستدلال لتأصل الوجود

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٣٢ ثم المراتب في الاشتداد عدت من الأنواع لا الأفراد و الاشتداد حركة متصلة فالانقسام لا لحصر قابله

فمد تأصلت و تشكيكا أبت أنواعها في حاصرين ركبت بنفى التشكيك في الماهية يحكى عن لزوم الدور. توضيحه: أن مال هذا الاستدلال الى ان التشكيك امر واقع لا- بد من الالتزام به، و لا- يقبله إلا ما له تأصل في التحقق، و حيث أن الماهية لا تقبل التشكيك و الوجود يقبله، فالتأصل هو دونها؛ و توضيح الدور: أن الفهلويين 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 في الضعف و الاشتداد فلو كان أصيلا في التحقق لزم تحقق ما لا نهاية له و حصره بين الحاصرين]****إشارة**

لهم على اصالة الوجود: ما اشرت إليه بقولى: ثم المراتب في مورد الاشتداد، و هو الخروج من الضعف الى الشدة، و مثله في التضعيف، و هو الخروج من الشدة الى الضعف، و تسمى النوعان بالاستحالة، و المراتب في اللون: البياض ثم الصفرة ثم الحمرة ثم السواد؛ و زاد السبزواري في 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 في المراتب الاربعة أو الخمسة، و الحركة متصلة؛ يعنى، أنها كم متصل، فالانقسام لا لحصر قابله، كما هو شأن كل متصل، فالحركة في المراتب تقبل الانقسام الى ما لا نهاية له، فكل مرتبة من الأربعة أو الخمسة تحتمل مراتب غير محصورة الى ان تبلغ الى المرتبة العالية أو السافله؛ و بعبارة أخرى: بين كل مرتبة مراتب لا- نهاية لها، و كما أن المراتب الاربع أو الخمس تعدد انواعا، كذلك المراتب المتوسطة أيضا لا بد ان تحسب انواعا، و إلا لزم التشكيك للماهية بالنسبة إليها، و هى لا تقبل التشكيك، فالماهية إذن فى مقام الاشتداد، تحتمل انواعا غير متناهية، بمقتضى حركتها فى الكيف.

و على هذا، فمد تأصلت الماهية، و الحال أن تشكيكا قد أبت على الفرض أنواعها اللامتناهية فى حاصرين ركبت و تحققت، و هما مبدأ الخروج الى الضعف او

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٣٣ و هذا الإيراد أتى التحققوا السالم الذى نفاه مطلقا الاشتداد، و منتهاهما؛ يعنى، أن الماهية اذا كانت متأصلة فى التحقق فتتحققها يتحقق كل ما لها من المراتب دفعة واحدة، و قد فرضناها غير متناهية، فيتحقق اللامتناهى بين الحاصرين؛ و أما اذا كانت اعتبارية، فالأنواع كامنة فيها بالقوة لا بالفعل، فلا يلزم تحقق اللامتناهى و لا حصره بين الحاصرين.

**[دفع هذا الدليل نقل قول السبزواري]**

و هذا الإيراد إنما أتى التحققاً؛ يعنى، من جهة تحقق الماهية، لا من جهة كون المراتب انواعاً؛ كما قيده السبزواري به فى قوله: «كون المراتب فى الاشتداد انواعاً...»، و إنما صنع ذلك لأنه ممن لا يرى التشكيك فى الماهية، فرد المراتب الى الأنواع حذراً عن لزوم التشكيك لاستلزامها له، فإن الأنواع متباينة، فلا تشكيك فيها و المراتب متفاوتة، فلا بد ان يكون الصدق عليها بنحو التشكيك، و هذا الذى صنعه اوجب الوهم باختصاص هذا الإيراد بمن لا يقول بالتشكيك، و لذلك اجيب عنه بأنه دليل الزامى لا يلزم به إلا من جمع بين اصالة الماهية و نفي التشكيك.

### [رد هذا التوهم]

و كيف كان، ليس الأمر كما توهم أو ما توهم السبزواري، بل التحقيق أن هذا الإيراد يعنى كون الحالات انواعاً أو مراتب، و يعنى القول بالتشكيك و عدمه، لأنه مبنى على القول بتحقيق الماهية، لأن تحققها هو الذى صار سبباً لوقوع اللامحضور، محصوراً بين الحاصرين، لا-كون الحالات انواعاً و لا-عدم قبول الماهية للتشكيك، اذ لا-يفرق فى استحالة تحقق اللامحضور بين الحاصرين بين ان يكون اللامحضور انواعاً او مراتب، و اذا كان المنطوق فى هذا الإيراد محض التحقيق، فلا-يفرق فيه أيضاً بين ان يكون التحقيق بالأصالة أو بالتبع، فهذا الإيراد وارد على القول باصالة الماهية و على من لا يقول بتأصلها، و لكن يقول: بتحققها تبعاً للوجود كتحقق العرض، بتبع المعروض و إنما السالم عن هذا الإيراد، هو الذى نفاه، اى التحقيق، للماهية مطلقاً، اصالة أو تبعاً للوجود و يجعلها اعتبارية محضاً، فليست مراتبها أو انواعها فى الاستحالة إلا بالقوة الاعتبارية و لا تحصل لها اصلاً، فهذا القائل يسلم عن هذا الإيراد فقط، و لكنى دفعته من رأسه على جميع الأقوال تبرعاً.

### [حاصل الدفع]

و حاصل الدفع: يرجع الى أن الحالات انواعاً كانت أو مراتب لا تخرج من القوة الى الفعل ابداء، قيل بتحقيق الماهية أو تأصيلها، او لم يقل و قيل: بقبولها التشكيك، او لم

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٣٤ و الدفع أن الكثرة المقدره أنواعاً أو مراتباً مصورة

فى الذهن من توسع الخيال للفرض أو إمكان احتمالي

و كل ما بالفرض فهو لا يقع فى خارج و الاحتمالي امتنع

فهى كالأفراد التى تشملها لم يقع فى العين منها كلها

و الواقع المحصور ذو النهاية معين من بدئه لغاية

و الفرض لا يقلب الأمور فيجعل المحصور لا محصوراً يقل و هاك ما قلت فى ذلك:

و الدفع: أن الكثرة المقدره للماهية انواعاً فرضت لها، أو مراتباً، فإنما 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 شأنها، 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 الفارضين؛ و امياً 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 الاحتمالى 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 ابداء، 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 لغاية؛ اى لغايته؛ يعنى، أنه محدود فى ابتدائه و انتهائه، سواء فرض تحققه بالوجود أو بالماهية؛ و الفرض من الفراضين تصوّرا أو احتمالا، لا- يقلّب الأمور الواقعية عن واقعيتها و حقيقتها، فيجعل المحصور المعين الذى لا يمكن غيره، لا

هداية الأمة الى معارف الاثمة، 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 لولاها؛ اى لولا حصره بالحدود، لم تخرج إلى الوجود؛ اى الى التحقق، لأن الماهية ما لم تحدّ 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 شأنها 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 اللامتناهية 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]

#### إشارة

لهم على اصالة الوجود: ما ذكرت: ثم من الوفاق فى بيان صفاتها و تعريف اوصافها، أن ليست الماهية إلا هى عند ذاتها، إشارة الى قولهم:

الماهية من حيث هى ليست إلا هى 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 هى قولهم: «لا موجودة و لا معدومة»، و إليه اشرت بقولى:

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٣٦ أى لم تكن موجودة ذاتا و لامعدومة إذ حيث ذاتها خلا

فهى 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 صحّ و لا فيه سند أى لم تكن موجودة ذاتا و لا معدومة، إذ حيث ذاتها خلا عن الوجود و العدم؛ يعنى، أنّها اذا لوحظت من حيث هى، فقد لوحظت حيثيتها الصرفة، و حيثيتها الصرفة لا- موجودة و لا معدومة، و اذا كانت الماهية من حيث هى، لا موجودة و لا معدومة، فهى بذاتها لها استواء بالنسبة الى الوجود و العدم، و نسبتها إليهما من حيث الاقتضاء سواء أيضا، و اذا كانت من حيث ذاتها فى مقام الاستواء، فلا بدّ فى 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 تتحقّق بالوجود، كما كانت فى حدّ ذاتها، لم تكن متّصفه به، و اذا لم تتّصف به، لم تستحقّ حمل الموجود عليها.

إن قيل: إنّها تستحقّ ذلك بالجعل، و هو الانتساب الى الجاعل، فما زادوا به شيئا سوى الوجود بانتسابه؛ اى الوجود الى الجاعل، اذ لا بدّ ان يحصل بالانتساب شىء لم يكن قبل الانتساب، و إلّا يلزم الانقلاب؛ اى انقلاب الماهية اللواقضاء عن صرافتها الأولى، 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 صحّ؛ اى هذا الوفاق فى نفسه بذلك التفسير، و لا فيه سند للمستدلّ، 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 هى مع قطع النظر عن الوجود، ليست إلّا هى، اى ليست بشىء، و من فسرها بقوله لا موجودة و لا معدومة، اراد ذلك أيضا، فإنها اذا كانت اعتبارية فهى لا

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٣٧ إذ فرض ذاتها بلا اتّصاف بالفعل أو شأننا من الجزاف

بل لا- تكون ذاتها خلية عن نسبة شائية فعلية موجودة، اذ لا- وجود لها و لا معدومة محضا، لأنّها 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 تحقّقها، لا هى 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 هى، ليست إلّا مفهوما ذهنيًا، فهى لا موجودة عينا و لا معدومة محضا. فمع عدم ثبوت الاتفاق، او عدم وحدة المراد، لا يبقى مجال للاستناد.

الثالث: أن العبارة على فرض الاتفاق و وحدة المراد، ليس لها معنى صحيح ان اريد بقولهم: «من حيث هى» الذات، دون المفهوم، كما فسروها بها.

الرابع: أنّها مع فرض صحّة المعنى و استقامته فى نفسه، فلا مستند لهم فيه، لجواز حمل الوجود فى اطلاق القائل بالماهية على التحقّق جريا على مصطلحهم، و قد تعرّضت فى النظم لبيان هذين الأمرين على الترتيب؛ كما قلت: إذ فرض ذاتها بلا اتّصاف بالوجود أو العدم، باى معنى يراد من الوجود متّصلا أم انتزاعيا، بالفعل أو شأننا من الجزاف، هذا تعليل لعدم صحّة المعنى فى نفسه.

توضيحه: أنّه لو اريد بالماهية من حيث ذاتها، فالذات هى الحقيقة النفس الأمرية التى تقابل المفهوم، ثمّ لا معنى للموجود. و المعدومة إلّا المتّصفه بالوجود و المتّصفه بالعدم، و الاتّصاف لا- يخلو إمّا ان يراد به الاتّصاف الشائى أو الفعلى، و لا يعقل فرض خلوّ ذات الماهية عن شىء منهما كما قلت:

بل لا تكون ذاتها خلية فى نفس الأمر عن نسبة شائية أو فعلية الى احدهما، لأنّه من ارتفاع الضدين او النقيضين، و ذلك لأنّ الحقيقة الإنسانية مثلا و كذلك كلّ ماهية من شأنها الذى لا ينفكّ عنها الاتّصاف بالوجود أو العدم، و كذلك لا يمكن

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٣٨ بل قبل كونها تكون فى العدم و بعده موجودة و إن يرم

أن ليس ذاتها فليثبتاً أن الوجود يقبل التدوّتا خلّوها عن احدهما بالفعل، بل قبل كونها تكون في العدم، فهي معدومة، وبعده موجودة، فهي دائماً اما موجودة بالفعل أو معدومة، فكيف يصحّ ان يقال إن 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 أيضا غير دالّ على مرادهم، او على معنى أنّ الوجود و العدم غير داخلين فى ذات الماهيات، لا- هما عينها و لا- جزئها، جنسا أو فصلا فمعنى قولهم: «الماهية من حيث هي ...» أنّه 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، لأنّهما ليسا من حقيقتها، فحيث لا يكونان من ذاتها فهما خارجان عنها، فلا بدّ فى اتصافها 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 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، أنّه 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 مفهوماً 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٣٩ فهو عبارة عن المغايرة، صدقا و مفهوما بما قد فسرّه

و أين الانتزاع منه بين؟ و إن بذاك الاقتضاء بينوا

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 تثبت جاعل لها حيث هو؛ اى فهذا المقال، عبارة عن المغايرة بينها و بينهما صدقا و مفهوما، بما قد فسّره السبزواري به؛ يعنى، أنّ 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 الشيتين، و التّأصيل و الاعتبارية لهما أو لأحدهما؛ فإنّ هذه المغايرة حاصله بين جميع الماهيات، بعضها مع بعض و بين الماهيات و اعراضها، فاذا قلنا أنّ الجسم من حيث هو، لا ابيض و لا اسود و لا طويل و لا عريض و هكذا، أنّما اردنا بذلك بيان حقيقة الجسم و مغايرتها مع غيره، فهل يصحّ لعقل ان يقول لّما كان الاتّفاق حاصلًا على أنّ لجسم فى ذاته غير البياض و اللّابياض، 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 اعتبارياً، و إن بذاك القول المتفق عليه الاقتضاء بينوا؛ يعنى، ارادوا ان يبينوا أنّ الماهية من حيث هي لا اقتضاء لها، لا للوجود و لا للعدم، فهذا معنى صحيح فى نفسه، إلّا أنّه كما عرفت لا ينطبق على قولهم: «لا موجودة و لا معدومة»، إلّا بالحمل و التّأويل فما استوائها على هذا المعنى سوى اللّاقتضاء، و ليس

فى اللّاقضاء من قضاء لا حد القولين، بل هو اعمّ فى اللّزوم 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 تكوّنها، بل هو معها و فى كلتا حالتها؛ اعنى كونها موجودة أو معدومة، 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 اللّاقضاء تثبيت جاعل لها حيث هوى و شاء، و تثبيت الجاعل اياها بنفسها لا بتثبيت الوجود فتتزع هى منه،

هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٤٠ و كونه هو الوجود مدعى، لولاه فالخصمان ما تنازعا

و حمل موجود كحمل الكائن يصحّ بالتحقيق للمكوّن

قالوا و لو لا أنّه أصيل ليس لنا لوحدة سبيل

إذ الماهيات لها تكثر و الواحد الوجود لا يكثر

و ما عن الوحدة من مناص فى الحمل و التوحيد الاختصاصى

فالحمل شائعا مقولا- هو هو ليس سوى اتحاد ما تحمله و هذا هو كونها و تحقّقها و جعلها، و كونه؛ اى التثبيت أو الثبوت 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 محضا 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 للمكوّن؛ اى بمحض كون المكوّن محققا 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 أنّه أصيل، ليس لنا لوحدة سبيل مع الاضطرار إليها لزوما؛ إذ الماهيات لها تكثر، و الواحد هو الوجود الذى لا يكثر، فالماهيات حيث كانت متكثرة، فهى متباينة، متغايرة، فكلّ ماهية غير الأخرى مابين لها، فلو كانت الماهيات بنفسها متحقّقة، و هى متباينة، لم تبق فى دار التحقّق وحدة متأصلة اصلا. و اما الوجود فحيث أنّه واحد لا تكثر فيه، فلو كان هو المتأصل كانت الوحدة الحقيقية ثابتة متحصّلة؛ و لو لم تكن لنا الى الوحدة من حاجة، لم يكن الزام للقول بتأصله.

و لكن ما عن الوحدة من مناص لنا فى بابين: الحمل و التوحيد الاختصاصى؛ يعنى، التوحيد الذى يختصّ بهم فى الذاتى و الصفاتى و الأفعالى؛ فإنّ توحيدهم غير توحيد المسلمين، و أنّهم اخذوه من اليوياتيين، و المسلمون اخذوه من المرسلين؛ فالحمل اذا كان شائعا لا مفهوميا يعنى كان مقولا هو هو، كما تقول زيد انسان، او تقول زيد عالم، فهذا الحمل ليس فى معناه و حقيقته سوى اتحاد ما تحمله مع ما

هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٤١ و المتباينان لن يتحدافليس إلّا فى الوجود اتّحدا

و ربّنا لو لا الوجود ذاته فنفى غير مشكل إثباته

إذ يفرض اثنان من الماهية تمايزا بالذات فى الهوية

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؛ اذ لا يفرض اتّحاد آخر بينهما سواه، فلا بدّ ان يكون ما به الاتّحاد متأصلا له واقعية لا اعتباريا، و إلّا لم يحصل به الاتّحاد، هذا فى الحمل.



و اما التوحيد، فهو ليس إلا القول بوحده - جل شأنه - ذاتا، و صفة، و فعلا؛ يعنى، أن ذاته واحدة، و صفته واحدة، و فعله واحد، و لا تحصل الوحدة فى شىء من هذه المراتب إلا بالوجود؛ و ذلك بان يفرض ذاته الوجود، و صفته الوجود، و فعله الوجود، فلا بد ان يكون متأصلا، و إلا يلزم ان تكون ذاته اعتبارية مع فرض كونها وجودا، و كذلك صفته و فعله.

أمّا أن وحدته فى ذاته لا تثبت إلا بالوجود، فهو كما قلت: و ربنا لو لا الوجود ذاته؛ اى لو لم تفرض ذاته الوجود، بل فرضت ماهية، فنفى غير مشكل؛ اى ممتنع إثباته، إذ لو كانت الماهية متأصلة و كانت ذاته ماهية، فهناك يفرض اثنان من الماهية تمايزا بالذات؛ اى بتمام الذات فى الهوية، لا ببعضها حتى يحتاج الى جنس و فصل، و ليس تركيب هناك أصلا. فإن الوجود المشترك، امر انتزاعى، و كان فى ذاك؛ اى فى نفى الشريك الوجود فصلا، يفصل به الخصومة و يحسم به مادة الاحتمال، اذ لا يمكن فرض وجودين متباينين بالذات، اذ الوجود ليس إلا سنخا واحدا؛ فاذا فرض وجودان، لزم الاشتراك، فلا بد بينهما من الامتياز، و سيأتى الكلام فى بساطته و وحدته.

و وحدة الصفات له تعالى أيضا حاصله، و إن تغايرت بما تدل له؛ اى من حيث مداليلها، فإن مفاهيمها و عناوينها متغايرة، متباينة، فاذا كان الماهية متأصلة، يلزم تحقق كل صفة بالاستقلال، فتكون الصفات متعددة، زائدة على الذات. و أما اذا كان الوجود اصيلا، فهى مع تغايرها مفهوما، متحدة مع الذات المقدسة، و كل مع

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٤٢ و وحدة الفعل به تقر أيضا و إلا تكثر الصواد

و تلك غير وحدة المؤثر توحيد أفعال بمعنى آخر

و الدفع أن كونه الواحد لا يثبت إلا بعد أن تأصلا

فذاك دور ثم ما توافق عليه كل من عليه وافقا الآخر أيضا مصداقا و وجودا، و وحدة الفعل به؛ اى بالوجود، تقر و تثبت أيضا، و إلا تكثر الصواد؛ لأن الماهيات متباينة، فاذا كانت متأصلة، كانت الصواد لا محالة متكررة؛ و أما اذا كان الوجود اصيلا، فالصادر واحد، و هو الوجود المنبسط الظلى، و يعبر عنه ب «المشيئة» و «الكلمة»؛ و تلك غير وحدة المؤثر التى يقول بها الفلاسفة و الأشاعرة، و يعتبرون عنها بقولهم: «لا مؤثر فى الوجود إلا الله»، فإنه توحيد أفعال بمعنى آخر، فإن 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 يختص بكل منهما بالخصوص؛

أما الأول: فهو أن كونه؛ اى الوجود هو الواحد من دون تكثر و تعدد فيه، لا يثبت إلا بعد أن تأصلا، اذ لا يراد به مفهوم الوجود، فإنه واحد لا شبهة فيه و لا اختلاف، بل إنما يراد به حقيقة الوجود، و هى التى يدعى كونها واحدا، و يدعى أنها المحتاج إليها فى الحمل و التوحيد؛ و هذه الوحدة لا يمكن ادعائها له إلا بعد الفراغ عن تأصيلة و اثبات الحقيقة له، فذاك دور واضح، هذا أولا؛ ثم ما توافقا عليه؛ اى على كونه واحدا كل من عليه؛ اى على تأصله وافقا، فإن القائلين بتأصله أيضا قد اختلفوا:

فطائفة من المشائين قالوا بتعدد الوجود و تكثره كالماهيات، إلا أنها متباينة بتمام ذواتها؛ و قال الداماد: «أن الوجود واحد، و هو الله لا وجود لغيره.»

و الحاصل: أن كونه واحدا على فرض تأصيلة ككونه متأصلا مختلف فيه بين قائليه، و ما هو كذلك، كيف يفرع عليه غيره؟ فهذا الوجه المشترك من الإشكال.

و أما الثانى؛ اعنى، الجواب عن كل منهما بالخصوص: فاما عن الحمل، فحيث ان الاستدلال به مبنى على دعاوى ثلاث، هى مقدمات له: الأولى: أن صحة الحمل، تحتاج الى وحدة، حقيقة، متأصلة؛ الثانية: أن هذه الوحدة ثابتة للوجود؛ الثالثة: أن الماهيات لا وحدة لها.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٤٣ و الحمل مقتضاه وحدة فقط كونها عينية لم يشترط

و العرف و القضية الفرضية قد شهدا بمقتضى الحملية

فلا- وجودها و لا- التأصيل له مناط الحمل فيما تحمل فحاصل الدفع و الجواب: المنع عنها بأسرها، أما عن الثانية فقد ظهر اجمالا، و سيجيء الكلام فيها مفضلا، و الى منع الأولى، اشرت بقولي:

و الحمل مقتضاه وحدة فقط، و كونها عينية؛ اي خارجية، متحققة في العين، لم يشترط؛ اذ لا دليل على أن الوحدة المعتبرة، 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 الكلية التي يحمل فيها الحكم على الطبيعة الكلية، قد شهدا بمقتضى القضية الحملية؛ اي بما تقتضيه، من أن الوحدة المعتبرة ليست وحدة، عينية، تحققة، و لا أن ما به الاتحاد، هو الوجود.

أما العرف: فالمراد به الفهم الساذج 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 أما القضايا الحقيقية و الطبيعية: فمعلوم، أن 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 الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٤٤ و لا تنافي كثرة الماهية في السنخ وحدة توافقية

فلمهيات و إن تكثرت وحدة ألفه عليها خمرت

إذ الكلام في التي تصادقت بالنوع أو بالفرد لو تحققت

أو ما توافقت كذات و عرض ففيهما وحدة أيضا بالعرض

إن شئت سم «وحدة صدقية» أية الأنحاء التصادقية

و هذه الوحدة شرط الرائج لا الاتحاد بالوجود الخارجى

و هي مناط الجمع لا وجودها لولا الوجود 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؛ فلمهيات 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 بالنوع، كالحيوان و الناطق، حيث يتصادقان في الإنسان، أو بالفرد و الشخص لو تحققت كالإنسان و البشر، أو كالإنسان و زيد، و لا كلام في الماهيات المتباينة بالذات، كالإنسان و الحجر، اذ لا جهة حمل فيها اصلا، و لا في المتصادقات التي لا يمكن اجتماعها اصلا. و إنما الكلام في الماهيات المحمولة اي القابلة للحمل، و هي لا تكون إلا في الجواهر المتفقه بالنوع و الفرد، او في الجواهر و الأعراض؛ كما قلت:

أو ما توافقت كذات و عرض، كالإنسان و بياض، و زيد و العلم، ففيهما وحدة أيضا بالعرض، لكنها وحدة، عرضية، اقتراية، كما أن الوحدة بين الجواهر و الأفراد، وحدة، ذاتية، طبيعية؛ إن شئت سم هذه الوحدة المعتبرة «وحدة صدقية»؛ اي يكون بين الماهيتين اتحاد ما في الصدق أية الأنحاء التصادقية، من التصادق المفهومى، او المصادقى، او بالكلية و الجزئية، او بالعارضية و المعروضية؛ فإن الوحدة في الجميع وحدة صدقية.

و هذه الوحدة الصدقية الحاصلة للماهيات بذاتها، او باقتضاء عروضها قبل تحققها و وجودها، شرط الحمل الشائع الرائج، لا الاتحاد



بالوجود الخارجى؛ لما ذكرنا من صحة الحمل فى القضايا الحقيقية، و لا وحدة فيها إلا تلك الوحدة الايتلافية، او التوافقية، و هى أيضا مناط الجمع؛ اى جمعها و تصادقها فى الخارج، لا وجودها؛ كما زعموا أن ما به اتحادها و اجتماعها، هو الوجود؛ و ذلك لما تبين أن هذا الاجتماع

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٤٥ فإن أبوا إلا إلى قد حصلت فهى إذا تحققت تحصلت و المتباينان لو تمانعان وحدة فكيف منها انتزعا

كون الوجود مثل خيط ينتظم به الشتات ذاك شعري و هم من لوازم طبعها قبل الوجود، لولا؛ اى لو لا هذا المناط بنفسها، فالوجود لا يقودها؛ اى الوحدة؛ بدها 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 أنهما لا يجتمعان فى الوجود ابدأ، فعلم أن الاتحاد قبل الوجود، و الوجود تابع له دون العكس. فإن أبوا إلا الوحدة التى قد حصلت فى العين؛ يعنى، ان يقولوا: «إن الوحدة التى هى شرط الحمل و مناطه، لا بد ان تكون متصلة متحققة فى العين، و تلك الوحدة قبل الوجود، لا تحقق لها؛

فلنا ان نقول: فهى إذا تحققت الماهية، تحصلت أيضا بتحققها، و لا يلزم ان يكون تحققها بتحصل الوجود. فان قالوا: إن الماهية لا تحقق لها، فلم يزيدوا على المدعى إلا الدعوى.

و ان قالوا: إنها على فرض تحققها لا توجب الوحدة، فهى أيضا دعوى على دعوى.

و ان قالوا: إن ما به الوحدة، هو المتحصل الذى يكون متصلا؛ فقد زادوا أيضا دعوى على الدعوى.

و ان قالوا: إن الماهيتين، متباينتان، و المتباينتان لا يمكن انتزاع وجود واحد منهما، فقد رجع الى انكار التحقق للماهيات؛ اذ لو فرض لها التحقق و كان تحققهما واحدا كالإنسان و الناطق 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؟ فإن المتباينين بما هما متباينان، كما لا ينتزع منهما الوحدة، كذلك لا ينتزعا من شىء واحد؛ و قولهم مجيبا عن ذلك، كون الوجود مثل خيط ينتظم به الشتات، فإن 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 فى غير الوجود، كانت هذه الخاصية له أيضا، هذا أولا.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٤٦ و ليس فى التوحيد حجة لهم و إن فرضنا شبهة الباب تتم

إذ هو إلزام لمن يوحدو ليس ذا بالحكمى يسند

بل هو فيه ملزم لا مطلقا منع الاجتماع ما تحقفا

بل ليس ملزما إذ الشبهة فى دليله و لم يضر أن لا يفى و ثانيا: بعد تسليم كونهما متباينين، و المسلم عندهم أيضا، أن المتباينين ما لم تكن لهما جهة وحدة، لا ينتزعا من شىء واحد، فان سلموا لهما جهة وحدة، اوجب انتزاعهما من وجود متأصل واحد. فنقول: إن تلك الجهة المسلمة الثابتة فيهما، من قبل انفسهما، كافية فى الحمل و ان لم يسلموا ذلك، فلا محيص لهم إلا عن نقض تلك القاعدة المسلمة، أن المتباينات لا تنتزع من واحد، او الأخذ بها و الالتزام بتعدد الوجود المنتزع منه حسب تعدد الماهيات المنتزعة، هذا كله فى الحمل.

و ليس فى التوحيد الذاتى حجة لهم و إن فرضنا شبهة الباب، و هى شبهة ابن كمنونة المتقدمة، تتم؛ فإن غايتها على فرض تماميتها، اثبات اصالة الوجود بالتوحيد، لعدم امكانه بدونها، و هذا لا يغنيهم فى الإثبات الواقعى شيئا، إذ هو؛ اى التوحيد إلزام لمن يوحد خاصة، 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: أنّ التوحيد لا يتحقّق إلّا بدفع تلك الشبهة، ولا تدفع إلّا باصالة الوجود، و المفروض هنا اثبات اصالته بالتوحيد، بل هو فيه؛ اى التوحيد فى خصوص نفسه، ملزم لا مطلقا، فمن اين يجب القول باصالة الوجود فى الواجب و الممكن جميعا؟ و ليس لهم إلّا 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 ملزما فى التوحيد أيضا، إذ الشبهة فى دليله؛ اعنى، لزوم التركيب لا فى نفسه، و لم يضرّ أن لا يفى هذا الدليل الخاصّ، فإنّ غايتها على فرض تماميتها، هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٤٧ إذ ليس مقصورا به و قد مضى إبطالها و عندنا لا يرتضى

كون الوجود ذاته المقدّسة فانتظرن لدفع هذى الوسوسة

أمّا الصفات فهى عين الذات منتزعات ذاته بالذات

و هى مع أنّها من الإلزام لسنا من الوجود فى التزام

بل كونها تصادق المعانى عينيّة اخرى بمعنى ثان

تشمل للتصادق الوجودى كالعرض القائم بالوجود

فالقول بالوجود كالماهيّة لم يكف فى تحقّق العينيّة بطلان هذا الدليل بالخصوص، و هو غير مضرّ؛ إذ ليس الدليل مقصورا به؛ اى عليه، و قد مضى إبطالها؛ اى ابطال الشبهة أيضا فى مبحث التوحيد، هذا على مسلك القوم مماشاة لهم.

و لكن عندنا لا يرتضى هذا المقال من اصله، و هو كون الوجود ذاته المقدّسة، فانتظرن لدفع هذى الوسوسة و ابطالها. هذا كلّه فى التوحيد الذاتى.

أمّا الصفات، فهى عندنا (معاشر الإماميّة) عين الذات؛ و معنى ذلك: أنّها منتزعات ذاته بالذات؛ اى تنتزع عن الذات بذاته لا بقيام الصفات به، و هى مع أنّها من الإلزام أيضا كالتوحيد الذاتى، اذ لا يقول بها الأشاعرة لسنا من الوجود فى التزام بسببها، اذ لا تتوقّف العينيّة على الاتّحاد فى الوجود، اذ هى على ما عرفت و ستعرف، عبارة عن تجرّد الذات عن كلّ معنى قائم به زائدا على الذات، مع كمالها و اجتماعها لكلّ الكمال بالذات. و هذا المعنى لا يفرق فيه لا واقعا و لا اعتقادا، بين ان تكون الذات هو الوجود أو الماهيّة، بل كونها؛ اى العينيّة تصادق المعانى فى الوجود على ما فسّروها به عينيّة اخرى بمعنى ثان، غير العينيّة التى نلتزم بها و نقول، لأنّ هذه العينيّة، هى العينيّة الوجوديّة؛ اى الاتّحاد فى الوجود، اذ هو الذى يحتاج الى الوجود لتصادق المعانى. و الذى نقول به، هى العينيّة الذاتيّة، بمعنى أنّه ليس غير الذات شىء؛ و العينيّة الوجوديّة لا تلازم الوحدة الذاتيّة، بل هى اعمّ منها؛ لأنّها تشمل للتصادق الوجودى، كالعرض القائم بالوجود، فإنّ الأعراض مع زيادتها على الذوات، يصدق عليها ما قالوا فى الصفات، أنّها فى مرتبة المفاهيم متغايرة، و فى مقام الوجود واحدة، فالقول بالوجود كالماهيّة، لم يكف فى تحقّق العينيّة المطلوبة، بل يحتاج فى اثباتها الى دليل خاصّ، و هو لزوم التركيب فى ذاته تعالى. اللهم إلّا ان

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٤٨ و أمّا الأفعال، فليست كالصفة توحيدها من مبدعات الفلسفة

فإن بنوا على اتّحاد ما صدر فالعقل و الشّرع عليه ما استقرّ

و إن أرادوا أنّ ما قد فعله يكون واحدا فما الملزم له يقولوا بأنّ الوجود بسيط، لا يقبل التركيب، فاذا قلنا به، استغنينا عن دليل آخر على نفى التركيب، لكنّه تقرير آخر غير الاتّحاد فى 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 أنّ ذاته تعالى من دون تعيين، أنّه الوجود أو غيره، لا يقبل التركيب، ثمّ نقيم الدليل عليه؛ او نقول أنّ ذاته الوجود و الوجود لا يقبل التركيب، و نقيم الدليل عليه.

و أمّا الأفعال، فليست كالصفة متّحدة مع الذات، و لا هى أيضا متّحدة فى انفسها بان ترجع الى فعل واحد؛ كما قيل ذلك فى الصفات أيضا، و لا ملزم على هذا الإرجاع حتّى يحتاج الى جهة واحدة، و إنّما توحيدها بهذا المعنى الثانى، من مبدعات الفلسفة، و لم يعلم

وجه ذهابهم إليه لاختلاف تعليلاتهم.

وظنى أن حقيقة ما دعاهم إليه، هو ذهابهم الى أن ذاته تعالى الوجود، وأن الوجود لا يصدر منه العدم ولا الماهية، فلا بد أن يكون الصادر منه هو الوجود أيضا، ففعله تعالى عندهم هو الوجود، ولما ذهبوا الى وحدته، لزمهم ان يقولوا: بأن فعله واحد، لأن فعله الوجود، والوجود واحد. وهذا تعليل ظاهر على مذاقهم؛ ولكنهم عرضوا عنه، و اكتفوا بتلك التعليلات الغير الملزمة، حذرا عن الاعتراض عليهم بالمصادرة.

و كيف كان، فقد رددت 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 مبنئ على أن الخلقة تدريجية 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 كالتشبه لمدعى الحكمة و التأله أنه وجود، و الوجود لا يصدر منه إلا الوجود، و هو الواحد، و ليس وجه الله في قوله تعالى: فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثُمَّ وَجَّهُ اللَّهُ... أو ما أمرنا في قوله تعالى: وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ.

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 ادلة و حجج كالتشبه 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 اللغاة أمضى و ما سواه لن نسوغه لم يعرفوا منه سوى الترادف للكون و الثبوت ضد المنتفى فما له حقيقة عينية بها يكون كل كينونية بل هو نفى السلب أينما ذكر في واجب أو ممكن أو ما اعتبر بل طبعهم يجرى على المعروف لو أطلقوه لا على الموصوف

## تحقيق الحق في الوجود و الماهية

### إشارة

و الحق في الوجود، ما عرف اللغاة أمضى من معناه؛ اي الذي يكون عندهم معروفا و ممضى، و ما سواه لن نسوغه، و لا نريد بذلك، الاستناد في الحق الى اهل اللغاة و تحكيمهم فيه بما هم اهل اللغاة و الأوضاع؛ بل المراد، إننا لا نعرف في معناه سوى الذي عرفوه و عرفوه به، و ما وراء ذلك، فلا نعقله و لا له من الوضع شاهد.

و الذي يدعيه القائل بحقيقة الوجود من معناه، مبنئ على نقل في الاصطلاح و وضع خاص من اهله، على حسب ما يزعمون أنهم يعقلون.

**[المعنى اللغوي و العرفي 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 كينونته؛ كما زعموا أن كينونته كل شيء بالوجود، و كينونته الوجود بنفسه، بل هو نفى السلب أينما ذكر و استعمال و اطلق في واجب كان أو ممكن، أو في ما اعتبر من الأمور الاعتبارية و الانتزاعية؛ فاذا قيل: الله تعالى موجود، أو زيد موجود، أو الملكة موجودة، أو الزوجية للأربعة موجودة، فالوجود في الجميع واحد، و له معنى فارد، و هو الثبوت المساوق لنفى السلب؛ بل طبعهم؛ أي هؤلاء القائلين بأن للوجود حقيقة، يجرى أيضا بصرافته على المعنى المعروف عند قاطبة الناس، لو أطلقوه، لا على الموصوف الذي 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 في التعبير؛ أو قالوا بأننا لا نعنى بالموجود إلّا الوجود؛ أو قالوا بأن الوجود و الموجود واحد و الفرق بالاعتبار؛ أو قالوا بأن الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٥١ أما المحقق الذي في العين فهو ذوات ذا و ذى و ذين

ذاك الذي يقال شمس أو قمر أو بشر أو شجر أو الحجر

ذاك الذي يدرك بالأبصار أو متميزا عن الأغيار

و لم يكن تحقّق الذوات إلّا بأن تكون ثابتات

و كونها في العين كالفوقية منتزعات لا تأصلية

توهم ألقته ماليخولياء و ليس أهل الكشف عنها خاليا

فإن يكن هذا هي الماهية قلنا بها في الكلّ بالسوية

لكن ثبوتها على نوعين بالذات أو بغيره في العين \*\*\*

**[حقيقة الوجود عندنا، كانت ذوات الأشياء و لا غير]**

أما المحقق الذي في العين، فهو عندنا ذوات الأشياء، و هي ذات ذاء، و ذات ذى، و ذات ذين مثلا؛ أي ذوات الأشياء العينية من الواجب و الممكن؛ لكننا نمثل له بالممكن لتمكّنا من معرفته، فالذي له التحقّق، ذاك الذي يقال: شمس أو قمر أو بشر أو شجر أو الحجر، قولاً اطلاقاً من عامية عقلاء الناس، لا يعقلون للوجود حقيقة، و لا يرون إلّا الذات المشخّصة بالشخصية الخاصة، ذاك الذي يدرك بالأبصار من مبصراتها، أو بالذهن و العقل متميزاً عن الأغيار فيما لا يدرك بالبصر.

**[حقيقة الوجود عند الفلاسفة]**

و أما حقيقة الوجود، فإنها عندهم لا تدرك ببصر و لا بهويّتها متميزة عن الماهيات، و يستوى عندهم في ذلك الواجب و الممكن، و لم يكن تحقّق الذوات عندنا، إلّا بأن تكون ثابتات، فلا يتوهم من التعبير بالتحقّق أنّ التحقّق شيء، أو أنّه يزيد على الذات شيئاً، بل ليس المراد به إلّا مفاد كان التامة، لا يفيد إلّا الكون و الثبوت و الحصول، و كونها؛ أي الذوات في العين كالفوقية، منتزعات عن الوجود لا تأصلية؛ كما يقوله القائل باصالة الوجود، توهم باطل، ألقته في اذهانهم ماليخوليا، لأنّه من وسوسة النفس و تجسّم الخيال. و ليس أهل الكشف منهم عنها خاليا لتوغلهم في الوسوسة، و تجسّم الخيال الذي يسمّونه التجريد، و هم اشدّ اهتماماً بهذا القول السخيف من غيرهم، فإن يكن هذا الذي ذكرنا من ذوات الأشياء، هي الماهية التي تقابل الوجود عندهم، قلنا بها في الكلّ؛ أي كلّ من

الواجب و الممكن بالسوية من غير فرق بينهما اذا الواجب أيضا له ذات و هويته و حقيقة، إلا أنها غير معلومة، لكن ثبوتها؛ اي الماهية و تحققها على نوعين: بالذات أو بغيره في العين، و بهذا يفرق بين الواجب و الممكن، و ان ارادوا بها هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٥٢ و ادعوا الوحدة من ملزومه بدعوى الاشتراك في مفهومه و تكشف الوحدة في 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.» فكان الماهية في الاصطلاح مخصوصة بالجواهر و الأعراض و المركبات و الشئيه من الذوات المجبولة بالذاتيات اللازمة، فهو كقوله (ع): «و بتجيره الجواهر عرف ان لا جوهر له.»

### المقدمة الثانية لوحدة الوجود: دعوى الاشتراك المعنوي له

#### إشارة

دعوى الاشتراك، هي الركن الثاني للقول بوحدة الوجود بعد تأصله، فاذا تمت ثبتت الوحدة عند قائلها؛ و الكلام بعد ذلك في كيفية الوحدة. ثم مرادهم بالاشتراك المعنوي، الاشتراك في المعنى الحقيقي الذي اثبتوه بدعوى تأصيله، لا في المعنى المفهومي الذي تقدم منا، أنه مرادف للكون و الثبوت، لكنهم يخالطون بينهما في تقرير المدعى و الدليل. فأما أن ذلك منهم عن جهل بالمخالطة، او أنه تعمد بالمغالطة، و ادعوا الوحدة من ملزومه. قالوا: إن الوحدة، من ملزوم الوجود، و لا يمكن نفيها عنه، و ذلك بدعوى الاشتراك في مفهومه؛ قالوا: مفهوم الوجود واحد في الواجب و الممكن، و الجوهر و العرض، و يطلق على الجميع بإطلاق واحد، و تكشف الوحدة في الإطلاق عن

(١). البحار ٣: ٢٩٧/٢٤.

(٢). المصدر ٤: ٣٠٥/٣٤.

(٣). اعلم: أنه قد وقع الكلام بين الأولين في أن الوجود مشترك بين الماهيات و زائد عليها، أم لا؟ و المخالف على ما قالوا، ابو الحسن الأشعري، و ابو الحسين البصري و اتباعهما؛ فإنهم ذهبوا الى أن الوجود في كل ماهية عين تلك الماهية، و هذا النزاع بينهم كما ترى في مفهوم الوجود، و لعل الشيخين لم يعرفا له حقيقة، لكن القائل بالمذهب الحادث؛ اعني، كون الوجود له حقيقة واقعية، اغتتم ما استدلل القوم به على ذلك الاشتراك، ليثبت به ما ادعاه سوى هذا الذي اضافوا إليه من دليلي الانتزاع، و غرض المستدل اثبات الوحدة بها في قبال من انكرها من القائلين باصالة، و إلا فالمنكر للأصالة لا تصل النوبة معه الى ادعاء الوحدة، و هو يحمل كل هذه الوجوه على الاشتراك في 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 في العموم وضع اللغوي لا وضع إشراقيهم و الفهلوي

و ما هو المنتزع المبتدع فليحكموا فيه على ما ابتدعوا

إن تم فهو ملزم من أصيله و معنوي عند من تعقله وحدة المعروض و المصداق؛ و ذلك للتلازم بينهما، فإن معنى واحدا لا ينتزع تعقلا؛ اي عند تعقل العقل و تصوّره لو لا اتحاد المنتزع؛ اي محل الانتزاع و منشئه، فلو كان منشأ الانتزاع متعددا و متكثرا، كما في المقام، يكشف لا محالة عن وجود، جهة جامعة بينها أثرت في وحدة الانتزاع، اذ المتباينات لا تؤثر اثرا واحدا، فلا ينتزع منها معنى واحد ابدا.

لكنهم قد خلطوا أمرين في مقام الدعوى و تقريرها، فإن للوجود على حسب اللغة و المصطلح مفهومين: مفهومًا أصليًا يوافق العرف و اللغة، و مفهومًا ثانويًا اصطلاحيًا، و هو ذاك المبتدع، و ما هو الأصلي، هو المرادف للكون و الثبوت، و هو غير منتزع من واقع، متحقق، متأصل؛ إذ لا-واقعية له و لا تحقق، و ما لا واقعية له لا يحتاج في انتزاعه الى التأصل، بل هو معنى لغوي عام، يتبع في العموم وضع اللغوي لا وضع إشراقهم و الفهلوي، و وضع اللغوي 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 كفيته الانتزاع فيه تابع لكفيته الابتداء.

و الحاصل: أن المفهوم العام الذي يسلم عمومه و وحدته، إنما هو المفهوم العرفي اللغوي، و هذا لا مثبت له حقيقة واقعية، بل الجميع ناف لها كما تقدم، و المفهوم الذي يفرض له حقيقة واقعية، و يدعى انتزاعه منها، لم تسلم صحته، بل هو مورد النزاع و أول الكلام؛ و حيث أن هذا الانتزاع مبنى على تأصل الوجود، فهو مبنى على تماميته، و إن تم هذا الأصل فهو ملزم؛ أي دليل الزامي يلزم من أصيوله؛ يعني، قال باصالته كالدوام و من تبعه و جماعة من المشائين، و لكنه أيضا لم يتم عند هؤلاء، أو لا يقولون باشتراكه كالدوام، و ألا لما رغبوا عنه. و كذلك مشترك معنوي بذلك المعنى عند من تعقله، لا عند الجميع، بل على مذهبهم أيضا ليس هذا من الاشتراك في

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٥٤ بل ليس في الجزئي الاشتراك و الانتزاع شأنه الإدراك

و حاق الواقع لا يستعلم إذ عندهم كنه الوجود مبهم

ما كنهه في غاية الخفاء مفهومه من أغمض الأشياء\*\*\*

و أوردوا أيضا وجوها لا يتم بعض و بعض لا يفى بما لهم

كصحة التقسيم و هي تثبت لما هو المعروف لا ما أثبتوا شيء، لأنهم كما سيأتي يدعون أن الوجود جزئي حقيقي، و ليس في الجزئي الاشتراك، و هذا أيضا من الخلط و المغالطة، و أيضا الانتزاع شأنه الإدراك، و لا يتحقق بدونه، لأنه انتزاع من الحقيقة الواقعية، فلا بد أن يكون الانتزاع من حاق الواقع، و حاق الواقع لا-يستعلم و لا-يستكشف، إذ عندهم كنه الوجود مبهم، فكيف يمكن التوفيق بين هاتين الدعويين؟ فإن ما كنهه في غاية الخفاء، مفهومه من أغمض الأشياء خفاء، فكيف يصح دعوى انتزاع المفهوم الواضح مما لا يمكن أن يدرك؟ و في البيت اشارة الى قول السبزواري و رده، حيث قال: «مفهومه من اوضح الأشياء، و كنهه في غاية الخفاء».

### ذكر ادلتهم بعد ذلك على الاشتراك المعنوي، و ابطالها

#### 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؛ أو 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: صحّة تقسيمه الى الذهني و الخارجى، و الاعتبارى و الواقعى، مع أنّ الذهني و الاعتبارى لا تحقّق لها فى العين. فيعلم أنّ المقسم شىء لم يلاحظ فيه التحقّق، و أنّ التحقّق للمضاف إليه لا للوجود؛

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٥٥ مع أنّه ظنّى الاستدلال أعمّ مدلولاً كالأستعمال بل هو شائع و هذا نادرو لا يصاغ الأصل ممّا يندر و كالبقاء للوجود لو حصل لنا اعتقاد بالوجوب و ارتحل و انقضه بالشىء و إن راموا به ما ابتدعوه فهو لم يتّجه ثانيهما: أنّ هذا التقسيم يستعمله العرف أيضاً، و هم لا يعقلون هذا المعنى الابتداعى؛ بل نقول أنّهم اوردوا صحّة التقسيم فى وجدانهم فلم يزيدوا على الدعوى الّا الدعوى، و اذا اعتبرت من حيث العرف، فالعرف شاهد على خلاف مرادهم هذا، مع أنّه ظنّى الاستدلال، لأنّه من الأدلّة الظنية، و هو أيضاً أعمّ مدلولاً كالأستعمال الذى هو أعمّ من الحقيقة، فمحض التقسيم لا يدلّ على الحقيقة، بل هو؛ اى الأستعمال شائع كثير الابتلاء و هذا؛ اى التقسيم، نادر لا يتلى به إلّا قليلاً، فهو ادون منه فى جهة الاعتبار و الحجية، لأنّ الأستعمال لشيوعه و كثرته يمكن تأسيس الأصل عليه، فيقال: الأصل فى الأستعمال الحقيقة، و ان كان أعمّ منه فى نفسه، و لكن لا يصاغ الأصل ممّا يندر.

و الحاصل: أنّ صحّة التقسيم لو بنيت على العرف، فحكمه حكم الأستعمال فى الأعمية و الظنية، بل يمكن دعوى الأصل العقلانى من حيث الاغلبية فيه دونه، لوجود الكثرة فيه دونه.

### الثانى: [بقاء الوجود لو حصل لنا الاعتقاد، مع تبدل هذا الاعتقاد من الوجوب بغيره او بالعكس]

و كالبقاء للوجود لو حصل لنا اعتقاد، أوّلاً بالوجوب لشيء، و ارتحل ذلك الاعتقاد، و تبدل بغيره كما إنّنا اعتقدنا مثلاً بوجوب العالم، ثمّ زال هذا الاعتقاد، و اعتقدنا امكانه، فإنّ الوجود باق بعد زوال الوجوب بعينه، من دون تبدل بوجوب آخر؛ و ليس ذلك إلّا لأنّ الوجود مشترك بين الواجب و الممكن، و نظير ما اذا علمنا بأنّ زيدا فى الدار، ثمّ علمنا بأنّه عمرو، فإنّ الإنسان باق غير زائل، و انقضه بالشىء، فإنّه أيضاً مثل الوجود لا يزول الاعتقاد به، بزوال بعض مصاديقه؛ كما لو علمنا بشىء، و اعتقدنا أنّه إنسان ثمّ اعتقدنا أنّه حمار، فإنّ الشىء باقى، و مع ذلك لا يكون دليلاً على أنّه مشترك، معنوى، متأصل، بل هو دليل على اشتراكه فى المفهوم؛ و بعبارة اخرى: محض البقاء بعد تبدل الاعتقاد ليس دليلاً على الاشتراك فى الحقيقة الواقعية، الّتى هى مصداق للمفهوم، إلّا ان يقوم دليل من الخارج على ثبوت الواقعية كالإنسان.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٥٦ بل البقاء عمّ فيما يلزمه و اللازم الأعمّ لا يستلزمه و كاتحاد العدم التّقيض له فاتّحد الوجود للمقابلته و إن راموا به ما ابتدعوه من الوجود، و أنّه هو الذى ثابت فى الحالتين؛ فهو لم يتّجه عندنا، فليس هذا إلّا دعوى على الدعوى؛ بل البقاء للشىء مع تبدل الاعتقاد، عمّ فيما يلزمه، لكونه لازماً أعمّ، و اللازم الأعمّ لا يستلزمه؛ اى ذلك الاشتراك.

تقرير كونه لازماً أعمّ: أنّه قد يجتمع ذلك فى مجرّد الاشتراك فى المفهوم كالشىء، و مثله الكون و الثبوت، و المفاهيم الّتى لا تحصل لها فى الخارج و قد يكون فى الاشتراك فى الحقيقة، كتبدل زيد بعمره، مع بقاء الإنسانية. و قد يجتمع فى اللوازم الوجودية من الأعراض العامية؛ كما اذا علمنا بأنّ زيدا مثلاً ابيض، ثمّ علمنا بأنّه اسود، او علمنا بأنّه عالم، ثمّ علمنا بأنّه جاهل، و هكذا؛ فإنّ بقاء زيد فى العلمين، ليس لأجل أنّه مشترك حقيقى بين السواد و البياض و العلم و الجهل، بل مجرّد أنّه ملزوم أعمّ، يجتمع فى الوجود، مع هذا و ذاك؛ فاذا ثبت أنّ البقاء لازم أعمّ للاشتراك فى الحقيقة فلا يكون مستلزماً له مهما تحقّق.

**الثالث: [الوجود متحد كما أتحد العدم، للمقابلة التي بينهما]**

و كاتحاد العدم بين افراده، اذ لا ميز في الأعدام، و هو التقيض له، فاتحد الوجود أيضا للمقابلة التي بينهما، و إلا ارتفع التقيضان، لأنه لو فرض تعدد الوجود، و أن وجود الواجب غير وجود الممكن، ففي الممكن يصدق الوجود، لأنه ليس بوجود الواجب، و اللأعدم، لأنه ليس بعدم محض، فلا بد ان يكون نقيض الواحد واحدا.

و هذه الوجوه الثلاثة، مما استدلل به المحقق الطوسي في التجريد على الاشتراك المعنوي، لمفهوم الوجود، قبالا لأبي الحسن الأشعري و ابي الحسين البصري، القائلين بعيتته مع كل ماهية.

و هذا الذي استدلل له لا- كلام فيه، ألما أن القائل باصالة الوجود، استدلل بها أيضا على مرامه، فخلط المفهوم الاعتباري بالمصداق المتحقق الواقعي، و لكنها لا تجديه شيئا، و لما كان غرض المستدل الزام القائل بالتعدد مع قوله باصالته، اجبت أولا عن قبله، فقلت:

هداية الامة الى معارف الاائمة، النص، ص: ٤٥٧ و الدفع أن من يرى التعددا يرى مسماه نقيضا طاردا بل جاز أن يعكس الاستدلال له و ذا أحق مما قالوا

و قولهم لا ميز في الأعدام من حيث معنى السلب دون العام و الدفع: أن من يرى التعدد للوجود، يرى مسماه؛ اي مسمى الوجود نقيضا طاردا للعدم، و العدم نقيضا طاردا له؛ يعني، أنه على التعدد، ليس نقيض العدم هو الوجود الحقيقي الواقعي، بما هو وجود واقعي، حتى يلزم تعدد النقيض، بل التقيض حينئذ هو القدر الجامع؛ اي المسمى بالوجود، كما هو كذلك في المشترك اللفظي، فإن نقيض اللأعين، ليس هو العين الواقعي لتعدده، بل المسمى بالعين، و هو واحد، هذا أولا؛ و ثانيا نقول: بل جاز أن يعكس الاستدلال له؛ اي للقائل بالتعدد، بان نقول كما سلم أن نقيض الواحد، واحد كذلك يسلم أن نقيض المتعدد، متعدد، فعلى تعدد الوجود، نقول: الوجود متعدد، فلا بد ان يكون نقيضه و هو العدم متعددا، و ذا أحق مما قالوا من أن العدم واحد، فلا بد ان يكون نقيضه واحدا.

وجه الأحقية: أن النقيضين يعبر عن احدهما بالأصل، و الآخر بالنقيض، و لا يكون إلا احدهما وجوديا و الآخر عدميا، لأن احدهما ايجاب و الآخر سلب، و من البديهي أن ما هو ايجاب و وجودي اولى بجعله اصلا، و يفرع عليه نقيضه في الوحدة و التعدد من العكس، فليس لهم في تقديم العدم و رعاية جانبه على الوجود، إلا التعليل بأن العدم مسلّم على وحدته، و شاهده قولهم لا ميز في الأعدام و الوجود محلّ الكلام، فيحمل المختلف فيه على المسلّم حملا للمتشابه على المحكم، و قد اجبت على ذلك بقولي:

و قولهم لا- ميز في الأعدام، الذي مرجعه الى اتحادهما، إنما ارادوا الاتحاد و عدم الميز من حيث معنى السلب؛ يعني، أنه لا يفرق من حيث العدم بين عدم هذا و عدم ذاك و عدم ذلك دون الميز العام؛ يعني، الميز الكلي؛ يعني، أنهم لم يريدوا بنفي الميز المشتب للوحدة، نفى الميز الكلي، بحيث لا يكون بينها جهة ميز اصلا، كيف؟ و قولهم الأعدام شاهد على لحاظ التمايز، و إلا فليس إلا عدما إلا اعداما، بل إنما ارادوا نفى الميز و حصول الاتحاد في حقيقة العدم من حيث هو عدم، و الاتحاد

هداية الامة الى معارف الاائمة، النص، ص: ٤٥٨ و الواحد المطلق لا المضاف و يتبع الوجود لو يضاف و العدم المضاف و المضاف له ليسا حليفيين على المماثلة

و وحدة المفهوم لم يفتر ثبوتها لواحد بالآخر من هذه الجهة، لا ينافي تعدد العدم من حيث مقابله للوجود لو فرض تعدده، و العدم الواحد، هو المطلق لا- المضاف، و يتبع العدم الوجود لو يضاف؛ فاذا فرض أن الوجود المضاف الى الواجب غير المضاف الى الممكن، فالعدم المقابل للوجود المضاف، يكون عدما مضافا أيضا، فيتعدّد بتعدده. و أيضا العدم المضاف، اي عدم كان، و المضاف له؛ اي مع المضاف له، ليسا حليفيين على المماثلة، و مماثلين في المقابلة؛ بل قد يكون الأصل واحدا و التقيض متعددا، اما خارجا، كالشمس و اللأشمس، و كالقديم و اللأقديم؛ او بالحقيقة كالإنسان و اللأنسان، و الأبيض و اللأبيض؛ و قد يكون بالعكس، كالحادث و اللأحادث، و الكائن و اللأكائن؛ و الكلي و اللأكلي؛ و قد يكونان معا متحدين كالفرد و اللأفرد، و الزوج و اللأزوج، و الثور



و اللانور و الظلمة و اللأظلمة، و العلم و اللأعلم من الضدين الذين لا ثالث لهما؛ و قد يكونان معا متعددين كالحيوان و اللأحيوان، و الجواهر و اللأجواهر، و العرض و اللأعرض.

### [لازم القول باصالة الوجود، الاشتراك اللفظي]

ثم إن لازم القول بتأصل الوجود و تعدد افراده كالمشائين، الاشتراك اللفظي؛ سواء صرّحوا به أم لم يصرّحوا، و لا اعلم أنهم صرّحوا به. نعم، في كلام الأشعري و البصري على ما نسب إليهما، التصريح به؛ فإنهما قالا- و الوجود في كلّ ماهية عين تلك الماهية، و الاشتراك في اللفظ، و مع ذلك، إرادة الاشتراك اللفظي المصطلح، المستلزم للأوضاع المتعددة منه بعيد، كبعد ارادتهما الحقيقة من الوجود.

و كيف كان، فالمدى نقول به، هو الاشتراك المعنوي في المفهوم العام، دون المعنوي أو اللفظي في المفهوم المتأصل، و الأدلة التي ذكرها، دالة على ما ذكرنا لا على ما ذكره.

و وحدة المفهوم المجرد عن التأصيل، لم يفتقر ثبوتها لواحد من الوجود و العدم بالآخر؛ اي بنقيضه، لبدهاه كلّ منهما في نفسه من دون حاجة الى الإتعاب؛ فإن مفهوم الوجود واحد من دون حاجة الى اثباته بوحدة العدم، و كذا مفهوم العدم، هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٥٩ و لا بنفي الميز مفهوم العدم و لا به اللاميز، خصّ بل يعمّ و زيد: أنّ الكلّ آية له و يلزم التعطيل من أهمله و الدفع: أنّ الآية العلامة و إنّما الخصم بنى مرامه

على مقال مدعى العلية في الخلق ثم شرطه السينخية لا حاجة في وحدته الى اثباته بوحدة الوجود. و لا يفتقر أيضا بنفي الميز مفهوم العدم؛ يعني، أنّ بدهاه الوحدة لمفهوم العدم، بحيث لا- تحتاج في اثباته الى التشبث بقولهم: لا ميز في الأعدام و لا به؛ اي بالعدم اللاميز، خصّ بل يعمّ؛ يعني، أنّ عدم الميز في الأعدام اذا كان المراد به من حيث العدم، لا اختصاص له بالعدم، بل الحكم جار في الوجود أيضا؛ فإنه يصحّ ان يقال لا ميز في الوجودات من حيث الوجود؛ اي 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 استدلّ بها السبزواري في منظومته:  
الأول: أنّ الكلّ؛ اي كلّ الأشياء آية له تعالى، و لا يصحّ كونها آية إلا بفرض السينخية، اذ لا يكون المباين، آية للمباين و لا تتصور سنخية بين الأشياء و موجدتها إلا بفرض الاتحاد في الوجود، فيلزم الاشتراك المعنوي في حقيقة الوجود.  
الثاني: و يلزم التعطيل للعقول عن المعرفة من أهمله؛ اي الاشتراك و الاتحاد، لأنه اذا قلنا: يا موجود، فاما ان نعرف منه من الحقيقة ما نعرفه من غيره في قولنا زيد موجود، و عمرو موجود، أو نعرف غيره و غيره العدم، او لا نعرف شيئا، فيكون من لقلقه اللسان؛ و منكر الوحدة حيث لا- يقول بالأول، و لا- يمكنه القول بالثاني، لأنه انكار الصانع، لا محيص له إلا عن الالتزام بالثالث؛ و هو معنى تعطيل العقل عن المعرفة.

و الدفع: اما للأول، فهو أنّ الآية هي العلامة و بمعناها، و كون الشيء علامة لشيء، لا يستلزم لسنخية بينها و بين ذى العلامة، و من ذلك، الدلالة الوضعية لفظية و غير لفظية.

و إنما الخصم بنى مرامه على مقال مدعى العلية في الخلق؛ اي الخلقه، ثم شرطه بعد ذلك السنجية بين العلة و المعلول، فحيث اعترف بهذا المقال، بنى عليه مدعاه؛

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٦٠ و لم يجد سنجية مواصلة إلاً بوحدة الوجود حاصلة

و هي مقالة لدينا فاسدة بل ذاته عن خلقه مجردة

لو كان علة لكان موجابل فاعل مرید شاء أو أبى

و ليس تعطيل العقول فاسداً إذ ما لها فيه مجال أبداً

بل ليس تعطيل لأصل المعرفة و إنما التعطيل في أن نصفه

و قد كفى فهما من الموجود أن ليس بالمعدوم و المفقود

و كون ذاته وجوداً نفهمه من غيره خطيئة توهمه و لمّا لم يجد سنجية، مواصلة، توجب التواصل بين الخالق و المخلوق، إلاً بوحدة الوجود حاصلة. فرضها هي السنجية هاهنا، ثم حمل كون الأشياء آية على ما اعترف به و فرضه، و إلاً فمجرد كون الشيء، لا يستلزم وحدة و لا- سنجية. و هي؛ اي العلية بين الخالق و المخلوق، مقالة لدينا فاسدة من اصلها، فكيف بالتفريع عليها؟ بل ذاته عن خلقه مجردة، لا سنجية بينهما اصلاً، و القول بها عندنا كفر صريح؛ اعادنا الله منه! لو كان تعالى علمه لخلقها لكان موجبا، لأن الإيجاب من لوازم العلم، بل هو تعالى فاعل مرید شاء شيئاً أو أبى، و الفاعل المرید لا سنجية بينه و بين مفعولاته؛ كما أنه لا سنجية بين زيد و كتابته و تجارته و صناعته و زراعته.

و امّا دفع الثاني: فهو كما قلت: و ليس تعطيل العقول عن المعرفة بالحقيقة التي هي مدعاه الخصم فاسداً، إذ ما لها فيه مجال لتلك المعرفة أبداً، بل ليس تعطيل لأصل المعرفة، و إنما التعطيل في أن نصفه، و التعطيل في التوصيف، لا سيما 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 تقدم 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 وجوداً 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: ٢٦٧ / ١.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٦١ بل هم من المعنى الذي تخيلوا لم يعرفوا الكنه فهم قد عطّلوا

و لو فرضنا الفهم شرط المعرفة فما الذي صح هذه الصفة

كذا الصفات لم يجر أن مثلت و أنها لو اجملت ما عطّلت

و ليس من عبادة المجهول و لا من التعطيل في العقول

أن يقصد الموجود و المليك له العالم القادر لا شريك له

فيعرف الكلّ من الآثار من غير تشبيه لدى استحضار

و أمّا الإبطاء فذا مؤيد للعرف لا لما به تفردوا اي توهم ذلك لأنه تشبيه و تمثيل؛ بل هم من المعنى الذي تخيلوا، لم يعرفوا الكنه أيضاً، كما اعترفوا به، فهم قد عطّلوا أيضاً عقولهم عن المعرفة.

و أيضاً، و لو فرضنا الفهم شرط المعرفة المخرجة عن التعطيل، فما الذي صح 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 أنها لو اجملت ما عطّلت؛ يعنى، أنه يكفى فى معرفتها ما يكفى فى معرفة الذات من الإثبات بما يخرج معه عن حدى التعطيل و التشبيه، و ليس فى الإثبات على الاجمال تعطيل و لا على لزوم الزائد عليه دليل، و ليس يعد من عبادة المجهول، و لا- من التعطيل فى العقول أن يقصد الداعى الموجود و المليك له، العالم القادر لا شريك له، فيعرف الكل؛ اى كلاً من الصفات من الآثار فيعرف العلم بآثاره و القدرة بآثاره، و هكذا من غير تشبيه لها بصفات المخلوقين، لدى استحضار لكل من مفاهيمها فى الذهن.

الثالث: ممّا زيد على الوجود تأييداً، الإيطاء و هو تكرار القافية فى الشعر، و ذلك مستهجن عند الادباء، قالوا تكرار الوجود فى الشعر يعد عند البلغاء من الإيطاء، و ذلك يؤيد كون الوجود واحداً معنى.

و الجواب عنه، ما قلت: و أمّا الإيطاء، فذا مؤيد للعرف؛ اى المعنى العرفى، 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 أيضاً بوجوه بارده من كون معطى الشئ ليس فاقده

لكن عنوا تسلطاً لما فعل كقدرة المعطى على ما قد بذل

و كونه سنخاً لما قد أوجده بينى على العلة دون القاعدة

مع أنه لم يبق فى الإيجاد معط و معطى مع الاتحاد

بل عندنا أيضاً على المفسرينقض بالأعراض و الجواهر

قد كيف الكيف و كان فاقده و جوهر الجوهر، ليس واجده

### [الاستدلال بوجوه آخر]

#### إشارة

و زيد أيضاً بوجوه بارده أخرى، استدلال بها السبزواري فى حاشية شرحه على منظومته، ردّاً على القائلين بتعدد الوجود و تباين الوجودات مع تأصله الزاما لهم:

#### الأول: من كون معطى الشئ ليس فاقده،

و هى عندهم قاعدة بديهيّة، قال:

«و لو قلنا بتعدد الوجود و تباينه، لم تصحّ هذه القاعدة، لأنّ كلّ وجود على قولهم غير الآخر و مباين له، فوجود الواجب غير وجود الممكن، فكيف يكون معطياً له؟ فلا يمكن تصحيحها إلّا بالوحدة.

و الجواب ما قلت: لكن عنوا تسلطاً و مالكيّة لما فعل؛ كقدرة المعطى على ما قد بذل؛ يعنى، أن مرادهم انّ المعطى لا يكون فاقدا للعطاء من حيث القدرة و الاستيلاء لا أنّه لا بدّ ان يكون واجداً فى ذاته عين ما يعطى و كونه؛ اى المعطى سنخاً لما قد أوجده، إنّما بينى على العلة و يصحّ بضميمتها دون القاعدة؛ اى قاعدة «معطى الشئ ...»؛ يعنى، أنّ السنخيّة متفرّعة على العليّة و المعلوليّة التى مرّ ذكرها، لا على هذه القاعدة. هذا، مع أنه لم يبق فى الإيجاد معط و معطى مع فرض الاتحاد إلّا بالاعتبار. فان ارادوا بالقاعدة، محض الاعتبار، فهى ساقطة عن الاعتبار، و نحن لا نسلّمها منهم إلّا على ما فسرنا، بل عندنا أيضاً على المفسّر؛ اى الذى فسروا به القاعدة، ينقض بالأعراض و الجواهر؛ فإنّها أيضاً 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٦٣ و أولها لبنا إلى الوجود ليس سوى الجمود بالجمود  
و أن منه صحّ قول الحكماء العلم بالعلّة ممّا استلزما  
علما بمعلول فلو تباينا ما استلزم المباين المباينا  
و الدفع: أن ذا من الملازمة و ليس مبتيا على ما ألزمه  
فالمتلازمان مع تباين تلازما في 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 إلّا اعتبارية، و ما هو المفاض من المبدأ الفياض بالإفاضة الإشراقية، هو الوجود لا غير،  
ليس هذا التأويل سوى الجمود بالجمود، لما سخت الشبهة و الفساد في اذهانهم فهم في العمى يعمهون، و عمّا رسخوا عليه لا ينتهون.

### الثاني: [العلم بالعلّة، يستلزم العلم بالمعلول]

و أن منه؛ اي من الاتّحاد صحّ قول الحكماء فيما قالوا: العلم بالعلّة ممّا استلزما، علما بمعلول، فلو تباينا، و لم يكن جهة اتّحاد بينهما، و  
جهة الاتّحاد هي الوجود، ما استلزم المباين المباينا، و هو ظاهر، فإنّ المباين، لا يلازم المباين.  
و الدفع: أنّ ذا؛ اي 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 آياهم بزعمه. فالمتلازمان في الوجود مع تباين بينهما، تلازما في العلم و التبين، اذا تبيين  
احدهما تبيين الآخر، و اذا علم باحدهما، علم بالآخر من دون وحدة و لا سنخية، و لا بعلة و معلولية؛ فإنّ هذه الملازمة حاصله في  
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 المتقدّم بعبارة اخرى.

(١). البحار ٤: ٢٢٩/٣ و ٣٠٥/٣٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٦٤ و منه صحّ قول بعض معتمدأن وجود علّة 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 بأنّ وجود علّة تمام حدّ، و الجواب عنه]

قال (اي السبزواري): و منه اي من الاتّحاد صحّ أيضا قول بعض معتمد عليه في الحكمة، و في عبارته بعض الأساطين أنّ وجود علّة  
تمام حدّ لوجود المعلول، و وجود المعلول حدّ ناقص لوجود العلة؛ فإنّ هذا لا يستقيم إلّا على وحدة الوجود، فإنّ المباين لا يكون  
حدّا للمباين، لا تاما و لا ناقصا.

و الجواب عنه: أنّ قوله ليس حجة، لأنّ رأى و نظر، و الرأى ليس؟ حجة، سيّما في الحكمة. بل و لا معنى له لو لا ان كان على ذاك  
المرام؛ اي وحدة الوجود، قاله اذ لا معنى لكون شىء حدّا تاما، او ناقصا لشىء من دون اتّحاد في تمام الذات أو بعض الذات، و لا

يمكن فرض هذا الاتحاد إلّا بفرض وحدة الوجود، فالاستدلال بمثل هذا الكلام، مصادرة، لأنه أول الكلام.

### في بساطة حقيقة الوجود عند القائلين بحقيقته و وحدته

#### إشارة

اعلم: إن المتكلمين أيضا قالوا بوحدة الوجود و بساطته و اشتراكه، لكنهم يعتبرون ذلك كله في المفهوم، و استدلوا لوحده بالاشتراك، و للاشتراك بالثلاثة التي اشرنا إليها و للبساطة، بأنه عارض لجميع المعقولات، فلا معقول اعتم منه، فلا جنس له، و ما لا جنس له، لا فصل له، و غير ذلك من الوجوه، و لا كلام لنا معهم. انما الكلام مع القائلين بتأصله و حقيقته.

#### [تقرير بساطة حقيقة الوجود]

و دعوى بساطته، و هو؛ اى الوجود بالحقيقة التي اثبتوها لديهم أبسط الأشياء، لا شيء أبسط منه و يكون عقلا و خارجا بلا أجزاء؛ اى 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؛ يعنى، أنه لو كان له جنس، فلا- يخلوا امّا ان يكون جنسه من نفسه؛ يعنى، الوجود، او من غيره؛ فإن يكن الجنس غيرا؛ اى غير الوجود، فذو تقوم بضده من

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٦٥ و إن يكن هو الوجود يلزم قلب مقسم إلى المقوم

و حيث لا جنس له لا فصل له فليست أجزاء له محصلة

و ليس بالتّوع إذ التشخص كالفصل للجنس به يحصص

فهو إذن حقيقة جزئية مشخص بذاته الشخصية

و الدفع أنّ ذا على التأصل و كونه مؤصلا 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، امّا ماهية أو العدم، و هذا محال؛ و إن يكن الجنس هو الوجود أيضا، يلزم قلب مقسم؛ اى انقلابه إلى المقوم، لأنه اذا كان للوجود جنسا، فالوجود فصل مقسم له؛ و اذا كان جنسه أيضا وجودا. و الجنس مقوم الشيء، صار المقوم و المقسم 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؛ اى 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 مادّة و صورة؛ و ليس بالتّوع أيضا بهذا البيان، إذ التشخص الذي يحتاج إليه النوع كالفصل للجنس به يحصص، الفصل كما يتحصص الجنس بالفصل و التشخص بالوجود، فاذا كان النوع هو الوجود، انقلب المحصص المقسم مقوما أيضا، فهو إذن حقيقة جزئية مشخص بذاته الشخصية، لا بمشخصات غير حقيقية.

و الدفع على المدى سلكناه: أنّ ذا كلاً، مبنئ على التأصيل للوجود و كونه مؤصلا ممّا لم يعقل عندنا، فنحن مستريحون عن هذه الأقاويل و التعاليل، و امّا عن قبل من ارادوا الزامه؛ اعنى القائل بالتعدد، و ان كان لا يهمنّا ذلك، الّا انى تطوّلت عليهم تطفلا، فقلت:

و الاشتراك الذي اقروا به، يلزم التعددا، دون الجزئية الحقيقية، فلا بدّ إمّا ان

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٦٦

يكون متعدّد الأنواع، كالحوان، او متعدّد الأفراد، كالإنسان؛ كذا اللزوم؛ اي لزوم التعدد من تشكك بدا، فإن التشكيك الذي التزموا به للوجود، مستلزم لتعدده، غاية الأمر، التعدد في الأفراد المتحدّة الحقيقة.

### [جنس الأجناس بسيط عندهم]

و أيضا جنس الأجناس بسيط عندهم، كالجوهر و الكمّ و الكيف، و ساير المقولات التسع من الأعراض، فإنّها لا جنس لها، و إلّا 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 كالحوان و الإنسان، و ان كان عرضا كالبياض، فهما عرضان؛ فإنّ جنس البياض و فصله أيضا لون، فما هو المقسّم بعض من المقوم في الجوهر و العرض؟ و على هذا، فلا مانع من ان يكون الوجود مع بساطته جنسا تحته انواع، و يكون مقسّمه أيضا الوجود باعتبار خاصّ. و اما قولهم في تركّب الوجود من الوجود، يلزم ان يكون مفيد اثبته مفيد ماهيته. قلنا: أوّلا لا يلزم ذلك، اذ على التعدّد فالوجود الذي هو جنس و مفيد ماهيته غير الذي هو مفيد اثبته، إمّا واقعا أو بالاعتبار؛ و ثانيا: لو سلم ذلك، فإنّما يثبت ذلك أيضا بساطته، و يمنع عن تركّبه جنسا و لا يمنع عن تعدّده نوعا، فيكون جنسا بسيطا تحته انواع.

### في أنّ كلامهم في جزئية الوجود و بساطته، و جزئية الواجب و بساطته، دورى

#### إشارة

اعلم: إنّ هؤلاء القائمين 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. فتخبطوا فيه و خبطوا كثيرا في توفيق ذلك بين الواجب و الممكن، و من شدّة حيرتهم، لم يعرفوا الدليل من المدلول عليه، فاتخذوا الدليل دوريا؛ كما عرفت في استدلالهم على التأصيل بالتوحيد. و من ذلك أيضا مسئلة جزئية الوجود و بساطته، و جزئية الواجب و بساطته، فقد استدّلوا بكلّ منها للآخر، و الى ذلك اشرت بقولى:

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٦٧ و كونه شخصا بلا تركّب ألزمهم تخصيصه بالواجب

إذ غيره زوج كذاك ألزما القول بالواجب قولاً بهما

فعلّلوا اختصاصه بالواجب بانه عن شركة ذاتا أبى

لأنه إن يجب التجرد له فكلّ ممكن مجرّد

و إن نقيده بلا تجرّد فليس واجب من المجرّد

و إن بلا شرط فكلّ يفتقر بالغير في تحصيل ما فيه اعتبر و كونه شخصا؛ اي جزئيا بلا تركّب؛ اي كون الوجود، جزئيا، حقيقيا، بسيط، غير مرّكّب الزمهم تخصيصه بالواجب، إذ غيره؛ اي الممكن، زوج؛ فإنّ من المسلّمات الواضحات عندهم، أنّ الممكن زوج تركيبى، فالترامهم 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، فعلّلوا اختصاصه؛ اي الوجود بالواجب، بانه عن شركة ذاتا أبى؛ اي بأبى حقيقة الوجود عن الاشتراك، لأنه لا يخلو فرض الاشتراك عن احد ثلاثة: فاما اين يكون الحدّ المشترك، و هى الحقيقة المطلقة مقيدا في ذاته بالتجرّد 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 مجرّد، لأنّ المفروض اشتراك الواجب و الممكن في الوجود، و المفروض وجوب التجرد له، فيجب ان يكون كلّ ممكن مجرّدا. و هذا باطل بالضرورة. و إن نقيده بلا تجرّد، فليس واجب من المجرّد، لأنّ المفروض أنّ الواجب وجود، و الوجود واجب فيه عدم التجرد، فيلزم القول بعدم تجرّد الواجب و هو محال. و إن فرض بلا- شرط، فكلّ من الواجب و الممكن، يفتقر بالغير في تحصيل ما فيه اعتبار، من التجرد و اللاتجرّد؛ لأنّ المفروض، أن نفس الذات المشتركة مطلق من حيث ذاته، فيكون التقييد من قبل غير الذات، فيلزم افتقار الواجب. قال في شرح الهداية: «هذه هي الكلمات الدائرة على السنة القوم في هذا المقام».

هداية الائمة 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 يضمّ إليه غيره لأن ينفي العدم

فالواجب الوجود عين ذاته اذ الوجود قائم بذاته

و حيثما الواجب جزئيا عرف فما يكون عينه به وصف

فليس كليًا 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 بأنّه موجود ذهنا و خارجا بلا- معيته؛ اي بلا انضمام الوجود إليه. و لكن لا افتقار للوجود في اتصافه بالموجودية أن يضمّ إليه غيره، لأنّ ينفي العدم، فإنّ الوجود بذاته، متّصف بالموجودية من دون حاجة الى انضمام شيء 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 بالجزئي، وصف أيضا، و كذلك بغيره من الصفات، فليس كليًا و ليس عارضا، و لا مقسما و لا مبعضا.

### [كلام قطب الدين الرازي في جزئية الوجود و الواجب و بساطتهما]

قال في شرح الهداية: قال بعض المحققين (و هو قطب الدين الرازي):

«كلّ مفهوم مغاير للوجود كالإنسان، فإنّه ما لم ينضمّ 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 المذى هو الوجود؛ و كلّ ما هو محتاج في كونه موجوداً الى غيره، فهو ممكن، اذ لا- معنى للممكن إلّا ما يحتاج في كونه موجوداً الى غيره؛ فكلّ مفهوم مغاير للوجود، فهو ممكن، و لا- شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من المفاهيم المغايرة للوجود بواجب».

و قد ثبت بالبرهان، أنّ الواجب موجود، فهو لا يكون إلّا عين الوجود الذي هو موجود بذاته، لا بامر مغاير لذاته. و لما وجب ان يكون الواجب، جزئياً، حقيقياً، قائماً بذاته، و يكون تعينه بذاته لا بامور زائدة على ذاته، وجب ان يكون الوجود أيضا

هداية الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٦٩ و الدفع أنّ مثل هذه العلل يبني على التأصل الذي بطل

فذلك المفهوم ممّا يلزم محذور الاشتراك لو يعتم

و ذاك في حصوله لم يفتقر الى انضمام و بذاته يقر كذلك، اذ هو عينه، فلا يكون الوجود مفهوما كلياً يمكن ان يكون له افراد، بل هو في حدّ ذاته جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد و لا- انقسام، و قائم بذاته عن كونه عارضا لغيره. فيكون الواجب هو الوجود المطلق؛ اي 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 وجوه مختلفة و انحاء شتى، يتعدّد الاطلاع على ماهياتها، فالموجود كلى و ان كان الوجود جزئياً حقيقياً.»

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 المصادق؟ ثم انظر الى من تأخر عنه كيف اتخذوا هذا الكلام كأنه وحي الملك العالم يأخذه بعض من بعض و ينقله بعض من بعض.

قال اللّاهيجي: فقد ذكر المحققون من العلماء دلائل قطعية على هذا المدعى ردّاً لإنكار الجاحدين و طعن الطاعنين، الذين ليس لهم ذوق سليم فطرتي، و من جملتها ما ذكره افتخار العلماء المتأخرين، افضل الحكماء المتألهين، الأمير السيد على الشريف الشيرازي.»  
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 راسخاً فى العلم.» انتهى.

و الدفع: أن مثل هذه العلل يبنى على التّأصل الذى بطل، و لم يتمّ عليه دليل فذلك المفهوم المنتزع عن المتأصل، ممّا يلزم محذور الاشتراك المتقدّم لو يعمّم، لأنه إذن كلى طبيعى، فلا محالة يكون امّا مقيداً بالتّجرد أو اللاتّجرد، او مطلقاً و ذاك المفهوم أيضاً فى حصوله؛ اى صدقه أو تحقّقه بزعمهم، لم يفتقر إلى انضمام، و بذاته يقر بالتّخفيف؛ اى يثبت (من وقر، يقر) اذا ثبت و سكن، و منه قوله تعالى: وَ قَرَنَ فِى

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٧٠ و ما به نقول وصف منتزع ليس له ذات و معناه يسع

كالتّشّىء بالإطلاق ما له حرج تجرّد و اللاتّجرّد اندرج \*\*\*

و الله إذ قالوا هو الوجود و فى الوجود انحصر الموجود

اشكل أمر ممكن الوجود و كونه زوجاً بلا جحد

فالتزموا صوناً عن الإنكار بأنّ ذاك كلّ اعتبارى

و أنّه يوصف بالموجود إذ كان منسوباً الى الوجود يُؤيّد كُنْ على قراءة الكسر و ما به نقول من مفهوم الوجود، وصف منتزع عن تحقّق الشىء، و كونه و ثبوته، و هذا المفهوم ليس له ذات محقّق فى العين حتّى يكون الوجود قائماً بذاته؛ و معناه و هو صرف الثبوت يسع كلّ شىء فى الواجب و الممكن، كالتّشّىء حيث تعمّ جميع الأعيان، فالإطلاق فيه ما له حرج من محذور الاشتراك، بل تجرّد و اللاتّجرّد اندرج فيه من غير محذور.

### تقرير قولهم فى وجود الممكن، و زوجيته، و كيفية بسط الوجود على الماهيات

و الله إذ قالوا هو الوجود كما عرفت، و فى الوجود انحصر الموجود، و المتحقّق حيث لا- موجود عندهم، و لا متحقّق سوى الوجود، اشكل عليهم امران:

احدهما: أمر ممكن الوجود من حيث وجوده، لأنّ الوجود عندهم منحصر بالواجب، فلا وجود للممكن؛

و ثانيهما: كونه زوجاً تركيبياً عندهم بلا- جحد. فإنّهم قالوا: كلّ ممكن زوج تركيبى، له ماهية و وجود، و مع حصر الوجود فى الواجب، كيف يكون الممكن زوجاً تركيبياً؟

فالتزموا صوناً عن الإنكار و دفعا للاضطرار و الزاماً للإقرار، بأنّ ذاك كلّ؛ اى وجود الممكن و زوجيته، اعتبارى لا حقيقى، و أنّه إنّما يوصف بالموجود، و يقال الممكن موجود، و الإنسان موجود، و الحيوان موجود، و هكذا، إذ كان منسوباً الى الوجود؛



(١). الاحزاب ٣٣: ٣٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٧١ فانكروا الممكن في الحقيقة و لقلق اللسان للمضيقة

و حيثما تكثّر الوجود في العين غير قابل الوجود

قالوا: بأنّ كلّ ذاء، وجود منبسط ببسطه وجود

فاضطربوا في أنّه 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 أنّه 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 اي باعتبار نسبتها الى الوجود، فانكروا الممكن في الحقيقة، إذ انكار وجوده في الحقيقة

انكاره في الحقيقة. و لكن لقلق اللسان للمضيقة، و من اجل الاضطرار، فآمنوا بألستهم و لم تؤمن قلوبهم؛ يقولون بأفواههم ما ليس في

قلوبهم، بل مقتضى تألهم انكار الوجود لغير واجب الوجود.

و حيثما تكثّر الوجود في العين، غير قابل الوجود، فإنّ الموجودات من السماء و ما فيها، و الأرض و ما عليها من الأنواع المختلفة من

الكثرة، بحيث لا يحصيها إلا بارئها، قالوا: بأنّ كلّ ذاء، وجود أيضا لكن لا وجودات متعدّدة، بل وجود، واحد، منبسط، ببسطه وجود و

يفيض الجواد الفياض، فاضطربوا بعد ذلك في أنّه كيف انبسط على الماهيات بوجه لا يوجب التقسيط و التجزئة؟ و أنّه هل بها اختلط

أم لا؟

و على الثاني، فمن أين به قد نسبت اذا لم يختلط بها؟ و لو تصوّرنا النسبة بوجه ما، هل كسبت الماهيات بالاختلاط، او بسبب النسبة،

وجودا حقيقيا، أو ما اكتسبت؟

ف قيل في تصحيح ذلك كلّ: بسطه على الماهيات على وجه الإشراق و الإضافة و النسبة اشراقية، و أنّه؛ اي الوجود باق مع اشراقه على

الإطلاق و الصرافة من دون تجزئة و تقسيط، و ليست الكثرة باختلاط له معها تركيبا أو اقترانا، فيتكثّر بتكثّر التركيب و الاختلاط معها،

لكن وجودات محضه غير ممتزجة حاصله بالانبساط، و إنّما تكثرت و صارت وجودات بكثر الحدود الاعتبارية، و اختلفت بهذا

الاعتبار أيضا مراتب الوجود في الشدة و الضعف؛ إذ الماهيات له؛ اي للوجود، حدود بالاعتبار لا بالحقيقة. و اما في الحقيقة فهي

منتزعة من الوجود، ما لها وجود و تحقق، لا قبل بسط الوجود عليها و لا بعده، فهي لم تكتسب به وجودا اصلا.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٧٢ فالكثرة المحدودة المضافة غير الذي عار عن الإضافة

و هي على تجريد الاعتبارين، و ليس غيره في الدار

فهي بالاعتبار كالعكوس له فكثره في وحدة المعكوس له

و قيل: إنّها له مجالى و قيل: غير ذا من الأقوال

تنبئ عن تخالف الأنظار أو في المثال فرق اعتباري

و كلّ ذا تحزّص بالغيب و فتح باب الزيب في اللاريب و قد قالوا: الماهيات أو الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اصلا. و حينئذ

فاجتمعت في هذه الوجودات المتكثرة المحدودة بالحدود الاعتبارية جهتان: جهة المحدودية الظاهرية، و ان كانت اعتبارية؛ و جهة

النفسية الأصلية مجردة عن الإضافة.

فان لوحظت بجهة الإضافة، فالكثرة المحدودة المضافة، و هي الوجودات الخاصة، غير الذي عار عن الإضافة؛ اعني مطلق الوجود، و

هي ان لوحظت على تجريد الاعتبار، فهي عين؛ اي عين الوجود المطلق، و ليس غيره في الدار، فهي اي الوجودات بالاعتبار؛ اي لا

على الحقيقة، بل مع ذلك الاعتبار، كالعكوس له للوجود المطلق؛ نظير العكوس المتعددة في المرآة للشخص الواحد، فكثرة في وحدة المعكوس له؛ ففي عين الوحدة كثرة و في عين الكثرة وحدة بالاعتبارين. هذا خلاصة ما ذكره المحققون منهم على نحو الجمع.

وقيل: إنَّها؛ أي الماهيات له؛ أي للوجود المطلق، مجالي و مظاهر؛ وقيل: غير ذا من الأقوال التي مرَّت الإشارة إليها في صدر المبحث. وهذه الأقوال لا تخلو: أمَّا تنبئ عن تخالف الأنظار، كما هو الظاهر و هو مقتضى الحيرة و اختلاف الطبقات في الفهم و الاستعداد، أو في المثال فرق اعتباري بينهم مع وحدة الأنظار، و كلُّ ذا تحرَّص بالغيب، لأنَّه ناش عن الحدس و الظنون. قتل الخراصون، ان هم إلَّا يظنون! و فتح باب الزيب في اللاريب، لأنَّهم أوَّل من فتح التكلم في ذات الله، و كانوا يتكلمون به أوَّلاً في السِّراديب؛ كما حكى عن الجنيد. فصار ذلك فتح باب لكلِّ زنديق و مرتاب، فدسَّسوا فيه من الأوهام و الشبهات ما سَوَّلت لهم انفسهم، و نشروها بين اهل الإسلام، ليلبسوا عليهم دينهم فصارت في ايدي الرجال، فجعلوها محطَّ القيل و القال، و اجالوا فيها الآراء، حتَّى آل الأمر الى تشتت الأقوال.

فهؤلاء القائلون بوحدة الوجود على اختلاف شعبها، او بالوجود دون وحدتها

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٧٣ تصوّروا ربّاً على أفهامهم و مثّلوا له على أوهامهم

و ليست إلّا حيرة الأفهام قادت بهم لهذه الأوهام

حاروا بحدّ حيث تاهوا في 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 ربّاً على أفهامهم، و مثّلوا له على أوهامهم. و قد قال تعالى: فلا

تضربوا لله الأمثال ... و ليست إلّا حيرة الأفهام، قادت بهم لهذه الأوهام؛ كما قال الصادق (ع):

«إياكم و التفكّر في الله، فإنّ التفكّر في الله لا يزيد إلّا 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 في الظلم، ظلم الحجب المضروبة 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 استدّلوا لأصالة الوجود أيضاً، بأنّه لو لاها لم يوحد الخالق؛ و مرّة بالعكس، فيستدلّون على وحدة الوجود بتوحيد الخالق، و هم يعدون انفسهم عقلاء البشر، و لم يتوجهوا 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 هادي له، فكيف يدّكر؟ و ان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده؟

ثم إن هذه الاوهام السيخية و الشبهات الضعيفة، لا يحتاج ظهور بطلانها الى تجشّم الإبطال، بل يكفي جميعها من المناقشة فيها، أن قلت: «ثبت عرشها ثم انقشه»، و هذا مثل معروف، «ثبت العرش ثم انقش»، و المقصود بالتمثيل، أن كلّ هذه التصورات و الأمثال نقوش على عرش التأصل، فليثبت أوّلاً ثم ينقش.

(١). النحل ١٦: ٧٤.

(٢). البحار ٣: ٢٥٩ / ٤.

(٣). المصدر ٣: ٢٥٩ / ٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٧٤ ثم له أيضا توالى فاسدة و مشكلات للفساد عاضدة  
 نذكر منها جملة فاعرف بهامبلغ فهم العظمة النبهاء  
 إن الوجود عاند الماهية نور و ظلمة، فلا سنجية  
 كيف يكون منشأ انتزاعها؟ أم كيف الأضداد على امتناعها؟

### ذكر بعض التوالى الفاسدة لهذا القول، و المشكلات التى يستلزمها

#### إشارة

قد رأيت ان اذكر توالى فاسدة، يترتب على القول بتأصيل الوجود و وحدته، و اعتبار الماهية و فسادها، إما عقلا أو شرعا، او على  
 حسب التزامهم و مشكلات أيضا يشكل بها عليهم، و لا محيص لهم عنها و لا مفز، فقلت:  
 ثم له؛ اى للقول بوحدة الوجود و تأصيله أيضا؛ اى مضافا الى ما تقدم، توالى فاسدة و مشكلات؛ اى و امور تشكل عليهم بمقتضى  
 التزامهم، و هى للفساد عاضدة؛ اى تعضد فساد هذا القول و تؤيدده. نذكر منها جملة على حسب ما ظهر بالبال القاصر، فى الحال  
 الحاضر؛ و لا ادعى انحصارها فيها، و لعل المتأمل، يظفر بازيد من ذلك، فخذ هذه الجملة و تأمل فيها، فاعرف بها مبلغ فهم العظمة  
 النبهاء، من الحكماء و العرفاء.

### [الأول و الثانى: كيف يكون الوجود منشأ انتزاع الماهية، و هما معاندان و ضدان و لا سنجية بينهما؟]

إن الوجود عاند الماهية؛ اى ضد لها بالاتفاق منهم، اذ الوجود نور، و الماهية ظلمة، فلا سنجية بينهما؛ و اذا لم تكن سنجية، كيف  
 يكون الوجود منشأ انتزاعها؟، مع أن السنجية، معتبرة بين المنتزع و المنتزع منه، و إلا لجاز انتزاع كل شىء من كل شىء؟  
 أم كيف تنتزع الأضداد على امتناعها؟ من الصدق اللآزم منه عدم السنجية؟  
 فإنه لا يمكن فرض شىء واحد سنخا للمتضادين بل المتضادات.

فان قالوا: الحكم ثابت من الطرفين، فكيف تفرض السنجية بينهما على اصالة الماهية؟  
 قلنا: ليس الوجود كالحجرية و الإنسائية و الماء و النار، حتى يحتاج فى انتزاعه الى لحاظ السنجية؛ بل حقيقته ليست إلا تقرّر الماهية و  
 تحقّقها، و كونها و ثبوتها، فهو ليس بمنتزع؛ و لو كان، فهو منتزع من تقرّرها لا من نفس الماهية.  
 هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٧٥ و العرض الحادث بعد المنتزع كالعلم و اللون فممّ 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 تحقّقه 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؛ فممّ 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 تحقّق خلوا من هذا العرض؛ و إن كان من غيره، فقد تعدّد الوجود، و معه فلا- يخلو إيمًا ان يكون الوجودان يتداخلان، فيصيران وجودا واحدا، او يتمايزان؛ فإن تداخلا تجزى الوجود بعد بساطته، و اتسع بعد ضيقه؛ و إن تمايزا فحمل امتنع، لما اشترطوا فى الحمل، الاتحاد فى الوجود، و مع فرض العلم و العالم موجدين بوجودين، لا يمكن حمل احدهما على الآخر لفقد شرطه. فان قالوا: الوجودان، و ان كانا متعدّدين من حيث الحدود، إلا أنّهما متحدّان من حيث الحقيقة. لقلنا بمثل ذلك فى 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 الثار رمادا، و البدن ترابا و التطفئة علقه، ثم مضغه، ثم لحما. تبدل الوجود على قولهم لا محالة، لأنه الأصل، و الماهية منتزعة عنها بالتبع، فيجب أولا تبدله، ثم تبدل الماهية بتبعها. و الحال أنّ الوجود بالوجدان، باق كما هو باق اذا تعاقب اللوان على شىء واحد؛ يعنى، أنّ المسخ و الاستحالة بالنظر الى العقل و الوجدان، ليس إلا كتعاقب اللونين فى بقاء الوجود و محفوظيته فى الحالين؛ فإننا لا نرى تغييرا فى الوجود، و إنّما التغير فى الموجود، ليس إلا أنّ الوجود مفهوم منتزع من تقرّر الشىء و كونه. فكما أنّ الشئيه و الهديّة محفوظة

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٧٦ و قولهم صرف الوجود يحفظوهم كما فى الأصل لا يلاحظ

كيف البسيط قد تجزى بالحصص حقًا و لو لم يك حقًا لم يخص

و كيف الاعتبار حدّ الواقعى؟ أم كيف حدّه و لم ينتزع؟ من غير تبدل، فيقال هذا الشىء 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 الأول هو الوجود الخاصّ، لا صرف الوجود، و إلاّ لجاز ان ينتزع منه هذا الثانى قبل التبدل، بل لجاز ان ينتزع منه كلّ شىء، لأنّ كلّ شىء يلائم مع صرف الوجود.

و الحاصل: أنّ المحفوظ، لا- بدّ ان يكون هو الملحوظ فى الأول، الذى صار منشأ لانتزاعه، و هو الوجود الخاصّ، و إلاّ لم يكن محفوظا، و الوجود الخاصّ الذى كان منشأ لامتناع الأول غير هذا، و إلاّ لكان منقلبا إليه من أوّله.

#### [الخامس: كيف صار الموجود البسيط وجودات حقيقة؟]

على قولهم ببساطة الوجود، كيف البسيط قد تجزى بالحصص حقًا؟ حتى صار الوجود الواحد، وجودات حقيقة، و لو لم يك؛ اى التجزى بالحصص حقًا و واقعا، لم يخص واقعا، حتى يكون وجودات خاصّة، فيقال وجود هذا و وجود ذا و وجود ذاك. فان قالوا: إنّ الحصص بالاعتبار، فالاعتبار لا يكون موجبا للآثار.

و مع ذلك، فهو قول بوحدة الوجود و الموجود.

#### [السادس و السابع: كيف حدّدت الماهية الاعتبارية الوجود الواقعى؟ أم كيف حدّدت قبل انتزاعها من منشأ انتزاعها]

و اذا فرض تحصيله واقعا، كان محدودا و لا محدد له غير الماهية، و المفروض أنها اعتبارية، و كيف الاعتبار حدّ الواقعي، فإنّ الأمر الواقعي لا يحدّ إلّا بما هو واقعي مثله.

أم كيف حدّه و لم ينتزع؛ يعني، أنه لو سلم أنّ الاعتبار يصحّ ان يكون محدد الواقعي، فالماهية على قولهم منتزعة، و لا انتزاع إلّا بعد وجود منشأ انتزاعها، فكيف يكون محددًا واقعيًا لمنشأ انتزاعها قبل انتزاعها؟ و لو كان التحديد و التخصيص اعتباريًا، فهو باق على بساطته و صرافته من دون تخصص.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٧٧ و مع بقائه على البساطة من أين حاز العالم انبساطه؟

من أين هذا الثقل و التجسّم؟ فإنّ الاعتبار لا يجسّم

هب أنه خصّ بالاعتبار فكيف كان الانبساط الطارئ؟

أمن تجلّى ذاته بنفسه؟ أم بتجلّى فيئه أو عكسه؟ هداية الأمة الى معارف الائمة؛ 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 متشعبة غير مؤلفة.

فان قيل: إنّه من قبيل انبساط شعاع الشّمس على الحيطان و الجدران.

قلت: مع أنّ ذلك يوجب التخصيص 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؟

فإنّ الاعتبار لا يجسّم الشىء و الوجود الذى هو حقيقة الأشياء بسيط غير قابل للتجسّم، و لا للثقل و الخفة و العرض و الطول. هب أنه خصّ بالاعتبار، فتحققت وجودات خاصية، فكيف كان هذا الانبساط الطارئ للوجود؟ و كيف كان بسطه على الماهيات و هى معدومة؟ كما اشرت إليه:

### [التاسع: كيف كان بسط الوجود على الماهيات، و هى معدومة؟]

أمن تجلّى ذاته بنفسه؟ أم بتجلّى فيئه أو عكسه؟ فإنّه بحسب التصوير لا- يخلو عن احد ثلاثة: أمّا ان يكون ببسط 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 بفيئه؛ اى ظلّه و شعاعه، بان يفرض الوجود، كالشّمس و له شعاع منبسط، كشعاعها المنبسط على الحيطان و الجدران؛ او بعكسه، بان يفرض الماهيات مرآئي 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 مرايا أو ظلال

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٧٨ فإنّ بذاته فليس يفرض لكّه 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 شيئا يقبل التجلى إذ ما له شأئية المحل  
ثم الخسيس كيف مظهر له أو كان مرآتا و عكسا ظلّه و على كل حال، نقول: فإن كان البسط بذاته، فلا يخلو: إما ان يكون ببسط كلّه،  
او بعضه، و كلاهما محال، فليس يفرض لكّله بسط؛ لأنه يوجب الانتهاء و المحدودية أولا، و لا يسعه شىء ثانيا، و ليس بواقع ثالثا؛ و  
لم يدع احد أن كل 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 علوا كبيرا. ليس وجوده، وجود كل شىء ذاتا، و لا- مع  
الأشياء كالشئ و فىء، بل كل ذلك اوهام تخيلية. و الماهية عندهم عدمية، و هى قبل الوجود معدومة، و العدم الآبى عن انعكاس  
فيه، لأنه ليس بشئ، فكيف يقبل الانعكاس؟ قال الشبستري:  
عدم آئينه هستى است مطلق كزو پيداىست 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 أن الماهية انعكست فى الوجود، و الوجود مرآة للماهيات، اقرب بحسب القياس كما لا يخفى. و أيضا العدم ليس  
شيئا يقبل التجلى باى نحو فرض، إذ ما له شأئية المحل؛ فإن التجلى سواء كان له أو فيه أو عليه، لا بد له من محل، و لا بد للمحل من  
القابلية، و العدم لا قابلية له و لا محلية؛ فلا بد ان يفرض للماهيات تقررا قبل وجودها، إما فى ذاتها أو فى علم الله، كما يأتى الكلام  
فى الأعيان الثابتة.

### [العاشر: كيف تكون الأشياء الخسيسة، مظاهر ذاته تعالى؟]

ثم الخسيس من الأشياء، كالبهائم و السباع و الحشرات و القاذورات، كيف مظهر له؟ فإن الأشياء كلها على التجلى و الانبساط تكون  
مظهرا للذات، و هم يصرحون بذلك كثيرا. فإننا لو لم نقل باستلزامه العينية كما اعترف به محيي الدين، فإنه لا شبهة عندهم فى  
المظهرية، و كيف يرضى المسلم العاقل بان يقول: إن الأشياء الخسيسة مظاهر ذاته تعالى؟ بان كان وجود الخسيس وجوده المحدود،  
أو كان مرآتا له و عكسا له ظلّه و فيئه.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٧٩ جزنا، و لكن هل هى المؤثرة فى جعله، ذا حصص مغايرة

فانفصم البسيط بالحدود لم تبق وحدة الوجود  
تركب الممكن من أمرين هذا اعتبارى و ذاك عينى  
بل إن تكن مجعولة تركبا من واجب و ممكن و من أبى  
ألزم تركيبا لواجبين و الاعتراف بالمؤثرين  
مع كونها على الوجود تغلب أو لم تؤثر فانتهى المراتب

### [الحادى عشر: هل الماهية مؤثرة فى جعل الوجود ذا حصص مغايرة؟]

جزنا عن السؤال عن كيفية التحصيص و كيفية الانبساط، و لكن هل هى المؤثرة فى جعله؛ اى الوجود ذا حصص مغايرة، متميزة، أم  
لا؟ فإن الأمر لا يخلو منهما، و كل منهما يستلزم مفاسد و محاذير:

أمّا الأول: فإن الماهيات اذا كانت مؤثرة فى التحديد واقعا فانفصم الوجود البسيط بالحدود التى احدثتها الماهيات، و حينئذ لم تبق  
بعد؛ اى بعد ذلك، وحدة الوجود، بل صار الواحد وجودات متعدّدة حقيقة، و متميزة واقعا، و أيضا تركب الممكن من أمرين، هذا

اعتباري و ذاك عيني واقعي؛ لأن المفروض، أن الماهية مؤثرة في التحديد، فلا بد أن تكون شيئاً لها صلاحية التأثير، و ما كان بهذه المثابة من الصلاحية، كان دخيلاً في واقعية الممكن و تحققه، فيلزم تركبه من امر واقعي و امر اعتباري. بل إن تكن الماهية مجعولة، تركب الممكن من واجب و ممكن؛ لأنهم قد اختلفوا في أن الماهية مجعولة أم لا، على قولين، و القائل بالوحدة لا يقول بمجعوليتها. و لكننا نرددهم من حيث عدم خلو الواقع عن احدهما، فمن قال بمجعوليتها لزم ما ذكرنا، لأن 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، تركيباً لواجبين، و الاعتراف بالمؤثرين، كالتنوية، لأن الماهية اذا لم تكن مجعولة، و هي مع ذلك كانت مؤثرة، كانت إذن مؤثرة بالذات لا بالجعل؛ و كل ما كان مؤثراً بالذات، فهو واجب.

فقد تركب الممكن من واجبين، مع كونها في التأثير اقوى، لأنها على الوجود تغلب لتحديد اياه في الانبساط، فصار الواجب إذن مغلوباً أو لم تؤثر (عطف على قولي: «هل هي المؤثرة»)، و هذا هو الشق الثاني من الترديد، 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 الرب و المربوب أو ميز الإمكان عن الوجوب

بل كل ذلك محض الاعتبار لقلقه، بها اللسان جار

فاتحدت في الذات و الهوية حقيقة الخالق و البرية

فجوهرية الجميع واحده و الاعتبار كل شخص فزده أيضاً امور، فانتفى المراتب؛ اذ كانت حدودها إذن اعتبارية، فهي كلا حدود.

فالوجود في الواقع ليس إلّا بسيطاً غير متفصلي و لا متشقق، فاذا لم يكن محدوداً واقعاً، لم يكن له مراتب، لأن المراتب فرع التعدد، و حينئذ فوحدة الوجود و الموجود معاً، لا وحدة الوجود و تكثر الموجود. فلا وجودات و لا مجال، اذ الاعتبار لا يخرج الواقع عما هو عليه، فلا موجب لصيرورة الوجود، و وجودات، و لا الماهيات اذا كانت اعتبارية محضة شيء تقبل التجلي. و أيضاً ليس للتشكيك من مجال، اذ التشكيك فرع المراتب، و هي فرع التعدد و التكثر، و لا لميز الرب و المربوب، و افتراق الخالق عن المخلوق؛ أو ميز الإمكان عن الوجوب من مجال أيضاً، لوحدة الوجود و الموجود حقيقتياً، بل كل ذلك من المراتب و كثرة الموجود، و امتياز الرب عن المربوب.

و القول بالإمكان و الوجوب محض الاعتبار، الذي لا واقع له و إنما التلغظ بها منهم، لقلقه بها اللسان جاري، تقليداً لغيرهم أو صوتاً عن ضررهم؛ و لأنهم التزموا ظاهراً بالإسلام فلا يمكنهم انكار ضرورياته صريحاً بعد الالتزام، و إلّا فمقتضى اوها مهم التي سموها براهين، و ركنوا في الاعتقاد بها ركون الجزم و اليقين، ليس إلّا ما ذكرنا.

### [الثاني عشر: اتحاد الخالق و المخلوق يستلزم القول بوحدة الوجود و أصلته]

فاتحدت اذن في الذات و الهوية حقيقة الخالق و البرية؛ لأن ذات كل شيء و حقيقته عندهم، ما به تحققه؛ و تحقق كل شيء بالوجود لا غير. فالوجود حقيقة الواجب و الممكن؛ فجوهرية الجميع التي بها تظهر و تتحقق واحدة، و الاعتبار بناء على اعتباره، إنما اثر في مقام التشخيص فقط، فهو كل شخص فزده عن الحقيقة، فالوجود بمنزلة الطبيعة النوعية، لاشتراك الواجب و الممكن فيه. و غاية تأثير الاعتبار، إنما هي في التشخيص لا في الحقيقة و الجوهرية؛ فالاعتبار بمنزلة العوارض

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٨١ و العقل و الإسلام باتفاق قد حكما بحق الافتراق

و استلزم القول بذا الإذعاناً بأنه الآن كما قد كانا

و الخوض في الذات بل اكتناهه إذ وصفوه أي شيء كيف هو



و انتزعوا المفهوم للحقيقة مشتركا مع كونها دقيقة  
و استلزم التشبيه بالمحدود و نفى مخلوقية الوجود المشخصة للطبيعة، تجعل الافراد متعدّدة متميزة في مقام الفرديّة، دون الجوهرية.  
و العقل و الإسلام باتّفاق، قد حكما بحقّ الافتراق بين الخالق و المخلوق، لا بالافتراق الاعتباري؛ فهذا القول مخالف لضرورة العقل و الاسلام.

### [الثالث عشر: يستلزم على القول بها الادعان بأنه الآن على ما كان و لم تنلّم وحدته]

و استلزم أيضا القول بذا، الإذعان بأنه الآن كما قد كانا؛ اي ليس معه شيء في الموجوديّة؛ كما قد كان قبل اليجاد، فإنّه كان و لم يكن معه شيء، ثمّ خلق ما كان، ثمّ يبقى و يفنى كلّ شيء، و يعود الى ما كان. هذا على مقتضى العلم الذي وصل إلينا.  
و اما على قولهم، فإنّ الموجوديّة ليست إلّا بالوجود، و الوجود قد كان و لا موجود سواه، و هو الآن على ما كان لم تنلّم وحدته، و لم يتعدّد وجوده، فهو الموجود، و كلّ شيء سواه منسوب الى الوجود. ألّا ان يقولوا بأنه كان، و لم يكن معه شيء، لا حقيقة و لا اعتبارا و منسوبا، و الآن معه شيء اعتبارا و منسوبا، لكنّه لا يساعده الذوق السليم و العقل المستقيم.

### [الرابع عشر: يستلزم هذا القول، الخوض في ذاته تعالى و اكتنانه مع النهي عنه]

و استلزم أيضا الخوض في الذات؛ اي ذاته تعالى مع ورود النهي عنه، بل يستلزم هذا القول اكتنانه تعالى لا مجرد الخوض. إذ وصفوه بأنه أي شيء هو في ذاته، و ذلك حيث قالوا أنّ ذاته الوجود، و وصفوه بأنه كيف هو، حيث قالوا: بأنّ الموجودات وجوداته، و أنّه منبسط على الماهيات بالذات أو بشعاعه و فيئه او بعكسه، و أنّه واحد في عين الكثرة، و كثير في عين الوحدة و امثال ذلك.  
و من ذلك أنّهم انتزعوا المفهوم للحقيقة مشتركا، مع كونها دقيقة؛ اي مع كون الحقيقة دقيقة؛ فإنّهم مع قولهم بأنّ كنهه في غاية الخفاء، ادّعوا انتزاع المفهوم الواحد من حقيقة الوجود.

### [الخامس عشر: يستلزم أيضا تشبيهه بالمخلوق]

و استلزم التشبيه بالمحدود المخلوق، اذ الانبساط و الشعاع و الفيء و العكس من خواصّ المخلوق المحدود.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٨٢ إذ هو ذاته، فإن منه بداما كان مخلوقا فقد تعدّد

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 كلّ ما في الكون ذو ثبات حقًا، 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 تعدّد، لأنّ وجود المخلوق غير الوجود الذي هو الخالق؛ اذ لا يكون الشيء موجدا لنفسه، و لا القديم محدثا لما هو ذاته. فيتحقّق للوجود نوعان: حادث و قديم، و هم يقولون بوحدهته؛ بل نفى خلقه اصلا، حتّى 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 خالقية و لا مخلوقية.

و على هذا، فخلقه أقدر بالخلقية منه تعالى (الخلقية و الخلق بمعنى واحد).

و وجه كون الخلق أقدر منه: أن الإنسان يقدر على خلق ما يبين ذاته، و هو تعالى لا يقدر إلا على بسط ذاته. فالإطلاق؛ أى إطلاق الخلق لهم حقيقة، لنصه تعالى بقوله:

أَخْلَقَ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ ... و قوله: تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ، و لكّنه بالنسبة إليه تعالى عندهم مجاز و بالاعتبار.

### [السابع عشر: يستلزم أيضا، نفى ما بالغير فى الموجود]

و يستلزم أيضا نفى ما بالغير فى الموجود. إذ ليس موجود عندهم سوى الوجود، و الوجود قائم بالذات، و ليس غيره إلا الماهية، و الماهية لا وجود لها إلا فى الاعتبار، فهى غير موجودة. فتقسيم الموجود الى ما بالذات و ما بالغير، ليس على وجه الحقيقة؛ بل كل ما فى الكون ذو ثبات حقا، فذاك قائم بالذات، فالموجودات العينية كلها قائمة بالذات من حيث الوجود؛ و أما من حيث الماهية، فكما قيل: «كل ما فى الكون و هم أو خيال»؛ و كما قال الشبستري: «من و تو عارض ذات وجوديم» و مراده بالعارض: العارض فى الاعتبار دون الخارج؛ إذ الوجود ليس بعارض و لا معروف، فليس إمكان و لا حدوث و لا 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 صادريه فاستلزم الإنكار للعلية

بل نفى كل علة معلول إذ الوجود، بسطه شمولي

بل ليس للأشياء إذن تباين إذ التساوى للجميع، بين و الامكان و الحدوث و الفناء، من صفات الموجود، و إذ لا موجود إلا 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 الصادية و إنكار العلية، مع أن فلسفتهم مبتنية عليها]

و يلزمون نفى صادريه فى الواقع و نفس الأمر، إذ ليس إلا الوجود الواحد، و الماهية غير مجعولة، فلا تكون صادرة، و الصادر لا يكون إلا متحققا و لا تحقق للماهية. فاستلزم نفى الصادية الإنكار للعلية و المعلوليه، مع أن فلسفتهم مبتنية على الصادية و العلية. و الملازمة ظاهرة، إذ ليس عندهم إلا بسط الوجود من دون اثلام فى وحدته، فلا معنى لكون بعضه علة و بعضه معلول. فان اضيفت العلة الى نفس الوجود بلحاظ البسط، فليست إلا اعتبارية؛ و ان اضيفت الى الماهية، فكذلك، لعدم قبولها الجعل و لكونها اعتبارية؛ و ان اضيفت الى الوجود من حيث الفىء و العكس، فليس المراد بهما الحقيقة، و إلا لزم ان يكون له تعالى فىء و عكس، فليست أيضا إلا اعتبارية.

### [التاسع عشر: بل يستلزم نفى كل علة و معلول]

بل استلزم نفى كل علة و معلول على الاطلاق فى جميع الأشياء، إذ الوجود بسطه شمولي عام، لا يختص ببعض دون بعض، فما به التحقق فى الجميع واحد و هو الوجود، فلا معنى لكون شىء علة لوجود آخر. و أما الماهيات؛ فهى عندهم متباينات، و المباين لا يكون علة للمباين لعدم السينخية. و مع ذلك فهى اعتبارية منتزع كل ماهية عن حصه وجودها، و أيضا الاعتبارى لا يمكن ان يكون علة و لا معلولا إلا بالاعتبار.

**[العشرون: يستلزم أيضا، عدم التباين للأشياء]**

بل ليس للأشياء إذن تباين، إذ التساوى 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 مشخّصات الحدود الفرضية، و المشخّصات 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، كالخالق 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 اعتبارفمم الاختلاف في الآثار؟

**[الحادي و العشرون: يستلزم أيضا، القول بوحدة جوهرية الأشياء كلّها]**

و لا- إذن جنس و فصل و عرض و جوهر، إلّا بفرض من فرض اذ لا تحقّق لشيء منها في العين، فكأنها عناوين فرضية اعتبارية. فإنّ ذوات الأشياء ليست إلّا حقائقها، و الحقائق ليست إلّا المتأصلة، و المتأصل ليس إلّا الوجود؛ فليس ذات كلّ 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؛ فجوهرية الأشياء كلّها واحدة.

**[الثاني و العشرون: يستلزم أيضا، القول بعدم التشكيك في الوجود]**

و ليس للوجود من تشكيك، إذ كان جزئيا حقيقتيا على ما تقدّم بلا تشريك، فإنّ 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 كخالق في الهويّة، لاتحادهما في الحقيقة المشتركة، فيكون الواجب و الممكن كزيد و عمرو او كالإنسان و البقر، و هو مع أنّهم لا- يقولون بالوحدة النوعية، محال في ذاته. إذ تركب لزم في ذات واجب الوجود، فافتهم، لأنّه اذا كان مشتركا مع غيره في 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 في ذات الواجب و لا ثالث لهما.

**[الثالث و العشرون: على القول بأن الماهيات اعتبارية، فممّ الاختلاف في الآثار الواقعية؟]****إشارة**

و حيث أن ما في الكون من خليقة، قد استوت فيما به الحقيقة، لأنّ حقيقة كلّ كائن بالوجود و ما الماهيات سوى اعتبار، تنتزع من

الوجود، فممّ جاء هذا الاختلاف في الآثار؟ الواقعية العينية لها، فإنّ الماهية ليست عندهم منشأ للآثار، فلا بدّ ان تكون كلّها للوجود، فكيف يختلف الوجود في حكمه؟ و مقتضاه، تارة: بالفقدان و الوجدان، و اخرى: بالزيادة و النقصان، و ثالثة: بما يلائمه و يصاده.

هداية الأمة الى معارف الاائمة، النص، ص: ٤٨٥ منه إختلاف النور و الديقور و النيرات اختلفت في النور

فالنور 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 فشأنها الظلمة بالسوية

فالاختلاف كان بالتكاسر للاعتباري مع المؤثر

و منه الاختلاف في الشرافة و الخبث و الخسة و الكثافة

### [ذكر بعض الاختلافات في الموجودات، الدالة على أنّ الماهيات مجعولة]

منه إختلاف النور و الديقور؛ اي الظلمة، فمن اين صار النور لبعض الأشياء دون بعض؟ و النيرات اختلفت في النور فبعضها انور من بعض كالشمس و القمر و سائر النجوم. فالنور 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 اشدّ من بعض .

و إن يكن ذلك للماهية فشأنها الظلمة بالسوية، لا البهية؛ فإنّ الماهية عندهم ظلمة، و الظلمة لا تقتضى النور، مع أنّها 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 بالكليّة فيما ليس له نور، و اخرى: بالتضعيف، فيضعف قوّة الوجود فيما ضعف نوره، و كلا الأمرين من مزاحمة الاعتباري للواقعي في تأثيره أو مغالبتة آياه، و غلبته عليه من المحال. هذا مع أنّها منتزعة، و الانتزاع لا يكون إلّا بعد تحقّق المنتزع منه، و ما لا يتحقّق إلّا بغيره، كيف يؤثّر في المزاحمة و المغالبة مع ما هو محقّقه 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 المحقّق الطوسي في التجريد و قال العلامة في شرح قوله و لا ترايد فيه و لا اشتداد، و عليه اكثر المحقّقين لكن كلامه (ره) في مفهوم الوجود.

هداية الأمة الى معارف الاائمة، النص، ص: ٤٨٦ و منه الاختلاف في المشاعر ضعفا و شدّة 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 مختلفة: من ملك و جن و انس و حيوان و النبات و الجماد. فمنها: ما هو شريف مطلق، كالملك؛ و منها؛ ما هو كثيف و خبيث و خسيس مطلق، كالفقاعات و النجاسات و الحشرات؛ و منها؛ ما يكون بعضه شريف و بعضه دنى، كسائر ما ذكر و الكلام فى وجه الاختلاف الكلام.

و منه: الاختلاف فى المشاعر ضعفا و شدة، كالملك و الجن و الانسان و الحيوان مع اختلاف الأفراد بعضها مع بعض فى 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 فى جهة الكمال، مع ما يرد عليه ما ذكرنا فى الاختلاف فى التور.

و منه: الاختلاف فى الكمال النفسى للنوع الواحد بين افراده، كاختلاف الأنبياء و الأولياء مع غيرهم، و هو أكبر الإشكال. إذ يستوى الجميع فى الماهية النوعية، فلا يمكن استناد الاختلاف إليها، و هى غير قابلة عندهم للتشكيك، و المفروض استواء الأفراد فى 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؟ و الأول، يستلزم مقهورية العبد، و الثانى، مقهورية الله تعالى. فهذه الاختلافات و ما تقدم عليها من الوجوه، دالّة على أن الماهيات مجعولة، و أن كلّ ذلك بالافاضة و التقدير، لا بالذوات و لا بالوجود.

#### [الرابع و العشرون: 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 شىء، و الوجود غير قابل للانفعال، فلا يتحمّل الزيادة؛ و حيث لا تشكيك عندهم للماهية، فهى أيضا لا تقبل الزيادة الكسبية.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٨٧ فليس فى الكسب إذن من فائدة إذ الجميع فى المآل واحدة

إذ كلّ شىء بالوجود لاحق فيستوى المؤمن و المنافق

و استلزم الإنكار للمعادو لو على إعادة المباد

إذ ليس بعد قبض ما منه بدإلّا الوجود بالوجود عائدا

#### [الخامس و العشرون: لو أمكن الكسب، لا فائدة له]

فليس فى الكسب إذن من فائدة لو امكن، إذ الجميع فى المآل واحدة على مقلتهم، كما هى فى الحال كذلك؛ إذ كلّ شىء بالوجود لاحق عند الفناء؛ كما كان عند الابتداء، و الماهية النوعية مع اشتراكها و استوائها زائلة، و الامتيازات بالتشخصات و التعينات و كلّها مرتفعة، فلا يبقى إلّا الوجود. فأى فائدة فى 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 و العشرون: يستلزم أيضا الإنكار للمعاد]

و استلزم الإنكار للمعاد، الذى جاء به الإسلام، و لو على جواز إعادة المباد، اى الفانى الهالك، و هو المعدوم؛ يعنى، أن هذا الإنكار لا يبتنى على منع اعادة 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 تكرر فى التجلى»، و قولهم: إن

الله لا يتجلى في صورة مرتين».

وقد نقل السبزواري في حاشيته على منظومته عند قوله: «اعادة المعدوم مما امتنعا»، الاتفاق ممن عد المتكلمين على أنه لا تكرر في التجلي، و ايدوه بقوله تعالى:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ، و مع هذا الالتزام يلزم انكار المعاد، إذ ليس بعد قبض ما منه بدا إلا الوجود بالوجود عائدا؛ فإن اليجاد عندهم ليس إلا 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 إلا الوجود و هو أيضا يعود الى اصله. قال الشبستري:

زمان چون بگذرد بروی، شود بازهمه انجام ایشان همچو آغاز

رود هریک از ایشان سوی مرکز که نگذارد طبیعت خوی مرکز قال اللاهيجی فی شرح التبيين ما حاصله: «اذا انقضى الزمان على اجزاء

(١). الرحمن ٥٥: ٢٩.

(٢). اعراف ٧: ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٤٨٨ كذا الجزاء، اجرا أو عقابا إذ نفسه عاقب أو أثابا

و الشرع و التكليف و الحدود إذ استوى العابد و المعبود

و ليست الأفعال للعباد إذ الوجود فاعل إرادى العالم، رجعت كلها الى الوحدة الحقيقية التي منها بدئت، منه بدء و إليه يعود، فيرجع كل جزء الى مركزه و مبدئه الأصلي؛ و مركز التعينات العدم، فترجع الى العدم، كل شيء هالك. و على هذا، فلو فرض اعادته ثانيا لم يكن ذلك من المعاد، بل هو تجل 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، أنهما يعودان الى نفسه، و الشخص لا يثيب أو يعاقب نفسه، و اما وجه الاستلزام: فلأنه بعد قبض الوجود و ارتفاع الماهية، رجعت الجزاء الى الكل، و الخاص الى العام، و المقيّد الى المطلق، و العكس الى العاكس، و الظل الى ذى الظل، فلا يبقى إلا حقيقة الوجود، و هى نفسه، قال شاعرهم:

آنجا که توئی، عذاب نبود آنجا آنجا که تو نیستی، کجا خواهد بود

### الثامن و العشرون: يستلزم أيضا إنكار التكليف و الحدود

و كذا الشرع و التكليف و الحدود؛ اى مثل المعاد فى استلزام هذا القول انكاره، إذ الماهية غير قابلة للتكليف، لأنها اعتبارية، ليست منشأ للآثار، و الوجود حصة من المعبود، و لا معنى لتكليف نفسه و تأديبه بالحدود، و لا الأمر بعبادته؛ إذ استوى؛ اى اتحد العابد و المعبود. و قد انكر الصادق (ع) فى الحديث الآتى على الثنوية أيضا باستلزام مقالتهم هذين الوجهين؛ اعنى، انكار الجزاء و التكليف.

### التاسع و العشرون: لازم هذا القول أيضا، إنكار كون الأفعال للعباد

و لازم هذا القول أيضا، أنه ليست الأفعال للعباد، إذ الوجود فاعل إرادى لأنه المنشأ للآثار، و الماهية ساقطة عن الاعتبار، و ليس

الوجود إلّا الله، وهذا هو الجبر المطلق. فان تفوّهوا بالاختيار كقول المولوى:

اینکه گوئی این کنم یا آن کنم معنی آن اختیار است ای صنم فقد نقضوا مقالتهم، او هو عندهم مؤول، او حکایة قول او تقلید لغیرهم دفعا للضرر. قال الشّستری:

بما افعال را نسبت مجازیت نسبت خود در حقیقت لهو و بازیست

هدایة الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۴۸۹ فالله عامل الفجور کلّها إذ هو فاعل الأمور کلّها

فهو كما يعمل للفساد متّصف بجملة الأضداد

فنائم و قاعد و شارب 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 راکع و ساجد

و إنّ القاتل و المقتول و إنّ الآكل و المأكول و على هذا، فالله عامل الفجور کلّها، إذ هو فاعل الأمور کلّها 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، اذ لا منشأ للأثار إلّا الوجود، و لا مؤثر فى الوجود إلّا الوجود، فلا يتّصف بالحالات و الصفات إلّا الوجود، فيلزم أنّصاف الخالق بالصفات المتضادة، و العوارض الحادثة الامكانية؛ لأنّ الوجودات کلّها، 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 .

(۱).

در مرتبه جسم است، در مرتبه روح است در مرتبه جانست، در مرتبه جانان

در مرتبه جامست، در مرتبه باده در مرتبه ساقى، در مرتبه رندان

در مرتبه شاهست، در مرتبه درویش در مرتبه بنده، در مرتبه سلطان

در مرتبه فرعون، در مرتبه موسى 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 طاهان، 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

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٩٠ و من أبى فهى إذن مؤثرة و إنها على الوجود قاهرة أو أنه القاهر، لكن أهمله فالجبر لازم، و لا مفر له بل ليس فعل العبد ممّا أوجده سوى الوجود، و هو ليس موجد فارقوا الإسلام فى الاعتقاد فى أصلى 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 شد موسیى با موسیى در جنگ شد رنگها چون از میان برداشتی موسی 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 التى يعملها كنفوشه و تصاويره، سوى الوجود عندهم، اذ الماهيةة لا تحقق لها، فهو لا يوجد الماهيةة بفعله، و هو؛ اى العبد ليس موجه؛ اى موجد الوجود؛ لأن

نقلت ذلك عن ديوانه المطبوع، و قد نقل بعض ذلك عنه المحقق القمى فى جامع الشتات، و له أيضا نظير ذلك فى ابياته الدالية و الراهيةة.

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 الوحى لا- تصريحيا و لا- تلويحا، 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 هي عين الوجود المطلق، فتكون من معرفة الله بالله ، و لا- يتوقف على حصول الكشف، بل ان حصل الكشف، كانت معرفة الله بالكشف، و ان لم يحصل كانت هي علما.

(١). إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ (النجم: ٥٣: ٢٣).

(٢). و عليه أول القائل بالوحدة قول امير المؤمنين (ع): «اعرفوا الله بالله»؟؟؟ و ما يشابهه بل زعموا أنه لا- يستقيم إلما على القول بالوحدة.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٩٢ و جاء من طريق أهل البيت خلافة، و الحى غير الميت فعندهم وجوده إثباته مابين 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 شدة 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 الحقة 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) التفوه به فى حين و لا- تأييده بشىء مبين. ففيه ارشاد متين على أن هذا القول فاسد مهين، فلو لم يكن إلما عدم الاعتناء به منهم (ع)، لكان كافيا لخزيه. فكيف؟ و قد جاء من طريق أهل البيت (ع) خلافة، 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 مَثَلُهُ 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 المفضل: «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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٩٣ مابين 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 مبين لكل شيء]**

مباين لكل شيء ذاته، قال الصادق (ع) في حديث المفضل:

«لا يليق بالذی هو خالق کل شيء، ألا ان يكون مبينا 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 مبين 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 الذاتي. 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 لا افتراق الصانع و المصنوع، و الحاد و المحدود. و الرب و المربوب.» و عن موسى بن جعفر (ع) مثله.

(١). الكافي ١: ١٤٠/٦.

(٢). و ذلك، لأنه ان لم يكن مبينا، كان اما مساويا، و المساوي لا يكون خالقا للمساوي؛ فان كان مساويا لكل شيء، فليس خالقا لشيء، و ان كان مساويا للبعض، لم يكن خالقا له، فلا يكون خالقا لكل شيء؛ و اما اعم او اخص، و الأخص لا يكون خالقا للأعم، و الأعم شامل للأخص 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 الائمة، النص، ص: ٤٩٤ و ذا الحجاب ليس مما يرتفع إذ رفع ذاتي عن الذات امتنع

بان من الخلق فليس مثله و أحدي 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 مما يمتنع منه ذاته، و لا افتراق الصانع و المصنوع، و الرب و المربوب، و الحاد و المحدود.»

و ذا الحجاب على ما عرفت، ليس مما يرتفع، إذ رفع ذاتي عن الذات امتنع، فإن 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 خودی حافظ، از میان برخیز»، من الأمانتي التي القى في 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 شيء مثله؛ أحدى الذات لا شبه له]**

و هو تعالى، بان من الخلق، فليس شيء مثله، قال امير المؤمنين (ع): الذى بان من الخلق، فلا شيء 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 شيء 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؛ لأنّ الأماكن محدودة تحويها حدود أربعة، فاذا كان بالذات لزمه الحواية.»  
و قد حكم (ع) فى هذا الحديث بالبينونة الذاتية، مصرّحا بها مرتين، معلّلا فى الأولى بالأحدى الذاتية، التى مقتضاها البينونة، و أنّه 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 معلّلا 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 الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٤٩٥

يراد بقوله (ع): «و بذاك و صف نفسه»؛ يعنى، فى هذه الآية؛ فإنّ 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) للبزنى:

«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 حَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ، وَ لَا أَذْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ، إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيَّنَ ما كانوا ... الحديث.

و عن محمد بن التّعمان عن الصادق (ع) أيضا فى قوله: وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ ... ، قال (ع): «كذلك هو فى كلّ مكان، قلت: بذاته؟ فقال:

ويحك! إنّ 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 الجسميّة و الجزئية، و الحلول و الاتّحاد و الوحدة، و الزوال و الانتقال، و الحركة و السكون، و غير ذلك ممّا 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.

وقد تقدّم الحديث في انكار» أنّ الله خلق آدم على صورته». واما الجوهرية: فعن يونس بن عبد الرحمن، قال:

«كتب الى ابي الحسن الرضا (ع) عن آدم، هل فيه من جوهرية الربّ شيء؟»

فكتب (ع): ليس صاحب هذه المسألة على شيء من السنية زنديق. وفي سند آخر، قال: يونس بن بهمن، قال لى يونس بن عبد الرحمن: «اكتب الى ابي الحسن (ع)، فاسأله عن آدم، هل فيه من جوهرية الله شيء؟ 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٩٦ وإته من خلقه خلو كما يكون منه الخلق خلوا، فافهما

ليس بمعبود يكون في الهواء ولا برّب من طريح في البلاء

لا يتجزى، بل و ليس ينتمى بقلّة و كثرة توهمًا يتبرءون منّي أو منك؟» يعنى، أنّ السائل انت، لا انا.

#### [و عندهم (ع): أنه تعالى من خلقه خلو كما يكون الخلق منه خلوا]

و إته تعالى من خلقه خلو، كما يكون منه الخلق خلوا. فافهما! فعن عبد الأعلى عن الصادق (ع): «لا يدرك مخلوق شيئاً إلّا بالله، و لا تدرك معرفة الله إلّا بالله، و الله خلو من خلقه، و خلقه خلو منه.»

و عن زارة، عنه (ع): «إنّ الله - تبارك و تعالى - خلو من خلقه، و خلقه خلو منه، و كلّ ما وقع عليه اسم شيء ما خلا- الله، فهو مخلوق، و الله خالق كلّ شيء، تبارك الذى ليس كمثله شيء.» و عن خيشمة 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 البلاء، و معبود من وجد فى الهواء أو غير هواء.»

قوله (ع): «البلاء» العبارة، حقيقتها غير معلومة، و قد ردّها المجلسى (ره) بين احتمالات: البلاء: بمعنى ما يبلغ به حاجته؛ او ثوب يبلغ به كفايته؛ و التلاع: جمع التلعة، لأنّ الأصنام تحت من الأحجار المطروحة تحتها؛ او اليراع: و هو شيء كالبعوضة؛ او النفاع: اى الغبار؛ او السماء، او البناء. و من اجل عدم معلوميتها على التحقيق، عبّرت عنها فى البيت «بالبلاء»، لاحتمال ان يكون البلاء تصحيفا منه.

#### [و عندهم (ع): أنه تعالى لا يتجزأ، بل و ليس ينتمى بقلّة و كثرة]

لا يتجزى، بل و ليس ينتمى بقلّة و كثرة، و لو توهمًا؛ اى فى الوهم و الاعتبار.

و القائل بالوحدة يقول بتجزى الوجود اعتباراً، و بالوحدة في عين الكثرة و الكثرة في عين الوحدة. فعن ابي هاشم الجعفرى عن الجواد (ع):

«و لا يقال له قليل و لا كثير، لكنه القديم في 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 الأئمة، النص، ص: ٤٩٧ و حدّ عند خلق الأشياء كلّها إبانة له إبانة لها

فهو مبين لمحدثاته في ذاته القديم أو صفاته

إذ ما هو المحدث مخلوق له فكيف جاز فيه و هو قبله

فذاته ممتنع في ذاته ما جاز في ذوات مخلوقاته

إذ افتراق الربّ و المربوب و الحادّ عن محدوده و جوبى

لو جاز لم يبق هناك فضل أصلاً، و لا- له عليها فضل و الله لا- متجزى و لا يتوهم بالقائه و الكثرة، و كلّ متجزى أو متوهم بالقائه 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 شبهة، و إبانة له من شبهة.»

فهو تعالى، مبين لمحدثاته، في 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 موجوداً 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 أيضاً 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 في ذاته تعالى، ما جاز في ذوات مخلوقاته]

فذاته، ممتنع في ذاته ما جاز في 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 محدثاً مخلوقاً. و قد مرّ

قول امير المؤمنين (ع) و موسى بن جعفر (ع) و الرضا (ع) لامتناعه ممّا يمكن و لافتراق الصانع عند قولى: «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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٩٨ فيستوى الصانع و الذي صنع و كافي المبدع و الذي بدع لو كان ما قالوا من المفلوق لم يعرف الخالق من مخلوق

و لا الذي إن شاء ممّا أنشأه بل فارق المنشئ، ما قد شيئاً أصلاً، 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 ثابتاً ما قالوا من المفلوق الذي لفقته أو هامهم، لم يعرف الخالق من مخلوق، لاستوائها في الذات و الصفات، و لا الذي إن شاء ممّا أنشأه؛ بل فارق المنشئ، ما قد شيئاً؛ 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 شيئاً.»

بسند آخر عنه (ع): «منشئ الأشياء و مجسم الأجسام و مصور الصور، لو كان كما تقول المشبهة، لم يعرف الخالق من المخلوق، و لا الرازق من المرزوق، و لا المنشئ من المنشأ، لكنّه فرق بين من جسمه و صورته و شيئاً و بينه، اذ كان لا يشبهه شيء.»  
و قال الصادق (ع) في ردّ 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 شيئاً.»

(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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٤٩٩ توحيد، تمييزه عمّا خلق ذاتاً و وصفا بالذّي جاز و حقّ

تمييزه الحكم بينونته لا عزلة بل بين كينونته

إذ هو خالق و ربّ التسمّة ليس بمخلوق و مربوب التسمّة

فلم يباين عنه قدرة، و لاعلماء و لا إحاطة و إن علا

**في أنّ البينونة، بينونة بالكينونة، لا بالعزلة عن خلقه في التدبير**

**إشارة**

توحيد، تمييزه عمّا خلق ذاتاً و وصفا، اذ التوحيد ذاتي و وصفي، و اذا كان التوحيد في التمييز، كان ذلك له بكلا نوعيه، فالتوحيد

مطلقاً، تمييزه عن خلقه بالذی جاز و حق له عما لا يجوز، و لا يحق تمييزه الحكم بينوته لا عزله مكاتبة او تديرية؛ بل بين كينونته؛ اي الحكم بمباينته مع خلقه في الكينونة ذاتا و صفة؛ إذ هو خالق و ربّ النسمة، فلا يمكن عزله عن مخلوقه و مربوبه، و هو ليس بمخلوق و مربوب النسمة، فلا يمكن استوائه مع المخلوق في الذات أو الصفة. قال أمير المؤمنين (ع): «دليله آياته، و وجوده اثباته، و معرفته توحيده، و توحيده تمييزه من خلقه، و حكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة؛ إنه ربّ، خالق غير مربوب مخلوق، ما تصوّر في الأوهام، فهو بخلافه».

قوله (ع): «بينونة صفة»، المراد بالصفة، التوصيف، فيعمّ الذات و الصفات؛ يعني، أن تمييزه، الحكم بينوته في التوصيف، سواء كان توصيف ذاته أو صفته.

و قوله (ع): «أنه ربّ، خالق، غير مربوب، مخلوق»، كأنه تعليل لكلا الحكمين: السليبي، و هو أن بينونة ليست بعزلة، و الايجابي، و هو أن بينونة، بينونة صفة. و الى ذلك اشترت في البيت:

فلم يباين عنه؛ اي عما خلق، قدره، و لا علما و لا إحاطة و إن علا؛ فإنه مع علوه، محيط بخلقه، علما و قدرة و ملكا و تدبيرا؛ كما مرّ عن الصادق (ع) في قولي:

(١). العزلة بضمّ العين: الاعتزال.

(٢). النسمة بفتحيتين و جمعه النسم كقصبه و قصب.

(٣). النسمة كعدة، بمعنى العلامة.

(٤). البحار ٤: ٢٥٣ / ٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٠٠ و إنّما 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 إنّما 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 في بعده، و بعيد في قربه، فهو مع الخلق، و لكن على

افتراق في الذات». و الصفة، مدبر لهم بلا التصاق بهم. قال أمير المؤمنين (ع):

«لم يقرب من الأشياء بالتصاق، و لم يبعد عنها بافتراق». اي الافتراق في المكان.

و قال الحسين (ع): «فهو قريب غير ملتصق و بعيد غير ملتصق». و قال الرضا (ع): «فهو قريب غير ملتصق و بعيد غير متقص».

مع أنه كان على العرش استوى، دبر ما تحت الثرى على السواء، قال الصادق (ع) في قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، استوى

من كلّ شيء، فليس شيء اقرب إليه من شيء.»

فمع علوه، قريب أمره، و مع دنوه بعيد قدره، ما قدروا الله حقّ قدره. قال رسول الله (ص) في جواب نعتل: «نأى في قربه و قرب في

نأيه». و عن ابى الحسن الثالث: «نأى في قربه، و قرب في نأيه؛ فهو في نأيه قريب، و في قربه بعيد». و عن الصادق (ع): «علا، فقرب، و

دنا فبعد». و عنه (ع) أيضا: «فوق كلّ شيء علا، و من كلّ شيء دنا». و قال أمير المؤمنين (ع): «سبق في العلو، فلا شيء اعلى منه؛ و

قرب في

(٢). من التقصى 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 الأمة الى معارف الأئمة، 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

ساوهم 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 بمزايلة.»

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 بحاسه؛ البائن، لا ببراح مسافة؛ الباطن، لا باجتان، الظاهر، لا بمحاذ.» و قال (ع) أيضا: «باطن، لا بمزايلة؛

مباين، لا بمسافة؛ قريب، لا بمدانة.»

### [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 الائمة، النص، ص: ٥٠٢  
 باين. و قال (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.»  
 و قال (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 كلّ 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 ممازجه، خارج منها على غير مباينه، فوق كلّ شيء، و لا يقال شيء فوقه، امام كلّ شيء، و لا يقال له امام، داخل في الأشياء، لا كشيء في شيء داخل، و خارج منها، لا كشيء من شيء خارج.»  
 و قال (ع): «قريب في بعده، بعيد في قربه، داخل في الأشياء، لا كشيء في شيء، سبحانه من هو هكذا و لا هكذا غيره.»  
 و قال (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 لكلّ شيء مبدأ.» و قال (ع) أيضا: «فارق الأشياء لا على اختلاف الأماكن، و تمكّن منها لا على الممازجه.»  
 و قال (ع) أيضا: «ليس في الأشياء بوالج، و لا عنها بخارج.»  
 و قال الصادق (ع): «فالله - تبارك و تعالى - داخل في كلّ مكان، و خارج من كلّ 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 الائمة، النص، ص: ٥٠٣ و قد مضت أقوالهم في ذاته من أنّ حدّ الخلق في إثباته و أنّه شيء و موجود فقط لا يحدّ ذاته و لم يحط

استظهار بطلان وحدة الوجود، او كونه تعالى هو الوجود، من الفصول المتقدمة



المتأمل في كلماتهم (ع) في الفصول المتقدمة، يستظهر منها أيضا مذاقهم في هذا الباب بما ليس باقل من التصريح، وقد اشرت إليها على الفهرس و الاجمال فقلت:

### [حد القول في ذاته تعالى، أنه شيء و موجود فقط]

و قد مضت أقوالهم (ع) في ذاته، في هذا المقصد الثاني، من أن حد الخلق في المعرفة، في إثباته تعالى خاصية، و النهى عما وراء ذلك، و عن الخوض فيه و التفكير في ذاته. و حد القول فيه: أنه شيء و موجود فقط، بما يخرج عن الحدين: حد التعطيل و حد التشبيه. و من المعلوم، أن القول بأن ذاته الوجود، أو أنه منبسط، أو وحدة في كثرة و كثرة في وحدة، خوض و تفكر في الذات، و تعدد عن الاثبات و خروج عن حد القول الى التفوه بالفضول.

### [هم (ع) القائلون بأن ذاته لا يحد]

و قولهم (ع): «أنه لا يحد ذاته»، كقول امير المؤمنين (ع): محرم على بوارع ناقيات الفطن تحديده. و قوله (ع): «لبعد من ان يكون في قوى المحدودين». و قوله (ع): «فكل ما قدره عقل أو عرف له مثل فهو محدود، و من زعم أن إله الخلق محدود، فقد جهل المعبود». و غير ذلك.

### [من قال: إن ذاته تعالى الوجود، فقد حده]

و من المعلوم أن من قال ذاته الوجود، سواء قال بالانفراد أو بالاشتراك أو بالتعدد، فقد حده بوجه ما. و قد قال (ع): «فكل ما قدره عقل، أو 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،

(١). البحار ٤: ٢٢٢/٢.

(٢). المصدر ٤: ٢٧٥/١٦.

(٣). المصدر ٤: ٢٩٣/٢٢.

(٤). طه ٢٠: ١١٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٠٤ فإن يحطه العلم، ذاتا أو صفة تحققت منا عليه المعرفة

و أنه بكنهه لا يعرف و باللسان، ذاته لا يوصف

قد عجزت من دونه العبارة و لا عليه تقع الإشارة

و إنما يعرف بالآثار و الذات لم يعلمه إلا الباري

و أن ما بنفسه معروف فهو بمصنوعيته موصوف و وقعت المعرفة. مع ان الرؤية لا تحيط إلا بالظاهر دون الكنه.

فإن يحطه العلم، ذاتا بان يعلم أنه الوجود أو صفة، بان يعلم أنه منبسط أو واحد في كثرة، تحققت منا عليه المعرفة، و ان لم تكن معرفة بالكنه.

وقولهم أيضا: «أنه بكنهه لا يعرف»، وقد مرّت في ذلك عنهم (ع) اخبار كثيرة. وقد مرّ هناك أيضا أنّ الاكتناه اعمّ من الاكتناه بتمام الحقيقة، وإلا فلا يفرق بينه وبين العقل والروح والنفس، بل وسائر الأشياء.

### [هم (ع) القائلون بأنّ ذاته لا يوصف باللسان، والقائل بالوجود قد وصفه باللسان]

وقولهم (ع): «أنّ باللسان، ذاته لا يوصف»، الى آخره، قال امير المؤمنين (ع): «لا يحويه مكان، ولا يصفه لسان...» الحديث.

قال ابو الحسن الثالث (ع): فهو بالموضع الذي لا يتناهى، وبالمكان الذي لم يقع عليه التاعتون باشارة ولا عبارة، هيهات هيهات! والقائل بالوجود، قد وصفه باللسان، وعبر عنه به، و اشار به إليه. وقد قال امير المؤمنين (ع): «و من اشار إليه، فقد حدّه، و من حدّه فقد عدّه.»

وقولهم (ع): «أنّه إنّما يعرف بالآثار الخ، كقول الصادق (ع): «و لا يعرف الا بخلقه»، وقوله (ع): «سبحان من لا يعلم كيف هو إلا هو.»

وقولهم (ع): «أنّ ما بنفسه معروف» الى آخره، كقول امير المؤمنين (ع): «ليس باله من عرف بنفسه.»، وقول الرضا (ع): «كل معروف بنفسه مصنوع.»

(١). البحار ٤: ١٤ / ٣٦.

(٢). المصدر ٤: ٣٩ / ٣١٢.

(٣). المصدر ٤: ٤ / ١٦٠.

(٤). المصدر ٤: ٥ / ٢٤٧.

(٥). المصدر ٣: ١ / ١٩٣.

(٦). المصدر ٣: ٣٥ / ٣٠١.

(٧). المصدر ٤: ٧ / ٢٥٣.

(٨). المصدر ٤: ٣ / ٢٢٨.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٠٥ و كلّ شيء يطلق الشئ 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 بأنّ الشئ يطلق على كل شيء و كل شيء سواه مخلوق]

وقولهم (ع): «و كلّ شيء يطلق» الى آخره...، قال الكاظم (ع): «كلّ شيء سواه مخلوق»، و قال الصادق (ع): «و كلّ شيء وقع عليه اسم شيء، فهو مخلوق، ما خلا الله.» و اضمم إليه قوله؛ اي قول النبيّ (ص): «لا يوصف الله بخلقه»، اي بشيء هو مخلوقه، كما ليس بموصوف بكيف. قال الصادق (ع): قال رسول الله (ص): «كيف اصف ربّي بالكيف، و الكيف مخلوق؟ و الله لا يوصف بخلقه.» و على هذا، فالوجود ممّا يوصف به الخلق، و يقع عليه اسم الشئ، فان كان مفهوما عامّا، فهو كالشئ لا مانع عن اطلاقه عليها، و ان فرض متأصّلا، فاما لا يجوز اطلاقه على الله، لأنّه ممّا يوصف به المخلوق، فهو مخلوق، او على الخلق، لأنّه ذات الله، و لا يشارك في

ذاته، و كما لا- يوصف عندهم بكيف، كذلك لا- يوصف بما، فلا- يفرق في توصيفه بكيف أو بما. قال امير المؤمنين (ع): «و لم يوصف باين و لا بما و لا بماكان.» فلا يجوز أن يقال ما هو؟ قال موسى بن جعفر (ع): «و من قال ما هو؟ فقد نعتته.» و قد تقدّم قول الصادق (ع): «الحقّ الذي 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 في تيار امواج عظمتة...»

اقول: المراد بالماهية التي جعلها تفسيراً و ملزوماً لما هو، هي التعينات النوعية و الفردية؛ اذ قولك لشيء، ما هو؟ لا يخلو عنها، و هي أيضاً كالكيفية مخلوقة، فلا- يمكن ان يقال ما هو؟ الا مع تصوّر شيء من التعينات المميزة، سواء قيل بأنه وجود او شيء 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 الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٠٦ كذاك وصفه بغير ما وصف وأنه بالعقل ليس ينكشف و كلّ ما تصوّر الوهم له فهو خلافه و مخلوق له هذا الاصطلاح في ذاك العصر، فالحديث صريح على تأصل الماهية للتخصيص بأنها مخلوقة، و الخلق ظاهر في التأصل، دون الاعتباري أو الانتزاعي التبعي.

و حينئذ، فان تمّ الدليل على تأصل الوجود أيضاً، فهما متأصلان، او تمّ على انحصار التأصل لأحدهما فقط، فالتأصل هي الماهية دون الوجود، و لكنهم إذ أبوا عن السكوت، و لم يقنعوا بمحض الثبوت، تاهوا فيه؛ كما اشار امير المؤمنين (ع) في كلامه و تقدّمت امثاله في محله.

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 بالسط، بل قال: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، و قال: اللهُ 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 أيضاً اخبار، منها: قول امير المؤمنين (ع) آنفاً: «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 جسّته الجواسّ، او لمسّته الأيدي، فهو مخلوق.»

و معنى قوله (ع): «مخلوق»، ما ذكرنا من أن الوهم، لا ينال إلا المخلوق، لا أنه

(١). شوری 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 الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٠٧ أما الذي يقول بالوجود فمدّح لعلم أو شهود

قد حدّه و إن أبى التحديداشبهه و إن رأى التوحيداً

و خاض فيه بل بكنه عينه و إن يقل ليس الوجود يكتنه مخلوق للوهم، فإنه و إن كان كذلك، ألا أن النظر في الموهوم و المعقول من حيث نفسه، لا- من حيث كونه في الوهم أو في العقل؛ و بعبارة اخرى، النظر الى الوهم من حيث الطريقيّة لا- النفسية، فإن من يعبد بالتوهم، لا يعبد الصورة الموهومة له بما هي صورة في وهمه، بل بما هي حاكية عن الواقع بزعمه. و اما ما يروونه كلّ ما يميزتموه باوهمكم في ادقّ معانيه فهو مخلوق لكم، مردود إليكم، فالى الآن لم اظفر به . فلو صحّ، فالنظر فيه من حيث الواقعية؛ يعنى، أنه حيث يكون موهوماً، فلا واقعية له، فليس إلا جهة المخلوقية، فهو مخلوق لكم، مردود إليكم. هذا مذهب اهل البيت (ع).

### [ و أما القائل بالوجود، قد حدّه تعالى ]

أما الذي يقول بالوجود، سواء خصّه به تعالى أو يعمّه، و غيره على الوحدة أو التعدّد فمدّح لعلم به، ان لم يكن من اهل الكشف أو شهود، ان كان من اهل، كيف يوافق قوله قولهم (ع)؟ و هذا القائل قد حدّه بمحض قوله بأنه الوجود. و إن أبى التحديدا في ظاهر قوله، مثل ان يقول هو الوجود المطلق، فإنّ محض قوله بأنه وجود تقدير في العقل. و قد قال امير المؤمنين (ع): «فكلّ ما قدره عقل، او عرف له مثل، فهو محدود.» و يكفي في كونه محدوداً، أنه 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 شبهه ]

و قد شبهه أيضا، و إن رأى التوحيداً و قال أنه واحد لا شبه له، اذا كان قائلاً بوحدة الوجود أو تعدّده. و خاض هذا القائل فيه؛ اى فى ذاته على خلاف نهيم (ع) عنه؛ بل بكنه عينه، حيث قال: «هو الوجود»، و إن يقل ليس الوجود يكتنه؛ كما قال السبزواري: «و كنهه فى غاية الخفاء» فإنه لا ينفعه فى عدم الاكتناه بعد تعيين ذاته فى

(١). حكي القشيري امام الصوفية فى رسالته (باب التوحيد، ص ١٢٤) هذه العبارة عن الشبلى، ذكر من جملة كلام الشبلى فى التوحيد، أنه قال: «و كلّ ما يميزتموه باوهمكم و ادر كتموه بعقولكم فى اتمّ معانيكم، فهو مصروف، مردود إليكم، محدث، مصنوع مثلكم.» و

صحّ ذلك منه، فهو متّخذ من منع الوحي، و فهمه اقصر من ذلك.

(٢). البحار ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٠٨ بل كيف جاز أن يقول هو هولوا لم يحقّق الوجود كنهه؟\*\*

و ما به الصادق (ع) ردّ الثنوي رد لهذا القول بالحكم السويّ

مقالة الوحدة قد تشابهت مقالة القوم و إن تألّحت

كأنها الأصل و ذى مقتبسة أو هي في عبارة مدّسة الوجود، لما عرفت من صدق الاكتناه على مجرّد التعيين.

بل كيف جاز أن يقول هو هو؛ اي هو الوجود، لو لم يحقّق الوجود كنهه؟ فإنّهم اذا لم يعرفوا حقيقته، فمن اين عرفوا أنه هو؟ فإن

اجابوا بأن هذا المقدار من المعرفة بمقتضى التحليل، فقد ركنوا الى تعليل عليل، فإنّ التحليل ليس إليه من دون الاختبار سبيل.

### [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

اكتناؤه. 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 ضلالة، حيث عرّفوه 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 الثنوي، رد لهذا القول بالحكم السويّ بينهما، لاستوائهما في وجه الفساد. مقالة الوحدة، قد تشابهت مقالة

القوم؛ اي الثنوية، و إن تألّحت؛ اي اظهرت الإلهية و انتحلتها؛ فإنّهم يظهرون التوحيد و التأله، و من تأمل المقاليتين، يرى مقالة الثنوية

كأنها الأصل و ذى؛ اي الوحدة مقتبسة منها، أو أنّها هي في عبارة مدّسة. فالفرق في تغيير العبارة. و ذلك لأنّ الثنوية قالوا بالنور و

الظلمة، و أنّ النور منشأ للخير، و الظلمة منشأ للشرور؛ و هؤلاء قالوا بالوجود و الماهية. و أنّ الوجود منشأ كلّ خير، و الماهية منشأ كلّ

ظلمة؛ ثمّ صرّحوا في كثير من كلماتهم بأنّ الوجود نور، و الماهية ظلمة، تفسيراً بلازمهما.

(١). البحار ٤: ١٦٠ / ٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٠٩

### [كلام الصادق (ع) في ردّ الثنوية]

و اما ما قال الصادق (ع) في ردّ الثنوية، ففي الاحتجاج عن هشام بن الحكم، في حديث طويل، أنّه سأل الزنديق عن قول من زعم أن

اللّه لم يزل طينه مودية، فلم يستطع التفصّي عنها إلّا بامتزاجه بها، و دخوله فيها، فمن تلك الطينة خلق الأشياء؟

قال (ع): «سبحانه اللّه تعالى ما اعجز إلها يوصف بالقدرة لا يستطيع التفصّي من الطينة، ان كانت الطينة حيّة ازليّة، 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، والميت لا تجيء منه حى. هذه مقالة الديصائية اشد الزنادقة قولاً واهملهم مثلاً، نظروا فى كتب قد صنفتها اوائلهم وحبروها لهم بألفاظ مزخرفة من غير اصل ثابت، ولا حجة توجب اثبات ما ادعوا كل ذلك، خلافاً على الله وعلى رسله، وتكديبا بما جاءوا به عن الله.

فأما من زعم أن الأبدان ظلمة، والأرواح نور، وأن النور لا يعمل الشر، والظلمة لا تعمل الخير، فلا يجب عليهم ان يلوموا احداً على معصية، ولا ركوب حرمه، ولا اتيان فاحشه؛ وإن ذلك على الظلمة غير مستنكر؛ لأن ذلك فعلها، ولا له ان يدعوا رباً ولا يتصرع إليه؛ لأن النور رب، والرب لا يتصرع الى نفسه، ولا يستعبد بغيره، ولا لأحد من اهل هذه المقالة ان يقول احسنت و اسأت، لأن الإساءة من فعل الظلمة، وذلك من فعلها، والإحسان من النور ولا يقول النور لنفسه احسنت يا محسن، وليس هناك ثالث؛ فكانت الظلمة على قياس قولهم احكم فعلاً، واتقن تدبيراً، وعز أركاناً من النور؛ لأن الأبدان محكمة، فمن صور هذا الخلق صورة واحدة على نعوت مختلفة، وكل شىء يرى ظاهراً من الزهر والأشجار والثمار والطيور والدواب، يجب ان يكون آلهاً، ثم حبست النور فى حبسها، والدولة لها وما ادعوا

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١٠

بأن العاقبة سوف تكون للنور فدعوى. وينبغى على قياس قولهم ان لا يكون للنور فعل، لأنه اسير، وليس له سلطان، فلا فعل له ولا تدبير؛ وان كان له مع الظلمة تدبير، فما هو باسير، بل هو مطلق عزيز؛ فان لم يكن كذلك، وكان اسير الظلمة، فإنه يظهر فى العالم احسان وخير مع فساد وشر، فهذا يدل على أن الظلمة تحسن الخير وتفعله، كما تحسن الشر وتفعله. فان قالوا: محال ذلك، فلا نور يثبت ولا ظلمة وبطلت دعواهم ويرجع الأمر الى أن الله واحد وما سواه باطل، فهذه مقالة مانى الزنديق واصحابه.

وأمّا من قال النور والظلمة بينهما حكم، فلا بدّ من ان يكون اكبر الثلاثة الحكم، لأنه لا يحتاج الى الحاكم، الّا مغلوب او جاهل أو مظلوم؛ وهذه مقالة المرقوبية، والحكاية عنهم تطول.

قال فما قضيّة مانى؟ قال (ع): متفحص اخذ بعض المجوسية، فشابهها ببعض النصرانية، فأخطأ الملتين، ولم يصب مذهبا واحداً منها، وزعم أن العالم دبر من إلهين نور و ظلمة، وأن النور فى حصار من الظلمة على ما حكينا منه، فكذبته النصرارى و قبلته المجوس ...» الخبر.

قد حكى (ع) عن الثنوية ثلاثة مذاهب، وهو (ع) اصدق الصادقين، واعلم من غيره بالزنادقة والمنافقين، مع أنه فى مقام تقرير أصول مذاهبهم، فلا ينافى ما نسب إليهم، وحكى عنهم اهل الملل والنحل من المذاهب و اشياء اخرى، فإنها من اضافات الشعب والتابع. وكيف كان، فمن تأمل فى مقالة الوحدة و مقالة الثنوية على ما حكى (ع) عنهم حق التأمل، لا يرى بينهما تفاوتاً إلّا فى اللفظ؛ فإنهم عبروا بالنور والظلمة، وهؤلاء

(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 اتضح الحق لمن تقبله من يضل الله فلا هادى له

فاشهد بكفر القول إن لم تشهد بكفر بعض من تراه الاوحدى عبروا بالوجود والماهية، واسندوا الخير والشر إليهما، حتى أن الطينة التي قال بها الديصائية بعينها، كالأعيان الثابتة و الصور العلمية التي قال بها العرفاء، الّا أنهم لم يعتبروا بعدم استطاعة التفصيى إلّا بالامتزاج بها.

و مما نسب الناسبون الى الثنوية الديصائية، مما ينطبق على مقالة هؤلاء، أنهم قالوا أن النور يفعل الخير قصداً واختياراً، والظلام يفعل

الشّر طبعاً واضطراباً؛ وأنّ التّور حتىّ، عالم، قادر، حسّاس، درّاك، ومنه تكون الحركة و الحياة؛ و الظلام، ميّت، جاهل، عاجز، جماد، موات، لا فعل لها ولا تمييز، 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 في إبطالها؛ اي ابطال مقالة وحدة الوجود، ليس مجال الريب في ضلالها، و لعمري! إنّ ظهور كفرها، اظهر من كفر ابليس، و اتّضح الحقّ لمن تقبله، و لم ينكل عنه؛ و لكن من يضلّل الله، فلا هادي له، فاشهد بكفر القول خاصية، إنّ لم تشهد بكفر بعض من تراه الاوحدى، تعلّلا بان كفر القول لا يستلزم كفر القائل.

و هذه وصية منى لمن ظهر لديه الحقّ، بان لا يستنكف عن الحكم بكفر هذه المقالة؛ فإنّ كثيرا ممّن عرف الحقّ، و عرف كفرها، يتزلزل في الحكم بكفرها صريحا؛ و ذلك لأنهم يرون كثيرا ممّن يدعونون بتشيعهم، و هم الأوحديون في العلوم و الفنون، قد ابتلوا بهذه الفتنة، و يعظم عليهم تكفير هؤلاء، فيستنكفون 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 إذّا قسمة ضيزى. و قد تكلفت للأولين سبيلا للتخلص عن هذه الوسوسة، فقلت: فان لم تشهد بكفر القائل، فقلت:

(١). النجم ٥٣: ٢٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥١٢ فقل: بأنّ القول كفر و ردى و شبه الحقّ على من اهتدى

و الحقّ عن تعصّب لا تدعافانه أحقّ أن يتّبع

لا تكتم العلم و لا الشّهادة في حجة و لو على جرادة \*\*\* فقل: بأنّ القول في نفسه، كفر و ردى، و لكن شبه الحقّ على من اهتدى؛ فإنّ الحدود تدرأ بالشبهات. و مع ذلك لى فيه نظر، فإنّ شبهة الكفر ليس كسائر الشبهات ممّا يعذر صاحبها. و اما المتعصّيون، فقد اندرتهم بقولى: و الحقّ عن تعصّب لا تدعا، فإنّه أحقّ أن يتّبع بان يراعى حقه؛ يعنى، أنّ الحقّ، اولى بالرعاية فى اظهاره و اعلانه ممّن يدخل فى اهل الحقّ، فيستر عليه باساراه و كتمانها؛ فإنّ فى كتمان الحقّ ضرر عظيم و فساد كبير، و اظهاره أيضا، و ان كان يلزم الضرر، ألا أنّه اهون؛ لأن ضرره شخصى، و ضرر الكتمان نوعى، لما فيه من اغراء العوام بالجهل و شيوع الفتنة. و مع ذلك مخالف لنصّ القرآن؛ كما اشرت إليه بقولى:

لا تكتم العلم و لا الشّهادة في حجة و لو على جرادة؛ اي و لو كان العلم و الشّهادة فى 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 تلبسوا الحقّ بالباطل و تكتّموا الحقّ و أنتم تعلمون. و قال: و أقيموا الشّهادة لله. و قال: و لا تكتّموا الشّهادة و من يكتّمها فإنّه آثم قلبه. و قال: و من أظلم ممّن كتم شهادة عنده من الله و ما الله بغافل عما تعملون. و قال: يا أيّها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله و لو على أنفسكم أو الوالدين و الأقربين.

(١). و قد مرّ فى فصل التّهى 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). وقد ظفرت بكلام للعلامة المامقاني في رجاله، صرح بنحو ممّا ذكرته، قال قدس سره، في ترجمة ابي بصير (يحيى بن ابي القاسم): ان الأمر اذا دار بين اخفاء الحق وإساءة الأدب مع جليل لزم ترك الاول و الأخذ بالثاني. هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١٣ و أمّا الاتّحاد و الحلول فما لهم حجّة أو أصول و إنّما ادّعاها من ادّعى على الغلو لا لبرهان دعا قالوا بأنّ المرء باجتهاده يبلغ حدّا فاز باتّحاده و من تزكّى قلبه و لبّه يحقّ ان يحلّ فيه ربّه و الدفع، ظاهر بما تقدّما و ما سيأتى فى المكان فافهما

## النظر فى الحلول و الاتّحاد

### إشارة

و أمّا الاتّحاد و الحلول، فما لهم عليهما حجّة أو أصول بينونهما عليهما، كما بنى القائلون بالوحدة مقاتلهم على اصول مهّدها؛ و إنّما ادّعاها من ادّعى على الغلو فى نفسه أو فيمن ادّعاها له نظير مدّعى النبوة و الامامة، بل اللوّهية؛ بل ليس الّا دعوى اللوّهية. 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، زيّنوا ذلك لأذواقهم بشيء من الأوهام.

### [ما هى حقيقة الاتّحاد و الحلول؟]

قالوا: بأنّ المرء باجتهاده فى الرياضة و العبادة، يبلغ حدّا، فاز باتّحاده مع الربّ؛ كما تقول الصوفيّة: «إنّ العارف الكامل بكماله، يبلغ حدّا يمكنه شهود المعبود بصفاء قلبه المحدود». هذا الاتّحاد. و أمّا من ادّعى الحلول، فيقول: «و من تزكّى قلبه و لبّه 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 تقدّم 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 الأمة 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 في حياته تعالى على الإجمال]

و لكن الاختلاف بين الأشاعرة و غيرهم في معنى حياته و كَيْفِيَّتِهِ. قال المجلسي (ره):  
«قالت الحكماء: الحي في حقه تعالى، هو الدراك الفعّال؛ و عند المتكلمين من المعتزلة و الشيعية كونه تعالى منشأ للعلم و الإرادة؛ و  
بعبارة اخرى: كونه تعالى بحيث يصح ان يعلم و يقدر؛ و قالت الأشاعرة: صفة توجب صحه العلم و القدرة.» انتهى.  
اقول: اما قول الأشاعرة، فهو باطل عندنا، على ما سيأتي من أنّ صفاته تعالى غير زائده على الذات؛ و اما القولان الآخران، فهما تعبير  
عن اللّازم، و مرجعهما واحد.

### [التحقيق في حياته تعالى]

و التحقيق في الحياة، أنّها كالفناء، ليست إلّا وصفا انتزاعيا، قد يعبر عنهما بلفظ ثبوتيّ، فيقال: حيّ غنيّ؛ و اخرى بلفظه سلبيّ، فيقال:  
ليس بميتّ و ليس بفقير؛ فالحياة كالبقاء ليست إلّا صرف الثبوت. و اما منشيئة العلم و الإرادة، فهي ليست من

(١). غافر ٤٠: ٦٥.

(٢). بقره ٢: ٢٥٥.

(٣). الفرقان ٢٥: ٥٨.

(٤). آل عمران ٣: ٩٧.

(٥). حج ٢٢: ٦٤.

(٦). البحار ٤: ١٢ / ٦٨.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥١٥ و الصانعية اقتضت حياته و أنّه كان الغنيّ ذاته

كذا القديم عنهما لا ينشئ فذاته بالذات حيّ و غنيّ

لو لم تكن حياته من الأزلا أو لم تدم لكان بالغير حصل

بل هو حيّ الذات، جلّ ذاته ليست بغير ذاته حياته خواصّ الحياة، بل هي فيه تعالى من خواصّ الذات بما هي ذات، لا بما هي ثابتة له  
الحياة؛ بل لا يبتنى ثبوتها له عليها لو لا ثبوتها بالذات، لعدم استلزامها لهما فيما نشاهد ممّا له حياة. نعم، هي شرط للتّصاف بهما  
في غيره تعالى، و من اجل عدم الاستلزام، ترى المتكلمين يستدلّون لها في مقام الاثبات بالعلم و الإرادة قضاء للاشتراط، و عندى أنّ  
ما هو المقتضى للعلم و الإرادة، هو المقتضى للحياة و الفناء، فالدليل عليهما عقلا هي الصانعية و القدم. كما قلت:

### [صانعيته تعالى، اقتضت حياته تعالى]

و الصانعية اقتضت حياته، و أنّه كان الغنيّ ذاته، اذ الميتّ المعدوم لا يصنع شيئا، و اذا كان فقيرا كان محدثا مصنوعا لما تقدّم، و  
المصنوع لا يكون صناعا للعالم، كذا القديم عنهما لا ينشئ؛ اي لا ينفكّ؛ اذ لو لم يكن حيا أو كان فقيرا، لم يكن قديما لما تقدّم في  
خواصّ القديم، فالقدم أيضا بنفسه يقتضى الحياة، و الغنيّ فذاته إذن بالذات حيّ و غنيّ لا بالغير، لأنّ القدم ليست إلّا حيث الذات، و  
الصانعية ليست إلّا بالذات؛ فيكونان إذن بالذات، و اذا كانا بالذات كانا ثابتين له ازلا و ابدًا، لأنّ ما بالذات لا يتغيّر، و قد تقدّم 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 أما فى الآخر، فلأنها 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 بمجرد ما لا تقتضى الأبدية، الا أنها حيث كانت له تعالى ذاتية على ما قرّناه، تقتضى ذلك أيضا، اذ الصانعية اقتضت الحياة للذات، بالذات، فثبت له ما دام الذات؛ بل هو تعالى، حيّ الذات، جلّ ذاته؛ يعنى، أن ذاته ذات حيّ، ليست بغير ذاته حياته، فليس حيا بحياة؛ كما يقوله الأشعرى. قال الصادق (ع):

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥١٦ حىّ لنفسه فلا محبى له و لا له موت و لا مفنى له  
لا كيف فى حياته لا حادثه بعلّة قديمة أو محدثة «و الله نور لا ظلام فيه، و حىّ لا موت فيه، و عالم لا جهل فيه، و صمد لا مدخل فيه؛ ربنا نورى الذات، حىّ الذات، عالم الذات، صمدى الذات»، حىّ لنفسه فلا محبى له.  
كما قال موسى بن جعفر (ع): «بل حىّ لنفسه، و مالك لم تزل له القدرة».

### [هو تعالى حىّ لنفسه فلا محبى له]

و لا له موت و لا مفنى له، فعن جابر عن ابي 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: «إنّ 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: «إنّ 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 ابي 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 الغنى الذى لا يفترق.»

### [لا كيف فى حياته تعالى و لا هى محدثة]

لا كيف فى حياته و لا هى حادثه، سواء فرض حدوثها بعلّة قديمة أو محدثة لما تقدّم تعليه. 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١٧ و ما هو القديم قبل كل شىء ذاتا و وصفا و وجودا و هو حى كان غنيا مطلقا لذاته بذاته فى الذات أو صفاته

فما له من حاجة إلى أحدو الكل محتاج إلى الفرد الصمد

و كل 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 يحد و لا يبعث و لا يفنى، كان أولا بلا كيف، و يكون آخرا بلا اين و كل شىء هالك إلا وجهه.»  
و قال موسى بن جعفر (ع): «ان الله لا- إله إلا هو، كان حيا بلا كيف و لا اين، كان إليها حيا بلا حياة حادثه، فكان الله حيا بلا حياة حادثه و لا كون موصوف، و لا كيف محدود، و لا اين موقوف، و لا مكان ساكن، بل حى لنفسه، و مالك لم تنزل له القدرة، انشأ ما شاء حين شاء. بمشيتته و قدرته، كان أولا بلا كيف، و يكون آخرا بلا اين، و كل شىء هالك إلا وجهه، له الخلق و الأمر تبارك الله رب العالمين.» هذا التفصيل فى حياته تعالى.

### [الكلام فى غناؤه تعالى تفصيلا]

و ما هو القديم قبل كل شىء ذاتا و وصفا و وجودا؛ اى ذاته قبل كل ذات، و وجوده قديم بالذات، و صفاته قديمة بالذات، و هو حى كذلك قدما و بالذات، كان لا محالة غنيا مطلقا لذاته لا لغيره، بذاته لا بغيره فى الذات أو صفاته، بيان لقولى:  
«مطلقا»؛ يعنى، أن الذى قديم فى وجوده و ذاته و صفته، يكون لا محالة غنيا مطلقا، كذلك؛ اى فى وجوده و ذاته و صفته، لأن الغنى، يقابل الاحتياج و هو عدم الاحتياج، و الاحتياج فى احد الثلاثة: الوجود و الذات و الوصف، فاذا فرض أن كل ذلك له بالذات، و معنى كونها بالذات عدم احتياجه فى شىء منها الى غيره، لم يكن إلا غنيا مطلقا؛ كما قلت:  
فما له من حاجة، الى قولى يكون محدثا بمن سواه؛ اى مخلوقا له. قال الصادق (ع):  
«و هو - تبارك و تعالى -، القوى العزيز، لا حاجة به الى شىء مما خلقه، و خلقه

(١). البحار ٤: ٢٨/٢٩٩.

(٢). المصدر ٤: ٢٧/٢٩٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥١٨

جميعا محتاجون إليه، إنما خلق الأشياء لا من حاجة، و لا سبب اختراعا و ابتداعا.»

و قال (ع): «و نفيا ان يكون العرش حاويا له، و ان يكون - عز و جل - محتاجا الى مكان أو الى شىء مما خلق؛ بل خلقه محتاجون إليه.»

و قال الرضا: «و لم يخلق الله لحاجة به إليه، لأنه غنى عن العرش و عن جميع ما خلق.»

و قال سليمان بن مهران: «قلت لجعفر بن محمد (ع): هل يجوز ان نقول أن الله فى مكان؟ فقال (ع): سبحان الله و تعالى عن ذلك،

أنه لو كان في مكان لكان محدثاً؛ لأن الكائن في مكان محتاج الى المكان، و الاحتياج من صفات المحدث، لا من صفات القديم.»  
وقال موسى بن جعفر (ع): «لم يبعد منه قريب، و لم يقرب منه بعيد، و لم يحتج الى شيء؛ بل يحتاج إليه، و كل متحرك محتاج الى من يحركه أو يتحرك به، فمن ظن بالله الظنون، فقد هلك و اهلك.»

### في العلم و القدرة و السمع و البصر، من الصفات الذاتية؛ و أنها و سائر الصفات الذاتية، عين الذات

#### إشارة

إنما جمعت بين هذه الأربعة، لأنها في اكثر الاحاديث الواردة فيها كذلك مجتمعة، و قارنت بها أيضا البحث عن عينيّة الذات، مع أن الأنسب إمّا ذكرها قبل ورود في الذاتيات، او بعد الفراغ عنها، لاقترانها في احاديثهم (ع)، فبنيت على الاقتصار و اجتنبت التكرار، و راعيت القران الذي في اكثر الأخبار. فلنقدم البحث عن عينيّة الصفات، و به تحصل المعرفة بالعلم و القدرة و السمع و البصر، من بعض الجهات.

فاعلم: إنه وقع الكلام بين الأشاعرة و غيرهم في أن الصفات، هل هي عين الذات، أم زائدة عليها؟ و عنوانوا الكلام بالصفات الذاتية، لكنهم خصّوا الثمانية بالذكر، كما اشرت في صدر مبحث الذاتيات، اما تبعا للأشعري، او لعلّة 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 الذي وضعت المقصد الثالث له.

و الحاصل: أنهم لم يحزروا العنوان تحريرا تاما، فكثير منهم جعلوا العنوان الصفات الذاتية، و آخرون اکتفوا 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 أن ذاته تعالى قائمة بذاته لا بالغير، بالذات أيضا قامت مطلقا صفاته، اي صفة كانت، ذاتية كانت أو الفعلية؛ فإن الجميع مشتركة في هذا الجهة؛ اي في أنها بالذات لا بالغير؛ إذ لم يفده الغير فاعلية، فإنه تعالى لم يستفد الخالقية و الراقية و غيرهما من افعاله من غيره، بل هو بذاته خالق، كما أنه بذاته عالم؛ فلو كانت فاعليته بالغير، لكان معلولا للغير، و صار محدثا. فهذه احدي الجهات المشتركة بين الصفات الذاتية و الفعلية.

**[الجهة الثانية: وصفه الفعلي، وصف ذاته تعالى أيضا]**

و الثانية، ما قلت:

و وصفه الفعلي، وصف ذاته أيضا، باعتبار الجرى و الاتصاف، لذاك عد من صفاته؛ فإن الذي يتصف بالخالقية، هو ذاته تعالى؛ فإن ذاته، خالق و رازق، فالصفة الفعلية أيضا كالصفة الذاتية، جارية على الذات من غير فرق؛ و أما الفرق من حيث وجه الاتصاف، لا نفس الاتصاف؛ فإن وجه الاتصاف في الذاتية نفس الذات و حيثية الذاتية، و في الفعلية الفعل، فهو متصف بها من حيث الفعل. فما يسمع من بعضهم صفة الفعل، او صفات الفعل على طريق الاضافة مسامحة؛ فإن الصفة ليست للفعل و لا الفعل موصوف بها؛ بل الصفة للذات، و الذات موصوفة بها، و إنما الفعل حيثية تعليلية للاتصاف. فالصحيح ان يقال: صفة فعلية أو صفات فعلية على طريق الوصفية. و معنى الصفة الفعلية، ان الوصف إنما الذي يتصف به الفعل.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٢٠ و هو قديم باتصاف الذات له شأننا و باستحقاقه أن يفعله

و حادث بالاتصاف الصادر إذ حدثت فعلية الصواد

مذهب أهل البيت (ع) في صفاته أن صفات الذات عين ذاته

**[الجهة الثالثة: الوصف الفعلي، قديم بالاتصاف الشأني، و حادث بالاتصاف الصادر]**

الجهة الثالثة في القدم:

و هو؛ اي الوصف الفعلي، قديم باتصاف الذات له شأننا و باستحقاقه أن يفعله، فإن الصفات الفعلية فيها جهتان: جهة الفعل و جهة اضافته الى الفاعل، و هو الذات؛ فهي بجهة الاضافة، و هي الاتصاف قديمة؛ فإن الذات لا تتغير بالاتصاف، و كل ما ثبت للذات فهو بالذات، و كل ما بالذات كان قديما؛ و لكن هذا الاتصاف، هو الاتصاف الذي 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 في حديث ابي جعفر الثاني (ع) الآتي في الأسماء: «فان قلت: لم تزل عنده و في علمه و يستحقها فنعلم.»

فالوصف الفعلي بالاتصاف الشأني و الاستحقاق قديم، و لكنه حادث بالاتصاف الصادر؛ اي بوصف تحقق الصدور؛ يعني، اذا نظرت الى الوصفية باعتبار الفعلية و الصدور، فهي حادث، 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 في الواقع إلا فعله تعالى، و افعاله خارجة عن ذاته ليست مغيرة له.

**[بيان مذهب أهل البيت (ع) في صفاته]**

اذا تبين حال الصفات و ما به اشتراكها، عمّا به امتيازها، فنقول:

مذهب أهل البيت (ع) في صفاته:

أن صفات الذات؛ اي الجارية على الذات لا خصوص الذاتيات التي اقتضتها

(١). البحار ٤: ١٥٣ / ١.

(٢). و في الحديث الآتي 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: إني يكون ذلك ولا مسموع، قلت: فلم يزل يبصر؟ قال (ع): أني يكون ذلك ولا مبصر، ثم قال لم يزل الله عليما، سميعا، بصيرا، ذات علامة، سميعه بصيره. (البحار ٤: ١٩ / ٧٢).

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٢١ ليست سوى الذات معان زائدة قامت بها بل نفسها المجردة والأشعري مثبت معنى البصر والسمع والعلم قياسا بالبشر

وعنده المعنى الذي يخاله لا هو غير ذاته لا هو نفس الذات، عين ذاته تعالى. ومعنى ذلك، أنه ليست سوى الذات معان زائدة، قديمة، هي معاني الصفات، قامت بها كقيام اللازم بالملزوم؛ بل ليست إلا نفسها؛ أي الذات المجردة عن كل قيد وتقييد.

### [قول الأشعري في صفات ذاته تعالى]

والأشعري مثبت معنى البصر والسمع، لا آلتيهما، ومعنى العلم لا الغريزة والصورة وكذا غيرها من الصفات، وذلك قياسا بالبشر من بعض الجهات. وعنده، المعنى الذي يخاله، لا هو غير ذاته لا هو هو. وهذا من عجائب المقال؛ لأن المعنى ان كان زائدا على الذات، فلا محالة يكون غيره، وان كان عين الذات وليس ورائه شيء آخر، فهو، هو لا محالة ولا يستقيم هذا إلا على كونها معاني اعتبارية. كما نسب الى جمع من المعتزلة، أنهم قالوا بأن الصفات، معان، معقولة، اعتبارية، لا وجود لها في الخارج؛ وإلا فلو فرض لها واقعية، قائمة بالذات، فلا معنى لكونها لا هو ولا غيره.

قال روزبهان:

### قال روزبهان: [الأشاعرة هم القائلون: إن صفاته قديمة، وزائدة على الذات]

«مذهب الأشاعرة أن له تعالى صفات، موجودة، قديمة، زائدة على ذاته؛ فهو عالم بعلم، وقادر بقدره، ومريد بالارادة. وعلى هذا القياس والدليل عليه، أننا نفهم الصفات الإلهية من صفات الشاهد، وكون علّة الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب؛ وحد العالم من قام به العلم، فكذا حده هناك، وشرط صدق المشتق على واحد هنا، ثبوت اصله، فكذا شرطه فيمن غاب عنا، وكذا القياس في باقي الصفات.» انتهى.

وقال أيضا في توجيه معقولته قولهم: «لا هي غير الذات ولا هي عينها»:

إن المراد بعدم كون الصفات عين الذات، أنها مغايرة للذات في الوجود، وكونها غير مغايرة له، أنها صفات للذات فليست بينهما مغايرة كلية، بحيث يصح إطلاق كونها مغايرا للذات بالكلية، كما يقال: إن علم زيد ليس عين زيد، لأنه صفة له هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٢٢ وعند أهل البيت من دان به غير موال مشرك بربه لم يك قادرا بقدره ولا يكون عالما بعلم أزلا

بل ذاته، علامة قديرة قديمة سميعه بصيره وليس غيره بالكلية، لأنه قائم به، وهذه الوساطة على هذا المعنى صحيح، لأن سلب العينية باعتبار و سلب الغيرية باعتبار آخر، وكلا السليين يمكن تحققهما معا. انتهى.

### [و عندهم (ع) من قال بزيادة الصفات على الذات، غير موال لهم (ع) و مشرك بربه تعالى]

وعند أهل البيت (ع)، من دان به؛ أي بهذا القول، غير موال لهم، مشرك بربه؛ إذ يلزم تعدد القدماء، والتركيب في ذاته تعالى لم يك؛ أي الله تعالى عندهم، قادرا بقدره، ولا يكون عالما بعلم أزلا، بل ذاته بما هو ذات، علامة، قديرة، قديمة، سميعه، بصيره. عن ابان الأحمر، عن ابي عبد الله (ع): «اخبرني عن الله - تبارك و تعالى - لم يزل سميعا، بصيرا، عليما، قادرا؟ قال: نعم، فقلت له: إن

رجلا- ينتحل مولاتكم، اهل البيت (ع)، يقول: إن الله- تبارك و تعالى- لم يزل سميعا بسمع، و بصيرا ببصر، و عليما بعلم، و قادرا بقدره. قال: فغضب (ع)، ثم قال: من قال ذلك و دان به، فهو مشرك و ليس من ولايتنا على شىء، إن الله- تبارك و تعالى- ذات، علّامة، سميعه، و بصيره، قادرة.»

و عن حسين بن خالد، قال: «سمعت على بن موسى الرضا (ع) يقول: لم يزل الله- تبارك و تعالى- قادرا، حيا، قديما، سميعا، بصيرا. فقلت له يا ابن رسول الله (ص)! إن قوما يقولون: إنه- عزّ و جلّ- لم يزل عالما بعلم، و قادرا بقدره، و سميعا بسمع، و بصيرا ببصر، فقال (ع) من قال بذلك و دان به، فقد اتخذ مع الله آلهة اخرى، و ليس من ولايتنا على شىء. و قال (ع): «لم يزل الله- عزّ و جلّ- 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، علّامة، 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 الائمة، النص، ص: ٥٢٣ بل صمدى الذات نور الذات و عالم الذات كما بالذات  
نعوت ذات ما له من شبهه لا يليق مثل ذاء، إلّا به  
نور و لا ظلام فيه أبدا كذاك حتى، لا يموت سرمدا

### [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 صمدية و نورية و عالمية 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 شبهه يشبهه فيها، فإن نعوت المخلوقين ليست كذلك، لا بالذات و لا بنفس الذات، و لا يليق مثل ذاء إلّا به تعالى، لأن غيره مخلوق بالغير، و موصوف بالغير، و لذلك هو تعالى، نور و لا ظلام فيه أبدا؛ لأنه نورى الذات، فلا يتصور فيه ظلام، و سلب النورية عنه، كسلب نفس الذات؛ اذ ليس ما وراء الذات شىء، كذاك هو تعالى حتى لا يموت سرمدا، لأن حياته ليست أا ذاته، فلا تنفك 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 حتى لا موت فيه، و عالم لا جهل فيه، و صمد لا مدخل فيه، ربنا نورى الذات، حتى 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: ١٢ / ٦٨.

(٢). المصدر ٤: ١٦ / ٧٠.

هداية الامة 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 نعته 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 للرضا (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 إنه يعلم المعلوم و يقدر المقدور ... ]**

فذاته تعالى، العالم، فيما لم يزل، و العليم في الأزل، لا أنه 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 أنه 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، ثم قال (ع): لم يزل الله عليما، سميعا، بصيرا، ذات علامة، سميعة، بصيرة.»

(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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٢٥ و عالم و قادر الذات و لامعلوم أو مقدور في الكون جلا لم يخلق الأشياء بالقدرة بل بقدرة أى باقتدار ما استقلّ هداية الامة 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) في جواب ذعلب:



«كان ربًا ولا مربوب، وإلها ولا 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 ربنا، و هو فوق ما يصفه الواصفون.»

و قال ابو محمّد العسكري (ع): «تعالى الجيّار، العالم بالأشياء قبل كونها، الخالق اذ لا مخلوق، و الرب اذ لا مربوب، و القادر قبل المقدور عليه.» و عن ابي 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- ربنا، و العلم ذاته و لا معلوم، و السميع 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 الاائمة، النص، ص: ٥٢٦ بنفسه يسمعها و يبصرو نفسه ما هي 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 اقلت لأنك

جعلت القدرة مستقلة بنفسها غير الذات، لمكان اللام التى للجنس أو العهد، و أما اذا قلت:

خلق الأشياء بقدرة، فقد اصبت رشدك؛ اذ لم تجعلها زائدة على الذات. قال محمّد بن عرفة:

«قلت للرّضا (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 قدره، 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 هي 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 لكننى اردت عبارة عن نفسى؛ اذ كنت مسئولاً و افهاماً لك، اذ كنت سائلاً؛ فاقول: يسمع بكّله لا انّ كلّ له بعض، و لكن اردت افهامك و التعبير عن نفسى، و ليس مرجعى فى ذلك إلّا الى أنه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات، و لا اختلاف المعانى.»

(١). البحار ٤: ١٣٦/٣.

(٢). المصدر ٤: ٦٩/١٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٢٧ بل ليس إلّا نفسه و النفس هوفليس راثياً سميعاً نفسه و ليس بينه و بين العلم حدّاً أو بينه و الشىء علم انفراد يسمع الأشياء بما به يرى و هو بما يسمعها قد أبصراً ليس على ما عقلوا و ألدوا إذ شَبَّهوه، كيف و هو الأحد

### [و عندهم (ع) هو تعالى ليس إلّا نفسه، و النفس هو]

بل ليس إلّا نفسه و النفس هو، فليس راثياً نفسه أو سميعاً نفسه. عن محمد بن سنان، قال: «سألت أبا الحسن الرضا (ع)، هل كان عارفاً بنفسه قبل ان يخلق؟ قال (ع): نعم، قلت: يراها و يسمع؟ قال: ما كان محتاجاً الى ذلك، لأنّه 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، يدعونها بها، لأنّه اذا لم يدع باسمه لم يعرف.»

### [و عندهم (ع) ليس بينه و بين علمه تعالى حدّاً]

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 النبى (ص) بتسعة ايام، بعد جمع القرآن: و علمها [اى الأشياء] لا- بأداة لا يكون العلم إلّا 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 اتخذ إلها 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 أنّ 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 أبصراً، فليس سمعه بشىء، و رؤيته بشىء آخر، بل ليس إلّا شىء واحد، و هو الذات، ليس على ما عقلوا من زيادة الصفات على الذات قياساً 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 المعانى المتغايرة، 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، أليس الله واحد؟ و الانسان واحد، فوحدايته اشبهت وحدانية الانسان؟  
فقال (ص): «الله واحد و احدى المعنى، و الانسان واحد ثنوى المعنى، جسم و عرض، و بدن و روح، أنما التشبيه في المعانى، لا غير.»  
و عن ابي الحسن الثالث (ع)، في جواب فتح بن يزيد: «قال (ع) أنما التشبيه في المعانى.»  
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: ١٧٣ / ٢.

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 يفي  
يشهد أن الوصف غير ذى الصفة و قال باقترانه من وصفه

و الاقتران موجب للتثنية فجاءه تركب و التجزئة  
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 الثاني (ع):  
«و الأسماء و الصفات، مخلوقات، و المعنى بها: هو الله الذى لا يليق به الاختلاف و لا الايتلاف، و إنما يختلف و يألف المتجزى، و لا يقال له قليل و لا كثير؛ و لكثته القديم فى ذاته، لأن ما سوى الواحد متجزى، و الله واحد لا متجزى، و لا متوهم بالقله و الكثرة، و كل متجزى و متوهم بالقله و الكثرة فهو مخلوق، دال على خالقه...» الحديث.  
قوله (ع): «و الأسماء و الصفات مخلوقات»، المراد بالصفات الفاظها، لأن كلامه (ع) فى أن أسمائه تعالى غيره.  
من ذلك؛ اى من اجل أنه تعالى احدى المعنى، لا تكثر فيه و لا اختلاف له عند اهل البيت (ع)، بينوا الإخلاص الكامل فى التوحيد، و عدوا 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، إنما هو فى نفيها، و العقل شاهدا عليه، يفى بذلك، و يشهد أن 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، لأن القران لا يكون إلا بين اثنين.  
و على هذا، فجاءه تركب و التجزئة، 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 الاثمة، النص، ص: ٥٣٠  
لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف؛ و شهادة كل موصوف أنه غير الصفة؛ فمن وصف الله سبحانه، فقد قرنه؛ و من قرنه، فقد ثناه؛ و من ثناه، فقد جزاه؛ و من جزاه، فقد جهله.»

و قال (ع) أيضا: «اقل عبادة الله معرفته، و اصل معرفته توحيده، و نظام توحيده نفى الصفات عنه؛ لشهادة العقول: أن من حلت الصفات مصنوع، و شهادة العقول أنه - جل جلاله - صانع ليس بمصنوع.»

و قال موسى بن جعفر (ع): أول الديانة، معرفته؛ و كمال معرفته، توحيده؛ و كمال توحيده، نفى الصفات عنه؛ بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، و شهادة الموصوف أنه غير الصفة؛ و شهادتهما جميعا بالتثنية الممتنع منه الأزل [الممتنع من الأزل]؛ فمن وصف الله فقد حده؛ و من حده، فقد عدّه؛ و من عدّه، فقد ابطل ازله.» و مثله عن امير المؤمنين (ع).

وقال الرضا (ع): «أول عبادة الله، معرفته؛ و اصل معرفته، توحيده؛ و نظام توحيده، نفى الصفات عنه، لشهادة العقول: أن كل صفة و موصوف مخلوق. و شهادة كل موصوف أن له خالقا، ليس بصفة و لا موصوف؛ و شهادة كل صفة و موصوف بالاقتران؛ و شهادة الاقتران بالحدث؛ و شهادة الحدث بالامتناع من الأزل، الممتنع من الحدث، و من جزاه فقد وصفه؛ و من وصفه فقد الحد فيه.»

وقال (ع) أيضا: «أول الديانة، معرفته؛ و كمال المعرفة، توحيده، و كمال التوحيد، نفى الصفات عنه؛ لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف؛ و شهادة الموصوف أنه غير الصفة، و شهادتهما جميعا بالبينه [يعنى المباينة و الافتراق] الممتنع منها الأزل؛ فمن وصف الله، فقد حدّه؛ و من حدّه، فقد عدّه، و من عدّه، فقد ابطال ازاله.»

فالمراد بنفى الصفات، نفى معانيها زائدة على الذات، قائمة بالذات، لا نفيها عن الذات بالكليّة، بان لا يكون عالم الذات، قادر الذات، حتى الذات، نورى الذات، و هكذا.

(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 الأمة الى معارف الاثمة، 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 نفي العلم له بل نفي 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 الاثنية التحديد، و قد مرّ فى هذه الروايات، أن من وصفه فقد حدّه. و قال امير المؤمنين (ع): «لم تحط به الصفات، فيكون بادراكها آياها 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.»

وقال الرضا (ع): «مباين لجميع ما احدث فى الصفات، و لا كالأشياء فتقع عليه الصفات.»

### [و عندهم (ع) معنى علية الصفات لذاته تعالى، التجريد عن صفاته تعالى]

و ليس معنى العين؛ اى معنى عينية الصفات للذات، كون ذاته علما أو قدرة أو غير ذلك، كما يتفوه به بعض القاصرين؛ بل معنى العينية، التجريد عن صفاته زائدة على ذاته، و قول 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 - ربنا، و العلم ذاته و لا معلوم، و السمع ذاته و لا مسموع»، أنه 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، فإنه يلزم تعدد الذات بتعدد المعانى؛ اذ لا

جامع بين هذه الصفات. وكيف يجمع بينه وبين اقوالهم الكثيرة أنه عالم الذات و عالم بالذات؟ فإنّ العلم غير العلم، و القادر غير القدرة.

و ليس في التجريد نفى العلم له، بل نفى كونه بشيء من المعنى زائدا على

(١). البحار ٤: ٢٧٥ / ١٦.

(٢). المصدر ٤: ٢٩٤ / ٢٢.

(٣). المصدر ٤: ٢٢٢ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٣٢ بل عود الأوصاف إلى السلوب و الجمع بين النفي و الوجوب فعلمه لا جهل و التقدير لا عاجز و هكذا البصير

فهي كقدوس إذن في المنزلة فلا ينافي نفيها الثبوت له \*\*\* الذات شمله، كشمول الأوصاف للذوات، او كشمول الذوات للأوصاف؛ بل حقيقة العينية و التجريد، عود الأوصاف الثبوتية إلى السلوب، و الجمع بين النفي؛ اي نفى الصفات و الوجوب؛ اي وجوبها و ثبوتها له بحقايقها الملزومة للذات، كالمتزعة من الذوات، مثل الانسانية للانسان. فعلمه يعود الى أنه لا جهل؛ اي ليس له جهل، و التقدير مرجعه الى أنه لا-عاجز، و هكذا البصير يرجع الى أنه ليس بمحجوب و كذا مرجع غيرها من الصفات، فهي بهذا التأويل في عين النفي. قال الرضا (ع) في حديث الحسين بن خالد:

«وإنما سمي الله عالما، لأنه لا يجهل شيئا، ولكن الله بصير لا يجهل شخصا منظورا إليه، واما الخبير فالذي لا يعزب عنه شيء و لا يفوته.»

و قال الجواد (ع): «فقولك أن الله قدير، حبرت أنه لا-يعجزه شيء، فنفيت بالكلمة العجز و جعلت العجز لسواه، و كذلك قولك عالم، إنما نفيت بالكلمة الجهل، و جعلت الجهل لسواه.»

و قد مرّ عند قولي: «لم يخلق الأشياء بالقدرة»، قول الرضا (ع): «و اذا قلت خلق الأشياء بقدرة، فأنما 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.»  
فهي؛ اي الصفات الثبوتية، كقدوس إذن في المنزلة، حيث أن ظاهره اثبات، و معناه النفي.

### [دفع توهم أن القول بنفي الصفات، خلاف ظاهر الاثبات]

و قد اردت به دفع توهم أن القول بنفي الصفات، خلاف ظاهر الاثبات المؤيد بظاهر الآيات؛ كما مرّ في قول روزبهان. وجه الدفع: أنا لا نصرف هذه الصفات عن معانيها الظاهرة في الثبوت بحملها

(١). البحار ٤: ١٧٧ / ٥.

(٢). المصدر ٤: ١٥٣ / ١.

(٣). المصدر ٤: ١٣٦ / ٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٣٣ و حيثما الذات قديم أزلي فوصف ذاته كذا من أزل فلم يزل و لا يزال قادرا و عالما و سامعا و مبصرا

لا بأداة السمع، آلة البصر أو قوة أو كغريزة البشر على النفي، بحيث يكون معنى عالم، لا جاهل؛ بل نقول: إن معنى عالم، هو المتصف بالعلم، و لكن الاتصاف بالعلم في حقه تعالى على وجه يعود الى نفى الجهل عنه، و الفرق بينهما واضح، فهي كالقدوس و السبوح،

مما يرجع معناه الى التنزيه، فلا ينافى 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 والحمد، والذى نذهب إليه ونقول: إن ما يحتمل المعنى الثبوتى من الصفات، يحمل على ما لا- يحتمله حملا- للنظير على النظير، وذلك لاقتضاء الموصوف، وهو ذاته تعالى للتنزيه.

### فى أن هذه الأربعة، وكذا ساير صفات الذات، ازليّة كالذات

#### [حيثما ذاته تعالى قديم أزلى، هكذا وصف ذاته تعالى من الأزلى]

فترتب عليها آثار الذاتية والازليّة، فلم تزل ولا تزول، ولا تكون بشيء غير الذات، وليست بغريزة ولا ادات. وحيثما الذات قديم أزلى، كما تقدّم البرهان عليه، فوصف ذاته كذا من أزلى؛ اى كلّ ما يتّصف به الذات، ويجرى عليه، سواء كان باقتضاء الذات من حيث هي ذات، او باقتضاء فعله، او بعض الصفات، فهو أزلى.

والمقصود، أنّه كما يكون ذاته تعالى ازليّة وبالذات، فلا بدّ ان تكون صفات هذا الذات أيضا ازليّة 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، إمّا ابتداء أو استدامة، وهما محالان. هذا اثر الازليّة، واما اثر الذاتية فإنّها تقتضى ان لا يكون ما لما بالذات ألا بالذات، لئلا يقع خلل فى الذات من تركّب أو تغيير. فيكون تعالى، سميعا و بصيرا، قادرا، عالما، لا بأداة السمع أو آلة البصر أو قوّة أو كغريزة البشر. وقد مرّت فى عيبتها احاديث دلّت على ازليتها، فلا نعيد.

#### [قولهم (ع) فى ازليّة صفاته تعالى]

منها: قول الصادق (ع):

هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٣٤

«لم يزل الله - جلّ 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 معرفته الخالق بدونه؟ فكتب (ع): ليس كمثلته شيء، لم يزل سميعا و عليما و بصيرا، و هو 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 شيئا، و ملكا جبارا بعد انشاءه الكون؛ بل حتى يعرف، و ملك لم يزل، له القدرة و الملك، انشأ ما شاء بمشيئته.» و قال موسى بن جعفر (ع) أيضا بمثله.

وعن ابن ابي عمير، عن موسى بن جعفر (ع) أيضا: «و أنّه الحىّ الذى لا- يموت، و القادر الذى لا يعجز، و القاهر الذى لا يغلب، و العالم الذى لا يجهل.»

قال الرضا (ع) فى جواب قوم من وراء النهر، سألوه، فقالوا: «اخبرنا عن الله، اين كان؟ و كيف كان؟ و على أىّ شيء كان اعتماده؟

فقال (ع): إنّ الله - عزّ و جلّ -، كيف الكيف، و هو بلا كيف، و أين الأين، فهو بلا أين؛ و كان اعتماده على قدرته.»

و اما كونها بالذات لا بالآله، قال امير المؤمنين (ع):

«يخبر لا بلسان و لهوات، و يسمع لا بخروق و ادوات.» و قال (ع) في جواب ذعلب: «سميع لا بآله، بصير لا بأداة.»  
 و قال الصادق (ع) سميع بغير جارحة، بصير بغير آله.»  
 و قال الرضا (ع): «مدرك لا بمجسه، سميع لا بآله، بصير لا بأداة.» و قال (ع):

(١). البحار ٤: ١١ / ٦٨.

(٢). المصدر ٣: ٥ / ٢٦٩.

(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 إن 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 حيثما بان لديه ما استبنا بهما

و حيث لا يعجز عن شيء و لا يعجزه شيء قديرا عقلا

و حيث لا يجهل شيئا كائنا أو لم يكن كان عليما عندنا

لا عن تعلم و علم حادث و لا تجارب من الحوادث

و لا اكتسابي و لا استفادة من امتحان و أبي الزيادة

و لا له نسيان أو توهم أو اشتباه بل قضاء مبرم «الخالق لا بمعنى حركة، السميع لا بأداة، 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؛ اعني، عن كماله بأصافه بالصفات الكمالية، مع تنزيه المذكور في توضيح العينية، و إن

الاشتراك بينه و بين المخلوقين في الأسماء فقط، لا بمعان هي في الأنام على ما تقدم تقريره؛ بل حيث لا تخفى عليه خافية من صوت

أو من حركة أو سافية؛ اي ربح سافية، قلنا: سميع و بصير، حيثما بان لديه بالذات ما استبنا بهما؛ اي بالسمع و البصر، 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، او من غيره، و لا استفاده من امتحان و أبى الزيادة فيه، او النقصان. فإن ما لا يحتمل الزيادة لا يحتمل النقصان، و لا له نسيان أو توهم أو اشتباه بل قضاء مبرم، و علم محكم. ففي الإهليلجة، قال:

«أ فرأيت قوله سميع، بصير، عالم؟

قلت: إنما يسمي - 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 الائمة، النص، ص: ٥٣٦

سمي سميعا، لأنه ما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو رابعهم...» يسمع النجوى و ديبب النمل على الصمّاء، 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 كالسّميع المعقول من الخلق، و كذلك إنما سمي عليما لأنه لا يجهل شيئا من الأشياء، و لا تخفى عليه خافية في الأرض و لا في السمّاء، 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 أنه لطيف و سميع و بصير و عليم و حكيم، أ يكون السّميع إلّا بالاذن، و البصير إلّا بالعين، و اللّطيف إلّا بعمل اليدين، و الحكيم إلّا بالصنعة؟

فقال ابو الحسن (ع): «و قلنا إنه سميع، لأنه لا يخفى عليه اصوات خلقه ما بين العرش الى الثرى، من الذرة الى اكبر منها، في برّها و بحرّها، و لا تشته عليه لغاتها؛ فقلنا عند ذلك، إنه سميع لا باذن، و قلنا: إنه بصير لا يبصر؛ لأنه يرى اثر الذرة السحماء [السّحماء: السوداء] في الليلة الظلماء على الصخرة السوداء، و يرى ديبب النمل في الليلة الدجئة، و يرى مضارّها و منافعها، و اثر سفادها، و فراخها و نسلها، فقلنا عند ذلك: أنه 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 الائمة، النص، ص: ٥٣٧

و تعبدهم و ابتلاهم ان يدعوه بها، فسّمى نفسه سميعا، بصيرا، قادرا، قاهرا، حيا، قيوما، ظاهرا، باطنا، لطيفا، خيرا، قويا، عزيزا حكيما، عليما، و ما اشبه هذه الأسماء. فلما رأى ذلك من اسمائه، الغالون المكذبون، و قد سمعونا نحدث عن الله: أنه لا شيء مثله و لا شيء من الخلق في حاله، قالوا: اخبرونا، اذ زعمتم أنه لا مثل له و لا شبه له، كيف شاركتموه في اسمائه الحسنى فتسميتم بجمعها. و إنما تسمي الله بالعالم لغير علم حادث، علم به الأشياء، و استعان به على حفظ ما يستقبل من امره. و الروية فيما يخلق من خلقه، مما لو لم يحضره ذلك العلم و يغيبه، كان جاهلا- ضعيفا، كما أنّا رأينا علماء الخلق إنما سمّوا بالعلم، لعلم حادث؛ اذ كانوا قبله جله، و ربّما فارقهم العلم بالأشياء فصاروا الى الجهل؛ و إنما سمي الله عالما لأنه لا يجهل شيئا، فقد جمع الخالق و المخلوق اسم العالم، و اختلف المعنى على ما رأيت، و سمي ربّنا سميعا لا بجزء فيه يسمع به الصّوت، و لا يبصر به كما أنّ جزأنا الذي نسمع به، لا نقوى على النظر

به، و لكنّه - عزّ وجلّ اخبر أنّه لا تخفى عليه الأصوات ليس على حدّ ما سمّينا به، نحن فقد جمعنا الاسم بالسّميع و اختلف المعنى، و هكذا البصير لا بجزء به ابصر؛ كما أنا بجزء منّا لا ننتفع به في غيره، و لكن الله بصير لا يجهل شخصا منظور إليه، فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى.

و أمّا الخبير فالمدى لا يعزب عنه شيء، و لا يفوته ليس للتجربة و الاعتبار بالأشياء، فتفيدته التجربة و الاعتبار علما لولاها ما علم؛ لأنّ من كان كذلك، كان جاهلا و الله لم يزل خبيرا بما خلق، و الخبير من الناس المستخبر عن جهل المتعلّم، 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 كلّ عالم فمن بعد جهل تعلّم، و الله لم يجهل و لم يتعلّم، علم ما خلق، و خلق ما علم لا بالتفكير 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: «كلّ عالم غيره متعلّم، و كلّ قادر غيره يقدر و يعجز، و كلّ سميع غيره يصمّ عن لطيف الأصوات و يصمه كبيرها، و يذهب عنه ما بعد منها، و كلّ بصير غيره يعمى عن خفيّ الألوان و لطيف الأجسام.»  
و عن ابي جعفر الثاني (ع)، قال الرجل: «فكيف سمّينا ربّنا سميعا؟»

فقال (ع): «لأنّه لا يخفى عليه ما يدرك بالأسماع، و لم نصفه بالسمع المعقول من الرأس، و كذلك سمّيناه بصيرا؛ لأنّه لا يخفى عليه ما يدرك بالأبصار من لون أو شخص أو غير ذلك، و لم نصفه ببصر طرفه العين، و كذلك سمّيناه 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 رويّة و لا ضمير، ليس ادراكه بالاخبار، و لا علمه بالاخبار.»

و قال الرضا (ع) فيما سأله المأمون في قوله تعالى: لِيُبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا أَنَّهُ - عزّ وجلّ -، خلق خلقه ليلوهم بتكليف طاعته و عبادته، لا على سبيل الامتحان و التجربة، لأنّه لم يزل عليما بكلّ شىء.

### [المراد بنسيانه تعالى الحرمان عن ثوابه في الآخرة لمن ترك طاعته في الدنيا]

نسيانه تعالى في قوله نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ، إنّما يراد به الحرمان عن ثوابه تعالى، تقابلا في الجزاء مقابلة للناسي عن جنابه، و إنّما اتى بلفظ النسيان للمشاكله.

قال امير المؤمنين (ع) في قول الله نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ: فإنّما؛ يعنى، أنّهم نسوا الله في دار الدنيا، فلم يعملوا له بالطاعة، و لم يؤمنوا به و برسوله، فنسيهم في الآخرة، لم

(١). البحار ٤: ٢٧٠ / ١٥.

(٢). المصدر ٤: ٣٠٨ / ٣٧.

(٣). المصدر ٤: ١٥٤ / ١.

(٤). المصدر ٤: ٣١٩ / ٤٥.

(٥). الملك ٦٧: ٢، هود ١١: ٧.

(٦). البحار ٤: ٨٠ / ٥.

(٧). توبة ٩: ٦٧.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٣٩ والعلم من كماله لا يوصف كالذات بالأين ولا يكتف ولا له حدّ فما له انتهاء وليس كالرضا بفعل فانتهى \*\*\* يجعل لهم في ثوابه نصيبا، فصاروا منسيين.»  
و عن ابي جعفر (ع)، قال: نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ، تركوا طاعة الله، «فسيهم»، قال (ع) فتركهم.»  
اقول: يمكن ان يقال: أنّ النسيان في الموضوعين ليس على حقيقته، كما يستفاد من الحديثين، وذلك لأنّ العباد أيضا لم يتركوا طاعته، والإيمان به عن نسيان حقيقة؛ بل عن قصد و تعمّد، فهو فيهم أيضا معاملة النسيان.

### [العلم من كماله تعالى، ولا يوصف كذاته تعالى بالأين وكيف]

والعلم من كماله تعالى، قال الصادق (ع): «العلم هو من كماله»، لا يوصف كالذات؛ اي كذاته تعالى بالأين ولا يكتف، ولا له حدّ فما له انتهاء، لأنّه عيني فلا يكتف ولا يؤيّن ولا يحدّ. قال موسى بن جعفر (ع):  
«علم الله لا يوصف الله منه باين، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله ولا بيان منه، وليس بين الله وبين علمه حدّ.»

و عن ابي علي القضاة، قال: «كنت عند ابي 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، والرضا فعل، والفعل حادث وله انتهاء. فعن الكاهلي، قال:

«كتبت الى ابي الحسن (ع) في دعاء: الحمد لله منتهى علمه، فكتب (ع) إليّ: لا تقولنّ منتهى علمه، و لكن قل: منتهى رضاه.»

(١). البحار ٤: ٣٨ / ٩١.

(٢). و يأتي في 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: ١٢ / ٨٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٤٠ اختلفت فلاسف من السلف في علمه، و الداء دبّت في الخلف

ف قيل: لا يعلم غير ذاته وقيل: بل بغير مصنوعاته

و قيل: لا يعلم كلّ ما سوى وقيل: بالوقوع علمه استوى

و قيل: إنّ علمه بذاته يوجب علمه بمعلولاته

و قيل: علمه بكلّ حاضر إذ عنده الدهر بأسر ظاهر

### ابحاث تتعلّق بالعلم خاصّة

من ذلك: أنّه تعالى، عالم بالمعدوم و بالكائن، قبل ان يكون

## إشارة

اختلفت فلاسفة من السلف في علمه تعالى، و الداء دبّت في الخلف؛ اي سرى فيهم. و هذا الكلام اقتباس من الحديث، قال رسول الله (ص): «دبّ إليكم داء الامم قبلكم، البغضاء و الحسد.» و في حديث آخر: «داء الامم من قبلكم، و هو الحسد، ليس بحائق الشعر، و لكنّه حائق الدين.»

## [اختلاف الفلاسفة في علمه تعالى]

ف قيل: لا يعلم غير ذاته؛  
 و قيل: بل لا علم له بغير مصنوعات؛ اي يعلم مصنوعات، و لا يعلم ذاته، عكس الأوّل؛  
 و قيل: لا يعلم كلّ ما سوى؛ اي لا يعلم جميع ما سواه، بل يعلم بعضه؛  
 و قيل: بالوقوع علمه استوى و استقرّ؛ اي لا يعلم الأشياء إلّا بعد وقوعها، نسب ذلك الى ابي الحسن الأشعري و هشام بن الحكم؛  
 و قيل: إنّ علمه بذاته، يوجب علمه بمعلولاته؛ يعني، أنّه عالم بذاته، و ذاته علّة للمعلولات، و العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.

## [اختلاف القائلون بعلمه تعالى بما عدا ذاته، في كيفيته أيضا]

ثم اختلف القائلون بعلمه تعالى بما عدا ذاته، في كيفيته أيضا؛ كما قلت:  
 و قيل علمه بكلّ من الكائن و اللّاكائن حاضر؛ اي حضوريّ؛ إذ عنده تعالى، الدهر بأسره؛ اي باسره و تمامه ظاهر. و هذا غاية ما حقّقه بعض اهل التحقيق منهم بزعمه، و قلده جمع، و مثل له بأنّ الدهر و متفرّقاته 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 الشىء يراها قبله

ف قيل: تلك صورة محصّلة في علمه و لم تكن منجّعة

و قيل: في العقل بدت مصوّرة و قيل: ماهياتها مقرّرة

و قيل: بالإجمال و التفصيل في علمه، و غير ذا من قيل لإحاطته و ازليته و ابديته محيط بكلّ سابق و لاحق، و متفرّقات الدهر بمنزلة عسكر عظيم، يخرج من باب البلد، واحد بعد واحد، و من كان خارج الباب، لا يرى منهم إلّا واحدا عقيب واحد؛ و هو تعالى بمنزلة من كان على شاهق مرتفع، بحيث يرى من في الخارج و من في الداخل، الّذى لم يخرج دفعه واحدة، فالترتيب بحسب الزمان إنّما هو في الزمانيات، و اما هو تعالى، فليس بزمانيّ، فلا ترتّب عنده و لا شىء بمفقود لديه.

و قيل: بعد الكون حاضر له، و صورة الشىء يراها قبله؛ يعني، أنّ علمه قبل الأشياء حصوليّ، فيتعلّق علمه بالصورة الحاصلة، و بعدها حضوريّ بعين الشىء، قياسا له بأنفسهم.

ثم اختلفوا فيما به تقوم الصورة:

ف قيل: تلك صورة محصّلة في علمه، و لم تكن منجّعة؛

**[قول ثالث الملتقى في كيفية علمه]**

وقيل: في العقل؛ اي العقل الأول بدت مصوّرة؛ اي مصوّرة في العقل وقائمة به، ونسب ذلك الى «ثالث الملتقى»؛

**[قول المعتزلة و الصوفية فيها]**

وقيل: ماهياتها؛ اي الأشياء مقرّرة؛ يعني، لها بانفسها تقرّر، لا يقال لها موجودة و لا معدومة، ونسب ذلك الى المعتزلة و الى الصوفية؛  
الما أنهم يسمونها بالأعيان الثابتة و الصور العلميّة، و يقولون: إنّها موجودة لكن وجودا تبعيّا بتبع العلم؛ بمعنى أنّ وجودها هو وجود العلم بعينه، لا أنّها موجودة بوجوده و لكن تبعاً.  
وقيل: بالإجمال و التفصيل في علمه؛ فقيل: بالاجمال على الوجه الكلّي مطلقاً؛

**[قول شيخ الاشراق فيها]**

وقيل: قبل التكوين اجمال، و بعده تفصيل؛ و نسب الى شيخ الاشراق، أنّه قال:  
علمه تعالى بذاته تفصيل، و بالأشياء قبل الوجود اجمال، لأنّ علمه بذاته علم اجمالي بمعلولاته، لاستتزام العلم بالعلّة العلم بالمعلول؛ و  
أمّا في مرتبة وجودها  
هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٤٢ و الكلّ، لا يليق بالرحمن متّضح الفساد و البطلان  
و كلّ ذا من حرص الاطلاع على الذي ليس بمستطاع  
و غرهم قليل علم فرحابه فغالوا طورهم إذ مرحوا  
و لم يراعوا العقل في الوظيفة من الوقوف عند كلّ خيفة فالعلم تفصيلي، و هو عين الأشياء من دون حاجة الى صورة.

**[قول الفارابي و أبي علي و انكسيماس الملتقى فيها]**

و غير ذا من قيل، كالقول بأنّه حصولي مطلقاً، و هو غير ذاته، و قد نسب الى «انكسيماس الملتقى» و «ابى علي» و «الفارابي» و هو  
الظاهر من «اثير الدين» في «الهداية».

**[قول فروريوس فيها]**

و القول بأنّ علمه متحدّ مع المعقولات دون المحسوسات، و المعدومات أيضاً من المعقولات. و قد نسب اتّحاده مع المعقول الى  
«فروريوس»؛  
و القول بأنّ المعلوم؛ اي الصور، قائم بنفسه لا بالعلم و لا بالعقل، و هي المثل الأفلاطونيّة.

## [منشأ هذه الأقوال الفاسدة]

فهذه الأقوال المتشتمة- و لعلّ المتتبع يطلع على أكثر منها- كلّها من خرافات الفلاسفة. و الكلّ، لا يليق بالرحمن، متّضح الفساد و البطلان. و كلّ ذا ناش من حرص الاطلاع على الذي ليس بمستطاع لهم، لأنّه فوق عقلمهم و وراء طورهم، و غرهم في ذلك قليل علم فرحوا به، فاستبدوا بذلك عن اهل الوحي؛ كما قال تعالى: فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم 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 بحقائق الأشياء على ما هي عليها؛ و أولوا 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 اي تجاوزوا طورهم، إذ مرحوا؛ اي تبختروا 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٤٣

و لم يراعوا من غرورهم العقل في الوظيفة التي 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 أَسْمَاءٌ 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 يكفّوا عمّا لا يعلمون؛ فاذا فعلوا ذلك، فقد و الله أدّوا 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 في العلم، هم الذين اغناهم الله عن الاقتحام في السدود 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 سمّى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عنه رسوخا، فاقصر على ذلك، و لا تقدر عظمه الله على قدر عقلك، فتكون من الهالكين.»

(١). الاعراف ٧: ١٦٩.

(٢). الاعراف ٧: ٤٤.

(٣). النجم ٥٣: ٢٣.

(٤). الانعام ٦: ١٤٨.

(٥). البحار ٢: ١١٣ / ٢.

(٦). المصدر ٢: ١١٨ / ٢٠.

(٧). المصدر ٢: ١٢٠ / ٣١.

(٨). المصدر ٢: ١٢٢ / ٤٥.

(٩). المصدر ٩٢: ١٠٩ / ٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٤٤ فذا الذي أوقعهم في الهلكة إذ طلبوا ما العقل ليس مدرکه

و عند أهل البيت ليس يوصف علم الإله حيث لا يکیف

و العلم ذاته فليس یدرک و خوضه كالخوض فيه مهلك

فلو عقلناه عقلنا ذاته بل يبلغ العلم بنا إثباته

و إنما الذي علينا المعرفة بأنه العالم لا أن نصفه

و الواجب الخروج في صفاته عن حدی الباطل مثل ذاته فذا الذي أوقعهم في الهلكة؛ ای غرورهم بعلمهم و عدم رعايتهم الوظيفة،

أوقعهم في 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 يکیف و لا یدرک كما لا یدرک الذات]

و عند أهل البيت (ع) ليس يوصف علم الإله، حيث لا يکیف، كما مرّ قول موسى بن جعفر (ع): «و لا يوصف العلم من الله بکیف.» و

من المعلوم أنّ ما لا يکیف، لا یدرک و لا يوصف. و أيضاً، العلم عندهم (ع)، ذاته تعالى، و ليس غير الذات شيء، فليس یدرک

كما لا یدرک الذات؛ و خوضه كالخوض فيه، مهلك، لأنه خوض في الذات.

فلو عقلناه، عقلنا ذاته، و تعقل الذات محال، فتعقل ما هو عين الذات أيضاً محال؛ بل إنما يبلغ العلم بنا إثباته؛ ای اثباته كما هو

كذلك في ذاته.

### [ما هو واجب علينا في مقام الاعتقاد بعلمه تعالى]

و إنما الذي علينا، المعرفة بأنه العالم، لا أن نصفه بأنه كيف يكون علمه؛ فإن ذلك موضوع عنّا، لأنه شيء خارج عن وسعنا لا يُكَلَّفُ

الله نفساً إلّا وُسْعها و قد تقدّم تفصيله في المقصد الثاني.

و الواجب علينا في مقام الاعتقاد و المعرفة، الخروج في صفاته مطلقاً؛ ای صفة كانت عن حدی الباطل؛ اعنى، التّفى و التشبيه، مثل

ذاته، لا توصيفها و تكييفها و تعريفها.

(١). البحار ٤: ٨٦ / ٢٢.

(٢). البقرة ٢: ٢٨٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٤٥ من قال بعد الكون عالم، كفر بل لم يزل بعالم فيما فطر

فعالماً بالشّيء قبل كونه كعلمه من بعده بعينه

فلم يزد علماً على ما قد علم بل هو بالشّيء محيط إذ عدم

**[و عندهم (ع) من قال بأن الله تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد كونه، كافر]**

و عندهم (ع)، من قال بعد الكون؛ أي بعد كون الشيء و وقوعه عالم لا قبله، كفر. فعن البرزطي، عن أبي الحسن الرضا (ع)، قال: فإما من قال بأن الله تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد كونه، فقد كفر و خرج عن التوحيد.»

بل لم يزل بعالم فيما فطر؛ أي يكون علمه بالأشياء من الأزل، فعالم بالشيء قبل كونه، كعلمه من بعده؛ أي 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 أبي جعفر (ع)، قال: سمعته يقول: كان الله و لا شيء غيره، و لم يزل الله عالما بما كَوَّن [يكون]، فعلمه به قبل كونه، كعلمه به بعد ما كَوَّن [بعد كونه].»

و قال أمير 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 تكوّينها.»

و قال (ع) أيضا: «عالما بها قبل ابتدائها، محيطا بحدودها و انتهائها، عارفا بقرائنها و احنائها.» و قال (ع) أيضا: «سبق علمه في كلّ الامور، و نفذت مشيئته في كلّ ما يريد من الأزمنة و الدهور.»

و في سؤال الزنديق عن أبي عبد الله (ع): «فلم يزل صانع العالم عالما بالأحداث التي احدثها قبل ان يحدثها؟ قال (ع): لم يزل يعلم فخلق.» و في 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 الرقي، عنه (ع)، في 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 في المعلوم قبل كونه و المشيئة في المشاء قبل عينه- فبالعلم علم الأشياء قبل كونها، و بالمشيئة عرف صفاتها و حدودها.» الحديث، تأتي بقيته في المشيئة.

و عن أيوب بن نوح، أنه كتب الى أبي الحسن (ع)، يسأله عن الله- عزّ و جلّ-، أ كان يعلم الأشياء قبل ان يخلق الأشياء و كوّنها، او لم يعلم ذلك حتّى خلقها و اراد خلقها و تكوينها، فعلم ما خلق عند ما خلق و ما كوّن عند ما كوّن؟ فوقع (ع) بخطّه: 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 في 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 في الأزل معه شيئا. فإن رأيت-



جعلني الله فداك!- ان تعلمني من ذلك، ما اقف عليه و لا اجوزه.

فكتب (ع) بخطه: لم يزل الله عالما تبارك و تعالى ذكره.

و عن ابي هاشم الجعفرى، قال: «سأل محمّد بن صالح الأرمنى، أبا محمّد (ع) عن قوله تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ، فقال (ع): هل يمحو إلّا ما كان؟ و هل يثبت إلّا ما لم يكن؟ فقلت فى نفسى: هذا خلاف قول هشام بن الحكم (أنه لا يعلم الشىء حتّى يكون)، فنظر إلىّ، 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 الأمة 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، فإنه 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 السّماوات 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): إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى، هُوَ

(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 الائمة، النص، ص: ٥٤٨

العالم بالأشياء قبل كون الأشياء، قال - عز وجل -: «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ. وَقَالَ لَأَهْلَ النَّارِ: وَ لَوْ رُدُّوْا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ. فَقَدْ عَلِمَ - عز وجل -، أَنَّهُ لَوْ رَدَّاهُمْ، لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ، وَقَالَ لِلْمَلَائِكَةِ، لَمَّا قَالَتْ: أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ - عز وجل - 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 عليماً 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، أما سمعت الله يقول: لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا. وَقَوْلُهُ: وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَحْكِي قَوْلَ أَهْلِ النَّارِ: أَخْرَجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ. وَقَالَ: وَ لَوْ رُدُّوْا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ. فَقَدْ عَلِمَ الشَّيْءَ الَّذِي لَمْ يَكُنْ ان لو كان كيف كان يكون.»

اقول: الظاهر، أن المراد بما لم يكن، هو المعدوم الذي يمكن تحققه عقلاً، كما فسرت البيت به، فإن هذا مما يصح العلم به، بأنه لو كان، كيف كان يكون، و يكون علمه مختصاً به تعالى، لا المعدوم الذي يستحيل وقوعه؛ فإنه لا يصح فرض العلم به، إلا العلم بأنه محال، و العلم بأنه مستلزم للمحال و الفساد. و هذا العلم ليس مما يختص به تعالى، و المحال لا يحتمل فرض الوقوع الحقيقي، على أنه لو كان، كيف

(١). الجاثية ٤٥: ٢٩. و الاستشهاد بهذه الآية، مبنئ على التفسير المروي عن ابن عباس: «أن 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 الائمة، النص، ص: ٥٤٩ و ليس علمه قديماً بالصورة إذ هي غير الذات في حق النظر

فإن تقم بغير أو بذاتها فتلك أُنْدَاد على ذواتها  
فقد تعدد القديم في الأزل وإن به قامت، فذاته محل  
بل عالم الذات ولا علم معه فكيف بالمعلوم أن يجامعه كان يكون، وإن كان فرض المحال، لترتيب بعض الآثار غير محال. وعلى  
هذا، فالاستشهاد بآيتي التوحيد في حديث فتح بن يزيد، مما بظاهرة ينافي المفروض، فلا بد له من توجيه غير بعيد. فتأمل!

### [و عندهم (ع) ليس علمه الأزلي قديما، يتعلق بالصور]

و ليس عندهم (ع)، علمه الأزلي قديما، يتعلّق بالصور، إذ هي؛ أي الصور غير الذات في حقّ النَّظَر. عن أبي هاشم الجعفرى، عن  
الجواد (ع)، سأله رجل، فقال:

«اخبرنى عن الرب- تبارك و تعالى-، أله اسماء و صفات فى كتابه؟ و هل اسمائه و صفاته هى هو؟

فقال (ع): إن 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 و فى علمه و هو يستحقها، فنعم؛ 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. ثم خلقها وسيلة بينه و بين خلقه،  
يتضرعون بها إليه و يعبدونه.»

و حيث كانت الصور غير الذات، فلا يخلو الأمر عن احد ثلاثه: اما ان تكون قائمه بنفسها أو غيرها أو بذات الباري- عزّ و جلّ-، فإن  
تقم بغير أو بذاتها، فتلك أُنْدَاد له تعالى مستقلة على ذواتها، و حينئذ، فقد تعدد القديم فى الأزل، لأنّ المفروض أنها ازلية؛ و إن به  
تعالى قامت، فذاته محل لها، مضافا الى لزوم تعدد 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، فإنه اذا لم يتصور له علم زائدا على ذاته، فكيف يتصور له معلوم زائدا  
عليها؟

(١). البحار ٤: ١٥٣ / ١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٥٠ و علمه ليس عن التفكير و لا رويته و لا تصور

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 مفروضه التجريد، لا مكيفة  
نعنى 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 تصور، و لا يقاس علمه بالقياس]

و علمه عندهم (ع)، ليس عن التفكير و لا رويته و لا تصور. و قد تقدّم ذلك، فلا يستلزم علمه صوراً علمية، و العلم يستتبع للمعلوم،  
كما قالوا، لا الذات، بل تأبى عن اللزوم، و هاهنا ليست إلّا الذات الآبية عن كلّ قرين.

و لا يقاس علمه بالناس، و هم من القياس فى التباس؛ فإنّ الذى أوقعهم 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؛ اى اشتراكه تعالى مع غيره فى الأسماء و الصفات، إنّما هو فى حقيقة الصّفة مفروضة التجريد لا مكيفة، اذ لا تتكيف الذات، لا بالذات و لا بالصّفات؛ نعى، له المعنى؛ اى معنى الصفات بنفس الذات؛ كما قال (ع): «له معنى العالم، اذ لا معلوم.»، مع سلب الاقتران بالصّفات، كما قال (ع): «و كمال 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 الصّفة، 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 إلّا 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 الأمة الى معارف الأئمة، 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: لعلّه يتوهم أن 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 أن أفعاله تعالى حادثه، لا يوجب العلم القدمة، فيما علمه؛ اذ هو تعالى عالم حدوثه لا قدمه، فهو تعالى عالم بأنّه سيحدثه و سيوجده، و مع كونه عالما بحدوثه، فكيف يلزم ازليته؟ و الحاصل: أن علمه تعالى، تعلق به على أنّه حادث، فلا بدّ من مطابقه العلم و المعلوم.

### فى علمه تعالى بذاته، و علمه بأنّه واحد

قد تقدّم الكلام فى نقل الأقوال، أن 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 بأنه واحد، فنفيه من وسوسة؛ إذ كيف كان شخصه قد جهله، مع أنه عالم بكل شىء؟ أم كيف لا يعلم أن لا ند له؟ على الملك، مع أنه تعالى محيط بكل شىء؟ كلاً! بل اخبر فى كتابه، بأن له الملك، و أن له الحكم، و أن له الخلق و الأمر، تبارك الله رب العالمين. و قد اخبر كثيرا عن نفسه، و اخبر أنه واحد لا شريك له. فعن محمد بن سنان، قال:

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٥٢ و قد أحاط 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 يسألها 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 - جل ذكره - يعلم قبل ان يخلق الخلق أنه وحده؟ فقد اختلف مواليك، فقال بعضهم: قد كان يعلم - تبارك و تعالى - أنه وحده قبل ان يخلق شيئا من خلقه؛ و قال بعضهم: إنما معنى يعلم، يفعل، فهو اليوم يعلم أنه لا غيره، قبل فعل الأشياء، و قالوا: ان اثبتنا أنه لم يزل عالما بأنه لا غيره، فقد اثبتنا معه غيره فى ازليته، فان رأيت يا سيدى 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 أحاط 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 الائمة، النص، ص: ٥٥٣ و يشهد التجوى، بلا مشاهدة و كل شىء فهو أحصى عدده يعلم كل جلوة و خلوة و لفظه و لحظه و خطوة و عجة الوحوش فى المفاوز و ضجة الأطفال و العجائز

و ما تكنه 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 مما 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 ذرة 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 وَ الْأَرْضَ. 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 بكل شىء علمه، و احصى عدده، فلا يؤده كبير، و لا يعزب عنه صغير.»

و قال الصادق (ع): «و الأشياء كلها 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 كل شىء الى قولى بالرياح الدامرة؛ اى التى تدمر كل شىء باذن ربها. 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 السر و أخفى من بشرو من أسر 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 العلى الأعلى، عالم كل خفية، و شاهد كل 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 السر و أخفى من بشر، و من أسر قوله و من جهر، قال امير المؤمنين (ع):

«من تكلم، سمع نطقه، و من سكت، علم سره.» و عن الصادق (ع) فى قوله تعالى: يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى. قال (ع): «السر ما كتتمته 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: سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسِرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ ، قال (ع): «السِّرُّ 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 كل شىء منه موضعه بعلمه، سبحان من يعلم خائنة الأعين و ما تخفى الصدور، و ليس كمثله 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 إلّا علما

و علم ساعة و ما قد يمطرغيثا 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 إلّا 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: عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ قال (ع): «الغيب، ما لم يكن، و الشهادة ما قد كان.» و

قد مرّ 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 سرّ عندك علانية، و كل غيب عندك شهادة.»

و عنده مفاتيح الغيب و ما من ورق يسقط إلّا علما؛ كما قال تعالى: وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِى الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا

تَسْقُطُ مِنْ وَرَقِهِ 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 الأمة 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 مدده، فعن الصادق (ع) فى قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ ... ، قال (ع): «هذه الخمسة، اشياء لم يطلع عليها ملك مقرب، و لا نبي مرسل، و هو من صفات الله - عز و جل».

و عنه (ع) أيضا، فى قوله تعالى: اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ 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، كل حمل دون تسعة اشهر، و ما تزداد، كل شىء يزداد على تسعة اشهر؛ و كل ما رأت الدم فى حملها من الحيض، يزداد بعدد الأيام التى رأت فى حملها من الدم».

و عنهما (ع): «الغيض، ما كان اقل 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، فكل من التفسيرين نوع من الغيض و الزيادة.

و عن الصادق (ع) فى قوله: وَمَا تَشِيقُ مِنْ وَرَقَةِ الْوَرَقَةِ، السقط؛ و الحية، الولد؛ و ظلمات الأرض، الأرحام؛ و الرطب، ما يحيى، و اليبس، 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٥٧ و لا يحيطون بشىء علمه إلا بما شاء لمن قد علمه



فعنده علمان: علم استتر مستأثر به و سر استسر  
 و علمه العام يعلم الولي من ملك و من نبي مرسل  
 و كل ما علم مجتبي له علمه نبينا و آله  
 و خصيههم بالبعض مما استأثره تكزما، إذ هم خيار الخيرة \*\*\* و عن حسين بن خالد، عنه (ع) أيضا في الآية، قال (ع): الورق، السقط؛  
 يسقط من بطن أمه، من قبل ان يهل الولد؛ فقلت: و لا جنة؟ قال (ع): يعني، الولد في بطن أمه، اذا اهل و يسقط من قبل الولادة؛ قلت:  
 لا رطب؟ قال (ع): يعني، المضغ اذا استكنت في الرحم قبل ان يتم خلقها، قبل ان ينتقل؛ قلت: و لا يابس؟ قال (ع): الولد التام؛ قلت:  
 في كتاب مبین؟ قال (ع): في امام مبین.»  
 اقول: التفسير في هذين الحديثين، مبنى على التأويل و الباطن.

### في أن له تعالى علمين: علما خاصا و علما عاما؛ و لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء لمن شاء

و لا- يحيطون بشيء علمه إلا بما شاء؛ كما قال تعالى: و لا- يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء. و لكن لا على وجه الاستنباط و  
 المكاشفة، بل على وجه التعليم؛ و ذلك لمن قد علمه؛ كما قال تعالى: و ما كان الله ليطلعكم على الغيب و لكن الله يجتبي من رسله  
 من يشاء. و قال تعالى: عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول.  
 قال امير المؤمنين (ع): «و انقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير، و حال دون غيبه المكنون حجب من الغيوب و تاهت في ادنى  
 ادانيها طامحات العقول في لطيفات الأمور.»

(١). البحار ٤: ٩٠/٣٦.

(٢). البقرة ٢: ٢٥٥.

(٣). آل عمران ٣: ١٧٩.

(٤). الجن ٧٢: ٢٦.

(٥). البحار ٤: ٢٦٩/١٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٥٨

و قال (ع) أيضا: «الذي 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، علمان: 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 نبي مرسل لا غيرهم.  
 و كل ما علم مجتبي له من علم، من ملك أو نبي، علمه نبينا (ص) و خصصهم أيضا بالبعض مما استأثره في غيبه تكزما لهم؛ إذ هم خيار  
 الخيرة، و صفوة الصفوة، فعن جابر عن ابي جعفر (ع):

إن لله لعلما، لا يعلمه غيره، و علما يعلمه ملائكته المقربون و انبيائه المرسلون و نحن نعلم.»

و عن الفضيل بن يسار، عنه (ع) أيضا: «العلم علمان: 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 ابي بصير، عن الصادق (ع) أيضا: «إن لله - عز و جل - علمين: علم لا- يعلمه آلا هو، و علم علمه ملائكته و رسله، فما علمه

ملائكته و رسله فنحن نعلمه.»

و عن ضريس، عن الباقر (ع) أيضا: إنَّ لله علمين: علما مبذولا، و علما مكفوفاً؛ فأما المبذول، فإنه ليس من شىء يعلمه الملائكة و الرسل، إلَّا نحن نعلمه؛ و أما المكفوف، فهو الذى عند الله فى أم الكتاب. و فى الكافى بعد «أم الكتاب»، «إذا خرج نغد».

و عن ابن سنان، عن الصادق (ع)، عن ابيه (ع)، قال: «إنَّ لله علما خاصًّا و علما عامًّا، فأما العلم الخاصّ، فالعلم الذى لم يطلع عليه ملائكته المقربين و انبيائه المرسلين؛ و أما العلم العامّ، فإنه علمه الذى 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: «إنَّ لله علمين: علم مكنون مخزون، لا يعلمه إلَّا هو من ذاك يكون البداء؛ و علم علمه ملائكته و رسوله و انبيائه.»

و عن الفضيل، عنه (ع): «إنَّ لله علما يعلمه ملائكته و رسله، الا و نحن نعلمه، و لله علم لا يعلمه ملائكته و رسله.»

و عن على بن ابي حمزة، عن ابي بصير، عنه (ع) أيضا: «إنَّ 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: «إنَّ 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 فى شىء منه، اعلمنا ذلك، و عرض على الأئمة الذين كانوا قبلنا.»

و عن على بن جعفر، عن اخيه موسى (ع)، مثله.

و عن البرقى مرفوعا، عن ابي عبد الله (ع): «إنَّ 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 الذى لا يعلم غيره، فالينا يخرج.»

و عن جهم بن ابي جهمة، عمّن حدثه عنه (ع) أيضا: «إنَّ لله - 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) فى 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 الذى 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: ١١٠ / ٢٩.

(١٠). المصدر ٤٩: ٧٥ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، 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 يتعلّق بالقدرة خاصّة

#### [و عندهم (ع) من أنكر قدرة الله، كفر]

من أنكر القدرة لله، كفر. قال الصادق (ع): «من شبّه الله بخلقه، فهو مشرك؛ و من أنكر 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 بكليّة الأجناس على ربوبيته، و بعجزها على قدرته، و بظورها 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 بغايّة 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 كلّ 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 اياها، 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: ٢٦١ / ٩.

(٣). المصدر ٤: ١٧ / ٢٨٤.

(٤). المصدر ٤: ٢ / ٢٢١.

(٥). المصدر ٤: ٢ / ٢٢٢.

(٦). المصدر ٤: ٢ / ٢٢٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٦١ لا يوصف الإله بالعجز ولا بقدره إلّا و كان أنبلا من ذاك جائر لنا ترك النظر فيها لما تأبى عن إدراك البشر \*\*\*  
 و هى تعمّ كلّ ما لا يمتنع ذاتا عن الوجود، دون الممتنع وقال 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 ضدّ له ينازعه، ليس بقادر من قارنه ضدّ أو ساواه ندّ.»

### [و عندهم (ع): لا يوصف الله بالعجز، لأن قدرته تعالى كاملة تامّة]

و حيث إن قدرته تامّة كاملة، لا يوصف الإله بالعجز فى شىء، و كذلك لا يوصف بقدره إلّا و هو تعالى كان منها أنبلا و اعظم؛ لأن قدرته لا تقدّر بقدر، كما أن ذاته لا يوصف بحدّ. قال الصادق (ع):  
 «إن الله - عزّ و جلّ - لا يوصف.» و قال الباقر (ع): «إن الله - عزّ و جلّ - لا يوصف بعجز، و كيف يوصف و قد قال فى كتابه: و ما قدروا الله حقّ قدره. فلا يوصف بقدره إلّا كان اعظم من ذلك.»

### [قدرته تعالى آية عن الادراك، كما أن ذاته تعالى آية عنه]

من ذاك، جائر 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 إلّا النظر فيه، و هو صبغة الاسلام؛ و علم يسع الناس ترك النظر فيه، و هو قدرة الله - عزّ و جلّ -»  
 اقول: المراد بصبغة الاسلام، احكامه و شريعته.

### فى أن قدرته تعالى عامّة، لكنّها لا تتعلّق بالمحال

#### إشارة

و هى؛ اى القدرة، تعمّ؛ كما قال تعالى: فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. لكنّها تعمّ كلّ ما لا يمتنع ذاتا عن الوجود، دون الممتنع عنه، و الاستثناء فى الحقيقة

(١). البحار ٤: ٢٩ / ٣٠١.

(٢). المصدر ٤: ٨ / ١٤٢.

(٣). الانعام ٦: ٩١، الزمر ٣٩: ٦٧، الحج ٢٢: ٧٤.

(٤). البحار ٤: ٨ / ١٤٢.

(٥). المصدر ١: ٢٠٩ / ١.

(٦). الانعام ٦: ١٧، هود ١١: ٤، الروم ٣٠: ٥٠ ...

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٦٢ و هي تعلقت بما تعلقت 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 او على الفعل، القدرة على إيجاد أو إعدامه؛ فلا بد ان يكون الشيء أو الفعل، ممّا يقبل الوجود و العدم ذاتا، حتى امكن ان يكون متعلقا للقدرة. فما يمتنع عن الوجود ذاتا كشريةك البارى و اجتماع نقيضين؛ او يمتنع عن العدم كحياة البارى، 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؛ اى 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 على عدم تعلق قدرته تعالى بالمحال]

و قد عللت ذلك أيضا بوجه عقلى، و هو ما قلت:

و هي؛ اى القدرة، تعلقت بما تعلقت علم به، إذ ذان لن يفترقا؛ لأنهما معا ازليان، ذاتيان له تعالى، فهما متلازمان، لا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر، فكل ما تعلقت العلم به، تعلقت القدرة به، و لا يجوز ان يتعلق العلم بشيء بوجه، و تتعلق القدرة بخلافه، و في المحال علمه به؛ اى 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 الثانى، لأن المفروض كونه محالا واقعا، ففرض كونه عالما بخلافه، جهل مركب، فيبقى الأول، فقد حتم علمه بكونه محالا. فاذا فرض فى شيء أنه تعالى يعلم أنه محال، فكيف قادر بصد ما علم، و قد لزم الافتراق بين العلم و القدرة؟

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٦٣ ما لا يكون كدخول العالم فى بيضة لا يقتضى أن انتمى

بالعجز عنه، بل كفى فى قدرته تغيير كل منهما عن هيئته

يكبر البيضة أو يصغر فى الجسم عالما فمن ذا أقدر \*\*\*

### [جوابهم (ع) عن السؤال المشهور، و هو: هل الله قادر على إدخال العالم فى البيضة بدون تغييرهما؟]

فعلى هذا، ما لا يكون، كدخول العالم فى بيضة، بحيث لا تكبر البيضة و لا يصغر العالم، لا يقتضى أن انتمى بالعجز عنه؛ اى ينسب الى العجز، لما ذكر أن عدم الوقوع لامتناع الفرض، لا لقصور القدرة. بل كفى فى قدرته تغيير كل منهما عن هيئته، فاما يكبر البيضة أو يصغر فى 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 فى بيضة من غير ان تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟

قال (ع): ان الله - تبارك و تعالى - لا ينسب الى العجز، و الذى سألتنى لا يكون.»

و عنه (ع) أيضا، قال: «جاء رجل الى امير المؤمنين (ع)، فقال: أ يقدر الله ان يدخل الأرض فى البيضة، و لا تكبر البيضة؟

فقال له: ويليك! إن الله لا يوصف بالعجز، و من اقدر ممن يلطف الأرض و يعظم البيضة؟»

و عنه (ع)، قال: «إن ابليس قال لعيسى بن مريم: أ يقدر ربك على ان يدخل الأرض فى بيضة لا تصغر الأرض و لا تكبر البيضة؟

فقال عيسى (ع): ويلك! إن الله لا يوصف بالعجز، و من اقدر ممن يلطف الأرض و يعظم البيضة؟  
 هذه الأحاديث الثلاثة، اثبتت استحالة هذا الفرض، ألا أنها 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 مخالفته المثل للسؤال، فعن البزنطي، 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 الامة الى معارف الائمة، 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: «أن عبد الله الديصاني اتى هشام بن الحكم، فقال له:  
 أ لك 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: النظر».

فقال: قد أنظرتك حولا ثم خرج عنه، فركب هشام الى ابي عبد الله (ع)، فقال (ع) له: إن 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 أن هشاما دخل على ابي عبد الله (ع)، فعلمه الجواب، فمضى الديصاني حتى اتى باب ابي عبد الله (ع) فأستأذن عليه ...»

تقدمت بقيته في اثبات الصانع، و في آخره، أنه استسلم على يدى ابي عبد الله (ع).

فلا بد من حملهما، اما على أن فرض السؤال فيهما ليس عما هو المحال من ادخال الجسم الكبير مع حفظ جسميته و كبره في الشيء الصغير مع حفظ صغره، بل السؤال عما يمكن فرضه من الادخال، و لو مع عدم جسميته، و لعله لذلك لم يصرح في حديث الرضا (ع) بأنه لا يصغر العالم و لا تكبر البيضة؛ او يحملان على أن المقصود بهذا السؤال محض الامتحان، ليعلم به حد المسئول في معرفة المحال عن الممكن، فإن هذا السؤال، صار من قبيل المعتميات التي يمتحن بها الرجال، ليعرف بها تمييزهم الممكن عن المحال، و ربما يغالط به اهل الجدل، و قد اجابوا (ع) بما هو الممكن منه من الفرض، و قنع به اهل السؤال.

(١). البحار ٤: ١٤٣ / ١٢.

(٢). لا يخفى أن المقصود من التمثيل محض انطباع المرئي في العدسة، و هو لا يثبت ان 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 الامة الى معارف الائمة؛ النص؛ ص ٥٦٤ هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٦٥ و من سلوب ذاته تنزهاللقدم و الوحدة و الغنى لها أن لا له مثل و لا من صاحبه و لا 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 صاحبة، 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 تنزهها؛ اي لما أنه تعالى منزّه، وفيه اشارة الى أن هذه الصفات، صفات تنزيهية، وهى ثابتة له تعالى، للقدم والوحدة والغنى لها؛ اي للذات أن لا له مثل ولا من صاحبة 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 وصاحبة؛ والوحدة، تقتضى ان لا يكون له ضد و ند و مثل و كفو.

فالضد والمثل وما يضاهاه من الند والقرين والتظير 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 امّا 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٦٦

يتخذ صاحبة و لا ولدا و لا شريكا.»

و قال امير المؤمنين (ع): «ولا- كفو له فيكافيه، و لا نظير فيساويه.» و فى وصيته للحسن (ع): «و لكنّه إله واحد، كما وصف نفسه، لا يضاؤه فى ملكه احد، و لا يزول ابدأ.»

و قال (ع) أيضا: «و لم يخلق ما خلقه، لتشديد سلطان. و لا لخوف من عواقب زمان، و لا استعانه على نذ مثور، 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 و الأضداد منزّها، كذب العادلون بالله؛ اذ شبّهوه باصنامهم و حلّوه حلية المخلوقين باوهمهم، تعالى ان يكون له كفو فيشبهه به، فلا شبه له من المخلوقين؛ و أنّما يشبهه الشئ بعديله، فأما ما لا عدل له، فكيف يشبهه 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: تَاللَّهِ إِن 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 نظقت 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). مئاور بالثناء، من ثارت الفتنة؛ اى هاجت، و مساور بالسين، من السورة، و هى شدة السطوة؛ و فى الدعاء:

«اللهم ائى 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: ١٨٣ / ٨٨.

هداية الأمة الى معارف الاائمة، النص، ص: ٥٦٧ و ليس من قارنه كفو و ضدبقادر و لا الذى ساواه ند

و من تضاد أو قران جعله يعرف أن لا ضد أو قرين له مشاركة الأنداد، و تعالى عن اتخاذ صاحبه و اولاد.»

و قال ابو جعفر الجواد (ع): «فربنا- تبارك و تعالى-، لا- شبه له و لا- ضد و لا- ند و لا كيفية و لا تصاريف.» و فى الكافى، «و لا بتصاريف.»

### [بيان الدليل على نفي الضد و الند]

و من الدليل على نفي الضد و الند، ما اشرت إليه بقولى:

### [الدليل الأول: ليس بقادر من قارنه ضد، و لا الذى ساواه ند]

و ليس من قارنه كفو و ضد بقادر، و لا- الذى ساواه ند، لما تقدم فى التوحيد، أنه لو كان كل منهما قادرا على دفع شريكه، فهما ضعيفان؛ و لو كانا لا يقدران، فضعفهما اظهر. قال الحسين (ع): «أيها الناس! اتقوا هؤلاء المارقة، الذين يشبهون الله بانفسهم، يضاهئون قول الذين كفروا من اهل الكتاب، بل، هو الله، ليس كمثل شىء، و هو السميع البصير، لا امتناع له فى شىء من امره، و لا كفوله يعادله، و لا ضد 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 ضد، او ساواه ند.»

### [الدليل الثانى: 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 فى



الحادث، فهما من اوصاف الحادث، و كل ما يجوز في الحادث، يتمتع 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 المضاة 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 أنّ لا ضد له، و بمقارنته بين الأمور المقترنة، علم أنّ 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 الأئمة، 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؛ ضاد التور بالظلمة، و الجلاية بالبهمة، و الجسوء بالبلل، و الصرد بالحرور.»

و مثله عن امير المؤمنين (ع) في جواب ذعلب، ألما أنه ليس فيه «الجلاية بالبهمة»، 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 البهمة 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 لتقدم الوالد عليه؛ لأنه كان بعد ان لم يكن، و إن يلد كان الوليد وارثا له، لأن 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، لأن المولود، محدود، و كذا الوالد؛ لأنه لو لم يلد، لم يلد. و كان أيضا مصرفا لتصرف الولادة فيه، والدا و مولودا، و من يشبهه؛

اي يجعل له شبيها، فليس عارفا به كما تقدم. 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 مصحف، 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 أراده

فالنقص الذات فقير الذات والعرض الزائل غير ذاتي

فهو بذاته الغني الأزلي منزّه عن نقص أو عن زائل

إذن، فلا ينسى ولا يسهو ولا يلعب أو يلهو ولا غافلا وقال الصادق (ع): «الحمد لله الذي لم يلد فيورث، و لم يولد فيشارك».

وقال (ع) أيضا: «سبحان الله الذي ليس كمثلته شيء، لا تدركه الابصار ولا يحيط به علم، لم يلد، لأن 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.» وقال (ع) أيضا: «لم يلد فيورث، و لم يولد

فيشارك، و لم يكن له كفوا احد.»

وقد 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 بالبدهة، و ما يقبل الزيادة، فهو معلول من كذاك قد أراده، فقصره بهذا الحدّ فلا يكون ممّا بالذات، و ما لا

يكون بالذات لا يكون قديما.

فالنقص الذات، فقير الذات، لاحتياجه الى المحدد، 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 ولا يسهو ولا

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 الائمة، النص، ص: ٥٧٠ و كلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، إذ ليس بالمصرف

و كلّ ما يمكن في ذواتهم ممتنع عليه من صفاتهم «ديموميّ ازليّ، لا ينسى ولا يلهو، ولا يسهو ولا يلعب.»

و عن الرضا (ع) في قول الله تعالى نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ، فقال (ع): «إنّ الله- تبارك و تعالى- لا ينسى ولا يسهو، و إنّما ينسى و يسهو

المخلوق المحدث، ألا تسمعه- عزّ و جلّ- يقول: و ما كان ربك نسيّا و أنّما يجازي 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

نتركهم كما تركوا الاستعداد للقاء يومهم هذا.»

اقول: وقد مرّ في العلم في معنى «نسوا الله» حديثان آخران عن امير المؤمنين و ابى جعفر (ع)، فتذكر.

### [كل ما يمكن فيهم يمتنع في خالقهم]

و أيضا كلّ ما يوجد في الخلق لا- يوجد في خالقه؛ إذ ليس بالمصرّف؛ فإنّ ذاته تعالى، لا يقبل التصرّف، و ما في الخلق احوال و عوارض، و هى تصاريف توجب التصرّف فيمن ترد عليه.

و كلّ ما يمكن في ذواتهم، ممتنع عليه من صفاتهم. قال الرضا (ع): «فكلّ ما في الخلق لا يوجد في خالقه، و كلّ 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 مبرأ من ذات ما قد ركبه في ذات من جسّمه و رتبّه

مباين جميع ما قد أحدثه في كلّ وصف، و الصفات حادثه و قال (ع) أيضا: «و لم تحط به الصفات، فيكون بادراكها اياه بالحدود متاهيا، و ما زال ليس كمثله شىء عن صفة المخلوقين متعاليا.»، و قال (ع) أيضا: «فمعانى الخلق عنه منفيّة، و سرائرهم عليه غير خفيّة، المعروفة بغير كيفيّة.»

و قال الحسين (ع): «و لا- تدركه العلماء بألبابها، و لا- اهل التفكير بتفكيرهم، الّا بالتحقيق، ايقانا بالغيب؛ لأنّه لا يوصف بشىء من صفات المخلوقين.»

و عن الصادق (ع) فى الحديث المتقدم فى نفي الولد: «تعالى عن صفة من سواه علوا كبيرا.» و قال (ع) أيضا، (و قد سئل عن التوحيد): «هو- عزّ و جلّ- مثبت موجود، لا مبطل و لا معدوم، و لا فى شىء من صفات المخلوقين.» و قال (ع) أيضا (و قد سئل عنه): «أما التوحيد، فان لا تجوز على ربك ما جاز لك.»

و قال موسى بن جعفر (ع): «و هو القديم، و ما سواه مخلوق محدث، تعالى عن صفة المخلوق علوا كبيرا.» و قال الرضا (ع): «تعالى الله الذى ليس له شبه و لا مثل، و لا عدل و لا نظير، و لا هو بصفة المخلوقين.»

**و هو تعالى مبرأ من ذات ما قد ركبته؛**

اي التي ركبته 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 أحديّ 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 تصريف الحالات، تعالى عن ضرب الأمثال و الصفات المخلوقة علوا كبيرا.»

كيف جرى عليه ما هو أجراه؟ أم كيف عاد فيه ما هو تعالى أبداه؟ و قد كان تعالى قبل ان يحدثه و يجريه، خلوا منه، اذ المفروض انه

حادث و انه أحدثه 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 حلّ؟ فإنّ الّذى لا يمتنع عن الحدوث، ليس حقيقا بان يوصف

بالقديم؛ أم كيف ما لم يمتنع أن ينشأ؟ لأنّه بتصرف الحادث فيه صار، منشأ، إنشاء جديدا؛ اذ هو غير الأوّل الّذى كان عليه، فما لم

يتمتع 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 حادثاً. 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 دليلاً بعد ان كان مدلولاً عليه، و خرج بسطان الامتناع من ان يؤثر فيه ما في

(١). البحار ٤: ٢٢٢ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٧٣ و يلزم احتمالاه المزياد و النقص و القديم لن يبدا

و يلزم التشبيه و المثلثة فيستوى الباري و البرية

و يلزم التحديد بالأوصاف للذات، اذ صارت في الاختلاف غيره.»

و قال الرضا (ع) بعد قوله: «فكل ما في الخلق لا- يوجد في خالقه، و كل 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 للباري معنى غير المبروء، و لو حد له وراء، اذن، حد له امام، و لو التمس له التمام، لزمه النقصان، كيف يستحق الأزل، من لا يمتنع من الحدث؟ و كيف ينشئ الأشياء، من لا يمتنع من الانشاء؟ إذن، لقامت فيه آية المصنوع، و لتحوّل دليلاً بعد ما كان مدلولاً عليه.»

### [و هو تعالى لا يقبل الزيادة و النقصان]

و كما يلزم التجزى و الانقلاب، يلزم احتمالاه المزياد و النقص؛ لأنّ ما يقبل التفاوت، يحتمل الزيادة و النقصان، و كذا العكس بالتلازم، فيلزم قبول التغير، و القديم لن يبدا؛ اى لا يذهب و لا يتغير عمّا هو عليه. قال امير المؤمنين (ع):

«الذى لم يسبقه وقت، و لم يتقدمه زمان، و لم يتعاوره زيادة و لا نقصان.»

و قال الصادق (ع): «إنه 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، الأ رب العالمين؛ فأنه لم يزل و لا يزال واحداً، هو الأول قبل كل 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 أيضاً، التشبيه و المثلية، و هو ظاهر، فيستوى الباري و البرية؛ اى يلزم استوائهما و عدم الفرق بينهما، كما تقدّم في كلام امير المؤمنين (ع).

و يلزم أيضاً، التحديد بالأوصاف للذات؛ اى يلزم تحديد الذات بها؛ اذ صارت الذات في الاختلاف بسببها، فإنّ الذات العارئة عن الوصف، غير الذات

(١). البحار ٤: ٢٥٤ / ٨.

(٢). المصدر ٤: ٢٣٠ / ٣.

(٣). المصدر ٤: ٢٤٥ / ١٤.

(٤). المصدر ٤: ١٨٢ / ٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٧٤ و الاشتراك في الصفات الجارية في الاسم لا بما علينا طارئة فلا رضاه كرضانا، لا الغضب و لا على قوتنا قوة رب \*\*\* المتصفه به، فتكون محدود بحدود الأوصاف، كما تكون متغيرة بحدوثها و بتغيرها،

### [الاشتراك في الصفات الجارية علينا و عليه تعالى في الاسم لا بوجه تطراً علينا في الكيفية]

و الاشتراك في الصفات الجارية علينا و عليه، كالرضا و الغضب و القوة و غيرها، إنما هو في الاسم، لا بما علينا طارئة؛ اي بوجه تطراً علينا في الكيفية. فلا رضاه كرضانا، لا الغضب؛ اي و لا غضبه كغضبنا، و لا على نحو قوتنا قوة رب؛ فعن الصادق (ع)، أنه سأل رجل عن الله- تبارك و تعالى- له رضى و سخط؟ قال (ع):

«نعم، و ليس ذلك على ما يوجد من المخلوقين، و ذلك، لأنّ 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؛ فإنّ ذلك من صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين، و هو تعالى، القوى العزيز، لا حاجة به الى شىء ممّا خلق، و خلقه جميعا محتاجون إليه؛ إنّما خلق الأشياء لا من حاجة، و لا سبب اختراعاً و ابتداءً.»

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! إنّما يغضب المخلوق المذنب يأتيه الشىء، فيستفزه و يغيره عن الحال التي هو بها الى غيرها، فمن زعم أنّ الله يغيره الغضب و الرضا، و يزول عنه من هذا فقد وصفه بصفة المخلوقين.»

(١). في 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

و في حديث آخر، و قد سألته عنه، قال (ع): «غضب الله، عقابه يا عمرو! من زعم أنّ الله يغيره شىء، فقد كفر.»

و في الكافي في الحديث الأول، أنه (ع) قال: «إنّه من زعم أنّ الله قد زال من شىء الى شىء، فقد وصفه بصفة مخلوق، و إنّ الله تعالى لا يستفزه شىء فيغيره.»

و في الكافي أيضا عن الصادق (ع)، في قوله تعالى فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ، قال (ع): «إنّ الأسف اسف اوليائه، قال (ع): و هكذا الرضا و الغضب و غيرهما من الأشياء، ممّا يشاكل ذلك، و لو كان يصل الى الله الأسف و الضجر، و هو المذنب خلقهما و إنشاءهما لجاز لقائل هذا ان يقول: إنّ الخالق يبيد يوما، لأنه اذا ادخله الغضب و الضجر، 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، فإذا كان لا لحاجة 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 كلّها 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 و لا نؤمّ، له ما في السّموات 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 كلّها.»

(١). البحار ٤: ١٠ / ٦٧.

(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 أنّه مصحّف، «و لا يجاور» فسقط الواو، و الله اعلم.

(٦). البقرة ٢: ٢٥٥.

(٧). طه ٢٠: ٦.

(٨). البحار ٤: ٢٨ / ٢٩٩.

(٩). المصدر ٤: ٢٧ / ٢٩٨.

هداية الامّة 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، و احتمل الزيادة، و ما احتمل الزيادة احتمل النقصان، و ما كان ناقصا كان

غير قديم، و ما كان غير قديم، كان عاجزا؛ فربنا - تبارك و تعالی - لا شبه له، و لا ضدّ و لا ندّ، و لا كفيّة و لا تصاريف، جلّ و عزّ

عن ادات خلقه و سمات برّيته، و تعالی عن ذلك علوا كبيرا.»

**و من السلوب: أنّه لا زمان له و لا مكان، و لا حركة و لا سكون، و لا نقل و لا انتقال، و لا تغيير و لا زوال، و لا تبدل حال الى حال، و لا حامل و لا**

**محمول، فإنّ ذلك كلّ من صفات المخلوقين**

### إشارة

من ذاك أيضا؛ اي من جهة تزّهه عن صفات المخلوقين و عن كلّ نقص، ما له زمان و لا - له مقام يقوم فيه، أو مكان خاصّ، و لا

سكون أو حركة، نزول أو 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.

[بيان رواياتهم (ع) في هذه السلوب]

قال امير المؤمنين (ع):

«و يلك يا ذعلب! ربّي لا يوصف بالعبد، ولا بالحركة ولا بالسكون، ولا بالقيام قيام انتصاب، ولا بجيئة ولا بذهاب.»  
وقال (ع): «الذى لم يسبقه وقت، ولم يتقدمه زمان، ولم يتعاوره زيادة و نقصان، ولم يوصف باين، ولا بما، ولا بمكان.» وقال (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؟

وقال الحسن (ع): «و لا بدء ممّا، و لا ظاهر على ما، و لا باطن فيما.» وقال الحسين (ع): «علوّه من غير ترقل، و مجيئه من غير تنقل.»  
وقال 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 ربّهم 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 ربّك.»  
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 محمّدا (ص) الى السماء؟ قال (ع): ليريه ملكوت السماء و ما فيها من عجائب صنعه و بدائع خلقه.»  
و عن زيد بن على بن الحسين عن ابيه (ع)، فى حديث مراجعته 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 ربّك؟ فقال (ع): معناه معنى قول ابراهيم: إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيِّئُهُدِينَ ، و معنى قول موسى وَ عَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى ، و معنى قوله - عزّ و جلّ - فَيَرْوُوا إِلَى اللَّهِ ؛ يعنى، حجّوا الى بيت الله، و إنّ لله - تبارك و تعالى - بقاعا فى سماواته، فمن عرج به الى بقعه منها، فقد عرج به إليه، الا تسمع الله - عزّ و جلّ - يقول: تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ و يقول فى قصّيه عيسى: بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ ، و يقول: إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ

(١). البحار ٤: ٣٠٦ / ٣٥.

(٢). المصدر ٤: ٢٨٩ / ٢٠.

(٣). المصدر ٤: ٣٠١ / ٢٩.

(٤). المطففين ٨٣: ١٥.

(٥). الفجر ٨٩: ٢٢.

(٦). البحار ٣: ٣١٨ / ١٥.

(٧). المصدر ٣: ٣١٤ / ٨.

(٨). يوسف ١٢: ٥٠.



(٩). الصفات ٣٧: ٩٩.

(١٠). طه ٢٠: ٨٤.

(١١). الذاريات ٥١: ٥٠.

(١٢). المعارج ٧٠: ٤.

(١٣). النساء ٤: ١٥٨.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٧٨

الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ .»

وعن يونس بن عبد الرحمن، قلت لأبي الحسن، موسى بن جعفر (ع): «لَأَيِّ عِلَّةٍ عَزَّجَ اللَّهُ نَبِيَّهُ إِلَى السَّمَاءِ وَمِنْهَا إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى وَمِنْهَا إِلَى حُجْبِ النُّورِ، وَخَاطَبَهُ وَنَاجَاهُ هُنَاكَ، وَاللَّهُ لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ؟ فَقَالَ (ع): إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ، وَلَا يَجْرَى عَلَيْهِ زَمَانٌ، وَ لَكِنَّهُ -عَزَّ وَجَلَّ- أَرَادَ أَنْ يَشْرَفَ بِهِ مَلَائِكَتَهُ وَسُكَّانَ سَمَاوَاتِهِ، وَيَكْرَمَهُمْ بِمَشَاهِدَتِهِ، وَيَرِيهِ مِنْ عَجَائِبِ عَظَمَتِهِ مَا يَخْبِرُ بِهِ بَعْدَ هُبُوطِهِ، وَ لَيْسَ ذَلِكَ عَلَى مَا يَقُولُهُ الْمُشَبِّهُونَ، سَبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ.»

وقال الباقر (ع): «لَا يَزُولُ مَعَ الزَّائِلِينَ، وَ لَا يَفُلُ مَعَ الْآفِلِينَ.»

وقال الصادق (ع): «إِنَّ اللَّهَ -تَبَارَكَ وَتَعَالَى-، لَا يُوصَفُ بِزَمَانٍ وَ لَا مَكَانٍ، وَ لَا حَرَكَةً وَ لَا انْتِقَالَ، وَ لَا سَكُونَ؛ بَلْ خَالِقُ الزَّمَانِ وَ الْمَكَانِ وَ الْحَرَكَةِ وَ السَّكُونِ وَ الْانْتِقَالِ، تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عَلْوًا كَبِيرًا.»

وقال موسى بن جعفر (ع): «لَا- أَقُولُ إِنَّهُ قَائِمٌ فَازِيلُهُ عَنْ مَكَانِهِ، وَ لَا- أَحَدَهُ بِمَكَانٍ يَكُونُ فِيهِ، وَ لَا أَحَدَهُ أَنْ يَتَحَرَّكَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَرْكَانِ وَ الْجَوَارِحِ، وَ لَا أَحَدَهُ بِلَفْظٍ شَقَّ فَم.» و قال (ع): «وَ لَا تَحِيْطُ بِهِ الْأَقْطَارُ، وَ لَا تَحْوِيهِ مَكَانٌ.»

وقال الرضا (ع): «يَا أَبَا الصَّلْتِ! إِنَّ اللَّهَ -تَبَارَكَ وَتَعَالَى-، لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ، وَ لَا يَدْرِكُ بِالْأَبْصَارِ وَ الْأَوْهَامِ.»

و في الفصل السابق عن الباقر (ع)، فيما سأله عمرو بن عبيد، عن قوله تعالى:

وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي : «يَا عَمْرُو! إِنَّهُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- قَدْ زَالَ مِنْ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ، فَقَدْ وَصَفَهُ صِفَةً مَخْلُوقٍ، إِنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- لَا يَسْتَفْرِهُ شَيْءٌ وَ لَا يَغْيِرُهُ.»

(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 الأمة 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 الى حال ولا يشغله شأن]

ولا يحول قط من حال الى حال، ولا يشغله شأن، ولا تنزل الأحداث به، ولا جرت عليه الأحوال التي تعاورت على غيره. قال امير المؤمنين (ع):

«لا يشغله شأن، ولا يغيره زمان، ولا يحويه مكان، ولا يصفه لسان.»

وقال الحسين (ع): «لا تراوله الأمور، ولا تجرى عليه الأحوال، ولا تنزل عليه الأحداث.»

وقال الصادق (ع): «لا يقع عليه الحدوث، ولا يحول من حال الى حال.»

وقد قدّم كلام الصادق (ع) في الفصل السابق: «إنّه احدى الذات، لا مدخل للأشياء فيه، فلا يهيجه شىء، ولا يغيره، ولا ينقله من حال الى حال، وإن ذلك صفة المخلوقين العاجزين المحتاجين.»

وقد مرّ أيضا قوله (ع): «إنّه ليس شىء، ألا يبيد أو يتغير.» فتذكّر.

وقال امير المؤمنين (ع): «وما اختلف عليه دهر، فتختلف منه الحال، لم يحدث فيمكن فيه التغير والانتقال، ولم يتصرف في ذاته بمرور الأحوال، ولم يختلف عليه حقب الليالي والأيام.»

وقال الصادق (ع) (على ما فى بعض نسخ التوحيد) جوابا عمّا سأله بعض الزنادقة: «فتقول إنّه ينزل من السماء الدنيا؟ قال (ع): نقول ذلك، لأنّ الروايات صحّت به والأخبار.»

قال السائل: و اذا نزل، أليس قد حال عن العرش و حوله انتقال؟ قال (ع): «ليس ذلك على ما يوجد من المخلوق الذى ينتقل باختلاف الحال عليه والملائة والسامة، 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 الذى متى تنحى عن

(١). البحار ٤: ٣١٢/٣٩.

(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 الائمة، النص، ص: ٥٨٠

مكان، خلا منه المكان الأول؛ و لكنّه ينزل الى السماء الدنيا بغير معاناة و لا حركة، فيكون هو كما فى السماء السابعة على العرش، كذلك هو فى سماء الدنيا؛ إنمّا يكشف من عظمتة و يرى اوليائه نفسه حيث شاء، و يكشف ما شاء من قدرته و منظره فى 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 فى القرب و البعد سواء، لم يبعد منه قريب و لم يقرب منه بعيد، و لم يحتاج الى شىء، بل يحتاج إليه، و هو ذو الطول، لا- إله إلما هو العزيز الحكيم؛ أمّا قول الواصفين أنّه ينزل،- تبارك و تعالى عن ذلك؛ فإنمّا 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 فى صفاته من ان تفقوا على حدّ من نقص أو زيادة أو تحريك أو تحرّك أو زوال أو استئزال 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 الذى يرويه الناس عن رسول الله (ص)، قال: إن الله - تبارك و تعالى - ينزل كل ليلة الى السماء الدنيا؟  
 فقال (ع): لعن الله المحرفين الكلم عن مواضعه، و الله ما قال رسول الله (ص) كذلك، إنما قال: إن الله - تبارك و تعالى - ينزل ملكا الى السماء الدنيا كل ليلة فى الثلث الاخير و ليلة الجمعة فى أول الليل، فأمره فينادى: هل من سائل فاعطيته؟ هل من تائب فاتوب عليه؟ هل من مستغفر فاغفر له؟ يا طالب الخير اقبل! يا طالب الشر اقصر!»  
 اقول: الظاهر من تحريف الكلم عن مواضعه، تحريف المعنى، و الظاهر من نفيه (ع) و اثباته، تحريف اللفظ، و هو ينافى تقرير الصادق (ع) ثبوته فليحمل على ثبوته بالمعنى الذى افاده (ع). فافهم!

(١). يعنى، ارأته نفسه بما يكشف من عظمتة و قدرته و ينزل من آياته و رحمتة.

(٢). البحار ٣: ٣٣٠ / ٣٥.

(٣). المصدر ٣: ٣١١ / ٥.

(٤). المصدر ٣: ٣١٤ / ٧.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٨١ لا هو حالّ و لا هو المحلّ و ليس محمولا و حاملا حمل و ما خلا منه مكان و هو، فى كلّ مكان بإحاطة تفى

### [و هو تعالى لا حالّ فى شيء و لا محلّ له]

لا هو تعالى، حالّ فى 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 فى كلّ مكان بإحاطة من علم و قدرة تفى به. قال امير المؤمنين (ع) فيما سأله اليهودى: «فرّبك يحمل او يحمل؟ قال (ع): «إن ربّى - عزّ و جلّ - يحمل كلّ شيء بقدرته و لا- يحمله شيء، قال: فكيف قوله - عزّ و جلّ -: وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً؟ قال (ع): يا يهودى! ألم تعلم أن لله ما فى 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) فى جواب الجاثليق حيث قال: اخبرنى عن ربّك يحمل أو يحمل؟

قال (ع): إن ربّنا - جلّ جلاله - يحمل و لا يحمل، قال النصرانى: و كيف ذلك و نحن نجد فى الإنجيل، و يحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية؟ فقال (ع): إن 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 النصرانى: صدقت، - رحمك الله.»

و قال رسول الله (ص) فى جواب يهودى، قال: اين ربّك؟ قال (ص): هو فى كلّ مكان، ليس هو فى شيء من المكان بمحدود، قال: فكيف هو؟ فقال (ص): كيف اصف ربّى بالكيف و الكيف مخلوق؟ و الله لا يوصف بخلقه.»

و قال (ص) أيضا: «التوحيد ظاهره فى 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 الأئمة، النص، ص: ٥٨٢

الأماكن بلا انتقال إليها، و هو الذى فى السماء إله، و فى 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 الذى احتجب بسبع طباق؛ فعلاه بالدرّة، ثم قال:

«يا ويلك! إنّ الله اجلّ من ان يحتجب فى شىء أو يحجب عنه شىء، سبحان الذى لا يحويه مكان و لا يخفى عليه شىء فى الأرض و

لا فى 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 ينقلب شأننا بعد شأن، و من لم يحلل فى 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 بأيّته، و لا له شبح مثال فيوصف بكيفيته، و لم يغب عن شىء فيعلم بحيثيته، مباين لجميع

ما احدث من الصفات، و ممتنع عن الادراك بما ابتدع من تصريف الذوات، خارج بالكبرياء و العظمة من جميع تصرّف الحالات.»

و فى الكافي فى جوابه عن الجائليق حيث قال: «فاخبرنى 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) فى جواب ابن ابى العوجاء، حيث قال: «فهو فى كلّ مكان، أ ليس اذا كان فى السماء، كيف يكون فى الأرض؟ و

اذا كان فى الأرض، كيف يكون فى السماء؟»

فقال (ع): إنّما وصفت المخلوق الذى اذا 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 الأئمة، النص، ص: ٥٨٣

و خلا منه مكان، فلا يدري فى المكان الذى صار إليه، ما حدث فى المكان الذى كان فيه؛ فأمّا الله العظيم الشأن، الملك الديان، فلا

يخلو منه مكان و لا يشتغل به مكان، و لا يكون الى مكان اقرب منه الى مكان.»

و قال (ع): لا تحويه ارضه، و لا تقله سماواته، و أنّه حامل الأشياء بقدرته.»

و قال (ع) فى قوله تعالى: ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ، هو واحد احدى الذات، بائن من خلقه، و بذلك وصف نفسه، و هو بكلّ شىء

محيط بالإشراف و الاحاطة و القدرة، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات و لا في الأرض، و لا اصغر من ذلك و لا اكبر بالاحاطة و العلم، لا بالذات؛ لأن الأماكن، محدودة تحويها حدود أربعة، فاذا كان بالذات لزمه الحوايه.»  
 و قال (ع) في قوله تعالى: هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ.»  
 قال محمّد بن النعمان: قلت، بذاته؟ قال (ع): ويحك! إنّ الاماكن اقدار، فاذا قلت في مكان بذاته، لزمك ان تقول في اقدار و غير ذلك، و لكن 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، و لا يشتغل به مكان، و لا يحلّ في مكان، ما يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ ...، ليس بينه و بين خلقه حجاب غير خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب، و استتر بغير ستر مستور، لا إله إلا هو الكبير المتعال.» قوله (ع): «... بين خلقه حجاب»، مرّ توضيحه في الرؤيه.

و في الكافي، في سؤال ابي قره عن الرضا (ع): «أفتقر أنّ الله محمول؟

فقال (ع): كلّ محمول مفعول به مضاف، الى غيره محتاج، و المحمول اسم نقص في اللفظ، و الحامل فاعل، و هو في اللفظ مدحّة؛ و كذلك قول القائل: فوق و تحت و اعلى و اسفل؛ و قد قال تعالى: وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا، و لم يقل في كتبه أنّه

(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: ٣٢٧ / ٢٧.

(٨). الاعراف ٧: ١٨٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٨٤

المحمول، بل قال: أنّه 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 قره: فإنّه 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، لأنّه 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 خاليه منه، فاره على هذا القول في مكان دون مكان؛ فقال ابو بكر: هذا كلام الزنادقة اعزب عني و إلّا قتلتك.

فولى الرجل متعجبا، يستهزئ بالاسلام؛ فاستقبله امير المؤمنين (ع)، فقال له:

يا يهودي! قد عرفت ما سألت عنه، و ما اجبت به، و إنّنا نقول: إنّ الله - عزّ و جلّ - اَيْنَ الْأَيْنِ فَلَا اَيْنَ لَهُ، و جلّ ان يحويه مكان، و هو

فى كل مكان بغير مماسة و لا مجاورة، يحيط بها علما بما فيها، و لا يخلو شىء من تديره تعالى؛ و إني مخبرك بما جاء فى كتاب من كتبكم بصدق ما ذكرته لك، فان عرفته أ تؤمن به؟ قال اليهودى، نعم؛ قال (ع): أ لستم تجدون فى بعض كتبكم أن موسى بن عمران، كان ذات يوم جالسا اذ جاءه ملك من الشرق، فقال له من اين جئت؟ قال: من عند الله- عزّ و جلّ؛ ثم جاء ملك من المغرب، فقال: من اين جئت؟ قال: من عند الله- عزّ و جلّ؛ ثم 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 الأئمة، النص، ص: ٥٨٥ فمن أراد بهذه الصفة وحده يبرأ ممن خالفه

من ظنّ بالله الظنون هلكا و أهلك الذى عليه سلكا

من قال فى الشىء أو على الشىء استقرّ أو إنه يكون من شىء كفر فقال اليهودى: اشهد أن هذا هو الحق المبين، و أنك احقّ بمقام نبيك ممن استولى عليه.

و قد وقع نظيره ليهوديين آخرين مع ابي بكر، ثم ارشد الى على (ع) فاجابهما بنظيره.

فمن أراد؛ اى الله تعالى بهذه الصفة وحده، و هو تعالى يبرأ ممن خالفه فى هذه الصفة، من ظنّ بالله الظنون فوصفه بغير هذه الصفة، و لا يكون ذلك منه، الا ظنا؛ كما قال تعالى: **إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ**، فقد هلك و أهلك الذى عليه؛ اى على ظنه سلك؛

### [من قال هو تعالى فى شىء أو على شىء استقر، فقد كفر و أشرك]

و من قال فى الشىء أو على الشىء استقر؛ يعنى، يكون فى شىء أو على شىء، أو إنه يكون من شىء، كفر. قال الصادق (ع): «فمن زعم أن الله فى شىء أو على شىء، او يحول من شىء، او يخلو منه شىء، او يشتغل به شىء، فقد وصفه بصفة المخلوقين، و الله خالق كل شىء، لا يقاس بالقياس، و لا يشبه بالناس، لا يخلو منه مكان، و لا يشتغل به مكان، قريب فى بعده، بعيد فى 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 فى شىء أو من شىء أو على شىء، فقد أشرك. و قال (ع) لأبى بصير: «من زعم أن الله- عزّ و جلّ- من شىء أو فى شىء او على شىء، فقد كفر.»

و قد تقدّم قول موسى بن جعفر (ع): «فمن ظنّ بالله الظنون، فقد هلك و اهلك.»

و قد اشترت بعد ذلك الى علل هذه السلوب، على حسب ما يستفاد من الروايات:

(١). البحار ٤٠: ٢٤٨ / ٢٢.

(٢). المصدر ٣: ٢٨٧ / ٢.

(٣). المصدر ٣: ٣٢٦ / ٢٥.

(٤). المصدر ٣: ٣٣٣ / ٤٠.

(٥). المصدر ٣: ٣١١ / ٥.

هداية الائمة الى معارف الائمة، 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 فيتجزّى، 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 احدّه بمكان يكون فيه، و لا احدّه ان يتحرّك في شيء من الأركان و الجوارح، و لا احدّه 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 محبوب فيحوى؛ تعالى عمّا ينحله المحدّدون من صفات الأقدار و نهايات الأقطار، و تأتّل المساكن و تمكّن الأماكن، فالحدّ لخلقه مضروب، و الى غيره منسوب.» و قال (ع) في جواب الجائليق، 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 الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٨٧ فلا القديم بالحدوث يتّصف و لا الحدوث بالقديم يكتنف

و الكلّ مخلوق له قد خلقه و لا يعود الشّء قطّ خالقه

مؤيّن الأين و مبدع له فكيف ما أبدعه ناوله

و الخالق الغنيّ عمّا خلقه إذ كان ذاته خلتيا سبقه

فقد خلا من الزّمان في القدم إذ سابق وجوده على العدم

لم يصطحب زمانا أو مكانا وإنه الآن كما قد كانا

### [الثانية: كل هذه السلوب حادثة لها بدء و أمد، و القديم لا يتصف بالحدوث]

و الكلّ حادث، له بدء أمد؛ اى 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 إلّا 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) فى قوله: «هنا لم يحدث، فيمكن فيه التغير و الانتقال.» و قد مرّ قول الحسين (ع): «و لا- تنزل عليه الأحداث.»

### [الثالثة: الله تعالى خلق الأشياء كلها، و الشيء لا يعود إلى خالقه]

و الكلّ مخلوق له قد خلقه، و لا- يعود الشيء قطّ خالقه؛ كما مرّ فى الفصل السابق. و الى التعليل بالخلق، اشار الصادق (ع) فى قوله: «بل خالق الزمان و المكان و الحركة و السكون و الانتقال.» و فى قوله (ع): «فمن زعم أنّ الله فى 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 اليهودى: «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 فى نفى الكيف عنه تعالى، كثير من اقوالهم (ع): «و إنه 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٨٨

### [الرابعة: الخالق غنى عما خلقه]

و الخالق، الغنى عما خلقه، إذ كان ذاته خليّا عنه قد سبقه قبل وجوده، فلو كان محتاجا إليه، لم يسبقه خليّا منه، فقد خلا من الزمان فى 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 فى قدمه، و إنه 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 ولا مكان، وهو الآن، كما كان لا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان ولا يحلّ في مكان...» الى آخر ما تقدّم.

وقد مرّ قوله (ع) أيضا: «و لم يحتج الى شيء، بل يحتاج إليه.» وقال (ع) أيضا:

«إنّ الله لا إله إلا هو، كان حيا بلا كيف، ولا اين، ولا كان في شيء، ولا كان على شيء، ولا ابتدع لكونه مكانا؛ فكان الله حيا بلا حياة حادثه، ولا كون موصوف، ولا كيف محدود، ولا اين موقوف، ولا مكان ساكن.»

وقال الباقر (ع) لرجل قال له: «اخبرني عن ربك، متى كان؟ فقال (ع): ويلك! إنما يقال لشيء لم يكن، متى كان؟ إن ربّي - تبارك وتعالى - كان لم يزل حيا بلا كيف، ولم يكن له كان، ولا كان لكونه كيف، ولا كان له اين، ولا كان في شيء، ولا كان على شيء، ولا ابتدع لكونه مكانا.»

وقد سئل امير المؤمنين (ع): اين كان ربنا قبل ان يخلق سماء و ارضا؟ فقال (ع):

اين سؤال عن مكان، و كان الله ولا مكان.»

و عن زرارة، قال: «قلت لابي جعفر (ع): أ كان الله، ولا شيء؟ قال: نعم، كان، ولا شيء، قلت: فاين كان يكون؟ قال: و كان متكئا فاستوى جالسا، وقال: احلت يا زرارة و سألت عن المكان، اذ لا مكان.»

وقال الرضا (ع): «و لم يخلق الله العرش لحاجه به إليه، لأنه غني عن العرش»

(١). البحار ٤: ٢٢٩ / ٣.

(٢). المصدر ٣: ٣٢٧ / ٢٧.

(٣). المصدر ٣: ٣١١ / ٥.

(٤). المصدر ٤: ٢٩٨ / ٢٧.

(٥). المصدر ٣: ٣٢٦ / ٢٣.

(٦). المصدر ٥٧: ٨٣ / ٦٣.

(٧). المصدر ٥٧: ١٦٠ / ٩٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٨٩ لو كان محتاجا إلى من أحدثالكان 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 كلّ شيء حامل بقدرته و ليس ذا بعضو أو بجثته و عن جميع ما خلق.»

وقال 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 أحدثا، 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 زمائيا و لا مكائيا، 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 إن الله - عزّ وجلّ - فى مكان؟ فقال: سبحان الله و تعالى عن ذلك، إنّه لو كان فى مكان لكان محدثاً، لأنّ الكائن فى مكان محتاج الى المكان، و الاحتياج من صفات المحدث، لا من صفات القديم.»

### [هو تعالى ليس محمولاً على العرش و لا شىء آخر]

و كان أيضاً محدوداً بما عليه، أو فيه بعد فقره إليه، كما تقدّم توجيهه. فليس محمولاً على عرش و لا شىء، 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 اصلاً، بل كلّ شىء حامل بقدرته، كما تقدّم فى كلام امير المؤمنين (ع) جواباً عن اليهودى، و قول الصادق (ع): «لا تحويه ارضه، و لا تقله سماواته، و أنّه حامل الأشياء بقدرته.»

(١). البحار ٣: ٣١٧ / ١٤.

(٢). المصدر ٣: ٣٣٠ / ٣٥.

(٣). المصدر ٣: ٣٢٧ / ٢٦.

(٤). المصدر ٤: ٢٨٦ / ١٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٩٠

### [ليس هو تعالى ذا عضو و ذا جنّة]

و ليس ذا عضو أو بجثته، جلّ ان يكون له عضو أو تكون له جنّة. 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 محمولاً، و وصفه بصفة المخلوقين، و لزمه أنّ الشىء الذى يحمله أقوى منه؛ قلت: بين لى جعلت فداك! فقال (ع): إنّ الله - عزّ وجلّ - حمل دينه و علمه الماء، قبل ان تكون ارض أو سماء، او جنّ أو انس، او شمس أو قمر، فلما اراد ان يخلق الخلق نثرهم بين يديه، فقال لهم: من ربكم؟ فكان أول من نطق، رسول الله (ص)، و امير المؤمنين (ع)، و الائمة (ع)، فقالوا: انت ربنا، فحملهم العلم و الدين؛ ثمّ قال للملائكة: هؤلاء حملة علمى و دينى، و امنائى فى خلقى.»

و قال (ع) جواباً 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 حاملاً له، و لا ان يكون العرش حاوياً 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 انْ يَكُونَ الْعَرْشُ حَاوِيَا لَهُ ، وَ انْ يَكُونَ - عَزَّ وَ جَلَّ - مُحْتَاجَا اِلَى مَكَانٍ أَوْ اِلَى شَيْءٍ مِمَّا خَلَقَ؛ 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 وجلّ - امر اوليائه و عبادته 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 وجلّ -، و هذا يجمع عليه فرق الامّة 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 ولا أماكن تحمله معتمداً بالقدرة التي له من قال فيم؟ أو على م؟ ضمّنه من يقل أين؟ فاخلى الأمكنة صفة خلقه علواً كبيراً. وفي جواب امير المؤمنين (ع) عن اسئلة الزنديق المنكر للقرآن في قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى قال (ع): يعنى، استوى تدبيره و علا امره. و نظيره احاديث أخرى عنهم (ع).

### [كيف يكون العرش حاملاً له، و قد كان و لا أماكن تحمله؟]

و كيف يكون العرش أو غيره حاملاً له، و قد كان و لا أماكن تحمله معتمداً بالقدرة التي له، قال امير المؤمنين (ع): «الحمد لله الذى هو أوّل 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 المكيّف للأشياء، و من لم يزل بلا مكان، و لا يزول باختلاف الأزمان، و لا ينقلب شأننا بعد شأن.» و جاء قوم من وراء النهر، 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 اخلى الأمكنة منه]

من قال فيم أو على م، ضمّنه؛ اى جعله مضموناً، محاطاً قد ضمّنه المكان؛ و من يقل: أين هو؟ فاخلى الأمكنة منه، كما مرّ فى مكالمة الحبر اليهودى مع ابي بكر، قال امير المؤمنين (ع): «و من قال فيم؟ فقد ضمّنه و من قال: على م؟ فقد اخلى منه.» و قال (ع) أيضاً: «و من قال: اين؟ فقد غيابه؛ و من قال: على م؟ فقد اخلى 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٩٢ والأحدى لا يحل ذاته شيئا ولا فيه مكوّناته لا خلقه فيه ولا فى الخلق هو يحيط خلقه ولا يحيطه جهله؛ و من قال: اين؟ فقد اخلى منه؛ و من قال: ما هو؟ فقد نعته؛ و من قال: الى م؟ فقد غياه.»

وقال 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 يتغير الله بانغيار المخلوق، كما لا يتحد بتحديد المحدود.»

وقال (ع) أيضا فى جواب مكتوب فتح بن يزيد: «و من قال: على م؟ فقد حمّله؛ و من قال: اين؟ فقد اخلى منه؛ و من قال: الى م؟ فقد وقّته.»

وقال الصادق (ع): «كذب من زعم أنّ الله - عزّ و جلّ - فى شيء أو من شيء أو على شيء.»

وقال (ع): «من زعم أنّ الله من شيء، فقد جعله محدثا؛ و من زعم أنّه فى شيء، فقد زعم أنّه محصور؛ و من زعم أنّه على شيء، فقد جعله محمولا.»

وقال (ع): «من زعم أنّ الله فى شيء أو من شيء أو على شيء، فقد اشرك؛ لو كان - عزّ و جلّ - على شيء، لكان محمولا؛ و لو كان فى شيء، لكان محصورا؛ و لو كان من شيء، لكان محدثا.» هذا فى المكان، و الحاملية و المحمولية.

و اما الحالية و المحليّة، فهى كما قلت:

### [الأحدى الذات لا يحل ذاته شيئا ولا يكون محلا لحلول مخلوقاته]

و الأحدى لا يحل ذاته شيئا، و لا يحلّ فيه مكوّناته، بان يكون محلا لحلول المخلوقات فيه، لا خلقه فيه و لا فى الخلق هو؛ بل هو تعالى يحيط خلقه، و لا يحيطه الخلق؛ يعنى، أنّ الأحدىّة الذاتية، مانعة عن الحالية و المحليّة؛ لأنّ المحليّة، تستلزم التجزّى؛ و الحالية، تستلزم المحدودية، و كلّ محدود متجزّى. و قد اشار الصادق (ع) فى كلامه السابق الى الأحدىّة، و أنّه باين من خلقه، و أنّ احاطته بالاشراف و الاحاطة

(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 حادثا فلا يغيّر و الانتقال حركة تغيير و الحركة احتاجت الى محرّك لما بدا حدوثها للمدرّك \*\*\* و القدرة، فتذكّر! و قال (ع) أيضا: «فردائى لا خلقه فيه، و لا هو فى خلقه.»

و اما الانتقال و التغيير و الحركة، فكما قلت:

### [ما ليس حادثا فلا يغير، و الانتقال حركة و تغيير]

ما ليس حادثاً فلا يغيّر؛ اي لا يدخله التغيير كما تقدّم، و الانتقال أيضا حركة و تغيّر، و كذلك الحركة ليست إلّا تغيّراً و انتقالاً من موضع الى موضع، فهي أيضا 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. و الحركة احتاجت الى محرّك؛ كما قال موسى بن جعفر (ع) في الحديث المتقدّم: «و كلّ متحرّك محتاج الى من يحركه أو يتحرّك به.»، لما بدا حدوثها للمدرّك؛ فإنّ كلّ احد يدرك حدوثها بانتقالها و تغيّرها و كلّ حادث يحتاج الى المحدث.

(١). البحار ٥٧: ٩٦/١٦١.

(٢). المصدر ٣: ٥/٣١١.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٩٤

### المقصد الرابع: في افعاله تعالى شأنه

#### اشارة

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٥٩٥ لله فعل، بشهادة الأثر و الأثر الحاكي، عن إمعان النظر إذ أثر الحكمة فيه ظاهر تشهد أنّ فعله مدبر و لازم الحكمة و التدبير العلم و القدرة للتأثير المقصد الرابع:

#### في أفعاله تعالى شأنه، و هي كثيرة

#### اشارة

و حيث إنّ كلّ فعل صادر من كلّ فاعل، يكون منشأ لانتزاع وصف مشتقّ 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 أيضا، و يقال لها «الصفات الفعلية»، قبالات «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 أنّ ذاته تعالى و وجوده أيضا تثبت بشهادة الأثر؛ فإنّ كلّا من الإيجاد و الإعدام، و الإحياء و الإفناء، و القبض و البسط، و التغيير و التبديل، و المحو و الاثبات، فعل من افعاله، و كلّها آثار دالّة على فعله تعالى؛ و الأثر الحاكي عن إمعان النظر؛ اي كما أنّ هذه الآثار من المذكورات، شاهدة على أنّ له تعالى فعلا، كذلك حاكية عن نظر و امعان و حكمة و اتقان. إذ أثر الحكمة فيه؛ اي في فعله، ظاهر كظهور اثر الصنع فيه، كما تقدّم توضيحه في اثبات الصانع. و هذه الحكمة المشهودة في الأفعال، تشهد أنّ فعله مدبر؛ اي 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 باوّل نظرة في صنعه و صفان: العلم و القدرة، و هما و صفان ذاتيان ازليان على ما تقدّم.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٩٦ والعلم والقدرة يوجبان بالطبع أوصافا هي الثواني و ما يجوز نفيه من الأزل أو سلبه أو ضده 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 والقدرة أوصاف اخر، و هي المشيئة والإرادة والتقدير والقضاء]

و العلم والقدرة يوجبان بالطبع، من حيث تعلّقهما بالصنيع أوصافا اخر له تعالى، استلزما و استتباعا، و تلك الأوصاف، هي الثواني بالنسبة إليهما؛ فإن العلم والقدرة 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 ازليا، كالرازق و المحيي و المميت مثلا؛ فإنه تعالى ليس من الأزل برازق أو محيي أو مميت، أو جاز سلبه عنه، وقتا ما، او في شيء ما، كأن يقال ليس بخالق الآن، او برازق فلانا أو براض عن فلان، أو جاز ضده عليه أيضا، كالرضا، فإنه يتّصف بضده، كما يتّصف به، فيقال:  
هو تعالى ساخط، كما يقال: هو راض. فكلّ وصف من هذه الأنواع الثلاثة، و وصف فعل، اي فعله فيكون و صف فعله تعالى. و هذا هو الملاك المائز بين الصفات الذاتية و الفعلية.  
ثم الاتّصاف التي استلزمها الوصفان؛ اي العلم و القدرة بنفسهما، إنّما 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 تتحقّق القدرة إلّا 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 إلّا و قد خلقه بالمشيئة و الإرادة، و لهما أيضا مبادئ اخر من الحبّ و الرضا و الكراهة و السخط و القضاء. و استتبعت مشيئة، حبا و رضا، اذ لا يمكن ان يشاء احد شيئا إلّا عن حبّ و رضا، و كذا عدم المشيئة يستتبع الكراهة و السخط، اذ لا يمكن ان لا يشاء احد شيئا

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٥٩٧ إنّ المشيئة لديهم محدثة مخلوقة بنفسها منبعثة عن علمه، لا- هي علم، إذ لزم أن لم يجز إن شاء مثل إن علم إلّا مع كراهة و سخط؛ و كذلك استتبعت إرادة لقدر محفّف القدر و قضاء؛ يعنى، أن الإرادة أيضا تستتبعهما، فيكونان متأخرين عنها رتبة.

### [و عندهم (ع) المشيئة محدثة و مخلوقة]

إنّ المشيئة لديهم (ع)، محدثة؛ كما عن محمّد بن مسلم، عن الصادق (ع)، قال:  
«المشيئة محدثة.» فهي فعل مخلوق، و هي مخلوقة بنفسها؛ كما عن ابى سعيد القمطاط، 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، وأنه تعالى خلقها بمشيئته؛ و أما أنها خلقت بنفسها، فمعناها 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 تقدم العلم عليها؛ بل هي منبعثة عن علمه لا هي علم؛ إذ لزم أن لم يجوز 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: ١٩ / ١٤٥.

(٣). ليس في الكافي «قبل الأشياء».

(٤). الكافي ١: ١١٠ / ٤.

(٥). في الكافي: «كما شاء».

(٦). البحار ٤: ١٤٤ / ١٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٥٩٨ من قال لم يزل مریدا شائيا ليس موخدا 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 همته يريد لا بفكر أو همامة

### [و عندهم (ع) الإرادة محدثة، و من قال خلفه فليس موخدا]

من قال لم يزل مریدا شائيا، ليس موخدا عندهم (ع)، و لا مواليا لهم (ع)؛ لأنه لا يواليهما إلا الموخدا. «من اراد الله بدء بكم، و من وحده قبل عنكم.» قال الرضا (ع):

«المشيئة من صفات الأفعال، فمن زعم أن الله لم يزل مریدا شائيا، فليس بموخدا.» و عن زيد النرسي، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: كان الله، و هو لا يريد بلا عدد، اكثر مما 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 المشية فيه تعالى، ليستا كالمقدر و المحدود]

و ليستا؛ اى المشية و الإرادة فيه تعالى، على النحو المعهود من خلقه، المقدر المحدود، بان يكونا له تعالى حالة نفسائيه، و يحصل له منهما فى نفسه حالة خاصه، او يكون لحصولهما شرائط و مبادئ مخصوصه، كما هو كذلك فى الخلق، بل هو تعالى، شاء بلا رويه و همه؛ اى هم بالشىء، و هو يريد لا بفكر أو همامه. قال امير المؤمنين (ع):  
«شاء الأشياء لا بهمه، ذراك لا بخديعه، فاعل لا باضطرار، مقدر لا بحركه، مرید لا بهمامه، سمیع لا باله، بصیر لا بأداء.» و قال (ع):  
«متكلم لا برويه، و مرید لا بهمه.»  
و قال الرضا (ع): «فاعل لا باضطرار، مقدر لا بجول فكره، مدبر لا بحركه، مرید

(١). ظاهرا جمله از زیارت جامعه باشد.

(٢). البحار ٥٧: ١٢/٣٧.

(٣). المصدر ٤: ١٧/١٤٥.

(٤). المصدر ٤: ١٦/١٤٤.

(٥). المصدر ٤: ٣٤/٣٠٤.

(٦). المصدر ٤: ٢٩/٥٢.

هدايه الامه الى معارف الائمه، النص، ص: ٥٩٩ إرادة الخلق، الضمير، ثم ما يبدو من الفعل الذى 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 بهمامه، شاء لا بهمه، مدرك لا بمجسه.»

إرادة الخلق، الضمير أولاً، ثم ما يبدو للفاعل من الفعل الذى قد أبرم و احكمه؛ و اما إرادة الله تعالى قدره، فهو إحدائه و فعله فى التكوينيّات، و أمره فيها و فى التشريعيّات، أمر بلا- نطق و لا لسان فيهما أيضاً، و فعل بلا كيف فيه، و لا يعانى فى حصوله و صدوره منه، تعباً و مشقة، يقول: كن، من غير لفظ و سبب، فكان ما أراد من غير تعب و لا نصب، قال الصادق (ع) فى الإهليلجه، حيث قال السائل: «فاخبرنى عن ارادته؛ قلت:

«إنّ الإرادة من العباد، الضمير و ما يبدو بعد ذلك، و اما من الله- عزّ و جلّ-؛ فالإرادة للفعل احدائه.» و قال موسى بن جعفر (ع): «و إنّما 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- عزّ و جلّ-، و من الخلق، فقال (ع): الإرادة من الخلق، الضمير، و ما يبدو له بعد ذلك من الفعل، و اما من الله- عزّ و جلّ-، فإرادته احدائه لا غير ذلك؛ لأنّه لا يروى و لا يهّم و لا يتفكر، و هذه الصفات منفيّه 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 همّه و لا تفكر و لا كيف، لذلك كما أنّه بلا كيف.»

و فى الكافى، «كما أنّه لا كيف له.»

و قال الصادق (ع): «و اذا اراد الله شيئاً كان، كما اراد، يأمره من غير نطق.»

(١). البحار ٤: ٣/٢٢٩.

(٢). المصدر ٣: ١/١٩٦.



(٣). المصدر ٣: ٢٩٥ / ١٩.

(٤). المصدر ٤: ١٣٧ / ٤.

(٥). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٠٠ ثم لكل منهما نوعان حتم و لا حتم تعلقان  
بالكون و الشرع و لا مرد له ما كان محتوما و لن يبدله  
و حتم شرع، عزمه و قد يعزم و بالتكوين خص ما حتم  
و ليس بين دين من تلازم كنهى آدم و لم يحتم  
و أمره إبليس و الخليل اعزما بأن يذبح إسماعيل  
لولا، 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؛ اي كل من المشيئة و الإرادة قد تكون حتمية، و اخرى غير حتمية؛ و هما تعلقان على نوعيهما  
بالكون و الشرع، فكل من المشيئة و الإرادة، حتمية و غير حتمية، قد تكون شرعية؛ اي الطليئة، و اخرى تكويتية. و لا مرد له ما كان  
محتوما من التكويتيات، و لن يبدله ما كان محتوما من الشرعيات، و حتم شرع، عزمه، و قد يعزم، 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؛ اي بين التكوين و التشريع من تلازم، فقد يكون الشيء بحسب التشريع محتوما أو فريضة، و ليس بحسب التكوين  
محتوما، كنهى آدم تشريعا، و لم يحتم عدم اكله تكوينا؛ و مثل أمره تعالى إبليس بالسجود تشريعا، و عدم تحتمه عليه تكوينا؛ و مثل  
أمره الخليل اعزما تشريعا، بأن يذبح ابنه إسماعيل، و عدم تحتمه عليه تكوينا. لولا؛ اي لو لا عدم التلازم، فالمغلوب من برئته، يغلب  
ما شاء على مشيئته تعالى. لوضوح أنه لو كان ما امر به أو نهى عنه، محتوما تكوينا، كما هو محتوم تكليفا، 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 طيرا باذن الله، و السامري  
خلق لهم عجلا جسدا لنقض نبوة موسى (ع)، و شاء الله ان يكون ذلك كذلك، إن هذا لهو العجب؟! فقال (ع): يا

(١). الكافي ١: ١٥٠ / ٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٠١

فتح! إن لله ارادتين و مشيئتين: إرادة حتم، و إرادة عزم، ينهى و هو يشاء، و يأمر و هو لا يشاء، او 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 اما 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 الراوى او 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 ينازع له فى شىء من امره.»

وقال الصادق (ع): «لا ملجأ لعباده ممّا قضى، ولا حجة لهم فيما ارتضى، لم يقدرُوا على عمل، ولا معالجة ممّا احدث فى ابدانهم المخلوقة، اآ برّبهم؛ فمن زعم أنّه يقوى على عمل، لم يردّه الله- عزّ وجلّ-، فقد زعم أنّ ارادته تغلب إرادة الله- تبارك وتعالى.»

وفى فقه الرضا، سئل امير المؤمنين (ع) عن مشيئة الله و ارادته، فقال (ع): «إنّ لله مشيئتين: مشيئة حتم و مشيئة عزم، و كذلك إنّ لله ارادتين: إرادة حتم و إرادة عزم، إرادة حتم لا تخطى و تصيب، و له مشيئتان: مشيئة يشاء و مشيئة لا يشاء؛ معناه: اراد العباد و شاء، و لم يرد المعصية و شاء؛ و كلّ شىء بقضائه و قدره، قد شاء الله من عباده المعصية، و ما اراد، و شاء الطاعة و اراد منهم؛ لأنّ 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 تعالى- فى عباده، 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 الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٠٢ و فى التوالى، تسبق المشيئة إرادة و هى على البقية

### [كيفية ترتيب هذه الصفات فيه تعالى: تسبق المشيئة الإرادة، و الإرادة سابقة على البقية]

وفى التوالى؛ اى فى مقام ترتب هذه الصفات تسبق المشيئة إرادة، كما يسبق العلم على المشيئة، و هى؛ اى الإرادة، سابقة على البقية؛ اى القضاء و القدر و توابعهما؛ 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 ممّا، اذا علم بشىء، فأول ما يبدو له بعد العلم، المشيئة، ثمّ المراتب الاخرى؛ فإن الشخص اذا علم شيئا، اما ان يشاءه، او لا يشاءه، و اذا شاءه، فأما ان يريد، و هو العزم عليه، أم لا يريد؛ ثمّ اذا اراده، يقع فى التقدير له بحسب الكمية و الكيفية، ثم اذا تمّ التقدير، يقضى به و يمضيه، اآ أنّ هنا مجال لأن يتوهم متوهم، أنّ هذا من قياس الخالق بالمخلوق؛ لكنّه خطأ، لأنّ هنا مسألتان:

إحداهما: 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 التحير و التخير، و لا- مانع ان يكون لفعله تعالى من مقام العلم، الى مقام الحصول فى العين، مبادئ مترتبة مع تنزّهه، من لوازم النقص، و كمال علمه و قدرته على الأمور من أول الأمر؛ كما جعل النطفة علقته، و العلقه مضغته، 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 انشأنا فىنا هذه المبادئ على هذه المراتب لنستدلّ بها على افعاله، و لكن مع تنزيهه عن لوازمها النقصية، كما انشأنا فىنا 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 لمّا 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 أنه تعالى كان لم يزل عالما، ولكنه لم يكن لم يزل شائيا و مريدا، ثم وجدناه يخلق ما يشاء من الأمور المتدرجة الحصول، و المترتبة في الوجود، و قد علمنا أنه كان شائيا لها قبل حصولها بكثير، فقد علمنا أنه كان شائيا و لم يكن مريدا، ثم وجدنا خلقه كل شيء بقدر معلوم، فعلمنا أنه لا يريد كل شيء إلا بقدر، ثم وجدناه قد يغير ما اراده كما سيأتي مشروحا في البداء، فعلمنا أنه لم يقض به، فعلمنا أيضا أن القضاء بعد الإرادة.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٠٣ حيثية المشيئة اهتمام بالشىء، و الإرادة الإتمام

و القدر التقدير فى المشاء ثم القضاء تم بالإمضاء

و استعملت كل مقام الآخرو يعرف المراد بالظواهر \*\*\* مع جواز استعمال كل، مقام الآخر أيضا.

حيثية المشيئة، اهتمام بالشىء؛ اى الهم به و قصده و ابتدائه، و الإرادة حيثيتها الإتمام، و اما القدر، فحيثية التقدير فى المشاء فى حدوده المعينه، ثم القضاء تم بالإمضاء؛ اى بعد التقدير القضاء و يتم بالامضاء. ففى الكافى، عن على بن ابراهيم الهاشمى، عن موسى بن جعفر (ع)، قال:

«لا يكون شىء إلا ما شاء الله، و قدر و قضى، قلت: ما معنى قضى؟ قال (ع): اذا قضى أمضاه، فذلك الذى 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 لكنى 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): هى الذكر الأول؛ فتعلم ما الإرادة؟ قلت: لا، قال (ع): هى العزيمة على ما يشاء؛ فتعلم ما القدر؟ قلت: لا، قال (ع): هى 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 فى غفلة.»

و عن المحاسن، عن يونس، عنه (ع): يا يونس! لا تتكلم بالقدر، قال: إننى 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 تدرى ما

(١). الكافى ١: ١٥٠ / ١.

(٢). كذا فى النسختين عندى من الكافى. و الظاهر أن فيه تقديم و تأخير، و الصحيح ما عن المحاسن، و اما ما عن تفسير القمى 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 بالشىء؛ او تدرى ما اراد؟ قال: لا، قال (ع): اتمامه على المشيئة، قال (ع) او تدرى 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 القمى هكذا: «و لكننى 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، تدرى ما المشيئة يا يونس؟ قلت: لا، قال (ع): هو الذكر الأول؛ تدرى ما الإرادة؟ قلت: لا، قال (ع): العزيمة على ما شاء؛ تدرى ما التقدير؟ قلت: لا، قال (ع): هو وضع الحدود من الآجال و الأرزاق و البقاء و الفناء؛ تدرى ما القضاء؟ قلت: لا، قال (ع): هو اقامة العين و لا يكون إلا ما شاء الله فى 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 الشيء من طوله و عرضه؛ قال قلت: فما معنى قضى؟ قال (ع): اذا قضى أمضاه، فذلك الذى لا مرد له. و عن الدرّة الباهرة، عن الرضا (ع)، قال: «المشيئة، الاهتمام بالشيء، و الإرادة، اتمام ذلك الشيء.» و اجمع من الكلّ فى التفصيل، ما عن المعلى بن محمّد، و هو حقيق بان يجعل فى باب مبادئ الایجاد 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 يرادته 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 دلهم 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 أقرب 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 والقدر فرض معتبر في الإيمان]**

و الاعتقاد بالقضاء والقدر كذاك؛ اي مثل المشيئة والإرادة في الإيمان فرض يعتبر، فلا بد من الإيمان بهما.

**[القضاء والقدر مخلوقان قبل الأرض والسماء]**

و هما قد خلقا من قبل أرض والسماء، والله في الخلق يزيد ما يشاء. فعن رسول الله (ص)، قال: «قدر الله المقادير قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف عام.» و عن الرضا (ع)، عن آبائه، عن علي (ع)، قال: قال رسول الله (ص): «إن الله - عز وجل -، قدر المقادير ودبر التدابير قبل ان يخلق آدم بألفى عام.» و عن الصادق (ع): «إن القضاء والقدر خلقان من خلق الله، والله يزيد في الخلق ما يشاء.» و عن جميل، عنه (ع)، قال: سألته عن القضاء والقدر، فقال (ع): «هما خلقان من خلق الله، والله يزيد في الخلق ما يشاء.»

**[الاقرار بالقدر، شرط الإيمان، والمكذب بالقدر لا ينظر الله إليه، وهو ملعون لدى كل نبي]**

و ليس عبد مؤمنا حتى أقر بأربعة: بالله والتبى وبعث والقدر، و لا ينظر الله إلى المكذب بالقدر، و كان ملعونا لدى كل نبي. فعن رسول الله (ص):

«أربعة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة: عاقق 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 الأئمة، النص، ص: ٦٠٧ يحشر كل من يكذب القدر قردا و خنزيرا، كذا جاء الخبر

و فيهما الحتم و ما لم يحتم مما جرى البداء فيه فاعلم

و استلزم طبعاً كتابا و الأجل و الإذن و الكل مبادئ ما فعل

فكل ما فى الكون من فعال بهذه السبع من الخصال

من قال غير ذا على الله افترى أو ظن أن ينقض بعضا كفرا\*\*\* و حتى يؤمن بالبعث بعد الموت، و حتى يؤمن بالقدر.»

و عن زيد بن علي، عن ابيه، عن جدّه، عن علي (ع)، قال: «قال رسول الله (ص):

سبعة لعنهم الله و كل نبي مجاب: المغير لكتاب الله، و المكذب بقدر الله؛ الحديث.»

و عن الصادق (ع)، عن آبائه، قال: قال رسول الله (ص): «سنة لعنهم الله و كل نبي مجاب: الزائد فى كتاب الله، و المكذب بقدر الله

«...»

و عنه (ع) أيضا، قال: قال رسول الله (ص): «إني لعنت سبعة، لعنهم الله و كل نبي مجاب قبلى، قيل: من هم يا رسول الله؟ قال: الزائد

في كتاب الله، و المكذب بقدر الله،...»

يحشر كل 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، فكل من القدر و القضاء أيضا يكون فيه المحتوم و غير المحتوم. فالمحتوم منهما، هو الذي لا تبديل فيه؛ و اما غير المحتوم، فهو مما جرى البداء فيه، فاعلم؛ كما مر في حديث معلى بن محمد و يأتي تفصيل البداء في محله.

### [مبادئ التكوين سبع خصال]

و استلزم طبعاً كتاباً و الأجل و الإذن، فإن تقدير الشيء و قضائه، يستتبع كل ذلك، كما هو ظاهر. و على هذا، فالكل مبادئ ما فعل، كالأربعة، فتكون مبادئ التكوين إذن سبعة، فكل ما في الكون من فعال، يحصل و يحقق 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 ذاك، بان ينكر كلها أو بعضها، زعماً منه أن الأمر غير ذلك، و أن الحق الثابت كما يزعمه. فهو على الله افتري، لأنه ينسب ما يرى إليه تعالى على حسب زعمه، أو ظن أن ينقض بعضها؛ اي يقدر على ان ينقض بعضها، فقد كفر. فعن الباقر (ع): «لا يكون شيء في الأرض و لا في السماء إلا بهذه الخصال السبعة: بمشيئة و إرادة، و قدر و قضاء، و اذن و كتاب و اجل، فمن زعم أنه يقدر على نقص واحدة منهن فقد كفر.»

و عن ابي الحسن الأول (ع)، قال: «لا يكون شيء في السماوات و الأرض إلا بسبعة: بقضاء و قدر، و إرادة و مشيئة، و كتاب و اجل و اذن، فمن قال غير هذا، فقد كذب على الله، او رد على الله - عز و جل.»

اقول: فان كان ينفيه على وجه الإنكار، فقد رد عليه؛ و ان كان على أن الحق عنده خلافه، و أنه الثابت عند الله، فقد كذب عليه تعالى.

### في أن القدر، خيره و شره من الله؛ اذ ليس شيء إلا بمشيئة الله تعالى

#### إشارة

الخير و الشر، قد يسندان الى ذوات الأعيان الموجودة، فيقال: هذا الجنس خير و ذاك شر، و قد يسندان الى الحوادث الواقعة في الكون، مما يصيب الانسان و يتلى به؛ فيقال: الخصب خير و الجذب شر، و قد يسندان الى اعمال العباد، فيقال:

الاحسان خير، و الظلم شر. و المقصود أن كل ذلك بقدر الله، و لكن بمعنى أنه ليس شيء منها بخارج عن ملكه و سلطانه و قدرته و

علمه و مشيئته و ارادته و تقديره و قضائه، و أنه خالق لها خلق تقدير، فلا ينافى كونه غير فاعل لأفعال العباد؛ و إنما هو فاعل للأولين كما قال تعالى: اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ. و قال: وَ نَبَلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ. و قال: وَ إِنَّ تَصِحُّ بِهِمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ إِنَّ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لَهُؤَلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ

(١). و فى الكافى: «الخصال السبع».

(٢). و فى الكافى: «نقض».

(٣). و فى الكافى: «فى السموات و لا فى الارض».

(٤). البحار ٥: ٧ / ٨٨.

(٥). الرعد ١٣: ١٦.

(٦). الأنبياء ٢١: ٣٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٠٩ الخير و الشر جميعا بالقدر من كان لم يؤمن به، فقد كفر

و من يرى أنهما إليه من دون ربه افترى عليه

و من يراهما بلا مشيئة أخرج عن سلطانه البريئة

بل الصغير و الكبير بالقدر و حلوه و مره 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 وَ مَا 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 فى القدر ممّا افضى إلينا اهل البيت، فإنه من لم يؤمن بالقدر خيره و

شره، فقد كفر».

### [و من يرى أنهما من نفسه، افترى على الله]

و من يرى أنهما إليه؛ اى الى نفسه من دون ربه، افترى 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 مره عنه؛ اى عن القدر

(١). النساء ٤: ٧٨.

(٢). النساء ٤: ٧٩.

(٣). الرعد ١٣: ١١.

(٤). البحار ٥: ٤٠/٤٣.

(٥). المصدر ٥: ١٢٣/٧١.

(٦). المصدر ٥: ٨٥/٥١.

(٧). المصدر ٥: ٢٣/١٤١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦١٠

صدر، لا عن غيره، على يدى من شاء يجرى ذا وذا؛ 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: إني 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 ممّا اوحى الله الى موسى (ع)، و انزل فى التوراة: إني 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: ٢٢/١٤١.

(٢). المصدر ٥: ٢١/١٤١.

(٣). المصدر ٥: ٢٠/١٤٠.

(٤). المراد من اجراء الخير و الشرّ على يدى فاعلهم، هو الاجراء بتقدير؛ فمعنى اجريت، قدرت، كما فى الحديث الأوّل، و الاجراء

التقديرى، لا يستلزم الاجبار و سلب الاختيار.

(٥). البحار ٥: ١٩/١٤٠.

(٦). الكافي ١: ٣/١٥٤.

(٧). البحار ٥: ١٨/١٤٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦١١ القدر المقدور سرّ الله لم يطلع 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 في سلطانه ربّ القدر  
كان مضاداً له في حكمه مكاشفا لسره و علمه  
و باء بالسخط من الله كما يكون مأواه غدا جهنّما

**في انّ القدر؛ اي المقدرات، سرّ الله، لا يطّلع عليه غير الله إلاّ باذنه، و لا يجوز الخوض في استكشافه؛ و فيه أيضاً، النهى عن الخوض في 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 في القدر، نفيًا أو اثباتًا. و المقصود بالذكر هنا هو الأوّل، و لذلك قلت:

**[القدر سرّ الله، لم يطّلع عليه غيره تعالى و كشفه غير ممكن الحصول]**

القدر هو المقدور؛ اي المقدّر، و ذلك اقتباس من قوله تعالى: وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ، سرّ الله، لم يطّلع عليه غير الله، و لا فرق في ذلك بين المحتوم و غير المحتوم، و ما كان من خير أو شرّ، و من الذوات أو افعال البشر فلا يعلمه غيره، إلّا من ارتضاه من رسول، على ما تقدّم الكلام في علمه تعالى.

و كشفه لا ممكن الحصول، اذ هو بحر عميق، و طريقه طريق مظلم، و هو حرز؛ اي محرز، مخزون، مكنون بخاتم القضاء يختم. و من تكلف اطلاع ما ستر بايّ وجه كان: من رياضته أو كهانه أو رمل أو جفر، او غير ذلك ممّا يدخل في الكهانة معنى و ان غيرها اسما، نازع في سلطانه ربّ القدر؛ لأنّه اراد استكشاف ما سرّه و كتمه، و المستكشف لسرّ انسان، مغضوب له، بل مغضوب له تعالى أيضاً؛ لما قال: وَ لَا تَجَسَّسُوا فكيّف بمن استكشف سرّه

(١). الاحزاب ٣٣: ٣٨.

(٢). الحجرات ٤٩: ١٢.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦١٢

الذى ستره؟ و كما كان منازعا له في سلطانه كان مضاداً له تعالى أيضاً في حكمه، لأنّه تعالى، حكم بستره و هو اراد كشفه، فيكون مكاشفا لسره و علمه؛ و مثل هذا حقيق بان يكون قد باء بالسخط من الله، كما أنّه يكون مأواه غدا جهنّما. قال الصدوق (ره) في 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) في القدر: «الا- أنّ القدر، سرّ من سرّ الله، و حرز من حرز الله، مرفوع في حجاب الله، مطوى عن خلق الله، مختوم بخاتم الله، سابق في علم الله، وضع الله عن العباد علمه، و رفعه فوق شهاداتهم؛ لأنّه لا- ينالونه بحقيقه الربانيّة، و لا بقدره الصمدانيّة، و لا بعظمة النورانيّة، و لا بعزّة الوحدانيّة؛ لأنّه بحر، زاخر، مّواج، خالص لله- عزّ و جلّ-، عمقه ما بين السماء و الأرض،

عرضه ما بين المشرق والمغرب، اسود كالليل الدامس، كثير الحيات والحيتان، تلعو مرة وتسلم اخرى، في قعره شمس تضيء، لا ينبغي ان يطلع عليها إلا الواحد الفرد، فمن تطلع عليها فقد ضاد الله في حكمه، و نازعه في سلطانه، و كشف عن سره و ستره، و باء بغضب من الله، و مأواه جهنم، و بئس المصير.»

اقول: هذان حديثان، ارسلهما الصدوق، و الحديث الأول منقول في نهج البلاغة و فقه الرضا (ع) أيضا مرسلا، مع اختلاف يسير، و في التوحيد و مطالب السؤل مسندا مع اختلاف أيضا.

ففي نهج البلاغة قال (ع)، (و قد سئل عن القدر): «طريق مظلم، فلا تسلكوه، و بحر عميق، فلا تلجوه، و سرّ الله، فلا تتكلفوه.» و في فقه الرضا (ع): سئل امير المؤمنين (ع) عن القدر، فقيل له: أنبئنا عن القدر! فقال (ع): سرّ الله، فلا تفتشوه! فقيل له الثاني: 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 سألتك عن الاستطاعة التي بها تقوم ... تأتي بقيته قريبا.

(١). البحار ٥: ٢٢/٩٧.

(٢). المصدر ٥: ٢٣/٩٧.

(٣). شرح النهج لابن ابي الحديد ١٩: ٢٩٣/١٨١.

(٤). البحار ٥: ٧٠/١٢٣.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦١٣ و الخوض في الإثبات أو نفى القدر ليس بمحبوب لما فيه خطر إذ قد يؤدي البحث بالأفكار لنتيجه أو نفى الاختيار و في التوحيد عن عبد الملك بن عنتره الشيباني، عن ابيه، عن جدّه، قال: «جاء رجل الى امير المؤمنين (ع)، فقال: يا امير المؤمنين! اخبرني عن القدر، فقال (ع): بحر عميق، فلا تلجّه؛ فقال يا امير المؤمنين! اخبرني عن القدر، قال (ع): طريق مظلم، فلا تسلكه؛ قال: يا امير المؤمنين! اخبرني عن القدر! فقال: اما اذ ابنت فأنى سائلك ... تأتي أيضا بقيته. و في مطالب السؤل، عن يحيى بن سليم، عن الامام جعفر بن محمد، 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 السؤل، أنّ السائل، إنّما اراد السؤال عن القدر المذى وقع النزاع فيه بين المتكلمين، دون التقديرات القضائية، و لكنّه (ع) اجاب بالكف عن التفتيش عن المقدرات، حتّى ألح السائل عليه، فاجابه فيه بما هو الحقّ الذي يأتي 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 بقولي:

### [و عندهم (ع) الخوض في الإثبات أو نفى القدر ليس بمحبوب]

و الخوض في الإثبات أو نفى القدر بالتدقيق في 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 يؤدي البحث و التدقيق عنه بالأفكار البشريّة، و يجرها الى احد امرين: اما لنتيجه؛ اي الى نفى القدر، أو نفى الاختيار؛ اي يؤدي 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 الاقرار بالمشيئة مع الحكمة فى تقديره و العدل فى قضائه]

بل حسبنا الإقرار بالمشيئة بأنه ليس شىء خارجا عن مشيئته تعالى و ارادته و قدره و قضائه، مع حكمه و العدل فى القضية؛ اى مع الاقرار بالحكمة فى تقديره و مشيئته و عدله فى قضائه. فعن جميل فى الحديث المتقدم، عن الصادق (ع)، قال:

«سألته عن القضاء و القدر، فقال (ع): هما خلقان من خلق الله، و الله يزيد فى الخلق ما يشاء؛ و اردت ان أسأله فى المشيئة، فنظر إلى، فقال (ع): يا جميل! لا اجيبك فى 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 فى بعض المساجد فى أول يوم من شعبان، و اذا هم يخوضون فى 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 عى و لا بكم، و أنّهم لهم الفصحاء البلغاء العالمون بالله و ايامه؟! يا معشر المتكلمين! أ لم تعلموا أنّ اعلم الناس بالضرر اسكتهم عنه، و أنّ اجهل الناس بالضرر، انطقهم فيه؟!»

و عن تفسير القمى: «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 الأئمة، النص، ص: ٦١٥ و عند أهل البيت، أفعال البشر مخلوقة لربّها خلق قدر إذ كلّ شىء 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)، افعال البشر من الخير و الشر؛ و هى مخلوقة خلق تقدير

#### إشارة

قد علم مذهبهم (ع) فى افعال البشر، ممّا تقدّم من كلماتهم فى القدر و فى الخير و الشر، ألاّ أنّه لما وقعت افعال 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 شىء مكوّن، لا يكون إلاّ عن قضاء سبقه، فلا يكون شىء إلاّ مقدّرا مقضيا، كما تقدّم. و كلّ ما قدره، قد خلقه، اذ 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؛ اى بنحو القهر على فاعله، بأن يكون نفسه تعالى، هو الفاعل له.

فعن حمدان بن سليمان، قال:

«كتبت الى الرضا (ع)، أسأله عن افعال العباد، مخلوقة أم غير مخلوقة؟

فكتب (ع): افعال العباد مقدرة في علم الله - عز وجل - قبل خلق العباد بألفى عام.

وعن الهروي، قال: «سمعت الرضا (ع) يقول: افعال العباد مخلوقة، فقلت: يا ابن رسول الله! ما معنى مخلوقة؟ قال (ع): مقدرة.»  
وعن الفضل فيما كتب الرضا (ع) للمأمون من محض الاسلام: «إن الله لا يكلف نفسا إلّا وسعها، وأنّ افعال العباد مخلوقة لله، خلق تقدير لا خلق تكوين، والله خالق

(١). البحار ٥: ٣٥ / ٢٩.

(٢). المصدر ٥: ٣٧ / ٣٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦١٦

كلّ شيء ولا نقول بالجبر والتفويض.»

وفي تحف العقول هكذا: «وإنّ افعال العباد مخلوقة، خلق تقدير لا خلق تكوين، ولا تقل بالجبر ولا بالتفويض.»

### [قول الصدوق في مخلوقه أفعال العباد وإيراد المفيد (ره) عليه]

اقول: والذى بينت من معنى خلق التقدير، وهو أنّ تقديره مخلوق، امر واضح، ولا يراد فيه، وهو الذى اراد الصدوق في الاعتقادات من قوله: «اعتقادنا في افعال العباد، أنّها مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين، ومعنى 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. ومن زلات المفيد (ره) هنا أنّه تنظر في هذه الأحاديث بما لا مورد له.

### [بيان ما ورد فيه الخلق بمعنى التقدير]

ومما ورد الخلق بمعنى التقدير، قوله تعالى: أَوْ لَا يَذُكُرُ الْإِنْسَانَ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا. واما قول الصادق (ع) فيه: «لا مقدر ولا مكوّن» فإنّه تفسير قوله: وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا، فيكون المعنى، أنّا خلقناه من قبل حين لم يكن مقدرا، ولا مكوّنا وموضع الاستدلال قوله: أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ ولا معنى لخلقته من قبل، حين لم يكن مقدرا ولا مكوّنا إلّا تقديره ومما ينفي خلق التكوين لأفعال العباد ما نقله المفيد، عن ابى الحسن الثالث (ع): «أنّه سئل عن افعال العباد، أ هي مخلوقة لله تعالى؟ فقال (ع): لو كان خالقا لها، لما تبرأ منها، وقد قال تعالى: أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم، وأنما تبرأ من شركهم وقبائحهم.»

(١). البحار ٥: ٣٨ / ٣٠.

(٢). المصدر ١٠: ٢ / ٣٦٤.

(٣). مريم ١٩: ٦٧.

(٤). وفي سؤال الزنديق عن الصادق (ع)، قال: «فمن خلقه الله كافرا، يستطيع الايمان وله عليه بتركة الأيمان حجّة، قال (ع): إنّ الله خلق خلقه جميعا مسلمين، امرهم ونهاهم، والكفر اسم يلحق الفعل حين يفعل العبد، ولم يخلق الله العبد حين خلقه كافرا، أنّه أنّما كفر بعد ان بلغ وقتا لزمته الحجّة من الله، فعرض عليه الحق، فجحده فبانكاره الحق، صار كافرا» (البحار ٥: ٢٩ / ١٨).

(٥). البحار ٥: ٢٩ / ١٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦١٧ والناس بين منكر أصل القدر ومثبت في غير أفعال البشر

و من يراه مطلقا لكن سلك مسلك أهل الجبر فيه فهلك  
أنكر في الأفعال من يعتزل زعما بأن الجبر منه يحصل  
إذ كل 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 الأئمة، 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؛ اي 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؛ اي الجبر، الصوفية؛ كما شايعت الصوفية الفلاسفة.

فهذا مجمل اقوال الناس في القدر؛ و حاصله:

نفى مطلق، و اثبات مطلق، لكن على وجه الجبر، و التفصيل بين افعال العباد بالنفى 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؛ اي افعال العباد، من يعتزل؛ اي مذهبه الاعتزال، زعما بأن الجبر منه يحصل، حيث توهموا الملازمة بين ثبوت القدر فيها و لزوم الجبر؛ فانكروا القدر فرارا عن الجبر؛ إذ بزعمهم كل ما قدره تعالى و قضاءه، 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). المائدة ٥: ٦٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، 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

فأله في تكليفه عباده كمثلنا يطلب ما أراه كفره و عصيانه مغلوب المشية 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 آمنوا انكروا الجبر، طلبا للعدل و فرارا عن نسبة

الظلم إليه تعالى، و لكن جهلهم و قلته فهمهم، اوقعهم في محذور آخر، و هو انكار القدر. فصدق عليهم قول الصادق (ع): «لعن الله المعتزلة ارادت ان توحدت فالحدثت، 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، الأ و يقع 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 كمثنا يطلب ما أراده، ليست له مشيئة إلا مشيئة الطلب، دون مشيئة الوقوع و اللأوقوع و تقدير احدهما. و هذا يستلزم اعتقاد احد امرين: 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 الاثمة، 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 إلا نقل قولهم العليل، اللهم إلا ان يكون في زوايا البلدان و خفايا الجدران من لا نعلم به. و خرب الله لنا بنيانهم بانقرضهم، فإن الباطل يموت بموت اهله. و المذمى 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 ربما يشتهب 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 ليسا في مقابل الجبر]

و ثم؛ اي هنا تفويضان آخران: احدهما للغلاة من الشيعة، يقولون: إن الله فوض امر الخلق و الرزق الى الاثمة (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؛ اى العباد، مخلوقه له تعالى، خلق ايجاد مقدرة تقدير تكوين لنفسه، لا للعبد، بأن أوجده؛ اى التكوين هو بنفسه دون العبد».

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٢٠ و ليس فى الوجود من مؤثر سواه فالعبد عن الخلق عرى فالله فاعل لخلقه العمل و العبد كاسب لما الله فعل فإننا نقول أيضا: «إنها مقدرة تكويننا، كما أنها مقدرة تشريعا، ألا أنا نقول: أن التقدير له و التكوين للعبد، فهو تعالى قدر للعبد ان يكون الفعل»؛ و هم يقولون: إن التقدير و التكوين كليهما له تعالى، فهو قدر لنفسه ان يفعل فعل العبد؛ إذ هو خالق لكل شىء، وحده، لا شريك له فى الخلق، لقوله تعالى: اللّهُ 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 إلا 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 إلا لزم الشرك فى الربوبية. فالفعل فى الحقيقة فعل الله، و هو خالقه، و إنما ينسب الى العبد مجازا أو حقيقة، لأنه 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:

أن العبد، محلّ الفعل و متّصف 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 إنما قالوا بخلق الاعمال، فرارا عن الشرك الذى يورد على اخوانهم المعتزلة، و إنما 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: أن الكسب، اما ان يكون مؤثرا فى فعل العبد، أم لا، فان كان الأوّل، فهو الأوّل، 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 ان 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 قلّدتهم هؤلاء

فاستحسنوا التوحيد للمؤثر منهم، فساقهم إلى ذا المنكر

و قرروا الجبر على قياسهم من اقتفى السنّة 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



أنه فعله، وإن يكن مؤثراً فالفعل له، لا لله تعالى، والشرك لازم عليه؛ أي على فرض التأثير قائله؛ أي يلزم القائل به، ولا مفر له عنه. والمراد بالشرك، الشرك الذي زعمه وفر منه.

### [الفلاسفة والصوفية، هم مؤسسو الجبر]

و الأصل في الجبر، أي المؤسس له والمخترع له، هم الفلاسفة وتابعوهم في مبادئ المعرفة؛ أي الذين اتخذوا مبادئ معرفتهم منهم، وهم المتصوفة، المتسمية أنفسهم بالعرفاء. فإنهم تبعوا الفلاسفة في أصول عرفانهم من أصالة الوجود و وحدته، واعتبار الماهية. إلا أن الفلاسفة، يدعون ذلك بالعلم والبرهان، وهم يدعونه بالكشف والعيان.

### [و أساس جبرهم، بنى على القول بوحدة الوجود]

و هم بنوا أساس جبرهم على توحيدهم الخاص الذي أسسوه من وحدة الوجود، لا على أن الله خالق كل شيء، أو أن تقدير العمل يوجب مقهورية العامل.

و قلدهم هؤلاء؛ أي الأشاعرة، أمياً تقليداً عامياً من غير شعور بحقيقة كلامهم، و ابتناؤه على فاسد مرامهم، أو مع الالتفات، و لكن قلدهم في البناء دون المبنى.

و كيف كان، فاستحسنوا التوحيد للمؤثر منهم؛ أي من الفلاسفة، و هو قولهم:

«لا- مؤثر في الوجود إلا الله، و زين ذلك في قلوبهم، فساقهم إلى ذا المنكر؛ أي القول بالجبر و لكن قرروا الجبر على قياسهم؛ أي قاعدتهم خاصة، من اقتضى السنة، لا على أساسهم؛ أي أساس الفلاسفة؛ يعني، أنهم إنما قلدهم في خصوص وحدة المؤثر، و القول بالجبر مبتنيا عليه لا- في القول بوحدة الوجود، فلذلك في مقام التقرير، و الدليل عليه قرره على مقتضى مذهبهم من اتباع السنة، فاستدلوا عليه بالآيات و الروايات و اكملوه بالدليل العقلي.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٢٢ و إذ أرادوا الجمع بين ما ارتضوا ما به دانوا من العدل مضوا

إلى ادعاء الكسب و تاهوا و غدوا مذبذبين بالفريقين اقتدوا

فأخطوا الحق و ضلوا عنهما و الحق و الباطل لن يلتتما

فجبر الأشعري عند العرفاء ليس بتوحيد و جبر عرفا

بل هو شرك عندهم حيث يرى بالكسب أيضا نفسه مؤثراً 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 ادعاء الكسب، لتصحيح العدل فيهما في سبيل الجمع و تحيروا و تاهوا و غدوا مذبذبين بين الفريقين في القول، فقالوا بالتوحيد الملازم للجبر، وفاقا للفلاسفة و العرفاء، و بالعدل وفاقا للإمامية و للدين و ظاهر المعتزلة. فلم يجدوا بداً إلا أنهم بالفريقين اقتدوا قولاً، ليرضوهم بافواهم و ما تخفى صدورهم فالله به اعلم.

فأخطوا الحق و ضلوا عنهما؛ أي عن الفريقين، و لذلك صاروا مذبذبين. و الحق و الباطل لن يلتتما، و لا يمكن التوفيق بينهما ابداً فلم يقبلهم اهل الحق من الامامية، و لا اهل الباطل من العرفاء و الفلاسفة، فصاروا مطرودين عنهم جميعاً.

### [جبر الأشعري، ليس بتوحيد عند العرفاء]

فجبر الأشعري، الذي قلده فيه العرفاء طلباً للتوحيد، عند العرفاء ليس بتوحيد و جبر عرفا، بل هو شرك عندهم، حيث يرى الأشعري بالكسب الذي اخترعه أيضا نفسه مؤثراً. قال اللاهيجي في 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 معتزلة 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 الاثمة، النص، ص: ٦٢٣ و عدله عند أئمة الهدی لیس بعدل، بل ضلال و ردی \*\*\* و الأصل فی الجبر، هو التوحيد و جودا أو فی خلق ما یرید ثم اضافوا العقل و التقل و ماتم علی المطلوب شیء منهما فالعقل ما قرره المعتزلی و بدلوا القدر بعلم أزلّی از این من تا آن من فرق بسیار است.» هذا فی جبره و توحیده عند من قلدهم.

#### [و عندهم (ع) عدل الأشاعرة 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) ممّا يظهر منها بطلانه، فالاشاعرة مطرودة الطرفين.

#### 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 الأشاعرة، 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 الخالقیة فإنه الذي یخلق ما یرید، و لیس بخالق غيره؛ كما تقول به الأشاعرة. و الحاصل: أنّ التوحيد هو القدر الجامع بينهم، و هو الأصل فی الجبر، إلا أنّ الفلاسفة و العرفاء، اخذوا بالتوحيد الذاتي، و الأشاعرة 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.

#### [استدلّهم لجبرهم بالعقل و النقل تأییدا لذلك الأصل]

ثمّ اضافوا العقل و التقل، تأییدا لذلك الأصل، و ذلك بانتحالهم الاسلام، و دفعا لخصومهم المسلمين، و ما تمّ علی المطلوب شیء منهما.

فالعقل هو ما قرره المعتزلی فی وجه فراره عن القول بالقدر، من استلزامه الجبر، و هو خلاف العدل. و لكن بدلوا؛ ای هؤلاء، القدر (ای القدر، فإنهما بمعنی واحد). بعلم أزلّی؛ ای أنّ المعتزلة، عبروا بلفظ القدر، و هؤلاء بدلوه بالعلم الأزلّی،

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٢٤ و ذاك شبهة عليها يتكل فيما ادعى مجبر و المعتزل  
أبسطة الرازي بأن لو لم يجب لكان علمه بجهل ينقلب  
فالعبد موجب على ما قد فعل لسبق علمه عليه في الأزل  
و الأزلي ليس ذا تخلف و الجهل و الخطأ عنه منتفى  
و أما الآيات، فيهدى من يشاء و ما يعلق الأمور بالمشاء  
و أما 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 أوّل من ابداه، الفخر الرازي، و حكوا أنّه كان يباهى  
بنفسه في ابداء هذا الدليل. حيث قال:  
«لو اجتمع جملة العقلاء، لم يقدرُوا على ان يوردوا على ذلك حرفاً، إلّا 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 الذي قرّره، ليس بدليل عقلي كما زعموه، بل هو شبهة عليها يتكل فيما ادعى من المذهب مجبر و المعتزل، و لا  
يختصّ بالمجبرة. و أنّما أبسطها الرازي، و ليس منه، بل تقدمه عليه المعتزلة كما عرفت، و اتّخذها الرازي منهم، و بدل القدر بالعلم  
الأزلي و قرّره بوجه ايسر؛ 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 الأزلي 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 أما الآيات، فيهدى من يشاء، و يضلّ من يشاء و اضرابها و ما يعلق الأمور بالمشاء؛ اي بالمشيئة، مثل و لو شاء الله لهداكم اجمعين، و  
امثالها. و أما الأخبار التي استدلو بها، فمجملاتها ممّا تشابهت، و تحتمل وجهين؛ و معضلاتها التي ليس لها  
هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٢٥ و نفى شرع و الجزاء يقتضى ذا الجبر، فالجبري كالمفوض  
فإن أقرّوا أظهروا ما ليس في قلوبهم لكنّه لا يختفى  
و هذه الأوهام في الإسلام من ترك الائتمام 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 والشرع والعقاب والثواب]**

و نفي شرع؛ اى 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؛ اى عن علم الله بالوجود أو بالعدم، و أنّه يبطل الاختيار، اذ لا قدرة على الواجب و الممتنع، فيبطل حينئذ التكليف و اخواته، لا بتائها 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 أقرّوا بهما ظاهرا لانتحالهم الاسلام و الشرع، فإنّهم أظهرّوا باللسان ما ليس فى قلوبهم، و ظنّوا 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 ربّهم، 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 اشتقّوا على الطريقتين لأشقيناهم ماء غدقا و لكن أخزاهم العكوف بالعقول، إذ أعرضوا عن عتره الرسول، و حسبوا ألا تكون فتنة، فعموا و صموا 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 الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٢٦ لو كان فى العقول الاستغناء ما بعث للناس الأنبياء

و إذ عقولهم و هت أن تدركا غيرهما فاختر كل مسلكا

و ما عن العتره مستفيض بالنقل لا- جبر و لا تفويض لو كان فى العقول الاستغناء، ما بعث للناس الأنبياء، بل، كان الناس أمّة واحدة، فبعث الله النبيين مبشرين و منذرين و أنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه و ما اختلف فيه إلّا 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 ربّهم ما جهلوه، فيعرفوه بربوبيته بعد ما انكروا، و يوحدوه بالالهية بعد ما عندوا.»

و إذ عقولهم و هت؛ اى 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 بالنقل؛ اى بنقل مستفيض فى هذا الباب، أنّه:

«لا- جبر و لا- تفويض»، فإنّ هذه العبارة منقولة عنهم (ع) باللفظ و المعنى بنقل مستفيض، ففيما تقدّم عن مطالب السئول، عن امير المؤمنين (ع)، قال: «لما ابيت، فإنّه امر بين امرين، لا جبر و لا تفويض.»

و عن المفَضَّل، عن الصادق (ع)، قال: «لا جبر ولا تفويض، ولكن امر بين امرين.» و في الكافي، عن محمد بن يحيى، عمَّن حدّثه عن ابي عبد الله (ع) مثله.

و عن يزيد بن عمير بن معاوية الشامي، قال: «دخلت على علي بن موسى الرضا (ع) بمرو، فقلت له: يا ابن رسول الله! روى لنا عن الصادق، جعفر بن محمد (ع)، أنه قال: لا جبر ولا تفويض، امر بين امرين فما معناه؟ الحديث .  
و في رسالته ابي محمد 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). الكافي ١: ١٣ / ١٦٠.

(٦). البحار ٥: ١١ / ١٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٢٧

الصادق (ع): «لا جبر ولا تفويض، امر بين امرين.» و في تحف العقول: «و لكن منزلة بين المنزلتين.»

و عن ابن ابي عمير، عن صباح بن عبد الحميد و هشام و حفص و غير واحد، قالوا: «قال ابو عبد الله (ع): إننا 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 ابي عبد الله (ع)، قال: «سئل عن الجبر و القدر، فقال (ع): لا جبر و لا قدر، و لكن منزلة بينهما، فيها الحق و التي بينهما لا يعلمها إلا العالم، او من علمها اياه العالم.» هذا فيما نقل عنهم (ع) بهذه العبارة.

**[و أما الروايات التي تؤدي معنى لا جبر و لا ... بين الأمرين على طوائف أربع]**

### إشارة

و أما ما ورد عنهم (ع) بغيرها مما يؤدى معناها، فهي كثيرة، و هي على طوائف أربع:

فمنها: ما جمع بينهما فى النَّفى، 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 الحق براهينهم، و يتقوى بها على دفع شكوك خصومهم و شبهاتهم؛ ثم اتعرض لدفع حجج الجبرية و شبهاتها. و اما المفوضة فإنه يكفيهم بعد انقراضهم و عدم وجود القائل بالتفويض فعلا، ما يعلم من حججهم (ع) فى هذه الطوائف الأربع، و لا حاجة بعد هذه النصوص فى عقد فصل لهم بالخصوص. و مع ذلك، فقد عقدت لهم أيضا، فضلا، خاصا، تأكيدا للحجة، و توضيحا للمحجة.

**أما الطائفة الأولى، فبما يشمل منها على التفسير يذكر فى الأمرين**

و اما غيره، فقد اشرت إليه بقولي:

(١). البحار ٥: ٧٠ / ١.

(٢). المصدر ٥: ١ / ٤.

(٣). المصدر ٥: ٣٠ / ٣٨.

(٤). الكافي ١: ١٥٩ / ١٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٢٨ لا فَوْض الأمر إلى عباده لا أجبر العاصي على مراده ليسا كلامهم ولا- من دينهم و كذبوا السِّعَاءَ في توهينهم لا- فَوْض الأمر إلى عباده، لا أجبر العاصي على مراده، و في قولي: «مراده»، اشارة الى أن العاصي إنما يعصى بإرادته و اختياره. فعن محمد بن عجلان، قلت: لابي 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، ثم يعذبه عليه.»

و عن يونس، عن غير واحد، عن ابي جعفر (ع)، و ابي عبد الله (ع)، قال: «إِنَّ اللَّهَ -عَزَّ وَجَلَّ- ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، و الله اعز من ان يريد امرا فلا- يكون. فستل: هل بين الجبر و القدر منزلة ثالثة؟ قال: نعم، اوسع مما بين السماء و الأرض.»

و في الكافي، عن يونس، عن عدة، عن ابي عبد الله (ع)، قال له رجل: جعلت فداك! اجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال (ع): «الله اعدل من ان يجبرهم على المعاصي ثم يعذبهم عليها، فقال له: جعلت فداك! ففَوْض الله الى العباد؟ فقال (ع): لو فوض إليهم، لم يحصرهم بالأمر و النهي، فقال له: جعلت فداك! فيبينهما منزلة؟ فقال:

نعم، اوسع ما بين السماء او الأرض.»

و فيه أيضا، عن ابي طالب القمي، عن رجل، عن ابي عبد الله (ع)، قال: «قلت:

اجبر الله العباد على المعاصي؟ قال (ع): لا، قلت: ففَوْض إليهم الأمر؟ قال: لا، قلت.

فما ذا؟ قال (ع): لطف من ربك بين ذلك.»

و عن تفسير القمي: «سئل الصادق (ع): افَوْض الله الى العباد امرا؟ فقال (ع): الله اجل و اعظم من ذلك؛ فاجبرهم على ذلك؟ فقال: الله اعدل من ان يجبرهم على فعل ثم يعذبهم؛ فقليل له: هل بين هاتين المنزلتين، منزلة؟ قال: نعم، ما بين

(١). البحار ٥: ٥١ / ٨٣.

(٢). المصدر ٥: ٥١ / ٨٢.

(٣). الكافي ١: ١١ / ١٥٩.

(٤). المصدر ١: ٨ / ١٥٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٢٩

السماء و الأرض.»

و في حديث آخر، «سئل، هل بين الجبر و القدر منزلة؟ قال: نعم. فقليل ما هو؟

فقال: سر من اسرار الله.»

اقول: تساهل الإمام (ع) عن جواب المتزلّة، 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 عمّا اختلف فيه من خلفت من مواليها، قال فقلت:

في الجبر و التفويض؟ قال فاسألني! قلت: اجبر العباد على المعاصي؟ قال: الله اقهر لهم من ذلك؛ قلت: ففوّض إليهم؟ قال: الله اقدر عليهم من ذلك؛ قلت: فأى شيء هذا- اصلحك الله!- فقلّب يده مرتين أو ثلاثا، ثم قال: لو اجبتك فيه لكفرت.»

و عن ابى حمزة الثمالي، قال: «قال ابو جعفر (ع) للحسن البصرى: بلغني عنك امر، فما ادري، أ كذلك أم يكذب عليك؟ قال: ما هو؟ قال (ع): زعموا أنك تقول: أن الله خلق العباد، ففوّض إليهم امورهم؛ فسكت الحسن، الى ان قال (ع): اياك ان تقول بالتفويض! فإنّ الله- عزّ و جلّ- لم يفوّض 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 اعزّ 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 أنّهم (ع) كذبوا السّعة 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 تعمّ

إذ المجوس حلّلوا المحرّموا ذان بالتكليف لم يلتزما رواه، عن ابى 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 السنّ، و ليس من ديني و دين آبائي.»

و عن يونس في حديث مع الرضا (ع): «و قول 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 آبائه (ع).

[الطائفة الثانية: ما ورد عنهم (ع) من أن القدرية (المجبرة و المفوضة) مجوس]

و اما 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: ٧٢ / ٤٦.

(٤). المصدر ٥: ٧٧ / ٤٨.

(٥). المصدر ٥: ٧٠ / ٤٤.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٣١ أميا الفريقان فكلّ يصف بها سواء 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 بالاباحية، 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؛ أما الفريقان، فكلّ منهما يصف بها؛ اي بالقدرية سواء. 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، فقيل 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 كلّ 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: ٢٨ / ٤٦٣.

(٣). المصدر ٥: ٤ / ٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٣٢ و القدرى من تردى فى القدر بالجبر قال أو يقول لا قدر فما فى الإسلام لهم نصيب ولا بجنة غدا اثبوا\*\*\* ذلك من تنازع المعتزلة و الأشاعرة. و اما وجه الجمع فى النسبة، مع أنّ الأشعرى يقول بالقدر، و المعتزلى يقول لا قدر، فاليه اشرت بقولى: و القدرى من تردى؛ اى سقط فى القدر عن منهج الحقّ أو من يخوض فى 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 فى الهلكة، هذا تردى بنيه، و هذا تردى باثباته مع الجبر، و لا بعد ان تكون التسمية فى اصل الوضع العرفى لهما، لخوضهما جميعا فى القدر، و اتكالهما عليه فيما اعتقدوا من نفي التكليف أو الجبر فيه، و تعديهما عن حقه.

### [و عندهم (ع) ليس للقدرية فى الاسلام نصيب و لا يدخلون الجنة]

و كيف كان، فما فى الإسلام لهم نصيب، و لا بجنة غدا اثبوا؛ فعن الرضا (ع)، عن آبائه، قال: «قال رسول الله (ص): صنفان من أمتى ليس لهما فى الاسلام نصيب: المرجئة و القدرية.»

و عن الصادق (ع)، عن رسول الله (ص)، قال: صنفان من أمتى لا نصيب لهم فى الاسلام: الغلاة و القدرية.» و عنه (ع) قال: «قال رسول الله (ص): إنّ الله - عزّ و جلّ - لما خلق الجنة، خلقها من لبنتين: لبنه من ذهب، و لبنه من فضة، فقال عزّ و جلّ: بعزّتى و جلالى و عظمتى و ارتفاعى، لا يدخلها مدمن خمر و لا قدرى.» و عن محمد بن الحسين، باسناد له يرفعه، قال: «قال رسول الله (ص): لا يدخل الجنة، مدمن الخمر، و لا قدرى.» و عن السكونى، 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 الأئمة، النص، ص: ٦٣٣

أمة مجوس، و مجوس هذه الأمة، الذين يقولون بالقدر.

اقول: و ليس اطلاق المجوس عليهم شاهدا على إرادة الجبرية، لاطلاقه على المفوضة أيضا فى روايتى ابى الجارود الآتين.

و عن امير المؤمنين (ع): «إنّه قال ما علا احد فى القدر، ألّا خرج من الايمان.»

و عن مجاهد، عن ابن عباس، قال: «يا امير المؤمنين! ما تقول فى 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 السكوني، 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 - عز وجل -: ما اردتم؟

فيقولون: اردنا وجهك! فيقول: قد اقلتكم عثراتكم، و غفرت زلاتكم، أأ 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 السكوني، إنما هو حكمه بالنسبة الى القدرية، لتأييده بغيره

من الأخبار الكثيرة؛ و أما بالنسبة الى اصحاب البدع، فلا مؤيد له، فالأخذ به على الاطلاق مشكل. هذا مما ورد عنهم (ع) في القدرية

على الاطلاق.

### [الطائفة الثالثة: ما ورد عنهم (ع) من إطلاق القدرية على المجبرة خاصة]

و أما ما ورد عنهم (ع) من اطلاقها على المجبرة خاصة، فمن ذلك، ما عن السكوني، عن الصادق (ع)، عن آبائه (ع)، قال:

«قال امير المؤمنين (ع): لكل أمة مجوس، و مجوس هذه الائمة، الذين يقولون بالقدر.»

فإنه (ع) لم يرد إلما قدر الجبر، لا- قدر التفويض؛ لأن الأنسب بالتعبير فيه، ان تقول: الذين يقولون لا قدر؛ كما في كلام النبي (ص)

الآتي، و لا القدر المحض؛ لأن

(١). البحار ٥: ٥٨ / ١٢٠.

(٢). المصدر ٥: ٦٠ / ١٢٠.

(٣). المصدر ٥: ٥٩ / ١٢٠.

(٤). المصدر ٢: ٤٠ / ٣٠٣.

(٥). المصدر ٥: ٥٨ / ١٢٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٣٤

القول به من مذهبه (ع) كما تقدم. 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، أأ أن 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 إلما بقضاء من الله و قدر، فقال الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين (ع)؟ فقال: مهلا يا شيخ! لعلك تظن قضاء

حتما و قدرا لازما، لو كان كذلك، لبطل الثواب و العقاب و الأمر و النهى و الزجر، و لسقط معنى الوعد و الوعيد، و لم تكن على

المسئء ملامة، تلك مقالة عبدة الأوثان و خصماء الرحمن، و قدرية هذه الائمة و مجوسها؛ يا شيخ! إن الله - عز وجل - كلف تخييرا، و

نهى تحذيرا، و اعطى على القليل، و لم يعص مغلوبا، و لم يطع مكروها و لم يخلق السماوات و الأرض و ما بينهما باطلا، ذلك ظن

الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار.»

و عن الطرائف، روى جماعة من العلماء الاسلام، عن نبيهم (ص)، أنه قال:

«لعت القدرية على لسان سبعين نبيا، قيل: و من القدرية يا رسول الله؟ فقال: قوم يزعمون أن الله سبحانه قدر عليهم المعاصي، و عذبهم عليها.»

و عن صاحب الفائق و غيره من علماء الاسلام: «إن 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)، أنه قال: «يكون في

(١). البحار ٥: ٧٥ / ١.

(٢). المصدر ٥: ٧٣ / ٤٧.

(٣). المصدر ٥: ٧٤ / ٤٧.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٣٥

آخر الزمان، قوم يعملون بالمعاصي، و يقولون: إن الله قد قدرها عليهم، الراد عليهم كشاهر سيفه في سبيل الله.» و يأتي أيضا حديث محاجة الصادق (ع) مع طاوس اليماني و التصريح بأنه 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: «أن التفويض و الجبر ليسا من دينهم» و من نسبة القدرية الى زارة؛ يعنى، التفويض، و تقدم 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 وَبُكْمٌ، قال رسول الله (ص): «لكل امة مجوس، و مجوس هذه الامية، الذين يقولون لا قدر، و يزعمون أن المشية و القدرة إليهم و لهم.» و هذه الرواية نص فى اطلاق المجوس على المفوضة، و ليست بنص 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 وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ ... يقول: إنهم اتخذوا الشياطين اولياء، و يحسبون أنهم مهتدون، و هم القدرية، الذين يقولون لا قدر، و يزعمون أنهم قادرون على الهدى و الضلالة، و ذلك إليهم ان شاءوا صلّوا، و هم مجوس هذه الامة، و كذب اعداء الله المشية و القدرة لله.»

و عن الصادق (ع)، أنه قال: «لعن الله المعتزلة، ارادت ان توحدت، فالحدث، و رامت ان ترفع التشبيه، فاثبتت.»

و عنه (ع) أيضا قال: ويح هذه القدرية! أ فما يقرءون هذه الآية: ... إِلَّا امْرَأَتُهُ قَدَرْنَا مِمَّنَ الْغَابِرِينَ

و عن البنزطى، عن الرضا (ع)، قال: «سمعتة يقول فى قول الله تعالى: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ، إِنَّ القدرية يحجون 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: ١٣/٩.

(٦). المصدر ٥: ٨/٨.

(٧). النمل ٢٧: ٥٧.

(٨). الرعد ١٣: ١١.

هداية الامة 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 نُصْحِي، إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصِحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ. 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 لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ. ، و ان اهل النار قالوا: رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا، و قال 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 اضافة من اوله: «لم يقولوا بقول الله، و ما تشاؤون إلا أن يشاء و اضافة من آخره، «و لا بقول نوح: وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصِحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. ثم قال: قال الله: يا ابن آدم! بمشيئتي كنت ...» الحديث يأتى فى «الأمر بين الأمرين».

و ممّا يكون ظاهرا فى المفوضة، ما عن الصادق (ع) فى قوله تعالى: إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي ضَلَالٍ وَسُعُرٍ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ 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: ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ 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: ٤/٥.

(٤). الاعراف ٧: ٤٣.

(٥). المؤمنون ٢٣: ١٠٦.

(٦). الحجر ٣٩: ١٥.

(٧). البحار ٥: ٤٩/١١٦.

(٨). المصدر ٥: ٦٩/١٢٢.

(٩). القمر ٥٤: ٤٨.

(١٠). البحار ٥: ٥١/١١٨.

(١١). المصدر ٥: ٢٥/١٧.

(١٢). المصدر ٥: ٥٤/١١٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٣٧ أشرك من قال بجبر و كفر قد برء الهداء، منه و فجر حتى تقوم الساعة، فاذا قامت الساعة، عدّبوا مع اهل النار بالوان العذاب، فيقولون: يا ربنا عدّبتنا خاصّة، و تعدّبتنا عامّة، فيرد عليهم، ذوقوا مسّ سقر، إنّا كلّ شىء خلقناه بقدر.»

### في الردّ على المجبّرة بالخصوص، و ابطال حججهم، و بيان حكمهم

#### [القائل بالجبر، مشرك و كافر، و الأئمة (ع) منه براء]

أشرك من قال بجبر و كفر، قد برء الهداء المهديين منه، و فجر. أمّا الفجور، فلاّنه يعمل المعاصى و يحولها على الله، و أمّا الكفر، فلاّنه انكر العدل و التكليف و الثواب و العقاب؛ و أمّا الشرك، فلاّنه وصف إلها 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! إنّما وضع الأخبار عنا فى التشبيه و الجبر الغلاة، الذين صغّروا عظمة الله، فمن احبّهم فقد ابغضنا.»

و قد مرّ أيضا قول الرضا (ع): «القائل بالجبر كافر». و يأتى أيضا عن حريز، عن الصادق (ع): «إنّ من زعم أنّ الله اجبر الناس على المعاصى، فهذا ظلم الله - عزّ و جلّ - و هو كافر.»

و فى الحديث المتقدّم فى النهى عن الخوض فى القدر، عن عبد الملك بن عنتره الشيبانى، عن امير المؤمنين (ع) للرجل، حيث قال له: «اخبرنى عن القدر، قال (ع) فى المرّة الثالثة: أمّا 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 فسلموا على اخيكم، فقد اسلم و قد كان كافرا.» و تأتى 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 أنّه 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 لو لا ما ذكرت من حيرتك و حيرة من مضى قبلك، إذن، ما اخبرتك، أمّا بعد: فمن لم يؤمن بالقدر خيره و شرّه، أنّ الله يعلم، فقد كفر، و من احال [حمل] المعاصى على الله، فقد فجر ... . تأتى بقية فى الأمر بين الأمرين.

#### [القائل بالجبر مفتر على الله تعالى]

و أنّه افترى على الله، بما يحمله الذى عصى و أجرما، فقد كتب الحسين (ع) الى الحسن بن ابى الحسن البصرى، جوابا عمّا سأله عن القدر: أتبع ما شرحت لك فى القدر، مما افضى إلينا اهل البيت، فإنّه من لم يؤمن بالقدر خيره و شرّه، فقد كفر و من حمل المعاصى على الله - عزّ و جلّ - فقد افترى على الله افتراء عظيما. تأتى بقية أيضا فى 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 فى بعض النسخ: «و لا عدله.»

و قال الصادق (ع): «و اما العدل، فان لا تنسب الى خالقك ما لامك عليه.» و فيما سألته (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 يريد منه؛ ثم يأمره بما يعلم انه لا يستطيع اخذه و الانزاع عمّا لا يقدر على تركه، ثم يعدّبه على تركه الذى 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 المعاصى؟ 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: ٨٣/٥١.

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٣٩ بل ظلّم الله على عباده إذ كلف العاجز عن ايراده و عدّب العبد بما لن يفعلّه إذ هو فاعل أو المقهور له

و لم يكلف نفسا إلّا وسعهاو لا يجازى مخطأ و من سها اعدل من ان يجبرهم على المعاصى، ثم يعدّبهم عليها.»

و عن تفسير القمى، عنه (ع)، قيل: فاجبرهم على ذلك؟ فقال (ع): الله اعدل من ان يجبرهم على فعل، ثم يعدّبهم عليه.»

و عن الرضا (ع)، فيما سألته الفضل بن سهل: «الخلق مجبورون؟ فقال (ع): الله اعدل من ان يجبر خلقه ثم يعدّبهم.» و عن الوشاء، عنه

(ع): «فاجبرهم على المعاصى؟ قال (ع): الله اعدل و احكم من ذلك.»

و فى فقه الرضا (ع): «سألت العالم، اجبر الله العباد على المعاصى؟ 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؛ اى نسبه الى الظلم على عباده، إذ كلف العاجز عن ايراده؛ اى ايقاع ما كلفه، فكان تكليفه تكليف ما لا يطاق، و هو ظلم، و ظلّمه أيضا فى الجزاء، لأنّه عدّب العبد البرىء، بما لن يفعلّه، 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 و لا يظلم ربك احدا، و ما هو بظلام للمبيد.

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 في القدر على ثلاثة اوجه: رجل زعم أن الله - عزّ وجلّ - اجبر الناس على المعاصي فهذا قد ظلم الله - عزّ وجلّ - في حكمه، وهو كافر؛ ورجل يزعم أن

(١). الكافي 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 الأئمة، النص، ص: ٦٤٠ إن كان مجبوراً يكن معذوراً والله لا يعذب المقهوراً الأمر مفوض إليهم، فهذا وهن الله في سلطانه، فهو كافر؛ ورجل يقول إن الله - عزّ وجلّ - 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: «إن الله اكرم من ان يكلف الناس ما لا يطيقون، و الله اعزّ من ان يكون في سلطانه ما لا يريد.» و عن حمزة بن حرمان، قال: قلت له: ان الله لم يكلف العباد إلا ما آتاهم، و كلّ شيء لا يطيقونه، فهو عنهم موضوع، و لا يكون إلا ما شاء الله و قضى و قدر و اراد، فقال (ع): «إن هذا لديني و دين آبائي.» و فيما سأله الزنديق، قال: «فالى العبد من الأمر شيء؟ قال (ع): ما نهاه الله عن شيء، إلا و قد علم أنه يطيق تركه، و لا امره بشيء، إلا و قد علم أنه يستطيع فعله، لأنه ليس من صفته الجور، و العبث و الظلم و تكليف العباد ما لا يطيقون.» و عن ابراهيم بن ابي المحمود، عن الرضا (ع)، قال: «و سأله عن الله - عزّ وجلّ - هل يجبر عباده على المعاصي؟ 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: «إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان.»

و عن فقه الرضا: «روى أن 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، و قد مرّ في صدر المقصد؛ لأنّ المقصود هنا، مجرد صدور الأشياء عن هذه المبادئ، من دون نظر الى خصوصية الترتيب.

(٤). البحار ٥: ٦٥ / ٤١.

(٥). المصدر ٥: ٢٩ / ١٨.

(٦). المصدر ٥: ١١ / ١٧.

(٧). النحل ١٦: ١٠٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٤١ بل هو أولى بقبول عذر من في العذر صادق و من كاد يهن لو كان جبر لم يحقّ بعث الرسل و الشّرع 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:  
وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ .

دخل طاوس اليماني على جعفر بن محمّد (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 محمّد 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 الشّرع لغوا باطلا]

لو كان جبر لم يحقّ؛ اى لم يكن حقّا بعث الرسل، و الشّرع 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 لتشريعها عليه، و طلبها ايجابا و تحذيرا منه، و لا بعث من يدعو 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.

(١). البحار ٥: ٤٢ / ٦٩.

(٢). آل عمران ٣: ٥٤.

(٣). الانعام ٦: ١٢٤.

(٤). البحار ٥: ٥٨ / ١٠٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٤٢ و يبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد و الكتاب و ليس من أحسن أو من أذنبأولى بأن يكرم أو يعذب  
و كانت الأوامر الشّرعيّة صوريّة فى البعث لا جديّة

و لم يكن عقاب غير القادر كرحمه من القبيح المنكر  
و الذنب لو كان من الله العليّ لم يأخذ الحكيم من لم يعمل  
و إن يكن بشركة بينهما كان القويّ للضعيف ظالما،

### [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 أيضا؛ لأنهما فرعا صحّة التكليف و امكانه؛ و يبطل الكتاب أيضا، لأنّه فرع البعث و صحّة الدعوة، و هو أيضا من مقدمات التشريع و علل التكليف، لأنّه غاية انزاله و الغرض المقصود من اجلاله.

### [الثالث: إذن، يلزم تساوى المذنب و المحسن]

و أيضا ليس من أحسن أو من أذنب، أولى بأن يكرم أو يعذب (على اللّف و النّشر)، بل هما متساويان في عدم الذنب و الاحسان، لأنهما معا مقهوران، أو 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 النّهي، و يسقط معنى الوعد و الوعيد، و لم تكن على مسيء لائمة، و لا لمحسن محمده، و لكان المحسن أولى باللائمة من المذنب، و المذنب أولى بالاحسان من المحسن.»

### [الرابع: و على الجبر أيضا، كانت الأوامر الشرعية كلها صوريّة لا جدية]

و على الجبر أيضا، كانت الأوامر الشرعيّة كلّها صوريّة في البعث و الطلب، لا جدية، لأنّه تعالى طلب ما لا يريد، و نهى عما اراد. و لم يكن أيضا عقاب غير القادر، كرحمه من القبيح المنكر، لو سلم العقاب؛ يعنى، أنّه كما لا يكون رحم غير القادر من القبيح، يجب ان لا يكون عقابه أيضا من القبيح.

### [الخامس: و على الجبر، لا بد من التزام أحد أمرين]

و الحاصل: أنّ مع الجبر لا بدّ من التزام احد الأمرين: إمّا انكار العقاب، او انكار قبح عقاب العاجز؛ و الأوّل خلاف الثابت من الشّرع، و الثانى خلاف العقل أيضا.

و لا بطل الجبر، تقرير آخر عن موسى بن جعفر (ع) مع ابى حنيفة، اشرت إليه بقولى:  
و الذنب لو كان من الله العليّ، لم يأخذ الحكيم من لم يعمل، فلا يصحّ العقاب، و إن يكن بشركة بينهما، كان القويّ للضعيف ظالما في مؤاخذته. وقف ابو

(١). البحار ٥: ١٣ / ١٩.

هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٤٣ فلا تصلّ خلف جبري و لاجاز له الزكاة أو أن تأكلا

ذبيحه أو تقبلوا شهادته و كالمشبهه 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! ممّن المعصية؟ قال (ع): يا شيخ لا تخلو من ثلاث: اما ان تكون من الله و ليس من العبد شىء، فليس للحكيم ان يأخذ عبده بما لم يفعله؛ و إمّا ان تكون من العبد و من الله، و الله اقوى الشريكين، فليس للشريك الأكبر ان



يأخذ الشريك الأصغر بذنبيه؛ واما ان تكون من العبد، و ليس من الله شىء 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 لا جاز 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 كالمشبهه اعتقد وفادته؛ اى مآل امره فى الوفود، فيفد على ما يفد عليه المشبهه. هداية الامة الى معارف الائمة؛ النص؛ ص ٦٤٣

م فى التشبيه حديث الحسين بن خالد عن الرضا (ع)، و عن ابراهيم بن ابى المحمود، عنه (ع)، قال:

«حدثنى ابى، موسى بن جعفر (ع)، عن ابيه جعفر بن محمد (ع)، أنه قال: من زعم أن الله يجبر عباده المعاصى أو يكلفهم ما لا يطيقون فلا تأكلوا ذبيحته، و لا تقبلوا شهادته، و لا تصلوا ورائه، و لا تعطوه من الزكاة شيئاً.»

و عن الحسين بن خالد، عنه (ع) مثله، و عن الهروى، قال: «سمعت الرضا (ع)، يقول: من قال بالجبر، فلا تعطوه من الزكاة، و لا تقبلوا لهم شهادة، إن الله- تبارك و تعالى- لا يكلف نفساً إلّا وسعها، و لا يحملها فوق طاقتها، و لا تكسب كل نفس إلّا عليها، و لا تزر وازرة وزر اخرى .

(١). البحار ٥: ٢٧ / ٣٣.

(٢). المصدر ٥: ١١ / ١٧.

(٣). المصدر ٥: ١٦ / ٢١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٤٤ من قال بالتفويض كالجبر كفرصنو اليهود حيث قالوا لا قدر و وهن الإله فى سلطانه و أهمل العبد إلى عنانه

### فى 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 البصرى؛ «من لم يؤمن بالقدر خيره و شره، فقد كفر.» و تأتى 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 تشبيهمهم بالمجوس، و تساوى حكمهم، و تبرى الأئمة (ع) عنهم، و انّ 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؛ إمّا 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 والله غير قادر على خلق الأعراض؛ واما لعدم انكار قدرته، بل لمحض اهماله و ايكاله الى العباد؛ كما لعله يراد مما نسب الى الجاحظية: «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 الأمة الى معارف الأئمة، 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): «الناس 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 الشر بغير مشيئة الله، فقد اخرج الله من سلطانه.»

و فى فقه الرضا، و اروى عن العالم (ع)، أنه قال: «مساكين القدرية، 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 النارا، من الصابى و المجوس و النصارى. عن ابى الجارود عن ابى جعفر (ع) فى قوله: و الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُومٌ وَ بُكْمٌ، يقول: «صمّ عن الهدى، بكم لا يتكلمون بخير، فى الظلمات؛ يعنى، ظلمات الكفر، مَنْ يَشَأُ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَ مَنْ يَشَأُ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. و هو ردّ على قدرية هذه الامة. يحشرهم الله يوم القيامة مع الصابئين و النصارى و المجوس، فيقولون: وَ اللَّهُ رَبُّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ، يقول الله:

انظُرْ كَيْفَ كَذَّبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ، وَ ضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ. و قال فقال رسول الله (ص): لكلّ أمة مجوسا، و مجوس هذه الامة، 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 إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً؛ 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 الأئمة، النص، ص: ٦٤٦ و الله لا يخلو عن التقدير في ملكه بالشرع و التدبير

فمنكر التقدير للكوائن كمهمل الكون عن المكوّن

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 برّبه 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 - جلّ شأنه - لا يخلو ابدا عن التقدير في ملكه، لاحتياج الملك إليه و التقدير. أمّا بالشرع و التكليف ما ثبت له اهل؛ و أمّا

بالتدبير للتكويّنات، فمنكر التقدير للكوائن؛ اي الحوادث الكائنة، فهو بعينه كمهمل الكون عن الصانع المكوّن 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: ٦٠/٣٩.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٤٧

### و الحقّ الثابت بالعقل و الكتاب و السنّة، أنه لا حول للعبد و لا قوة له، إلا برّبه،

بما قد نحله و اعطاه من فضله. فعن عليّ 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 ادعت الربوبية من دون الله تعالى؛ فقال: يا امير

المؤمنين (ع)! لا، بل بالله استطيع؛ فقال (ع): اما أنك لو قلت غير هذا لضربت عنقك.»

وقد 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 الا ضربت اعناقهم!»

و عن فقه الرضا (ع)، سئل امير المؤمنين (ع) عن القدر، فقيل له: أنبئنا عن القدر، فقال يا امير المؤمنين: أنما سألتك عن الاستطاعة التي بها تقوم و تقعد، 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، أما 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 رسالته ابى الحسن الثالث الى اهل الأهواز: «عن امير المؤمنين (ع)، سأله عبادية بن ربيع الأسدي عن الاستطاعة التي بها يقوم و يقعد، فقال (ع): سألت 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، قتلتك، و ان قلت إنك تملكها من دون الله قتلتك! 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؛ أما 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: سألت 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 نخف). قال في القاموس: باه، يباه، بيها: تتبه له؛ يعنى، أنه فعل بنا اشياء بمشيته لم نتبه 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 لعلى (ع): «إن رجلا يتكلم فى المشية، فقال (ع): ادعه لى! فدعا له، فقال (ع): يا عبد الله! خلقتك 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 تقدّم عن عبد الملك بن عنتره الشيباني، عن ابيه، عن جدّه، عن امير

(١). البحار ٥: ٢٤ / ٣٠.

(٢). المصدر ٥: ٢٠٣ / ٢٩.

(٣). المصدر ٥: ٢٠٣ / ٢٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٤٩

المؤمنين (ع)، فيما سأله رجل عن القدر؛ فلم يجبه حتى اجابه في الرابعة بقوله (ع):

«اما اذا ابیت فإنی سائلک، اخبرنی 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! بالمشيئة الأولى نقوم و نقعد و نقبض و نبسط؟ فقال له امير المؤمنين (ع): و إنك لبعث في المشيئة، أما إنني سائلك عن ثلاث، لا يجعل الله لك في شيء منها مخرجا؟ اخبرني، 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 المشيئة شيء.»

اقول: قول السائل: «أ بالمشيئة 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 بالمشيئة الأولى»، احد الأمرين: إما نفى القدر و التفويض، ان اجاب (ع) بأن تلك الأفعال بمشيئتنا أو به، و بالجبر، ان قال نعم بالمشيئة الأولى؛ فاجابه (ع) بأنه ليس إليه من المشيئة شيء، و إن كل شيء بمشيئته تعالى، و لا يلزم منه جبر و لا تفويض.

**[تحقيق في مشيئة الله و مشيئة العبد]**

توضيحه: أن المراد بالمشيئة الأولى، هي مشيئة السابقة على التكوين في التكوينات، و على الأعمال في الأفعال، و المراد بمشيئة العبد المقتضية للتفويض، و المستلزمة له، هي المشيئة المبتكرة من نفسه من دون سبق مشيئة الله تعالى، لا تكوينا و لا تشريعا، و إلا فمشيئته المسبوقه بالطلب، ينافي التفويض، و لا يلزم الجبر.

فاجابه (ع) بأنه لا شيء من المشيئة المبتكرة المبتدعة من نفسه إليه، بل كل شيء للعبد مسبوق بالمشيئة الأولى، أما تكوينا و من غير اختيار كخلقه و إمامته و احيائه بعد موته؛ او تشريعا من غير تفويض إليه، كافعاله 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، بيدع 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 إلا بالاله 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 الجنَّ و الإنس إلا 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؛ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا- أَنْ هَدَانَا اللَّهُ. ، و قال أيضا: إِنَّ يُنصِرُكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصِرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ. و قال أيضا: و ما توفيقى إلا بالاله فاعلما، ذلك و هو قول شعيب: و ما توفيقى إلا بالله عليه تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ.

عن الهاشمي، قال: سألت أبا عبد الله، جعفر بن محمد (ع)، فقلت: قوله و ما توفيقى إلا بالله و قوله- عز و جل-: إِنَّ يُنصِرُكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ. فقال (ع): اذا فعل العبد ما امره الله- عز و جل- به من الطاعة، كان فعله وفقا لأمر الله، و سمي العبد موقفا؛ و اذا اراد العبد ان يدخل في شىء 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: يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ، و عن الصادق (ع)، في قوله تعالى: وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ، 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 الأئمة، النص، ص: ٦٥١ يغويكم يضل قدرناهاو نستعين و اتل في معناها  
و ليلة القدر يقدر القضاء يفرق فيها كل أمر قد قضى  
و كل يوم هو في شأن بداو منه كل ما يقرّر البداء

قد جعل الجنة و الجحيم من قبل إذ كان بنا عليما و قال تعالى أيضا: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ و في الآية اخبار يأتي ذكرها في البداء، كذاك ما صبرك؛ يعنى، قوله تعالى: وَ مَا 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- جل و عز- لنبيته: وَ اصْبِرْ وَ مَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ.  
و قال أيضا حكاية عن قول نوح يغويكم، اشارة الى قوله: وَ لَا 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 يأتي تفسيرها في رد استدلال المجبرة بها.

و قال أيضا: قدرناها في قوله: إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ. و قد مر قول الصادق (ع): «ويح هذه القدرية! اما يقرءون هذه الآية؟: إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ.، ويحهم! من قدرها إلا الله تعالى؟»

و أيضا، نستعين في قوله: إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

و اتل في معناها؛ اى معنى هذه الآيات، مما يشابههما، و هي كثيرة في القرآن.

عن العياشى: «انَّ عبد الملك بعث الى محمّد بن على (ع) بالمدينة، يطلبه ليحاج قدرياً 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 الامة 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 عما شئت! فقال (ع) له: اقرأ سورة الحمد، فقرأها، وقال الأموى: ما فى سورة الحمد؟ غلبنا، أنا لله وانا 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 إليك! فَبِهتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ .»

وقد اخبرنا فى كتابه أيضا بليدة القدر، و ليلة القدر يقدر القضاء، يفرق فيها كل أمر قد قضى؛ كما قال: تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ. وقال:

فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ \* أَمْرًا مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ. و أيضا كل يوم هو فى شأن بدا.

ومنه أيضا كل ما يقرّر أى يثبت البداء، فإنه يدل أيضا على عدم التفويض.

و أيضا أنه تعالى، قد جعل الجنة والجحيم، و لم اقل خلق، ليكون حجة على القائل بخلقهما الآن كما هو الحق و على القائل بعدمه، فإنه تعالى جعلهما لمن اطاعه او عصاه من قبل، و ان فرض أنه لم يخلقهما بعد، و إنما جعلهما قبل وجودنا، إذ كان بنا عليما. و هذا يدل على عدم التفويض فى التكليف خاصة. عن على بن حنظلة: «أنه اختصم بالمدينة رجلا فى القدر، فجعل بينهما أبا عبد الله (ع)، فأتياه فذكرا 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 فى 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٥٣ فأى تفويض؟ و كيف أهمل 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، فتنزهه عن الظلم، فألحدت بجهلها إذ عمدت الى أن تعزله عن تدبير خلقه بالتكليف.  
و قد تقدّم عن الصادق (ع)، أنّه 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 الأمة 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)

#### اشارة

قد تقدّم قولهم (ع): «لا جبر و لا تفويض بل امر بين امرين». و حيث إنّ هذه الجملة؛ اى «الأمر بين الأمرين»، لم تكن جملة مستقلة ملقاة فى كلام خاص، بل أنّما صدرت منهم (ع) عقيب نفي الجبر و التفويض على نحو الاستدراك، فلا بدّ ان يوافقهما من حيث المورد المبحوث عنه، و المحلّ المتنازع فيه، بان يكون الذى فرضوا فيه الأمر بين الأمرين، هو الذى فرض الفريقان الخصمان فيه الجبر و التفويض، و إلّا لم يستقم التوسط و الاستدراك.

### [تحرير محل النزاع فى الجبر و التفويض فى خصوص أفعال العباد]

و اعلم: إنّ النزاع فى الجبر و التفويض، فى خصوص افعال العباد، من حيث التكليف، و التفويض، و ان كان له انواع، إلّا أنّ التفويض الذى يقابل الجبر، هو التفويض من حيث التكليف، فيكون الأمر بينهما أيضا فى التكليف، فمعنى قولهم (ع): «لا جبر و لا تفويض» أنّه لا جبر فى التكليف و لا تفويض فيه، و الأمر بين ذين عدل و هدى؛ كما نقل عن ائمة الهدى، لا يقصر الواقع فيما اجتهدا؛ اى المعتزلة و الاشاعرة؛ فإنهم لجهلهم زعموا أنّ الأمر فى القدر فى التكليف، يدور بين امرين، و لا- ثالث لهما، اما النفى فتفويض، او الاثبات فجبر.

فالتزمت الأشاعرة بالجبر فرارا عن النفي، و التزمت المعتزلة بالنفي فرارا عن الجبر، فالكلام فى الأمر بين الأمرين مع المجبرة القدرية، و المفوضة القدرية؛ يعنى، الذى يستند فى ذهابه الى الجبر الى ثبوت القدر فى التكليف، و فى ذهابه الى التفويض الى العدل، فيستلزم نفي التكليف، و لذلك سموا جميعا بالقدرية دون مطلق القائل بالجبر، كمن يستند فى جبره الى وحدة الوجود، فلا مؤثر فى الوجود



إلّا الله، و دون مطلق القائل بالتفويض كمن يقول: يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ أو يقول: إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْدِرُ عَلَى الْأَعْرَاضِ وَ أَعْمَالِ الْعِبَادِ مِنَ الْأَعْرَاضِ فَانَّهُمَا بَاطِلَانِ مِنْ رَأْسِ عَلَى الْإِطْلَاقِ، وَ لَا يَفْرَضُ بَيْنَهُمَا جَامِعٌ يَجْمَعُهُمَا فِي الصَّحَّةِ بِوَجْهِ فِي زَعْمِ الْخَصْمِينَ، وَ الْأَمْرُ بَيْنَ

(١). المائدة ٥: ٦٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٥٥ بل عندهم منزلة بينهما أوسع ممّا بين أرض و السّماء الأمرين ليس ناظرا إليهما، بل ناظر الى الجبر و التفويض من حيث القدر في التكليف. و إنّما ذكرت الأشاعرة هنا لاستنادهم في ردّ التفويض على المعتزلة، باثبات القدر، و التزامهم بأنّ 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، بأنّه لا مؤثر في الوجود إلّا 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 ممّا بين أرض و السماء، اشارة الى قول الباقر و الصادق (ع) المتقدمين.

(١). و الحاصل: أنّ جبر الأشعري كما تقدّم، يستند الى وجوه ثلاثة:

الأول: مقتضى القدر و العلم الأزلي، و بهذا الوجه صار المتنازع فيه بين الأشاعرة و المعتزلة؛

الثاني: أنّ الأفعال مخلوقة لله خلق تكوين، سواء قيل بالقدر، أم لا؛

الثالث: لا مؤثر في الوجود إلّا 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 الصوفيّة، و هو وحدة الوجود.

(٢). يمكن توجيه الأوسعية بوجهين: احدهما: ان ترجع الأوسعية الى نفس المنزلة؛ يعني، أنّ 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 للصّيدور، يضيق البيان عن شرحها أو تمثيلها بالمحسوس المحصور.

و الثاني: ان ترجع الى الله و الى العبد فتكون الأوسعية بلحاظ حالهما. اما العبد، فلأنّه اذا خرج عن ضيق الجبر، كانت له في ذلك فسحة، لا يحدّ بالبيان، و مثله مثل الذي خرج من السّجن الذي مسلوب فيه من الاختيار، فإنّه يرى نفسه 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 مشيئة 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 الأمة الى معارف الائمة، 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 بوثق التشرية، و عقله بعقال التكليف اعذارا و انذارا؛ كما قلت:

مع حجة الإعدار و الإنذار؛ اى بعد اتمام الحجة عليه اذا اعذر إليه و انذر، و قد صرح بالاختيار (بالاستطاعة التي هي الاختيار، و أنه الأمر بين الأمرين) الإمام العسكري (ع) في رسالته في الجبر و التفويض، حيث قال: «و لكن نقول: «إن الله خلق الخلق بقدرته، و ملكهم استطاعة تعبدهم بها، فامرهم و نهاهم بما اراد، فقبل منهم اتباع امره و رضى بذلك لهم، و نهى عن معصيته، و ذم من عصاه و عاقبه عليها في الأمر و النهي، يختار ما يريد، و يأمر به و ينهى عما يكره، و يعاقب عليه بالاستطاعة التي ملكها عباده، لاتباع امره و اجتناب معاصيه، لأنه ظاهر العدل و النصفه، و الحكمة البالغة، بالغ الحجة بالاعذار و الانذار، و لم يقبل منهم إلا اتباع امره و اجتناب نهيه على ايدى من اصطفاه؛ فمن اطاعه رشد، و من عصاه ضلّ و غوى، و لزمته الحجة 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 تقدم.

ثم 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)، فإنه 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 الذي خيره فيه بعد امره و نهيه. فعن يزيد بن معاوية الشامي، 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: ٧٧ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٥٧ فارتفع التفويض بالإعدار و الشرك و الجبر مع الإقدار لا يمنع الإقدار من تقدير أصلا و لا التقدير من تخيير بل ما خلا عن قدر إذ أقدره و لا عن الإعدار حين خيره و لا عن القدرة فيما ملكه و لا عن المشاء فيما سلكه بل هو مالك لما خيره أقدر منه بالذي أقدره و لا يصد 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: «إن رجلا سأل العالم (ع)، فقال: يا ابن رسول الله (ص)! قال له الرجل فالعباد مجبورون؟ فقال (ع): لو كانوا مجبورين لكانوا معذورين، قال الرجل: فقوض الأمر؟ قال (ع): لا، قال: فما هو؟ قال العالم (ع): علم منهم فعلا، فجعل فيهم آلة الفعل، فإذا فعلوا كانوا مستطيعين.» و يأتي أيضا ما يفيد ذلك.

فارتفع التفويض بالإعذار، لأنَّ التفويض اهمال العبد و إيكاله الى نفسه، و لا اهمال مع التكليف و الانذار، و ارتفع الشُّرك 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 ملّكه العبد، بان يكون اقداره اياه مانعا عن قدرته تعالى، فيكون العبد قادرا على الشىء دونه، و لا خلا عن المشاء فيما سلّكه 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 السِّماء و الأرض و ما بينهما باطلا، فلا يجوز ان يهمل خلقه و يتركهم سدى. فعن الجعفرى، عن ابى 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 بغلته، و لم يهمل العباد فى ملكه؛ هو المالك لما ملّكهم، و القادر على ما اقدرهم عليه، فان ائتمر العباد بطاعته، لم يكن الله منها صاذاً 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.»

و قال امير المؤمنين (ع) جوابا عن السائل الذى سأله عن مسيره الى اهل الشام:

«يا شيخ! إنّ الله كلّف تخييرا، و نهى تحذيرا، و اعطى على القليل كثيرا، و لم يعص مغلوبا، و لم يخلق السموات و الارض و ما بينهما باطلا، ذلك ظنّ الذين كفروا، فويل للذين كفروا من النار!»

و فيما كتب الحسن (ع) الى الحسن البصرى، جوابا عمّا سأله من القدر: «أما بعد: فمن لم يؤمن بالقدر خيره و شرّه أن الله يعلمه، فقد كفر؛ و من احال المعاصى على الله، فقد فجر؛ إنّ الله لم يطع مكرها، و لم يعص مغلوبا، و لم يهمل العباد سدى من الملكة؛ بل هو المالك لما ملّكهم، و القادر على ما عليه اقدرهم، بل امرهم تخييرا، و نهاهم تحذيرا؛ فان ائتمروا بطاعته لم يجدوا عنها صاذاً؛ و ان انتهوا الى المعصية، فشاء ان يمنّ عليهم بان يحول بينهم و بينها فعل؛ و ان لم يفعل، فليس هو الذى حملهم عليها جبرا، و لا الزموا كرها، بل منّ عليهم بان بصيرهم و عرفهم و حذرهم و امرهم و نهاهم، لا جبلا لهم على ما امرهم به فيكونوا كالملائكة، و لا جبرا لهم على ما نهاهم عنه، و لله الحجة البالغة، و السّلام على من اتّبع الهدى.»

و قد كتب الحسين (ع) إليه أيضا، جوابا عن سؤاله عن القدر: «فاتّبع ما شرحت لك فى القدر ممّا افضى إلينا اهل البيت، فإنّه من لم يؤمن بالقدر خيره و شرّه، فقد كفر؛

(١). البحار ٥: ٢٢ / ١٦.

(٢). المصدر ٥: ١٣ / ١٩.

(٣). البحار ٥: ٤٠ / ٦٣.

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 المعاصي على الله - عزّ و جلّ - فقد افتري على الله افتراء عظيماً؛ ان الله - تبارك و تعالى - لا يطاع باكره، و لا يعصى بغلبة، و لا يهمل العباد في الملكة؛ لكنّه المالك لما ملكهم، و القادر لما عليه اقدرهم؛ فان ائتمروا بالطاعة لم يكن الله صادّاً عنها مبطّأ؛ و ان ائتمروا بالمعصية، فشاء ان يمنّ عليهم، فيحول بينهم و بين ما ائتمروا به فعل؛ و ان لم يفعل فليس هو حملهم عليها قسراً، و لا كلفهم جبراً بل بتمكينه ايّاهم بعد اعداره و انذاره لهم و احتجاجه عليهم طوّقهم و مكّنهم، و جعل لهم السبيل الى اخذ ما إليه دعاهم و ترك ما عنه نهاهم، جعلهم مستطيعين لأخذ ما امرهم به من شيء غير آخذه، و لترك ما نهاهم عنه من شيء غير تاركه؛ الحمد لله الذي جعل عباده اقوياء لما امرهم به ينالون بتلك القوة و ما نهاهم عنه، و جعل العذر لمن لم يجعل له السبيل حمداً متقبلاً؛ فإننا على ذلك اذهب، و به اقول، و الله انا و اصحابي أيضا عليه، و له الحمد.»

و قد مرّ قول امير المؤمنين (ع) لعباية بن ربيعي الأسدي بعد قوله: فما اقول يا امير المؤمنين؟ قال (ع): «تقول: إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فان يملكها ايّاك كان ذلك من عطائه، و ان يسلبكها، كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملكك، و القادر لما عليه اقدرك.»

### [العبد يختار بما أقدره]

و على هذا، فالعبد يختار بما قد أقدره و كلما اختار من شيء، فمما قدره، أمّا له أو عليه؛ بل نفس الاختيار أيضا بالقدر، لأنّه ليس من نفس العبد، بل بقدره تعالى؛ إذ هو تعالى ذا الخيار كَوْن البشر؛ اي كونه مختاراً و صاحب الاختيار، قدر أن يختار العبد ما قد اشتهى بقدره و شهوة ملكها ايّاه، و القدر الذي تعلق بافعال العبد قبل ايجاده ايّاه، أمّا اقتضى تحقّق 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 فإنّ 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 محتمّاً هو تعالى عنه، بان يغيّر المشيئة، و ذلك في غير المحتوم و ليس هذا يقتضى بنفسه جبر القضاء؛ يعني، القدر، فيكون العبد في فعله مجبوراً بجبر القدر عليه. فإنّ من بعد القضا، كيف قضى؟ يعني، أن الجبر لا يتمّ بمجرد القدر حتّى يعلم أن الذي 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 قدّر الفعل؛ أي وقوعه على مختاره؛ أي قدّر 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 إنما يجرون في علمه و قضائه و قدره على الذي في علمه و كتابه السابق فيهم، قبل خلقهم، و الذي علم أنه غير كائن منهم، هو الذي 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 شيء، 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 - عزّ و جلّ.» 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 الحتمي]

و أيضا ليس غير قادر خلاف ما قدره لو لم يكن محتمّا؛ يعنى، أن الذي ينافى الاختيار، إنما هو الحتم دون مجرد التقدير، و قد مرّ قول امير المؤمنين (ع) لمن سأل عن مسيره الى اهل الشام حيث قال (ع): «مهلا يا شيخ! لعلك تظنّ 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 الامّة الى معارف الاثمة، 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 مقدّرا في علمه مشيئته

و علمه أولى بأن يوافقه من غير إجبار على الموافقة لازما، 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 لكنني اقول: علم أنّهم سيكفرون، فاراد الكفر لعلمه فيهم، و ليست هي إرادة حتم، إنّما هي إرادة اختيار.»

و الحتم أيضا بمجرّده، لا- يسلب عنه الاختيار الثابت له، ما لم يحتم مطلقا ما فعله؛ كما دلّ عليه قول الصادق (ع) في هذا الحديث؛ يعنى، أن الحتم الذي يوجب الجبر و سلب الاختيار، أنّما 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 التي كانت في علم الله؛ يعنى، أنّ الفعل بعد اختياره، يوافق المشيئة الحتمية، لا أنّه يفعله 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 مقدّرا في علمه و مشيئته، لا عن غير اختياره، و علمه السابق فيه أولى بأن يوافقه من غير إجبار على الموافقة لما علمه. فعن ابي بصير، قال:

«كنت بين يدي ابي 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 في علمه بالعذاب على عملهم؟ فقال (ع): ايها السائل! علم الله - عز وجل -، لا يقوم احد من

(١). البحار ٥: ١٣/ ١٩.

(٢). الكافي ١: ١٦٢/ ٣.

(٣). وفي الكافي: «حكم الله».

(٤). وفي الكافي: «حكم الله».

(٥). وفي الكافي: «لا يقوم له».

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٦٢ و إنما كلفه تخيير اللابتلاء، أمرا أو تحذيرا خلقه بحقه، فلما علم بذلك وهب لأهل محبته القوة على معصيتهم، لسبق علمه فيهم و لم يمنعهم اطاقه القبول منه، لأن علمه اولى بحقيقة التصديق، فوافقوا ما سبق لهم في علمه، و ان قدروا ان يأتوا خلالا تنجيهم عن معصيته، و هو معنى شاء ما شاء و هو سرّ.

و الحاصل: أن حتم المعصية، لا ينافي القدرة و الاختيار، كما ينافي الأمر و الطلب؛ كما عن الفضيل، عن الصادق (ع)، قال: «شاء الله ان اكون مستطيعا لما لم يشأ ان اكون فاعله.»

و في التعبير بعدم المشيئة، دون ان يقول لما شاء ان لا اكون فاعله، اشارة دقيقة فتدبر! و سيأتي توضيحه هنا.

### [هو تعالى كلف العبد للابتلاء مع علمه بمعصيته]

و إنما كلفه؛ اي العبد تخيرا، مع علمه بأنه يعصيه للابتلاء، أمرا أو تحذيرا، كما تقدّم في كلام موسى بن جعفر (ع): «و ما جبر الله احدا على معصيته، بل اختبرهم بالبلوى؛ كما قال الله تعالى: لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا . و في كلام ابي 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 يقدروا ان يأتوا حالا تنجيهم من عذابه، لأن علمه اولى بحقيقة التصديق، و هو معنى شاء ما شاء، و هو سرّ».

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 الاطاقة التمكينية للقبول، و كذلك قوله (ع): «و لم يقدروا» معناه عدم القدرة النفسية الارادية، لا القدرة التمكينية؛ يعني، أن انفسهم لا تطوع لذلك و ليس لهم إرادة قويّة تحملونه على النفس.

(٩). البحار ٥: ٥١/ ٨١.

(١٠). هود ١١: ٧، الملك ٦٧: ٢.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٦٣ و لم يكلف نفسا إلّا في سعة أو فرضا إلّا دون أن تتسعه و الوسع يستلزم الاستطاعة و إنما يختار ما استطاعه التي ملك العبد.

### [و هو تعالى، لا يكلف نفسا إلّا وسعها]

و لم يكلف نفسا إلّا في سعة؛ اي في وسعها؛ كما قال: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أو فرضا؛ اي لم يكلف فرضا 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 متّسعون له، و ما لا يتّسعون له، فهو موضوع عنهم، و لكنّ الناس لا خير فيهم.»

و عن هشام بن سالم، عنه (ع) أيضا، قال: «ما كلّف الله العباد إلّا ما يطيقون، و أنّما كلّفهم في اليوم و الليلة خمس صلوات، و كلّفهم من كلّ مائتي درهم خمسة دراهم، و كلّفهم صيام شهر رمضان في السنّة و كلّفهم حجّة واحدة و هم يطيقون اكثر من ذلك، و أنّما كلّفهم دون ما يطيقون و نحو هذا.»

و عن حمزة بن الطيار، عنه (ع) أيضا: «و كذلك اذا نظرت في جميع الأشياء، لم تجد احدا في ضيق، و لم تجد احدا إلّا و لله عليه الحجة، و لله فيه المشيئة؛ 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 متّسعون 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 كلّفهم 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 و يستطيع 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! إنّه قد وقع في قلبي منها شيء، لا يخرجّه إلّا شيء اسمعه منك، قال (ع): فإنّه لا يضرّك ما كان في قلبك، قلت: اصلحك الله! فأتى اقول:

إنّ الله تعالى لم يكلف العباد إلّا ما يستطيعون و إلّا ما يطيقون، فإنهم لا يصنعون شيئا من ذلك إلّا بإرادة الله و مشيئته و قضائه و قدره، قال (ع): هذا دين الله الذي انا عليه و آبائي.» و في الكافي: «لم يكلف العباد ما لا يستطيعون، و لم يكلفهم إلّا ما يطيقون، و أنّهم...».

و قد مرّت في نفى الجبر خاصّة اخبار في 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 بأنّ الاستطاعة متقدّمة على الفعل، و الحكماء و المعتزلة قالوا بأنّها مع الفعل، و هذا التّراع كان جاريا في زمن الأئمة (ع)، حتّى سأل عنه الأصحاب.

و عندي أنّه ممّا حدثه الجهّال الأحداث الغير العارفين بالمعاني و المرادات؛ اذ لا يعقل تقدّم الاستطاعة قبل الفعل، من دون استدامتها



حاله، ولا- حدوثها حال الفعل، من دون سبقها عليه و لو آنا ما. بل الحق، أن الاستطاعة شرط للتكليف ابتداء و استدامة، و لا يراد بالقبليّة إلّا القبليّة الشرطيّة و قبليّة الموضوع، كالعقل و البلوغ و الوقت و غيرها في شرائط التكليف، فلا يراد بها إلّا 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 كلفه فعل، و لا- نهاهم عن شيء، حتّى جعل لهم الاستطاعة، ثم امرهم و نهاهم، فلا يكون العبد آخذا و لا تاركا إلّا باستطاعة متقدّمة»

(١). البحار ٥: ٣٤ / ٤٣.

(٢). المصدر ٥: ٣٦ / ٥٢.

(٣). و أنّما قالوا ذلك، لأنهم قالوا بأنّ قدره العبد و ارادته لا تؤثران في الفعل اصلا، و لزوم الاستطاعة امر ضروري لا يمكن انكاره، فلذلك قالوا بأنّ 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 إلّا بالاستطاعة، متقدّمة للقبض و البسط.» و عن ابي بصير، عنه (ع) أيضا، قال: «سمعت يقول و عنده قوم يتناظرون في الأفعال و الحركات، فقال (ع): الاستطاعة قبل الفعل، لم يأمر الله- عزّ و جلّ- بقبض و لا بسط، إلّا 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 في وقت الفعل مع الفعل.» و ممّا جمع بينهما مع شرح المراد تلويحا أو تصرّحا، ما عن البرنطي، عن بعض اصحابنا، عن الصادق (ع)، قال: «لا يكون العبد فاعلا و لا متحرّكا إلّا و الاستطاعة معه من الله- عزّ و جلّ- بعد الاستطاعة، فلا يكون مكلف إلّا مستطاعا.» فإنّه ظاهر في أنّ المراد بالبعديّة، البعديّة الشرطيّة.

و عن ابن ابي عمير، عمّن رواه من اصحابنا، عنه (ع) أيضا، قال: «سمعت يقول:

لا- يكون العبد فاعلا- إلّا و هو مستطيع، و قد يكون مستطاعا غير فاعل، و لا يكون فاعلا ابدا حتّى يكون معه الاستطاعة.» يعني، 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 امّا حكمه (ع) بالشرك، فلاذّن مرجعه الى التفويض و التفويض شرك عندهم، كما تقدّم، و وجه رجوعه الى التفويض، أنّ لازم الحصر، نفى الاستطاعة قبل الفعل، و نفيها مستلزم لنفي التكليف؛ فإنّ التكليف مقدّم على الفعل، فاذا لم يكن مستطاعا قبله، لم يكن مكلفا، و امّا قوله (ع): و قد فعلوا، فهو استفهام على سبيل التعجب، امّا من دخول اصحابه (ع) في هذا الكلام أو مطلقا، او استفهام تقريريّ، اراد (ع) ان يقزّر السائل على



المطلوب كله.

(٥). المصدر ٥: ٣٥ / ٤٦.

(٦). المصدر ٥: ٣٥ / ٤٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٦٦ سلامة و مهلة ثم السبب و بلغة ثم التخلي للسرب او معه؟ فإن أصحابنا قد اختلفوا فيه، فكتب (ع): و سألت - رحمك الله - عن الاستطاعة للفعل من عند الله، فإن - الله عز و جل - خلق العبد، و جعل له الآلة و الصحة، و هي القوة التي يكون بها العبد متحرّكاً مستطيعاً للفعل، و لا متحرّك إلا و هو يريد الفعل، و هي صفة مضافة الى الشهوة التي هي خلق الله - عز و جل - مركبة في الانسان؛ فاذا تحرّكت الشهوة للانسان اشتهى الشيء و اراده، فمن ثم قيل للانسان: مرید؛ فاذا اراد الفعل و فعل، كان مع الاستطاعة و الحركة، فمن ثم قيل للعبد: مستطیع متحرّك؛ فاذا كان الانسان ساكناً غير مرید للفعل، و كان معه الآلة و هي القوة و الصحة اللتان بهما تكون حركات الانسان و فعله كان سكونه، لعلته سكون الشهوة، فقيل ساكن، فوصف بالسكون؛ فاذا اشتهى الانسان و تحرّكت شهوته التي ركبت فيه اشتهى الفعل و تحرّك بالقوة المركبة فيه، و استعمل الآلة التي يفعل بها الفعل، فيكون الفعل منه عند ما تحرّك و اكتسبه، فقيل: فاعل و متحرّك و مكتسب و مستطیع؛ أو لا ترى أن جميع ذلك صفات يوصف بها الإنسان.

### [تحقق الاستطاعة إنما يكون بعد حصول خمسة أو أربعة من الأسباب]

ثم إن الاستطاعة إنما تتحقق بعد حصول خمسة من الأسباب، كما في رواية، أو أربعة كما في اخرى، و الجمع بينهما غير متعذر، و الخمسة هي: سلامة و مهلة، ثم السبب و بلغة، ثم 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)، أنها 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 تخليه السرب عن رقيب، يحضر عليه و يمنعه العمل بما امر الله به؛ و المهلة في الوقت بالعمر الذي يمتّع به الإنسان؛ و الزاد، و معناه الجدة و البلغة التي يستعين بها

(١). البحار ٥: ٣١ / ٣٩.

(٢). المصدر ٥: ١٧٧ / ١.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٦٧ فهذه أسباب الاستطاعة في كل عصيان و كل طاعة

فباستطاعة يطاع مخلصاً باستطاعة عصاه من عصى العبد على ما امره الله به؛ و السبب المهيج؛ 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 زانياً، و لم يطع الله باكره، و لم يعص بغلبة.» و عن الصدوق في الاعتقادات، عن موسى بن جعفر

(ع) أيضا مثله.

والجمع بين الروايتين: أن المذكورة في الثانية، هي الشروط الأولية العامة، التي يحتاج إليها في كل عمل؛ فإن المهلة، لا يحتاج إليها إلا فيما كان مؤجلا، وكذا البلغة لا يحتاج إليها إلا فيما كان متوقفا على الزاد؛ والرواية الأولى في بيان الشروط التامة الجامعة التي يحتاج إليها في الموارد كلها، وان كان لا يحتاج الي جميعها في بعضها.

ثم اعلم: إن المذكور في الأولى خمسة، وفي 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، فبالاستطاعة 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: ١٧٧.

(٢). و في الكافي: «فسر لي هذا».

(٣). البحار ٥: ٣٧ / ٥٤.

(٤). البحار ٤: ٢٦٦ / ١٤.

هداية الامة الى معارف الاائمة، 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، و احتج عليهم برسله 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: إن 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؛ يعني، موافقة المشيئة و عدم موافقتها، و حيث لم يميز اصحابنا المتأخرون عن زمن الأئمة (ع) و رواتهم بين النوعين، ذهب فهمهم الى الخطأ، في فهم الأحاديث المختلفة عنهم (ع) في الاستطاعة نفيا و اثباتا، حتى لجأ بعضهم الى حمل ما سنذكره منها على التقيء، لموافقته بزعمه للأشاعرة، و مذهب اكثر اهل السنة، مذهب الأشعري. و قد غفل عن أن الأشعري متأخر عنهم (ع) بكثير، و الأكثرية إنما حصلت بعده لا قبله، و إنما دخل عليهم الوهم لعلمه 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 في صدر المبحث أن المفوضة، و هم منكرو القدر، نوعان: مفوضة مطلقه، و هم الذين ينكرون القدر اصلا، و مفوضة في التكليف، و هم اكثر المعتزلة حذرا عن الجبر؛ و كلا- النوعين يقولون بالاستطاعة، لكن المطلقة حيث ينكرون القدر رأسا، يقولون بالاستطاعة المطلقة من غير تقييد بموافقة القدر؛ اي العلم و المشيئة، و المفوضة في التكليف يقولون بها في خصوص

التكليف.

### [و عندهم (ع) أن القدر والاستطاعة معا في التكليف وغيره]

و أمّا اهل البيت (ع)، فإنّهم يقولون بالقدر والاستطاعة معا في التكليف وغيره، وحيث إنّ الاستطاعة تنافي القدر بزعم الناس و تقابلها، و لذا افرقوا فرقتين بين النفي والاثبات، فسيروها (ع) بما لا ينافيه من حصول الأسباب والشرائط؛ و لكن فرّقوا فيها بين ما هو شرط في تنجز التكليف و تحقق الاختبار والبلوى فقط، و ما هو دخيل في

(١). البحار ٥: ٢٩ / ١٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٦٩ و يستطيع المستطيع للقدر بالفعل كي يصدق أنّه قدر التمكن الواقعي لمطلق الأشياء تكليفا أو غيره، فاشترطوا فيه مضافا الى تلك الأسباب موافقة القدر والمشية. و قد عبروا عن هذا الشرط بعبارات؛ كقولهم (ع): «إنّ لله ارادتين: إرادة حتم و إرادة عزم.» و كقول الصادق (ع): «إنّ الله شاء ان اكون مستطيعا لما لم يشأ ان اكون فاعله» و غير ذلك ممّا مرّ و يأتي. وحيث إنّ موافقة القدر لا تتحقق إلّا بالفعل، فإنّ بعد الفعل لا مشية 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 شيء. و الى هذا النوع من الاستطاعة و ما هو دخيل فيه، اشرت بقولي:

### [المستطيع للقدر يستطيع بالفعل]

و يستطيع المستطيع للقدر خاصية، دون المستطيع للتكليف، بالفعل أيضا، مضافا الى الأسباب المذكورة، كي يصدق أنّه قدر على الشيء، فإنّ القدرة على الأشياء التي هي مقدّرات عندنا، لا تصدق و لا تتحقّق عند القائل بالقدرة، إلّا مع موافقة القدر لها، و لا تعلم الموافقة إلّا بالفعل، فلا يمكن الحزم بالقدرة عليها بمحض القوى الظاهرية، و اسباب الاستطاعة، فاذا فعل شيئا، علم بموافقة القدر و صدق في حقّه أنّه كان مستطيعا له، و أنّه فعله عن استطاعته. فعن صالح الثبلي، قال: «سألت أبا عبد الله (ع)، هل للعباد من الاستطاعة شيء؟ فقال (ع): اذا فعلوا الفعل كانوا مستطيعين بالاستطاعة التي جعل الله فيهم؛ قلت: و ما هي؟ قال (ع): الآلة، مثل الزاني اذا زنى، كان مستطيعا للزنا حين زنى و لو أنّه ترك الزنا و لم يزن كان مستطيعا لتركه اذا ترك، ثمّ قال (ع): ليس له قبل الفعل قليل و لا كثير، و لكن مع الفعل و الترك كان مستطيعا؛ قلت: فعلى ما ذا يعدّبه؟ قال (ع): بالحجّة البالغة، و الآلة التي ركب فيهم؛ إنّ الله لم يجبر احدا على معصية، و لا اراد إرادة حتم الكفر من احد.» الى آخر ما تقدّم. فهذا الحديث كما ترى، ظاهر في تنويع الاستطاعة و انكار الاستطاعة الواقعية بدون الفعل و الترك.

(١). البحار ٥: ١٢٤ / ٧٣.

(٢). الكافي ١: ٣ / ١٦٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٧٠

و عن عليّ بن الحكم و عبد الله بن يزيد جميعا، 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 خلقا، فجعل فيهم

آلة الاستطاعة، ثم لم يفوض إليهم، فهم مستطيعون للفعل، وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل، فاذا لم يفعلوه في ملكه، لم يكونوا مستطيعين ان يفعلوا فعلا لم يفعلوه، لأن الله - عز و جل - اعز من ان يضاد في ملكه احد.

قال البصرى: فالتاس مجبورون؟ قال (ع): لو كانوا مجبورين كانوا معذورين؛ قال: فقوض إليهم؟ قال (ع): لا، قال: فما هم؟ قال (ع): علم منهم فعلا- فجعل فيهم آلة الفعل، فاذا فعلوا كانوا مع الفعل مستطيعين. قال البصرى: اشهد أنه الحق و أنكم اهل بيت النبوة و الرسالة.

و عن فقه الرضا (ع)، قال: «و اروي أن رجلا سأله عن الاستطاعة، فقال (ع):

أ تستطيع ان تعمل ما لم يكن؟ قال: لا، قال: أ تستطيع ان تنتهي عما 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): إن لنا كلاما نتكلم به، قال (ع): هاته! قلت: نقول: إن الله - عز و جل - امر و نهى، و كتب الآجال و الآثار، لكل 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 صير فيهم، من الاستطاعة و القوة لطاعته، فقال (ع): هذا هو الحق اذا لم تعده الى غيره.»

و يدل على هذا المعنى قول الصادق (ع): «فمن زعم أنه يقوى على عمل لم يرد الله - عز و جل -، فقد زعم أن ارادته تغلب إرادة الله.» الى غير ذلك مما تقدم في أنه لا- يكون شيء إلا بقدر الله و مشيئته، و يأتي أيضا هاهنا في التوفيق و الخذلان، ما يثبت هذا المعنى.

(١). الكافي ١: ١٦١/٢.

(٢). البحار ٥: ٤٢/٦٩.

(٣). المصدر ٥: ٣٧/٥٣.

(٤). المصدر ٤: ١٦٠/٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٧١ يريد شيئا غير ما نهواه و ليس إلا ما يريد الله

و ليس إذ أعطاه الاستطاعة يمنعه عن رده لطاعة

بل لو يشاء صده عما غوى و حال بينه و بين ما نوى

و ليس مجبرا له لو لم يحل و لا بمغر إذ هداه بالرسول

و لا- بأن خلّاه إذ لم يقبل تحذيره أدخله في العمل و أيضا فإن الله تعالى يريد شيئا غير ما نهواه، و ليس إلا ما يريد الله، فلا بد في الاستطاعة النفس الأمرية من موافقة مراد العبد لمراد الله. قال امير المؤمنين (ع):

«اوحى الله الى داود، يا داود! تريد و اريد، و لا يكون إلا ما اريد، فان اسلمت لما اريد، اعطيتك ما تريد، و ان لم تسلم لما اريد، اتعبتك فيما تريد، ثم لا يكون إلا ما اريد.»

و ليس إذ أعطاه الله الاستطاعة، يمنعه ذلك عن رده لطاعة؛ اي يكون هو تعالى بحيث لا يقدر على رده الى طاعته عند إرادة العبد الفسوق و الخروج الى عصيانه، كما أن قضائه و قدره لا- يمنعانه عن انفاذ قدرته في العبد و لا في افعال نفسه و ارادته؛ بل لو يشاء صده عما غوى؛ اي يصده عن غوايته؛ على ان تكون ما مصدرية، او عما غوى به، على ان تكون موصولة؛ اي يصده عما هو سبب غوايته.

**[لو شاء الله أن يحول بين العبد وبين ما نوى لفعل]**

و كذلك لو يشاء، حال بينه وبين ما نوى؛ كما قال تعالى: **يُحَوِّلُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ**. و ليس مجبرا له لو لم يحلّ، و لا بمغرّ آياه، إذ هداه بالرّسل و لا بأن خلّاه و نفسه، إذ لم يقبل تحذيره الذي بلغه على السن رسله، كان قد أدخله في العمل. قد تقدّم قول الرضا (ع): «و ان اتّمروا بمعصية، فشاء ان يحول بينهم و بين ذلك فعل، و اذا لم يحل و فعلوه، فليس هو الذي أدخلهم 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 الذي 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 الأئمة، النص، ص: ٦٧٢ فالعبد فاعل لما اشتهاه من خير أو شرّ بما أعطاه من قوّة و صحّة إرادته و شهوة هاجت بما أرادته و الجبر إكراه بما لا يشتهي و من أتى بشهوة لم يكره فالخير فعل العبد و الله أمر و الشرّ فعل منه و الله زجر و يفعل الشرّ بالآلة التي يفعل للخير بلا تفاوت

**[العبد فاعل لما اشتهاه من خير أو شر]**

فالعبد فاعل لما اشتهاه من خير أو شرّ، و لكن يفعله بما أعطاه الله من قوّة و صحّة، و إرادته 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 شيئا بشهوة من نفسه و إرادته 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 تعالى - 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 منعه 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 اغضب، حتّى فعل ما لا يريد، و لا يشتهي ذلك، إنّ الله تعالى لم يجعل لهم هوى و لا شهوة و لا محبّة و لا مشيئة، الا فيما علم أنّه كان منهم.»

**[الخير فعل العبد و الله أمر به، و الشرّ 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:

«فالعامل الصالح من العبد، هو فعله، و العمل الشرّ من العبد، هو فعله؟ قال (ع):

العمل الصالح للعبد، يفعلوه و الله به امره، و العمل الشرّ، العبد يفعلوه، 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 إلا و قد علم أنه يطيق تركه، و لا امره بشىء إلا و قد علم أنه لا يستطيع فعله، لأنه ليس

(١). البحار ٥: ٥٤ / ٩٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٧٣ لا فاعل جبرا و لا بالغلبة فيغلب الله على ما طلبه لا الله مكره بشىء لم يردلا العبد مكره على الذي عمد بل هو فاعل، مرید فعله و الله شاء، و مقدر له و إن الأعمال على أشقاص فرائض، فضائل، معاصي و الكلّ عن علم، مشيئة، قضاء و الفرق في الأمر بها و في الرضا من صفة 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 الذي عمد و قصده؛ بل هو؛ اي العبد، فاعل، مرید فعله، و الله شاء، و مقدر له. و قد مرّت اقوالهم (ع) في هذه المعاني، فلا نعيدها.

### [الأعمال على أنواع ثلاثة: فرائض، و فضائل، و معاصي]

و إن الأعمال على أشقاص؛ اي انواع: فرائض و فضائل و معاصي، و الكلّ عن علم و مشيئة و قضاء، و الفرق بين الثلاثة، في الأمر بها و في الرضا. و تفصيله ما عن الرضا (ع)، عن آبائه، عن الحسين بن علي (ع)، قال: «سمعت ابي عليّ 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، فيعملها العبد باختياره فيعاقبه الله عليها، لأنه قد نهاه عنها فلم ينته.»

(١). البحار ٥: ١٨ / ٢٩.

(٢). المصدر ٥: ٢٩ / ٣٦.

(٣). يعنى؛ بمشيئة منه ان يفعل، بل شاء منه ان لا يفعل، فلا ينافي الحديث الأول؛ فانّ المراد بالمشيئة فيه، المشيئة القدرية.

(٤). البحار ٧٨: ٧٨ / ٣٥ / ٣٥.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٧٤ شاء لعبده استطاعة على ما لم يشأ، لأن يكون فاعلا شاء أراد و أحبّ في رضا إن كان ما أتى به ممّا ارتضى و ما سواه شائه و ما أحبّ 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: «سمعتة 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 ممّا 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 يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ**. كذا إليهم الفسوق، كرها لكرهاته ايّاه؛ كما قال: **حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ، وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ**. فعن الفضيل أيضا، عنه (ع)، قال: «و سمعتة يقول: شاء و اراد و لم يحب و لم يرض، شاء ان لا يكون فى ملكه ألا بعلمه، و اراد مثل ذلك، و لم يحب ان يقال له ثالث ثلاثة، و لم يرض لعباده الكفر».

و عن ابى 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 ابى 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: ٥١ / ٨١.

(٢). الزمر ٣٩: ٧.

(٣). الحجرات ٤٩: ٧.

(٤). البحار ٥: ٥١ / ٨١.

(٥). المصدر ٥: ٩٠ / ١٠.

(٦). المصدر ٥: ١٢١ / ٦٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٧٥ و الله بالطاعات أولى و أحق إذ هو قوى و هدى لما انطلق

و العبد أولى بالذنوب إذ صرف قوته فيما بضره اغترف

## [ و الله بالطاعات أولى و أحق، و العبد بالذنوب أولى ]

و الله بالطاعات أولى و أحق، و ان كان العبد هو الفعال لها، إذ هو قوى و هدى لما انطلق العبد إليه، و العبد أولى بالذنوب، إذ صرف قوته فيما بضره اغترف من المعاصى المخزية. فعن البنظي، قال: «قلت للرضا (ع): إن أصحابنا بعضهم يقول بالجبر، و بعضهم يقول بالاستطاعة، فقال (ع) لى: اكتب: قال الله - تبارك و تعالى - يا ابن آدم! بمشيئتي كنت انت الذى تشاء لنفسك ما تشاء، و بقوتي اديت إلى فرائضى، و بنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعا بصيرا قويا ما أصابك من حسنة فمن الله، و ما أصابك من سيئة فمن نفسك. و ذلك انى اولى بحسناتك منك، و انت اولى بسيئاتك منى، و ذلك انى لا اسأل عمّا افعّل 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 المعاصي؟ قال (ع): الله اعدل واحكم من ذلك؛ ثم قال: قال الله - عز وجل - يا ابن آدم، انا اولى بحسناتك منك، وانت اولى بسيئاتك منى، عملت المعاصي بقوتى التى جعلتها فيك.»  
 وعن موسى بن جعفر (ع)، قال: قال الله تعالى: ابن آدم! بمشيتى كنت... الى آخره مثل ما عن البرزنى.  
 وعن الصادق (ع) قال: قال رسول الله (ص): إن الله يقول: يا ابن آدم! بمشيتى كنت انت الذى تشاء لنفسك ما تشاء، و بإرادتى كنت انت الذى تريد لنفسك ما تريد، وبفضل نعمتى عليك قويت على معصيتى، وبقوتى وعصمتى وعافيتى اديت الى فرائضى، و انا اولى بحسناتك منك، وانت اولى بذنوبك منى، الخير منى أليك بما اوليتك به، والشر منى أليك بما جنيت جزاء، وبكثير من تسلطى لك انطويت عن

(١). النساء ٤: ٧٩.

(٢). البحار ٥: ٥٧ / ١٠٤.

(٣). المصدر ٥: ١٥ / ٢٠.

(٤). المصدر ٥: ٥٦ / ٩٩.

(٥). هكذا فى النسخة، والصحيح «من تسليطى» او «من بسطى».

هداية الامة 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 المئونة و الفضل بالتوفيق و المعونة

و المنع خذلان بمن عصاه و ليس فى خذلانه إكراه طاعتى، و بسوء ظنك بى قنطت من رحمتى، فلى الحمد، و الحجية عليك بالبيان  
 ولى السبيل عليك بالعصيان، و لك الجزاء عندى بالاحسان، لم ادع تحذيرك بى، و لم أخذك عند غرتك، هو قوله: و لو يؤاخذ  
 الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة، لم اكلفك فوق طاقتك و لم احمالك 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 ربه، قال: اللهم يا رب انما قويت على معاصيك بنعمك.»

### [المسلم المؤمن إن يحسن يحمد الله و إن يسىء يستغفره]

و المسلم البالغ؛ اى الذى بلغ حدا من الإيمان إن يحسن جرى لسانه بحمده، لأنه يرى ربه اولى باحسانه، و إن أساء استغفر، لأنه يرى  
 ذنوبه منه. و فى الحديث المتقدم عن حرير عن الصادق (ع)، و رجل يقول: «إن الله - عز وجل - 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 عباد بالاستطاعة العامة، له تعالى اللطف الخاص لبعض عباد؛ 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 المئونة للتكليف بين عباد، و الفضل بالتوفيق و المعونة، يتفضل بها على من يشاء، و المنع؛ اى منع  
 الفضل، خذلان بمن عصاه، و الخذلان هو التخلية 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 الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٧٧

«سألت أبا الحسن الرضا (ع)، عن قول الله - عز و جل - : وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ . فقال (ع): إِنَّ اللَّهَ - تبارك و تعالی - لا يوصف بالترك، كما يوصف خلقه، و لكنه متى علم أنهم لا يرجعون عن الكفر و الضلال، منعهم المعاونه و اللطف، و خلأ بينهم و بين اختيارهم؛

قال و سألته عن قول الله - عز و جل - : حَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ قَالَ (ع): الختم، الطبع على قلوب الكفار عقوبه على كفرهم؛ كما قال تعالی: بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا. قال: و سألته عن الله - عز و جل - هل يجبر عباده على المعاصي؟ فقال (ع): بل يختيرهم و يمهلهم حتى يتوبوا، قلت:

فهل يكلف عباده ما لا يطيقون؟ فقال (ع): كيف يفعل ذلك، و هو يقول: وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ؟

و عن الهاشمي، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قوله: وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ وَقوله - عز و جل - : إِنَّ يَنْصُرُكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ. .

فقال (ع): اذا فعل العبد ما امره الله - عز و جل - به من الطاعة، كان فعله وفقا لما امر الله، و سمى العبد به موقفا، و اذا اراد العبد ان يدخل في شيء من معاصي الله، فحال الله بينه و بين المعصية، فتركها، كان تركه لها بتوفيق الله تعالی؛ و متى خلى بينه و بين المعصية، فلم يحل بينه و بينها حتى يرتكبها، فقد خذله و لم ينصره و لم يوفقه.»

و قد مر عن الباقر (ع) في معنى «لا- حول و لا- قوة إلا بالله»: «لا حول لنا عن معصية الله إلا بعون الله، و لا قوة لنا على طاعة الله إلا بتوفيق الله.»

و عنه (ع)، قال: في التوراه مكتوب، مسطور، يا موسى! انى خلقتك و اصطفيتك و قويتك و امرتك بطاعتي، و نهيتك عن معصيتي، فان اطعتني 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 الائمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٧٨

على طاعتي، و ان عصيتني لم اعنك على معصيتي، 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 الحجّ 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 لمزية لطف و عناية زائدة، هو فاقدها. 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 إلا 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 ممن يستطيع إليه السبيل؟

قال (ع): نعم؛ فقال له ابن سيابة: بلغنا عن ابى جعفر (ع)، أنه كان يقول: يكتب وفد الحاج، فقطع (ع) كلامه، فقال: كان ابى يقول: يكتبون فى الليلة التى قال الله فيها يفرق كل امر حكيم، قال: فان لم يكتب فى تلك الليلة يستطيع الحجّ؟ قال (ع): لا، معاذ الله! فتكلم حفص، فقال (ع): لست من خصومتكم فى شىء هكذا الأمر. و عن عبد الرحيم القصير فيما كتب إليه (ع) أيضا، سأله عن المعرفة، فكتب (ع) إليه: سألت عن المعرفة، ما هى؟ فاعلم: رحمك الله، إن المعرفة من صنع الله - عزّ و جل - فى القلب مخلوقة و الجحود من صنع الله فى القلب مخلوق، و ليس للعباد فيهما صنع، و لهم فيهما الاختيار من الاكتساب، فيشهوهم الايمان اختاروا المعرفة، فكانوا بذلك

(١). البحار ٥: ٩/ ١٢.

(٢). المصدر ١٨: ٢٥٦/ ٧.

(٣). آل عمران ٣: ٩٧.

(٤). البحار ٥: ٤١/ ٦٧.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٧٩

مؤمنين عارفين، و بشهوهم الكفر اختاروا الجحود، فكانوا بذلك كافرين جاحدين ضالّا، 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 فى انفسهم ما يشاءون من المعرفة و الجحود، و أنّما الذى 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 تقدم بيان ذلك.

و عن فقه الرضا: «اروى أن رجلا سأل العالم (ع)، فقال: أليس انا مستطيع لما كلفت؟ فقال (ع): ما الاستطاعة عندك؟ قال: القوة على العمل، قال له (ع): قد اعطيت القوة، ان اعطيت المعونة، قال له الرجل: فما المعونة؟ قال: التوفيق، قال: فلم اعط التوفيق؟ قال (ع): لو كنت موقفا، كنت عاملا، و قد يكون الكافر اقوى منك، و لا يعطى التوفيق فلا يكون عاملا، ثم قال (ع): اخبرنى عنك، من خلق فيك القوة؟ قال الرجل:

اللّه- تبارك و تعالى-، قال العالم: هل تستطيع بتلك القوة دفع الضرر عن نفسك، و اخذ النفع إليها بغير العون من اللّه- تبارك و تعالى-؟ قال: لا، قال: فلم تنتحل ما لا تقدر عليه، ثم قال (ع): اين انت من قول العبد الصالح: و ما توفيقى إلا باللّه؟ أيضا فقه الرضا (ع): «و اروى أن رجلا- سأل العالم: اكلف اللّه العباد ما لا يطيقون؟ فقال: كلف اللّه جميع الخلق ما لا يطيقون ان لم يعينهم عليه، فان اعانهم اطاقوه، قال اللّه- عزّ و جلّ-: و اصبر و ما صبرك إلا باللّه . 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: ٤٢ / ٤٨.

(٤). النحل ١٦: ١٢٧.

(٥). البحار ٥: ٥٤ / ٩٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٨٠ و الخير بالتوفيق للشكور و الشر بالخذلان للكفور و الكلّ فى سابق علم اللّه بلا تخلف و لا إكراه و إنّما المشاء و الإرادة فى الطاعة الأمر كما أراد و العون و الرضا و فى الكفران النهى و السخط مع الخذلان ثم القضاء حكمه بما استحقّ 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 الكلّ فى سابق علم اللّه 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 المعاصى فتظلموه، و لكن قولوا: الخير بتوفيق اللّه، و الشر بخذلان اللّه، و كلّ فى سابق علم اللّه.»

### [كل من الطاعة و الكفران يتحقق بثلاثة أشياء]

و إنّما المشاء و الإرادة لله تعالى فى الطاعة الأمر؛ اى امره تعالى كما أراد و العون؛ اى عونه تعالى و الرضا؛ اى رضاه تعالى؛ يعنى، أن مشيئته و ارادته التكليفيتان فى الطاعات، تتحققان بثلاثة اشياء، و هى هذه الثلاثة.

و فى الكفران أيضا بثلاثة اشياء: النهى و السخط مع الخذلان، ثم القضاء، و هو حكمه بما قد استحقّ الفاعل منهما من الجزاء من أطاع

أو فسق؛ أي خرج عن الطاعة، وهذا القضاء، غير القضاء الذي هو من مبادئ أفعاله تعالى، ففي حديث معاوية الشامي، عن الرضا (ع): «قلت له: فهل لله - عز وجل - مشيئة وإرادة في ذلك؟ فقال (ع): أمّا الطاعات، بإرادة الله ومشيتته فيها الأمر بها، والرضا لها، والمعونة عليها، وإرادته ومشيتته في المعاصي؛ انتهى عنها، والسخط لها، والخذلان عليها؛ قلت: فما معنى هذا القضاء؟ قال (ع): الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة.»

(١). البحار ٥: ١٦/٩٥.

(٢). البحار ٥: ١٨/١١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٨١ و الله لا يأمر بالفحشاء وإنما تدخل في المشاء

مشيئة الوجود لا الإيجاد لأن الإيجاد من العباد

كذاك لا يمنع عن شيء أمر لذاك إبليس بلا عذر كفر

وليس عن شيء يريد ناهيا من أجل ذا آدم كان عاصيا

ولا - على ما لم يرد يعين يقتل أو يتوب من يدين و الله لا يأمر بالفحشاء؛ كما قال تعالى: وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَحَدَّنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلُوبَنَا إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ. وقال الصادق (ع): «من زعم أن الله يأمر بالفحشاء، فقد كذب على الله و من زعم أن الخير والشر إليه، فقد كذب على الله.»

و إنما تدخل الفحشاء في المشاء؛ أي في المشيئة القدرية لا التكليفيه؛ إذ ليس شيء خارجا عن علمه ومشيتته كما تقدم، وهذه المشيئة عبارة عن مشيئة الوجود لا - الإيجاد لأن الإيجاد من العباد لا منه؛ يعني: أنه تعالى إنما شاء وجود الفحشاء، أو كل شر بفعل العبد لا إيجاده بفعل نفسه، حتى يكون العبد كالآلة له كذاك لا يمنع عن شيء أمر به؛ كما مر الحديث أنه ليس بصاد عما أمر به، لذاك إبليس بلا عذر كفر؛ أي لم يكن له في كفره عذر، ولو كان مانعا، لكان إبليس معذورا.

**[إن الله تعالى ليس ناهيا للعبد عما يريد]**

و أيضا أنه تعالى ليس عن شيء يريد ناهيا عنه، من أجل ذا آدم كان عاصيا، فلو كان ناهيا عما يريد؛ أي مريدا لما نهى عنه لم يكن عاصيا، ولا - على ما لم يرد يعين، لأنه اعانه على الظلم، فإن العبد ظالم بفعله؛ بل يقتل أو يتوب من يدين بهذا المقال. فعن داود بن قبيصة، قال:

«سمعت الرضا (ع)، قال: سألت أبي (ع)، هل منع الله عما أمر به؟ و هل نهى عما أراد؟ و هل اعان على ما لم يرد؟

فقال (ع): أمّا ما سألت هل منع الله عما أمر به، فلا يجوز ذلك، و لو جاز ذلك، لكان قد منع إبليس عن السجود، و لو منع إبليس لعذره لم يلغنه؛

(١). الاعراف ٧: ٢٨.

(٢). البحار ٥: ٢٣/١٦١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٨٢ و ما يصيب الناس من خير و شرا بما يعمال و إما بالقدر

و ما بالأعمال بتقدير و كدو القدر الروح و الأعمال الجسد و أمّا ما سألت هل نهى عما أراد، فلا يجوز ذلك، و لو جاز ذلك، لكان حيث نهى آدم عن اكل الشجرة أراد منه اكلها، و لو أراد منه اكلها ما نادى عليه صبيان الكتائب، و عصى آدم ربه فغوى، و الله تعالى لا يجوز عليه ان يأمر بشيء و يريد غيره؛

و أمّا 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 علي (ع) و الفضلاء من ولده، و كيف يعين على ما لم يرد و قد اعدّ جهنم لمخالفيه، و لعنهم على تكذيبهم لطاعته و ارتكابهم لمخالفته، و لو جاز ان يعين على ما لم يرد، لكان اعان فرعون على كفره، و ادعائه أنّه ربّ العالمين، أ فترى اراد الله من فرعون ان يدعى الربوبيّة، يستتاب قائل هذا، فان تاب من كذبه على الله و إلّا ضربت عنقه.»

### [و ما يصيب الناس في أموالهم و أنفسهم من خير و شر: ١- إمّا بأعمال منهم ٢- أو بقدر من الله.]

و ما يصيب الناس في أموالهم و أنفسهم من خير و شر: إمّا بأعمال 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 فَمِنْ نَفْسِكَ . و قال: نُبَلِّغُكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ . و قال الصادق (ع): «كما أنّ بادئ النعم من الله - عزّ و جلّ - و قد نحلكموه، كذلك الشر من انفسكم، و ان جرى به قدره.»

و قال الرضا (ع): ثمانية اشياء لا- تكون إلّا بقضاء الله و قدره، النوم و اليقظة، و القوّة و الضعف و الصحّة و المرض و الحيات و الموت.»

و ما بالأعمال يصيبهم، فهو بتقدير و كدّ معا؛ اي و ان كان بالكّد و السعي، لكنّه

(١). البحار ٥: ٢٥ / ٣١.

(٢). النحل ١٦: ٥٣.

(٣). الاعراف ٧: ٩٦.

(٤). النساء ٤: ٧٩.

(٥). الأنبياء ٢١: ٣٥.

(٦). البحار ٥: ١١٤ / ٤٢.

(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 لعليّ بن الحسين (ع): «جعلني الله فداك! أ بقدر يصيب الناس ما اصابهم أم بعمل؟ فقال (ع): إنّ القدر و العمل بمنزلة الروح و الجسد، فالروح بغير جسد لا يحسّ، 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 يحسّ، و لو لم يكن العمل بموافقة من القدر، لم يمض و لم يتمّ، و لكنهما باجتماعهما قويا، و لله فيه العون لعباده الصالحين.»

و عن فقه الرضا (ع): «و رويت عن العالم أنّه 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 حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ.

(١). البحار ٥: ١١٤ / ٤٢.

(٢). المصدر ٥: ١١٢ / ٣٩.

(٣). المصدر ٥: ٥٤ / ٩٦.

هداية الامة 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  
نعمل أو نترك ما نريد نحتال في مطلبه نكيد  
نمدح من يفعل خيرا أو يؤمّ و عامل الشرّ نلوم و نذمّ  
نندم للقيح ثمّ نعتذرو إن فضيلة كسبنا نفتخر

### ابطال شبهات الجبرية و استدلالاتهم

#### اشارة

قد عرفت في صدر المبحث أنّ المجبّرة، احتجوا للجبر بحجج من العقل و النقل من الآيات و الروايات، و عندنا أنّها كلّها شبهات، لا حجج و دلالات. و إنّ أقوى شبههم بزعمهم لإفحام الخصم، شبهة العلم التي احدثها بزعمهم امامهم الرازي. و عندي، أنّه سرقها من المعتزلة.  
و كيف كان، فأنا اذكر جميع شبههم و اجيب عنها بعون الله تعالى، و ان كُنّا في غناء عنه بعد ذلك التحقيق، و أنّما يكفيهم ان يقال: ذرُّهُم في حَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ .

#### [شبهة الفخر الرازي مغالطة و سفسطة]

و شبهة العلم من المغالطة، و ستظفر على وجه المغالطة، فإنّه غالط في الأصغر و الأكبر، بل هي في الأمر البديهي سفسطة؛ و إنّنا اذا اثبتنا بداهة الاختيار، لا نبالي بالتشكيك. و ان فرض عجزنا عن دفعه، فإنّ العقل لا يعبأ بالشبهة في مقابل البداهة.

#### [البداهة قسمان: بداهة الوجدان، و بداهة الايمان]

و اما البداهة، فهي بداهتان: بداهة الوجدان و بداهة الايمان؛ اي البداهة من الدين. اما الأولى، فهي ظاهرة لمن راجع وجدانه، حيث نرى الخيار لأنفسنا بالوجدان، و تقريره من وجوه: و هي، إنّنا نرى في انفسنا أنّنا نعمل ما نريد، أو نترك ما نريد و إنّنا نحتال في مطلبه؛ اي نأخذ فيه، و نستعمل وجوه الحيلة، و نكيد في طلبه بانواع الكيد؛  
و أيضا نمدح من يفعل خيرا أو يؤمّ خيرا، و عامل الشرّ نلوم و نذمّ، و ليس آلا لأننا نراها فاعلى الفعل مختارين فيه؛  
و أيضا إنّنا نندم للقيح اذ صدر عنّا، ثمّ نعتذر عنه؛  
و أيضا إن فضيلة كسبنا نفتخر بها على الأقران؛

(١). الانعام ٦: ٩١.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٨٥ و الناس يأخذون بالأعمال عليهم أو لهم من الأحوال

و من جنى جنایة ثمّ اعتذربانّ ربّي قد جنى لا یغتفر  
و من أتى بما علیه یغبطقیل: هذا لیس منک یسخط  
و لیس فی بداهة الدین خفاء إذ بالخیار، قد جرى و کلفا  
تفاضل الأرزاق و الآجال و الدرجات نیط بالأعمال

فهذه الشبهة فی البداهة کنفی علمه من السفاهة و أيضا الناس يأخذون الناس بالأعمال فیما کان علیهم أو لهم من الأحوال؛ و لیس هذا  
إلا من جهة أنّهم یرون انفسهم الفاعلین بالاختیار؛ و أيضا من جنى جنایة، ثمّ اعتذر بانّ ربّي قد جنى، لا یغتفر علیه؛  
و أيضا من أتى بما علیه یغبط من صنعة عجيبة، او خصلة کریمة، فقیل له: هذا لیس منک یسخط علی القائل.  
فهذا تقرير البداهية الوجدانية. و الحكم فی جمیع ما ذکر بديهي عند اولی الألباب، لا یرتاب فی مرتاب و لا یعترض علیه معترض.  
اللهمّ إلا ان یكون من ذوات الأذنب.

و لیس أيضا فی بداهة الدین خفاء، فإنّ من تبصّر بالدین الاسلامی، بل بما سلفه من دین الله، یظهر له أنّ من ضروریاته الاختیار؛ إذ  
بالخیار، قد جرى و کلفا. فإنّ التکالیف لم تتعلّق إلا بالاختیار، و إنّ المجازات بالحدود و غيرها من الدنیویة و الأخریة، لا تجرى إلا  
علی المختار، و قد اسقط التکلیف و المؤاخذه عن ذوات الأعذار من الناسی و المخطی و الثائم و المکره و المجنون و الأعمی و  
الأعرج و المریض، فیما هو خارج عن حدود تمکنهم.

و أيضا تفاضل الأرزاق و الآجال و الدرجات کلها، نیط بالأعمال و لکلّ درجات ممّا عملوا و ما ربّک بغافل عمّا یعملون.  
فهذه الشبهة فی مقابل هذه البداهة من الاختیار، حالها بعینها کنفی علمه تعالی لیست إلا من السفاهة؛ فإنّ قوما انکروا علمه تعالی  
بالجزئیات، لأنها متغیرة، و العلم بها یستلزم تغیر الذات.

(١). الانعام ٦: ١٣٢.

هدایة الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٨٦ و إنّها تقرير شبهة القدر فی المبادئ کلها هذا النظر  
و انقضه أنّ علمه من الأزل بفعلا کعلمه بما فعل  
لو کان علمه بشیء موجبالکان فعله علیه واجبا  
إذن، فغیر العلم ما له أثر فلا مشیة إرادة قدر

### [شبهة العلم، هی تقرير شبهة القدر لا شیء آخر]

و إنّها؛ ای شبهة العلم، تقرير شبهة القدر لا شیء آخر، غایة الأمر أنّ الرازی، بدّل عنوان القدر بالعلم. ففی المبادئ کلها هذا النظر؛ ای  
التشکیک فی الاختیار و تقرير استلزامها الجبر؛ إذ الملائک فی الجمیع واحد، و هو عدم جواز التخلّف، فیمكن تقرير الشبهة فی العلم و  
المشیة و الإرادة و القدر و القضاء. غایة الأمر أنّ تخلّف العلم یستلزم الانقلاب الی الجهل، و تخلّف ما عداه یستلزم المغلوبيّة.  
فهذه الشبهة، لیست شبهة اخرى مستقلة، بل تکریر شبهة القدر بوجه آخر، تمویها و تلیسا علی الناظر، او جهلا بانّ القدر المتنازع فیهِ،  
بین مثبتیه و نافیهِ، لیس خصوص لفظه؛ بل لما زعموا استلزامه الجبر، اثبتة قوم التزاما به، و نفاه قوم حذرا منه. و الاستلزام الذی زعموه  
فیهِ، لیس إلا عدم امکان التخلّف فیهِ، و هذا معنی عام یمکن اجرائه فی جمیع المبادئ.

و کیف کان، فالجواب عن هذه الشبهة بوجهین: تارة بالتقض، و اخرى بالحلّ.  
فالتقض ما اشرت إلیه بقولی:

[علمه بأفعال البشر کعلمه بأفعال نفسه]

و انقضه أن علمه من الأزل بفعلا، كعلمه بما فعل؛ اي علمه بافعال البشر، ليس إلّا كعلمه بافعال نفسه لحدوثها معا. و حينئذ، لو كان علمه بشيء موجبا له، لكان فعله عليه واجبا أيضا، فيكون إذن فاعلا- موجبا، لأنه لا يتمكن عن خلافه، و إلّا 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 بافعال الغير، و علمه بافعال نفسه؛ فإن قدرة العبد، قدرة حادثه، فلا تصادم العلم الازلي، بل تكون مغلوبه به مقهورة منه.

و اما افعال نفسه، فهي ناشئة عن قدرة ازليته، مثل العلم، و الازليان يتغالبان، فلا يسلب العلم الأزلي، القدرة الأزليته. و الى دفعه اشترت بقولي:

هداية الامه الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٨٧ و لم تكذ قدرته من الأزل تدفع الانقلاب عنه و هو جلّ

بل مقتضاهما معا لو أثرا اجتمع الضدان إذ تغايرا

فإن توافقا تكاسرا معا أو واحد قطعا و إلّا ارتفعا

بل كان مقهورا على ما فعله عبد فلا يقدر أن يبده

بل ليس الاختيار ممّا خلقه أصلا و ليس قادرا أن يخلقه و لم تكذ قدرته من الأزل، تدفع الانقلاب عنه، و هو تعالى جلّ عن ذلك؛ يعني: أن المناط في تأثير العلم للإيجاب، إنما هو لزوم الانقلاب، و لا يندفع هذا الانقلاب عند تخلف العلم بمحض أن القدرة ازليته، بل مقتضاهما معا، لو أثرا اجتمع الوصفان الضدان له تعالى، الاضطرار بمقتضى العلم، و الاختيار بمقتضى الاقتدار؛ إذ هما؛ اي المقتضيان، تغايرا 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 إلّا ارتفعا، ان لم يمكن اجتماعهما بالتكاسر؛ لأن العلم و القدرة ليسا من الضدين اللذين لا يمكن ارتفاعهما، بل هما من المتخالفين يجوز اجتماعهما و ارتفاعهما، و اجتماع كلّ مع ضدّ الآخر.

و الحاصل: أنه لو فرض اقتضاء العلم للإيجاب، كان مقتضاه منافية لمقتضى القدرة، فلا بدّ من الالتزام باحد الوجوه الثلاثة: اما الثالث، فلا يمكن القول به في الصانع عقلا و هو كفر محض شرعا؛ و الأوّل، لا يعقل فرضه إلّا 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 بالمغلوبية و الانكسار، إقيا العلم أو القدرة، فليس له تعالى في فعله إلّا واحد منهما، فلو حكّنا 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 يبده، 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؛ اي لم يخلقه في الوجود اصلا؛ لأنّ العلم الأزلي ينافي الاختيار،

بل و ليس قادرا أن يخلقه، لأنّ العلم سبب للإيجاب، و معه لا مجال

هداية الامه الى معارف الائمة، 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 باللاقوع و الوقوع مجملا



بل علمه يحيط بالأشياء كما و كيفا قبل الابتلاء للاختيار فخلقه من المحال. هذا كله في النقص جوابا عن هذه الشبهة.

### [الجواب الحلي عن شبهة العلم]

و اما الجواب الحلي: فقد بينوا في حله أن اتبع العلم للمعلوم كيفما يقع؛ يعني، أن العلم يكون تابعا للمعلوم في كميته و حيثيته، فكلمة كان المعلوم عليه واقعا كان العلم له تابعا، و لا يغيره عما هو عليه، فما هو الممكن في ذاته لا يصيره العلم بالصير دور واجبا، او العلم بعدمه ممتنعا، فلا العلم ينقلب جهلا و لا المعلوم الممكن ينقلب الى الوجود أو الامتناع.

### [إشكال على الجواب الحلي وردّه]

و ردّ هذا الجواب، بأنّ الأمر بالعكس؛ يعني، أنّ المعلوم تابع للعلم، لأنّه سابق عليه، و المسبوق تابع للسابق، دون العكس، و كيف يكون السابق الأزلي تابعا للمتأخر اللاحق؟

و اجابوا عن ذلك، فقالوا: إنّ ذا؛ اي كونه تابعا، لا يراد به التبعية في الزمان بالتقدم و التأخر، بل التبعية في الموازنة في التطابق، فهذا الحكم أنّما هو أصل الوزان في الطباق، أخذ في هذه التبعية؛ يعني، أنّه لما كانت المطابقة و الموافقة بين العلم و المعلوم حقا 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 المطابقة. و قد مثل له الشارح الجديد للتجريد، 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 الشبهة، ألا أنّ في التعبير بتبعية العلم الأزلي، نوع حزاة مع تمكّن الخصم من الجدل و المغالطة فيه. و الأحسن في الجواب الحلي ما قلته:

### [جواب المصنّف الحلي عن هذه الشبهة]

و الحلّ عندي أنّه، اي العلم ما اشتملا حين التعلّق بالواقوع و الوقوع مجملا؛ اذ لا معنى لتعلّق علمه تعالى بالشىء اجمالا، بل علمه يحيط بالأشياء عينا كان أو فعلا، كما و كيفا قبل الابتلاء بها و قبل تحقّقها؛ اي يعلم الأشياء قبل كونها هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٦٨٩ و مثل ما يعلم شيئا لم يقع يعلم أن كيف يكون لو وقع

كعلمه بأنّه مؤجل مشروط أو مطلق أو معجل

و الجبر و الخيار كيفان هما؟ فهل يجبر أو خيار علما؟

و العلم لا يوجب محضا فعله إلا مع العلم بجبره له

و الشىء لا يكون إلا بقدر فأى ذين خطّ في فعل البشر

و يعلم الفعل كما قد قدره في اللوح أن يجبره أو يقدره

فعلمه به و علمه بأن قدره جبرا يجبر مقترن

و الخصم من أين له العلم بما قدره فهو برجم حكما

بل كان ممّا لا ارتياب للملأل أن خلق الإنسان مختار العمل بجميع جهاتها و خصوصياتهما، 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 مؤجل أو مشروط أو مطلق أو معجل، و غير ذلك من الكيفيات و الخصوصيات؛ فإنّ العلم يتعلّق بها قبل كون الشىء، كما يتعلّق بنفس

الشيء.

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 الشىء لا يكون إلّا بقدر كما تقدّم تفصيله. فأىّ ذين من الجبر أو الاختيار، خطّ عند الخصم فى فعل البشر؟ أيهما صار مكتوبا مقدّرا عليه عند تقدير الفعل؟

و هو تعالى إنّما يعلم الفعل كما قد قدره فى اللوح 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 بأن قدره عليه جبرا لا اختيارا، يوجب الجبر واقعا، و مثل هذا العلم، بجبر مقترن لا العلم بمجرد الوقوع و اللاوقوع. و الخصم من أين له العلم بما قد قدره الحكيم فى اللوح، و هذا العلم له غير حاصل، و الحكم بالجبر بدونه باطل. فهو برجم منه بالغيب حكما بالجبر، بل بالزعم عليه كان ممّا لا ارياب للملل لأهلها جميعا، و من المتفق عليه جميع الأديان لا- خصوص الاسلام، أن خلق الإنسان مختار العمل، و أنّه غير الجماد و الثبات 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 إنّ العلم موجب و لامدخل 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]

ثمّ 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 الذى 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 ادّى علمه بزعمهم الى الاضطرار، فإمّا ان لم يكن عالما بهذا الانجرار، فلزم الجهل فانقلب ما فرضناه علما جهلا، و إمّا 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 الإجبارا

و إن ترد زيادة البيان فاعلم هديت أنّ للرحمن

علم و قدرة مشيئة قضاء إرادة إذن و محو ما قضى  
و إن من أنكر واحدا كفرو المؤمن الذى بكلها أقر  
و إنما 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  
الاختيار، من حيث هو حتم؛ إذ حتم الوقوع للفعل لا- الإيجار 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 اتّضح بما قرّرنا بطلان  
هذه الشبهة تحقيقا.

### [زيادة إيضاح في بطلان هذه الشبهة]

و مع ذلك، إن ترد زيادة البيان في توضيح البطلان، فاعلم:

هديت الى الحقّ و الرشاد، أن 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 هى 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 إن من أنكر واحدا منها، كفر كما تقدّم.  
و المؤمن البالغ الصادق، هو الذى بكلها أقر، دون العلم فقط، لأنّ الإيمان بالصّيفات، كالإيمان بالذّات شرط في الإيمان الحقيقى. و  
إنما 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 التى لم يتمكّن 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 يغيّر الا يقتضى إيجاب ما به جرى

و الجمع أن العلم قد تعلّقا معلقا بغيره لا مطلقا

فعلمه معلق بما يشاء و ما يريد و له فيه المشاء

فهو كما يعلم شيئا فى الأزل يعلم أن لو شاء غيره فعل

فالعلم عن مشيئة تعلّقوا ما اقتضته لا يكون مطلقا

بل هى تكويئيه عزمية حتمية منها و لا حتمية

و حتمها بالجعل لا بالذّات 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 فى ذاته و نفسه أن يغيّر لكونه حادثا، لا يقتضى إيجاب ما به جرى؛ يعنى، أن الذى لا وجوب له فى نفسه،  
و يجوز التبدّل فيه كالمشيئة مثلا، لا- يقتضى ايجاب ما يجرى به من فعل المكلف، فإنّ كلّ شىء يجرى فى الكون بهذه الصفات  
المذكورة، و حيث ثبت له تعالى الصفات المختلفة المتنافية فى الاقتضاء، فلا بدّ من الجمع بينها.

[علمه تعالى بأفعال نفسه]

والجمع؛ أن العلم قد تعلقا بالشىء معلقا بغيره من الصفات لا مطلقا؛ اذ ليست الصفات منحصرة به، ولا الأشياء صادرة عنه بالانفراد، فعلمه تعالى معلق بما يشاء وما يريد، فإنه يعلم ما يشاء ويعلم ما يريد كما أنه يشاء ما علم و يريد ما علم. وله أيضا فيه؛ اى فيما يشاء و يريد المشاء؛ اى جعل لنفسه فى مشيئته مشيئة.

فهو كما يعلم شيئا فى الأزل يعلم أن لو شاء غيره فعل فيما جعل لمشيئته مشيئة، فالعلم عن مشيئة تعلقا بالشىء لا بدونها، وهى أيضا ما اقتضته لا يكون مطلقا، بحيث لا يجوز تخلفها مطلقا، بل هى نوعان تكوينية وعزيمة؛ اى تكليفية حتمية منها، ومنها لا حتمية، والحتم فى التكليف، هو محض الوجوب الذى لا يرضى بتركه، وفى التكوين الايجاب الذى لا مرد له، و حتمها؛ اى المشيئة أيضا بالجعل؛ اى بجعله تعالى لا- بالذات، لأن المشيئة، ليست كالعلم والقدرة ذاتية، فحتمها أيضا ليست بالذات فهو؛ اى الحتم له تعالى، العزم على الإثبات أو النفى، وعزمه على شىء، ليس إلا التزامه به و ليس عزمه مجبرا له ما التزمه على نفسه، وإن يكن أوفى بعهد أبرمه، و من أوفى بعهده من الله، هذا فى علمه تعالى بافعال نفسه.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٩٣ وعلمه بالفعل غير ملزم للعبد إن كانت بلا تحتم

إذ بعده المجال للمشيئة فشأنه الترخيص فى القضية

والعلم بالمشيئة المحتممة لم يلزم إلا ما هى المستلزمة

فإن يكن جبر كما توهموا فهو بحتم لا بعلم لازم

و لم يشاء لعبد فيما اكتسب تحتما إلا تحتم الطلب

إذ شرع الحكم لكل ما سعى والجبر والتكليف لن يجتمعا

والحتم فى وقوعه معلق أيضا على اختياره لا مطلق و اما علمه بافعال العبد، فيكون من حيث كونه معلقا على المشيئة على وجهين؛ كما قلت:

### [علمه تعالى بافعال العباد غير ملزم للعبد]

وعلمه بالفعل؛ اى بفعل العبد، غير ملزم للعبد إن كانت المشيئة بلا تحتم، إذ بعده؛ اى بعد العلم المجال للمشيئة، لأن علمه به لم يكن على وجه التنجيز، فشأنه على هذا الترخيص فى القضية، تكوينا أو تكليفا، دون الجبر والإلزام، والعلم بالمشيئة المحتممة لم يلزم إلا ما هى المستلزمة له؛ اى لا- يؤثر العلم اثرا زائدا سوى ما اوجبه الحتم، فإن يكن جبر كما توهموا، فهو بحتم لا بعلم لازم، لأن العلم معلق على المشيئة، والأشياء كلها مسببات عنها لا عنه، خلق الأشياء بالمشيئة.

فالمشيئة ان كان حتمية، أثرت اثر الايجاب، و لم يشاء الله تعالى لعبد فيما اكتسب تحتما إلا تحتم الطلب؛ يعنى، أنه تعالى لم يجعل لنفسه فى افعال العبد الاكتسابية مشيئة حتمية غير الطلبية؛ إذ شرع الحكم لكل ما سعى؛ كما قال تعالى: هداية الامة الى معارف الائمة؛

النص؛ ص ٦٩٣

إلا ما سعى و أن سعيه سوف يرى. فقد جعل لكل فعل من افعاله حكما من الأحكام الخمسة. و الجبر والتكليف لن يجتمعا معا ابدا، و حيث ثبت التكليف من عنده، فلا يمكن تحتم الفعل عليه، تحتما، تكوينيا، قهريا، يسلبه الاختيار كافعاله الغير الاختيارية، والحتم فى وقوعه اطاعة أو عصيانا، معلق أيضا على اختياره لا مطلق، فهو و ان كان بحسب المشيئة التكوينية حتميا، إلا أنه حتمى الوقوع اختياريا لا قهريا؛ يعنى، أن اختياره له محتوم عليه.

(١). النجم ٥٣: ٣٩ و ٤٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٩٤ إذن، ففى العاصى مشيتان له مشيئة عزيمة أن يفعله

مشيئة كونيئة أن يخلفه لا عن رضا وإن 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  
 لحكمه قضت ظهور رحمته أو غيرها من قدرة و نعمته  
 ثم إذا تغيرت مشيئته لم يتغير علمه و قدرته  
 إذ علق العلم على المشيئة قدرته غدت به جليئة  
 و في كتابه هدى لو يتبع إذ قال لو شاء لآمنوا جمع  
 و جاء من أمثاله في الباب ما يهتدى به أولو الألباب \*\*\*

### [للعاصى مشيتان: مشية عزيمة، و مشية كونيئة]

إذن، ففي العاصى ثبتت مشيتان له تعالى: إحداها مشيئة عزيمة طلبية أن يفعله، و الاخرى، مشيئة كونيئة حتمية أن يخلفه و يعصيه، و لكن لا عن رضا منه تعالى، و قد امضا ذلك له، و إن كان له أن يصرفه؛ اى و ان كانت له قدرة ذاتية على صرفه عن العصيان، و قد يرى ذلك؛ اى عدم الرضا بالشىء مع مشيئته و اردته في أفعاله تعالى أيضا. فيكره الشيطان مع إمهاله آياه، و يبغض الكافر و هو يخلقه مع علمه السابق بأنه سيكفر، و يمقت الفاجر، و هو يرزقه على فجوره و يبقيه، و ذلك لحكمه قضت ظهور رحمته أو غيرها من قدرة و نعمته، فقد خلق المؤمن و الكافر لئلا يتوهم أنه يعجز عن خلق الفاسق، و أنه لا يقدر إلا على خلق المجبول على طاعته، كالملائكة، و أنه يخلق الجميع ليظهر رحمته العامية و نعمته الخاصة باهله. و هكذا في وجود كلما هو مبغوض له تعالى حكمه، تقتضى ايجاده و ابقائه من ظهور الصفات.

### [تغير مشيئته بمشيئته الاخرى لا يلزم تغير علمه و قدرته الأزليين]

ثم إذا تغيرت مشيئته بمشيئة اخرى، لم يتغير علمه و قدرته الأزليين؛ إذ علق العلم على المشيئة كما تبين، فاذا كان عالما في الأزل بأنه لو شاء ان يغير ما شاء لفعل لم يكن فى تغييره مهما حصل ظهر خلاف ما علم به من الأول و قدرته غدت به؛ اى بالتغيير جليئة؛ يعنى، أن التغيير لا ينافى القدرة اقتضاء، بل هو مما يظهرها جلاء، و فى كتابه المنزل على نبيه (ص): هُدَى لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْمَعْنَى لَوْ يَتَّبِع، إذ قال لو شاء لآمنوا جمع، اشارة الى قوله تعالى: وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ

(١). البقرة ٢: ٢.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٩٥ و أما الآيات التى بها استدلل فلم تدل إلا بدعوى المستدل جميعاً. فإنه اثبت لنفسه المشيئة 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 فى الكتاب من أمثاله فى 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

[استدلهم بالآيات التى تشتمل على لفظ خالق كل شىء]

و أما الآيات التي بها استدلل على الجبر، فلم تدلّ إلّا بدعوى المستدلّ و بزعمه؛ اذ 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 فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ.  
 و في الأنعام: خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

(١). يونس ١٠: ٩٩.

(٢). الأنفال ٨: ٢٣.

(٣). النحل ١٦: ٩.

(٤). السجدة ٣٢: ١٣.

(٥). الاعراف ٧: ١٧٩.

(٦). الاعراف ٧: ١٧٦.

(٧). الأنعام ٦: ١٠٢.

(٨). الرعد ١٣: ١٦.

(٩). الزمر ٣٩: ٦٢.

(١٠). المؤمن ٤٠: ٦٢.

(١١). الأنعام ٦: ١٠١.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٦٩٦ فإن خلق كل شيء ظاهر في غير ما من العباد صادر و الشيء عمّ مطلقا لكن يخص بالحكم المقتضى في كل نص مع أنه بين عن مراده في نسبة الخلق الى عبادته و في القمر: إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ.

### [وردت بأن المراد من الشيء أجناس الموجودات في الأرض و السماء و ما بينهما]

و لا- دلالة فيها على المطلوب؛ فإن خلق كل شيء ظاهر في غير ما من العباد صادر؛ يعني، أن المراد به أجناس الموجودات على اختلافها في السماء و الأرض و ما بينهما، و الشيء و ان كان عمّ مطلقا، لكن يخص بالحكم المعلق عليه حسب المقتضى في كل نص؛ فإن الشيء على اطلاقه، يعمّ الله تعالى نفسه و علمه و سائر صفاته الذاتية، و يشمل الممتنع مع أن قوله: خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ و قوله: عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لا- يشملانها قطعا، و ليس إلّا لأن الشيء مخصّص بمقتضى الحكم، فإن الخلق و القدرة، لا تتعلقان به تعالى و لا بالمتنع.

و امّا افعال العباد، فإنها و ان لم تكن كالممتنع، إلّا أن قرينه المقام (و هي المخاطبة مع المشركين و الاحتجاج على المعاندين)، اوجبت ظهور الشيء 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 عبادته؛ كقوله: أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ. و قوله: وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ

الطَّيْرِ ... و قوله:

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. . و قوله: أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ.

فهذه النسبة الصريحة، تدل على عدم انحصار اطلاق الخالقية به تعالى، فالانحصار المفهوم من قوله خالق كل شئ، 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). الصافات ٣٧: ١٢٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، 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 أوجبه أو حسن تأييد على ما طلبه

و ربّما كان جزاء من عمل و كيف كان ليس جبرا ما فعل

**[استدلّ لهم بقوله تعالى: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ]**

و ممّا استدلّ به، قوله تعالى: وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ، و هو عندهم صريح فى خلق الأعمال، لأنّ المعنى: خلقكم، و خلق ما تعملون.

و الجواب عنه، ما قلت: و قوله: «ما تعملون»، قد عنى به ما كان منه ينحتون الوثنا من الاحجار و الأخشاب، لا افعال العباد من كلّ ذى صلاح أو فساد، بل قوله «تعملون» 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 النحت 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 استدلّ به، ما دلّ على نسبة الايمان و الطاعات إليه تعالى جعلاء 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 الإيمان إليه تعالى للتوفيق الامتنانى التفضلى، اما زيادة على الذى قد أوجبه 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 الائمة، النص، ص: ٦٩٨ و كتب الإيمان ككتب الغلبة لا يوجب القهر على ما كتبه

و إذ رميت دلّ أنّه رمى فالتفنى أنّ رميه ما هزما

بل رمى ربّه الذي قد نثره و إن 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 أنّ جعلها منه تعالى في العبد على هذا النحو الخاصّ، ليست إلّا مجازفة من غير دلالة كاشفة.

و أيضا كتب الإيمان، ليس إلّا ككتب الغلبة في الآية المتقدمة عليها، و هي قوله تعالى: كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي، لا يوجب القهر على ما كتبه، فإنّ غلبته تعالى و غلبة 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 ممّا استدلّ به، قوله تعالى: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. حيث نفى الرمي عن النبي (ص)، مع أنّه رمى، و ليس ذلك إلّا من جهة أنّ الرامي الحقيقي و فاعل الرمي في الحقيقة، ليس إلّا الله.

و قد اجبت عنه بقولي: و إذ رميت دلّ أنّه (ص) رمى لنسبة الرمي إليه، فالتفنى في قوله «و ما رميت»، معناه أنّ رميه ما هزما القوم؛ يعني، أنّ الهزيمة المقصودة من الرمي، لم تكن برميك، بل رمى ربّه هزمهم، فإنّه تعالى رمى، و رميه هو الذي قد نثره و كثره، حتّى اصاب العيون كلّها، على بعد جلّهم لو لا كلّهم عن مرمي رسول الله (ص).

و إن أبوا عن ذلك، فذا مقام خاصّ، نصره الله تعالى فيه؛ يعني، أنّه لمّا اراد الله نصره، جعل كفّه آله لرميه، و ليس اذا اقتضى مقام خاصّ شيئا ان يقاس به كلّ مقام.

**[و مما استدل به، قوله تعالى: فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ]**

و ممّا استدلّ به، قوله تعالى: فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ و ان فعل العبد ممّا يريد، فيكون فاعلا له دون العبد.

(١). المجادلة ٥٨: ٢١.

(٢). الانفال ٨: ١٧.

(٣). هود ١١: ١٠٧.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٦٩٩ و ليس في فعّال ما يريد أنّ كيف فاعل و ما يريد

فإنّما له إرادتان كذاك ما يتلوها فعالان

و الكلّ من عند الإله قد عنى به البلاء سيّئا أو حسنا



لذاك في السبب بعد الحسنه يقول من نفسك و هو كونه و الجواب عنه ما قلت: و ليس في «فعل ما يريد»، أن كيف فاعل؟ و أنه ما ذا يريد؟ فإنما له إرادتان على ما تقدم: تكويتيه و طلبيه، كذاك ما يتلوها أيضا فعلا، لأن الفعل تابع للإرادة، فيكون فعله بالواسطة اذا كانت الإرادة طلبيه، و بغير الوساطه اذا كانت تكويتيه. فان كان قوله: فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ مخصوصا بالتكويتيات، كما هو ظاهر، فهو خارج عن محلّ الكلام، و ان اريد به الأعم، يؤخذ بالإطلاق و يقيد كلّ مورد بمقتضاه.

### [و مما استدل به، قوله تعالى: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ]

و مما استدلّ به قوله تعالى: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ؛ اي كلّ 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، اي نعمه و رخاء، يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ إِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ مِنَ الْقَحْطِ وَ الْغَلَاءِ وَ الطَّاعُونَ وَ الْوَبَاءُ، يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ اذ كانوا يَطِّبُونَ به فقال تعالى: قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ. لذاك في السبب بعد الحسنه تأديبا و عقوبه لسيئ الأعمال، يقول من نفسك، و هو كونه حيث قال: ما أصابك من حسنه فمن الله و ما أصابك من سيئه فمن نفسك. و لو لا ذلك، فهذه الآية معارضه للأولى و شاهده على خلافهم.

### [و مما استدل به، قوله تعالى: أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ]

و مما استدلّ به ما دلّ على أن الكفر و الطغيان بالختم و الطبع؛ كقوله: خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ و قوله: 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 محدثه

بل ذاك حرمان من التفقه لا سلب الاختيار عمّا يشتهي

و ما تشاءون فمدح الخيره على الرضا أو هو ذم الكفرة و قد اجبت عنها بقولي: و الختم و الطبع جزاء أحدثه بعد العمل عن كفر أو عن سيئات محدثه، 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 في كثير من الآيات بأنه على سبيل المجازات كقوله: وَقَوْلِهِمْ 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؛ اي الختم، ليس إلّا حرمان للقلوب من التفقه؛ كما في هذه الآيات و غيرها، لا سلب الاختيار عمّا يشتهي. فإن العمى و عدم

التفقه لا ينافي الاختيار، وان كان يوجب التواني عن الاختيار.

### [و مما استدل به، قوله تعالى: وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ]

و مما استدل به، قوله في الدهر وفي التكوير: وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وهو توقيف مشيئة العبد على مشيئة الله. وهذا هو الجبر. والجواب عنه ما قلت: «و ما تشاءون» لا يخلو عن احد امرين: اما أنه على سبيل المدح أو الذم؛ وعلى الأول، فمدح الخيرة من عباده، وهم اهل بيت الوحي (ع) على الرضا والتسليم، وذلك بان يكون جملة مستقلة مقطوعة عما قبلها، والمعنى: انكم لا تشاءون شيئا بهوى انفسكم لحسن عبوديتكم و توطين انفسكم على الرضا والتسليم،

(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 بان يشاء منهم رهبا وليس إن تم يفيد الأشعري إذ هو غير الفعل لم يجبر إلا ان يشاء الله ذلك الشيء. وقد ورد عنهم (ع) هذا المعنى، فعن ابي الحسن الثالث (ع)، قال:

«إن الله - تبارك و تعالی - جعل قلوب الائمة (ع) موارد لإرادته، اذا شاء شيئا شاءوا، وهو قوله: وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ.»

و عن القائم (ع)، سئل عن المفوضة، فقال (ع): «كذبوا، بل قلوبنا أوعية لارادته، فاذا شاء شيئا، شئنا، ثم تلا هذه الآية وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ.»

اقول: المراد بالمفوضة هنا، المفوضة الغلاة، الذين يزعمون أن الأمر مفوض الى الائمة (ع) و أنهم كلما شاءوا شيئا فعلوه.

و على الثاني، فهو ما قلت: أو هو ذم الكفرة الفجرة، على ان يكون متصله بما قبلها، فقد ذمهم بأنهم لا يؤمنون و لا يتخذون السبيل في قوله: فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا و لا يستقيمون على الدين؛ كما قال: لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ وَمَا تَشَاؤُنَ.

و الحاصل: أنهم لا- يؤمنون رغبا و طوعا من غير كره و اجبار، إلا بان يشاء منهم رهبا بان يقهرهم عليه بوجه؛ كما قال: إِنَّ نَشَأَ نَزَّلَ 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 المشيئات 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 في 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 التي أثبتت المشيئة شأنية فلم تكن جليئة

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 المعذرين بالمشاء أن بالبلاغ لا بقهر ما نشاء

### [و مما استدل به، الآيات التى ثبت له تعالى المشية الشائية التعليقية]

و مما استدل به، الآيات التى ثبت له تعالى المشية الشائية التعليقية؛ مثل:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتُلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ. و لَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ و لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا. و نظائرها كثيرة.

و الجواب عنها، ما قلت: أما التى أثبتت المشية شائية، فلم تكن جائية فى أنها؛ اى المشية اذا تحققت، كانت بالجبر و الإيجاب، فإن غاية مفادها، أن له تعالى مشية التغيير و التبديل، و هذا مما لا شبهة فيه و لا مجال للإنكار. و أما أن ذلك منه على وجه الجبر، فلا دلالة فيها، بل جاز أن تكون بالأسباب، بازاحة العلل عن الايمان و تثبيت القلوب على الموادعة 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 النبى فى سبيل الدعوة و التبليغ و حرصه عليها، فكان فى الدعوة غير متعب نفسه، فقال تعالى:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَ فَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ و مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ يَجْعَلُ الرُّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ.

و قال: لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ.

و قال: و إِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ اشْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغَى 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 الائمة، النص، ص: ٧٠٣

أَوْ سَلِمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بَأْيُهُ و لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تُكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ و الْمُؤْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ.

و قال: اتَّبِعْ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ و أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ و لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا و مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا و مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ.

و قال: لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً و مَنَاجَا و لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً و لَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ.

و هذه الآية كالأولى صريحة فى نفس الإكراه و أن عدم مشية الوحدة، مع امكانها عليه بالقهر أو بوجه تسيبى 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 طلبية. قال الله تعالى:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ.

وقال: قال الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا 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 بالبلاغ لا بقهر ما نشاء؛ يعنى، أن مشيئتنا من العباد فى عدم الشرك 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 يضل من يشاء يثبت أن فيهما له المشاء و ليس فيه كيف يهدى و يضل فليس فيه حجة للمستدل و لم يدل أنهما من الأزل أو حتما 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 استدل به أيضا، ما ينسب الهداية و الاضلال إليه تعالى؛ كقوله تعالى:

مَنْ يَشَأِ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأِ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ.

وقوله: مَنْ يُضِلِّ اللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَيَذَرُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ.

وقوله: لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ.

وقوله: وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَشْتَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ.

وقوله: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ.

وقوله: وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ، هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. و امثالها من الآيات.

و الجواب عنها، ما قلت: و إن يهدى من يشاء، و يضل من يشاء، أما يثبت أن فيهما؛ اى فى الهداية و الاضلال له تعالى المشاء أيضا، كغيرهما من الاشياء، و لكن ليس فيه كيف يهدى و يضل؟ و أنه بالتوفيق و الأسباب أو بالجبر و الإيجاب؟ فليس فيه حجة للمستدل، لعدم الصراحة، و لم يدل أيضا أنهما من الأزل أو حتما، 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. أما الحدوث، فإنه مبان من تعليقهما على وجه و سبب حادث من غير حاجة الى مزيد بيان؛ و أما 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 الأئمة، 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 شيء، 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 موعظة للمتقين.

و قوله: و أنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم و لعلهم يتفكرون.

و قوله: و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٠٦ وهو بشرح صدر أو تحبيب أو نور أو تأييد أو تسيب

و منه تثبيت و كلّ ذا لربّ و ليس للنبى يهدى من أحبّ؟

و ربّما ساقتهما الأعمال حقّ بها الهدى أو الإضلال سبيل المؤمنين نُورُهُ ما تَوَلَّى. و قال: وَ كَذَلِكَ نُؤَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ.

**[الهداية الخاصة زائدة على الهداية العامة بامور]**

و هو؛ اى الهدى الخاصّ، زائدا على الهداية العامة بامور، و الاضلال فى كلّ امر منها منعه ذلك الأمر، فأما 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 فَضَلَّ مِنَ اللَّهِ وَنِعْمَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.؛

أو نور؛ كما قال: أَمَمَنْ 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 تأييد؛ كما قال: وَآتَاهُمْ بَرُوحٍ 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 تثبيت؛ كما قال: يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ. .

و كلّ ذا ممّا ذكر لربّ - تبارك و تعالى - خاصه، و ليس للنبى 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 وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ. و قال: إِنَّ تَحْرِصَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَ مَا

لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ.

### [ربما تكون أعمال العبد سببا للهداية والضلالة]

و ربما ساقتهما؛ اى الهداية و الاضلال، الأعمال التي يعملها العبد، فوجب و حق بها من الله تعالى الهدى لأهله أو الإضلال لأهله؛ كما قال تعالى:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَن هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَن حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ .

وقال: وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُومًا وَبُكْمًا فِي الظُّلُمَاتِ مَن يَشَاءُ اللَّهُ يُضِلُّهُ وَمَن يَشَاءُ يُجْعَلُهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ .

وقال: فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَ تَرِيدُونَ أَن تَهْدُوا مَن أَضَلَّ اللَّهُ وَمَن يُضِلِّ اللَّهُ فَلَن 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 مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَن يُنَاصِرُ. وقال: بَلْ زَيْنَ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَصِيدُوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَن يُضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ. و

قال: أَمْ مَن زَيْنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسِبْنَا فَإِنَّ اللَّهَ يُوْضِلُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسِرَاتٍ. وقال: بَلِ اتَّبَعَ

الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَن أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ. وقال: أَمْ أَرَأَيْتَ مَنِ 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 الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٠٨ و قد يكونان بالافتتان في حكم أو في أمر امتحاني عِلْمٍ وَحَتَمَ 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 كرر 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؛ اى الهداية و الاضلال بالافتتان فى حكم على الأنفس، كالجهد مثلا، او على الأموال، كالزكاة، او على تولية العامة كنصب الإمام مثلا؛ أو فى أمر امتحانى من بلاء سماوى أو ارضى فى الابدان و النفوس؛ او فتنه فى الدين كابتداع المبدعات، مثل فتنه السامرى؛ او فى الناس بالقتل و القتال فى طلب الرئاسة، فيفتن الناس عند شىء 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: **إِن هِيَ إِلَّا فَتَنَتَكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ.**

و فى الآية المتقدمة و ما أُرسلنا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ. و قال: **وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَصَتْ غَزَلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةِ أَنْكَاثٍ تَتَحَدُّونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبُلُوكُمْ اللَّهُ بِهِ وَ لِيُبَيِّنَ 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 الإضلال 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؛ اى هداة؛ كما قال: **لَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَ لَوْ أَشِيعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَ هُمْ مُعْرِضُونَ.** و كيف يكون الإضلال به تعالى، و قد نسب إليهم الضلال، فهو مكتسب منهم بالاختيار لا- حاصل بالاجبار. قال تعالى: **وَ أَمَّا تَمُودُ 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 الإضلال 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 الى المضلين من الإنسان.

فمن نسبته الى الشيطان، قوله:

و يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا.

و قوله: إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ التَّقَى 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 اثْنَا قُلُوبًا إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى.

و قوله: فَرِيقًا هَدَى وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ.

و قوله حاكيا عنه: قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ.

و قوله: وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوَنَّهُمْ فِي الْعَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ.

و عن الباقر (ع)؛ قال: «أ ليس هؤلاء يعرفون فلانا و فلانا؟ قلت: بلى، قال (ع):

أ ترى ان الله هو الذي اوقع في قلوبهم معرفة هؤلاء، و الله ما اوقع ذلك في قلوبهم الا الشيطان لا و الله ما الهم المؤمنين حقنا الا الله.»

و من نسبته الى المضلين، قوله تعالى حاكيا عن اهل النار:

تَاللَّهِ إِن 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 كُبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا.

(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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧١١ و ليس في 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: وَأَصْلُهُمُ السَّامِرِيُّ فَأَخْرَجَ لَهُمْ عَجَلًا جَسَدًا لَهُ خُورًا.

و قوله: وَمَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ وَإِنَّهُمْ لَيَصِيدُونَ النَّاسَ مِنَ الشَّيْطَانِ فَالْيَايَةُ بِظَاهَرِهَا نَاطِقَةٌ بِأَنَّهُ تَعَالَى خَلْقَ خَلْقًا كَثِيرًا لِلنَّارِ، و ليس فيها أنه كيف خلقهم لها إلا أن الاجبار لا يكون إلا عن علم، فهي حاكية عن علمه السابق باستحقاقهم للنار. و قد شياطين الانس و الجن.

### [و مما استدل به، قوله تعالى: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ]

و مما استدل به قوله تعالى: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ.

و الجواب عنه، ما قلت: و ليس في 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 بظاها ناطقة بأنه تعالى خلق خلقا كثيرا للنار، و ليس فيها أنه كيف خلقهم لها إلا أن الاجبار لا يكون إلا عن علم، فهي حاكية عن علمه السابق باستحقاقهم للنار. و قد شرح وجه الاستحقاق في مواضع اخر من كتابه بقولهم:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا. جَزَاءً 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 في 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 اتكلا المختار، و العدل و العفو و الغفران و الرحمة في المطيعين و الفجار

### مما استدل به، قوله تعالى: أَنْ اللَّهُ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ

و مما استدلّ 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 استجيبوا ما يناسب هذا الطلب، و حملة على ما يؤدّي الجبر، ينافى ذلك، فإنّ المعنى يصير هكذا: استجيبوا دعوة الإيمان و غيره ممّا فيه حياتكم، و اعلموا أنّي امنعكم عن الاستجابة و لا يتفوّه بمثل ذلك عاقل، فضلا عن الحكيم.

و أيضا الجبر في إرادة المذى هو معنى الحيلولة بين القلب، نقض الغرض، و كيف يأمر الحكيم بالاستجابة، و يبعث لذلك رسولا، ثم يحول بين المدعوّ و بين قلبه، فيمنعه عن إرادة الاستجابة؟ و هو تعالى يقول: وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَغْدٍ قُوَّةً أَنْكَاثًا. هذا، مع أن ما نرى في المشهود، خلاف ما فرض من الحيلولة، فإنّا نرى أن 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، أن 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 اتكلا، و هذا على وجه الدوام لا على المشيئة. و بهذا فسرها الصادق (ع) حيث قال:

«يحول بينه و بين ان يعلم أن الباطل حقّ.» و قال (ع) في هذا المعنى أيضا لا

(١). الانفال ٨: ٢٤.

(٢). النحل ١٦: ٩٢.

(٣). البحار ٥: ١٥٨ / ١٢.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧١٣ فكان ردّ من أبي 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 الاختبار فليكن منهم ذاك باختيار

و الله غالب على من دافعه كإخوة الصديق لا ما شرعه

ما يفتح الله فلا ممسك له و لا لما يمسه من أرسله \*\*\* على وجه التفسير لها: «لا يستيقن القلب انّ الحقّ باطل ابدًا و لا يستيقن انّ

الباطل حقّ ابدًا.»

وقال (ع) أيضا: «ابى الله ان يعرّف باطلا حقًا، ابى الله ان يجعل الحقّ فى 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، مدّعيا العلم بأنّ ما يدعوه إليه التّبى (ص) غير حقّ، فهو يقول: «قلوبنا غلف»، او يقول: ما نفقه كثيرًا ممّا تقول، يقول ذلك مظهرًا أنّه يكون موقنا به؛ فقال الله تعالى: اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَلَا تَقُولُوا إِنَّا نَعْلَمُ أَنَّ مَا تَدْعُونَا إِلَيْهِ لَيْسَ بِحَيَاةٍ، او ليس من الله وَاغْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ ان يعلم أنّ الحقّ باطل، او يعلم أنّ الباطل الذى يعتقده حقّ 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 ممّا استدلّ به قوله: فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ تَزَهَّقَ أَنْفُسُهُمْ وَ هُمْ كَافِرُونَ. و الجواب عنه، ما قلت: و اما تزهد 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧١٤

### و مما استدل به قوله: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.

و الجواب عنه ما قلت: أمّا قوله: «فمنكم كافر»، فاخبر بأنّ بعض خلقه قد كفر به، أمّا فى الذرّ؛ كما جاءت به روايات، أو فى دار الاختيار؛ و ايهما كان، فلا صراحة فيه بأنّه كان عن قهر و اجبار، فليكن منهم ذاك باختيار؛ اما فى الذرّ، فقد تقدّم فى الفطرة بأنّ الله تعالى جعل فيهم ما اذا سألهم اجابوه، و اما فى هذه الدار فاعطاء قوى الاختيار ممّا لا يقبل الانكار.

### و مما استدلّ به قوله: وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ

و لا- يخلو الاستدلال به عن تحريف، لأنّه استدلال بجزء الكلام و تمام الآية يوضح المراد، قال تعالى: وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِيُعَلِّمَهُ 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، فإنّ الغلبة، لا تكون إلّا مع المدافعة، و لا مدافعة للخلق مع الخالق إلّا بمدافعة القضاء، بتسيبات خلقية من البغى و المكر و الخدعة و غيرها، كاخوة يوسف الصديق حيث فعلوا به ما فعلوا، فارادوا ان يدافعوا به ما قدره الله تعالى له. فالآية فى الغلبة على امره من التكوينية على من نازعه و خصمه فيها، لا على ما شرعه؛ فإنّه ظاهر أنّه لا يغلب على من خالفه فى شرعه مع كثرة المخالفين، بل يذرهم فى حوضهم 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 ولا لما يمسه من أرسله و هو قوله تعالى: ما 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 الأمة.» 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

(١). البحار ٥: ٤ / ٦.

(٢). البحار ٧٥: ٩ / ٤٨.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧١٦ و إن يخص بمؤمن فهو الولي و إن يعم فليس عن قهر يلي

و ما له مانع أعطى أو منع شأني 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 أنه يحول بين المرء و قلبه. و

أيضا إن يخص بمؤمن لبعض النقول أو لظهور العباد في المؤمنين، فهو الولي؛ فإن الله ولي المؤمنين، يوليهم بما يقتضى صلاحهم الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور .

و إن يعم، فليس عن قهر يلي، بل التقلب، يكون بالترزين و التحبيب؛ كما قلب قلوب اخوة يوسف حين ارادوا قتله؛ و كما يقول: حَبَّبَ إِلَيْكُمُ 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 شأني إن أراد تكويننا يقع؛ يعنى، أنه قضيه شأنية في التكوينية، اذا اراد الله

شيئا فلا مرد له و لو فرض عمومه للطلبية، و ان كان خلاف ظاهر الاعطاء و المنع، فهي أيضا شأنية، كقوله:

لَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ.

و مع ذلك، لا يلزم ان تكون قهرية غير اختيارية على ما تقدم، بل وزانها في الاعطاء، و زان قوله: وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا. و

وزانها في 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: ٩ / ٤٨.

(٢). البقرة ٢: ٢٥٧.

(٣). الحجرات 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧١٧ و ليس في الناس معادن النظر إلا إلى حدود أصناف البشر

فمن رسول أو نبي أو وصي و من مشوب خلطه و خالص و الكل ذو حد و لن يؤثر اجبرا و إن في طبعه قد أثرا و مثله ميسر لما خلق إن كان يعني أن كلا يفترق

ما كل 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 النظر، إلا إلى حدود أصناف البشر، فمن رسول أو نبي أو وصي، 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 صرحت بذلك اخبار الطينة. و من خالص من الغش لا يشوب خلطه شيء. و الكل من الأصناف ذو حد و لن يؤثر الجبر لذي الحد، و إن في طبعه قد أثرا؛ يعني، أن الخصوصية الحديدية الخلقية، و ان كانت تؤثر في طبع المحدود بها، فيميل كل الى ما يوافق طبعه، إلا أنها ليست بحيث توجب قهره عليه، فيكون ما يفعله خارجا عن اختياره.

**و منها: قوله (ص): «اعملوا فكل ميسر لما خلق له.»**

**إشارة**

و الجواب عنه، ما قلت: و مثله؛ اي مثل الناس معادن قوله كل ميسر لما خلق له، إن كان يعني أن كلا يفترق، و يختلف في الخلقة؛ فإن غاية ثبوت الاختلاف في الحدود الطبيعية المقتضية لاختلاف الميول و الشهوات، دون المؤثرة في سلب الاختيار، و الذي يزيد على قوله «الناس معادن» أن كلا 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 الائمة، النص، ص: ٧١٨ و لا أبالي، كذراً أعلم بأنه يقضى على ما علما و اما على ما فسره 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 فكل ميسر لما خلق له؟ فقال (ع): إن الله - عز و جل - خلق الجن و الانس ليعبدوه، فيسير كلا لما خلق له، فالويل لمن استحب العمى على الهدى.» فعلى هذا التفسير، فكلامه (ص) دال على اعطاء الاستطاعة و الاختيار، لا على القهر و الاجبار

**و منها: الجملة الواردة في الأحاديث القدسية: «هؤلاء الى الجنة، و هؤلاء الى النار و لا أبالي.»**

و الجواب عنها، ما قلت: و لا أبالي في هذا الحديث، كذراً لجهنم، إنما أعلم الله تعالى بأنه يقضى على ما علما من كل 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.**

وقد 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 أنّ 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 تحريرا، كما أنّ كثيرا 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 امّا على اصولنا، فليس شيء إلّا و هو مجعول مصنوع، مع أنّ مجرد كونهما غير ذاتيين لا يجدى في عدم اقتضائهما الجبر، فإنّ الجعل أيضا 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 بالذاتي ما ليس اكتسابيا و ما لا انفكاك له.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧١٩ في بطن أمه سعيد أو شقي من سبق علم باكتساب لاحق و ليس فيه أنّه قد خلقا في ذا سعادة و في 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 منطق فليسقط أو يحمل على ما وافقه و عند عترة الهدى هاتان وصفان كسيان 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 بقولي:

في بطن أمه سعيد أو شقي، فهو من سبق علم باكتساب لاحق، مثل قوله:

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ ، و ليس فيه أنّه تعالى قد خلقا في ذا سعادة و في ذاك الشقاء، كخلق شهوة و جوع و غضب، فإنّها حالات طبيعيتها مخلوقة بنفسها، أو أن تكونا بعد ذاك؛ اي بعد كونهما مخلوقتين في تأثيرهما كالسبب؛ اي ليس في الحديث دلالة على أنّهما على فرض كونهما مخلوقتين، تكونان كالسبب، تؤثّران فيهما اي في السعيد و الشقي كالنار التي تؤثّر في الإحراق.

و إن يتمّ فرضا على الإيجاب؛ يعني، لو فرضنا و سلّمنا تمامية دلالة الحديث على الجبر بتسلّم هذه المراتب، إذن، يعارض الكتاب منطق؛ لأنّ منطق الكتاب، صريح في الاختيار على ما سيأتى تفصيله، و من ذلك قوله تعالى: ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ. و مع معارضته للكتاب، فليسقط أو يحمل على ما وافقه؛ كما هو الحكم في كلّ حديث مخالف للكتاب. هذا محصل الجواب عن شبهة السعادة و الشقاوة بمقتضى هذا الحديث، من حيث أنّه حديث منقول عن النبي (ص).

### [و عندهم (ع): الشقاوة و السعادة، و صفان اكتسابيان للعبد]

و امّا مقتضى التّظر فيهما من حيث هما، فالحقّ فيهما ما ورد عن اهل بيت الوحي، و تفصيله ما قلت:

و عند عترة الهدى هاتان؛ اي السعادة و الشقاوة، و صفان كسيان للعبد، مكتوبان له من الله لا مخلوقان خلقهما الله فيه، و قد كتبهما و



قدّرها له من قبل خلق العبد كالأجال و الأرزاق التي كتبها قبل خلقه، و إنّما كتبهما لمن كتب علما به؛ اي

(١). الاعراف ٧: ١٧٩.

(٢). عبس ٨٠: ٢٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٢٠

بالعبد بخاتم الأعمال له. فعن امير المؤمنين (ع)، أنّه قال:

«حقيقة السعادة ان يختم الرجل عمله بالسعادة، و حقيقة 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) في قول الله: رَبَّنَا عَلَبْتُ عَيْنَا شِفْوَتْنَا وَ كُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ. قال (ع): «باعمالهم شقوا.»

و عنه (ع) في جواب الزنديق بعد انكاره (ع) عليه، بأنّ الله لم يخلق الكفر، و أنّه 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 فيجرّه الى النجاة، و الشقاوة سبب

خذلان، تمسك به الشقى فيجره الى الهلكة.»

اقول: المراد بالسبب، العمل.

و عن ابن ابي عمير، قال: سألت موسى بن جعفر (ع) عن معنى قول رسول الله (ص):

الشقى شقى في بطن أمه، و السعيد سعيد في بطن أمه، فقال (ع): الشقى من علم الله و هو في بطن أمه أنّه سيعمل اعمال الاشقياء، و

السعيد من علم الله و هو في بطن أمه أنّه سيعمل اعمال السعداء؛ قلت له: فما معنى قوله (ص): اعملوا فكلّ ميسر لما خلق له ...»

و قد تقدّم الحديث. و فى الحديث المتقدم فى تفسير الأمر بين الأمرين فى شرح هذا البيت «و علمه اولى بان يوافقه.»

عن ابي بصير، عن الصادق (ع)، قال: (سأله رجل، فقال: جعلت فداك يا ابن رسول الله! من اين لحق الشقاء اهل المعصية؟): و هب

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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٢١ و الخلق فى كلامهم خلق قدرأو تبعا أو خلق ما به الأثر

كطينة خبيثة أو طيبة يهوى بها العبد الى ما اكتسبه

من دون أن تكون مميّا قهره بل جاز فى الشقاء أن يغيّره اقول: معنى سبق العلم و جفّ القلم بهذه الأشياء، أنّها من الحتميات التي لا

تتغير ولا تبدل.

و عن البرنطى عن الرضا (ع)، قال: «سمعته يقول: جفّ القلم بحقيقة الكتاب من الله بالسعادة لمن آمن، و بالشقاوة من الله لمن كذب و عصى».

و عن البرنطى، عنه (ع) أيضا فى «النتفة»: «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) فى «النتفة»: «ثم يبعث الله- عزّ و جلّ- ملك الأرحام، فياخذها فيصعد بها الى الله- عزّ و جلّ-، فيقف منه ما شاء الله، فيقول: يا إلهى! أذكر أم انثى؟ فيوحى الله- عزّ و جلّ- من ذلك ما يشاء، و يكتب الملك؛ ثم يقول: إلهى أشتى أم سعيد؟ فيوحى الله- عزّ و جلّ- من ذلك ما يشاء؛ فيقول: اللهم كم رزقه و ما اجله؟

ثم يكتب، و يكتب كل شىء يصيبه فى الدنيا بين عينيه، ثم يرجع به فيردّه الى الرحم، فذلك قول الله- عزّ و جلّ-: ما أصاب من مُصيبةٍ فى الأرضِ و لا فى أنفسكم إلا فى كتابٍ من قبل أن نبرأها.»

### [و الخلق فى كلامهم (ع) إما بمعنى خلق القدر، أو بمعنى خلق ما تحصل به السعادة و الشقاوة]

و الخلق فى كلامهم (ع) متى يوجد من ذلك، أما يراد به خلق قدر؛ كما مرّ قول الرضا (ع) فى خلق الأعمال: «أنها مخلوقة خلق قدر»، أو يراد أنهما مخلوقتان تبعا لخلق ذات السعيد و الشقى؛ فإنه تعالى اذا كان خلقهما مع علمه بمآل امرهما من السعادة و الشقاوة، فقد خلقهما أيضا بخلقهما، فهو تعالى إنما خلق السعيد و الشقى، لا أنه خلق السعادة فى السعيد و الشقاوة فى الشقى؛ أو يراد به خلق ما به يحصل هذا الأثر؛ اى 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 ممّا قهره على ما يهواه.

و ممّا اطلق عليهما لفظ الخلقه روايه ابى الجارود فى قوله تعالى: كَمَا يَدَّأكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ. قال: «خلقهم مؤمنا و كافرا و شقيتا و سعيدا، و كذلك يعودون يوم القيامة مهتد و ضالّ، 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): الشقى شقى فى بطن أمه، و السعيد سعيد فى بطن أمه.»

و قول الصادق (ع) فى حديث ابن حازم الآتى: «انّ الله- عزّ و جلّ- خلق السعادة و الشقاوة قبل ان يخلق خلقه.»

### [بيان ما يوهم هذه الشبهة]

و ممّا يوهم ذلك، ما عن الباقر (ع) فى اخراج ذرية آدم، قال: «يا رب! لو كنت خلقتهم على مثال واحد، و قدر واحد، و طبيعته واحدة

«...»، و «إنما خلقت الجنّ و الانس ليعبدون»، «و خلقت الجنة لمن عبدني و اطاعني و أتبع رسلي و لا أبالي، و خلقت النار لمن كفر بي و عصاني و لم يتبع رسلي و لا- أبالي»، «و بعلمى النافذ فيهم، خالفت بين صورهم و اجسامهم و ألوانهم و اعمارهم و ارزاقهم و طاعتهم و معصيتهم، فجعلت منهم السعيد و الشقى، و البصير و الاعمى، و القصير و الطويل و الجميل و الذميم، و العالم و الجاهل، و الغنى و الفقير، و المطيع و العاصى، و الصحيح و السقيم و من به الزمانه، و من لا عاهه به ...» الحديث.

### وجه الإيهام:

أنّ السّؤال عن اختلاف الدرّية فى الخلقة، لكنّه مندفع بالتأمّل، فإنّ المراد بالخلق هنا، الجعل الذى يعمّ التقدير و التكوير، بقريته الجمع بين ما هو من التكوين كالأعمى و البصير، و الطويل و القصير و ما هو من التقدير كالعالم و الجاهل و الغنى و الفقير، فيكون الشقىّ و السعيد من هذا النوع؛ لأنّه قال: «و إنّما خلقت الجنّ و الانس ليعبدون».

(١). الاعراف 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]

و الحاصل: أنّ ما اطلق عليهما الخلقة، غير صريح فى أنّهما مخلوقتان بذاتهما، او ان خلقهما على فرض كونهما مخلوقين على وجه السببية و العلة القاهرة؛ بل جاز فى الشقاء أن يغيره الله، او العبد أيضا، ما لم يكن تحتم المشاء منه تعالى علما منه، بأن حق له الشقاء؛ كما قال تعالى: إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ.

و قد قال الحسين (ع)، حين سأله رسول ابن زياد جواب مكتوبه: «ما له عندى جواب، لأنّه حقت عليه كلمة العذاب».

و قد تقدّم فيما تقدّم ان تحتم المشية، لا يوجب سلب الاختيار، بل كلّ ما يفعله، فهو يارادته و اختياره، مع أنّ حتمية الشقاء، إنّما هى بوجود اسبابها التى لا يمكنه الخروج و مخالفته هوى النفس فيها.

### [بيان ما ورد عنهم (ع) فى جواز تغيير الشقاوة]

و ممّا نصّ على جواز التغيير، ما عن هشام بن سالم، عن ابى عبد الله (ع)، قال:

«إنّ الله تعالى ينقل العبد من الشقاء الى السعادة، و لا ينقله من السعادة الى الشقاوة».

و فى حديث آدم المتقدّم:

«ولى ان امضى جميع ما قدّرت على ما دبّرت، ولى ان اغير من ذلك ما شئت الى ما شئت؛ فاقدّم من ذلك ما احررت، و أوخر من

ذلك ما قدّمت، وانا الله الفعّال لما اريد، لا اسئل عمّا افعل، وانا اسأل خلقى عمّا هم فاعلون.»

و في ادعية الليلة الثالث والعشرين من رمضان:

«وان كنت من الاشقياء فامحنى من الاشقياء و اكتبنى فى السعداء؛ فإنك 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: «أَنَّ النَّبِيَّ (ص) اظهر لأصحابه كتابين، فيهما اسماء اهل الجنة و النار الى يوم القيامة، لا ينقص منهم احد و لا يزيد فيهم احد.»

و من ذلك ما عن ابى بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله (ع) قال: إنَّ الله خلق قوماً لحبنا، و خلق قوماً لبغضنا، فلو أن الذين خلقهم لحبنا خرجوا من هذا الأمر، لأعادهم إليه، و ان رغمت آنافهم، و خلق لبغضنا، فلا يحبوننا أبدا.» و لهذا الحديث نظائر، ألا أتى اكتفيت به. و من ذلك: ما عن صفوان، عن ابن حازم، عن ابى عبد الله (ع): «إنَّ الله - عزَّ و جلَّ - خلق السعادة و الشقاوة قبل ان يخلق خلقه، فمن علمه الله سعيدا لم ينقصه ابدا، و ان عمل شراً ابغض عمله، و لم ينقصه، و ان علمه شقياً لم يحبه ابدا، و ان عمل صالحاً احبَّ عمله و ابغضه لما يصيره الله إليه، فاذا احبَّ الله شيئاً، لم يبغضه ابدا، و اذا ابغض شيئاً لم يحبه ابدا.»

و عن ابن مسكان، عن ابن حازم، عنه (ع) أيضا: «فقلت له: أ لم تجبني منذ سنين عن الشقاوة و السعادة، أنهما كانا قبل ان يخلق الله الخلق؟ قال (ع): بلى، و انا الساعه اقله؛ قلت: فاخبرنى 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 سعيداً؛ قلت: فاخبرنى عن الشقى، هل احبه الله على حال من الحالات؟

فقال: لو احبه على حال من الحالات، ما تركه شقياً و لا استنقذه من الشقاء الى السعادة؛ قلت: فهل يبغض الله العبد ثم يحبه أو يحبه ثم يبغضه؟ فقال (ع): لا.»

#### [و الحاصل: الشقاوة و السعادة وصفان انتزاعيان من العمل، كالزهد و الصلاح و التقى]

هذا ما ورد عنهم (ع) فى 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 الائمة، 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 سنجيني كالخلق من نور و نار طين

و إنّما تخيل استلزام للجبر صار منشأ الأوهام

### [مجرد وجود التفاوت والخلط والمزاج والطينة، لا يوجب محالا عقلا]

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 المادّة التركيبية، و ليس هذا في نفسه شيئاً محالاً، فخلق عليّني أو سنجيني 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 الممتنع، او أنّه لم يكن حرّياً به تعالى هذا الاختلاف، و كان ينبغي عليه ان يخلق خلقه كلّ من سنخ واحد؟

و امّا 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 لحكمه صوبها في نفسه بزعمه، و هو أنّ التسوية ترفع الاختلاف و التباض، 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-تباض و لا اختلاف في شيء من الأشياء؛ فقال الله- جلّ جلاله:- يا آدم بروحي نطق، و بضعف طبعك تكلفت ما لا علم لك به، و انا الله الخلاق العليم، بعلمي خالفت بين خلقهم، و بمشيّتي امضى امري.» 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، امّا 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 الائمة، النص، ص: ٧٢٦ بل هي مع إبهامها جليّة و ليست آحاداً و لا تقية

إذ ليس للطينة ذاتا اقتضاء و إن يكن فهو بجعل و قضاء

و الجعل قواها للاختبار بالعقل و الشهوة و الخيار و قد اشرت الى بطلان الجميع بقولي:

بل هي؛ اي الطينة أو الأخبار مع إبهامها في حقيقة المراد بالطينة، جليّة في اثباتها؛ وخفاء الكنه والحقيقة، لا يضّرّ بالشّوت، كما هو كذلك في اكثر الاشياء، فلا موجب لجعلها من المتشابهات، وليست آحادا اخبارها ولا تقيّة في صدورها؛ اذ ليس مناط التقيّة مجرد الموافقة للعامة، وإلا لوجب حمل اكثر الأخبار على التقيّة، بل المناط، الموافقة مع المعارضة، ولا معارض لها بنفيها أو ينافيها؛ وأنما المعارضة متوهمة من توهم استلزام الطينة الجبر، وليس كذلك، إذ ليس للطينة ذاتا، اقتضاء للجبر، وهذا واضح؛ فإنّ مجرد كون هذا من طينة نوريّة بهيّة مثلا، وذاك من طينة خبيثة رديّة، لا يلزم كونهما مقهورين بالذّات. وإن يكن لها اقتضاء للجبر والقهر، فهو بجعل وقضاء، اذ الاقتضاءات للذّوات، ليست عندنا بالذّات، فلو ثبت لها اقتضاء، فلا بدّ ان يكون ذلك بالجعل.

فعلى المدعى ان يثبت أنّ الطينة الطيبة، قد جعلت للسعيد على وجه لا يمكنه خلافه؛ 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 اللأقتضاء أو الاقتضاء، بل قواها و امدها للاختبار؛ اي لأجل الاختبار بالتكاليف التي يكلفها 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 النور والتراب والنار في خلق الملك والجنّ والانسان، ممّا لا اثر له في الاضطرار والاختيار.

### [ذكر بعض أخبار الطينة]

ثم إنّ الاخبار في باب الطينة كثيرة جدا، و ذكر الكلّ يوجب التطويل، و قد اتيت عليها في «معارف الشيعة»، و من ارادها فليراجع إليه، و لكن اتيمّن هنا بذكر بعضها:

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٢٧

فعن رسول الله (ص): «أنّ في الفردوس لعينا احلى من الشهد، و ألين من الزبد، و أبرد من الثلج، و اطيب من المسك، فيها طينة، خلقنا الله - عزّ و جلّ - منها و خلق منها شيعتنا؛ فمن لم يكن من تلك الطينة، فليس منّا و لا من شيعتنا، و هي الميثاق، اخذ الله - عزّ و جلّ - عليه و لايه عليّ بن ابي طالب.»

و عن عليّ بن الحسين (ع) قال: «إنّ الله - عزّ و جلّ - 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 الطيبتين، 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، لأنّها خلقت ممّا خلقنا منه، ثمّ تلا: كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيّينَ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا عَلِيُّونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ.»

و عن الصادق (ع)، قال: «إنّ الله - تبارك و تعالی - خلقنا من نور مبتدع، من نور سنخ ذلك النور في طينة من أعلى عليّين، و خلق قلوب شيعتنا ممّا خلق منه ابداننا، و خلق ابدانهم من طينة دون ذلك، فقلوبهم تهوى إلينا، لأنّها خلقت ممّا خلقنا منه؛ ثمّ قرء: إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عَلِيّينَ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا عَلِيُّونَ كِتَابٌ مَّرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ. و إنّ الله - تبارك و تعالی - خلق قلوب اعدائنا من طينة من سجين، و خلق ابدانهم من دون ذلك، و خلق قلوب شيعتهم ممّا خلق منه ابدانهم، فقلوبهم تهوى إليهم؛ ثمّ قرء: إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ وَ مَا أَدْرَاكُ مَا سِجِّينٌ، كِتَابٌ مَّرْقُومٌ 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٢٨

يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ .»

وقال صالح بن سهل، قلت لأبي عبد الله (ع): جعلت فداك! من اى شىء خلق الله طينة المؤمن؟ قال (ع): «من طينة الأنبياء»، وقال (ع): «أما علمت يا ابن كيسان ان الله - تبارك و تعالى - اخذ طينة من الجنة و طينة من النار - فخلطهما جميعا، ثم نزع هذه من هذه، فما رأيت من اولئك من الأمانة و حسن السمات و حسن الخلق، فمما مسَّتْهم من طينة الجنة، و هم يعودون الى ما خلقوا منه، و ما رأيت من هؤلاء من قلة الأمانة و سوء الخلق و الزعارة، فمما مسَّتْهم من طينة النار.»

وقد ورد عنهم (ع) أيضا تفسير الطيتين 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 طينة الجنة و مائها، و خلقت ارواح المؤمنين من طينة 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 تم الكلام فيما تشابهت من الآيات و الأخبار التي استدلت 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٢٩ و جل الآيات على الخيار دل كنسبة الفعل إلى مجرى العمل

من خير أو شرّ صلاة صدقة أو قتل نفس أو زنا أو سرقة

أو برّ أو عدل أو الإحسان أو كبر أو ظلم أو العدوان

أو حسد أو بغى أو فحشاء أو كذب أو نسيمة إيداء

أو غيبة، إساءة، أكل الربا و مال الأيتام و قس ما نبا

**ذكر الآيات التي دلت على الاختيار، و لو بالملزمة****إشارة**

و جل الآيات على الخيار دل، و هي طوائف كثيرة مختلفة؛ و قد ذكرتها على اختلافها اشارة.

## [الطائفة الأولى: ما تدل على نسبة الأفعال من خير أو شر إلى العباد]

## إشارة

فقد اشرت الى الطائفة الأولى بقولى:

كنسبة الفعل إلى مجرى العمل، و من يباشره، من خير أو شر؛ كقوله: وَ مَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَ قَوْلِهِ: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ. ؛

او صلاة؛ كقوله: وَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ وَ قَوْلِهِ: فَخَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَ اتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ عَذَابًا. ؛

و صدقه؛ كقوله: فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ. وَ قَوْلِهِ: وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ.

أو قتل نفس؛ كقوله: وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا ؛ أو زنا؛ كقوله: الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ. ؛ أو سرقة؛ كقوله: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا. أو بر؛ كقوله: تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى. أو عدل؛ كقوله: اغْدِلُوا 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٣٠

أو الإحسان؛ كقوله: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ. ؛ هداية الأمة الى معارف الائمة ؛ النص ؛ ص ٧٣٠

كَبْرًا. وَ قَوْلِهِ: قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا. ؛

أو ظلم؛ كقوله: وَ آتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا. وَ قَوْلِهِ: وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ. وَ قَوْلِهِ: فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ. ؛

أو العدوان؛ كقوله: وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ ؛

أو حسد؛ كقوله: أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ؛

أو بغى؛ كقوله: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغَيْكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ. ؛

أو فحشاء؛ كقوله: الَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ. وَ قَوْلِهِ:

وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَ جَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ آمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ. ؛



أو كذب؛ كقوله: وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ. ؛  
 أو نسيمة و تهمة؛ كقوله: هَمَّازٍ مَشَاءٍ بِنَمِيمٍ. ، و قوله: وَمَنْ يَكْسِبْ خَطِيئَةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِ بَرِيئًا فَقَدِ احْتَمَلَ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا. ؛  
 أو إيذاء؛ كقوله: وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا. ؛  
 أو غيبه؛ كقوله: لَا يُعْتَبَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ. ؛  
 أو إساءة؛ كقوله: ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوَاىَ أَنْ 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 دل كالصنيع و الكسب و فعل و عمل او أكل الربا؛  
 كقوله: لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً. و قوله: وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيَرْبُوهَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوهَا عِنْدَ اللَّهِ. ؛  
 و اكل مال الأيتام؛ كقوله: إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا.  
 و قس 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 فى النسبة الحقيقة، بل  
 لأن دعواهم ليست مبنية على الأصول اللفظية المعبرة فى باب الحقيقة و المجاز أيضا؛ لأنها ناشئة عن استحساناتهم الوهمية التى  
 يسمونها ذوقية، المتفرعة على ما أسسوا من وحدة الوجود، أنه لا مؤثر فى الوجود إلا الله، او أن الأفعال مخلوقة لله تعالى.

**الطائفة الثانية: ما تدل بمعناها العرفي على اسناد مطلق الأفعال الى العباد؛**

يعنى، أن لها معان غير صادقة على الحقيقة، ألّا على من نسب إليه و اطلق عليه. و الفرق بينها و بين الأولى، أن الأولى افعال جزئية مخصوصة، تدل على أنها لمن باشرها بظاهر النسبة، و هذه الطائفة، لها معان كلية، تشمل بكليتها سائر الأفعال، تقتضى بمفاهيمها الحقيقة، مضافا الى النسبة الظاهرية، اسناد الأفعال حقيقة الى العباد. و الى هذه الطائفة اشرت بقولى:

و الخلق و الجعل على الإسناد دل؛ اى دل على اسناد الافعال حقيقة الى العباد، فانّ الخلق لا يكون إلّا للخالق، و الجعل لا يكون إلّا للجاعل، و كذلك البواقى، كالصّنع و الكسب و فعل و عمل. و هذه الأفعال، افعال عامّة، تشمل غيرها؛ فانّ 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 الامة الى معارف الائمة، 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: **لَيْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ. وَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ. وَ قَالَ: 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: جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. وَ قَالَ: إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْأَثَمَ سَيَجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ. وَ قَالَ: تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ.**

**[الثالثة: ما تدل على نسبة العصيان و الإطاعة إلى العباد]**

و الى الطائفة الثالثة، بقولى: كذلك العصيان و الإطاعة؛ اى كونهما فى العباد و نسبتهما 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 يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا.**

**[الرابعة: ما تدل على أمره تعالى بالواجبات و الفرائض]**

و الى الطائفة الرابعة، بقولى:

و كذا كلّ 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، فإنّ الأمر بالشىء يقتضى 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 في العقاب و الجزاء بالعمد و النسيان و الخطاء و حكمة البلوى و الامتحان و نفى 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، فإن المدح و الذم، لا يحسنان إلا 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 شرا، 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 إِلَىٰ 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 في العقاب و الجزاء بالعمد و النسيان و الخطأ]**

و الى الثامنة بقولى:

و الفرق فى العقاب و الجزاء بالعمد و النسيان و الخطاء؛ كقوله: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا. و قوله: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَ دِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ. و قوله: رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا. و الفرق بين العمد و غيره كالصريح فى الاختيار للعمد دون غيره.

**[التاسعة: ما تدل على حكمة البلوى و الامتحان]**

و الى التاسعة بقولى:

و حكمة البلوى و الامتحان؛ كقوله: لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا و قوله: وَ نَبِّلُوكُم بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً. و قوله: وَ لَنَبِّلُوكُم حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ

(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 الأمة الى معارف الأئمة، 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: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ. و قوله: وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ. فأنه ليس إلاً عبارة اخرى عن الاختيار.

**[الحادية عشره: ما نفى فيها العسر و الحرج]**

و الى الحادية عشره بقولى:

كذاك نفى العسر فيه؛ اى فى الدين و الحرج؛ كقوله: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ. و قوله: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ. فأنه مخالف للجبر طبعاً، لأنه اذا كان لم يرض بالعسر و الحرج، و هما دون الجبر، فكيف يرضى به؟

**[الثانية عشره: ما نفى فيها التسبب منه تعالى للطغيان و الكفر و العصيان و ...]**

و الى الثانية عشرة بقولى:

و نفيه التسبب منه للطغيان و الكفر و الفحشاء و العصيان؛ بقوله: وَ كَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ . و قوله: الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَ أَمَلَى لَهُمْ. و قوله: زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ. و قوله: يَلِ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسِكُمْ أَمْرًا .. و قوله: وَ إِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ.

### [الثالثة عشرة: ما تدل على الأمر بالايمن و التوكل]

و الى الثالثة عشرة بقولى: و الأمر بالايمن و التوكل؛ كقوله: آمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ. و قوله: وَ عَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن 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). الانفال ٨: ٤٨.

(٩). يوسف ١٢: ١٨.

(١٠). الاعراف ٧: ٢٠٢.

(١١). النساء ٤: ١٣٦.

(١٢). المائدة ٥: ٢٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٣٥ و العلم و الخشية منه و التقى و الاعتصام و السئوال و الدعاء

بل بإنابته و باستكانته و باستعاذته و باستعانه

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 الأمر بالتسليم؛ كقوله: وَ سَلُّوا 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 اخْشَوْنِي. ؛

و التقى؛ كقوله: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ. ؛

و الاعتصام؛ كقوله: وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا. ؛

و السئوال؛ كقوله: وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ. ؛

و الدعاء؛ كقوله: اذْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ. و قوله: فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ. ؛

بل يانابه؛ كقوله: وَ أَنْبِئُوا إِلَى رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُوا لَهُ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ 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 مُوسَى 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 محلًا، 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 كالنهي عن الشرك و عبادة الأصنام و ...]

و الى الرابعة عشرة الى السادسة عشرة بقولى:

و النهى عن إشراك أيضا، بقوله: لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا. ؛

و عن الرياء؛ بقوله: يُرَاؤُنَ النَّاسَ وَ لَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا. ؛ و قوله:

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ. ؛

كذا عن الطاغوت و الاوثان؛ كقوله: وَ عِبَادَ الطَّاغُوتِ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَ أَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ. ؛ و قوله: يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى

الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ. و قوله: فَاجْتَبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ.

و كل منهى من الرحمن غير ذلك، فإن النهى يقتضى الاختيار.

#### [السابعة عشرة و الثامنة عشرة: ما تدل 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 مَكْرُوا 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٣٧ و قوله الصريح صَمُوا و عَمُوا ما ظلمناهم و لكن ظلموا  
و قوله إَلَّا يَكُونُ أَبْدًا لِلنَّاسِ حُجَّةً عَلَى اللَّهِ غَدَا  
و قوله ثُمَّ السَّبِيلُ يَسْرُهُ أَخْبِرْ أَنْ أَعْذَرَهُ لَا أَجْبِرُهُ  
أَلْهَمَهَا فُجُورَهَا، 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 أن العمى و الصمم منهم بالاختيار.

### [العشرون: ما تدلّ على نفي الظلم من الله و نسبته 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 إَلَّا يَكُونُ أَبْدًا لِلنَّاسِ حُجَّةً عَلَى اللَّهِ غَدَا، اشارة الى قوله تعالى: لَيْتَآ يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ. ، و اى حجة لهم

اعظم من كونهم مجبورين مقهورين.

### [الثانية والعشرون: ما تدلّ على أنّ الله أعذر العبد وما أجبره]

و الى الثانية والعشرين بقولى:  
و قوله: ثمّ السبيل يسره، أخبر أن أعذره لا أجبره.

### [الثالثة والعشرون: ما تدلّ على أن من زكى نفسه فقد نال الفلاح]

و الى الثالثة والعشرين بقولى:  
فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، و قال بعد ذلك: قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا.  
و مع ذلك فكيف يجوز فى العقل ان ينسب إليه تعالى الجبر؟

### [الرابعة والعشرون: ما تدلّ على وجوب التقوى و العبادة بقدر الاستطاعة]

و الى الرابعة والعشرين 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 أَلَا أَنَّهَا اسْتَطَاعَةٌ خَاصَّةٌ، و كذلك قوله: وَقَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ

(١). النساء ٤: ١٦٥.

(٢). الشمس ٩١: ٩ و ١٠.

(٣). التغابن ٦٤: ١٦.

(٤). آل عمران ٣: ٩٧.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٣٨ و كذب القائل لن نمنعكم لو استطعنا لخرجنا معكم

و ما خلقت الجنّ و الإنس و ما أشبهه بالاختيار أعلما

كفاية الخلقه أو بعث الرسل فهى على الخيار كالنص تدلّ و هم سالمون. و قد فسّر بأنهم مستطيعون بقرينه قوله: وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ.

### [الخامسة والعشرون: ما فيها تكذيب قول المعذرين لعدم نصره المجاهدين]

و الى الخامسة والعشرين بقولى:  
و كذب القائل لن نمنعكم النصره، لو استطعنا لخرجنا معكم، حيث قال فى المعذرين: وَ سَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ. فقد كذبهم فى أنّهم نفوا عن انفسهم الاستطاعة. و عن البرقى عن ابى عبد الله (ع) فى قول الله وَ سَيَخْلِفُونَ بِاللَّهِ .... قال (ع): «اكذبهم الله فى قولهم: لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ و قد كانوا مستطيعين للخروج.»  
و عن عبد الأعلى، عنه (ع) فى الآية، قال (ع): «أنهم كانوا يستطيعون للخروج، و قد كان فى العلم أنّه لو كان عرضا قريبا و سفرا قاصدا، لفعلوا.»



**[السادسة والعشرون: ما تدل على غاية الخلقة و غاية بعث الرسل]**

و الى السادسة والعشرين بقولى:

وقوله: مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. و ما أشبهه بالاختيار أعلما؛ و المراد بما أشبهه، ما يفيد هذا المعنى، كغاية الخلقة؛ كقوله: وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا. وقوله: أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ. و قوله: وَجَعَلْ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. و امثال ذلك؛ أو غاية بعث الرسل؛ كقوله: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ. فهي على الخيار كالتصّ تدلّ، و من اقوى السبيل و اهدى السبل، فانه لا يبقى مع الجبر

(١). القلم ٦٨: ٤٣.

(٢). القلم ٦٨: ٤٢.

(٣). التوبة ٩: ٤٢.

(٤). البحار ٥: ٤٩ / ٣٥.

(٥). المصدر ٥: ٥٠ / ٣٦.

(٦). الذاريات ٥١: ٥٦.

(٧). ص ٣٨: ٢٧.

(٨). المؤمنون ٢٣: ١١٥.

(٩). النحل ١٦: ٧٨.

(١٠). الحديد ٥٧: ٢٥.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٣٩ و لم يكن مغيرا أو مهلكا بظلم إلا أن يزيغوا المسلكا

و كيف مجبر على ما لا يحب أو قاهر على خلاف ما يحب

لم يرض بالكفر و قد 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 إلا ليعبدوه جبرا، و لم يبعث الرسل إلا ليقوموا بالقسط جبرا، و لو كان كذلك لم يكفر احد، مع أن الواقع

المشهود خلاف ذلك، فلزم الكذب في اخباره تعالى، فلا محمل لهذه الآيات إلا الاختيار.

**[السابعة والعشرون: ما تدل على أن الله لم يكن مغيرا أو مهلكا بظلم]**

و الى السابعة والعشرين بقولى:

و لم يكن مغيرا فى قوله: ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ. أو مهلكا بظلم فى قوله: ذَلِكَ أَنْ

لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ. وقوله: وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ. ، «فهو لا- يغير على قوم و لا

يهلك قوما.» إلا أن يزيغوا المسلكا؛ 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 وَنُصِّهِ لَهُ جَهَنَّمَ

وَسَاءَتْ مَصِيرًا.

ومع هذا التصريح، كيف يليق به الاجبار؟

### [الثامنة والعشرون: 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 خَوَّانًا أَثِيمًا.

(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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٤٠

و قوله: وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ. و قوله: إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِينَ. 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 غَنَىٰ عَنْكُمْ وَ لَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَ إِنَّ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ. و قوله: وَ كَرِهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَ الْفُسُوقَ وَ الْعِصْيَانَ.

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 أَمَرَنَا بِهَا قُلْ

إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ. و قوله: وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ نَحْنُ وَ لَا

آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرَّسْلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ.

### [الثلاثون: ما تدل على حمايته تعالى لدينه و نصرته لرسله و أوليائه]

و الى الثلاثين بقولي:

أم كيف ذا؛ اي الجبر، و هو يحامى دينه و يصرف عنه الكائد أن يشينه؟ و كذلك يحامى اوليائه و يدفع عنهم، ينصر أوليائه، و يدفع عنهم شرّ اعدائهم فكيف من أتاه، يمنع؟ او كيف يجبر الباغين و الحاسدين ان يكيدوا بالدين و بالمؤمنين؟ لا يتفوّه بذلك من له عقل متين! قال تعالى: سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي

(١). المائدة ٥: ٤٤.

(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 أثره؟

فهذه و غيرها لمن عقل كفاية إن لم يصر على الجدل

من ظن أن ربّه لن ينصره فدعه فليمت بغيظ و اهجره الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ. و قال: إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ. و قال: لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَ لَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ. و قال: وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صِلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيُنْصِرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ. و قال: إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ

### [الحادية و الثلاثون: ما تدل على أن الله فطر الدين للناس و اختاره لهم]

و الى الواحدة و الثلاثين بقولي:

و الدين، فطره له تعالى، قد فطره للناس، حيث قال: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ. و مع ذلك، كيف مانع من أثره و اختاره؟ و هل هذا إلّا نقض للغرض؟ او هل يقبل ذلك من لم يكن في قلبه مرض؟

فهذه الواحدة و الثلاثون و غيرها ممّا لم نذكر (و يمكن استخراجها من الآيات بالتدبر) لمن عقل كفاية، دون من لم يعقل كالمقلدة

للمذاهب. و إنما يكفى العاقل العالم، إن لم يصرّ على الجدل؛ فإنّ من بنى على الجدل، فهو من اهل هذه الآية: **إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ**. و من اهل هذه الآية: **وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّبِينٍ**.  
 و قد وردت فى المجادلين آيات، و هذه الآية: **وَلِئِن جِئْتَهُمْ بِآيَةٍ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**. من ظنّ أنّ

(۱). الاعراف ۷: ۱۴۶.

(۲). الحج ۲۲: ۳۸.

(۳). البقرة ۲: ۲۵۱.

(۴). الحج ۲۲: ۴۰.

(۵). غافر ۴۰: ۵۱.

(۶). الروم ۳۰: ۳۰.

(۷). الانعام ۶: ۱۲۱.

(۸). الحج ۲۲: ۸.

(۹). الروم ۳۰: ۵۸ و ۵۹.

هدایة الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ۷۴۲

ربّه لن ينصره أبداً، بل لا يقدر على نصره، كالتقائل بالجبر و بالعلم الأزلى، فدعه فليمت بغيظ و اهجره؛ كما قال تعالى: **مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ لِيَقْطَعْ فَلْيَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ**. و قال: **اصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا**. و قال: **فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ دِكْرِنَا**. و قال: **وَاعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ**.

(۱). الحج ۲۲: ۱۵.

(۲). المزمل ۷۳: ۱۰.

(۳). النجم ۵۳: ۲۹.

(۴). الحجر ۱۵: ۹۴ و ۹۵.

(۵). مثل الشبستري، حيث قال:

هرآن کس را که مذهب غير جبر است نبی فرموده کو مانند گبر است و قال الحافظ الشيرازى فى الجبر و العلم الأزلى:

گناه اگرچه نبود اختيار ما حافظتو در طريق ادب باش، گو گناه من است و قال:

برو ای زاهد و بر درد کشان خورده مگير که ندادند بما تحفه جز اين روز الست و قال:

مرا برندی و عشق آن فضول عيب کند که اعتراض بر اسرار علم غيب 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، اين ره نه به خود می‌پویم

در پس آينه 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 می کند 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 الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٤٣ و من توابع المشیة البداء فیها و الإمضاء فیمضی المبتدأ

هما علی ما فی کتابه نعت إثبات ما شاء و محو ما ثبت

و أنکر البداء رهط قاصرة و شنع القول به الأشاعرة

و عن قصور فهمهم لم يشعروا بأنهم نصّ الكتاب أنكروا

لم يعرفوا المعنى المراد بالبداء فانكروا علی أئمة الهدی

توهموا قیاسا أنّ ذاك 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

#### إشارة

قد تقدّم أنّ صفاته الفعلیة الّتی هی مبادئ ایجاده و تکوینه، المشیة و الإرادة؛ و أنّهما تستبعان صفات اخرى، منها: القدر و القضاء، و منها عندنا: البداء و الامضاء، و قد فرغنا من الجميع و بقی الأخیران.

#### [البداء و الامضاء من توابع المشیة]

و من توابع المشیة البداء فیها، و کذا فی الإرادة و القدر أيضا، لكن ذکر المشیة یغنی عنهما، لأنّها اصل لهما. و من توابع أيضا، الإمضاء، فیمضی المبتدأ. و فی البیت تفسیر اجمالی للبداء و الإمضاء، و بیان لموردهما.

فالبداء، حیث كانت من توابع المشیة، فهی مشیة ثانیة کالارادة، ترد علی الأولى بما قدر لها من التقادیر، فهی مشیة وارده علیها و علی القدر قبل القضاء، یغیر بها ما شاء منها. و الامضاء یقابل البداء، و هو ابقاء ما كان علی ما كان، فالبداء مشیة التغبیر و محو التقدیر، و

ابداء مشیة اخرى و قدر آخر، و الإمضاء اثبات المبتدأ؛ ای الأمر الأول. و هذا المعنى یستفاد من کتاب العزیز؛ كما قلت:

هما علی ما فی کتابه تعالی نعت و وصفهما إثبات ما شاء اثباته، و محو ما ثبت فی قدره أولا؛ كما قال تعالی: یَمْحُوا اللّهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتَابِ. .

و نحن معاصر الامامیة، لا نعنی بالبداء الّذی نعتقه إلّا ما اثبتته هذه الآیة.

و لكن أنکر البداء رهط قاصرة عن درکه و تعقله، و شنع علی الشیعة الامامیة، القول به الأشاعرة؛ فإنّهم من جملة المنکرین، و شدّدوا التشنیع به علینا. و لكن عن

(١). الرعد ١٣: ٣٩.

هدایة الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٤٤

قصور فهمهم؛ ای لأجل قصور الفهم لم يشعروا، بأنّهم نصّ الكتاب أنكروا؛ و أنّما شنعوا البداء علینا، لأنّهم لم يعرفوا المعنى المراد بالبداء عندنا، فانكروا جهلا علی أئمة الهدی، او عرفوه و تعمدوا فی ذلك.

فقد حكى عن الرازى فى خاتمة كتاب المحصل، أنه قال:

«إنَّ ائمةَ الرافضة، و وضعوا 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، إنَّ 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.»

ولا ادرى من اين اخذ هذا القول الذى افترى عليهم؟! مع أن كتب المتقدمين عليه، كالصدوق و المفيد و الشيخ و المرتضى و غيرهم (ره)، مشحونة بالتبى عن ذلك.

و اقول: ان اراد المخذول من تفسير البداء بقوله: «و هو ان يعتقد...»، نسبة ذلك الى من سماهم بالرافضة، فقد احتمل بهتاناً و اثماً مبيناً، 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 تليس الحق و كتمان، «يا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْسِيُونَ 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، قياساً بما هو المتعارف من المخلوقين، إن ذاك له تعالى، اما من عجز أو نسيان للشىء أو أن جهله أولاً، فخفى عليه، ثم بدا له؛ كما هو كذلك فى المخلوقين؛ و أيضاً العلم و الذات تغيراً معه؛ يعنى، أن البداء مستلزم لتغيير العلم، لأنه خلاف العلم الأول، و تغيير العلم مستلزم لتغيير الذات أيضاً؛ و أيضاً الأزلى العلم لن يجمعه؛ يعنى، أن البداء مغاير للعلم الأزلى، لأنه يلزم منه انقلابه. فهذه محاذير ثلاثة، توهموا أنها من لوازم البداء.

(١). آل عمران ٣: ٧١.

(٢). النور ٢٤: ١٥.

هداية الامة 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 التغيير و المحو بهامحو المشيئات لدى أسبابها

لو لم تكن مشيئة التغيير له لكان موجبا لما قد جعله

كلًا! و لا يحدد فى الشائئة له مشيئة على المشيئة

### [الجواب عن هذه التوهمات]

و ليس يستلزم شيئاً من ذلك البدء؛ إذ البدء تغيير تقدير بدا منه، أولاً إنَّ البدء قدر على قدر، و مشيئة أيضاً على المشيئات الأخر، و إرادة على إرادة؛ كما اعترف به الرازي، على ما حكى عنه، قال: «فان قال قائل: أ لستم تزعمون أنَّ المقادير سابقه، قد جفَّ بها القلم، فكيف يستقيم مع هذا المعنى المحو و الاثبات؟ قلنا: ذلك المحو و الاثبات أيضاً ممَّا قد جفَّ بها القلم، فلا يمحو إلَّا ما سبق في 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، أنَّ بدئها من حين بدء المشيئات، فان كانت المشيئة حادثة كما هو الحق، فهى حادثة معها من حين حدوثها، و ان كانت ازليئة؛ كما يقول بها غيرنا، كانت ازليئة مثلها. و إنّما 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 رتبته متأخرة.

و ان احببت ان تعبر عن هذه المرتبة أو عن البدء بالمشيئة أيضاً، فقل: مشيئة التغيير و المحو؛ و ذلك لأنه تعالى بها يمحو المشيئات الأولى و لى حصول أسبابها، لا لهوا و لعبا؛ فإنَّ تغيير القدر ليس إلَّا عن سبب و حكمه كما أنَّ اصله لا يخلو عن ذلك. لو لم تكن مشيئة التغيير له، كما أنَّ له مشيئة الاثبات، لكان فاعلا موجبا لما قد جعله و قدره. كلاً! و لا يحدُّ تعالى فى الشائئة، كما لا يحدُّ فى قدرته، بل له مشيئة على المشيئة، و إرادة على الإرادة، فعَّال لما يشاء، فعَّال لما يريد.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٤٦ لم تبد عن تجدد الرأى فلاعن رفع عجز أو خفاء بدلاً

من ظنَّ ذاك فابروا منه و ما يبدو له إلَّا الذى قد علما و هذه المشيئة التى سميناها بمشيئة التغيير و مشيئة المحو، لم تبد عن تجدد الرأى له تعالى، بل هى كما قزرت، ثابتة له حين ثبوت المشيئات، و اذا لم تكن عن تجدد الرأى كالمخلوقين، فلا عن رفع عجز أو ارتفاع خفاء من جهل أو نسيان بدَّ لا ما قدره. قال الصادق (ع): «انَّ الله لم تبد له من جهل». من ظنَّ ذاك فابروا منه. قال الصادق (ع):

«من زعم أنَّ الله - عزَّ و جلَّ يبدو له فى شىء لم يعلمه امس فابروا منه».

و عن منصور بن حازم، قال سألت أبا عبد الله (ع): «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: بلى، قبل ان يخلق الخلق».

و ما يبدو له إلَّا الذى قد علما من قبل. قال الصادق (ع): «ما بدا لله فى شىء إلَّا كان فى علمه قبل ان يبدو له». و قال (ع) أيضاً: «إنَّ الله يقدم ما يشاء، و يؤخر ما يشاء، و يمحو ما يشاء، و يثبت ما يشاء، و عنده أم الكتاب». و قال (ع): «فكلُّ امر يريد الله، فهو فى علمه قبل ان يصنعه، ليس شىء يبدو له إلَّا و قد كان فى علمه، انَّ الله لا يبدو له من جهل».

و الحديثان عن ابن سنان، و عن جميل، و هشام بن سالم، و حفص البخترى، و غيرهم، عنه (ع) فى الآية، قال (ع): «و هل يثبت إلَّا ما لم يكن، و هل يمحو إلَّا ما يثبت».

و عن محمَّد بن صالح الأرمنى، عن ابى محمَّد العسكري (ع)، قال: «و هل يمحو إلَّا ما كان و يثبت إلَّا ما لم يكن؟ فقلت فى نفسى: 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٤٧ بل لظهور الحكمة المقدرة في العين بدل الذي قد قدره

و تستوى المشيتان أثرافى العلم لا ازداد و لا تغيرا

إذ بهما بما هما تعلقاً إطلاقاً أو تعلقاً، لا مطلقاً

و هو كما يعلم بالتقدير مشيئة، يعلم بالتغير

يعلم أن لو شاء شيئاً حوله كعلمه أن له أن يفعله الحكم: أنه لا- يعلم الشيء حتى يكون؛ فنظر إلى ابو محمّد (ع)، فقال: تعالى الجبار

العالم بالأشياء قبل كونها.»

بل لظهور الحكمة المقدرة التي قدرها مع المشيات 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؛ اي تحققه في الخارج. هذا الجواب عن الاشكال الأول.

و اما الجواب عن اشكال تغير العلم الذاتي أو انقلاب العلم الأزلي، فاليه اشترت بقولي:

و تستوى المشيتان؛ اي الأولى و الثانية، أثرا في العلم، لما قلنا من استوائهما حدوثاً أو ازلاً، فان أثرت المشيئة في العلم، أثرتا معاً، و

لكنهما لا تؤثران فيه شيئاً، 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، إطلاقاً أو تعلقاً، لا مطلقاً؛ يعنى، أن المشيئة، حيث تكون تارة مطلقه، و اخرى معلقة على حصول امر أو عدم حصوله، و

الأولى محتومة لا تتغير و لا تتبدل، 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 بالتغير، كذلك مشيئة، و إن له مشيئة التغير، فهو تعالى يعلم

من أول الأمر أن لو شاء شيئاً 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٤٨ و بعد إمكان البدء يعتقد عقلاً إذ القدرة منه لا تحد

بل مقتضى كماله في قدرته أن يثبت البدء في مشيئته

كذا اقتضا المشيئة المطلقة له مشيئة التغير فيما جعله

و الحس بالوقوع فيما غيره يشهد بالبدء فيما قدره توجب الأولى عند فعليتها شيئاً في العلم من زيادة أو تغير، كذلك لا توجب الثانية

عند فعليتها تغييراً و انقلاباً .

**[مقتضى العقل وجود البدء إمكاناً و ثبوتاً و إثباتاً]**

و بعد إمكان البدء في ذاته، و عدم استلزامه للمحال على ما قررنا، يعتقد ثبوته عقلاً؛ إذ القدرة منه لا تحد في الممكنات؛ فإن مشيئة

التغير نوع من المشيئة، و هي ناشئة عن القدرة، فاذا امكنت في ذاتها، ثبت بمقتضى اطلاق القدرة الغير المحدودة، بل مقتضى كماله

تعالى في قدرته أن يثبت البدء في مشيئته، و إلا فهي ناقصة؛ يعنى، أن كمال القدرة، بان يكون القادر، قادراً على الشيء و على تغييره؛

اي قادراً على وضعه و رفعه، و قدرته تعالى كاملة، كذا اقتضا المشيئة المطلقة له تعالى حيث يقول: فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ ، مشيئة التغير له أيضا

فيما جعله، و لو لا ذلك، كانت مشيئته محدودة. هذا بمقتضى العقل، امكاناً و ثبوتاً.

و اما اثباتاً، فهو تارة من حيث الوقوع، و اخرى من حيث التقرير، و هو بكلا قسميه حاصل. فالى الأولى اشترت بقولي:



## [شهادة الوجدان بالبداء]

و الحسّ بالوقوع فيما غيره تعالى؛ اى احساسا وجدانا بوقوع التغييرات منه تعالى، يشهد بالبداء فيما قدره. فإننا نرى بالوجدان وقوع الحوادث الغير العاديه، كالمطر فى غير اوانه، و الحرّ أو البرد فى غير زمانه، و تبديل النعم بالنقم، و النقم بالنعم،

(١). الاشكالات كلها مبنيّة على ازلية المشيئة، و اما ان كانت حادثه، فلا موجب لتحديدها بمشيئة واحدة سابقة على الأشياء كلها، بل يجوز ان تكون له تعالى مشيئات: مشيئة و إرادة سابقة، و مشيئة يحدثها لاحقاً؛ و كما أنّ المشيئة الأولى لا توجب فى احداثها تغييرا فى العلم و الذات، و لا يستلزم الجهل و النسيان، فكذلك الثانية، و القدر المسلم أنّ الأشياء مسبوقة بالعلم و المشيئة قبل خلقها. و اما أنّ ذلك قبل خلق الجميع و قبل الشروع فى التكوين، فلا، بل الأشياء كلها مسبوقة بالعلم الأزلى قبل تكوينها، و بالمشيئة الحادثه أيضا قبل ايجادها، و لكن كلّ موجود بمشيئته حادثه قبله و لو من غير فصل.

(٢). هود ١١: ١٠٧.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٤٩ و أخبر الله بما قد غيرا بقوم يونس و رهط و قرى ما بعث الله نبيا للهدى إلّا 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 شىء خارجا عن مشيئته، و لا جاريا بغير اذنه و ارادته.

و الى الثانى بقولى: و أخبر الله تعالى بما قد غيرا بقوم يونس فى قوله: **إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غِيَابَ الْبَحْرِ فَبِالْحَيَاةِ 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) فى البداء من بيان ثبوته و اثباته و فضله و التأكيد على الاعتقاد به]

و امّا من اهل و حيه (ع)، فما ورد عنهم فيه كثير من بيان ثبوته و فضله و التأكيد على الاعتقاد به و اثباته، محايجه 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 اشرت الى الجميع اشارة:

## [و عندهم (ع): ما بعث الله نبيا إلّا بالإقرار 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 يقدم ما يشاء و يؤخر 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 في الكافي: «بخمس خصال».

(٤). و في الكافي: «بالعبودية».

(٥). البحار ٤: ١٠٨ / ٢٣.

(٦). المصدر ٤: ١٠٨ / ٢٤.

(٧). المصدر ٤: ٧ / ٩٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٠ ما عظم الإله شيئاً كالبداء ولا بشيء كالبداء عبداً و عنه أيضاً، عنه (ع)، قال: «سمعت الرضا (ع) يقول: ما بعث الله نبياً قط، إلا بتحريم الخمر، و ان يقر له بالبداء»  
و عن علي بن مهزيار، عن ابن مسافر، قال: «قال لي ابو جعفر (ع) (في العشيّة التي اعتلّ من ليلتها، العلة التي توفي منها): يا عبد الله! ما ارسل الله نبياً من انبيائه الى حد حتى يأخذ عليه ثلاثة اشياء، قلت: و اى شيء هو يا سيدي؟ قال (ع): الاقرار بالله بالعبودية و الوحدانية، و أنّ الله يقدم ما يشاء، و نحن قوم أو نحن معشر، اذا لم يرض الله لأحدنا الدنيا، نقلنا إليه»  
و عن ابي الحسن العسكري (ع)، أنه (ع) قال: «ما نبأ الله من نبيّ إلا بعد ان يأخذ عليه ثلاث خلال: شهادة ان لا إله إلا الله، و خلع الأنداد من دون الله، و أنّ لله المشيئة، يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء»

#### [و عندهم (ع): ما عظم الله شيئاً كالبداء]

ما عظم الإله شيئاً كالبداء؛ كما عن الصادق (ع): «ما عظم الله - عزّ و جلّ - مثل البداء»  
اقول: و لذلك ما بعث نبياً إلا بالاقرار به. و يحتمل غير بعيد نصب الله و رفع المثل و المعنى أنّه ما عظم الله شيء مثل البداء، و ذلك لأنّ من غاية تعظيمه تعالى، اثبات القدرة و المشيئة له في كلّ شيء. و فيه، يستلزم الايجاب له.  
و لا بشيء كالبداء عبداً. قال الصادق (ع): «ما عبد الله بشيء مثل البداء [أفضل من البداء خ ل].» و قال (ع): «لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه»  
اقول: و ذلك امراً لأنّه حقّ يقلّ سالكه و معتقده، فهو اعظم اجراً، او لأنّ ازدياد اليقين به يزيد في 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥١ و قالت اليهود مغلول اليدو كلّ يوم هو في 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 في شأن]

و من انكر البداء، فقد ضاهى اليهود فى قولهم تشابهت قلوبهم. و قد ردّهم الله بقوله: كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ. و ليس إلّا أنّه فى شأن بدئ غير الشأن الأول. قال امير المؤمنين (ع):

«الحمد لله الذى لا يموت، و لا تنقضى عجايبه؛ لأنّه كلّ يوم فى شأن من احداث بديع لم يكن.» لم يفرغ الله عن المشيئة و التقدير و الإرادة و التدبير؛ كما عنت اليهود بقولهم: يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ.

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 السيّادة 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 إلّا اذا كان عن الخلق يكفّ، كما كان و لم يكن معه شىء، فلم يكن تقدير و لا تدبير، و إلّا فما دامت القدرة باقية و هو خالق، فالقدرة المطلقة تقتضى المشيئة المطلقة، تقديرا و تدبيراً، محوا و اثباتاً، و لا معنى لجفّ القلم حينئذ على الاطلاق. و قد تقدّم أنّ سبق العلم بالأشياء لا يوجب تقيّد القدرة، إلّا اذا كان العلم معلّقاً بشىء على الاطلاق لا على وجه المشيئة. و الذى يظهر من قوله (ع): «خلق الله الاشياء بالمشيئة» أنّ العلم متعلّق بالأشياء كلّها على المشيئة، فلا تمتنع إذن عن التغيير إلّا بالتحتم.

(١). المائدة ٥: ٦٤.

(٢). الرحمن ٥٥: ٢٩.

(٣). البحار ٤: ٢٦٥/١٤.

(٤). المصدر ٥: ٩٣/١٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٢ فغافر و واضع و رافع مفرّج كربا و معط مانع

مقدّم مؤخّر لما يشاء يزيد أو ينقص فيه كيف شاء

و الأمر من قبل و من بعد له ألا له الخلق و الأمر كلّ

له كتاب فيه ثبت كلّ شىء من كائن أو أجل أو رزق حىّ

ما شاء منه كان أو كما أحبّ ما لم يشأ لم يكّ يمحو ما كتب و اذا ثبت أنّه تعالى كلّ يوم فى شأن و لم يجفّ قلم المشيئة و التقدير، فغافر و واضع و رافع و مفرّج كربا و معط و مانع و مقدّم و مؤخّر لما يشاء، يزيد أو ينقص فيه، كيف شاء. فعن الصادق (ع)، عن آبائه، أنّ النّبىّ (ص) قال:

«الله تعالى كلّ يوم هو فى شأن، فإنّ من شأنه ان يغفر ذنبا و يفرّج كربا و يرفع قوما و يضع آخرين.»

و عن تفسير القمى، قوله تعالى: وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ؛ اى يقدّم و يؤخّر، و يزيد و ينقص، و لله البداء و المشيئة.»

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 أنّه هكذا، و لكنّهم قالوا قد فرغ من الأمر، فلا- يزيد و لا- ينقص، فقال الله- جلّ جلاله- تكذّبا لقولهم غلّت ايديهم، بل يداه مبسوطتان، ينفق كيف يشاء، أ لم تسمع الله- عزّ و جلّ- يقول:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ. ؟

[و عندهم (ع): الأمر و الخلق كلّ 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: لِلّٰهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ. قال: من قبل ان يأمر، و من بعد ان يقضى بما شاء ... و القرآن يا أبا عبيده! ناسخ و منسوخ، أ لم تسمع قوله: لِلّٰهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ. يعنى إليه المشيئة فى القول، ان يؤخر ما قدّم، و يقدم ما آخر الى يوم يحتم القضاء بنزول النص فيه على المؤمنين، و ذلك قوله: وَ يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ

(١). البحار ٤: ١٧/٧١.

(٢). المصدر ٤: ٦/٩٨.

(٣). المصدر ٤: ٣٥/١١٣.

(٤). المصدر ٤: ١٧/١٠٤.

(٥). الروم ٣٠: ٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٣

الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ.

و عن محمّد بن صالح الأرمنى، عن ابى محمّد (ع)، فى قوله: لِلّٰهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ فقال (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 حجّة الله و ابن حجّته 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 حتى، و هو كتاب المحو و الاثبات. ثم ما شاء منه كان بعينه من غير تغيير، أو كما أحب من تقديم و تأخير او زيادة و نقصان، و ما لم يشأ لم يك محو ما كتب. فعن فضيل بن يسار، عن ابى جعفر (ع)، قال: «ان الله لم يدع شيئاً كان أو يكون، إلا كتبه فى كتاب فهو موضوع بين يديه، ينظر إليه، فما شاء منه قدّم، و ما شاء منه آخر، و ما شاء منه محى، و ما شاء منه كان، و ما لم يشأ لم يكن.»

و عن فضيل أيضاً، عن ابى عبد الله (ع)، قال: «إن الله كتب كتاباً، فيه ما كان و ما هو كائن، فوضعه بين يديه، فما شاء منه قدّم، و ما شاء منه آخر، 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 وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ) قال (ع): إن ذلك الكتاب كتاب 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 ابى جعفر (ع) فى قوله: ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها

(١). البحار ٤: ١٠/١٠٠.

(٢). المصدر ٤: ٤١/١١٥.

(٣). يصح ان يقرأ بطريق الاضافة، و ان يقطع عنها، على ان يكون «كل» فاعل له، او خبر مقدم.

(٤). البحار ٤: ٥٤/١١٨.

(٥). المصدر ٤: ٥٧/١١٩.

(٦). الرعد ١٣: ٣٩.

(٧). البحار ٤: ١٢١ / ٦٥.

(٨). البقرة ٢: ١٠٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٤ يزيد في الخلق و ما معمّر أو ناقص إلّا هو المغيّر  
و ليلة القدر يقدر السنّة ثم له المشاء فيما دونه قال (ع): «الناسخ ما حوّل و ما ينسها، مثل الغيب الذي 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: فَتَوَلَّى عَنْهُمْ  
فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ .

#### [و عندهم (ع): ما يعمر من معمر و لا ينقص من عمره إلّا في كتاب]

يزيد في الخلق؛ كما قال تعالى: يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ. و ما معمّر أو ناقص من عمره، إلّا هو المغيّر له، و هو في كتاب؛ كما قال: و ما  
يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لَا- يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ. في تفسير القمّي: «و ما يعمر من معمر الخ؛ «يعنى، يكتب في كتاب» و هو ردّ على  
من ينكر البداء.»

#### [و عندهم (ع): تقدر تقادير السنّة في ليلة القدر]

و ليلة القدر يقدر السنّة؛ 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 محابّة الرضا (ع) مع العلماء بحضرة المأمون، ما احتجّ به (ع) على سليمان المروزى في مسألة البداء، قال (ع): «ما  
انكرت من البداء يا سليمان! و الله- عزّ و جلّ- يقول: أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا. و يقول- عزّ و جلّ-: وَ  
هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ.

و يقول: يَدْبِعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ و يقول: يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ و يقول: وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ و يقول: وَ آخِرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ  
اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ و يقول: وَ مَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ.

قال سليمان: هل رويت فيه عن آبائك شيئاً؟ 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٥

عبد الله (ع)، أنه قال: إن لله علمين: علما مخزونا مكنونا، لا يعلمه إلما هو، من ذلك يكون البداء؛ وعلما علمه ملائكته ورسله، فالعلماء من اهل بيت نبيك يعلمونه، قال سليمان: احب ان تنزعه لى من كتاب الله - عز و جل؛ قال (ع): قول الله - عز و جل - لنيبي: فتول عنهم فما أنت بملوم اراد اهلاكم ثم بدا له، فقال: و ذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين. قال سليمان: زدنى جعلت فداك!

قال (ع): لقد حدثنى ابى، عن آبائه: أن رسول الله (ص) قال: إن الله - عز و جل - 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 اجلنى حتى يشب طفلى و اقضى امرى، فاوحى الله - عز و جل - الى ذلك النبي: ان ات فلان الملك فاعلمه إني قد انسيت اجله و زدت فى عمره خمس عشرة سنة؛ فقال ذلك النبي: يا رب! إنك المتعلم انى 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 فى هذا الباب؟ قال: اعوذ بالله من ذلك و ما قالت اليهود!

قال (ع): قالت اليهود: يد الله معلوله يعنون إن الله فرغ من الأمر، فليس يحدث شيئا، فقال الله - عز و جل - غلث أيديهم و لعنوا بما قالوا؛ و لقد سمعت قوما سألوا ابى، موسى بن جعفر (ع)، عن البداء، فقال (ع): و ما ينكر الناس من البداء، و ان يقف الله قوما يرجئهم لأمره؛

قال سليمان: الا تخبرنى عن إنا أنزلناه فى ليلة القدر، فى أى شىء نزلت؟

قال (ع): يا سليمان! ليلة القدر يقدر الله - عز و جل - فيها ما يكون من السنة الى السنة، من حيات أو موت أو خير أو شر أو رزق، فما قدره فى تلك الليلة، فهو من المحتوم. قال سليمان: الآن قد فهمت - جعلت فداك - فردنى؛

(١). الذاريات ٥١: ٥٤.

(٢). الذاريات ٥١: ٥٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٥٦

قال (ع): يا سليمان! إن من الأمور امورا موقوفة عند الله - تبارك و تعالى - يقدم منها ما يشاء، و يؤخر ما يشاء، يا سليمان! إن علينا (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 للمأمون، يا أمير 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 عقيب المشية الأولى، و ان لم تكن متجددة لبداء الأمر، كما تكون لنا و الآيات التى استدلت (ع) بها، بعضها ظاهرة فى تعدد المشية و تعقيب الاخرى للأولى؛ كقوله:

يزيد فى الخلق ما يشاء و قوله: مروجون لأمر الله و قوله: و ما يعمر من معمر بل و قوله: يبدؤوا الخلق ثم يعيده

و أميا آيات خلق الانسان و خلق السجاوات و الأرض، فإن فيها ليست إلا مشية واحدة، و لكن الاستدلال بها، مبنى على التحقيق دون الظاهر، لأن حدوث الخلق فى 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 ازلية، فهما ازلتان. و الفرق بين الأولى و الثانية فى الحدوث و الازلية مكابرة، و على ما بينت فوجه الاستدلال بالآيات ظاهر، و لا يحتاج الى تكلف.

قال العلامة المجلسي (ره) بعد نقل الحديث:

لعل استدلاله (ع) أولاً بالآيات، لرفع الاستبعاد عما هو مبنى البداء، من أن لله تعالى ان يحدث شيئاً لم يكن، و يغير ما قد كان خلاف ما زعمه اليهود، ان يد الله مغلوله، و لم يفرق (ره) فى الآيات بين بعضها و بعضها فى 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 الأمة 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 يعذبهم الخ فتدبر! و اميا قول سليمان «احب ان تنزعه لى من كتاب الله» فإنه اراد شيئا من موارد البداء المتحققة المذكورة فى القرآن.

ثم إن هذا الحديث، قد صرح بأن ما قدره فى ليلة القدر من الأمر المحتوم الذى لا يدخله البداء و المشية. و يؤيده ما عن العلاء عن محمد، قال: «سئل ابو جعفر (ع) عن ليلة القدر، فقال (ع): تنزل فيها الملائكة و الكتب الى السيماء الدنيا، فيكتبون ما هو كائن فى امر السنة و ما يصيب العباد فيها، قال (ع): و امر موقوف لله تعالى فيه المشية يقدم منها ما يشاء و يؤخر ما يشاء، و هو قوله تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ .

هذا، و لكنها غير صريحة فى النفى. و قد ورد أيضا ما يعارضه مما يثبتها فيه.

و طريق الجمع، يظهر من المثبتات بحملها على البداء فى التقديم و التأخير و الزيادة و النقصان، و حمل المحتوم على حتمية اصله؛ بمعنى أنه لم يجعل فيه المحو، فاصله محتوم لا يرفع و يدخله البداء فيما سوى ذلك. فعن تفسير القمى:

فيها يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ؛ اى يقدر الله كل امر من الحق و الباطل، و ما يكون فى تلك السنة، و له فيه البداء و المشية، 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 ينتهى ذلك الى صاحب الزمان. و يشترط له فيه البداء و المشية و التقديم و التأخير. ثم قال: حدثنى بذلك ابى، عن ابن ابى عمير، عن عبد الله بن مسكان، عن ابى جعفر (ع) و ابى عبد الله (ع) و ابى الحسن (ع).

و أيضا القمى فى قوله: لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ، عن ابن مسكان، عن ابى عبد الله (ع) قال:

«اذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة و الروح و الكتب الى سماء الدنيا، فيكتبون ما

(١). الرعد ١٣: ٣٩.

(٢). البحار ٩٧: ٩/١٢.

(٣). الدخان ٤٤: ٤.

(٤). البحار ٤: ١٠١/١٢.

(٥). الرعد ١٣: ٣٨ و ٣٩.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٨

يكون من قضاء الله فى تلك السنة، فاذا اراد الله ان يقدم شيئا أو يؤخره أو ينقص شيئا، امر الملك ان يمحو ما يشاء، ثم اثبت الذى

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 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 إِذَا 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 السر فيه، أنه فرق بين الأجل و المؤجل، فالمؤجل اذا كان محتوما، يمكن ان يكون المحتوم نفسه دون اجله، فيقدم أو يؤخر، و الأجل ليس إلا الوقت المعين، فاذا صار محتوما لم يبق معنى لمحتوميته إلا محتوميته الوقت المعين، فلا يمكن فيه التقديم و التأخير، مع أن الأجل المذكور فيه، فسره (ع) بما كتبه، كتاب السماوات فهو ما سمي للملك، و سيأتي أن ما سمي للملك لا يتغير.»

(٤). المنافقون ٦٣: ١١.

(٥). المنافقون ٦٣: ١١.

(٦). البحار ٥: ١٣٩ / ٢.

(٧). الانعام ٦: ٢.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٥٩

جاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ وَ هُوَ الَّذِي سَمَّى لِمَلِكِ الْمَوْتِ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، وَ الْآخِرُ لَهُ فِيهِ الْمَشِيَّةُ، ان شاء قدمه، و ان شاء اخره.»

و قد ظهر من هذه الروايات، أن الله تعالى بعد ما ينزل في ليلة القدر من كل شيء امورا موقوفة عنده له فيها المشيئة، و لا امتناع من ذلك.

### [ما ورد عنهم (ع) في الأجل المسمى و الاجل الموقوف]

ثم إنه يظهر من قوله تعالى: ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ. ان هناك اجلان و ظاهر الاثنيتية يقتضى الفرق بينهما، و ليس الفرق إلا بالحتم و غير الحتم؛ كما قال الباقر (ع) فيه:



«هما اجلان: اجل محتوم، و اجل موقوف. هو الذى فيه المشيئة.»

و برواية اخرى عن الصادق (ع): «هما اجلان: اجل موقوف، يصنع الله ما يشاء و اجل محتوم.»

و هذا المقدار لا اشكال فيه، الا أن الروايات مختلفة في تفسير المسمى عنده، و ما يحتمل البداء من الأجلين المذكورين فى الآية. و هذا الاختلاف لا- يضر بالمقصود بعد اتفاق الجميع على وجود النوعين، كما هو ظاهر الآية. ففى رواية حمران: «كما سمعت أن المسمى ما سمي لملك الموت» و فى رواية اخرى له عنده (ع): «اما الأجل الذى غير مسمى عنده، فهو اجل موقوف، يقدم فيه ما يشاء، و يؤخر فيه ما يشاء، و اما الاجل المسمى، هو الذى سمي فى ليلة القدر.»

و عن مسعدة بن صدقة، عنه (ع) أيضا نظيره. و اما ما بخلاف ذلك: فعن الحصيني عن الصادق (ع) فى الآية، قال: «الأجل الأول، هو ما نبذه الى الملائكة و الرسل و الأنبياء، و الأجل المسمى عنده، هو الذى ستره عن الخلائق.»

و عن ابن مسكان، عنه (ع) فى الآية، قال: الأجل المقضى، هو المحتوم الذى قضاه الله و حتمه، و المسمى هو الذى 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

و المحتوم ليس فيه تقديم و لا تأخير.»

اقول: اى الأجل المحتوم، و هذا التفسير للمسمى عنده، و جعل المحتوم، هو المقضى اوفق بظاهر الآية، فلا بد فى رفع التنافى، إنا من حمل الأولى على اشتباه الرواء، و زيادة لفظ «غير» فى رواية حمران فى قوله (ع): «الذى غير مسمى عنده»؛ او يقال: إن المسمى مسمىان: مسمى عنده الذى ستره عن الخلائق، و هو 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 مقضىان، و المسمى عنده مسمىان؛ فإن المسمى للملائكة أيضا مسمى عنده، و الآية تحتمل 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 وَ الرُّوحُ 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. الا أن هذا محض الاحتمال، و لا صراحة لها فيما ذكر، و لا ظهور فى نفى حدوث التقدير و تجدده، فإن غاية ما يظهر منها نزول الملائكة بالتقدير، و اما كونه سابقا؛ يعنى،

بالتقدير الأول و المشيئة الأولى، او حادثا بالمشيئة الثانية، فهي ساكنة عن ذلك، و ما يعارضها صريح في التغيير و التبديل، و التقديم و التأخير و هذا من البداء.

فالتقدير في ليلة القدر على مذهب اهل البيت (ع) من موارد البداء، و اما عند غيرهم، فالتقدير في 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 الائمة، النص، ص: ٧٦١ و ليس في المحتوم و الممضى بداو إنما البداء فيما استفردا  
لا في الذي أفضى إلى من يجتبيء من ملك و من وصي أو نبي  
إلا بأن يعلمهم شرط البداء أو كان في إخفائه سرّ بدا

### فيما يحتمل البداء، و ما لا يحتمل من الموارد

#### {البداء ليس في المحتوم و الممضى}

هداية الأمة الى معارف الائمة؛ النص؛ ص ٧٦١  
و ليس في المحتوم و الممضى؛ اي الذي بلغ حدّ الإمضاء، و صادف فعلية القضاء، بدا. اما المحتوم، فلانّ البداء يناقض الحتم، و الجمع بينهما، كالجمع بين الوجوب و الإباحة، و اما الممضى، فلأنه 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 تعالي، البداء فيما علم، متى شاء و فيما اراد لتقدير الاشياء، فاذا وقع القضاء بالامضاء، فلا بداء؛ فله تعالي فيه البداء ممّا لا عين له، فاذا وقع العين المفهوم المدرك، فلا بداء، 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 البداء فيما استفرد هو تعالي بعلمه، و استأثره لغيبه، و جعله من مكنون سرّه. و قد تقدّم الآن في الأجل ما يدلّ عليه.  
لا في الذي أفضى إلى من يجتبيء، من ملك و من وصي أو نبي. فعن الصادق (ع):  
«إنّ لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو، من ذلك البداء؛ و علم ملائكته و رسله و انبيائه، و نحن نعلمه.»  
و عنه (ع) أيضا، قال: فما يقدر من شيء و يقضيه في علمه، فذلك يا حمران! علم موقوف عنده غير مقضى، لا يعلمه غيره، له فيه المشيئة، فيقضيه اذا اراد.»  
إلا بأن يعلمهم شرط البداء لنفسه، كما تقدّم في حديث القمي، أو كان في إخفائه؛ اي اخفاء الشرط و عدم اظهاره سرّ بدا للموحي إليه و غيره بعد وقوعه؛ كما

(١). البحار ٥: ٢٧/١٠٢.

(٢). الكافي ١: ١٤/١٤٨.

(٣). المصدر ١: ٨/١٤٧.

(٤). البحار ٤: ٢٩ / ١١٠.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٦٢ إذ لم يكن كذب نفسه ولامليكا أو أئمة أو رسلا و إنهم لو لاه يمحو ما يشاء لأخبروا عمّا يكون من مشاء\*\*\* في حديث الرضا (ع) مع سليمان المروزي، و ما يأتي من حديث عيسى و اخباره بموت عروس، و اخبار النبي (ص) بموت اليهودي. و عن سليمان الطلحي، قال: «قلت لأبي جعفر (ع): أخبرني عمّا أخبرت به الرسل عن ربّها، و انتهت ذلك الى قومها، أ يكون لله البداء فيه؟ قال (ع): اما اني 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 أخبر بشيء و اخلفه، فقد كذب نفسه، و كذلك الملك و الرسول و الإمام، اذا أخبروا بشيء فاخلفه تعالى، فقد كذبهم. قال ابو جعفر (ع):

«العلم علمان: علم عند الله مخزون لم يطلع عليه احدا من خلقه، و علم علمه ملائكته و رسله؛ فاما ما علم ملائكته و رسله، فإنّه سيكون لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله، و علم عنده مخزون يقدم فيه ما يشاء، و يؤخر 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 شيء منه، اعلمنا ذلك، و عرض على الأئمة الذين كانوا قبلنا.»

و عن الفضيل، عن الباقر (ع)، قال: «من الأمور، امور موقوفة عند الله، يقدم منها ما يشاء، و يؤخر ما يشاء و يثبت ما يشاء.»

و عنه، عنه (ع) أيضا: «من الأمور، امور محتومة، جائية لا محالة؛ و من الأمور امور موقوفة عند الله، يقدم 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 كائنه لا يكذب نفسه و لا نبيه و لا ملائكته.»

و إنهم (ع)؛ اى 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 الأئمة، النص، ص: ٧٦٣

يكون من مشاء و لكثير اخبارهم فى 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 انه 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 ابى حمزة، عنهما (ع)، قال: يا أبا حمزة! إن حدّثناك بامر أنّه يجىء من هاهنا، فجاء من هاهنا، فإنّ الله يصنع ما يشاء، و ان حدّثناك اليوم بحديث و حدّثناك غدا بخلافه، فإنّ الله يمحو ما يشاء.»

و لأجل ذلك، قال امير المؤمنين (ع): «لو لا آية فى كتاب الله، لأخبرتكم بما كان و بما هو كائن الى يوم القيامة، و هى هذه يمحوها الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب.»

و عن زرارة، عن الباقر (ع)، قال: كان على بن الحسين (ع) يقول: لو لا آية فى كتاب الله، لحدّثتكم بما يكون الى يوم القيامة! فقلت آية آية؟ قال (ع): قول الله:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ. و عن البزنطى، عن الرضا (ع)، قال: قال على بن الحسين و على بن ابى طالب قبله و محمّد بن على و جعفر بن محمّد (ع): «كيف لنا بالحديث مع هذه الآية؟ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ؛ فَمَا مِنْ قَالَ: بأنّ الله لا يعلم الشىء إلّا بعد كونه، فقد كفر و خرج عن التوحيد.»

و عن البزنطى أيضا، عن الرضا (ع)، قال: «قال ابو عبد الله و ابو جعفر و على بن الحسين و الحسين بن على و الحسن بن على و على بن ابى طالب (ع): «و الله لو لا- آية فى كتاب الله، لحدّثناكم بما يكون الى ان تقوم الساعة يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٦٤ و من أفاعيل البداء ردّ القضاء بالصدقات و الصلوات و الدعاء و غيرها ممّا يبدّل القدر بالقدر الآخر من خير و شرّ و من وقوعه رجوع آدم فى هبة العمر لداود اعلم

### فى بيان تأثير البداء و اسبابها، و ذكر شىء ممّا وقع فيه البداء

#### [ردّ القضاء بالصلاة و الصدقات و الدعاء]

و من أفاعيل البداء، ردّ القضاء بالصدقات و الصلوات؛ كصلة الرحم و غيرهم، و الدعاء و غيرها من الحسنات و السيئات، ممّا يبدّل 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) فى الحديث المتقدم: «فمن ذلك الذى يردّ القضاء، و ذلك الدعاء، مكتوب عليه الذى يردّ به القضاء، حتّى اذا صار الى أمّ الكتاب لم يغن الدعاء شيئا.»

و قال رسول الله (ص): «إنّ المرء ليصل من رحمه و ما بقى من عمره إلّا 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 على، 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 فى العدل و الاحسان و الظلم و العدوان و الحسنات و السيئات فى 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؛ اى وقوع البداء، رجوع آدم فى هبة العمر لداود اعلم ذلك. فعن ابى حمزة الثمالى، عن الباقر (ع)، قال:

«ان الله - عزّ وجلّ - عرض على آدم اسماء الأنبياء و اعمارهم، فمرّ باسم داود النبيّ، فإذا عمره في العالم اربعون سنة؛ فقال آدم: يا رب ما أقلّ عمر داود و أكثر

(١). البحار ١٠: ٩٨ / ١.

(٢). المصدر ٤: ١٢١ / ٦٥.

(٣). المصدر ٤: ١٢١ / ٦٦.

(٤). الرعد ١٣: ٣٩.

(٥). البحار ٤: ١٢١ / ٦٦.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٦٥ و رحم داود على الشابّ 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: فإني 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 وجلّ -: 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 بقي من عمري ثلاثون سنة، فقال ملك الموت: يا آدم! أ لم 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 - عزّ وجلّ - ان يثبتها لداود، و يمحوها من عمرك، فاثبتها لداود في الزبور، و محاها من عمرك في الذكر، قال آدم: حتّى اعلم ذلك؛ قال ابو جعفر (ع): و كان آدم صادقا لم يذكر و لم يجحد فمن ذلك اليوم امر الله - تبارك و تعالي - ان يكتبوا بينهم اذا تداينوا و تعاملوا الى اجل مسمّى لنسيان آدم و وجوده ما جعل على نفسه.»

### [و من وقوع البداء رحم داود (ع) على الشابّ العزب]

و من الوقوع أيضا، رحم داود على الشابّ العزب. و حاصل قصّته على ما رواه ابو حمزة عن الباقر (ع): «إنّه كان شابّ رثّ الهيئة، يكثر الجلوس و الصمت عند داود (ع)؛ فنزل في بعض الأيام ملك الموت، و سلّم على داود و حدّ النظر على الشابّ، فسأله داود عن ذلك، فقال: إنّي امرت بقبض روحه الى سبعة أيّام؛ فزق له داود، و سأله هل عندك امرأة؟ فقال: ما تزوّجت قطّ، فامر داود بالزواج من ابنة رجل عظيم القدر في بني اسرائيل، و امره ان يوافيه في ذلك الموضع بعد سبعة؛ فوافاه و اطال الجلوس عنده،

(١). البحار ٤: ١٠٢ / ١٥.

هداية الامة الى معارف الائمة، 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 حدّثتني بأنك امرت بقبض روح هذا الشابّ الى سبعة أيّام. قال: بلى، قال: فقد مضت ثمانية و ثمانية و ثمانية! قال: يا داود! إنّ الله رحمه برحمتك له، فأخّر في اجله ثلاثين سنة.»

### [و من وقوع البداء، اليهودي الذي ساق الحطب]

كذا اليهودي الذي ساق الحطب؛ فعن الصادق (ع)، قال:

«مَرَّ يهوديٌّ بالنبيِّ، فقال السَّام عليك، فقال النبيُّ (ص): عليك، فقال اصحابه:

إنَّما سلم عليك بالموت، فقال النبيُّ (ص): و كذلك رددت، ثمَّ قال النبيُّ (ص): إنَّ هذا اليهودي يعصُّه اسود في قفاه فيقتله؛ فذهب اليهوديُّ فاحتطب حطبا كثيرا، فاحتمله فلم يلبث ان انصرف، فقال رسول الله (ص): ضعه، فوضع الحطب، فاذا اسود في جوف الحطب عاضَّ على عود؛

فقال (ص): «يا يهودي! ما عملت اليوم؟ قال: ما عملت عملا إلَّا حطبي هذا، حملته فجئت به، و كان معي كعكعتان، فاكلت واحدة، و تصدَّقت بواحدة على مسكين، فقال رسول الله (ص): بهذا دفع الله عنه؛ و قال: إنَّ 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:

إنَّ عيسى (ع) مرَّ بعروس تزف الى زوجها، فقال: يجلبون اليوم و سيكون غدا، فقيل. لم يا رسول الله؟ قال: لأنَّ صاحبتهم ميتة فتسامع بذلك اهل النَّفاق، و قالوا: ما اقرب غدا؛ فلما اصبحوا، اخبروا عيسى بأنها لم تمت، فقال: يفعل الله ما يشاء، ثمَّ جاءها فسألها، فقال: ما صنعت ليلتك هذه؟ قالت: لم اصنع شيئا، إلَّا ما كنت اصنعه فيما مضى، كان سائل في كلِّ ليلة جمعة يعترينا و ننبئه بشيء يقوته الى مثلها، فاتانا الليلة، فلم يحصل به احد من اهلي، لأنهم كانوا في مشاغل، فلما هتف مرارا قمت متكررة حتَّى انلته كما ننبئه، فقال لها: تنحى عن مجلسك، فاذا تحت ثيابها افعى مثل جذعة، عاض على ذنبه! فقال (ع): بما صنعت، صرف عنك هذا.»

(١). البحار ٤: ١١١ / ٣١.

(٢). المصدر ٤: ١٢١ / ٦٧.

(٣). البحار ١٤: ٢٤٤ / ٢٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٦٧ و الحط عن أمة موسى الأجل والمد للشيعه في طول البلاء \*\*\*

### [و من وقوعه أيضا، طول عمر حزقييل و ملكه بعد إخباره بموته]

و نعى حزقييل الملك بموته، و مدَّ الملك في عمره. و قصَّته على ما ذكر الصادق (ع)، بعينها ما ذكره الرضا (ع) في محتاجته مع سليمان المروزي، إلَّا 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 المدَّ للشيعه بسبب اذاعتهم الحديث، و تقصيرهم في النصر في طول البلاء؛ أمَّا الأوَّل: 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 علي! 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، ثمَّ قال (ع): هكذا انتم لو فعلتم لفرج الله عنا، فاما اذا لم تكونوا فإنَّ الأمر ينتهي الى منتهاه.»

و نظير ذلك في بنى اسرائيل حديث آخر عن الصادق (ع) أيضا، قال (ع):

«كان في بنى اسرائيل نبي وعده الله ان ينصره الى خمسة عشر ليلة، فاخبر بذلك قومه، فقالوا: والله 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 عشر ليلة.»

و اما الثاني: فعن ابي بصير، قال: «قلت له (ع): ألهذا الأمر امر نريح إليه ابدانا و ننتهي 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: ٩٥ / ٢.

(٢). البحار ٤: ١١٨ / ٥٠.

(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: ١١٢ / ٣٢.

(٥). المصدر ٤: ١١٣ / ٣٨.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٦٨ النسخ و البداء ممّا اتّحدا حقيقة يختلفان موردا

و يغلب البداء في دفع القدر و النسخ في الرفع لحكم استقرار بلاء، و كان يقول بعد البلاء رخاء، و قد مضت السبعون و لم نر رخاء؛ فقال (ع): يا ثابت! إن الله تعالى كان وقت هذا الأمر في السبعين، فلما قتل الحسين (ع)، اشتد غضب الله على اهل الأرض، فاخره الى اربعين و مائة سنة، فحدثناكم، فاذعتم الحديث، و كشفتم قناع السرّ فاخره الله، و لم يجعل له بعد ذلك وقتا عندنا يَمْحُوا الله ما يَشَاء وَ يُثَبِّتْ 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 في فاخره الله، و يفعل بعد في ذريتي.»

اقول: هذا اللمدى وقع البداء فيه، هو الفرج الجزئي اللمدى عبر عنه بالرخاء، و الالفرج الكلي قد قدر على يدى القائم بالمشية الحتمية فقط. و قد اكتفيت بنقل هذا المقدار ممّا وقع البداء فيه، و فى اخبار اهل البيت (ع) كثير من امثال ذلك.

## فى اتحاد البداء و النسخ و اختلافهما

### [مورد النسخ الأحكام التكوينية، و مورد البداء الأمور التكوينية]

النسخ و البداء ممّا اتّحدا حقيقة، و لكن يختلفان موردا؛ فإنّ النسخ أيضا مشية التغيير و تقدير بعد تقدير، لكن مورد النسخ، هى الأحكام التكوينية، و البداء فى الأحوال و الأمور التكوينية؛ بل ليس إلا شىء واحد، و هو البداء، إلا أنّ البداء فى المشية، قد يكون فى المشية الطليئة، و قد يكون فى الاقدار الكونية. و ذلك لأنّ المشية تتنوع كذلك نوعين، و لكن سعى البداء الطلبي باسم خاص، و هو النسخ، فالبداء عام، و النسخ خاص. و عليه، فانكار البداء، انكار للنسخ أيضا، و الاقرار به، اقرار به.

و هذا الاتحاد فى الحقيقة و الاختلاف فى المورد، هو اللمدى يظهر عن جماعة كالصدوق و السيد و الشيخ، بل قال السيد: «المراد بالبداء، هو النسخ.» و قد حكى عن الداماد أنه 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 الاثمة، النص، ص: ٧٦٩

عنه أيضا أنه قال: «حقيقه النسخ، انتهاء امد الحكم.» و تبعه في ذلك غيره، و لازم هذا بعد الحكم بالاتحاد القول، بأنّ البداء أيضا انتهاء امد التقدير.

و ظني، أنه 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 الحقيقه انكار البداء و جعل الحكم من أول الأمر كالموقت، مقيدا بالأجل و محدودا بالأمد، فلو كان المراد بالبداء عند الأئمة (ع) هذا المعنى، فهذا ليس ممّا يَنَازِعُ في امكانه، او يقال أنه يستلزم الجهل و الخطاء و السهو، او ينافي العلم الأزلي، فإنّ بداهه تنوع الأحكام و كذا الاقدار الى نوعين: مطلقة و مؤجلة من الضرورة بحد لا مجال للارتباب فيه.

### [ما هو البداء المتنازع فيه؟]

و أما البداء المتنازع فيه، هو التغيير المسبب 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، التي هي كالأولى حدوثا في مقام الانشاء، و ان كانت ذلك أيضا يستلزم الانتهاء، إلا أنّ ذلك الانتهاء ليس عن انتهاء الأمد المَجْعُول، بل برفع المشيئة و تغييرها، و هذا 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 كلّ منهما في شيء، و الحكمة و المصلحة الداعية لكلّ 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: «إنّ الله - تبارك و تعالى - قال لنبيّه: فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ ، اراد ان يعدّب اهل الأرض، ثمّ بدا لله فنزلت الرحمة، فقال: ذَكَرَ يَا مُحَمَّدُ فَإِنَّ الدُّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ . و قد تقدّم مثله عن الباقر (ع) و الرضا (ع).

(١). الذاريات ٥١: ٥٤.

(٢). الذاريات ٥١: ٥٤.

(٣). الذاريات ٥١: ٥٥.

(٤). البحار ٤: ١١٠ / ٢٨.

هداية الأمة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٧٠ كلّ 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 استقرّ و عمل به مدّة، كنسخ القبلة و نسخ الشرائع بعضها بعضا، و قد يكون قبل وقت العمل، فيكون دفعا؛ كقوله تعالى: إِنَّ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَ إِنَّ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ. فاجب عليهم الجهاد الواحد مع عشرين، ثمّ نسخه



بقوله بعده الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ.

وقد يطلق النسخ على البداء، ولعله من ذلك قوله: ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسِيَهَا نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا. وقد ذكر هنا الرفع و الدفع معا. قال الباقر (ع): «الناسخ ما حوّل و ما ينسيها، مثل الغيب الذي لم يكن بعد.»

كلّ من البداء و النسخ لحكمة في الجعل، و مقتضى للوقوع؛ بمعنى، السبب له بالخصوص، ليس في غيره؛ فإنّ 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 النوعية المرعية في اصل التكليف من العبودية، و لا محالة تكون اسبابه أيضا ممّا يقتضى التدريب في الدرجات، او التخفيف في الحرجات.

و لكن ذلك في كلّ منهما لو لا اقتضى النكال من العقوبة و التأديب ما قد بدّله و غيره، و إالّ فهما يشتركان فيه، فإنّه قد يكون النسخ من العقوبة كتحليل الطيبات على اليهود؛ كما قال تعالى: فَيُظْلَمُ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ. وقد يكون البداء أيضا من العقوبة و مواردها 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 تقدّما

و اختلفوا في الثاني دون الأول إذ قرّر الكتاب بالنص الجليّ

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 تقدّما، و قد خلط بينهما القاصرون، و لم يميزوا بينهما؛ و لذلك اشتبه عليهم موضع الخلاف، 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 الجليّ. حيث قال:

وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ. و قال: و لا - يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا. و قال: إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ. و قال: و مَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ. و قال: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا 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 ينافي العدل، لأنّ كلّ ما يجري منه تعالى على عبده، فهو تصرف في ملكه،

فلا-ظلم؛ اذ الظلم هو التصرف 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 بد ان يلتزم بأن النفي فيها من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ و اما لزعمه أن 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 يفعله؟ دعى إلى العدل، فكيف يهمله؟ عند غير الأشعري بقبحه، فهو تعالى عن الظلم يرى. و أميا 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 بنفي 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 بقولى: 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 كَبِرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ. و قوله:

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَ أَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَ فَلا تَعْقِلُونَ.

فأما نهيه عن الظلم فكثير. من ذلك قوله: وَ اللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ. و قوله:

وَ الظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.

و اما 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 لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٧٣ عدل و لا يجور في قضيتته جلّ عن الظلم على رعيتته

و العدل أن لا تنسبوا إليه ذنبيكم أو ما لامكم عليه

ليس من العدل بأن تتهمه و لا من التوحيد أن توهمه \*\*\* بل هو تعالى عدل، و لا يجور في قضيتته، جلّ عن الظلم على رعيتته. قال امير

المؤمنين (ع): «الذي 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 الذي لا يجهل و العدل الذي لا يجور و الجواد الذي لا يبخل.»

**[من حق العدل أن لا تنسب إليه تعالى ذنوب العباد]**

و العدل ليس بان تنفى عنه الظلم فقط كما زعمه المجبرة، بل من حقّ العدل و تمامه أن لا تنسبوا إليه ذنبيكم أو ما لامكم عليه. فعن

الصادق (ع)، و قد سأله رجل، فقال: «انّ اساس الدين التوحيد و العدل و علمه كثير و لا بدّ لعاقل منه، فاذا ذكر ما يسهل الوقوف عليه و

يتهيأ حفظه، فقال (ع): «اما التوحيد، فان لا تجوز على ربك ما جاز عليك؛ و اما العدل، فان لا تنسب الى خالقك ما لامك عليه.»

و عن 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، و لا وصفه بالعدل من نسب إليه ذنوب عبادده.» و عن تفسير الإمام (ع) مثله، «الأن فيه «و لا عدله من نسب ...».

**[و أيضا اتهامه تعالى بالجبر، ليس من كمال العدل]**

و أيضا ليس من كمال العدل بأن تتهمه اما بالجبر فتنسب إليه الذنب، ثم العقوبة عليه أو في قضائه و قدره، فتقول، إنه لم يعدل فيما

قدر لك، و لا من التوحيد أن توهمه بحذف احدي التائين؛ كقوله تعالى: تَنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ قَالُ الصّادِق (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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٧٤

لهشام بن الحكم: «الا اعطيك جملة في العدل و التوحيد؟ قال: بلى جعلت فداك! قال (ع): من العدل ان لا تتهمه، و من التوحيد ان لا

تتوهمه.»

اقول: و من التهمة أيضا، ما قال الصادق (ع)، قيل له: من اكرم الخلق على الله؟

فقال (ع): «اكثرهم ذكرا لله و اعلمهم 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.»

و الأخبار في وصفه تعالى بالعدل و نفى الظلم عنه كثيرة، أأ أتى اقتصر من ذلك على ما ذكر؛ اذ الإطالة فيما لا خلاف فيه عقلا و نقلا، لا تجدى إلّا الملائة.

فالأحرى التعرض لدفع شبهات تورّد على العدل و تصحيح ما يوهّم الخلاف من بعض الأحكام الثابتة في الأخبار.

## دفع الشبهات و تصحيح ما يوهّم خلاف العدل

### إشارة

اعلم: إنّ جملة ما يوهّم الخلاف أو احدثت الشبهة في قلوب اهل الاعتساف من الواقعيّات المخصوصة أو السّمعيّات المنصوصة، امران: احدهما: وجود التفاضل و التفاوت بين المخلوقين، و هو خلاف العدل، لاستوائهم في جهة المخلوقية، و من ذلك، التفاضل في الطينة و التفاوت بالسّعادة و الشّقاوة و بالأعراض و الاعتبار كالأرزاق و الآجال أو بالخلق كالأعمى و البصير و الطويل و القصير. و من ذلك ما ورد في ابن الزنا، و عدم نجابة اصناف من النّاس و ما ورد في حكم المجانين و اطفال الكفّار يوم القيامة، ثانيهما: تعميم الآفات و العاهات الغير التّاديبية و العقويّة بمن لا ذنب له حتّى الأطفال و المجانين و البهائم، و هم يستصرخون من الم الوجع، و لا صريخ لهم و يضحجون و لا منجى لهم. أمّا الأوّل، فإنّه نشأ من التّوهّم في معنى العدل و عدم الفرق بين العدل و الفضل، فتوهّموا أنّ العدل مطلقا هو التسوية بين شيئين فاذا وجب العدل، وجبت المساواة، فالتّفاوت و التّفضيل خلاف العدل.

(١). البحار ٥: ١٠٦ / ٥٨.

(٢). المصدر ٧٨: ٢٤٧ / ١٠٨.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٧٥ و العدل ليس دائما بالتّسوية بل في الحقوق إن تكن مساوية

بل هو الإنصاف بما استحقّه فكلّ ذى حقّ يؤدّي حقّه

و يمنع المحروم ما ليس له و كلّ ذى فضل يوافي فضله

و الفضل إحسان له من غير حقّ فلم يجب و العدل فيه كيف حقّ

فليس في التّفضيل و التفاوت في خلقه للعدل من تهافت

### [العدل ليس تحقّقه دائما بالتّسوية، بل التسوية إنّما هي في الحقوق]

و الجواب عنه ما قلت: و العدل ليس تحقّقه دائما بالتّسوية، حتّى اذا لم تكن تسوية كان ذلك خلاف العدل، بل التسوية إنّما هي في الحقوق؛ اى فيما كان هناك حقّ ثابت، و لكن لا مطلقا أيضا، بل إن تكن مساوية في السّهم، و إلّا فلو اختلفت السّهام كما لو اختلفت سهام المشتركين، لم يكن وجه للتّسوية، 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 لكلّ شيء و لكلّ احد بما استحقّه.

فكلّ ذى حقّ يؤدّي حقّه من قليل أو كثير، و يمنع المحروم عن الحقّ ما ليس له، فلا يسهم له و كلّ ذى فضل يوافي فضله، اقتباس من قوله تعالى: وَ يُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ فليس من العدل ان يمنع صاحب الفضل فضله، كما ليس منه ان يسهم لمن لا حقّ له.

والحاصل: أن العدل لا يكون دائما بالمساواة، بل قد يكون بالزيادة، وقد يكون بمنع غير ذى الحق. هذا حقيقة العدل. و أمّا الفضل فهو إحسان له من غير حقّ للمحسن إليه على المحسن، و هو أمّا ابتداء بالكرم و العطاء، او سخاء بالزيادة على قدر الاستحقاق. و على هذا، فلم يجب الفضل عليه تعالى، و العدل فيه، كيف حقّ عليه اى اذا كان الفضل غير واجب عليه، فالعدل فيه كيف حقّ عليه، و حقّ يصحّ ان يكون فعل ماض أو مصدرًا. فليس فى التفضيل و التفاوت فى خلقه، بان يفضل بعضهم على بعض فى جهة الكمال أو غيره للعدل من تهافت؛ اى لا يلزم من التفضيل تهافت فى العدل.

(١). النحل ١٦: ٩٠.

(٢). البهار ٧٥: ٢٩ / ٢١.

(٣). هود ١١: ٣.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٧٦ فالفضل فى الطينة و التوفيق و غير هذين إذن حقيق و لم يرد فى ابن الزنا ما نجزم بأنه من الجنان يحرم و ليس بالقادح إن يخيب إذ كانت الجنة مأوى الطيب و على هذا، فالفضل لبعض المخلوقين فى الطينة يجعل طينته من العليين دون بعض، و التوفيق لبعض دون آخر، و غير هذين كالتفضيل بالرزق و الآجال و غيرهما، إذن حقيق، لا يخالف العدل، و لا ينكره العقل؛ إذ المنع فى ذلك كله منع بغير الحق.

### [الإشكال فى ولد الزنا من وجهين]

و أمّا ابن الزنا، فالاشكال فيه من وجهين: احدهما: من جهة عدم دخوله الجنة، و ثانيهما: من حيث إن خبثه الباطن الغير الاختيارى مانع عن سعادته، فهى شقاوة غير اختيارية، و قد اجبت عنهما بقولى:

### [الجواب عن الأول: عدم دخول ولد الزنا فى الجنة لعدم لياقته، ليس بقادح فى العدالة]

و لم يرد فى ابن الزنا ما نجزم؛ اى ما يوجب الجزم اعتقادا بأنه من الجنان يحرم، و أمّا وردت بذلك اخبار آحاد، لا توجب القطع. مع أنّها معللة بما يرفع الاستبعاد عنه؛ كما اشرت إليه:

و ليس ذلك لو فرض أنه كذلك بالقادح إن يخيب عن الجنة، إذ كانت الجنة 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 جَنَّةً نَعِيمٍ كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ.

فعن زين العابدين (ع) قال: «لا يدخل الجنة إلا من خلص من آدم». و عن الباقر (ع): «من طهرت ولادته دخل الجنة.»

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 الجنة طاهرة مطهرة، لا يدخلها إلا 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). البهار ٥: ٢٨٧ / ٩.

(٤). المصدر ٥: ٢٨٧ / ١٠.

(٥). المصدر ٥: ٢٨٥ / ٦.

(٦). المصدر ٥: ٢٨٧ / ١١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٧٧ و إنما القادح أن يعدبألخبثه من دون أن تسببا  
و العدل أن يجزى بما استحقه لا أنه بطيب الحقه

بل جاز أن يلحق بالمستضعفه من أهل الأعراف بعيش أترفه كانت أمه عفيفه.»

و عنه (ع) أيضا، أنه قال: «يقول ولد الزنا: يا رب ما ذنبي، فما كان بي في امرى صنع؟ فيناديه مناد، فيقول: انت شرّ الثلاثة اذنب  
والداك فببت عليهما، و انت رجس و لن يدخل الجنة إلا طاهر.»

بيان: وجه كونه شرّ الثلاثة انه رجس من اصله، و هما طاهران إلا أنّهما مذنبان، و الذنب يزول بالتوبة. و الحاصل: ان عدم دخوله الجنة  
ليس بقادح في العدالة بعد عدم لياقته.

### [إنما القادح لعدائه تعالى أن يعدبه لخبثه الباطن غير الاختيارى]

و إنما القادح أن يعدبا بمجرد ذلك، لخبثه من دون أن تسببا بشيء من موجبات العذاب و النار و لا استفاد ذلك من الأخبار، بل عن  
الصادق (ع): «إنّ ولد الزنا يستعمل ان عمل خيرا اجزى به، و ان عمل شرّا 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 فخيرا، و ان شرّا فشرّا، لا أنه تعالى بطيب الحقه مع أنه ليس بطيب، اذا صحّ ايمانه و صلح  
عمله، كما أنّ من العدل ان يجزى المؤمنين المتقين بما وعدهم من الجنة لا ان يلحقهم بالانبياء في درجاتهم، فإنّ 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 بالمستضعفه من أهل الأعراف؛ كما ورد أنّها مكان المستضعفين من البله و المجانين و غيرهم فيسكنه فيها بعيش  
أترفه.

نعم، ورد في الشواذ، عن أيوب بن الحرّ 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 الائمة، النص، ص: ٧٧٨ و الخبث لا يصده عن الهدى و إنما يدعو إلى أن يفسدا

كذاك الأخبار بمن لا ينبجأنا 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: إنّ 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 شذوذه مضمّر و مجهول أيضا بابي بكر. هذا كله في الجواب عن الاشكال الأوّل في ابن الزنا و حاصله أنّ 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 ينافي العدل ان اثابه بغير الجنة.

### [و الجواب عن الاشكال الثاني: الخبث الباطني غير الاختياري لا يصده عن الهداية]

و اما الاشكال الثاني: فقد اجبت عنه بقولي:

و الخبث الباطني الغير الاختياري لا يصده عن الهدى، كالتشقاوة و الطينة الخبيثة اللتين قد تقدّم الكلام فيهما، و إنما يدعو إلى أن يفسد كغيره من الشقاوة و الطينة، فإنّ الخبث ليس بحدّ يوجب سلب القدرة عنه فيجرّه الى الهلاك من غير اختيار، بل غايته ان يكون داعيا له إليه؛ كما ورد: «انّ ولد الزنا يميل الى ما خلق منه.» اي الزنا.

كذاك الأخبار بمن لا ينبج أنبا عن طبائع صنفية عرضية، اما لأجل الاتباع او غلبة السوء، و الجهالة على الصنف، و لكنّها بحيث لا تسلب القدرة كما أنبتوا (ع) عن طبائع بعض البلدان لأجل ذلك، و لو فرض أنّها 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 سندی و لا زنجي و لا خوزي و لا كردي و لا بربري و لا بنك الري و لا من حملته أمّه من الزنا.»

(١). البحار ٥: ٢٨٧ / ١٢.

(٢). المصدر ٥: ٢٧٦ / ١.

(٣). البحار ٥: ٢٧٧ / ٢.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٧٩ و حكم الأطفال من الكفار مختلف الورد في الأخبار

و الجمع، أنّ الله فيهم يعمل بعلمه قدما و ما سيفعل

مؤجج نارا لهم فمن نكل أدخله النار و من طوعا دخل

يخدم لأهل جنّة 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 وليا و لا نصيرا، فإنّ لهم اصولا تدعو الى غير الوفاء.»

و في هذا الأخير اشارة الى ما قلنا من أنّ الذمّ 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: أنّ الله تعالى فيهم يعمل بعلمه قدما و ما سيفعل بعد في القيامة؛ يعني، أنّه يعمل فيهم بعلمه؛ فاما بعلمه السابق الأزلي، او

السابق عليهم في عالم الأرواح، او بعلمه بما هم عاملون غدا عند تكليفه آياهم و اتمامه الحجّة عليهم. فهو تعالى مؤجج نارا لهم اتماما

للحجّة، فيكلفهم الورد فيها، فمن نكل، أدخله النار، و من طوعا، دخل يخدم لأهل جنّة؛ كما نقل الحديث به أو يسكن الأعراف

حسبما احتمل؛ فإنّه لم يرد به نصّ، و لكن المتكلمين منا قالوا: إمّا 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 المشيئة 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 التبيين و المجنون و الأبله الذي لا يعقل، فكل واحد يحتج على الله - عز و جل - فيبعث الله تعالى إليهم ملكا من الملائكة، و يؤجج نارا، فيقول: إن ربكم يأمركم ان تتبوا فيها، فمن وثب فيها كانت عليهم بردا و سلاما، 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 وُلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ، 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 اميا ما عن وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد (ع)، قال: «قال علي (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 صح 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 الحق و يهتدى الى سواء السبيل.

و كيف كان، ليس يلزم اعتقادنا به، لأنه ايمان بالغيب و لا يصح إلا 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





أو يقول من امتيته: ما الذى يصنع بالعاصى الدنى، فإنه اعلى قدرا و اعظم شأننا و اجلّ كرما من ان يقابل الذليل الحقير الدنى بالمكافأة؛ أو يقول: هو من عذاب خلقه غنى، لا ينتفع بعذابه و لا يشفى به غيظه. و امثال ذلك؛ كما قيل:

آنجا كه توئى عذاب نبود آنجا آنجا كه تو نيستى كجا خواهد بود ان لم يرد هذا القائل بهذا القول وحده الوجود و اظهار التعشق من نفسه هذا حال الآفات و الآلام العامة.

### [البلايا التى 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، حتّا بأن يصلح كلّ نفسه و ذلك انّ 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 الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٧٨٣ و إنّما الأموال و الأولاد تعلقت بحبها الأكباد

و أما الاستيصال فالذى انتحب ليس سوى التعجيل فيما لم يجب

و فى العموم خزي من به الشقاء معجل برحمة من اتقى و الشقاق، و إنّما الأموال و الأولاد تعلقت بحبها الأكباد، فيكون تضرّهم 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 ممّن 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 الابقاء واجبا عليه، حتّى يكون فى تركه خلاف العدل.

و فى العموم؛ اى عموم الاستيصال خزي من به الشقاء، و معجل بروحه الى النار، و كذلك معجل برحمة من اتقى، و إنّما اصابه ما اصابهم، لأنّه كان فيهم .

(١). و ربّما يؤخّر الاستيصال الى انقطاع الأطفال و بلوغهم مبلغ الرجال، كما عن الهوى، عن الرضا (ع) قال:

«قلت له: لأبى علمه اغرق الله - عزّ و جلّ - الدنيا كلّها فى زمن نوح و فيهم الأطفال و من لا ذنب له؟ فقال (ع): ما كان فيهم الأطفال، 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، فينزّل 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 فتعمّم بعذابك و فيهم الأطفال، فامر الله تعالى ان يخرج الى البريّة، و كان الحرّ شديدا، فاستظلّ تحت شجرة و نام، فجاءت نملة فقرصته، فذلك الارض برجله فقتل من النمل كثيرا فعرف أنّه مثل ضرب له، فقيل له: يا عزيز! إنّ القوم اذا استحقّوا عذابى، قدّرت

نزوله عند انقضاء آجال الأطفال فماتوا اولئك بآجالهم و هلك هؤلاء بعدايي» (البحار ٥: ٢٨٦ / ٨) و المقصود منه، الجملة الأخيرة من الجواب. هذا خبر ليس من الحجّة، ألا أن المقال ليس ممّا يبعد في الاحتمال.

هداية الامة 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 أعلما

بالوضع كالنماء يتبع العمل خيرا و شرّا منه أو عمّا جعل و في العموم عبرة أيضا بأنّ سخطه البشر لا عاصيا يبقى و لا حيا يذر، فينتهى العاصى عن فرط عصيانه، و يجد المتقى في الانكار عليه، و النهى عن طغيانه أو هجره و الاعراض عنه، ان اصّر حذرا من ان يحترق بنيرانه. قال الصادق (ع) لحمزة بن حمران في حديث طويل، يشير الى كثرة الفساد في آخر الزمان:

«فاذا رأيت كذا و كذا، فكن على حذر و اطلب الى الله - عزّ و جلّ - النجاة؛ و اعلم: إنّ النّاس في سخط الله - عزّ و جلّ - و إنّما يمهلمهم لأمر يراد بهم، فكن مترقبا و اجتهد ليراك الله - عزّ و جلّ - في خلاف ما هم عليه، فان نزل بهم العذاب و كنت فيهم، عجلت الى رحمة الله؛ و ان احرّرت و ابتلوا كنت قد خرجت ممّا هم فيه من الجرأة على الله - عزّ و جلّ -؛ و اعلم: إنّ الله لا يضيع اجر المحسنين، و ان رحمة الله قريب من المحسنين.»

اقول: لعلّه (ع) لم يأمره بالهجرة، لما يعلم كما اخبروا به أيضا أن الجور و الفتنة يعمّان البلاد، كما نرى ذلك باعيننا، فالآن لقد ضاقت علينا الأرض بما رحبت، و الى الله المشتكى و هو المستعان.

و كيف كان، فقد تقدّم في دفع القائلين بالاهمال و تعلّمهم بالآفات و البلايا العامّة كلام الصادق (ع) في بيان الحكمة فيها، فراجع.

### [توضيح الابهامات الموجودة في بعض الأحاديث]

تتمّة: يمكن ان يشكل على بعض الافهام ما في بعض الأحاديث من الابهام، كما في بعض الاحاديث القدسيّة: «إنّ الله تعالى قال: أتى اجازى الابناء بسعى الآباء» و نظائر ذلك. فابتدرت الى الذبّ عنه بقولى:

و قوله اجازى الأبناء بما يفعل الآباء فإمّا أعلما بالوضع؛ اى بالأثر الوضعى للأعمال، فهو كالنماء للأموال يتبع العمل خيرا و شرّا منه، فالخير؛ كما قال امير المؤمنين (ع): «جاهدوا تورثوا أبناءكم مجدا.» و الشرّ كالظلم و قتل الأنفس الذى

(١). البحار ٥٢: ١٤٧ / ٢٦٠.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٨٥ من جعل تشريك كتعميم البلاء لا أن وزرهم عليهم حملا

لا يأخذ الجار بجرم الجار أو صالحا بطالح في دار

و لا على البرىء بالسّقيم بل يرحم السّقيم بالسّليم \*\*\* يوجب العداوة و البغضاء و يهيج النفوس على المكافات و الجزاء، فيورث الذلّ و الهوان في اولاد القاتل و الظالم كائنا من كان.

فهذه آثار وضعيّة من توابع العمل، سمّيت مجازاة. فقوله: «أتى اجازى» حكاية و انباء عن تلك الآثار بالخصوص، او اعلام منه عمّا جعل؛ اى عن الآثار الجعليّة من جعل تشريك للأولاد في عمل الآباء، ان خيرا فخييرا و ان شرّا فشرّا؛ كقوله (ع): «من زنى، زنى باهله» و حكم هذا التشريك و حكمته بعينه، كتعميم البلاء و الرخاء على ما تقدّم، لا أن وزرهم؛ اى الآباء عليهم حملا؛ اى على الابناء، مع أنّه تعالى قال:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى.

كلّما! لا- يأخذ الجار بجرم الجار، جلّ شأنه و تعالى عن ذلك، أو صالحا بطالح في دار من الدارين، لا فى الدنيا و لا فى الآخرة و لا يأخذ على البرىء بالسّقيم، فيعدّبه بجرمه، بل هو تعالى يرحم السّقيم بالسّليم؛ كما قال: لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا.

عصمنا الله عن كل سوء و شرّ بمحمد وآله خير البشر!

(١). شرح النهج لابن ابي الحديد ١٩: ٣١١ / ٢١١.

(٢). الانعام ٦: ١٦٤.

(٣). الفتح ٤٨: ٢٥.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٨٦ كلامه فعل لدى أهل الهدى أنواعه ثلاثة لن تردداً و فعله تكوين أو تدوين خطأ و قوله المسموع باللفظ فقط و الكلّ حادث و فعل ذاته نصّ على الجميع في آياته

**و من افعاله تعالى عندنا، كلامه؛ و له انواع، و الجميع، حادث، مخلوق**

**[الأقوال في كلامه تعالى]**

من صفاته الثابتة له تعالى بالاتفاق و نصّ الكتاب، بل عند غيرنا من اهل الدين و الكتاب، أنّه تعالى متكلم، ألا أنّ الخلاف بين المسلمين في أنّ التكلم صفة فعله تعالى، فهو فعل حادث مخلوق، و إليه ذهب الامامية و المعتزلة؛ او صفة ذاته، و معنى قائم بالذات، فهو قديم غير حادث و لا مخلوق، و إليه ذهب الأشاعرة. و هذا الاختلاف، إنّما نشأ من الاختلاف في معنى الكلام.

**[الكلام في اللغة و الشرع]**

فاعلم: إنّ 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 يسمّى بالكتب و الخطّ، و يقال له: كلام كتبي، كما أنّ الأوّل يقال له: كلام لفظي. و يطلق أيضا على الفعل؛ اي الاشارة الفعلية، و لكن لا بمادته، 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 قولياً و كتبياً و فعلياً، و كلامه تعالى فعل بانواعه لدى أهل الهدى، و هم اهل البيت (ع). و أنواعه كانوا كلام غيره ثلاثة، لن تردداً؛ اي لا تزيد على الثلاثة عندنا و عند غير الأشاعرة.

**[الأنواع الثلاثة التي هي فعله تعالى]**

و الأنواع الثلاثة التي هي فعله، أمّا تكوين منه ليس إلّا ايجاده للشيء، و لأجل ذلك يقال للشيء الصادر منه الكلمة، و هذا مكان الكلام الفعلي الاشاري من المخلوقين، و سيأتى شرحه؛ أو تدوين خطّ؛ 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 المكتنى 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 نصّ الله تعالى على الجميع في آياته.

### [إطلاق الكلمة على التكوين في القرآن]

فمن نصّه على التكوين اطلاقه «الكلمة» التي هي بعض الكلام على المكون العيني في قوله:  
 وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ قَوْلَهُ: إِنَّ اللَّهَ يُشْرِكُ بِكَلِمَتِهِ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ. وَ قَوْلَهُ: وَ صَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ كُتِبَ. اى بالرسول بقريته  
 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. وَ قَوْلَهُ: إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ. وَ قَوْلَهُ: وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ  
 رَبِّكَ.

### [إطلاق الكلمة على اللفظي القولي]

و من نصّه على اللفظي القولي قوله:  
 وَ قَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْتَمْعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعِيدٍ مَا عَقَلُوهُ. وَ قَوْلَهُ: وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا. وَ قَوْلَهُ: فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ  
 كَلِمَاتٍ.

### [إطلاق الكلام على الكتبي في القرآن]

و قد 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. وَ قَوْلَهُ: فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ. وَ  
 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 الأئمة، النص، ص: ٧٨٨ والأشعري زاد نوعا رابعاً سماه نفسياً عليه فرعا

مقاله في قدم القرآن ونفى مخلوقية الفرقان

فما هو القرآن في الحقيقة في ذاته بهذه الطريقة؟

و أشكل الأمر على من تبعه في فهم ما أراده و أبدعه

فقيل ذلك الذي 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، سماه كلاما نفسياً، ثم عليه فرع مقاله في قدم القرآن و كونه غير حادث، و في نفى مخلوقية الفرقان تبعا لجماعة آخرين من اهل السنة، فصحح 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 اي يوصف بالكلام أو التكلم بالاعتبارين و لا شك أن القرآن كلامه، فهو قديم باعتبار كونه كلاما نفسياً له، و حادث باعتبار الفاظه و حروفه.»

فما هو القرآن في الحقيقة، هو الذي كائن في ذاته تعالى بهذه الطريقة؛ اي بمقتضى طريقة الأشعري، لا ما هو المنزل بألفاظه و حروفه؛ لأن الكلام الحقيقي الأولي، هو الذي 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، فقيل الكلام، ذلك الذي يزوره في نفسه الناطق قبل ان يتكلم به مرتباً 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 الذي يؤدى عنه عبارات 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 بأن كلامه عند الأشاعرة ليس من الحروف

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٧٨٩ وقيل بل يكون معنى جامعاً يشمل للفظ و للمعنى معا و الأصوات، بل هو معنى قائم بنفسه، يسمى الكلام النفسى، و هو مدلول الكلام اللفظى المركب من الحروف، و هو قديم.

و ممن صرح بهذه النسبة متأ، العلامة في 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 المجلسي (ره)، قال: «و الأشاعرة اثبتوا الكلام النفسى، و قالوا كلامه معنى، واحد بسيط قائم بذاته، قديم.»

### [كلام القوشجى فى تبين قول الأشعرى]

و قيل: بل الكلام النفسى يكون معنى جامعا يشمل للفظ و للمعنى معا، لئلا يخرج القرآن عن كونه كلاما حقيقه، فسر به 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 الأشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى، فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده، و هو القديم عنده، و اما العبارات فأنما يسمّى كلاما مجازا لدلالاتها على ما هو الكلام حقيقه، حتى صرحوا بأنّ الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا، لكنّها ليست كلامه حقيقه، و هذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم، كثيرة، فاسده، كعدم اكفار من انكر كلاميه ما بين الدفتين، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقه، و كعدم المعارضة و التحدى بكلام الله الحقيقى، و كعدم كون المقرّ و المحفوظ كلامه حقيقه، الى غير ذلك ممّا 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 الكتابه و القراءه، و الحفظ الحادثة. و ما يقال من أن الحروف و الألفاظ مترتبة متعاقبه، فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعده الآله، فالتلفظ حادث و الأدلة الداله 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 خبرو لا إرادة و أوصاف آخر

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، ألا 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- بدّ 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 حقيقه، ألا 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 الترتبى و التمنى و الخبر و الانشاء من متعلقات ذلك المعنى الواحد، و لا يتعدّد بتعدّها، و هو بهذا الوصف الذى و صفوه من أنه قائم بالنفس مع اختلافهم فى تفسيره و كيفيته 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، ألا فى المائة الثالثة و لم يكن قبل ذلك فى كلام احد.»

و ما ليس لنا علم بثبوت واحد الطريقين، فهو ليس بحق، فلا يحقّ لنا الجزم به فكيف باثباته و قال هو تعالى غير الحق لا تقولوا، حيث



قال: أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ

هداية الأمة 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 كالعلم يقال لم يزل ميثاق الكتاب أن لا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ. و قال أيضا: و أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

### [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 مبنى 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 الّذى قائم بالنفس، لا يقال له الكلام حقيقة، ان اراد المعنى البسيط فذلك دعوى على الوجدان فإننا 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 عرفت أنه شيء ابتدعه الأشعري أو ابن كلاب.

### [و عندهم (ع) الكلام من آياته و مخلوق و الوصف و وصف فعله لا ذاته تعالى]

و عندنا الكلام من آياته، و الآيات خلقه و محدثاته، و الوصف و وصف فعله لا- ذاته. فإنّه متكلم بفعله الكلام؛ كما أنه خالق لفعله الخلق، و الكلام فعل و محدث متى شاء فعل، و ليس كالعلم 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، أما 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 الائمة، النص، ص: ٧٩٢ و ما هو الموحى الذي قد أسمعته كتابا أو وحا إلى من أودعه

ليس سوى الحروف و الصوت نعم يلقي بلا تلفظ من شقّ فم

يسمع لا بالخرق و الأدوات يخبر لا بالفم و اللّهاء و عن عبد الرحمن الجمانى، قال: «قلت لأبى 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 مخلوقا؛ 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 الأشياء 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 الّذى قد أسمع الموحى إليه كتابا كالقرآن، أو وحيًا مجردا إلى من أودعه كجملة ما أوحى إلى انبيائه دون الغير المسموع، و ان سمى أيضا وحيًا كالنوراة و الإنجيل، فإنّهما نزلا كتابين مكتوبين، فالّذى يكون مسموعا من كلامه، ليس سوى الحروف و الصوت، و هو المعنى باللفظ، و الصوت المسموع اعمّ 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 الثاني بلفظ الالهام، و لعلّ الالهام نوع آخر غير الوحي القلبي، و ان كان هو قلبيا أيضا، و لذلك ربما يعمّ الالهام بغير الأنبياء أيضا دون الوحي، و لسنا بصدد تحقيقه. و على كلّ حال فالّمسموع 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 بالأدوات بل يخبر لا بالفم و اللّهاء. قال امير المؤمنين (ع) فى

(١). البحار ٣: ٢٩٥ / ١٩.

(٢). المصدر ٤: ٢٥٥ / ٨.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩٣

جواب ذعلب: «مدرّك لا بمجسّ، قائل لا بلفظ.» و فى التّهج، فى جواب ذعلب:

«متكلّم 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: «كلّم الله موسى تكليما بلا جوارح و ادوات و لا شقّة و لا لهوات، سبحانه و تعالى عن الصفات، فمن زعم أنّ إله الخلق محدود فقد جهل المعبود.» و قال (ع) أيضا: «كلّم 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 يكلمّ راهبا من التّصارى: «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 اللّوح المحفوظ.» اقول: يعنى: أنّ نزول الوحي بلا لفظ كما هو كذلك فى كتبه فى اللّوح، او يعنى أنّه كان خيرا على نحو ما اراد فى اللّوح؛ 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): سبحانه الله و معاذ الله ان يشبه خلقه، او تكلمّ بمثل ما هم متكلّمون، و لكنّه - تبارك و تعالى - ليس كمثله شيء، 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 التّهى فى غير تردّد فى نفس.»

قوله (ع): «يقول له» اى الكلام، كن، فكان؛ يعنى، انّ الكلام كسائر الأشياء، 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 الأئمة، 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 جهرة.»

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 تجري عليه تعالى باعتبارين: باعتبار الشائية، فهي بمعنى أن له ان يفعل، و هو قادر على ان يفعل و الاتصاف بهذا الاعتبار، اذلي 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: ٣٤٠ / ١٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩٥ تكوينه كلام اعتباري ليس بخلق حرف أو إجهار به مذهب امامهم، قياسا على بعض المواد، كالمترجك 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، و لا يقاس بعضها ببعض.

و ثانيا، لو سلم الاطلاق، فالقيام على انحاء من القيام الصدوري، او الحلولي، او غير ذلك، فلو كان المتكلم بمعنى من قام به الكلام، فلا- بد ان يلاحظ ما هو شأن الموصوف في 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 اللفظي الصوتي.

### [القول في تبين كلامه التكويني]

و اما كلامه التكويني، فهو في الحقيقة ليس بكلام، بل هو كما قلت:

تكوينه كلام اعتباري، لا- حقيقي، اذ التكوين، ليس إلما الخلق و الایجاد، و ليس هذا بكلام؛ كما أنه ليس بخلق حرف أو إجهار بالصوت أيضا، و إنما تعارف في الشائع ان يعبروا عن الفعل احيانا بالقول، كما اشرنا إليه، فاجروا هذا المتعارف في فعله التكويني، فسموه أيضا كلاما تكويتيا، او اتخذوا ذلك من قوله في 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 التكويني،

(١). النحل ١٦: ٤٠.

(٢). مريم ١٩: ٣٥.

(٣). المؤمن ٤٠: ٤٨.

(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 قائلًا

و الخلق و الحدوث للقرآن كغيره الظاهر بالبرهان

دلّ على حدوثة تنزيهه و جمعه قرآنه ترتيبه

فما عن التصريح بالخلق أبي أو يوهم الوقف فعذر أوجبا و قوله كن، ليس قولًا واقعا، بل هو فعله المبين للشئ من العدم، و هو كناية عما به التكوين من الفعل و الإرادة، فهو محض إرادة لإيجاد بلا لفظ، و لا أمر يكون قائلًا، و قد مرّ في كلام موسى بن جعفر (ع): «و إنما تكون الأشياء بإرادته...»

وقال موسى بن جعفر (ع) أيضا بإرادة الله هي الفعل لا- غير ذلك، يقول له: كن، فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان، ولا همية ولا تفكير، ولا كيف لذلك، كما أنه بلا كيف.»

وقال امير المؤمنين (ع): «يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا نداء يسمع.»

وقال موسى بن جعفر (ع) أيضا: «و لا احده بلفظ شق فم، ولكن كما قال الله- عز و جل:- إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا كَانَ كَمَا أَرَادَ يَأْمُرُهُ مِنْ غَيْرِ نَطْقٍ...»

### [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 كل 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 وَنَزَّلْنَاهُ 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩٧

وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا. فَانَّ التَّرْوِلَ و التفريق و الجمع و القراءة و الترتيل، كل ذلك من صفات الحادث، و من لوازم الحدوث. و عن اليقطينى، قال: «كتب ابو الحسن الثالث (ع) الى بعض شيعته ببغداد:

بسم الله الرحمن الرحيم

عصمنا الله و اياك من الفتنة، فان يفعل فاعظم بها نعمة، و إلّا يفعل فهي الهلكة، نحن نرى أن الجدال فى 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 التقيه، 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 إنى لا اقول فى ذلك ما يقولون و لكنى اقول 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 لى: لا خالق و لا مخلوق، و لكنّه 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 الأئمة، النص، ص: ٧٩٨

و عن زرارة، قال: «سألته عن القرآن، أ خالق هو؟ قال: لا، قلت: مخلوق هو؟ قال: لا، و لكنّه كلام الخالق.» و قد صرّح (ع) فيها بأنّه غير مخلوق.

و نظيره ما كتب الصادق (ع) الى عبد الرحيم القصير، جوابا عمّا كتب إليه:

«جعلت فداك! اختلف الناس فى القرآن، فزعم قوم: أنّ القرآن كلام غير مخلوق، و قال آخرون: كلام الله مخلوق.

فكتب (ع): القرآن كلام الله، محدّث، غير مخلوق، و غير ازلىّ مع الله، تعالى ذكره، و تعالى عن ذلك علواً كبيراً، كان الله - عزّ و جلّ - و لا شيء غير الله، معروف و لا مجهول، كان - عزّ و جلّ - و لا متكلّم و لا مرید، و لا متحرّك و لا فاعل، جلّ و عزّ ربّنا، فجميع هذه الصفات محدّثة، عند حدوث الفعل منه، جلّ و عزّ ربّنا، 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 صرّح بأنّه محدث غير ازلىّ، و أنّه تعالى كان و لا متكلّم، فليس الّا كالتصريح بأنّه مخلوق. فقوله «غير مخلوق»، أمّا أنّه توهم من الراوى أو أنّه فيه. و فى حديثى زرارة بمعنى أنّه غير مختلق، أو غير مخلوق للمخلوقين، أو أنّه من خلق بالكسر؛ يعنى: أنّه لا يخلق بكثرة القراءة أو بطول الزمان، بل هو طرىّ و احكامه باقية على الدوام؛ كما عن الرضا (ع)، قال:

«إنّه كلام الله غير مخلوق، حيثما تكلمت به، و حيثما قرأت و نطقت، فهو كلام و خبر و قصص.»

### [أقوال مخالفيها فى قراءة القرآن و حفظه و كتابته]

ثمّ إنّ مخالفيها كما اختلفوا فى القرآن، فى أنّه خالق أو بعض الخالق، أو ليس بخالق، و فى أنّه مخلوق محدث أو محدث غير مخلوق، أو محدث لا مخلوق و لا غير مخلوق، أو حدث و ليس بمحدث، أو خالق و لا مخلوق لأنّه صفة، أو غير محدث و لم يزل يتكلّم به، و مع ذلك حروف و اصوات، أو ما كان منه امرا و نهيا و اسما لغيره فهو مخلوق، و فى أنّه جسم أو عرض، أو ليس بجسم و لا عرض، كلّ ذلك نقله الشيخ الأشعرى فى كتاب (مقالات الاسلاميين)، كذلك اختلفوا فى قراءته و حفظه و كتابته:

(١). البحار ٩٢: ١٢٠ / ٩.

(٢). المصدر ٥٧: ٨٤ / ٦٦.

(٣). المصدر ٩٢: ١٢٠ / ١٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٧٩٩ والأصل في القرآن ما قد زبره في اللوح ثم للرسول أخبره أنزل ليلة عليه كله ثم عليه ثانيا رتله و الكلّ قرآن على المراتب مختلف الآثار و المناقب و الحفظ و التدوين أو قراءته حكاية كالتنقش لا إراءته \*\*\* فقيل: القراءة و المقرّ غير مخلوق؛ و قيل: المقرّ قديم، و القراءة حادثة؛ و قيل: الجميع قرآن حكاية؛ و قيل: كلام الله لا يحكى؛ و قيل: القراءة هو المقرّ، 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 رتله 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٠٠ الخلق فعل و هو مثل الفعل عمّ 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 المقرّ 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 رقيه آثار و خواص تكريما و تعظيما لمطابقته لذلك المنزل الخاص. نسأل الله التوفيق للكرامة و مزيد الاختصاص.

## و من فعله تعالى، خلقه الأشياء، لا من شيء؛ و بيان كيفية خلقه و حكمته

### إشارة

الخلق فعل من افعاله تعالى، فالخالق صفة فعلية له، و هو مثل الفعل، عم لكل إبداع يصدر منه بإرادته، كذا الصنع يعم، فهو أيضا اعم من سائر الأفعال، فكل فعل له تعالى خلقه و صنعه. و نكتفي بذكر هذا الفعل العام عن سائر افعاله الخاصية، اذ لا غرض لنا باحصاء اوصافه الفعلية جميعا، و سنتعرض 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 كل شيء غيره مخلوق له، و هو سواه شيئا. فعن خيثمة و ابن مسكان، عن ابي جعفر (ع): «إن الله تعالى خلق من خلقه و خلقه خلق منه، و كل ما وقع عليه اسم شيء فهو مخلوق، ما خلا الله - عز و جل - و الله خالق كل شيء، تبارك الذي ليس كمثل شيء». و عن ابي المعزى حميد بن المثني مثله، مرفوعا عنه (ع) الى قوله: «ما خلا الله عز و جل».

(١). البحار ٤: ١٤٩/٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٠١ خالق كل كائن من جوهر أو عرض سوى فعال البشر و عن الصادق (ع): «و كل شيء وقع عليه اسم شيء سواه فهو مخلوق». و قال (ع): «و كل 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 كل شيء سواه مخلوق». و قال الصادق (ع): «لا يقع عليه الحدوث، و لا يحول من حال الى حال، خالق كل شيء». و قد دخل عليه ابن ابي العوجاء، فقال: «أليس تزعم أن الله خالق كل شيء؟ فقال (ع): بلى، فقال له: أني 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 كل كائن من جوهر أو عرض، قال امير المؤمنين (ع): «لا يقال له: اين؟ لأنه أين الأين، و لا يقال له: كيف؟ لأنه كيف الكيفية، و لا يقال له: ما هو؟ لأنه 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 بمضادته بين الأشياء عرف ان لا ضد له». و قد مر في الزمان المكان و في تنزيهه عن صفات المخلوقين، ما يدل على ذلك، فهو تعالى خالق كل شيء. سوى فعال البشر على ما تقدم من أنها مخلوقة للعباد. عن الفتح بن يزيد الجرجاني:

«قلت لأبي الحسن (ع): «هل غير الخالق الجليل خالق؟ قال (ع): إن الله - تبارك و تعالی - يقول: فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ، فقد اخبر أن 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٠٢ شيئاً الأشياء بماهياتها كَوْن لا من شيء إنياتها

و كل 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 إلّا 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 المنشي فرق بين من جسّمه و صوره و شيأه و بينه اذ كان لا يشبهه شيء.» هداية الامة الى معارف الائمة؛ النص؛ ص ٨٠٢

و كل 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 كل صانع شيء فمن شيء صنع، و الله لا من شيء صنع ما خلق.»

و قال ابو جعفر (ع): «إن الله - تبارك و تعالی - 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 ان كل 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 تعالی، أو يعدم الوجود؛ اي ليس من يعدم الوجود إلّا الله، أو ناقل؛ اي ليس ناقل من جوهرية إلى جوهر إلّا 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 والاستحالة.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، 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 أزله؟ 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 عطيّة: «إن الله - تبارك و تعالى - كان، و لا شيء غيره، و كان عزيزا و لا احد كان قبل عزّه، و ذلك قوله: سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ 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 أزله؟ 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 محاجة الزنديق مع الصادق (ع)، قال: «من اى 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 الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٠٤ لا من أصول أزلية خلق ولا من أول بدىء قد سبق

و لا من الشيء إذن ما اخترعوا لا لعلّه 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 حيًّا؟ و من اين جاءت الحياة ان كان ذلك الشىء ميِّتًا؟ و لا يجوز ان يكون من حيٍّ و ميِّت قديمين لم يزالا، لأنَّ الحي لا يجيء منه ميِّت، و هو لم يزل حيًّا و لا يجوز ان يكون الميِّت قديما، لم يزل لما هو به من الموت، لأنَّ الميِّت لا قدرة له و لا بقاء.»  
بل هو تعالى، لا من أصول أزليَّة خلق، و لا من أوَّل بدئٍ قد سبق. قال امير المؤمنين (ع):  
«لم يخلق الأشياء من أصول ازليَّة، و لا من اوائل بديَّة ابدية، بل خلق ما خلق، فاقام حدّه و صوّر ما صوّر، فاحسن صورته، ليس لشيء منه امتناع و لا له بطاعة شىء انتفاع.»

و قال (ع) أيضا: «لم يخلق الأشياء من أصول ازليَّة، و لا- من اوائل كانت قبله بديَّة، بل خلق ما خلق و اتقن خلقه، و صوّر ما صوّر فاحسن صورته؛ فسبحان من توخّد فى علوه، فليس لشيء منه امتناع، و لا له بطاعة احد من خلقه انتفاع.» و قال (أيضا): «إنشاء صنوف البريَّة، لا من أصول كانت بديَّة.» و لا خلقها من الشىء إذن ما اخترعا، فإنَّ الاختراع هو الابتكار لا من شىء، و لا لعلّة مستندة إليها إذن ما ابتدعا؛ فإنَّ الابتداع، هو الانشاء لا عن سبب. قال الحسن بن على (ع):  
«خلق الخلق فكان بديئا، 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.»  
و قال الرضا (ع): «الحمد لله فاطر الأشياء إنشاء، و مبتدعها ابتداء بقدرته و حكمته، لا من شىء فيبطل الاختراع و لا لعلّة فلا يصح الابتداع.»

و يأتي قول الصادق (ع): «إنما 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 آلة العمل، و لا على سبق مثال عن؛ اين ظهر له، و لا بحركة و لا بجارحه، و لا باعوان و لا لرابحة؛ اى 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 مغيّر لصنعه، و لا معقب لحكمه.»

و قال امير المؤمنين (ع): «الذى لم تغيّره صروف الزمان، و لم يتكأده صنع شىء كان، إنّما قال بما شاء ان يكون كن فكان، ابتدع ما خلق بلا مثال سبق و لا تعب و لا نصب، و كلّ صانع شىء فمن شىء صنع، و الله لا من شىء صنع ما خلق.»

و قال (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.»

و قال (ع) أيضا: متوخذ اذ لا سكن يستأنس به، و لا يستوحش لفقده؛ انشأ

(١). البحار ٤: ٢٨٩ / ٢٠.

(٢). المصدر ٤: ٢٤٣ / ١١.

(٣). المصدر ٤: ٦٦ / ٧.

(٤). البحار ٤: ٢٨٧ / ١٩.

(٥). المصدر ٤: ٢٧٠ / ١٥.

(٦). المصدر ٤: ٣١٩ / ٤٤.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٠٦

الخلق إنشاء، وابتداء ابتداء، بلا روية آجالها ولا تجربة استفادها، ولا حركة احدثها، ولا همامة نفس اضطرب فيها.»

وقال (ع) أيضا: خلق الخلائق من غير مثال خلا من غيره، ولم يستعن على خلقها باحد من خلقه.»

وقال (ع) أيضا: «الذي ابتدع الخلق على غير مثال امتله، ولا مقدار احتذا عليه من معبود كان قبله، المنشئ اصناف الأشياء بلا روية

احتاج إليها، ولا قريحة غريزة اضمر عليها، ولا تجربة افادها من مَرّ حوادث الدهور، ولا شريك اعانه على ابتداع عجائب الأمور.»

وقال (ع): «خلق الخلق على غير تمثيل، ولا مشورة مشير، ولا معونة معين؛ فتم خلقه بامرهم واذعن لطاعته، فاجاب ولم يدافع و انقاد

فلم ينزع.» وقال أيضا: «مرید بلا همّة، صانع لا بجارحة.»

وقال (ع): «لا يوصف بالأزواج ولا يخلق بعلاج.» وقال (ع): «المعروف من غير رؤية، والخالق من غير روية.» وقال (ع): «الخالق لا

بمعنى حركة.»

وقال الرضا (ع): «الخالق لا بمعنى حركة، السميع لا بأداة، البصير لا بتفريق آله.» وقال (ع) أيضا: «ولا تحدّه الصفات، ولا تفيده

الادوات.»

وقال الصادق (ع) لأبي بصير: «لو أنّ الله خلق الخلق كلّهم بيده، لم يحتج في آدم (ع) أنّه خلقه بيده، فيقول: «ما منعك ان تسجد لما

خلقت بيدي» افتري 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 نَدو لا بها استعان في دفاع ضدّ

بل خلق الخلق مينا حكمته أبدى ربوبيته و قدرته  
و الثقلين و المليك قد فطر ليعبدوه 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 ليعبدوه]

و لا لحاجة، و دفع وحشته من وحدة، أو خوف نقص في ملكه، أو مزيد حشمته على غيره من عدو أو غيره، و لا ليستكثر في جهاد نداء؛  
اي لا شريك له فيجاهده بهم، و لا بها استعان في دفاع ضدّ يصاده، بل خلق الخلق مينا حكمته؛ اي ليبين به حكمته، أبدى ربوبيته و  
قدرته بذلك.

و الثقلين و المليك قد فطر الجميع، ليعبدوه و يطيعوا ما أمر؛ كما قال تعالى:

ما 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 نداء مكاثرة، 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 نداء مكاثرة، و لا شريك  
مكايده، 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 مكايده  
لمخالف له على امره، فتم خلقه و اذعن لطاعته، و وافى الوقت الذي اخرج به اجابه».

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 بينة 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 ابتدائه، و انشأ ما اراد انشائه على ما اراد من الثقلين (الجن  
و الانس) لتعرف بذلك ربوبيته، و تمكّن فيهم طاعته».

و قال (ع) أيضا: «لم يخلق ما خلقه لتشديد سلطان، و لا تخوف من عواقب زمان، و لا استعانة على نداء ماثور، و لا شريك مكاثرة، 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 عما 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 يفلتلك 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 تعالى- القوى العزيز، لا- حاجة به الى شىء 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، متوحدا بذلك لإظهار حكمته، و حقيقة ربوبيته.»  
 و أمّا أوّل ما خلق الله، فهو و ان لم يتعلّق به غرض مهمّ في باب المعرفة، إلّا 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 الاثمة، النص، ص: ٨٠٩ و أوّل الخلق مكان كالفضاء لما به احتاج سواه باقتضاء و نور الأنوار فقد تلاه و العقل ثمّ الماء تاليها

### [أول ما خلق الله، مكانا كالفضاء، ثم خلق نور الانوار و العقل]

و أوّل الخلق مكان، و لمّا 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 لم يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ و 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 أوّل 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 الالهليجة، ذكرته في اثبات الحدوث للعالم باحتياج بعضها الى بعض؛ و نور الأنوار، و هو نور محمّد (ص) و الأئمة (ع) احده ثانيا، فقد تلاه؛ اى 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، المذى نورت منه الانوار، و اجرى فيه من نوره الذى نورت منه الأنوار، و هو النور الذى خلق منه محمّدا و عليّا، فلم يزل نورين أوّلين، اذ لا شىء كوّن قبلهما.»

و عن جابر، عن الباقر (ع): «إنّ الله أوّل 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 ثمّ الماء بعده تاليها؛ اى هما تاليا نور الأنوار مرتبين؛ كما هو مفاد الأخبار.

أمّا العقل؛ فقد ورد فيه أنّه أوّل ما خلق الله، و أمّا الماء، فقد ورد فيه أيضا

(٢). البحار 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 الشر معا منكر الشر يكون مبدعا 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 محمّد (ص) و أول المخلوقين من الروحانيين كما وردت به الرواية، العقل، و من الأجسام الماء؛ كما تقدّم رواية محمّد بن عطية عن الباقر (ع).

### [و هو تعالى خالق الخير و الشر]

و كما أنه تعالى خالق للأجسام و غيرها خالق للخير و الشر معا، و كلاهما منسوبان إليه. و المراد بهما، ما يجرى في الكون ممّا هو خير للعباد أو شرّ لهم، و قد تقدّم 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 الشرك؛ 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؛ فانهم قالوا باليزدان و الاهرمن، و ان اليزدان فاعل الخير، و الاهرمن فاعل الشرّ. و ذا؛ اي هذا المذهب، سفه من القول، و قد تقدّم 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: إن الشرّ غير موجود و إن 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 بوجههم، ففرّعوا عليه انكار

هداية الأمة الى معارف الأئمة، 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 سخيّة في ذاته و لا سرى في ذات مبدعته

والخير 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: أنّه واحد، و الواحد لا يصدر منه الكثير، و أنّه خير بالذات، فهو فاعل الخير قطعاً و الشرّ فساد للخير، فليس يفسد، فلا يصدر منه الشرّ بعد صدور الخير منه؛ لأنّه لا يصدر منه إلّا الواحد.

و لهم اصل آخر، و هو للقائلين بوحدة الوجود، و هو أنّ ما عدا الوجود، لا حصول له في العين، فإنّ 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 أنّ الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، و الشرّ من ماهية غير متحصّلة، لا أنّه تعالى فعله.

و معنى كونه من الماهية مع أنّها عدمية و العدم لا يؤثّر شيئاً، أنّه عدم الخير و فقدان الخير، و لا مانع ان يكون الفقدان و العدم مستندا الى العدم، تقول: فلان لا يفهم هذه العبارة لأنّه ليس بعالم.

### [الجواب عن هذا التوهم و التأويل]

و قد اجبت عن هذا التوهم بقولى:

لا علمه و لا صدور عندنا، فإنّ باب الخالقية و المخلوقية، ليس من باب الصدور، لأنّه 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 إنّما يتبع فعله الحكم، فهو يفعل الخير بلطفه و رحمته، و يفعل الشرّ بقهره و نقمته. و قد يكون الشرّ منع الخير منه

هداية الامة الى معارف الائمة، 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؛ اى فرض الشرّ امراً إضافياً، فيقال: إنّ 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 تكلفن من التكلف بحذف احدى التائين، فالترم 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 المذى دعى من دعاه الى التكلف و الخروج عمّا ثبت بالدين، و علم وجوده بالحسّ و اليقين، إنّما هو التباعد و الخروج عن مباني الاسلام فى الأصول، و الركون الى مباني الفلسفة الّتى زعموا أنّها أسست على معقول العقول، فلا تتبّع الهوى فيضلك عن سبيل الله.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨١٣

### المقصد الخامس فى اسمائه تعالى

#### إشارة

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨١٤ لله أسماء و ليست هى هو و هى مسماها و الاسم غيره

لفظ و ما قد عبّرتَه الألسن مخلوق الحدوث منه بين  
و ليس الاسم و المسمّى واحداً من يراه واحداً ما وُحداً المقصد الخامس:

### في أسمائه تعالى

#### إشارة

ليس المقصود من هذا المقصد، ألبا استكمال البحث بالنسبة الى الصانع تعالى، و ليس فيه كثير بحث يتعلّق بالغرض، ألبا أنّي احببت الاستتمام بذكر ما يرجع الى شئونه تعالى، اكمالاً للكتاب و اتماماً للأبواب. فهو في الحقيقة كالأخاتمة للمقاصد الأربعة. و الّذى تعرّض له فيه من المطالب، أربعة:

الأول: في حدوث الأسماء و أنّها غير المسمّى، و التكلم في العدد المخصوص منها؛  
الثاني: في توقيفيتها؛

الثالث: في الاسم الأعظم و معناه؛

الرابع: في معاني بعض اسمائه.

#### [أسمائه تعالى غير ذاته و هي حادثه]

فالى الأول، اشرت بقولي: لله أسماء؛ اي للحقيقة الإلهية المدعوة بلفظ الله، أسماء على الاجمال، و ليست هي هو؛ كما توهم فريق، و هو مسماها؛ اي تلك الحقيقة المدلولة عليه، مسمّى هذه الأسماء، و الاسم غيره؛ اي غير المسمّى، و هو لفظ، و ما قد عبّرتَه الألسن، فهو مخلوق حادث لوقوع التصرف فيه، سواء فرض أنّ واضع الأسماء الله، او المخلوق. فعليه الحدوث منه بين، و ليس الاسم و المسمّى واحداً، لوضوح البيّنونة 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 مشرك]

و من يراه واحداً ما وُحداً، بل اشرك؛ اذ يلزمه على قوله ان يقول بقدم الاسماء، فالقدم ثابت بالاعتراف، و البيّنونة ظاهرة بالوجدان، و الأتحاد غير معقول على ما بيّناه 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 مشرك]

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 بالربوبية، و وصف نفسه بغير محدودية، فالذاكر لله غير الله، و الله غير اسمائه، و كلّ شيء وقع عليه اسم شيء، فهو مخلوق؛ الا- ترى قوله: العِزَّةَ لِلَّهِ، العظمة لله و قال: قَبْلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى. فالأسماء مضافة إليه، و هو التوحيد الخالص.»

و قال (ع) أيضاً: اسم الله غير الله، و كلّ شيء وقع عليه اسم شيء، 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 ابداً، و هو التوحيد الخالص، فاعتقدوه و صدقوه و تفهموه باذن الله - عز و جل - و الله خالق الأشياء لا من شيء، يسمي 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 - عز ذكره - اشتقاقها، فقلت: الله ممّا هو مشتقّ؟ قال (ع): يا هشام! الله مشتقّ من أله، و آله يقتضى مألوها، و الاسم غير المسمّى؛ 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: زدني، فقال (ع): إن لله معنى يدلّ عليه بهذه الأسماء و كلّها غيره، يا هشام! الخبز اسم للمأكول و الماء اسم للمشروب، و الثوب اسم للملبوس، و النار اسم للمحرق، افهمت يا هشام فهما تدفع به و تناضل اعدائنا و الملحدين (المتخذين الكافي) - عز و جل - غيره، قلت: نعم، فقال (ع): نفعك الله به

(١). النساء ٤: ١٣٩.

(٢). الاسراء ١٧: ١١٠.

(٣). البحار ٤: ١٦٠ / ٥.

(٤). المصدر ٤: ١٦٠ / ٦.

هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨١٦ كان قديماً حيث لا شيء معه حتى أراد الخلق أن يبتدعه

فاختار أسماء لكي يدعى بها و تعرف النسمة و وصف ربّها

كان و لا ذكر و الأسماء مودعة في علمه من دون أن كانت معه و ثبتك!

قال هشام: فو الله ما قهرني احد في علم التوحيد حتى قمت مقامى هذا.»

و قال (ع): «من عبد الله بالتوهم، فقد كفر؛ و من عبد الاسم، (دون الكافي) و لم يعبد المعنى، فقد كفر؛ و من عبد الاسم و المعنى، فقد اشرك؛ و من عبد المعنى بايقاع الاسماء عليه بصفاته التي يصف بها نفسه، فعقد عليه قلبه و نطق به لسانه في سرّ امره و علانيته، فاولئك اصحاب امير المؤمنين (ع).» و في حديث آخر: «اولئك هم المؤمنون حقاً.» و عن ابي نجران، قال: «كتبت الى ابي جعفر (ع)، و قلت له:

جعلني 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، المسمّى بهذه الأسماء دون الأسماء، إن الأسماء صفات و وصف بها نفسه.»

### [كان هو تعالى قديماً لا شيء معه و لا اسم]

كان هو تعالى قديماً، حيث لا شيء معه، لا اسم و لا غيره، حتى أراد الخلق أن يبتدعه، فاختار أسماء لكي يدعى بها و تعرف النسمة؛ اي المخلوق أيضاً، و وصف ربّها كان هو تعالى كائناً و لا - ذكر اذ لم يكن ذاكر، و الأسماء مودعة في علمه تعالى كغيرها من المخلوقين، من دون أن كانت هي معه ازلاً. فعن الحسين بن خالد، عن الرضا (ع)، أنه قال:

«اعلم علمك الله الخير: إن الله - تبارك و تعالى - قديم، و القديم صفة دلّت العاقل على أنه لا شيء قبله، و لا شيء معه في ديمومته، ثم وصف نفسه - تبارك و تعالى - باسماء دعى الخلق؛ اذ خلقهم و تعبدهم و ابتلاهم الى ان يدعوا بها، فسمي

(١). البحار ٤: ١٥٧ / ٢.

(٢). و في الكافي: «من عبد الاسم دون المعنى.»

(٣). البحار ٤: ١٦٥ / ٧.

(٤). المصدر ٤: ١٦٥/٧.

(٥). الكافي ١: ٨٧/٣.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨١٧

نفسه سميعا بصيرا، قادرا، قاهرا، حيا قيوما، ظاهرا، باطنا، لطيفا، خبيرا، قويا، عزيزا، عليما، حكيما و ما اشبه هذه الأسماء.» الحديث.  
و عن محمّد 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 لكنّه اختار لنفسه اسماء لغيره يدعوه بها، لأنه اذا لم يدع باسمه، لم يعرف، فأول ما اختار لنفسه، العليّ العظيم، لأنه اعلى الاسماء كلّها؛ فمعناه الله و اسمه العليّ العظيم، هو أول اسمائه لأنه علا على كلّ شيء.»  
و عن ابي جعفر الثاني (ع)، سأله رجل: «اخبرني عن الربّ - تبارك و تعالي - 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، فتعالي 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 يستحقّها، فنعلم؛ و ان كنت تقول: لم تزل صورها و هجاؤها و تقطيع حروفها، فمعاذ الله ان يكون معه شيء غيره؛ بل كان الله - تعالي 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 الايتلاف، و انما يختلف و يأتلف المتجرى.»  
و عن ابي الحسن الثالث (ع)، و قد سئل عن التوحيد: «فقيل: 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 كلّها 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 محمّد بن سنان، قال سألت الرضا (ع) عن الاسم ما هو؟ فقال (ع): صفة لموصوف.»  
و قال (ع) في خطبة بمحضر المأمون: «فاسمائه تعبير، و افعاله تفهيم، و ذاته حقيقة، و كنهه تفريق بينه و بين خلقه...»

وقال الصادق (ع) في جواب أسئلة الزنديق حيث قال له السائل: فما هو؟

قال (ع): هو الرب، وهو المعبود، وهو الله، وليس قولى الله، اثبات هذه الحروف (الف ولام و هاء، و لا راء و لا باء) ولكن ارجع الى معنى، و شىء، هو خالق الأشياء و صانعها، و نعت هذه الحروف، و هو المعنى سمى به الله، و الرحمن و الرحيم و العزيز و اشباه ذلك من اسمائه، و هو المعبود - عز و جل -.

### [الله اسم علم لذاته تعالى و غيره اسماء للصفات و هى كثيرة]

و الله فقط من بين اسمائه، اسم علم للذات و غيره أسماء للصفات. و انحصار اسم الذات بلفظ الله هو المعروف المتفق عليه و هو الظاهر من الأخبار المتقدمة و غيرها، و اسماء الصفات كثيرة، و كلها من اسماء الذات و الصفات حسنى؛ كما قال تعالى: وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى. و قال: أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى. و ليست تنحصر فى التسع و التسعين، و الذى 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 الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨١٩

القطع به، لأنه خبر واحد منصرف إلى الخصوصية فيما وصفوا من العدد؛ اى يحمل على أن هذا العدد الخاص له خصوصية، لا تكون فى غيره، و هو أن من احصاها دخل الجنة، و إلا فالكتاب و الأدعية يكذبان ذلك؛ لأن فيها اكثر من ذلك.

### [اسمائه تعالى تسعة فى كلام رسول الله (ص)]

فعن 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 و تعالى - تسعة و تسعين اسما، مائة إلاً واحدا، من احصاها دخل الجنة، و هى: الله، الإله، الواحد، الأحد، الصمد، الأول، الآخر، السميع، البصير، القدير، القاهر، العلى، الأعلى، الباقي، البديع، البارئ، الأكرم، الظاهر، الباطن، الحى، الحكيم، العليم، العظيم، الحق، الحسيب، الحميد، الخفى، الرب، الرحمن، الرحيم، الذارى، الرزاق، الرقيب، الرؤوف، الرئى، المؤمن، المهيمن، السلام، العزيز، الجبار، المتكبر، السيد، السبوح، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفو، الغفور، الغنى، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتاح، القديم، الملك، القدوس، القريب، القيوم، القابض، القوى، الباسط، قاضى الحاجات، المجيد، المولى، المنان، المحيط، المبين، المقيت، المصور، الكريم، الكبير، الكافى، كاشف الضر، الوتر، التور، الوهاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادى، الوفى، الوكيل، الوارث، البر، الباعث، التواب، الجليل، الجواد، الخبير، الخالق، خير الناصرين، الديان، الشكور، العظيم، اللطيف، الشافى.»

اقول: المذكور مائة كاملة، إلا ان يحسب الله و الاله، او الواحد و الأحد أو العلى و الأعلى واحدا.

و عن الخصال، قال بعد ذكر الرواية: «و قد رويت هذا الخبر من طرق مختلفة.» و الفاظ مختلفة.

و عن التوحيد أيضا، عن الهروى، عن الرضا (ع)، عن ابيه، عن آبائه، عن

(١). البحار ٤: ١٨٦ / ١.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٠

علي (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 مر 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 و تعالی - تسعة و تسعين اسما، مائة إله واحدا، 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 و هو 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 و التسعين التي من احصاها دخل الجنة، فقال: هي في القرآن، ففي الفاتحة خمسة أسماء ....» و هي 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 نقله للطعن عليه، و لثما 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 يسدد 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 الائمة، 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 إلهنا ما علمتنا، فان كانت الأسماء أسمائه خاصة، او ما يعمها و غيره، فقد ظهر جهل الملائكة بها، و ان كانت أسماء المسميات خاصة، فمع جهله بها، كيف يصدق علمهم بما هو اعلى منها؟

و من تخصيص كل 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 اما قوله «و اما الألف الرابع فالمؤمنون يعلمونه»، فان اريد به مؤمن كل عصر في زمن كل كتاب، فذلك شيء لا سبيل إليه إلا التعبد بالقبول، و ان اريد به المسلمون، فان الكتب الثلاثة الأصلية مرفوعة، و الموجودة منها موضوعة و حياطتها لتسعمائة ممنوعة.

## في توقيفية الأسماء

### إشارة

و ظاهر الأخبار هنا و فيما تقدم، أنه لا يوصف إلا بما وصف به نفسه في أسمائه توقيف جواز الإطلاق على اصطفاؤه و اختياره؛ فإن ظاهر قولهم (ع): «و اختار لنفسه اسماء يدعونه بها»، أن 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؛ اي اصحابنا الإمامية، و العقل يستحسنه في الباب، فالتقل مؤيد بالعقل. و تقرير استحسان العقل ما ذكرت: فإنما التوصيف و التسمية، فإنها أيضا توصيف - كما تقدم عن الصادق (ع) و الرضا (ع) - فرع المعرفة، و قد تقدم أنها فرع الادراك، و هو تعالى لا يدرك ذاتا

(١). البقرة ٢: ٣٢.

هداية الامة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٨٢٢ و دونه لا يصدق التنزيه بل جراه 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 إلا بتوصيفه، و لذلك كان الحق في العرفان ما قد وصفه، على ما تقدم تقريره في محله، و دونه لا يصدق التنزيه، لعدم العلم بأنه يليق بشأنه؛ بل جراه لا يؤمن التشبيه معه، لاحتمال عدم الموافقة التامة، و يلزم أيضا القول على الله بغير العلم، مع فقد سلطان؛ اي حجة عليه علمي، فيكون كما قال تعالى حاكيا عن نوح: أ تَجَادِلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ 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 النَّفْسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى.

و قال تعالى حاكيا عن الجن: وَ أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا. و قال تعالى في القول بغير علم و غير سلطان: قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ 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 تجز «يا معبودي» و «يا كريم» و «يا جواد»، لما ورد التنصيص بالمعبود و الكريم و الجواد دون واجب الوجود الذي وصفه الفلاسفة و السخي الذي يطلق على الخلق، و ان كان معناه يقرب من معنى الجواد و الكريم؛ و كأنه روعى فيه كونه عن طبيعته و غريزة، و ذلك لا يليق به تعالى. و قد يستعمل فيه تعالى أيضا نادرا؛ كما في دعاء

الجوشن، لكنّه مبنّى على التجريد.

و أمّا «واجب الوجود»، فاطلاقه عليه تعالى موهم للمعنى الذى يريدونه منه، لأنّه موضوع على اصطلاحهم، وقد ذكرت فى «معارف الشيعة» ما فيه من الخلل

(١). الاعراف ٧: ٧١.

(٢). النجم ٥٣: ٢٣.

(٣). الجن ٧٢: ٤.

(٤). يونس ١٠: ٦٨ - ٧٠.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٣ و الوصف ب «العاشق» و «المعشوق» فذاك عندنا من الفسوق و قال فى المنزل من سمائه ذروا الذى يلحد فى أسمائه و قال سبّح و اذكر اسم ربّك و صادقا لو عدما تهتكنا و إنّما الحسنى من الأسماء له و أى حسن فى الذى تقوله الذى يحتمل ان يكون ذلك سببا لخلو كلمات المعصومين (ع) عنه.

#### [توصيفه تعالى ب (العاشق) و (المعشوق) من الفسوق]

و اما الوصف؛ اى وصفه تعالى ب «العاشق» و «المعشوق»، فذاك عندنا من الفسوق. و قد قال تعالى: بِسْمِ الْإِسْمِ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ و اطلاقهما عليه تعالى مخصوص بالصوفيّة، و لذلك يسمّون 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 فى العاشق و المعشوق دون الحبيب و المحبوب، اذ التشبيه فى الصفات الخاصّة أيضا القول عليه بغير علم، او بما يستلزم التشبيه، لا يخلو عن نوع الحاد فى اسمائه، و قد قال هو تعالى فى كتابه المنزل من سمائه ذروا الذى يلحد فى أسمائه اشارة الى قوله: وَ لِلّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ . و قال أيضا: سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى و قال: فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ. و قال: وَ اذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ

و التسبيح و الذكر أنّما صادقا لو عدما تهتكنا؛ يعنى، أنّ الذكر إنّما يكون ذاكرا، و التسبيح أنّما يكون تسيحا؛ اذا لم يلزم منه تهتك، و مع التشبيه، فهو تهتك لا ذكر و لا تسبيح، و مع عدم العلم محتمل له، فلا يصدق عليه الذكر و التسبيح. و أيضا أنّه تعالى امرنا بان ندعوه بالأسماء الحسنى؛ كما فى الآية المتقدّمة، لا بكل اسم؛ كما اشرت إليه: و إنّما الحسنى من الأسماء له تعالى، لا غير، و أى حسن فى الاسم الذى تقوله

(١). الحجرات ٤٩: ١١.

(٢). الاعراف ٧: ١٨٠.

(٣). الاعلى ٨٧: ١.

(٤). الواقعة ٥٦: ٧٤.

(٥). المزمل ٧٣: ٨.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٤ فما هو الحسنى بلا ارتياب ما جاء فى الأخبار و الكتاب

فمنه منصوب فيما موجبا وصف مقول مفردا مركبا

أو كان سلبيا ومنه منتزع من نسبة الفعل وذا لا يتسع

فحمل ذا مع عدم التأييد ليس لدى التقى من السديد \*\*\* القائل من عنده ولم ينزل الله به من سلطان أم اى حسن فى الذى يوجب التشبيه، وان 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؛ والمحمول اسم نقص فى اللفظ والحامل فاعل، وهو فى اللفظ مدحه، وكذلك 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 بشيء 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 امثال الأمر به، ما جاء فى الأخبار و الكتاب الشريف؛ فإنه مما لا يشكّ فيه، و فى ذلك غنى و كفاية لمن اراد الرشد و الهداية. و ما توفيقى إلّا بالله.

### [ما ورد فى الأخبار من اسمائه تعالى على اقسام]

و ما ورد فيها على نوعين:

فمنه: ما هو منصوب بخصوص الوصفية، و ذلك على قسمين أيضا:

فإمّا موجبا؛ اى ثبوتيا وصف مقول عليه مفردا، مثل عليم، حكيم، قدير، خبير و امثالها، او مركبا مثل ارحم الراحمين، اكرم الاكرمين، خير الغافرين و امثالها؛ أو كان سلبيا، مثل: لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ. و مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ. و منه: وصف، منتزع، غير منصوب ينتزع من نسبة الفعل إليه تعالى، فإنّ

(١). الاعراف ٧: ١٨٠.

(٢). البحار ٥٨: ١٤ / ٩.

(٣). البقرة ٢: ٧٤

هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٥

صحة النسبة، تقتضى جواز اجراء الوصف المنتزع على المنسوب إليه، فاذا قيل لك مثلا: قتل فلان، او ذهب فلان، جاز لك ان تقول: فلان قاتل او ذاهب؛ و لازم ذلك جواز اطلاق الإذن عليه مثلا؛ كقوله: أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تَرْفَعَ وَ الْمَبُوءِ لِقَوْلِهِ: وَ لَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ الْمُتَبَرِّكَ قَوْلِهِ: وَ كَلَّا تَبَرَّنَا تَتَّبِعُوا وَ هَكَذَا.

و لكن ذا لا- يتسع على الاطلاق لما فى بعضها مع ايهاام النقص أو التشبيه، او ايهاام خلاف المقصود، لاشتراك معناه، و ذلك كالموصى من قوله يُوصِيكُمُ اللَّهُ وَ الْمَمْسُوكِ مِنْ قَوْلِهِ: يُمَسِّكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْمَاسِ مِنْ قَوْلِهِ: إِنَّ يَمْسُوكَ اللَّهُ بِضُرٍّ وَ الْقَارِي مِنْ قَوْلِهِ: فَإِذَا قَرَأْتَهُ وَ السَّائِقِ مِنْ قَوْلِهِ نَسُوقُ الْمَاءِ وَ السَّائِلِ مِنْ قَوْلِهِ: وَ لَنَسْتَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ وَ امثال ذلك.

فالأحرى فيه، ان لا يكتفى بمجرد النسبة، بل يراعى جانب الاحتياط حفظا للحرمة و الأدب فحمل ذا مفردا مع عدم التأييد من الكتاب و الأدعية، ليس لدى التقى من السديد؛ كما اشار إليه الحديث المتقدم عن الصادق (ع)، نعم، الإطلاق مركبا بما يوضح المراد و يدفع



الإيهام، لا مانع منه، كان تقول: يا مستهزئا بالكافرين، و يا عدوًا للكافرين، و يا سائل المرسلين، و الناس اجمعين عمًا كانوا يعملون و هكذا، و قد 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 الاثمة، النص، ص: ٨٢٦ و الاسم الأعظم الذي في الأدعية وغيرها 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 الأحاد  
و إن من أقوى ما عنهم ورد أن ثلاثة و سبعون العدد

### تحرير الكلام و تحقيقه في الاسم الأعظم

#### [الاسم الاعظم من الرموز الخفية و هو من الأمور التعبديّة 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 التعبديّة التي لا تنال إليها إلا بالتعبد، لانه انباء عن المكنونات الغيبية، فلا بد للعقول فيه من الاقتصار على مقدار التعبّد. 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 ادّعت الصوفية السالكة سبيل الاعتساف، و ليس ذلك منهم ببعيد؛ فقد ادّعوا ما هو اعظم من ذلك، و لكننا حيث لا سبيل لنا إلا التعبّد، لا يجوز لنا التفوّه بشيء ما لم يرد به النصّ، فكيف مع ورود النصّ بالكفّ 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 الاعظم 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 الأحاد؛ اي ليس شيء منه ممّا 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، لأنّ غيره اكثر منه و لموافقته لغيره في حديثه

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٧ تم اختصاصه ببعض الأنبياء كلّ بأحرف و لن يستوفيا إلّا نبينا و آله فقد نالوا سوى حرف به خصّ الأحد

و أنّه يجاب من يدعو به و لا طريق بعد لاكتسابه الآخر، ثمّ؛ اي بعد ذلك في الاعتبار سائر الخصوصيات الواردة، من ذلك: اختصاصه ببعض الأنبياء لا جميعهم، و كذلك لم يخصّ البعض بتمامه، بل اختصّ كلّ؛ اي كلّ واحد منهم بأحرف خاصّ، و لن يستوفيا الجميع إلّا نبينا و آله (ع) فقد نالوا جميعها سوى حرف به خصّ الأحد- تبارك و تعالی- و من ذلك أيضا أنّه يجاب من يدعو به منهم (ع) او كلّ من علم به لو علم فيستجيب الله تعالى له. و لا طريق بعد؛ اي بعد ذلك لاكتسابه لأحد لأنّه من السرّ المكتوم. فعن جابر عن ابي جعفر (ع)، قال:

### [ما ورد عنهم (ع) في عدد الاسم الاعظم]

«انّ اسم الله الأعظم على ثلاثة و سبعين حرفا، و إنّما عند آصف منها حرف واحد، فتكلّم به فخشف بالأرض ما بينه و بين سرير بلقيس، ثمّ تناول السرير بيده، ثمّ عادت الأرض كما كانت في اسرع من طرفه عين؛ و عندنا نحن من الاسم الأعظم اثنان و سبعون حرفا، و حرف عند الله استأثر به في علم الغيب عنده، و لا حول و لا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم.»

و عن جابر، عنه (ع) أيضا، قلت: «جعلت فداك! قول العالم: «أنا آتيك به قبل ان يرتدّ إليك طرفك» قال (ع): يا جابر! انّ الله جعل اسمه الأعظم على ثلاثة و سبعين حرفا و كان عند العالم منها حرف واحد، فانخشف الأرض ما بينه و بين السرير، حتّى التقت القطعتان و حول من هذه الى هذه؛ و عندنا من اسم الله الأعظم اثنان و سبعون حرفا، و حرف في العلم الغيب المكنون عنده.»

و عن هارون بن الجهم، عن رجل من اصحاب ابي عبد الله (ع)، لم يحفظ اسمه، قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: إنّ 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 أنّه جمع الله لمحمّد و اهل

(١). البحار ٤: ٢١٠/٤.

(٢). النمل ٢٧: ٤٠.

(٣). البحار ١٤: ١١٤/٩.

هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٢٨

بيته، و انّ اسم الله الأعظم ثلاثة و سبعون حرفا، اعطى الله محمّدا اثنين و سبعين حرفا، و حجب عنه حرفا واحدا.»

و عن عبد الصمد بن بشير، عن ابي عبد الله (ع)، قال: «كان مع عيسى بن مريم حرفان، يعمل بهما، و كان مع موسى (ع) أربعة احرف، و كان مع ابراهيم (ع) ستّة احرف، و كان مع آدم (ع) خمسة و عشرون حرفا، و كان مع نوح (ع) ثمانية، و جمع ذلك كلّه لرسول (ص)، و انّ اسم الله ثلاثة و سبعون حرفا، و حجب عنه واحدا.»

و عن عبد الصمد، عنه (ع) أيضا، قال: «انّ اسم الله الأعظم على ثلاثة و سبعين حرفا، كان عند آصف منها حرف واحد، فتكلّم به، فخشف بالأرض ما بينه و بين سرير بلقيس، ثمّ تناول السرير بيده، ثمّ عادت الأرض كما كانت اسرع من طرفه عين، و عندنا من الاسم اثنان و سبعون حرفا، و حرف عند الله، استأثر به في علم الغيب المكتوب.»

و عن ابي عبد الله البرقي، رفعه الى ابي عبد الله (ع): «انّ الله - عزّ و جلّ - جعل اسمه الأعظم على ثلاثة و سبعين حرفا، فاعطى آدم

منها خمسة وعشرين حرفا، و اعطى نوحا منها خمسة وعشرين 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 محمدا (ص) اثنين و سبعين حرفا، و احتجب حرفا واحدا 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 حرفا، كان عند آصف منها حرف واحد فتكلم به، فخشف بالأرض ما بينه و بين سرير بلقيس، ثم تناول السرير بيده، ثم عادت الأرض كما كانت، اسرع من طرفة عين؛ و عندنا نحن من الاسم الأعظم اثنان و سبعون حرفا، و حرف عند الله استأثر به فى علم الغيب المكتوب عنده.»  
و عن سعد أيضا، عنه (ع)، قال: «إن اسم الله الأعظم على اثنين و سبعين حرفا،

(١). و فى الكافى: «لمحمد».

(٢). البحار ١٧: ١٣٤ / ١١.

(٣). المصدر ١١: ٢٦ / ٦٨.

(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 إن عندنا من الاسم احد و سبعين حرفا، 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 حرفا، 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 طرفة عين؛ و عندنا منه اثنان و سبعون حرفا، و حرف عند الله مستأثر به فى علم الغيب.»

و عن ابى بصير، عنه (ع)، قال: «إن صاحب سليمان تكلم باسم الله الأعظم، فخشف 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 طرفة 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 أنما كان عنده حرف واحد من الاسم الأعظم، و صاحبكم الذى قال الله: قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا 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 نشابه.» و قد اشير فى الأدعية الى بعض آثاره أيضا.

فهذه الاخبار كما ترى، متفقة 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 الائمة، 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 اشترت إليه من أنه امر مكتوم له خواص و آثار، و قد خصص به بعض الأنبياء، كل بشىء خاص و أن المجموع ما عدا حرف واحد، ممّا اعطى محمّد (ص) و اهل بيته (ع) خاصية، و امّا 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 اشترت إليها بقولى: و ليس معلوما لنا صروفه؛ اى تصاريف الاسم الأعظم و وجوهه، و أنه هل كان من حروفنا حروفه، أو هو من غيرها من حروف اخرى انشأها الله و علّمها 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، علّمه 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، فإنّ المعمولة ثمانية و عشرون حرفا، فلا بدّ للبقية من فرض التكرار، و مع ذلك لا يصحّ 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 الائمة، 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 الامور المشكّلة فى هذا الباب، و الى ثانيها اشترت بقولى:

و الأعظم الحروف أو معناها، فإنّ ذلك أيضا غير معلوم، فان كانت الأعظمية فى حروفه، فلا بدّ ان تكون الحروف غير هذه الحروف، لا شراكها 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 إمّا أنه اسم للذات او للصفات، و اسم الذات لا يفرق فيه لو تعدّد إلّا من حيث الحروف و اسماء و الصفات، و ان كان فيها التفاوت فى جهات، ألّا أنّها لا تزيد على اسم الذات فى الدلالة على الكمالات. كذا الإضافية لو قلناها، فهل

هي للحروف أو للمعنى؟ فقد ورد في بعض الأدعية: باسمك العظيم الأعظم، و في بعضها: الأعظم، الأعظم، ثلاث مرّات، و هذا لا يصلح إلّا بفرض التعدد و الإضافة في الأعظمية، و التعدّد أمّا في الاسم، أو في الحروف، و لكن عتبر 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، أنّ العظمة و الأعظمية آثارية، و لكن وضعيّة إلهيّة، بان يكون الله تعالى وضع لنفسه اسما أو اسامي مخصوصة، و جعل لها او لحروفها آثار خاصّة قهرية، بحيث ترتّب عليها عند ذكرها، كالأثار العادية و الطبيعيّة التي اودعها في الأشياء، كما جعل للشّمس ضياء، و القمر نورا، و للنّار 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. فكلّ اسم أو حرف يؤثّر اثرا خاصا اهمّ و اعظم من غيره.

هذا آخر ما يخطر ببالي القاصر، و استفدت ذلك من الأدعية حيث إنّ فيها:

«و بالاسم الذي مشى به الخضر على قتل الماء كما مشى به على جدد الأرض؛ و باسمك الذي فلق البحر لموسى؛ و سألك باسمك الذي شققت به البحار، و قامت

هداية الامّة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٣٢ و إن يكن فضلا لمن تحملا لأفضل الأولي بأن يفصلا به الجبال، و اختلف به الليل و النّهار.»

و في الدعاء: «و بالاسم الذي اشرفت به الشّمس، و اضاء به القمر، و سجرت به البحار، و نصبت به العرش و بالاسم الذي قام به العرش.»

و في الدعاء أيضا: «باسمك الذي اذا وضع على مغالق ابواب السّماء 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 للنشور، انتشرت.» و امثال ذلك في الأدعية كثيرة جدّا، فراجع و تتبه.

و الى ثالثها اشرت بقولي: و إن يكن الاسم الأعظم؛ اي علمه فضلا لمن تحملا اياه تكريما من الله تعالى عليه و تفضيلا له على غيره، كما هو الظاهر، فالأفضل الأولي؛ اي من كان افضل، فهو اولي بأن يفصل على غيره في الاكرام و زيادة الفضل، فكيف فضل آدم بالزيادة على نوح و ابراهيم و موسى و عيسى؟

و هذا يمكن الجواب عنه، أوّلا: بحمل الحديث على أنّ المتأخّر واجد لما فضل به المتقدّم مع الزيادة، فمعنى الحديث أنّ نوحا (ع) اعطى زيادة على آدم (ع) بخمسة عشر، و هكذا و ثانيا على التسليم بان الأفضلية التي بين الأنبياء أمّا هي في الرتبة و الدرجات و المطاعية، و لا يستلزم ذلك الأكملية في العلم، بحيث يكون الأفضل اكمل في جميع العلوم، فلا ينافي تفضيل الفاضل على الأفضل في علم خاصّ لمصلحة خاصّة، و هو احتياج الفاضل دونه. نعم، الأفضل المطلق لا في خصوص الرتبة و المقام يجب ان يكون اكمل، فلا يكون فاقدا لشيء ممّا كان المفضول واجدا له، و لذلك كان علم نبيّنا محمّد (ص) اكمل و اجمع.

و هذا المعنى الذي قلته، يمكن استفادته من الروايات أيضا. فعن ابي عمران، قال:

«قال ابو جعفر (ع): لقد سأل موسى (ع) العالم؛ يعنى، الخضر مسألة لم يكن

(١). البحار ٩٤: ٣٥٨ / ١.

(٢). المصدر ٨٧: ١١٠ / ٦.

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٣٣ وكيف إبليس ارتضى و بلعماو الله كان عالما عقباهما عنده جوابها، و لقد سأل 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 تسألنى؟ 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 لعلى ما للرّسول؟ 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، أما أن قوله (ع) «أسألك عن العلم» تفكيك منه (ع) بين العلم و الفضل، و أن الاستواء فى الفضل لا يلزم 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 فيمن ليس باهل؛ كما اشرت إليه بقولى:

و كيف إبليس ارتضى و بلعما لاعطاء الاسم الأعظم؟ و الله كان عالما عقباهما، فمع علمه تعالى بفساد عاقبتهما، 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 الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٣٤ و هل يطبق الحمل ممن اهتدى دون نبي أو أنبياء 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 اهليته، 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 اما لأن الله تعالى يمنعه عن ذلك، أو لأنه رفع عنه مثل هذا الأثر. و الله العالم.

## [ لا يطيق احد تعلم الاسم الاعظم غير الأنبياء و الأئمة ]

و الى رابعها اشرت بقولي:

و هل يطيق الحمل ممن اهتدى، فيمكن ان يتعدى إليه و هو دون نبى 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، الثانى، 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 لأبى جعفر (ع): أنى اظن أن لى عندك منزلة، قال (ع): اجل! قلت: فإن لى أليك حاجة، قال (ع) و ما هى؟ قلت: تعلمنى الاسم الأعظم! قال (ع): و تطيقه؟ 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 الائمة، النص، ص: ٨٣٥ ثم على الاعضال 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 الساباطى، قال: «قلت لأبى عبد الله (ع): جعلت فداك! احبّ ان تخبرنى باسم الله تعالى الأعظم! فقال لى: إنك لن تقوى على ذلك، قال: فلما ألححت، قال (ع): فمكانك إذن، ثم قام فدخل البيت هنيهة، ثم صاح بى ادخل، فدخلت، فقال لى: ما ذلك؟ فقلت: اخبرنى به جعلت فداك! قال: فوضع يده على الأرض، فنظرت الى البيت يدور بى، و اخذنى امر عظيم، كدت اهلك، فضحك، فقلت: جعلت فداك حسبى! لا اريد.»

و هذه الطاقة، طاقة التعلّم، و كأنّ الاسم الأعظم لجلالته و عظمته، له هيبه خاصه فى الصدور، و اثرات خاصه تظهر منه عند تلقينه، فلا تطيق تعلمه إلاّ النفوس القويّة، و لكنّ الكلام بعد فى طاقة التحمّل، فإنّ تحمّل الاسم الأعظم بما له من الآثار و الخواص، اصعب من تحمّل احاديثهم السريّة؛ كما قالوا: «أحاديثنا صعب مستصعب.» الى آخره.

و معنى تحمّله ان لا يدعو به فى غير رضى الله، بل ما لم يأذن به الله، و لا يدعو به على الهوى، و فى سبيل الفساد، كما دعى به بلعم. و عندى أنه لا يتحمّله إلاّ المعصومين، الذين قال الله فيهم: وَ مَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ. و بذلك يعلم وجه اختصاصه بالنبي و الإمام، و عدم اهليّة غيرهم من الأنام، لئلا يخرجوا عن مشيئة الملك العلام.

## [ هل البسملة و غيرها من آية أو دعاء، من الاسم الاعظم؟ ]

ثمّ على الاعضال بالوجوه المذكورة، زيدت معضلة اخرى أيضا، لما قد عدّ منها البسملة و غيرها من آية أو الدعاء، و ذا؛ اى الاعلام بأنّ الاسم الأعظم فى كذا و كذا مع الإبهام فى امره على ما عرفت، لن يجتمعا، مع قطع النظر عن انا لا نرى فيها تلك الآثار المودعة فى الاسم الأعظم، و كما ان هذا الاظهار، ينافى 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 والفضيلة 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 مفرع 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]**



فالله، 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:

«الله إله كلّ شىء»، و قال (ع) فى حديث هشام المتقدّم، فى أنّ الاسم غير المسمى، قال هشام: «فقلت: الله ممّا هو مشتقّ؟ فقال (ع): يا هشام! الله مشتقّ من أله و آله يقتضى مألوها، و الاسم غير المعنى....»

و فى تفسير الامام (ع)، فى تفسير «بسم الله الرحمن الرحيم» فقال (ع): «الله، 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 بالله، الّذى لا تحقّق العبادة إلّا له المغيث اذا استغيث، و المجيب اذا دعى.»

و أمّا ما عن البخترى، قال: «قال امير المؤمنين (ع): الله 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

برحمة تعينهم فى العاجلة كما يشبههم بها فى الآجلة فى الخلق، و يوله إليه، و الله هو المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام و الخطرات. قال الباقر (ع): «الله، معناه المعبود الّذى أله الخلق عن درك ماهيّته و الاحاطة بكيفيّته، 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: «الله احد»؛ أى المعبود الّذى يأله الخلق عن ادراكه، و الاحاطة بكيفيّته، فرد بالهيّته، 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 تتمة 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 برحمة زائدة خاصّة، تعينهم فى الدنّيا العاجلة؛ كما يشبههم بها فى الآجلة.

و الحاصل: أنّ الرحمانيّة، صفة عامّة مخصوصة بالدنّيا، و الرحيميّة صفة من جهة عامّة و من جهة خاصّة، فالعامّة مخصوصة بالدنّيا، و من ذلك دعوته العموم الى



(١). البحار ٣: ٢٢٢ / ١٢.

هداية الأمة 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 باثابتهم 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 يأتى 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: ٢٤٤ / ٢.

(٢). العياشى ١: ٢٢ / ١٩.

(٣). البحار ٤: ١٨٣ / ١٠.

(٤). المصدر ٤: ١٨٣ / ١٠.

(٥). المصدر ٤: ٥٢ / ٢٩.

(٦). البرهان ١: ٢٤٤ / ١.

هداية الأمة 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 يمسكه 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، قدوس، يعبد كل شيء، و يصمد إليه كل شيء و وسع كل شيء علما.» ليس له جوف و سرّة، و لا ظلّ له يمسكه، و لا مدخلا له. فعن داود بن القاسم الجعفرى، عن ابى جعفر (ع)، عن الصمد، فقال (ع):

«الذى لا سرّة له، قلت: فأنهم يقولون: أنه الذى لا جوف له، فقال (ع): كل ذى جوف، له سرّة.»

و عن الحلبي و زرارة، عن ابى عبد الله (ع)، قال: «إن الله - تبارك و تعالى - احد، صمد، ليس له جوف.»

و عن محمد بن مسلم، عن الصادق (ع)، قال: «إن 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)، و قد 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 فكلّ 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 تأوّل المباشرة

بل في عقول الخلق بالتفكير يظهر من عجائب التدبير

و ظاهر في صنعه لن ينكروا باطن في ذاته فلا يرى واحديّ الذات.»

و عن الصادق (ع): «واحد، صمد، ازلي، صمديّ، لا ظلّ له يمسه، و هو يمسه الأشياء باظلتها.»

و على هذا، فهو يساوق الكمال و الغنى معنى، فإنّ الغنى الكامل، هو الذي ينتهي إليه كلّ شيء و لا جوف له، و لا مدخل فيه لشيء؛

و اذا كان غنيًا كاملاً فكلّ قاصد مهيمنا، لأنّه مهيمن على كلّ شيء و يمسه الأشياء باظلتها. و ما رواه البخترى في «الصمد» مع

ضعفه، ليس بشيء يعتمد عليه، كتفسيره المتقدّم لله، و ما رواه فيه، فإنّه روى فيه عن الحسين (ع) و عليّ بن الحسين و محمّد بن عليّ

(ع) اشياء، بعضها موافق لما تقدّم، و بعضها متفرد هو بنقله، و العمدّة من النظر، ما نسبه الى الباقر (ع)، أنّه قال: «الصمد خمسة احرف،

فالألف دليل على ائنيته، و هو قوله - عزّ و جلّ - : شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَى آخِرِ مَا قَالَ. و في صحّة النسبة نظر، اوردت وجهه في

«معارف الشيعة» و اعرضت عنه هنا، لأنّه 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: ٦٦ / 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 الاشياء]**

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؛ لأن  
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 باجتنان، و الظاهر البائن لا بتراخى مسافة.»  
و قال الرضا (ع): «الباطن لا باجتنان، 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 أمّا الظاهر، فليس من اجل أنه علا الأشياء بركوب فوقها، و قعود عليها؛ و تستم لذراها، و لكن ذلك لقهره و لغلبته الأشياء و قدرته عليها؛ كقول الرجل: «ظهرت على اعدائى، و اظهرنى الله على خصمى»، يخبر عن الفلج و الغلبة؛ فهذا ظهور الله على الأشياء؛

و وجه آخر، أنه الظاهر لمن اراده، لا- يخفى عليه شىء، و أنه مدبر لكل ما يرى، فأى ظاهر اظهر و اوضح امرا من الله- تبارك و تعالى؟ فإنك لا تعدم صنعته حيثما توجهت و فيك من آثاره ما يغنيك، و الظاهر من البارز بنفسه و المعلوم بحده، فقد جمعنا الاسم و اختلف المعنى؛

و أمّا الباطن، فليس على معنى الاستبطان للأشياء بان يغور فيها، و لكن ذلك منه على استبطانه 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 كالملطّف و لا لطيف الصنع بالتكلف

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 اللطف 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 المبررات من خطر الوسواس ادراك علم ذاته، و تولت 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 إنه خلق الكبير و الصغير و اللطيف مِمَّا يرى و لا- يرى، فيكشف ذلك عن أنه أحاط بالأشياء ما جَلَّ و دَقَّ، كخلق السماء و الأرض، و خلق البعوضة و ما هو اصغر منها؛ و هو لطيف الصنع و التدبير؛ إذ متقن الصغير و الكبير احسن كل 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 كالمَلُطَف الذى لطف فى صنعه، بل بالمعنى الذى قلنا من أنه لا يدرك. قال امير المؤمنين (ع): «لطيف اللطافة، لا يوصف باللطف.»

و لا- لطيف الصنع بالتكلف، بآله أو بعلاج لطف، و لا- لطيف جسما؛ إذ ليس بمجسّم أو بمعنى أن 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: «أنه 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 إلاً باذن، و البصير إلاً بالعين، و اللطيف إلاً بعمل اليدين، و الحكيم إلاً بالصنعة؟ فقال (ع): «إن اللطيف ممّا على حدّ اتّخاذ الصنعة، او ما رأيت الرجل يتخذ شيئاً، فيلطف فى اتّخاذه، فيقال ما اللطف فلانا، فكيف لا يقال للخالق الجليل لطيف؛ إذ خلق خلقاً لطيفاً و جليلاً، و ركّب فى الحيوان منه ارواحها، و خلق كلّ جنس متبايناً فى جنسه فى الصورة، و لا- يشبه بعضه بعضاً، فكلّ له لطف من الخالق اللطيف الخبير فى تركيب صورته؛ ثمّ نظرنا الى الأشجار و حملها اطيها المأكولة منها و غير المأكولة، فقلنا عند ذلك: إن خالقنا لطيف لا كلطف خلقه فى صنعتهم.»

و قال (ع) أيضا فى حديث الحسين بن خالد: «و اما اللطيف، فليس على قلّة و قضافة و صغر، و لكن ذلك على التّفادى فى الأشياء و الامتناع من ان يدرك؛ كقولك:

«لطف عنى هذا الأمر، و لطف فلان فى مذهبه»، و قوله: يخبرك أنه 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.»

وفي حديث الفتح بن يزيد عن ابي الحسن (ع) قال: «فقولك: اللطيف الخبير، فسره لي كما فسرت الواحد، فإني اعلم أن لطفه على خلاف لطف خلقه للفصل، غير أنني احب ان تشرح لي ذلك؛

فقال (ع): يا فتح! إنما 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، قلّمَا 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 الامة 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: «فاخبرني عن قوله لطيف، و قد عرفت أنّه للفعل و لكن قد رجوت ان تشرح لي 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، فلّمَا 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 الأودية 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 الامة 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 الشراب 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 اللطف، 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 الامة 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 قوَى لا لبطش بل لما قد خلق القوَى أرضا و السماء

و قوّة البطش تزيد أو تقلّ و ما كذاك فضيف و مقلّ الذات، كالظاهر و الباطن، و هو تعالى كبير، بمعنى أنّه كبير الشأن، لا أنّه كبير على قدر؛ اي 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، فعظّمته تجسيما، بل كبر شأننا و عظم سلطانا.»

و قال (ع): «الحمد لله اللباس الكبرياء بلا تجسد، و المرتدى بالجلال بلا تمثيل، و المستوى على العرش لا زوال.»

### [و هو تعالى، قوَى لا لبطش، بل لما خلق القوَى أرضا و سماء]

و هو تعالى، قوَى لا لبطش، بل لما قد خلق القوَى أرضا و السماء، و قوّة البطش تزيد أو تقلّ؛ لأنه عرض يقبل الزيادة و التقصان، و ما هو كذاك، فضيف و مقلّ؛ اي ناقص الكمال فقير؛ فلا يناسب ذا الجلال. فى الاهليلجه قال:

«فصف لى قوته، قلت: إنّما سمى ربنا- جلّ جلاله- قويا للخلق العظيم القوى الذى خلق مثل الأرض و ما عليها، من جبالها و بحارها و رمالها و اشجارها، و السماء المسقفة فوقنا راكده فى الهواء، فهذا سمى قويا لا لقوّة البطش المعروفة من الخلق، و لو كانت قوته تشبه قوّة 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- عزّ و جلّ- لا يشبه بشيء، و إنّما قلنا: قوَى للخلق القوَى، و كذلك قولنا العظيم

(١). البحار ٤: ٢٧ / ٢.

(٢). المصدر ٤: ٥٢ / ٢٩.

(٣). المصدر ٤: ٢٤١ / ٩.

(٤). المصدر ٤: ٢٤٤ / 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 أحبّ أو بمشقه له بغض غضب

و لا له تأسف و لا ضجر إذ كلّ ذاك محدث فيه الغير و الكبير، و لا يشبه بهذه الأسماء تبارك و تعالى.»

و عن ابى جعفر الثانى (ع): «و كذلك سمينا ربنا قويا بلا قوّة البطش المعروف من الخلق، و لو كانت قوّة 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 ضدّ و لا ند.»

### [و هو تعالى، قاهر على جميع خلقه لا بعلاج و لا نصب]

و قاهر لا بعلاج أو نصب، بل ذلّه الخلق لما يشاء ربّ. قال الرضا (ع) فى حديث الحسين بن خالد:

و اما القاهر، فانه ليس على معنى علاج و نصب و احتيال و مداراه 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 بالذل 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 كل ذلك محدث فيه الغير. قال امير المؤمنين (ع):

«يقول و لا يلفظ و يحفظ، و لا يتحفظ و يريد و لا يضمر، يحب و يرضى من غير رقة، و يبغض و يغضب من غير مشقة.»  
و قال (ع): «رؤف الرحمة لا يوصف بالزفة.» 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 الائمة، النص، ص: ٨٤٩

بالزفة، تعنو الوجوه لعظمته، و تجب القلوب من مخافته.»

و فى الاهليلج، اخبرنى 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 فى 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 إنما يريد الفعل الذى حدث عن الرأفة التى فى قلب فلان، و إنما يضاف الى الله - عزّ و جلّ - من فعل ما حدث عنا من هذه الأشياء؛ و اما المعنى الذى هو فى 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، ثم نجىء من بعد ذلك بالعقوبات، فسسمى غضبنا، فهذا كلام الناس المعروف، و الغضب شيان: احدهما: فى القلب، و اما المعنى الذى هو فى 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 فى شىء من الأشياء.»

و قال الصادق (ع) فى قوله تعالى: فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ قَالَ: «انّ الله - 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 الذى 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 المكون من المكون، 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 والكيف فيه، فافهم ذلك ان شاء الله.»

وقد مرّ في تنزيهه عن المثل والنظير في الرضا والغضب 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 لحكمه رعى آياها، و المنع عن مقتضى الحكمة لا يكون بخلا، و لا يضرّ بكونه جوادا. وقد سأل رجل أبا الحسن (ع) و هو في الطواف، فقال له: «اخبرنى عن الجواد، فقال (ع): انّ لكلامك وجهين: فان كنت تسأل عن المخلوق، فانّ الجواد الذى يؤدّى 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؛ لأنّه ان اعطى عبدا، اعطى ما ليس له، و ان منع منع ما ليس له.»

و فى سند آخر: «و ان كنت تسأل عن الخالق، لأنّه 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 جعفرنا، 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 أنما مثله، مثل الريشة تمرّ بها الريح، فتطيرها؛ ثم 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 الامة 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 انلقى 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؛ لأنّه لا يمنع إلّا غير الحقّ، فلا يضرّ منعه بجوده المطلق، و ذلك لأنّه 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، لأنّك لم تكن اهلا- لا- مجرّد 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 فتذكّر.

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 أقلّ الجمع، و هى ثلاثمائة و ألفين ختم الكتاب أو النظم أو المنظوم، و المجموع، ٢٣١٠، و قد نظمتها مع كثرة الاشتغال بل كثرة الهموم الواردة فى هذه السنين، يعرفها الشاهد من المعاصرين، و سيطلع عليها اهل التاريخ من المتأخرين، و فى مائتى يوم و ليلة

تقريباً نظم ما رقم من الأبيات، و ذلك مجموع الأوقات التي كنت مشغولاً بالنظم، وإلا فقد كان ابتدائه في

(١). البحار ٧٨: ٢٦٦ / ١٠٨.

هداية الأمة 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 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 أولاً الف و مائة و أربعة و ثلاثون بيتاً، إلا أنني أضفت عليه عند الشرح، و كذلك غيرت كثيراً من  
الأبيات عن وضعها.

و كيف كان، فلا تنساني من الدعاء، و الحمد لله على البصيرة التي رزقنا الله إياها 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 نعمه و لا توازيها  
كرامه. و الحمد ثانياً لله الذي هدانا الى الطريق الحق و صراطه المستقيم، لولا لم نهتد إلى هدايا؛ كما قال حاكياً 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 الأولى، 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 الأمة 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
- حقيقة 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
- مقدمة في تقرير المسالك ٢٣
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، 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 غيابة إجمالية ٢٧
- مقدار إدراك العقل و حدوده ٢٨
- انحصار طريق المعرفة بالعقل ٢٩
- منع طريقية 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 المستدل بهذه الرواية ٤٦
- بيان انحصار طريق العقل ببرهان الأثر ٤٩
- تقرير مسلك المتكلمين والحكماء و ترجيح الأول ٤٩
- ادعاء الحكيم بأشرفيه طريقه من بين الطرق ٥٠
- تقرير مذهب أهل البيت (ع) في برهان الإن ٥٠
- فساد دعوى الحكماء في تقسيم الوجود إلى الواجب و الممكن ٥٠
- لا مزية لطريق الحكيم على غيره ٥٢
- مزايا برهان الحدوث برهان الإن على برهان الامكان ٥٢
- الأولى: بدهاه برهان الحدوث و عدم بدهاه برهان الامكان ٥٢
- الثانية: برهان الحدوث أشمل من برهان الامكان ٥٣
- الثالثة: برهان الحدوث واف بدفع أزلية الأشياء ٥٣
- الرابعة: برهان الامكان في إفادته يحتاج إلى ضميمه ٥٣
- تقرير برهان الامكان بعد تقسيم الموجود إلى الواجب و الممكن ٥٤
- تقرير برهان الحدوث ٥٤
- بيان أن الوجه لا ينحصر بهذين الطريقين و لذلك استكثر أهل البيت (ع) في الوجوه ما عدا الوجوب و الامكان ٥٤
- التفات أهل البيت (ع) ببرهان الحدوث و إهمالهم برهان الامكان ٥٥
- إثبات الصغرى هو العمدة في 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 في الآيات و الروايات ٥٨
- آثار الصنع و التدبير في الإهليلجة ٥٨
- آثار الصنع و التدبير في الأشياء التي تنمو بعد وجودها شيئاً فشيئاً ٥٩
- الاستدلال بآثار الصنع و التدبير في الآيات و الروايات ٦٠
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٥٦
- آثار الصنع و التدبير في خلق الانسان ٦٠
- آيات الصنع و التدبير في الليل و النهار و الشمس و القمر و النجوم ٦١
- بيان آثار الصنع و التدبير في كلام الصادق (ع) للمفضل و حديث الاهليلجة ٦٢
- أول الأدلة على وجود الصانع المدبّر تهيئة هذا العالم و نظم أجزائه ٦٣

- بيان بعض ما ورد عنهم (ع) في 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 في 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 في الموجودات ٧٣
- دلالة الاختلاف على وجود مدبّر حكيم ٧٤
- تقرير الاستدلال لكلّ شخص بمصنوعيته و مدبّريته ٧٤
- بيان بعض ما ورد عنهم (ع) في 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 الذي نقول به ٧٩
- هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٥٧
- الاستنتاج من الادلة المذكورة ٧٩
- ردّ المنكرين، و بيان شعبهم أولاً، و تسمية جميعهم بالمعطلّة، و بيان حقيقة ما دعاهم إلى الإنكار ٨٢
- تقرير عقيدة الدهرى و الطبيعي 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 الثاني من الافحام ٨٩

- بيان حجة المنكر المطلق و كل منكر في جهة النفي ٩٠
- دعويان على عدم وجود الصانع من المنكرين ٩٠
- عدم وجدان الصانع بالحواس لا يدل على عدم وجوده تعالى ٩٠
- المدرک الأصلي للانسان القلب، و الحواس آله 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) في عدم إدراكه تعالى بالحواس ٩٢
- استدلال الصادق (ع) بالرؤيا و الاحتمال و التفكير على أن القلب أصل في الإدراك ٩٥
- حجة الطبيعي و اضرابه في جهة الاثبات ٩٦
- محل النزاع بيننا و بين الطبيعي ٩٧
- بطلان مذهب الطبيعي في كلام الصادق (ع) ٩٧
- إبطال الطبيعة و غيرها مما يفرض ببرهان ترديدي علمي ٩٨
- الطبيعة مع الغض عما فيها، غير مغنية فيما يتفق على خلاف العادة ١٠٣
- تقرير مذهب الدهري القائل بالإهمال المطلق ١٠٣
- حجة الدهري القائل بالإهمال ١٠٤
- تقرير مذهب الدهري ١٠٤
- الجواب عن الدهرية ١٠٥
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، 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 الدهري بأن العالم حادث بالاتفاق و الصدفة ١٠٦
- حديث المفضل ١٠٧
- كلام الصادق (ع) في رد الإهمال، و إثبات الصانع المدبر الحكيم ١٠٧
- علة حدوث القول بالإهمال في كلام الصادق (ع) ١٠٧
- حديث المفضل ١٠٨
- حديث المفضل ١١٠
- تفكر في النجوم ١١٠
- تفكر في الفلك و شمس و قمره و نجومه ... ١١١
- حديث المفضل ١١٢
- تفكر في اختلاف الليل و النهار ١١٢
- بيان حكمة المصائب و الآفات و ... في كلام الصادق (ع) للمفضل ١١٣
- حكمة الآفات و البلايا في الأقوال و الأنفس لأصناف الناس ١١٤
- في إبطال أزلية الأشياء بالخصوص مضافا إلى ما تقدم، و إبطال أزلية النجوم أيضا ١١٨

- طريق إبطال الأزلية، وإثبات ضدها ١١٨
- حجة القائلين بأزلية الأشياء و جوابهم ١١٨
- إثبات الحدوث لجميع أجزاء العالم ١١٩
- الليل و النهار حادثان ١١٩
- محاجة النبي (ص) مع القائلين بأزلية الأشياء ١١٩
- دليل حدوث الليل و النهار ١٢٠
- إثبات الحدوث لكل ضدين ١٢١
- دليل حدوثية النجوم ١٢١
- دليل حدوثية الفضاء ١٢٢
- قول الصادق (ع) في بطلان أزلية الأشياء و النجوم ١٢٢
- إبطال أزلية الأرواح و تناسخها ١٢٦
- أقوال طوائف التناسخية ١٢٦
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٥٩
- المقصد الثاني: في التكلم في ذاته تعالى ١٣٠ و ١٣١
- أقوال الطوائف المختلفة في ذاته تعالى ١٣١
- بيان اختلاف الأقوال في ذاته تعالى ١٣٢
- بيان ما ورد عن أهل البيت (ع) في ذاته تعالى إجمالاً، و أنه لا يدرك و لا يوصف ١٣٢
- الأصل في امتناع الإدراك، امتناع الذات، لا قصور المدركات، و إن كانت هي قاصرة بالذات ١٣٩
- دليل امتناع إدراك ذاته تعالى في مذهب أهل البيت (ع) ١٣٩
- دليل امتناع إدراك ذاته تعالى عند غيرهم (ع) ١٣٩
- بيان معنى امتناع الإدراك ١٣٩
- فصل: فمن ذلك نهيم (ع) عن الخوض في ذاته تعالى ١٤٢
- نهيم (ع) عن التفكير في ذاته تعالى ١٤٥
- تأويل ما ورد عنهم (ع) في جواز التفكير في ذاته تعالى ١٤٥
- فصل: و من ذلك، قولهم (ع) بأنه لا يوصف و لا يعلم ذاته، و أنه لا يوصف إلّا بما و وصف به نفسه ١٤٦
- أما القسم الأول من الأخبار ١٤٦
- و أما القسم الثاني من الأخبار ١٥١
- فصل: و من ذلك ما ورد عنهم (ع)، من أن المعرفة بالبيان، لا بالاكساب ١٥٥
- ما المراد بالمعرفة هاهنا؟ ١٥٦
- 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 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 صفة ١٧٩
- النظر في حال المدركات، و تحقيق قصورها عن إدراكه تعالى ١٨٤
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٦٠
- تقسيم الفلاسفة للقوى المدركة ١٨٤
- لما ذا نبحت 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 يتعلق بذاته تعالى أنه ليس بجوهر، و لا عرض، و لا جسم، و لا صورة و لا شبح، و لا مثال ٢٠١
- و مما يتعلق بذاته تعالى، نفى التركيب و التجزيه عنه، ذاتا و صفة ٢١٣
- و مما يتعلق بذاته تعالى نفى التشبيه، و أنه لا يشبه شيئا، و لا يشبهه شيء، ليس كمثله 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 يتعلق 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 المرئي كونه في مكان و جهة ٢٤٦
- من شروط الرؤية المواجهة و المقابلة ٢٤٦
- احتجاب آخر له تعالى ٢٥٥
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٦١
- احتجاب لطفى ٢٥٥
- احتجاب لطفى ٢٥٥
- موافقة مذهبهم (ع) في نفى رؤيته تعالى للقرآن ٢٥٨



- استدلال الأشاعرة على إمكان الرؤية بآية لَنْ تَرَانِي ٢٥٩  
رد استدلال الأشاعرة ٢٥٩  
ما ورد عن الرضا (ع) في تفسير آية لَنْ تَرَانِي ٢٥٩  
قول المؤلف في آية لَنْ تَرَانِي ٢٦١  
في أنه تعالى لا يرى في المنام، كما لا يرى في اليقظة، وفي الآخرة كما في الدنيا ٢٦١  
تحقيق حول الرؤية في المنام ٢٦٢  
نفي رؤيته تعالى في المنام ٢٦٣  
نفي رؤيته تعالى في الآخرة ٢٦٣  
في تكذيب ما نسب إلى النبي (ص) من الرؤية، وتأويل ما يوهمها، أو يوهم جوازها ٢٦٥  
رؤية النبي (ص) لجبرئيل والآيات الكبرى الاخرى في المعراج ٢٦٨  
ذكر حديثين يوهمان رؤيته تعالى بالعين وتأويلهما ٢٧١  
بيان آيتين موهمتين لرؤيته تعالى بالعين وتأويلهما ٢٧٢  
في نفي الادراك القلبي المعبر عنه بالكشف والتجلى 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 في الاسلام ٢٧٤  
استعانة الصوفية بالفلسفة في دفع الخرافات في رؤيته تعالى ٢٧٤  
إحداث الصوفية قولاً بديعاً تبعاً للفلاسفة، بأن ذاته تعالى وجود مطلق ٢٧٥  
إخفاء هذا القول من جانب القائلين خوفاً من القتل والتكفير ٢٧٦  
أول من تجرّى منهم في 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 الائمة، النص، ص: ٨٦٢  
امتناع كشف ذاته تعالى في مذهب أهل البيت (ع) ٢٧٨  
وجهان في إبطال توهم القائل بالكشف ٢٧٨  
الكلام في شأن القلب و كيفية إدراكه الأشياء ٢٧٩  
القلب في القرآن ٢٧٩  
ما هو القلب الذي 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 و الأخبار أو ما يوهم ذلك ٢٩٠
- بيان استشهاد القائل بالكشف بما ورد عنهم (ع)، و إبطاله 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 المصنّف حول هذه الزيادة ٢٩٦
- الكلام في الجملة المستشهد بها من دعاء عرفه على الكشف ٢٩٧
- و ممّا يمكن أن يستشهد به كلام زين العابدين (ع) في دعاء أبي حمزة ٣٠١
- و ممّا استشهد به حديث منصور بن حازم ٣٠٢
- الاحتمالات في حديث ابن حازم ٣٠٢
- و ممّا استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع) ٣٠٤
- و ممّا استشهد به ما ورد في رؤية النبي (ص) ليلة المعراج ٣٠٦
- و ممّا استشهد به جملة من مناجاة الشعبانية ٣٠٧
- و ممّا استشهد به ما في المناجاة الثامنة من المناجاة الخمس عشر ٣٠٧
- و ممّا استشهد به جملة من حديث سدير عن الصادق (ع) ٣٠٩
- الجواب عن هذا الاستشهاد ٣١٠
- هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٦٣
- و ممّا استشهد به ما في بعض الأحاديث القدسية ٣١٢
- و ممّا استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع) (لو كشف الغطاء...) ٣١٣
- و ممّا استشهد به كلام أمير المؤمنين (ع) في رؤية الأشياء و رؤية الله معها ٣١٣
- و ممّا استشهد به ما ورد في القرآن و الروايات من لفظ التجلي ٣١٤
- التجلى على نوعين: خاص و عام ٣١٤
- التجلى عند الصوفية نوعان ٣١٦
- التجلى الشهودى عندهم على أربعة أنواع ٣١٦
- المقصد الثالث: في ذاتياته تعالى ٣١٨
- إنّه تعالى موجود بنفسه، غير مصنوع، و قائم 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 علّة كلّ شيء ٣٢٢
- الله تعالى مكوّن و مصوّر 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 الأزلي ليس محدود بغاية ٣٢٥
- كلّ ما محدود بغاية 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
- هداية الأمة الى معارف الائمة، 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 كيفية أزليته و أبعديته 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 الموحد حرام على النار ٣٤٥
- التوحيد ثمن الجنة ٣٤٥
- التوحيد مما قد أمر الله به ٣٤٦
- تنويع 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 الحدوث ٣٦٣
- الوجه الثالث: استحالة التعدد، لاستحالة الصنع معه ٣٦٤
- الوجه الرابع: استلزام تعدد الصانع، الضعف و العجز فى كل منهم ٣٦٦
- الوجه الخامس: استلزام التعدد، الضعف و المغلوبية ٣٦٧
- الوجه السادس: استلزام التعدد، وقوع التراحم 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 اخرى ٣٧٤
- الوجه الحادى عشر: فرض التماثل و التباين فى القديم ممتنع الثبوت فى ذاته ٣٧٥

- النوع الثاني من الأدلّة العقليّة: الأصول العقليّة التي يعتبرها العقلاء، ويعتمد عليها العقل عند القضاة، وتسمى بـ «الحجّة العقليّة» أو «العقلانيّة» ٣٧٦
- تمامية الحجّة على نفى 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، دالّة على وحدة الصانع ٣٧٨
- ثالثها: الاتصال في التأثير ٣٧٩
- ما هو المراد بالاتصال، وما الفرق بينه وبين وحدة الصنع؟ ٣٧٩
- في مقالة الثنوية وإبطال حجّتهم ٣٨٥
- و الأصل في ابتداء قول الثنوية، خروجهم عن عهد التكاليف ٣٨٦
- مقتضى دليل الثنوية كثرة الأنداد ٣٨٦
- احتجاج الرسول (ص) مع أهل الأديان وإبطاله حجّة الثنوية ٣٨٧
- الكلام في التوحيد العبادي، و أنّه عقليّ ثانويّ ٣٨٩
- ما هو التوحيد العبادي؟ ٣٩٠
- ما هو الشرك؟ ٣٩٠
- وجه الافتراق بين الشرك التوحيدي و الشرك الربوبي ٣٩٠
- يجوز أن يحكم الشرع و العقل بالشرك العبادي ٣٩١
- الشرع، هو الأصل في الاشتراك العبادي نفيًا و إثباتًا ٣٩٢
- نهى الشارع عن الشرك العبادي ٣٩٣
- تتمّة في التوحيد الايماني ٣٩٣
- للتوحيد الايماني جهات ثلاث ٣٩٤
- أقسام الشرك ٣٩٤
- تنبيه على فساد توهمين: هما، إفراط و تفريط ٣٩٥
- الشرك العبادي قابل للاشتباه و محل للتشكيك ٣٩٦
- الافراط و التفريط يكون في الشرك العبادي ٣٩٦
- هل التوسل شرك؟ ٣٩٦
- حقيقة التوسل ٣٩٧
- لو سلّمنا بأنّ التوسل شرك فلا مانع بعد إذن الشارع ٣٩٨
- دفع التوهم الثاني الذي توهمه المفرطون، و هم الصوفيّة ٣٩٩
- مقدمات قول المفرطين ٣٩٩
- إبطال قول الصوفيّة ٤٠٠
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٦٧

الجزء الثاني: و من ذاتياته تعالى و توحيدده، بينوته و انفراده عن خلقه ذاتا و صفه، 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 الاعتبارى بين الخالق و المخلوق ٤١١

قول السبزوارى في الفرق الاعتبارى ٤١٢

قول صدر المتألهين في الفرق الاعتبارى ٤١٢

إتباع حكمه اليونان، موجب للضلالة و توهم هذه الأقوال ٤١٤

الإشكال على فرضية الماهية و الوجود ٤١٤

أول الكلام مع الفلاسفة الاشكال 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

الثانى: لو يكونا أصليين لكان شىء 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 صحه الحمل فيما بينهما ٤٢٢

ذكر أدلة القائلين بأصالة الوجود و إبطالها ٤٢٣

هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٦٨

الدليل الأول: أن الوجود منبع كل شرف و خير ٤٢٣

دفع هذا الدليل ٤٢٤

تأويل القائلين بأصالة الوجود للشرور فى العالم ٤٢٤

الشرور أعدام للملكات عند القائلين بأصالة الوجود ٤٢٤

الشر و الخير كلاهما عند المصنف، أمران وجوديان ٤٢٥

الدليل الثانى: 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: الداخل الجامع ثابت ٤٣١

الوجه السادس: القول بتشكيكه ليس من المتفق ٤٣١

الدليل الرابع: أن الماهية لها مراتب في الضعف و الاشتداد فلو كان أصيلا 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 الائمة، 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 الحق 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

الثاني: بقاء الوجود لو حصل لنا الاعتقاد، مع تبدل هذا الاعتقاد من الوجوب بغيره او بالعكس ٤٥٥

الدليل الثالث: الوجود متحد كما اتحد العدم، للمقابلة التي بينهما ٤٥٦

- لازم القول باصالة الوجود، الاشتراك اللفظي ٤٥٨
- ذكر أدلة السبزواري على الاشتراك المعنوي و إبطالها ٤٥٩
- الاستدلال بوجوه اخر ٤٦٢
- الأول: معطى الشيء ليس فاقده ٤٦٢
- الثاني: العلم بالعلّة، يستلزم العلم بالمعلول ٤٦٣
- الثالث: القول بأن وجود علّة تمام حدّ، و الجواب عنه ٤٦٤
- تقرير بساطة حقيقة الوجود ٤٦٤
- في أن كلامهم في جزئية الوجود و بساطته، و جزئية الواجب و بساطته، دورى ٤٦٦
- كلام قطب الدين الرازى في جزئية الوجود و الواجب و بساطتهما ٤٦٨
- تقرير قولهم في 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 نسخية بينهما؟ ٤٧٤
- الثالث: العرض الحادث بعد الوجود، ممّا ينتزع ٤٧٥
- هداية الامّة الى معارف الاثمة، النص، ص: ٨٧٠
- الرابع: يستلزم هذا القول المسخ و الاستحالة ٤٧٥
- الخامس: كيف صار الموجود البسيط و جودات حقيقة؟ ٤٧٦ هداية الامّة الى معارف الاثمة؛ النص؛ ص ٨٧٠
- اعتبارية الوجود الواقعي؟ أم كيف حدّته 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 الادعان بأنه الآن على ما كان و لم تتنلم 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 الصادرية 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، فممّ الاختلاف فى الآثار الواقعية؟ ٤٨٤



- ذكر بعض الاختلافات في الموجودات، الدالة على أن الماهيات مجعولة ٤٨٥
- الرابع والعشرون: يستلزم هذا القول، محالية كسب الكمال ٤٨٦
- الخامس والعشرون: لو أمكن الكسب، لا فائدة له ٤٨٧
- السادس والعشرون: يستلزم أيضا الإنكار للمعاد ٤٨٧
- السابع والعشرون: يستلزم هذا القول أيضا إنكار الجزاء ٤٨٨
- الثامن والعشرون: يستلزم أيضا إنكار التكليف والحدود ٤٨٨
- التاسع والعشرون: لازم هذا القول أيضا، إنكار كون الأفعال للعباد ٤٨٨
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٧١
- الثلاثون: و لازم هذا القول أيضا، أتصاف الله بجملة الأضداد ٤٨٩
- الحادي والثلاثون: من أبي عن نسبة الفواحش والصفات المتضادة إلى الله، فالماهية إذن مؤثرة، وعلى الوجود قاهرة ٤٩٠
- الثاني والثلاثون: لا مفر لقاتل 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 شيء ٤٩٣
- عندهم (ع): هو تعالى في الإتيه مبين للحق ٤٩٣
- و عندهم (ع): هو تعالى بان من الخلق، وليس شيء مثله؛ أحدى الذات لا شبه له ٤٩٤
- و عندهم (ع): ليس في الانسان و آدم (ع) جوهرية تعالى، كمثله ما ليس عليه صورته ٤٩٥
- و عندهم (ع): أنه تعالى من خلقه خلق كما يكون الخلق منه خلوا ٤٩٦
- و عندهم (ع): أنه تعالى ليس بمعبود في الهواء ٤٩٦
- و عندهم (ع): أنه تعالى لا يتجزأ، بل و ليس ينتمى بقله و كثرة ٤٩٦
- و عندهم (ع): و هو تعالى حد الأشياء عند الخلق كلها ٤٩٧
- و عندهم (ع): ممتنع في ذاته تعالى، ما جاز في ذوات مخلوقاته ٤٩٧
- في أن الينونة، بينونة بالكينونة، لا بالعزلة عن خلقه في التدبر ٤٩٩
- بعده ليس بعزل و مقاعسة، و قربه ليس بالوصل و الملاسة ٥٠١
- و هو تعالى، داخل في الأشياء غير مازج بها، و ليس بخارج منها ٥٠٢
- استظهار بطلان وحدة الوجود، أو كونه تعالى هو الوجود، من الفصول المتقدمة ٥٠٣
- حد القول في ذاته تعالى، أنه شيء و موجود فقط ٥٠٣
- هم (ع) القائلون بأن ذاته لا يحد ٥٠٣
- من قال: إن ذاته تعالى الوجود، فقد حدّه ٥٠٣
- هم (ع) القائلون بأن ذاته لا يوصف باللسان، و القائل بالوجود قد وصفه باللسان ٥٠٤
- هم (ع) القائلون بأن الشيء يطلق على كل شيء و كل شيء سواه مخلوق ٥٠٥
- هم (ع) القائلون بأنه تعالى ليس ينكشف بالعقل ٥٠٦
- و أما القائل بالوجود، قد حدّه تعالى ٥٠٧

- و هو أيضا، قد شبهه ٥٠٧
- هداية الامة 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 و الماهية ٥٠٨
- كلام الصادق (ع) في ردّ الثنوية ٥٠٩
- النظر في الحلول و الاتحاد ٥١٣
- ما هي حقيقة الاتحاد و الحلول؟ 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 الفعليّ، وصف ذاته تعالى أيضا ٥١٩
- الجهة الثالثة: الوصف الفعليّ، 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 الاشعري 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 الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٧٣
- و عندهم (ع) ذاته سميع و عليم و قدير و بصير ... فى الأزل، لا إنّّه يعلم المعلوم و يقدر المقدور ٥٢٤
- و عندهم (ع) هو تعالى عالم الذات، و قادر الذات، لا معلوم أو مقدور فى الكون ٥٢٥
- و عندهم (ع) يبصر الأشياء و يسمعها بنفسه تعالى، لا بسمع 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 باقتران، و الاقتران موجب للتثنية 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 كالأذات 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 كيفيته أيضا ٥٤٠
- قول ثالثى الملطى فى كيفيّة علمه ٥٤١
- قول المعتزلة و الصوفيّة فيها ٥٤١
- قول شيخ الاشراق فيها ٥٤١
- هداية الامّة 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، فثبت ما يشاء و يمحو ما ثبت ٥٤٧
- و عندهم (ع) ليس علمه الأزلى قديما، يتعلق بالصّور ٥٤٩
- و عندهم (ع) علمه تعالى بالأشياء، ليس عن التفكير و لا الروية، و لا تصوّر، و لا يقاس علمه بالقياس ٥٥٠

- تعلق علمه تعالى بنفس الأشياء لا بصورها، لا يلزم أزلية الأشياء ٥٥١
- في علمه تعالى بذاته، و علمه بأنه واحد ٥٥١
- في أن 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
- خمسة أشياء لم يطلع عليها غير الله تعالى ٥٥٦
- في أن له تعالى علمين: علما خاصا، و علما عاما ٥٥٧
- لله تعالى علمان: علم لا يعلمه إلا هو، و علم علمه 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 أن ذاته تعالى آية عنه ٥٦١
- في أن قدرته تعالى عامّة، لكنّها لا تتعلّق بالمحال ٥٦١
- دليل عقلي على عدم تعلق قدرته تعالى بالمحال ٥٦٢
- جوابهم (ع) عن السؤال المشهور، و هو: هل الله قادر على إدخال العالم في البيضة بدون هداية الامّة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٧٥
- تغييرهما؟ ٥٦٣
- و من ذاتياته تعالى سلبا: 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 أن هذه السلوب من ذاتياته تعالى ٥٦٥
- و أمّا الدليل النقلى ٥٦٥
- بيان الدليل على نفى الضدّ و النّد ٥٦٧
- الدليل الأول: ليس بقادر من قارنه ضدّ، و لا الذى ساواه نّد ٥٦٧
- الدليل الثانى: لمضادته بين الأشياء المتضادة علم أن لا ضدّ له، و بمقارنته بين الأمور المقترنة، علم أن لا نّد له ٥٦٧
- و الدليل على أنّه لا يلد و ... أن لو كان مولودا لكان حادثا، و إن يلد كان الوليد وارثا ٥٦٨
- و من السلوب الذاتية، تنزيهه 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 مبرا من ذات ما ركّبه 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 ٥٧٦
- بيان رواياتهم (ع) فى هذه السلوب ٥٧٦
- 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 الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٧٦
- الثانية: كل هذه السلوب حادثه 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 جثّة 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 المائز 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: فى الاعتقاد بالقضاء و القدر ٦٠٦
- الاعتقاد بالقضاء و القدر فرض معتبر فى الايمان ٦٠٦

- القضاء و القدر مخلوقان قبل الأرض و السماء ٦٠٦
- الاقرار بالقدر، شرط الايمان، و المكذب بالقدر لا ينظر الله إليه، و هو ملعون لدى كل نبي ٦٠٦
- هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٧٧
- القضاء و القدر نوعان: محتوم و غير محتوم ٦٠٧
- مبادئ التكوين سبع خصال ٦٠٧
- فى أن القدر، خيره و شره من الله؛ إذ ليس شىء 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
- فى أن القدر؛ أى المقدرات، سرّ الله ٦١١
- القدر سرّ الله، لم يطلع عليه غيره تعالى و كشفه غير ممكن الحصول ٦١١
- و عندهم (ع) الخوض فى الإثبات أو نفي القدر ليس بمحجوب ٦١٣
- و فى مقام الاعتقاد، حسبنا الاقرار بالمشيئة مع الحكمة فى تقديره و العدل فى قضائه ٦١٤
- و من القدر عندهم (ع)، أفعال البشر من الخير و الشر؛ و هى مخلوقة خلق تقدير ٦١٥
- قول الصدوق فى 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، فى القضاء و القدر ٦١٧
- بيان أقوال الناس فى القدر على الاجمال ٦١٧
- مذهب أهل البيت (ع)، اثبات القدر مطلقا مع عدم الجبر ٦١٧
- المعتزلة، هم القائلون بانكار القدر فى أفعال العباد و إثباته فى غيرها ٦١٧
- على القول بالتفويض، فالله فى تكليفه عباده، يكون مثلنا، يطلب ما أراد ٦١٨
- تفويضان ليسا فى 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 الاشاعرة إما الجبر أو كون الفعل للعبد 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 الائمة، النص، ص: ٨٧٨
- الأصل فى الجبر عند المجبرة، هو التوحيد ٦٢٣
- استدلالهم لجبرهم بالعقل و النقل تأييدا لذلك الأصل ٦٢٣

- استدلال الأشاعرة و منهم الفخر الرازى على قولهم بالدليل العقلى ٦٢٤
- و هذا، ليس بدليل بل الشبهة التى أبسطها الفخر الرازى ٦٢٤
- استدلالهم لذلك الأصل بالآيات و الروايات ٦٢٤
- منشأ القول بالجبر هو نفي 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 التى تؤدى معنى لا جبر و لا ... بين الأمرين على طوائف أربع ٦٢٧
- الطائفة الأولى: ما تشمل على التفسير فى 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 فى 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) فى خصوص المفوضة فقط ٦٣٦
- فى 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 مجبوراً يكن معذوراً، و الله لا يعذب المجبور المقهور ٦٤٠
- اللوازم الفاسدة للقول بالجبر، و لا محيص عن التزام بها ٦٤١
- الأول: لو كان الجبر، يكون بعث الرسل و الشرع لغوا باطلا ٦٤١
- الثانى: لو كان الجبر، لبطل الثواب و العقاب و الوعد و الوعيد ٦٤٢
- الثالث: إذن، يلزم تساوى المذنب و المحسن ٦٤٢
- الرابع: و على الجبر أيضاً، كانت الأوامر الشرعية كلها صورية لا جدية ٦٤٢
- هداية الامة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٧٩
- الخامس: و على الجبر، لا بد من التزام أحد أمرين ٦٤٢
- حديث الكاظم (ع) مع أبى حنيفة فى إبطال الجبر ٦٤٣
- و على ما ذكر فالجبرى كافر، فلا تصل خلفه و لا تأكل ذبيحته و لا تقبل شهادته ٦٤٣
- فى إبطال التفويض بالخصوص، و حكم المفوضة ٦٤٤
- القائل بالتفويض كافر ٦٤٤
- التفويض كالجبر نوعان: تفويض مطلق، و تفويض خاص ٦٤٤
- القائل بالتفويض، و هن 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 فى 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 فى مشية الله و مشية العبد ٦٤٩
- ذكر الآيات التى 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 فى الجبر و التفويض فى 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 وسعها 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 فى التكليف، و استطاعة فى القدر ٦٦٨
- و عندهم (ع) أن القدر و الاستطاعة معا فى 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 و أحق، و العبد بالذنوب أولى ٦٧٥
- المسلم المؤمن إن يحسن يحمد الله و إن يسىء 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 في 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 الرازي مغالطة و سفسطة ٦٨٤
- البداهة قسمان: بداهة الوجدان، و بداهة الايمان ٦٨٤
- تقرير بداهة الوجدان من وجوه ٦٨٤
- شبهة العلم، هي تقرير شبهة القدر لا شيء آخر ٦٨٦
- علمه بأفعال البشر كعلمه بأفعال نفسه ٦٨٦
- إشكال على النقض و رده ٦٨٦
- الجواب الحلّي عن شبهة العلم ٦٨٨
- هداية الأمة الى معارف الأئمة، النص، ص: ٨٨١
- إشكال على الجواب الحلّي و رده ٦٨٨
- جواب المصنّف الحلّي عن هذه الشبهة ٦٨٨
- إلزام على قائل هذه الشبهة بما أورده علينا ٦٩٠
- زيادة إيضاح في بطلان هذه الشبهة ٦٩١
- علمه تعالى بأفعال نفسه ٦٩٢
- علمه تعالى بافعال العباد غير ملزم للعبد ٦٩٣
- للعاصي مشيتان: مشية عزيمة، و مشية كونية ٦٩٤
- تغير مشيته بمشيته الاخرى لا يلزم تغير علمه و قدرته الأزليين ٦٩٤
- استدلالهم بالآيات التي تشمل على لفظ خالق كل شيء ٦٩٥
- و ردت بأن المراد من الشيء أجناس الموجودات في 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 استدل به، قوله تعالى: وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ ٦٩٨
- و مما استدل به، قوله تعالى: فَعَالَ لِمَا يُرِيدُ ٦٩٨
- و مما استدل 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: وَ مَا تَشَاوَنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ٧٠٠

- و مما استدل به، الآيات التي ثبت 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 مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ** ٧١١
- و هذه الآية، لو لا شبهة العلم لا تقتضى الجبر ٧١١
- و مما استدل به، قوله تعالى: **أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ** ٧١٢
- هداية الامة الى معارف الائمة، 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 طينة 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) فى جواز تغيير الشقاوة ٧٢٣

- و ما ورد عنهم (ع) ما بظاھرہ 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 الائمة، 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 العرفى 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 القاعدين 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  
العاشرة: ما تدل على نفي الإكراه عن الايمان ٧٣٤  
الحادية عشرة: ما نفي فيها العسر و الحرج ٧٣٤  
الثانية عشرة: ما نفي 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 ... ٧٣٤  
السابعة عشرة و الثامنة عشرة: ما تدل على نسبة الخدعة و المكر مع الله، إلى الخادعين و الماكرين ٧٣٤  
التاسعة عشرة: ما تدل بالصراحة على أن العمى و الصمم من العباد ٧٣٧  
العشرون: ما تدل على نفي 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 الائمة، 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 و العشرون: ما فيها تكذيب قول المعذرين لعدم نصره المجاهدين ٧٣٨  
السادسة و العشرون: ما تدل على غاية الخلقة و غاية بعث الرسل ٧٣٨

- السابعة و العشرون: ما تدلّ على أنّ الله لم يكن مغتيراً أو مهلكاً بظلم ٧٣٩
- الثامنة و العشرون: ما تدلّ على أنّ الله لا يحبّ المعتدين و الظالمين و المفسدين و الكافرين ٧٣٩
- التاسعة و العشرون: ما تدلّ على عدم رضا الله بالكفر لعباده، و على تكذيب من نسب الكفر و الفحشاء إليه تعالى ٧٤٠
- الثلاثون: ما تدلّ على حمايته تعالى لدينه و نصرته لرسله و أوليائه ٧٤٠
- الحادية و الثلاثون: ما تدلّ على أنّ الله فطر الدين للناس و اختاره لهم ٧٤١
- فى إثبات البداء له تعالى، و بيان حقيقته، و كذا الإمضاء ٧٤٣
- البداء و الامضاء من توابع المشية ٧٤٣
- افتراء الفخر الرازى على الشيعة فى أمر البداء ٧٤٤
- المنكرين توهموا للبداء محاذير ثلاثة ٧٤٤
- الجواب عن هذه التوهّمات ٧٤٥
- مقتضى العقل وجود البداء إمكانا و ثبوتا و إثباتا ٧٤٨
- شهادة الوجدان بالبداء ٧٤٨
- ما ورد عنهم (ع) فى البداء من بيان ثبوته 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): كلّ يوم هو تعالى فى شأن ٧٥١
- قول اليهود و الجبرية باطل ٧٥١
- و عندهم (ع): الأمر و الخلق كلّ له تعالى ٧٥٢
- و عندهم (ع): لله تعالى كتاب فيه ثبت كل شىء، من كائن أو أجل أو رزق ٧٥٣
- ذكر بعض ما ورد عنهم (ع) فى كتاب المحو و الاثبات ٧٥٣
- و عندهم (ع): ما يعمر من معمر و لا ينقص من عمره إلّا فى كتاب ٧٥٤
- و عندهم (ع): تقدر تقادير السنّة فى ليلة القدر ٧٥٤
- هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٨٥
- و أيضا ورد عنهم (ع) ما يدلّ على أنّ خصوص الأجل المقدّر فى ليلة القدر مما لا يؤخّر ٧٥٨
- ما ورد عنهم (ع) فى الأجل المسمّى و الاجل الموقوف ٧٥٩
- فيما يحتمل البداء، و ما لا يحتمل من الموارد ٧٦١
- البداء ليس فى المحتوم و الممضى ٧٦١
- فى بيان تأثير البداء و أسبابها، و ذكر شىء مما وقع فيه البداء ٧٦٤
- ردّ القضاء بالصلاة و الصدقات و الدعاء ٧٦٤
- و من وقوع البداء هبة آدم (ع) ثلاثين سنّة 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 أنّها تهلك ٧٦٦

- و من وقوعه أيضا، طول عمر حزقيل و ملكه بعد إخباره بموته ٧٦٧
- و من وقوعه أيضا، حطّ الأجل عن أمّة موسى ٧٦٧
- في 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 في دفع القدر غالبا ٧٦٩
- البداء يكون في رفع الحكم المستقر غالبا ٧٦٩
- النسخ يكون في رفع الحكم المستقر غالبا ٧٧٠
- و من أفعاله تعالى و صفاته الفعلية، عدله ٧٧١
- امتناع الظلم في ذاته تعالى عقلا، بالنظر إلى ما يلزمه 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 هي في الحقوق ٧٧٥
- الإشكال في ولد الزنا من وجهين ٧٧٦
- الجواب عن الأول: عدم دخول ولد الزنا في الجنة لعدم لياقته، ليس بقادح في العدالة ٧٧٦
- إنما القادح لعدالته تعالى أن يعدّبه لخبثه الباطن غير الاختياري ٧٧٧
- العدل أن يجزى ولد الزنا بما استحقه، لا أنه تعالى لحقه بطيب ٧٧٧
- و الجواب عن الاشكال الثاني: الخبث الباطني غير الاختياري لا يصدده عن الهداية ٧٧٨
- هداية الأمة الى معارف الائمة، النص، ص: ٨٨٦
- ما ورد عنهم (ع) في حكم الأطفال من الكفّار ٧٧٩
- ما ورد عنهم (ع) في عمومية البلى و الاسقام التي عمّت الأطفال و ... ٧٨١
- و في عموم البلاء حكم ٧٨١
- البلى التي للتأديب ٧٨٢
- توضيح الابهامات الموجودة في بعض الأحاديث ٧٨٤
- و من أفعاله تعالى عندنا، كلامه؛ و له أنواع، و الجميع، حادث، مخلوق ٧٨٦
- الأقوال في كلامه تعالى ٧٨٦
- الكلام في اللغة و الشرع ٧٨٦
- و عندهم (ع): كلامه تعالى فعل بأنواعه ٧٨٦
- الأنواع الثلاثة التي هي فعله تعالى ٧٨٦
- إطلاق الكلمة على التكوين في القرآن ٧٨٧
- إطلاق الكلمة على التدوين في القرآن ٧٨٧
- إطلاق الكلمة على اللفظي القولي ٧٨٧

- إطلاق الكلام على الكتيبى فى القرآن ٧٨٧
- وعن الأشعرى لله تعالى نوعين من الكلام: النفسى و اللفظى ٧٨٨
- الأقوال فى كلامه النفسى ٧٨٨
- كلام القوشجى فى تبين قول الأشعرى 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 اللفظى الصوتى 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 التكوينى 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 الائمة، النص، ص: ٨٨٧
- و من فعله تعالى، خلقه الأشياء، لا من شىء، و بيان كيفية خلقه و حكمته ٨٠٠
- و الله خالق و كل شىء 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 شىء، 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 وحشته 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 للشُّرور ٨١٠
- الجواب عن هذا التوهم و التأويل ٨١١
- المقصد الخامس: فى أسمائه تعالى ٨١٣
- أسمائه تعالى غير ذاته و هى حادثة ٨١٤
- من قال بوحدة الاسم و المسمى مشرك ٨١٤
- من عبد الاسم فقط، فهو كافر، و عابد الاسم و المعنى مشرك ٨١٥
- كان هو تعالى قديما لا شىء معه و لا اسم ٨١٦

- و لا حقيقة للاسم إلا انه تعبير وضعه الله تعالى لنا في المعرفة، نعبّر به عن الذات أو الصفة ٨١٨
- الله اسم علم لذاته تعالى و غيره اسماء للصفات و هي كثيرة ٨١٨
- اسمائه تعالى تسعة في كلام رسول الله (ص) ٨١٩
- في 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 الأمة الى معارف الأئمة، 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 أسمائه تعالى الواردة عنهم (ع) ٨٣٧
- الله، اسم للذات الذى هو منزّه 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 و لا نصب ٨٤٨
- و هو تعالى، جواد مطلقا معطيا و مانعا ٨٥٠

## تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهدوا بأموالكم و أنفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون (التوبة/٤١).

قال الإمام علي بن موسى الرضا - عليه السلام: رَحِمَ اللَّهُ عَبْدًا أَحْيَا أَمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بِنَادِرُ الْبِحَار - في تلخيص بحار الأنوار، للعلامة فيض الاسلام، ص ١٥٩؛ عيون أخبار الرضا(ع)، الشيخ الصدوق، الباب ٢٨، ج ١/ ص ٣٠٧).

مؤسس مجتمع "القائمية" الثقافي بأصفهان - إيران: الشهيد آية الله "الشمس آبادي" - رَحِمَهُ اللَّهُ - كان أحدًا من جهايزة هذه المدينة، الذي قد اشتهر بشغفه بأهل بيت النبي (صلوات الله عليهم) ولاسيما بحضرة الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) و بساحة صاحب الزمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف)؛ ولهذا أسس مع نظره و درايته، في سنة ١٣٤٠ الهجرية الشمسية (= ١٣٨٠ الهجرية القمرية)، مؤسسه و طريقة لم ينطفيء مصباحها، بل تتبّع بأقوى و أحسن موقف كل يوم.

مركز "القائمية" للتحري الحاسوبى - بأصفهان، 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 الشباب و عموم الناس إلى التحري الأذق للمسائل الدينيه، تخليف المطالب النافعه - مكان البلايتي المتبدله أو الرديئه - في المحاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوترية)، تمهيد أرضيه واسعة جامع ثقافيه على أساس معارف القرآن و أهل البيت -عليهم السلام - بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطلاب، توسعه ثقافه القراءه و إغناء أوقات فراغه هواة برامج العلوم الإسلاميه، إناله منابع اللازمه لتسهيل رفع الإبهام و الشبهات المنتشرة في الجامعه، و... - منها العداله الاجتماعيه: التي يمكن نشرها و بثها بالأجهزة الحديثه متصاعده، على أنه يمكن تسريع إبراز المرافق و التسهيلات - في آكناف البلد - و نشر الثقافه الإسلاميه 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 عدده مواقع أخرى

(ه) إنتاج المنتجات العرضيه، الخطابات و... للعرض في القنوات القمرية

(و) الإطلاق و الدعم العلمى لنظام إجابة الأسئلة الشرعيه، الاخلاقيه و الاعتقاديه (الهاتف: ٠٠٩٨٣١١٢٣٥٠٥٢٤)

(ز) ترسيم النظام التلقائى و اليدوى للبلوتوث، ويب كاشك، 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 المدرسه" الخاص بالأطفال و الأحداث المشاركين في الجلسه

(ي) إقامة دورات تعليميه عموميه و دورات تربيه المربى (حضوراً و افتراضاً) طيله السنه



المكتب الرئيسي: إيران/أصفهان/ شارع "مسجد سيد" / ما بين شارع "بنج رمضان" ومفترق "وفائي" / "بناية" القائمية "

تاريخ التأسيس: ١٣٨٥ الهجرية الشمسية (= ١٤٢٧ الهجرية القمرية)

رقم التسجيل: ٢٣٧٣

الهوية الوطنية: ١٠٨٦٠١٥٢٠٢٦

الموقع: [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

البريد الإلكتروني: [Info@ghaemiyeh.com](mailto:Info@ghaemiyeh.com)

المتجر الإلكتروني: [www.eslamshop.com](http://www.eslamshop.com)

الهاتف: ٢٥-٢٣-٢٣٥٧٠ (٠٠٩٨٣١١)

الفاكس: ٢٣٥٧٠٢٢ (٠٣١١)

مكتب طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ (٠٢١)

التجارية والمبيعات ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

امور المستخدمين ٢٣٣٣٠٤٥ (٠٣١١)

ملاحظة هامة:

الميزاتية الحالية لهذا المركز، شعبيته، تبرعته، غير حكومية، و غير ربحية، اقتنيت باهتمام جمع من الخيرين؛ لكنها لا توافي الحجم المتزايد والمتسع للامور الدينية والعلمية الحالية و مشاريع التوسعة الثقافية؛ لهذا فقد ترجى هذا المركز صاحب هذا البيت (المسمى بالقائمة) و مع ذلك، يرجو من جانب سماحة بقيه الله الأعظم (عجل الله تعالى فرجه الشريف) أن يوفق الكل توفيقاً متزائداً لإعانتهم - في حد التمكن لكل احد منهم - إيانا في هذا الأمر العظيم؛ إن شاء الله تعالى؛ و الله ولي التوفيق.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
الغمامة اصححان

WWW



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم

[www.Ghaemiyeh.com](http://www.Ghaemiyeh.com)

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

